
Michael Kißkalt

Das christliche Verständnis von Religion und Politik angesichts der islamischen Herausforderung

I Religion und Staat in Islam und Christentum

In den letzten Jahrzehnten ist der Anteil islamischer Religionsangehöriger nicht nur in den islamischen Stammgebieten, sondern auch in den westlichen Nationen sprunghaft angestiegen.¹ Im Vergleich zu den anderen Religionen wächst der Islam am schnellsten. So fordern Moslems nicht nur auf der internationalen Bühne, sondern auch im nationalen Bereich zunehmende Aufmerksamkeit. Durch die terroristischen Aktivitäten islamistischer Gruppen, besonders seit dem 11. September 2001, wird die islamische Welt leider meist in konfrontativer Weise wahrgenommen. Dahinter verbirgt sich eine große Unkenntnis und Hilflosigkeit angesichts der Lage und der Interessen islamischer Staaten und Gruppen. Auf unterschiedlichen Wegen, sei es aus Idealismus, sei es aus machtpolitischen Interessen, versucht die westliche Welt, den islamischen Gesellschaften das freiheitlich-demokratische System nahe zu bringen. Obwohl einige islamisch geprägte Staaten und Regionen (Algerien, Ägypten, Palästina, Iran) demokratische Strukturen (Parteiensystem, Wahlfreiheit, Gewaltenteilung) vorweisen können, nimmt man als „Westler“ überrascht zur Kenntnis, dass eben dieses demokratische System immer wieder radikal-islamischen Kräften an die Macht verhilft.

I.1 Wie politisch ist der islamische Glaube?

In den westlichen Demokratien gibt es eine Trennung, wenn auch in unterschiedlicher Deutlichkeit, zwischen dem säkular geprägten Staat und den in ihm wirkenden Religionen. Diese Trennung wird in den meisten islamisch geprägten Ländern nicht nachvollzogen, sondern in, mit und unter der säkularen Gesetzgebung mischen sich, je nach Stärke der islamischen Kräfte, Weisungen der Scharia in das Rechtswesen hinein.² So kann sich z. B. der afghanische Staat zu den allgemeinen Menschenrechten bekennen, aber nur insofern, als diese nicht der Scharia widersprechen. Darum wird ein zum Chris-

¹ Nach DAVID BARRETT, <http://worldchristianitydatabase.org/wcd>.

² Darum enden auch respektvolle und sensible Darstellungen des Islams wie die von A. TH. KOURY, P. HEINE, *Im Garten Allahs – Der Islam*, 1996, mit eher skeptischen Überlegungen zur Demokratie- und Toleranzfähigkeit des Islams aufgrund der totalitären Tendenzen der Tau'id-Theologie (180-185).

tentum bekehrter Moslem nach seiner Denunzierung gefangen genommen und vom Todesurteil bedroht, dann aber doch nach internationalen Protesten aufgrund von „Unzurechnungsfähigkeit“ wieder freigelassen.

Nur zögernd erkennt man in der „christlich“ westlichen Welt, dass der islamische Glaube mit seinen Rechtsweisungen für einen Moslem nicht nur im privat-persönlichen Bereich, sondern auch im öffentlichen Leben eine entscheidende Rolle spielt. Das kann nicht anders sein, da der Gott des Islams als Schöpfer der Welt, als Richter der Menschen und als Herr über das ganze Leben geglaubt wird. Gott der Ewige und Einzige, ist alleiniger Herr über die ganze Welt (Tau'id-Theologie). Er ist nicht nur der Herr der ihm zugewandten Herzen, sondern der Lebens- und Gesetzgeber, der Anspruch erhebt auf alle Menschen, auf seine ganze Schöpfung. Und dieses göttliche Gesetz bezieht sich eben nicht nur auf den einzelnen Menschen, sondern auf das ganze Leben in Religion, Wirtschaft, Politik, Sozialwesen, Familie usw. Wer diesen Anspruch verleugnet oder eingrenzt, beleidigt Gott in seinem Gottsein. Aus diesem Grund ist es gläubigen Moslems im Grunde genommen unmöglich, einen Bereich des Lebens (den säkularen) abzutrennen und ihn dem göttlichen Willen zu entziehen. Ein politisches System außerhalb der Herrschaft Allahs darf es eigentlich nicht geben. Eine wirtschaftliche Struktur außerhalb der Weisungen Allahs widerspricht dem Islam. Demgegenüber betonen modern gesinnte Moslems, wie z. B. Bassam Tibi als führender Vertreter des „Euro-Islams“, dass eine Trennung von Staat und Religion gut mit dem Islam vereinbar sei.³ Man müsse die theologische These der Tau'id Gottes nicht mit konservativen Kategorien füllen, sondern könne demokratische, freiheitliche Gesetzgebung durchaus im Einklang mit dem islamischen Glauben verstehen. In diesem Sinne fordert er einen Islam, der sich am Koran und nicht an der Scharia orientiert.⁴ Doch müssen diese „säkularen“ Moslems massive Infragestellungen durch ihre Glaubensgenossen in Kauf nehmen. Die Frage ist, wie groß ihr Einfluss auf ihre Glaubensgenossen wirklich ist und wie ernst ihre Gedanken in islamisch geprägten Kreisen genommen werden.

³ In seinem Buch: *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1996, verweist BASSAM TIBI auf Konzepte im Islam des Frühmittelalters, die, unter dem Einfluss der hellenistischen Philosophie stehend (Mutaziliten), der politischen Erstarrung unter der Scharia entgegenwirken und einen politisch offenen Islam entwickeln (116 ff.). Er plädiert für eine Aufgabe der scharia-orientierten „Imam-Suche“ und die Entwicklung eines offenen Islam, wie er z. B. in Südostasien zu finden sei (384).

⁴ „Ich bin der Auffassung, dass die Schari'a ... als Rechtssystem mit Demokratie und Menschenrechten nicht vereinbar ist. ... Die Schari'a ... [ist] als ein Rechtssystem erst nach der Vollendung der islamischen Offenbarung entstanden. Kurz: Die Schari'a mag auf Teile der Offenbarung zurückgreifen, ist als Rechtssystem aber vor allem eine post-koranische Interpretation. Die Zulassung des Islam als institutionalisierte Religionsgemeinschaft in einer säkularen Gesellschaft muss also von einer Abkopplung von der Schari'a als Rechtsnorm abhängig gemacht werden“ (BASSAM TIBI, *Der Islam und Deutschland. Muslime in Deutschland*, Stuttgart/München 2000, 281).

Einen integrierenden Mittelweg versuchen anerkannte öffentliche islamische Organisationen zu gehen wie z. B. der „Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V.“, der 2002 eine „Islamische Charta“⁵ herausgegeben hat, eine „Grundsatzerklärung ... zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft“, die von Toleranz und Offenheit zeugt: Unter der Voraussetzung der Wahrung der islamischen Identität (§ 10; § 19) bekennt man sich zum deutschen Grundgesetz (§ 11) und verneint das Ziel eines klerikalen Gottesstaates (§ 12). Doch bleibt die Frage, inwieweit diese Toleranz lediglich in der gegebenen Bedingung einer Minderheitensituation ihre Begründung hat, und eben nicht in einer grundsätzlichen Neubestimmung von Religion und Staat.

Andererseits ist zu fragen, inwiefern eine konsequent durchgeführte Tau'id-Theologie von den „normalen“ Moslems nachvollzogen oder wirklich mitgetragen wird. Oder geht es den meisten moslemischen Mitbürgern in Deutschland eher darum, die fünf Säulen ihres Glaubens zu erfüllen und sich in der Gemeinschaft der Moscheegemeinde geborgen zu fühlen? So ist es durchaus vorstellbar, dass die Mehrheit der hier lebenden Moslems sich in ihrer Glaubensausübung in der freiheitlichen Demokratie sehr wohl fühlen und kein Interesse an einer gesellschaftlichen Durchsetzung der konservativ verstandenen „Tau'id“ haben. Jedoch können diese jetzt noch politisch gleichgültig und liberal gesinnten Moslems aufgrund der in ihrem Glauben angelegten totalitären Grundstrukturen jederzeit unter entsprechender Beeinflussung zu Vorkämpfern der Durchsetzung der Scharia werden.

Wie können und müssen sich christliche Kirchen in der deutschen Gesellschaft angesichts dieser Fragen und Herausforderungen positionieren und verhalten?

1.2 Praktizierte politische Ethik in den Kirchen der Gegenwart

Während in weiten Teilen der islamischen Welt Religion und Politik in eins gesehen werden, findet man in den geschichtlichen und zeitgenössischen Ausprägungen des Christentums verschiedene Zuordnungen von Politik und Religion. Die einen verorten den Glauben allein im Innenleben des Individuums und trennen das gemeindlich-christliche Leben strikt von Staat und Gesellschaft, andere streben die christliche Prägung der staatlichen Gesetzgebung und der gesellschaftlichen Ordnung an. In den baptistisch und brüderlich geprägten Kreisen in Deutschland, anders als in den angelsächsisch geprägten Freikirchen, herrscht die Tendenz vor, das Glaubensleben in kritischer Distanz zu der von der Sünde geprägten Gesellschaft zu verstehen. Das hängt sicherlich mit dem anti-staatskirchlichen Ursprungsimpuls der baptistischen Gemeinden in Deutschland zusammen, deren Identität sich im 19. bis ins 20. Jahrhundert hinein auf diese abgrenzende Weise geformt hat. Wäh-

⁵ Nachzulesen im Internet z. B. unter www.islam.de.

rend im baptistisch-freikirchlichen Raum gesellschafts- oder weltpolitische Themen nur von vereinzelt Kreisen aufgegriffen wurden, bewegen die Gemeinden und Gruppen z. B. der evangelischen Landeskirchen politische Themen und Interessen in sehr viel stärkerem Maße. Kirchliche Aktionsgruppen, aus Gottesdiensten entspringende Protestmärsche gegen Aufrüstung, gegen Atomenergie, gegen die Ausbeutung der Umwelt, gegen diktatoriale politische Systeme, gegen die ausbeuterischen Tendenzen der Globalisierung, für die Bewahrung der Schöpfung und für Gerechtigkeit sind in den Volkskirchen an der Tagesordnung.

Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelten viele Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden ihre Identität weniger in Abgrenzung zu den Volkskirchen weiter, sondern in einem neuen Ringen um die biblisch angemessene Haltung der Gemeinde angesichts der aktuellen gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen.⁶ Hilfreich sind auf diesem Weg die Erfahrungen und Erkenntnisse der weltweiten baptistischen Bewegung, die sich in ihrem Verhältnis zu ihrer Umwelt nicht nur negativ, in Abgrenzung, sondern auch positiv, fördernd und gestaltend situiert hat. Im Hinblick auf die religiösen und politischen Interessen der islamischen Gemeinschaft in Deutschland und weltweit müssen sich auch freikirchliche Christen der Frage stellen, wie wir es als Christen mit der Politik halten, wie sich die Ortsgemeinde oder auch der Gemeindebund zum Staat stellen.

1.3 Ringen um Religionsfreiheit in Europa

Als Christen müssen wir uns diesen Problemen umso mehr stellen, als wir wahrnehmen, dass viele aktuelle Krisen mit der Religiosität des Menschen zu tun haben. Es geht darum, das Verhältnis von Staat und Kirche nicht nur negativ, trennend oder unterscheidend, zu formulieren, sondern auch in einer positiven, den Staat und die Gesellschaft bejahenden Weise. Die Freiheit und Würde eines jeden Menschen auch in seiner Religiosität ist zu wahren, selbst wenn seine Religion einen Gewalt fördernden Einfluss hat. Die christliche Ethik mit ihrer Unterscheidung zwischen den Ideen und dem Tun des Menschen einerseits und seiner Person andererseits eröffnet Wege zur Gewährung dieser Freiheit unter gleichzeitiger Begrenzung des unrechten Tuns.

Anders in islamischen Gesellschaften: Für die breite islamische Theologie mit ihrer Akzentuierung der Einzigkeit und Universalität Gottes, der Tau'id Allahs, ist es selbstverständlich, den Glauben nicht nur auf das Individuum zu beschränken, sondern alle öffentlichen und gesellschaftlichen Bereiche des Lebens unter der Herrschaft ihres Gottes zu verstehen und damit als Praxisfeld

⁶ Siehe dazu meinen Aufsatz „Mission im freikirchlichen Protestantismus“ (in: CHRISTOPH DAHLING-SANDER u. a. (Hg.), Leitfaden ökumenische Missionstheologie, 2003, 163 ff.), besonders darin das Kapitel 3.6 „Mission ohne Staat“, 172.

ihres Glaubens anzusehen.⁷ Politische und wirtschaftliche Strukturen und Entscheidungen müssen von daher der religiösen Prüfung durch die islamischen Gelehrten standhalten. Den Anhängern der großen „Buchreligionen“ (vor allem Juden- und Christentum) wird in islamisch geprägten Gesellschaften nur insoweit Freiheit gewährt, als sie die islamische Prägung der Gesellschaft und Politik anerkennen. Ihren nichtislamischen Glauben dürfen sie in ihrem Privatbereich ausüben. Doch dürfen sie dafür nicht werbend in die von Allahs Gesetz geprägte Öffentlichkeit gehen.

Wie wir später sehen werden, kommt dieses Denken auch in der Geschichte des Christentums zum Tragen. Unter dem Einfluss aufklärerischer Gedanken im 18. und 19. Jahrhundert wurde diese totalitäre Auffassung von Christentum zunehmend verdrängt, bzw. in einen christlich-europäischen Zivilisationsgedanken überführt. Heute will von christlicher Seite her wohl keiner in die alte Situation des 19. Jahrhunderts zurückfallen, als die staatliche Anerkennung bestimmter Kirchen oder Religionen die Ausgrenzung und Verfolgung der nicht staatlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften mit sich brachte.

1.4 Glaube wird öffentlich

Nichtsdestoweniger muss man die Frage nach dem Zusammenhang von Politik und Religion stellen, weil zu jedem Menschen eine bestimmte Religion, Weltanschauung oder Überzeugung gehört, die seine Werte und damit auch seine Lebenspraxis prägen. Während man vor 50 Jahren noch das Totenlied über Religion angestimmt und die religiöse Dimension allenfalls in die Privatsphäre des Menschen gedrängt hat, nimmt man heute allorts wahr, dass die Religiosität zwar eine zutiefst persönliche Angelegenheit ist, aber enorme gesellschaftliche Auswirkungen hat. Bei aller erforderlichen Toleranz und wechselseitigen Grundachtung der Religionen und Weltanschauungen kann und darf man nicht verhindern, dass religiöse Überzeugungen im öffentlichen Leben zum Ausdruck kommen. Sicherlich muss eine gesellschaftliche Ordnung diesem „Öffentlichwerden“ von Überzeugungen auch Grenzen setzen: Die Achtung vor Würde und Leben von Menschen ist als Grenzpflock hier an erster Stelle zu nennen. Dennoch muss man sich dessen bewusst sein, dass die meisten Religionen Auswirkungen in die Gesellschaft hinein haben wollen. Religion will gelebt werden, und Leben ist sozial und öffentlich, wenn es nicht krankhaft ist. Wirkliche Kommunikation zwischen Menschen verschiedenster kultureller Herkunft und ihr gemeinsames Leben in einer Gesellschaft

⁷ Vgl. die Vorbemerkung von CHRISTINE SCHIRRMACHER (Der Islam. Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum. Band 1, 1994, S. 276) zur „Lektion 10: Das islamische Recht und seine Rechtsquellen“: „Der islamische Staat wird auch heute dadurch legitimiert, dass er der Durchsetzung des Gesetzes Gottes Gültigkeit verschafft. Die Religion ist die tragende Säule des Staates, und damit wird der Staat selbst zu einer religiösen Einrichtung ... Alle Lebensbereiche werden von der Religion bestimmt und von ihr aus beurteilt.“

gelingt nur, wenn der religiöse Kontext erkannt und respektiert wird. Die Lösung der Probleme der Menschheit ist nur im Lichte der jeweiligen Kulturen und ihrer Weltanschauungen möglich. Lange hat es gedauert, bis Politik und Wirtschaft die gesellschaftliche und existenzielle Bedeutung der Religion des Menschen ernst genommen haben.

1.5 Pluralismus oder „Clash“ der Kulturen?

Die Stimme der „postmodernen“ Philosophie und Soziologie mit ihrer Botschaft des „anything goes“, die keine absolute, sondern nur individuell persönliche Wahrheit kennen will, ist zwar in der westlichen Welt noch zu hören; im großen „Rest“ der Welt allerdings blüht Religion und prägt Gesellschaften. Und es erscheint reichlich naiv anzunehmen, dass man die großen missionarischen Religionen von der Relativität ihres Wahrheitsanspruches überzeugen kann. Wohin soll der Weg der Religionen und Kulturen also führen? Zu dem großen „Clash“, auf dass der Stärkere gewinne?⁸ Oder gibt es noch einen dritten Weg zwischen weltanschaulichem Relativismus und Zusammenprall?

Besonders im Hinblick auf den Islam, der in Europa allein aufgrund der Bevölkerungsentwicklung an Einfluss gewinnen wird, ist es notwendig, dass wir Christen unser Verständnis von Politik und Gesellschaft formulieren und praktizieren. Dabei sollte der Weg der christlichen Kirche nicht von machtpolitischen Erwägungen geprägt sein, sondern von einem Denken und einer Praxis, die in der biblisch bezeugten Menschenfreundlichkeit Gottes ihren Grund haben. Um dahin zu kommen, halten wir uns zuerst die geschichtlichen Ausprägungen der politischen Ethik im Christentum vor Augen und entwickeln dann aus dem biblischen Zeugnis heraus Grundpfeiler einer christlichen politischen Ethik, aus denen sich Folgerungen für das politische Engagement des Christen und schließlich kritische Fragen an die islamische Zuordnung von Staat und Religion ergeben.

2 Geschichtliche Ausprägungen der politischen Ethik im Christentum

2.1 Das mittelalterlich-katholische Verhältnis von Religion und Politik

Das katholisch-mittelalterliche Beziehungsmodell von Religion und Staat war geprägt von der antiken Reichsidee, die eine starke Interdependenz oder gar Identität von (christlicher) Religion und Staat zum Inhalt hatte.

Während die alte Kirche in den ersten drei Jahrhunderten darunter litt, unter dem Vorzeichen der römischen Staatsreligion als gefährliche Sekte eingestuft

⁸ Vgl. SAMUEL P. HUNTINGTON, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 1996.

zu werden, entwickelte sich im 4. Jahrhundert nach der Bekehrung des Kaisers Konstantin die Lage in entgegen gesetzter Weise. Indem der christliche Kaiser das christliche römische Reich ausrief, wurde die Kirche zur Trägerin der alten „Pax Romana“. Dabei ging es ihr nicht nur um politische und territoriale Ansprüche. Vielmehr verwirklichte sich in der zunehmenden Verquickung von Staat und Kirche die antike Sehnsucht nach Einheit und Größe, nach Macht und Frieden im umfassenden Sinne. Die antike Reichsidee in ihren totalitären Formen wurde einfach christianisiert: Die formelle Reichsidee (Einheit von Religion und Staat, Einheit von Gott und Herrscher) wurde beibehalten, nur inhaltlich wurde korrigiert, z. B., indem die herrschaftlichen Repräsentanten und Gott auseinander gehalten wurden. Das neue Römische Reich wurde zum christlichen Reich, zum Reich Gottes auf Erden. Der Kaiser wurde zwar nicht als Gott verehrt, aber als sichtbarer Repräsentant des unsichtbaren Gottes. So blieb die Loyalität gegenüber dem Kaiser eine religiöse Verpflichtung. Jedes Aufbegehren gegen die Einheit der Kirche wurde zum Aufruhr gegen den Staatsfrieden. Wen wundert es dann, dass sich der römische Kaiser (Konstantin) in die dogmatischen Streitigkeiten („Arianischer Streit“) der Kirche einmischte und dem Konzil in Nicäa (325) vorstand.⁹ Durch die massive Intervention des Kaisers wurden die innerkirchlichen Streitigkeiten zu einem öffentlichen und gesellschaftlichen Anliegen. Die Anhänger der letztlich unterlegenen arianischen Partei wurden dadurch nicht nur innerkirchlich, sondern auch gesellschaftlich diffamiert. Aufgabe der Kirche wurde es zunehmend, Abtrünnige in ihren eigenen Reihen und erst recht Andersgläubige (vor allem das römische „Heidentum“) mit allen Mitteln zu Christen und treuen Staatsbürgern zu machen.

Als Motto galt: Ein Reich, ein Glaube, eine Religion, eine Kirche, ein Kaiser! Diese Reichsidee prägte die mittelalterliche Welt, das Verhältnis von Religion und Staat, bis zur Reformationszeit. Ein Christ ist auch gehorsamer römischer Bürger und andersherum.

Jesu Äußerungen vom Reich Gottes, das sich von Gott herkommend kritisch in dieser Welt durchsetzt, und nur durch Umkehr und Gehorsam erfahren werden kann, werden theologisch ins Jenseits verlagert, und für Normalchristen als undurchführbar erklärt. Das vollkommene Reich Gottes sei allenfalls etwas für Mönche als Elitechristen.

2.2 Die zwei Regimente Gottes in Lehre und Praxis der lutherischen Reformation¹⁰

Martin Luther wollte der Kirche wieder ihren Platz unter dem Evangelium zuweisen und die ethische Unterscheidung zwischen den Christen aufheben. Die Dynamik und Vielschichtigkeit dieses politisch-ethischen Entwurfs wird wohl eher

⁹ Vgl. dazu WOLF-DIETER HAUSSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte I. Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 27 ff, 139 ff.

¹⁰ Vgl. PAUL ALTHAUS, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965, 49 ff.

durch den Begriff der „Lehre von den zwei Regimenten“ ausgedrückt, als durch den statisch anmutenden Begriff „Zwei-Reiche-Lehre“. Durch zwei Regierungsweisen, durch das weltliche und durch das geistliche Regiment, erweist sich Gott als Herr über die Geschichte und Gesellschaft und als Herr über seine Gemeinde. Das weltliche/leibliche Regiment Gottes umfasst den Staat, die Gesellschaft, die Wirtschaft, das Rechtswesen, auch Ehe und Familie; es wird vom linken Arm Gottes regiert, durch den er den staatlichen und gesellschaftlichen Autoritäten den Auftrag und die Vollmacht gibt, das Böse einzudämmen und zu bestrafen.

Das geistliche Regiment, durch Gottes rechten Arm, vollzieht sich in der christlichen Kirche, durch die Predigt des Evangeliums. Hier erfahren Menschen das liebende Erbarmen Gottes und die Vergebung ihrer Sünden. Hier üben sich Menschen in dem neuen Leben ein, das sich in den Weisungen der Bergpredigt widerspiegelt. Nach der lutherischen Tradition muss ein Christ seinen Platz also unter dem weltlichen *und* dem geistlichen Regiment Gottes finden, die klar unterschieden, aber nie getrennt wurden. Der Christenmensch führt sein Leben nicht nur in abgehobener Weise unter dem geistlichen Regiment, sondern auch als Mensch und Bürger unter dem weltlichen Regiment Gottes. Darum hat auch er sich den weltlichen Autoritäten zu unterwerfen, ja er muss, um der Eindämmung der Sünde willen, sich ihr sogar zur Verfügung stellen, wenn sich z. B. kein anderer findet, um das Todesurteil an Übeltätern zu vollstrecken. Die durch das weltliche Regiment bevollmächtigten Staatsautoritäten sind im Gebet zu begleiten und mit zu tragen, denn sie bewahren den Lebensraum der Menschen und erhalten die Welt und die Menschheit auf das Gericht und die Vollendung Gottes zu.

Nach Martin Luther sind die Bereiche der Religion und des Staates also zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Beide stehen unter Gott, der ihnen unterschiedliche Aufgaben zugewiesen hat. Und als Christenmensch hat man in beiden Bereichen seine Stellung und Verantwortung. Doch kann man z. B. die Bergpredigt, als Magna Charta des Reiches Gottes, nicht zur Grundlage einer staatlichen Gesetzgebung erheben. Andererseits ist der Christ zur Staats- und Gesellschaftskritik aufgerufen, nämlich dort, wo das Handeln des Staates seinen göttlichen Zuweisungen widerspricht.

So weist die lutherische Staatsethik ein „gerütteltes Maß“ an spannungsvollen Unterscheidungen auf, die der Wirklichkeit einerseits und dem biblischen Zeugnis andererseits Rechnung tragen wollen. Mit dieser differenzierenden Theorie weist Luthers politische Ethik weit in die Moderne hinein, mehr als die politisch-ethischen Ansätze aus dem linken Flügel der Reformation.

2.3 Politisch-ethische Ansätze auf dem linken Flügel der Reformation

Die Täuferbewegungen während der Reformationszeit haben die beiden Bereiche Welt und Gemeinde fast in dualistischer Weise getrennt und dem

Christen seinen Platz nur in der Gemeinde unter der Herrschaft Christi zugewiesen. Die einen führte dieser Weg ins Leiden (Schleitheimer Artikel, 1527), die anderen kämpften gewaltsam um die Unterwerfung der weltlichen Macht unter das Reich Gottes (Täuferreich Münster, 1535).

2.3.1 Die politische Ethik der süddeutschen Täufer nach den Schleitheimer Artikeln¹¹

Die politische Ethik der süddeutschen und schweizerischen Täufer¹² wird in ihrer obrigkeitskritischen Tendenz¹³ an den Schleitheimer Artikeln deutlich, die 1527 unter der Federführung von Michael Sattler verfasst wurden und den Christen ausschließlich unter die Herrschaft Christi stellen. Gott regiert die Welt durch das Schwert der Obrigkeit, die die Guten zu schützen und die Bösen zu bestrafen hat. Aufgabe der Christen ist es allerdings, verbindlich unter dem Wort Gottes als der Regel Gottes (Bergpredigt) zu leben. Ihnen ist es nicht erlaubt, zum Schwert zu greifen, denn diese Gottesordnung befindet sich „außerhalb der Vollkommenheit Christi“. Die Christen sind aufgerufen, sich vom Bösen abzusondern, auch vom Staat, und nur das Evangelium zu predigen. In diesem Modell sind die Bereiche der Politik und des Staates strikt vom Bereich von Kirche und Religion getrennt. Denn die Christen leben nur unter der Gnade Gottes im Glauben, während der Staat in der Ausübung des Schwertes gegen das Böse zugleich von der Macht des Bösen berührt und geprägt wird. Diese einseitige Situierung des Christen im antiweltlichen Reich Gottes, wie es sich in der christlichen Gemeinde verwirklicht, mag den Christenmenschen in das Leiden hineinführen, in dem er sich als rechter Christusnachfolger erweist. Dieser pazifistischen Tendenz entspricht ganz und gar nicht der Weg der Münsteraner Täufer, die von der dualistischen Gegenüberstellung der Reiche her auf eine kämpferische Aufgabe der Christen drangen, nämlich das Reich des Evangeliums gegen das weltliche Reich durchzusetzen.

2.3.2 Die politische Ethik des Täuferreichs zu Münster (Jan van Leiden, 1535)¹⁴

In Erwartung der unmittelbaren Wiederkunft Christi predigte Jan van Leiden angesichts der bevorstehenden apokalyptischen Auseinandersetzungen Buße

¹¹ Vgl. HEIKO A. OBERMAN, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen III: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, ³1988, 140-144.

¹² Vgl. HANS-JÜRGEN GOERTZ, Die Täufer. Geschichte und Deutung, ²1988, 108 ff.

¹³ ANDREA STRÜBIND (Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003, 562 ff) sieht in den Schleitheimer Artikeln, auch in ihrem antiobrigkeitlichen Dualismus, eine Festschreibung der sich *vorher schon entwickelnden* Selbstisolierung der Täufer.

¹⁴ Die Ereignisse und die dahinter stehende Haltung beschreibt detailliert RALF KLÖTZER, Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung, RST 131, Münster 1992: „Das politische System hat kein Eigenrecht mehr, sondern ist der Kirche verpflicht-

und Umkehr auf den Straßen Münsters. Die wahren Christen als Bundesgenossen Gottes sind aufgerufen, die Wiederkunft Christi vorzubereiten, indem sie die Welt von den Gottlosen säubern und ein vom Evangelium geprägtes Friedensreich aufrichten. In der Taufe treten die Christen in den Bund mit Gott und erhalten die Vollmacht, Gottes Rache an seinen Feinden auszuüben. Das Gottesreich erobert quasi das Menschenreich. Dieses Modell ähnelt in mancher Hinsicht dem römischen, indem Politik und Staat von der christlichen Religion vereinnahmt werden, doch wird dem weltlichen Reich jegliche Göttlichkeit abgesprochen, und in dualistischer Weise dem göttlichen Reich gegenüber gestellt.

Im Blick auf die geschichtlichen Ausprägungen einer politischen Ethik im Raum des Christentums sollte man gegenüber den islamischen Tendenzen der Vereinnahmung der Gesellschaft in den „wahren“ Gottesglauben nicht zu überheblich reagieren. Auch im radikalen Christentum, wie es sich z. B. im Täuferreich zu Münster verwirklichte, gab es diesen Wunsch, ganze Gesellschaften gemäß dem eigenen Gottesglauben zu prägen. Andererseits findet sich die Schleithheimer Verweigerungshaltung gegenüber Staat und Gesellschaft auch in den mystischen Bewegungen des Islams wieder, die sich keineswegs mit dem Ineinander von Gesellschaft und reinem Glauben abfinden wollten.

Letztlich hat sich im aktuellen Christentum aber doch die Auffassung Luthers durchgesetzt, dass Gottes Herrschaft sich über Kirche und Gesellschaft erstreckt, aber eben in unterschiedlicher Weise. Als Christ hat man in beiden Räumen seine Verantwortung, als Bürger und als Glaubender unter dem Evangelium. Kann man im Islam diese differenzierende Theologie finden, die Gottes All-Herrschaft glaubt und doch Freiheit zur Lebensgestaltung und gesellschaftlichen Prägung im Nicht-Glauben lässt?

Auf der Grundlage des biblischen Zeugnisses werden nun im Folgenden einige Aspekte einer politischen Ethik herausgearbeitet, die die Differenziertheit des Lebens und der offenen Gesellschaft vor Augen haben, und den Christen ihre Verantwortung in Politik und Gesellschaft zuweisen.

3 Eckpfeiler einer christlichen politischen Ethik – Religion und Staat im Christentum

3.1 In der Geschichte von Welt und Gesellschaft ist der schöpferische Gott weiterhin erhaltend aktiv

Als Christ kann man schon allein deswegen nicht die Welt sich selbst überlassen und sich auf die „traute“ Gemeinde zurückziehen, weil die Welt Gottes Welt ist, Gottes Schöpfung, die er weiterhin schaffend und richtend begleitet.

tet. Die Veränderung ist auf die Theokratie hin orientiert, weil keine Norm mehr anerkannt wird, die außerhalb der Religion steht“ (45).

Nach der Schöpfung hat sich Gott nicht in die fernen Himmel zurückgezogen, sondern schafft immer neues Leben, trägt und begrenzt das menschliche Tun und Lassen. Gott hat das Universum geschaffen, und ist weiterhin schöpferisch in der Welt am Werk und erhält so diese Welt bis zum Tag des Gerichtes und der Erlösung. Die Urgeschichte der Bibel (1. Mose 1-11) erzählt nicht nur von der Schöpfung der Welt und des Menschen, sondern bringt auch das Werden der Völker und der Berufsstände in eine Beziehung zum Schöpfergott. Als Christen bekennen wir Gott als den Schöpfer und als den Herrn der Geschichte. Die Erwählung Israels in Abraham bedeutete nicht einen Rückzug Gottes aus der Weltgeschichte, sondern den Beginn einer neuen Geschichte in der alten Geschichte, die weiterhin Gottes Geschichte war und ist. Nicht umsonst erinnern die alttestamentlichen Propheten die religiös abhebenden Frommen in ihrem Land an das Handeln Gottes in der Geschichte anderer Völker. Gott wohnt in seinem Volk auf besondere Weise, aber nicht um die Menschen außerhalb des Gottesvolkes fallen zu lassen, sondern um sie in seine Erlösungsgeschichte mit dem Gottesvolk hinein zu ziehen. Gott hat sein Auge auf das gesellschaftliche Leben. Darum ermahnt Paulus die Christen in Korinth, ihren Lebensstand von Gott her zu verstehen, sich darin zu bewähren. Darum ermahnt Paulus die Christen in Rom, die römische Obrigkeit (trotz ihrer Fehlerhaftigkeit) von Gott her zu achten und sie als Autorität anzuerkennen (Röm 13, 1).

Eine besondere Rolle in seiner Geschichte mit der Schöpfung hat Gott dem Menschen zugedacht. Er hat den Menschen, als Mann und als Frau, zu seinem Ebenbild geschaffen. Im Blick auf Welt und Geschichte ist der Mensch zum Stellvertreter Gottes auf Erden eingesetzt. Gott vertraut ihm seine Schöpfung an, damit er sie nutze und bewahre.¹⁵ Kein Christ kann sich dieser Verantwortung für Welt und Geschichte entziehen. Die Geschichte vom Sündenfall hebt die Setzung des Menschen mit seiner Verantwortung für Schöpfung und Geschichte nicht auf. Andererseits ist nicht nur der christliche Mensch Ebenbild Gottes. Jeder Mensch hat diese Würde und Berufung für sich und seine Umwelt. Die Achtung und Wahrung dieser Würde, nicht nur in Bezug auf die Gleichglaubenden, sondern auch auf die Andersglaubenden ist darum ein entscheidender Maßstab für eine christliche politische Ethik.

In den Worten Jesu zum rabbinischen Scheidungsgebot (Mt 19) wird deutlich, dass die göttliche Setzung der Ehe durch die Sündhaftigkeit des Menschen angefochten ist. Darum hat die rabbinische Jurisdiktion den Ausweg des Scheidebriefes vorgesehen, den Jesus „um der Härte eurer Herzen willen“ akzeptiert, aber deutlich von der Ehesetzung Gottes unterscheidet. Dieser Wortwechsel macht exemplarisch deutlich, dass Schöpfung und Geschichte nicht nur von Gottes erhaltendem Wirken gezeichnet sind, sondern auch von der Sünde des Menschen.

¹⁵ Und vielleicht kann man diese Setzung auch umdrehen, indem man sagt, dass der Mensch auch Vertreter der Schöpfung gegenüber Gott ist.

3.2 Das gesellschaftliche und politische Geschehen wird nicht nur von der tragenden Schöpferkraft Gottes, sondern auch von der menschlichen Sündhaftigkeit bestimmt

Dass auf die Schöpfungsgeschichte in Gen 1-2 in Kap. 3 die Erzählung vom Sündenfall folgt, bedeutet nicht, dass die Schöpfung ihre Güte verloren hat und der Schöpfer sich von seiner Schöpfung zurückzieht. Vielmehr machen diese urgeschichtlichen Erzählungen, die in der Königszeit Israels wohl zum ersten Mal zusammen gestellt wurden, deutlich, dass Geschichte und Leben des Menschen von Gottes schaffender und erhaltender Güte und von der lebenszerstörenden Macht der Sünde geprägt sind. Die Geschichte der Menschen wird weiterhin getragen von dem gütigen Gott, der den Anfang dieser Geschichte gesetzt hat, doch gleichzeitig mischt sich in diese Geschichte die Macht des Bösen hinein, das im weiteren biblischen Zusammenhang als Tat des Menschen und als sein Leiden umschrieben wird. Auch alles gesellschaftliche und staatliche Sein und Tun steht unter diesem Fluch. Anders als im Islam wird Sünde nicht als Irrtum oder als Vergesslichkeit des Menschen (angesichts seiner islamischen Bestimmung) verstanden, sondern als Tat und Verhängnis des Menschen und der ganzen Schöpfung. Wie der Mensch sind auch die menschlichen Gebilde Staat und Gesellschaft, auch die Kirche als menschliche Institution, der Sünde verfallen. Der Mensch mag sich mühen, wie er will, doch er kann sich aus dem Verhängnis des Bösen nicht selbst befreien und erlösen. In den biblischen Büchern begegnen wir dem ambivalenten Menschenbild, dass der Mensch zwar Ebenbild Gottes ist, bevollmächtigter Stellvertreter Gottes auf Erden, und gleichzeitig egoistisch, habgierig und rücksichtslos, und er kann nicht anders (Röm 1-3).

So kann man die staatlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten einerseits als gnädige Setzungen Gottes verstehen, andererseits sind auch sie von der Macht der Sünde geprägt. Selbst in seinen besten Absichten kommt der Mensch in seinem gesellschaftlichen Sein und Engagement nicht daran vorbei, anderen Menschen Unrecht zu tun und seine Möglichkeiten für sich gegen andere zu nutzen. Alles menschliche Tun in der Gesellschaft und Öffentlichkeit kann nicht das vollkommene Leben und Umfeld schaffen, frei von Übel und Leid. Von daher besteht in christlicher Sicht der Auftrag des Staates darin, Strukturen zu entwickeln, die die Macht des Bösen eindämmen, damit sich die Menschen nicht gegenseitig zerstören. Bei allen Mängeln erscheint die Staatsform der Demokratie mit ihren Mitteln der Gewaltenteilung und der Einsetzung von Kontrollinstanzen (z. B. Opposition, Pressefreiheit) als die angemessene Struktur, um den menschlichen Tendenzen zur Korruption entgegenzuwirken. Im Blick auf die wirtschaftlichen Strukturen kann man zwischen freier Marktwirtschaft und Sozialismus über „besser oder schlechter“ diskutieren. Doch gelten auch hier die biblisch-christlichen Grundprämissen der Achtung der Menschenwürde und der Einsicht in die egoistischen Tendenzen des Menschen.

Der erste Vorbehalt in der christlichen politischen Ethik gegenüber allen wirtschaftlichen oder politischen Ideologisierungungen liegt in der bodenlosen Schuldverfallenheit des Menschen. Alles Engagement für Befreiung und Gerechtigkeit kann immer nur vorläufige Bedeutung haben, weil wir Menschen das Sündhafte nicht endgültig abstreifen können. Dort wo sich die Unterdrückten aus ihrer Unterdrückung befreien konnten und ihnen nun die Möglichkeit in die Hände fiel, Macht auszuüben, wurden sie selbst zu Unterdrückern und entwickelten Machthierarchien. Nur Gott selbst kann den Menschen befreien und von sich selbst erlösen. Alle menschliche Vergebung und Befreiung ist demgegenüber bruchstückhaft und vorläufig.

3.3 Gott erhält seine Schöpfung und begleitet die Geschichte der Welt, bis er sie durch das Gericht hindurch der Vollendung zuführt

Die letzten Seiten der Bibel (Offb 21) erzählen von der Vollendung der Welt, wie Gott Gericht übt und das Böse vernichtet, wie er eine neue Stadt schafft (das Neue Jerusalem) und eine neue Natur, eine neue Gemeinschaft von Völkern. Die Vollendung von Schöpfung und Geschichte in Schönheit und Gerechtigkeit stehen vor dem Glaubenden als Vision, als Bild der Sehnsucht, auf die er zu lebt. Die verfolgten Christen im römischen Reich, die das Buch der Offenbarung als Trostbuch gelesen haben, feierten diese neue Welt in ihren Gottesdiensten, aber in der römischen Gesellschaft galt der Kampf ums Überleben. Christen wissen um die Macht der Sünde, aber sie wissen auch um das Vergehen dieser Macht. Darum sind sie Hoffnungsträger in menschlich aussichtslosen politischen und gesellschaftlichen Situationen, weil Gottes eschatologische Macht größer ist als unsere menschlichen Versuche. Diese Vision von der kommenden Gerechtigkeit Gottes, von der Wahrheit Gottes, die alles Halbwahre und alles Pseudogerechte entlarven wird, spornt Christen in ihrem politischen Engagement an. Sie können nicht stille halten angesichts von Ungerechtigkeit und Armut, denn die Vollendung von Schöpfung und Geschichte hat im Kommen Jesu Christi begonnen.

3.4 Die Vollendung von Schöpfung und Geschichte hat im Kommen Jesu Christi begonnen

Diese christliche theologische Wahrheit ist für Nichtchristen oft schwer nachzuvollziehen. Wir warten auf das kommende Friedensreich Gottes, aber gleichzeitig hat es in Jesus Christus angefangen. Nach dem Markusevangelium beginnt Jesus seine Wirksamkeit mit dem Ruf: „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1, 16). Doch bleibt die Erfahrung des Reiches Gottes gebunden an die Person Jesu Christi. In seinen Heilungen und Exorzismen überwindet

Jesus die Macht des Bösen, das Krankmachende. Jesu Gleichnisse (Mk 4) erzählen vom Reich Gottes, wie es wächst (von Gott her) und wie es geschieht in der Vergebung und in der Liebe (Mt 18, 25 ff.). Gott sucht das Verlorene und schenkt ihm seine heilsame Gemeinschaft (Lk 15; 19, 1-9). Wer sich seine Gemeinschaft schenken lässt, der hat Anteil an dem Reich Gottes! Darum wird im Lichte des Reiches Gottes alles andere zweitrangig (Lk 14).

Als Jesus vor dem römischen Statthalter steht und den Vorwurf vernimmt, einen Staatsumsturz zu planen, weist er darauf hin, dass sein Reich nicht von dieser Welt ist. Aber er macht auch deutlich, dass diese neue Welt Gottes jetzt anbricht. Diese von der Liebe geprägte Welt des Reiches Gottes scheint für die Augen des Glaubens in, über und durch die sichtbare, von Machtspielen geprägte Welt hindurch. Das Reich, von dem Jesus spricht, ist also mit keiner menschlichen Herrschaft aufzurechnen.

Das spannungsvolle Ineinander und Gegeneinander von der Welt Gottes und der menschlichen Reiche findet sich in den neutestamentlichen Schriften in diversen Zusammenhängen (Joh 17: Jünger in der Welt, aber nicht von der Welt) wieder. Aus der Liebesgemeinschaft mit Jesus heraus können Christen anders handeln, in der Welt, an der Welt, hoffnungsvoll gegen die Hoffnungslosigkeit, barmherzig im Überlebenskampf. Wenn Jesus seine Jünger auffordert, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist (Mk 12), dann stellt er sie in eine große Freiheit hinein. Sie sollen ihre Loyalität nicht aufteilen, sondern sie können loyal gegenüber der römischen Herrschaft sein, weil die wirkliche Macht hinter dem römischen Kaiser Gott selbst ist. Die kaiserliche Macht ist nur ein Abglanz der göttlichen Macht über ihm.

Die Vollendung der Geschichte hat also durch das Kommen des Reiches Gottes in Jesus Christus begonnen, wird durch ihn in der Existenz der Christen in Staat und Gesellschaft weiter getragen, bis die Gerechtigkeit des Reiches Gottes am Ende der Zeit für alle Menschen offenbar wird.

3.5 Christen sind von der Schöpfung und von der Erlösung her gerufen zur solidarischen Mitarbeit in Gesellschaft und Politik, aber auch zur kritischen Leidensbereitschaft

Wie kann der Christ nun die Verheißung des Reiches Gottes leben und verwirklichen in seinem öffentlichen Leben? Wie kann er seinen Glauben, die radikale Liebe verwirklichen in Politik und Gesellschaft?

a) Indem er sich dem Staat als Setzung Gottes unterordnet:

Weil Gott, der Schöpfer der Welt, die Geschichte seiner Schöpfung begleitet und Jesus Christus als Herrn über den Kosmos (Kol 1; Eph 1) eingesetzt hat, darum können Christen die sie umgebende Welt nicht nur unter dem Vorzeichen der Sünde verstehen, sondern als Umwelt, in die sie ihr Schöpfer und Erlöser gestellt hat. Christus ist der große Herr über all die kleinen Herren, die von IHM die Autorität erhalten haben, Macht in der Welt aus-

zuüben um den verschiedenen Völkern dieser Welt durch Regelungen der Strukturen und Gesetze ein geordnetes Leben zu ermöglichen. Christen ordnen sich den staatlichen Autoritäten unter, nicht um ihrer selbst willen, sondern – um des Herrn willen – weil Gott seine Hand über diese Autoritäten hält, damit sie den ihnen anvertrauten Lebensraum gestalten und das Böse begrenzen (Röm 12). In Frage gestellt wird diese positive Einstellung der Christen zu Staat und Gesellschaft, wenn die Autoritäten die gewährte Macht nicht zur Begrenzung der Ungerechtigkeit einsetzen, sondern selbst zur Ausübung von Ungerechtigkeit missbrauchen.

b) *Indem er Situationen der Ungerechtigkeit vor Gott erduldet:*

In dieser Situation des Missbrauchs von politischer Macht findet man im Neuen Testament zwei ethische Leitlinien. So widerspricht z. B. die Praxis der Sklaverei im römischen Reich der Grundintention des Evangeliums der Freiheit (Gal 5), das die sozialen Festlegungen der Menschen und die Ausbeutung der einen durch die anderen radikal in Frage stellt. Erstaunlicherweise lautet die Mahnung des Paulus in dieser Situation nicht, sich vom Joch der Sklavenschaft zu befreien. Die Sklaven in Korinth, die wohl aufgrund der befreienden Erfahrung dieses Evangeliums aus ihrem Sklavenstand ausbrechen wollen, ermahnt Paulus (1. Kor 10; vgl. 1. Petr 2, 18-19¹⁶), Jesus vor Augen zu haben und gute Zeugen der Liebe Jesu zu bleiben, indem sie ihre gesellschaftliche Situation annehmen. Wenn man an dieser Stelle dem Paulus den Aufruf zum politischen Quietismus vorwerfen könnte, so greift dieser Vorwurf doch zu kurz. Die neutestamentlichen Texte rufen die Christen nicht zum resignativen Stillehalten und Erleiden auf, sondern zeigen die verändernde Kraft des aktiven Leidens auf. Das ist die zweite ethische Leitlinie im Neuen Testament.

c) *Indem er im Gehorsam gegenüber dem Evangelium zum aktiven Leiden bereit ist:*

Die Bergpredigt lehrt den Christen, die andere Backe hinzuhalten, wenn er geschlagen wird, nicht zu zürnen, zu vergeben statt zu bestrafen und sich dem Bösen nicht zu widersetzen. Dies ist kein politisches Programm, das in der sündenverfallenen Welt in großem Stil umgesetzt werden kann, aber eine vom Reich Gottes herkommende Handlungsmöglichkeit des Christen in konkreten Lebenssituationen. Diese Weisungen spiegeln die aktive Kraft des Leidens wider, die Jesus Christus, als Gesandter des Reiches Gottes, auf seinem Weg in den Kreuzestod in Vollkommenheit zum Ausdruck gebracht hat. Auf diesem Hintergrund ermahnt der Seher Johannes die Glaubenden, gegen die staatlichen Zwänge durch die römischen Autoritäten ihrem Glauben treu zu bleiben. Das unpräventöse Festhalten der

¹⁶ „Ihr Sklaven, ordnet euch in aller Furcht den Herren unter, nicht allein den gütigen und freundlichen, sondern auch den wunderlichen, denn das ist Gnade, wenn jemand vor Gott um des Gewissens willen das Übel erträgt und leidet das Unrecht.“

Christen an ihren evangelischen Prinzipien wurde nicht zu Unrecht als Widerstand gegen die römische Staatsmacht und als dessen Unterwanderung verstanden. Einem solchen Staat kann der Christ nicht dienen, sondern er kann ihn, im klaren Blick auf die staatliche Selbstüberhebung (Offb 13), im Warten auf Gottes Gericht nur erdulden (1. Petr 2, 20). Schließlich muss man Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 4, 21).

Auffälligerweise findet man weder in den neutestamentlichen Schriften noch bei den apostolischen Vätern einen Hinweis darauf, dass Christen sich aktiv in der Gestaltung von Politik einsetzen sollen. Auch fehlt jeder Aufruf, sich gegen gesellschaftlich wirksames Unrecht zu engagieren, wie man es akzentuiert in den alttestamentlichen Schriften der israelitischen Propheten findet. Im Hinblick darauf, dass die politischen Strukturen in Israel stark mit der vorherrschenden Religion verwoben waren, ist die politische Gestaltung und Kritik durch die israelitische Religion möglich, ja fast selbstverständlich. Die gesellschaftlichen Gegebenheiten zur Zeit der alten Kirche waren ganz andere: Die ersten Christen befanden sich in einer ohnmächtigen Minderheitensituation in der römischen Gesellschaft, wurden als Atheisten und Sektierer beschimpft, und erwarteten, zumindest anfangs, voller Hoffnung die schnelle Wiederkunft Jesu.

Ein Christ lebt und engagiert sich in Solidarität mit dem Staat als geschichtlicher Setzung Gottes, aber in Bindung seines Gewissens an das Evangelium hat er auch die Freiheit, zu diesem Staat auf innere Distanz zu gehen, wenn dieser durch Untätigkeit oder aktiv die Würde der Menschen verletzt und Ungerechtigkeit erduldet oder selbst ausübt. Der christliche Bürger ist dem Staat als geschichtlicher Setzung Gottes verpflichtet, sofern er das geschichtliche Leben auf die Erlösung hin erhält. Er kämpft nicht um den Idealstaat, pocht nicht auf den Rechtsstaat, sondern dient aufmerksam in dem von Gott geschichtlich gesetzten Staat, der von Sünde gezeichnet ist. Doch um des Staates willen kann er sich auch gegen ihn für benachteiligte und unterdrückte Menschen einsetzen. Letztlich steht jegliche politische und gesellschaftliche Struktur unter der Verheißung und dem Gericht des kommenden Gottes. Aufgaben und Grenzen dieses Engagements erkennt ein Christ, indem er gemeinsam mit seinen Glaubensfreunden das Wort Gottes liest, von daher sein politisches Umfeld wahr nimmt und sich in seiner Gewissensbindung vor Gott und den Menschen für sein politisches Verhalten entscheidet.

4 Kritische Fragen an die islamische Zuordnung von Religion und Politik

Von dieser biblisch-theologischen Betrachtung her wird schnell deutlich, dass die christliche politische Ethik bei aller schöpfungstheologischen Bejahung von Welt und Gesellschaft vom eschatologischen und vom hamartiologischen

Vorbehalt geprägt ist. Gottes Reich ist in Christus angebrochen, doch in dieser Welt noch verborgen und unvollendet. Noch herrscht die Macht der Sünde über den Menschen und über seinen Versuch, sich gesellschaftlich und staatlich zu organisieren. Und diesen Zustand kann kein Mensch, z. B. durch das Erzwingen religiöser Haltungen, verändern, sondern nur der kommende Christus am Ende der Zeit. Gerade diese Vorbehalte finden in der islamischen Theologie keinen Raum. Wie es in der Scharia zum Ausdruck kommt, werden im Rahmen der Tau'îd-Theologie im islamischen Kontext Religion und Politik, Weltreich und Gottesreich nahezu identifiziert. Die Identifizierung von Weltreich und Gottesreich wiederum ist nur denkbar auf dem Hintergrund des islamischen Menschenbildes, demzufolge sich der Mensch erfolgreich um den Gehorsam gegenüber den Gesetzen Gottes bemühen kann. Der Mensch braucht keinen Erlöser, weil er nicht so sündhaft ist, als dass er sich nicht selbst durch seinen Willen zum Gehorsam gegenüber Gottes Gebot erlösen könnte. Eine Folge dieser fehlenden theologischen Vorbehalte ist unter anderem der Religionszwang, wie er in den meisten islamischen Ländern ausgeübt wird und selbst in den islamischen Menschenrechtserklärungen nicht deutlich hinterfragt wird¹⁷.

In diesen Zeiten ist die Hoffnung nicht zu groß, dass die historisch überkommenen religiös-politischen Formen, wie sie sich in Koran, Sunna und Scharia widerspiegeln, offen sind für neue Auslegungen und Weiterinterpretationen, sodass ein zukünftig vielleicht mehrheitlicher Islam in Europa freiheitliche und demokratische Werte vertritt. Christen treten aus ihrem Glauben heraus entschieden für diese Werte ein, und versuchen gleichzeitig, Menschen moslemischen Glaubens als Mitmenschen und Geschöpfe Gottes zu achten und ihnen die befreiende Liebe Gottes zu bezeugen. Dieser Glaube befreit von menschenverachtenden revolutionären Gedanken und Taten zur Verwirklichung eines Gesellschaftsideals; er befreit zur Geduld und zum kritisch-konstruktiven Engagement inmitten der religiösen und gesellschaftlichen Unvollkommenheiten.

Michael Kißkalt (BEFG)
Theologisches Seminar Elstal (FH)
Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7
14641 Wustermark bei Berlin
E-Mail: mkisskalt@baptisten.org

¹⁷ Vgl. zum Beispiel „Die allgemeine islamische Menschenrechtserklärung“ von 1981, die in den Abschnitten XII und XIII von Glaubens- und Religionsfreiheit redet, aber alles „vom göttlichen Gesetz herrührend“ (Präambel) und „innerhalb der vom Gesetz vorgeschriebenen Grenzen“ (XII); Text und Kommentare in: Concilium 30 (1994), 242 ff.