

Zum Christlichen
in der Politik

Kompassnadel statt Navigationsgerät

Nikolaus Schneider

Wer nach dem Christlichen in der Politik fragt, findet sich unversehens zwischen zwei Lagern: Da sind auf der einen Seite die, die sich – im Talar oder in „Zivil“, als Kirchenvertreter oder als Mitchristen – in das politische Geschehen ihres Gemeinwesens einbringen wollen; die es sogar für ihre Pflicht halten, sich mit ihren aus dem Glauben geschöpften Überzeugungen in den Alltag ihrer Mitbürger „einzumischen“. Auf der anderen Seite findet man jene, die den Tempel des christlichen Glaubens rein halten wollen vom Staub der politischen Arena; die fürchten, die klare Stimme von Kirche und Christentum könne brüchig werden im Getöse des parteilichen Gezänks. Beide Haltungen haben beachtliche Gründe für sich – und zudem im Protestantismus Tradition.

Bevor man die Linien nachzuzeichnen sucht, an denen die gegensätzlichen Positionen aufeinanderstoßen, stellt sich für beide Lager dieselbe Ausgangsfrage: Was können Christen der Politik denn überhaupt sagen? Zugespitzt formuliert: Was wissen Christen vom politischen Geschäft? Welche Handreichungen hält der christliche Glaube für dieses Geschäft bereit? Die Antwort sucht der Christenmensch protestantischer Prägung in der Schrift. Und diese Antwort mag manchen enttäuschen: Das Neue Testament enthält nämlich anders als das Alte Testament nur wenige Aussagen über die Welt des Politischen; und diese wenigen Hinweise erfolgen eher beiläufig, erweisen sich für die frohe Botschaft keinesfalls als tragend.

Da kontrastiert die Berufung des Paulus auf das ihm Schutz gewährende römische Bürgerrecht (Apg. 16, 37 und 22, 28) mit dem Bürgerrecht im Himmel, das jeder irdischen Gesinnung widerstreitet (Phil. 3, 20). Da wird dem römischen Kaiser zwar der Steuergroschen zugebilligt, der sein Bildnis trägt; zugleich wird ihm aber jedes Recht auf das bestritten, was wir nur Gott schulden (Mt. 22, 15 ff.). Und da ist der johanneische Jesus, der – mit der irdischen Staatsgewalt des Pilatus konfrontiert – darauf verweist, dass sein – Jesu – Reich eben nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36). Keine Brücke spannt sich in diesen Szenen von der Gottesherrschaft hin zur weltlichen Macht; beide stehen getrennt nebeneinander und führen, wenn sie – wie in der Pilatusszene – in Konflikt geraten, zum irdischen Tod. Bleibt die problemschwere Ermahnung des Paulus an die Gemeinde der Weltstadt Rom, die Gehorsam gegenüber dem römischen Kaiser verlangt; mehr noch: die – um des Lobes ebendieser heidnischen Obrigkeit willen – fordert, ihr zu Willen zu sein. Die Obrigkeit wird hier als von Gott eingesetzt anerkannt. Auch durch das Schwert wird sie zu Gottes Dienerin, uns „zugut“ (Röm. 13, 1 ff.). Für Paulus gilt: Grund und Grenze der Obrigkeit sind in der Einsetzung und Beauftragung durch Gott zu finden. Von hier aus erscheint es nur konsequent, wenn Paulus andernorts ausdrücklich zur Dankagung an die Obrigkeit anhält: Dank für dieses „uns [Dir] zugut“; Dank dafür, dass „wir ein ruhiges und stilles Leben

führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit“ (1. Tim. 2, 2).

Alles in allem eine eher karge Substanz, wenn es darum geht, Maßstäbe für politisches – also rechtliches, wirtschaftliches und soziales – Handeln des säkularen Staates zu gewinnen. Und so sind denn auch die Antworten auf die Frage, was das Evangelium der Politik zu sagen oder doch zu raten hat, in der reformatorischen Kirchengeschichte sehr unterschiedlich ausgefallen. Für Luthers „Zwei-Regimenter-Lehre“ kann die diesseitige – nach Luthers Sprachgebrauch: dem Gesetz unterworfenen – Welt durch die bloße Unterstellung unter das Evangelium niemals geheiligt werden. Etwas legerer ausgedrückt: Mit dem Evangelium kann man die Welt nicht regieren. Für das öffentliche Leben braucht es menschlich-vernünftige, weil praktisch-handhabbare, Regeln. Damit war die Einheit von Glaube und Politik verlassen und die Unterscheidung von Reich Christi und Weltreich, von Evangelium und Gesetz, von Heilsbotschaft und politischer Verantwortung begründet. Wie Paulus sieht auch Luther Grund und Grenze weltlicher Herrschaft in der Einsetzung und Beauftragung durch Gott. Ganz anders das Verständnis Calvins vom königlichen Amt Christi, das sich als Regierung der gegenwärtigen Welt vollzieht und demnach die weltliche Ordnung einschließt. Diese Vorstellung mündet in den Aufruf an die staatliche Ordnungsmacht, die ihr zukommende Beteiligung an Christi Weltregierung bewusst zu übernehmen. Damit war der Boden für ein prophetisches Wächteramt der Kirche bereitet.

Nun greift sicher zu kurz, wer der lutherischen Zwei-Regimenter-Lehre unterstellen wollte, sie überlasse das Staatswesen ethischer Beliebigkeit und legitimiere jegliches an der Staatsräson ausgerichtete Handeln. Mit Ludwig Raiser verstehe ich Luthers dualistisches Modell

eher als eine Hilfestellung: Sie ermöglicht es dem Christen, die Spannung zu verstehen und auszuhalten, in die er in der Welt gestellt ist: Der Mensch, der um die frohe Botschaft von seiner Rechtfertigung vor Gott weiß, kann sich den radikalen Forderungen der Bergpredigt und dem Gebot der Nächstenliebe nicht entziehen, mag er auch in seinem Handeln notwendig dahinter zurückbleiben. Dieses permanente Defizit zu ertragen wird ihm erleichtert, wenn er sich bewusst macht, dass er sich als Christ nicht in einer sündlosen Innerlichkeit zu bewähren hat. Vielmehr soll er in der noch nicht erlösten, der Sünde verfallenen politischen Welt seinem Beruf nachgehen: nämlich an dieser Welt, die Gott als sein fortdauerndes Schöpfungswerk erhalten will, mitarbeiten und die bereits mit Jesus Christus angebrochene Gottesherrschaft schon in dieser Welt bezeugen und nach dem Maß seiner Möglichkeiten leben.

So verstanden hat, wie ich glaube, das von Luther modellierte Verhältnis von Gesetz und Evangelium, von politischem Geschäft und christlicher Botschaft, auch neben und gegenüber der machtvollen Kritik Bestand, die der große Schweizer Theologe Karl Barth an Luthers Lehre geübt hat. Barth ging es darum, die Spannung von Gesetz und Evangelium aufzuheben, indem das Evangelium dem Gesetz vorgeordnet wird. Was sich für Barth als eine Konsequenz aus der verborgenen, aber schon gegenwärtigen Königsherrschaft Christi über diese Welt ergibt, erweist sich als folgenreich: Das Evangelium bindet, weil dem Gesetz vorgeordnet, die politische Welt mit der Konsequenz, dass aus dem solchermaßen politisch-prophetisch begriffenen Evangelium unmittelbar Anweisungen für konkretes politisches Handeln abgeleitet werden können und müssen. Es ist ein großes Verdienst der Theologie Barths, mit der postulierten Vorordnung des Evangeliums vor das Gesetz auf die Gren-

zen staatlicher Machtausübung hingewiesen zu haben: Diese Theologie hat nicht nur – in unmittelbarer Konfrontation mit dem Machtmissbrauch der Nationalsozialisten – das Bewusstsein vieler Mitchristen für die bis dahin kaum vorgestellte Möglichkeit einer krassen Divergenz von Gesetz und Evangelium, von Politik und dem Ethos des christlichen Glaubens geweckt und zum Widerstand ermutigt. Sie hat zugleich einen auch für die Nachkriegszeit wesentlichen Beitrag zur theologischen Aufarbeitung der Vereinnahmung von Evangelium und Kirche durch die Machthaber des Nationalsozialismus geleistet. Freilich sind die Gefahren nicht zu übersehen, die – um noch einmal Raiser zu Wort kommen zu lassen – mit dem geforderten „situationsgebundenen Hören auf Gottes Wort“ und mit dem prophetisch-politischen Gebrauch des in der Naherwartung des Gottesreichs verfassten und auf ganz andere politische und gesellschaftliche Situationen bezogenen Evangeliums verbunden sind. Allzu leicht enden solche Herleitungen aus dem Evangelium in einem Subjektivismus, der die eigenen politischen Überzeugungen theologisch rechtfertigen soll und ihnen einen Wahrheitsanspruch unterlegt, der seinem Gegenstand nicht gemäß ist.

Kompass Neues Testament

Freilich ist hier weder Ort noch Raum, um über die Tragfähigkeit des lutherischen oder Barth'schen Gedankensystems abschließend zu urteilen. Dies umso mehr, als sich beide Gedankenstränge, wie bereits angedeutet, recht verstanden durchaus sinnvoll ergänzen können. In Begrenzung und Ergänzung lassen sich durchaus Kriterien für die Beantwortung der Frage gewinnen, welchen Raum „das Christliche“ in der Politik einnehmen kann, darf und soll. Daraus kann dann zugleich in Umrissen erkennbar werden, wer wann mit welcher Autorität berufen

ist, das so gefundene „Christliche“ für das politische Geschäft zu formulieren und einzufordern.

Einigkeit dürfte heute weitgehend darüber bestehen, dass der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat keine säkularisierte Heilsordnung darstellt. Als weithin konsensfähig erscheint mir auch die Erkenntnis, dass die Bibel kein politisches Programm enthält. Sie umfasst darum auch keinen Normenbestand, aus dem Lösungen für aktuelle ethische Fragestellungen unmittelbar abgerufen werden und dem weltlichen Gemeinwesen als die christliche, weil vom Evangelium geforderte, Antwort präsentiert werden können. Das *Christliche* ist, das zeigt schon die Konfessionslandschaft, religiös vielfältig und auch ethisch vielgestaltig.

Das bedeutet freilich nicht, dass, wie etwa der theologische Systematiker Troeltsch noch um 1900 – also vor den Erfahrungen mit zwei Weltkriegen und der Vergewaltigung durch den Nationalsozialismus – gemeint hat, das Evangelium „von Grund auf unpolitisch“ und nur mit den Idealen des persönlichen Lebens und der persönlichen Gemeinschaft befasst ist, die es mit in der Erwartung des baldigen Weltendes vorausnimmt, und zwar „mit einer Energie, neben der die Welt und ihre Interessen überhaupt verschwinden“. Nein: Auch wenn sich das Neue Testament nicht wie ein Navigationsgerät für die Fahrt durch das Leben von heute eignet, das man nur richtig programmieren muss, um sicher ans Ziel zu kommen, so hält es dennoch eine Kompassnadel bereit, die auch bei der Lösung moderner politischer Probleme eine zeitlos verlässliche Richtung weisen kann. Freilich darf man die Bedeutung einer solchen Nadel nicht überschätzen. Sie zeigt die Zielrichtung an. Die Straßen und Wege dorthin müssen wir selbst finden.

Was heißt das praktisch? Die Schrift enthält allgemeine ethische Grundsätze und Gebote in reicher Fülle. So lässt sich

aus der Ebenbildlichkeit des Menschen seine besondere Würde begründen, ebenso sein Anspruch auf Freiheit und Gleichheit und seine Verpflichtung zur Verantwortung vor Gott und den Menschen in seinem Leben. In der Bergpredigt wird – wenn auch in radikalierter Form – eine Vielzahl ethischer Verhaltensmaximen offenbar. Die Nächstenliebe ist als Verhaltensmaßstab vielfältigerläutert, ein Leben nach der „goldenen Regel“ wird uns empfohlen. Und auch die Gleichniserzählungen Jesu erweisen sich als eine Fundgrube ethischer Maximen. Sicher: Viel von all dem ist zeit- und situationsbezogen; es erscheint schon von daher einer unmittelbaren Übertragung auf aktuelle Problemstellungen weit entrückt. Doch lassen sich auch hier allgemeine Gedanken destillieren. Solche (wie etwa das Gebot der Nächstenliebe) sind zunächst sehr abstrakt; manchem mögen sie sogar ethisch „fleischlos“ scheinen. Gestalt gewinnen sie indes, wenn man sich ihnen einzelfallbezogen nähert. Den Juristen ist ein Werten und Gewichten in einem von einer „Generalklausel“ vorgegebenen normativen Rahmen wohl vertraut. Die schon zitierte Menschenwürde bietet dafür ein gutes Beispiel: Für sich genommen, ist ihr vom Grundgesetz eingeforderter Schutz kaum handhabbar. Schon der Begriff verliert sich in unkanturierter Weite. Eher justiziabel wird diese Norm dann, wenn man einen Kernbereich von einem nur peripheren Schutzraum unterscheidet. Eingriffe in den Kernbereich verletzen stets das Recht. Wird nur der Begriffshof tangiert, dehnt sich normatives Ermessen aus; lediglich eine an den Kriterien der Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit orientierte Zweck-Mittel-Relation ist gefordert.

Vielleicht kann eine vergleichbare Differenzierung auch theologisch nutzbar sein: Gelingt es, den Kernbereich einer biblischen Verhaltensmaxime von ihren Randzonen abzuschichten, so ist damit

eine Linie markiert, an der sich christliches Gebot und politische Opportunität scheiden. Im Kernbereich existiert dann – aus christlicher Sicht – keine staatliche Verfügbarkeit; das Evangelium ist insoweit dem weltlichen Regiment vorgeordnet. In den Randzonen herrscht dagegen politisches Ermessen vor; christliche Gesinnung ist bereit, sich seinem Primat zu unterwerfen: Der Christ kann hier zwar Werteskalen entwickeln, mit deren Hilfe das Für und Wider politischer Alternativen wägbare wird. Auch kann er der Politik aus christlicher Sicht Entscheidungshilfen oder Handreichungen geben. Die letzte Entscheidungsfindung verbleibt freilich dem politischen Diskurs; der Christ muss sie, wenn auch vielleicht zähneknirschend, respektieren. Mit einer solchen Unterscheidung wäre zugleich eine Synthese im strittigen Verhältnis von Evangelium und Gesetz hergestellt. Dem Evangelium gebührt – für den Christen unantastbar – der Kernbereich; die Randzonen stehen dagegen einer zwar aus der christlichen Wertewelt beeinflussbaren, aber letztlich staatlichen Politikgewalt – im Sprachgebrauch Luthers also: dem weltlichen Gesetz – offen. In der Barmer Theologischen Erklärung ist eine solche Synthese bereits angelegt: Danach hat der Staat in der nicht erlösten Welt die Aufgabe, nach dem Maß menschlicher Einsicht – notfalls mit Gewalt – für Recht und Frieden zu sorgen. Über seinen besonderen Auftrag hinaus darf der Staat freilich nicht die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden. Anders gewendet bedeutet das: Die geistliche Autorität der Kirche ist gefordert, wo staatliches Handeln den Kernbereich der biblischen Botschaft tangiert; hier kann und muss sie Übergriffen – ex cathedra, notfalls kämpferisch und durch Widerstand – wehren. Hinsichtlich des das Gemeinwesen nur allgemein ordnenden Regelwerks steht ihr solche Absolutheit beanspruchende Autorität nicht zu; hier kann

sie die zuständigen politischen Entscheidungsträger nur helfend begleiten.

Die theoretische wie praktische Schwierigkeit, den Kernbereich eines biblischen Postulats von seinen Randzonen zu unterscheiden, ist nicht zu verkennen. Die Schwierigkeit einer solchen Abgrenzung stellt sich freilich auch im staatlichen Recht. Für die evangelische Welt scheint mir indes besondere Zurückhaltung geboten. Protestantischer Ethik ist ein kasuistischer Pflichtenkanon, der dem Einzelnen das Wagnis der eigenen Entscheidung abnehmen könnte, im Grundsatz fremd. Für die Scheidelinie, die den indisponiblen Kernbereich christlichen Verhaltens von der Vielgestalt des ethischen und politischen Meinens und Wertens trennt, kann konsequenterweise nichts anderes gelten. In dubio sind die Mitchristen deshalb in der staatsbürgerlichen Mitgestaltung ihres Gemeinwesens frei; den Gebrauch dieser Freiheit müssen sie nicht vor ihrer Kirche, sondern allein vor deren Herr und vor sich selbst verantworten.

Teilnahme am Diskurs

Wenn sich – mit aller Vorsicht – klären lässt, ob und was aus christlicher Sicht zur Politik zu sagen ist, bleibt zu fragen, wer – aus evangelischer Sicht – „das Sagen hat“. Die Demokratie-Denkschrift der EKD (1985) hat die Frage in erfrischender Klarheit beantwortet: „Nach evangelischem Verständnis gehört die politische Existenz des Christen zu seinem weltlichen Beruf“ – Beruf verstanden nicht als Feld der Erwerbstätigkeit, sondern als Ort der verantwortlichen Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen.

Damit ist zugleich ein politisches Mandat der Kirche formuliert: Ist die Kirche nichts anderes als die Gemeinschaft der Glaubenden, so kann ihr nicht verwehrt sein, was zur Pflicht der Glaubenden gehört. Freilich scheint auch hier Behutsamkeit geraten.

Wer sich am demokratischen Diskurs beteiligt, setzt sich der Kritik aus. Daraus folgt umgekehrt, dass sich nur derjenige am politischen Diskurs beteiligen sollte, der auch selbst bereit und in der Lage ist, die Kritik anderer hinzunehmen. Verlautbarungen, die nach Art, Ort oder Zeit nicht kritikfähig sind, bereiten von daher – als legitime Teilhabe am Diskurs – ein Problem. Freilich kennt die moderne Welt nur noch wenig kritikfreie Räume. Einer dieser wenigen Plätze, von dem aus man sich kritikfrei (ohne die Möglichkeit sofortigen Widerspruchs) äußern kann, ist bis heute die Kanzel. Das Privileg der unwidersprochenen Rede verlangt vom Redenden Zurückhaltung, erst recht in unserer Kirche, die kein den Glaubenden bindendes Lehramt kennt. Zwar lässt sich das Evangelium nicht ohne Bezug zu den Realitäten des auch politischen Lebens verkündigen. Zum wegweisenden und gewiss machenden Wort wird es nur, wenn es sich der auch politischen Realität in all ihrer Zwiespältigkeit aussetzt. Indes hat der Prediger ethisch-politische Autorität nicht aus sich heraus; sie erwächst ihm erst aus seinem Verkündigungsauftrag. Dieser Auftrag verbietet ihm grundsätzlich, parteiisch zu werden; politischen Wertungen, wenn sie aus dem Evangelium hergeleitet sind, muss er sich dabei zwar nicht generell versagen. Freilich muss die Relativität ihrer biblischen Herleitung grundsätzlich erkennbar sein; denn am Wahrheitsanspruch des Glaubens hat politisches Gewichten keinen Anteil. Für die Grenzziehung kann auch hier die Unterscheidung von Kernbereich und Randzone hilfreich sein: Im Kernbereich biblischer Maximen muss die Kirche – auch und gerade von der Kanzel aus – politische Position beziehen. In den peripheren Zonen kann sie Orientierungshilfen bieten, die an biblischen Wertungen ausgerichtet sind. Die Möglichkeit anderer – biblisch gleichfalls begründbarer – Standpunkte darf sie dabei freilich nicht verschweigen.