

Thomas Söding

Gottesreich und Menschenmacht

Politische Ethik des Neuen Testaments

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Giotto di Bondone: Einzug Jesu in Jerusalem,
Fresko in der Arenakapelle in Padua, ca. 1305 (Ausschnitt)

© mauritius images / Artefact / Alamy / Alamy Stock Photos

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39870-4

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83870-5

Vorwort

Jesus verkündet das Reich Gottes. Aber er zielt nicht auf die Errichtung eines Gottesstaates. Vielmehr will Jesus in allen Reichen dieser Welt Menschen gewinnen, die an Gott glauben und in diesem Glauben ihr Leben führen. Diese Menschen bilden eine Gemeinschaft der Nachfolge, die bald „Kirche“ genannt werden wird. Sie ist nicht selbst das Reich Gottes. Sie ist mitten in der Welt; sie ist berufen, Verantwortung für die Liebe zu Gott und zum Nächsten zu übernehmen; sie ist politisch engagiert, aber von jedem politischen Gemeinwesen kategorial unterschieden.

Durch die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu werden Religion und Politik differenziert. Diese Differenzierung ist ein enormer Innovationsschub in der politischen und in der religiösen Welt. Die weitere Entwicklung bis in die Gegenwart ist vom Kampf geprägt, die Unterscheidung zwischen Politik und Religion aufrechtzuerhalten, ohne in eine Entgegensetzung zu verfallen, die zu einer unpolitischen Religion oder zu einer antireligiösen Politik führte. Der Impuls der jesuanischen Reich-Gottes-Verkündigung: Politische Macht wird entsakralisiert und ethisch orientiert; Religion, als Glaube, ist sozialetisch engagiert, geht aber nicht in der Verbesserung politischer Verhältnisse auf, sondern zielt auf die Verheißung des ewigen Lebens in Fülle, das jetzt schon beginnt.

Die jesuanische Differenzierung zwischen Politik und Religion nicht zu verlieren, sondern ethisch zu gestalten, ist gegenwärtig von neuer Brisanz: Religion ist zu einem ebenso irritierenden wie faszinierenden Faktor der Weltpolitik geworden, während in Deutschland und weiten Teilen Europas die Kirchen an Mitgliedern und an politischem Gewicht verlieren. Die Demokratie steht weltweit unter dem Druck autokratischer Regime und muss in vielen Ländern darum kämpfen, nicht von innen ausgehöhlt zu werden. Ethik gilt nicht wenigen als moralische Bevormundung, die mit der Realität wenig zu tun hat. Aber wo Unrecht beendet werden soll, braucht es eine politische Ethik, die Überzeugungskraft entwickelt. Wo eine Bevölkerung aufbegehrt, um Recht und Gerechtigkeit, Umweltschutz und Friedfertigkeit einzufordern, ist die Demokratie das Leitbild. Wo Religionen eine Gesellschaft spalten, braucht es die Stimme der Vernunft, die sich für die Liebe zu Gott und zum Nächsten öffnet. Deshalb gilt es, aus der Perspektive christlicher Theologie darüber Auskunft zu geben, aus welchen Wurzeln sich die gegenwärtigen Spannungen und Lösungsmöglichkeiten im Verhältnis von Politik und Religion speisen, wie sich die Abbrüche und Aufbrüche der Christen-

tumsgeschichte in der politischen Welt erklären lassen und welche politischen Konsequenzen aus dem Evangelium Jesu Christi abzuleiten sind. Ohne das Neue Testament wird es keine begründete Antwort geben.

Das Thema ist ein Forschungsschwerpunkt des Bochumer Lehrstuhls. Viele Hinweise verdanke ich meinem Kollegen Bernhard Linke in Dialog-Vorlesungen über Politik und Religion in römischer Zeit. Starke Unterstützung habe ich vom BoNT-Team erfahren, namentlich von Tobias Aarns, Aleksandra Brand, Miriam Pawlak, Oscar Cuypers, Lara Droll, Wiebke Schwill und Dagmar Heuser. Für wichtige Hinweise zum besseren Verstehen protestantischer Traditionen danke ich Michael Beintker, für die kritische Durchsicht von Passagen aus Kapitel 5 danke ich Michael von Bartenwerffer, Christine Gerber, Pauline Hauser, Ulrich Hoffmann, Charlotte Kreuter-Kirchhof, Stephan Nacke, Ansgar Rieks und Eva-Maria Welskopp-Deffaa.

Ohne meine Mitarbeit im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), seit 2021 als Vizepräsident, hätte ich mich auf die Rekonstruktion der exegetisch-historischen Entwicklungen konzentriert. Durch mein Engagement im ZdK habe ich aber im direkten Kontakt erfahren, an wie vielen Stellen Politik und Gesellschaft erwarten, dass Kirche und Theologie auf zentralen Feldern politischen Handelns Auskunft geben, welche Positionen und Perspektiven, welche Argumentationen und Motivationen aus der christlichen Tradition heraus in den demokratischen Diskurs und das politische Ethos eingebracht werden können. Diese Herausforderung anzunehmen, schärft den Blick auf die neutestamentlichen Texte, sowohl in Aspekten grundlegender als auch in Themen angewandter Ethik.

Meine Hoffnung ist es, die politische Dimension des Glaubens zu öffnen, ohne der Politisierung des Evangeliums Vorschub zu leisten, die Ethik der Politik neutestamentlich zu fundieren, ohne einer biblizistischen Moralisierung zu verfallen, und den Beitrag des Christentums zu einer demokratischen Gesellschaft zu reflektieren, ohne einer religiösen Idealisierung Nahrung zu geben.

Bochum / Münster, 7. März 2024

Thomas Söding

Inhalt

Vorwort	5
1. Einführung:	
Die Frage einer politischen Ethik und der Weg einer Antwort mit dem Neuen Testament	17
1.1 Die Aufgabe einer politischen Ethik des Neuen Testaments	20
1.1.1 Philosophische und politologische Ansätze	22
<i>Gerechtigkeit</i>	22
<i>Partizipation</i>	24
<i>Verfassungsrecht im Horizont der Ethik</i>	25
1.1.2 Systematisch-theologische Ansätze	26
<i>Naturrecht</i>	31
<i>Zwei Reiche – zwei Regimente</i>	35
<i>Königsherrschaft Christi</i>	38
<i>Theologie der Befreiung</i>	41
<i>Politische Theologie</i>	42
<i>Die Aufgabe der kritischen Vermittlung</i>	47
1.1.3 Neutestamentliche Ansätze	49
<i>Der Stellenwert der Sozialethik im Neuen Testament</i>	51
<i>Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten Testament</i>	54
<i>Die Beziehung der Exegese zur Sozialethik</i>	58
<i>Tendenzen neutestamentlicher Exegese</i>	64
<i>Der Weg der Studie</i>	66
1.2 Die Herausforderungen politischer Ethik	68
1.2.1 Moderne Konstellationen	69
1.2.2 Antike Konstellationen	73
1.3 Der Blick von Europa aus – im Neuen Testament gespiegelt	75
1.3.1 Missionarische Aufklärung	77
1.3.2 Europäische Wegstationen	79
<i>Die Bekehrung Lydias – und die Erschaffung der Menschen</i>	80
<i>Die Befreiung der Sklavin – und die Aufklärung der Menschen</i>	84

Inhalt

<i>Die Belehrung der Kommandanten – und die Rettung der Menschen</i>	86
1.3.3 Demokratische Erkenntnisse	89
2. Verortung:	
Hellenismus, Altes Testament und antikes Judentum	95
2.1 Politische Religion in Griechenland und Rom	96
2.1.1 Volksfrömmigkeit: Religion als Loyalität	97
2.1.2 Herrscherkult: Frömmigkeit als Machtdemonstration	100
<i>Imperiale Religionspraxis als Herrschaftslegitimation</i>	100
<i>Praktizierte Religion als politische Partizipation</i>	104
<i>Kaiserkult als Verdichtung politischer Theologie</i>	107
2.1.3 Religionskritik: Philosophie als Aufklärung	111
2.2 Gottesherrschaft und Königsherrschaft im Alten Testament	115
2.2.1 Die Etablierung des Königtums in Israel: Das kanonische Gedächtnis	118
<i>Die Portraits der Richter</i>	120
<i>Das Portrait Sauls</i>	121
<i>Das Portrait Davids</i>	123
<i>Das Portrait Salomos</i>	127
<i>Das Portrait der vorexilischen Könige</i>	130
<i>Das Portrait der nachexilischen Herrscher</i>	134
<i>Religionspolitik durch Geschichtsschreibung</i>	136
2.2.2 Der König in Gottes Augen: Das Zeugnis der Prophetie und Weisheit	137
<i>Prophetische Kritik</i>	138
<i>Weisheitliches Ethos</i>	140
2.3 Unterdrückung und Befreiung Israels in der Zeit des Zweiten Tempels	142
2.3.1 Heiliger Krieg: Die makkabäische Variante	143
<i>Der Siegeszug des Hellenismus</i>	144
<i>Der Widerstand der Makkabäer</i>	146
<i>Die hasmonäische Priesterherrschaft unter römischer Ägide</i>	149
<i>Das herodianische und römische Zwischenspiel</i>	150
<i>Der zelotische Aufstand</i>	152
<i>Theokratie als Ideal und die Konfrontation mit der Wirklichkeit</i>	156

Inhalt

2.3.2	Heiliges Inferno: Die apokalyptische Variante	157
	<i>Die Henoch-Apokalypse: Unheil im Horizont des Gottesreiches</i>	158
	<i>Das 4. Buch Esra: Gottes Gerechtigkeit in der ungerechten Welt</i>	160
	<i>Die syrische Baruch-Apokalypse: Hoffnung im Exil</i>	164
	<i>Apokalyptische Politik – politische Apokalyptik</i>	166
2.3.3	Heilige Nüchternheit: Die pharisäische Variante	167
	<i>Die geschichtliche Entwicklung</i>	169
	<i>Theologische Positionen</i>	171
	<i>Pharisäische Realpolitik</i>	172
2.3.4	Heiliges Gesetz: Jüdische Positionen zur Welt des Politischen	174
3.	Grundlegung:	
	Die politische Botschaft Jesu	175
3.1	Das Reich Gottes:	
	Die Verkündigung Jesu	178
3.1.1	Zeitenwende: Der Kairos Gottes	179
	<i>Das Leitwort des Gottesreiches</i>	180
	<i>Das Evangelium: Die Gute Nachricht</i>	184
	<i>Die Zeiten des Gottesreiches</i>	185
	<i>Die Orte und Wege des Gottesreiches</i>	186
	<i>Das jüdische Spektrum der Reich-Gottes-Botschaft Jesu</i>	189
	<i>Probleme und Perspektiven kirchlicher Rezeption</i>	191
3.1.2	Bergpredigt: Option für die Armen	194
	<i>Die Seligpreisungen: Trost, nicht Vertröstung</i>	196
	<i>Die Not der Menschen: Unrecht, nicht Schicksal</i>	198
3.1.3	Sozialcharta: Gerechtigkeit Gottes auf Erden	201
	<i>Der Impuls Jesu</i>	202
	<i>Die Reaktionen und Aktionen der jungen Kirche</i>	203
3.2	Macht und Korruption:	
	Die Herrschaftskritik Jesu	207
3.2.1	Usurpatoren: Unterdrückung als System	208
3.2.2	Herodes Antipas: Mörderische Angst	212
3.3	Steuern:	
	Das Votum Jesu	216
3.3.1	Die Steuerfrage: Das Recht Gottes	218
3.3.2	Die Steuermünze: Die Repräsentation des Kaisers	219
3.3.3	Die Steuerabgabe: Die Verantwortung vor Gott und den Menschen	221

Inhalt

<i>Aspekte der Rekonstruktion</i>	222
<i>Kriterien der Übersetzung</i>	224
3.4 Widerstand und Erlösung:	
Tod und Auferweckung Jesu	225
3.4.1 Die Verurteilung Jesu als „König der Juden“	226
<i>Die synoptische Überlieferung: Der König am Kreuz</i>	227
<i>Die johanneische Überlieferung: Der König vor Gericht</i>	230
<i>Die politischen Eckdaten: Öffentlicher Justizmord</i>	238
3.4.2 Die Auferweckung Jesu als Sieg über das Unrecht	243
<i>Die jesuanische Grundlegung: Der Sieg über den Tod</i>	244
<i>Das kirchliche Grundbekenntnis: Erhöhung zum Thron Gottes</i>	246
<i>Das persönliche Zeugnis: Mut zum Glauben</i>	250
3.5 Prophetische Klarheit:	
Jesuanische Perspektiven auf die Welt der Politik	253
4. Entwicklung:	
Politik im Fokus der jungen Gemeinden	256
4.1 Die Kirche Gottes aus Juden und Heiden:	
Aufbau und Wachstum der christlichen Gemeinden unter allen Na- tionen	259
4.1.1 Prozesse missionarischer Praxis im politischen Kontext	261
<i>Nutzung der Infrastruktur</i>	261
<i>Kontroversen mit politischen Autoritäten</i>	263
<i>Aufbau eigener Organisationen</i>	266
4.1.2 „Kirche“ und „Leib Christi“ – Transformationen politischer Begriffe	269
<i>Ekklesia: Kirche und Gemeinde Gottes im Namen Jesu</i>	271
<i>Leib Christi: Teilhabe nach Gottes Recht</i>	275
4.1.3 Mauerfall: Die Integration der Fremden in die Kirche	283
4.2 Widerspruch und Anerkennung:	
Paulus als Wegweiser im politischen Feld	288
4.2.1 Homo politicus auf Missionsreise: Die Apostelgeschichte	291
<i>Gerichtliche Auseinandersetzungen im Zuge der Missions- arbeit</i>	291
<i>Der Prozess gegen Paulus in Jerusalem und Caesarea</i>	299
4.2.2 Apostel mit politischer Botschaft: Röm 13,1–7	306
<i>Wenige Sätze – viele Deutungen</i>	308

Inhalt

<i>Erlittenes Unrecht – praktizierte Feindesliebe</i>	315
<i>Legitime Macht – gute Ordnung</i>	317
<i>Respekt zollen – Steuern zahlen</i>	323
<i>Realistischer Ansatz – offene Flanken</i>	325
4.3 Kluge Loyalität:	
Politische Positionierungen im Umkreis von Paulus	328
4.3.1 Erster Petrusbrief: Avantgarde an der Peripherie	329
<i>Marginalisierung als Herausforderung</i>	331
<i>Die Perspektive der politischen Ethik (1 Petr 2,13–17)</i>	335
4.3.2 Pastoralbriefe: Politisches Gebet und moralischer Gehorsam	340
<i>Erster Timotheusbrief: Fürbitte für die Regierenden</i>	342
<i>Die frühjüdische Tradition der Fürbitte für die Regierenden</i>	345
<i>Titusbrief: Anerkennung gerechter Herrschaft</i>	351
4.3.3 Erster Clemensbrief: Engagierte Klugheit	354
<i>Frieden durch Ordnung in der Kirche</i>	355
<i>Frieden durch Ordnung in der Politik</i>	355
4.3.4 Ethischer Anspruch: Frühchristliche Auseinandersetzungen mit politischen Machthabern	359
4.4 Kritik:	
Der prophetische Einspruch des Johannes	363
4.4.1 Jenseits des Rigorismus: Zeitkritik und Zukunftsvision in der Johannesoffenbarung	364
<i>Deutungsansätze: Die Apokalypse als Seismograph des Un-</i> <i>rechts</i>	365
<i>Deutungsperspektiven: Gottes Reich in den Widersprüchen der</i> <i>Geschichte</i>	368
4.4.2 Die Fratze sakralisierter Macht: Apokalyptische Herrschafts- kritik in Offb 12–14	371
<i>Sonnenfrau und Satanssturz (Offb 12)</i>	372
<i>Christ und Antichrist (Offb 13)</i>	377
<i>Rettung auf dem Zion (Offb 14)</i>	380
4.4.3 Das ökonomische und ökologische Inferno: Babylons Ende	382
<i>Die Hure Babylon (Offb 17)</i>	383
<i>Der Untergang Babylons (Offb 18)</i>	386
4.4.4 Die Zukunft der Welt: Die himmlische Stadt als neues Paradies	392
<i>Das neue Jerusalem</i>	394
<i>Das Stadtpanorama</i>	396
<i>Die Stadtmauern mit den Stadttoren</i>	397
<i>Das Stadtzentrum</i>	399

Inhalt

<i>Die Stadtwallfahrt</i>	400
<i>Das neue Paradies</i>	402
4.4.5 Die Alternative des Glaubens: Die Heiligen als Vorhut der Gottesherrschaft	404
<i>Die Adressaten der Sendschreiben</i>	406
<i>Die Kontroversen in den Gemeinden</i>	408
<i>Die Botschaft von Patmos</i>	414
4.4.6 Visionärer Protest: Johannes als politischer Prophet	416
5. Orientierung:	
Politische Handlungsfelder in neutestamentlicher Perspektive	420
<i>Grenzen und Impulse neutestamentlicher Ethik</i>	423
<i>Geltungskriterien neutestamentlicher Texte</i>	425
<i>Reichweiten neutestamentlicher Ethik</i>	427
5.1 Frieden:	
Feindesliebe, politisch orientiert	428
5.1.1 Gerechter Krieg – gerechter Friede	430
<i>Ein Paradigmenwechsel der Ethik und seine Dialektik</i>	431
<i>Gerechtigkeit in Krieg und Frieden</i>	433
5.1.2 Das Gebot der Feindesliebe	434
<i>Universales Ethos – personal adressiert</i>	434
<i>Proaktive Friedensarbeit</i>	437
5.1.3 Friedenspolitik in Kriegszeiten	439
<i>Gerechtigkeit aus Liebe</i>	440
<i>Konfliktlösung aus Freiheit</i>	442
5.2 Sozialarbeit:	
Solidarität, caritativ konkretisiert	444
5.2.1 Sozialdienst in der Demokratie	448
<i>Politische Verantwortung und ihre Grenzen</i>	448
<i>Privates Engagement und seine Grenzen</i>	450
5.2.2 Der barmherzige Samariter	452
<i>Gottes- und Nächstenliebe</i>	454
<i>Die Praxis des Helfens</i>	455
5.2.3 Sozialpolitik mit Nächstenliebe	457
<i>Nächstenliebe, personal und politisch</i>	458
<i>Sozialpolitik, menschlich und fachlich</i>	459

5.3	Ökonomie:	
	Wohlstand, verantwortungsvoll produziert	461
5.3.1	Gott und Geld in der globalisierten Welt	464
	<i>Menschenbilder: ökonomisch und biblisch</i>	465
	<i>Weltbilder: ökonomisch und biblisch</i>	466
5.3.2	Der böse Mammon und die guten Freunde	467
	<i>Risikoanalyse: Ethisches Investment</i>	468
	<i>Chancenverwertung: Ethischer Gewinn</i>	469
5.3.3	Wirtschaftspolitik in sozialer Verantwortung	471
	<i>Wachstum, qualitativ und quantitativ</i>	472
	<i>Religion, produktiv und reflexiv</i>	473
5.4	Ökologie:	
	Nachhaltigkeit, effektiv realisiert	476
5.4.1	Die Bedrohung des Kosmos und die Aufgabe der Menschen	479
	<i>Anthropologische Aspekte: Bestie oder Gottes Ebenbild?</i>	480
	<i>Kosmologische Aspekte: Anfang vom Ende des Anthropozäns?</i>	483
5.4.2	Die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes	485
	<i>Jenseits des Kampfes ums Dasein</i>	486
	<i>Diesseits der Flucht vor Verantwortung</i>	486
5.4.3	Umweltpolitik in internationaler Vernetzung	488
	<i>Klimaschutz aus schöpfungstheologischer Verantwortung</i>	488
	<i>Politische Initiativen aus religiöser Perspektive</i>	489
5.5	Recht:	
	Justizwesen, sozial organisiert	492
5.5.1	Recht und Gerechtigkeit in der Demokratie	494
	<i>Die Spannung von Recht und Gerechtigkeit</i>	494
	<i>Menschenrechte und Institutionenrechte</i>	496
5.5.2	Das Gleichnis vom Weltgericht	502
	<i>Die Bilder der Entscheidung im Fokus des Endgerichts</i>	503
	<i>Die Werke der Barmherzigkeit in der Stunde der Wahrheit</i>	504
5.5.3	Rechtspolitik im Horizont der Menschenwürde	506
	<i>Der Rekurs auf die Menschenwürde und die Menschenrechte</i>	506
	<i>Kritik des Rechtspositivismus</i>	509
5.6	Familie:	
	Alltagsleben, religiös codiert	513
5.6.1	Ehe und Familie in modernen und traditionellen Gesellschaften	516
	<i>Moderne Konstellationen</i>	518
	<i>Traditionelle Konstellationen</i>	521

Inhalt

5.6.2 Ehebund und Kindersegnung	525
<i>Der Freund der Ehepaare</i>	526
<i>Der Freund der Kinder</i>	530
5.6.3 Familienpolitik zugunsten von Kindern	532
<i>Die gesellschaftliche Entwicklung</i>	533
<i>Die kirchliche Entwicklung</i>	536
5.7 Bildung:	
Wissensvermittlung, personal integriert	539
5.7.1 Weltverhältnis und Gottesverhältnis in der Pädagogik	541
<i>Wissensvermittlung und Herzensbildung</i>	542
<i>Blinde Flecken in Theologie und Pädagogik</i>	543
5.7.2 Die Schule Jesu	546
<i>Die Weisen und die Unmündigen</i>	547
<i>Das Lernen bei Jesus</i>	548
5.7.3 Bildungspolitik im Namen der Freiheit	551
<i>Bildungsdebatten im Zeichen gesellschaftlicher Wandel</i>	551
<i>Religion im Bildungsprozess</i>	554
5.8 Wissenschaft:	
Forschung, schöpfungstheologisch grundiert	557
5.8.1 Glaube und Vernunft in der Universität	559
<i>Wachsende Erkenntnisse in den Grenzen des Wissens</i>	560
<i>Glaube vor dem Richterstuhl der Vernunft</i>	563
5.8.2 Die Sterndeuter an der Krippe	566
<i>Politisch brisante Wissenschaft</i>	567
<i>Wissenschaftlich inspirierte Religion</i>	568
5.8.3 Wissenschaftspolitik im Horizont der Verantwortungsethik	570
<i>Die Freiheit der Wissenschaft</i>	570
<i>Die Verantwortung der Wissenschaft</i>	572
5.9 Religion:	
Glaubens- und Gewissensfreiheit, rechtlich garantiert	575
5.9.1 Religionsfreiheit – bedroht und garantiert	577
<i>Die politische Ebene</i>	578
<i>Die kirchliche Ebene</i>	582
5.9.2 Das Vaterunser	584
<i>Das Gebet in der Welt</i>	586
<i>Die Welt im Gebet</i>	587

Inhalt

5.9.3 Religionspolitik im demokratischen Rechtsstaat	590
<i>Die religionspolitische Verantwortung des Staates</i>	591
<i>Die religionspolitische Verantwortung der Kirchen</i>	594
6. Öffnung:	
Der Einzug Jesu in Jerusalem – eine Ikone politischer Ethik	598
Register	603
Schriftstellen	603
Namen	613
Sachen	628

1. Einführung:

Die Frage einer politischen Ethik und der Weg einer Antwort mit dem Neuen Testament

Kurz vor seinem Tod wird Jesus in Jerusalem gefragt, ob es „erlaubt“ sei, „dem Kaiser Steuern zu zahlen“. Er antwortet:

„Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.“
(Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26)

Die Frage zielt ins Schwarze, die Antwort auch.

Die Frage macht deutlich, dass es für alle, die an Gott glauben und sein Gesetz halten wollen, keineswegs selbstverständlich ist, anzuerkennen, dass es unter den Menschen einen „Kaiser“ gibt, der Steuern verlangt und damit eine Anerkennung seiner Macht einfordert – unabhängig davon, ob der Souverän ein Monarch, eine Elite oder „das Volk“ ist, von dem alle Gewalt ausgeht.

Die Antwort Jesu macht deutlich, dass es einen Primat Gottes gibt, den alle anerkennen sollen, auch jeder Kaiser dieser Welt, und dass es um Gottes willen einen Bereich des Politischen gibt, in dem von Menschen Macht über Menschen so ausgeübt wird, dass mehr Gerechtigkeit herrscht. Der „Kaiser“ soll „Gott“ anerkennen – und alle, die auf Gott setzen, sollen den „Kaiser“ anerkennen. Der Prüfstein ist das Geld; die Steuer ist der elementare Beitrag aller, das System der Politik am Laufen zu halten. Jesus verlangt nicht, jede Entscheidung und jede Regierungsform gutzuheißen; er rechtfertigt weder Quietismus noch Leisetreterei vor Diktatoren. Aber mit Verweis auf Gott fordert er die Anerkennung politischer Gesetze, die vor Gott und den Menschen verantwortet werden müssen. Deshalb sind sie der Gerechtigkeit verpflichtet: der irdischen, die von der himmlischen zu unterscheiden ist, aber ihr entsprechen soll.

Die Antwort Jesu auf die Steuerfrage ist der direkte Ausfluss seiner Reich-Gottes-Verkündigung (Mk 1,15). Sie markiert den Konstruktionspunkt einer politischen Ethik des Neuen Testaments. Das überlieferte Wort steht nicht allein, sondern spitzt zu, was sich, inmitten aller Spannungen und Widersprüche, als Konsequenz biblischer Theologie abzeichnet. Was Jesus sagt, ist nur aus seiner Zeit heraus zu verstehen, bleibt aber wegen der Prägnanz des Wortes und wegen der Relevanz Jesu von Nazareth nicht im Archiv der Politik- und Theologiegeschichte, sondern erscheint immer neu auf der Bühne aktueller Inszenierungen von Politik und Religion. Die Evangelien stellen der jesuanischen Sentenz keine Ausführungsbestimmungen zur Seite; schließlich hat Jesus kein Handbuch der Regierungskunst inspiriert, sondern die Evangelien, die Gottes Heilswillen

verkünden. Aber dass es eine Politik geben soll, die Gott die Ehre gibt und deshalb den Menschen dient, ist in Jesu Wort grundgelegt – dass es menschenverachtende Politik gibt, die sich gottgleiche Macht anmaßt, allerdings auch. Wie dieses Ethos mit dieser Kritik im Neuen Testament selbst angelegt und angestoßen wird, ist eine Frage, die eine differenzierte, historisch informierte, exegetisch fundierte und ethisch orientierte Erörterung verlangt.

Im Neuen Testament wird nicht gelehrt, dass es politische Macht gibt und braucht. Es wird aber an vielen Stellen kritisiert, wie sie errungen und ausgeübt wird, und es wird gefordert, dass sie der Gerechtigkeit dient. Es wird ebenso gefordert, dass sich in der Jüngerschaft Alternativen zum Kräftespiel der politischen Machthaber bilden: Macht ist Dienst (Mk 9,35; 10,42–44; Mt 20,26–27; 23,11; Lk 22,26; Joh 13,4–5.12–17). Es wird hart kritisiert, wenn die Versuchungen religiös überhöhter Kirchenmacht verkannt und nicht bestanden werden. Die Jüngerschaft Jesu und die urchristlichen Gemeinden sind allein schon von ihrer marginalen Größe her nicht in der Lage, ein politisches Reformprogramm zu entwickeln, das im Namen Gottes Gerechtigkeit für alle verwirklichen soll. Aber es werden starke Impulse gesetzt, sozialetisch relevant zu werden, wenn die Gemeinden im Zeichen des Reiches Gottes wachsen – was von vielen Gleichnissen Jesu ins Bild gesetzt wird (Mk 4,3–9.26–29.30–32 und die Parallelen): Es wird sich dann zeigen, dass die Versuchung der Macht oft größer ist als die Widerstandskraft des Glaubens – aber auch, dass die prophetische Kritik an der kirchlich überhöhten Symbiose von Politik und Religion nicht verstummt, sondern zur Umkehr ruft.

Das Thema ist von neuer Brisanz. Politik und Religion stehen in Spannung zueinander. Den Säkularisierungsprozessen in großen Teilen Europas stehen religiöse Aufbrüche in der islamischen Welt, im *global south*, in China und Russland gegenüber, die politisch ebenso ambitioniert wie ambivalent sind. Sie haben teils verheerende Folgen für die Menschenrechte, teils bilden sie eine starke Kraft bei der Bekämpfung der Armut und der schädlichen Folgen des Klimawandels, beim Aufbau von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, bei der Verteidigung der Menschenrechte und dem Bewusstsein für die Kostbarkeit der Natur, die Gottes Schöpfung ist.

Das Christentum muss sich neu positionieren: Steht es eher an der Seite von autokratischen Bewegungen, die Freiheitsrechte einschränken und den persönlichen Lebensstil im Sinne traditioneller Moralwerte bestimmen wollen? Steht es an der Seite liberaler Demokratien, die Rechtsstaatlichkeit garantieren und Wohlstand versprechen, aber das Ökosystem des Globus ungeheuer belasten? Muss es politisch neutral bleiben und sich auf das Seelenheil Einzelner konzentrieren? Oder kann es eine konstruktive Kraft werden, sowohl in der kritischen Reflexion der internationalen und nationalen, der regionalen und lokalen Politik als auch in der Konzentration auf den eigenen Beitrag zur Stärkung des Gemeinwohls in

der dörflichen und städtischen Nachbarschaft, in den Ländern und Staaten, nicht zuletzt in kontinentalen und globalen Organisationen?

Die katholische Kirche steht im Fokus, weil sie eine weltweite Gemeinschaft ist, mit einem hohen moralischen Anspruch, aber einem prägnanten Klerikalismus, der Machtmissbrauch begünstigt. Die Orthodoxie zerreißt es angesichts der Aufgabe, nicht in der Legitimation nationaler Herrschaften aufzugehen, sondern die Einheit der Kirche zu wahren und die Friedensbotschaft Jesu Christi zu konkretisieren. Die evangelischen Kirchen und Gemeinschaften tendieren wegen ihrer dezentralen Organisation dazu, die nationalen Kulturen widerzuspiegeln, und werden von den Gegensätzen zwischen evangelikalen und liberalen Strömungen auseinandergerissen. Das stärkste Wachstum verzeichnen in vielen Erdteilen die neuen Pfingstbewegungen, die persönliches Wohlergehen aus der Übernahme traditioneller Werte versprechen und nicht selten mit populistischen Strömungen die Politik beeinflussen. Die regelmäßigen Auseinandersetzungen in Deutschland, wie politisch Predigten sein dürfen und wie viel Staat man mit der Bergpredigt machen könne, sind nur ein laues Lüftchen angesichts der Stürme, die in den letzten Jahrzehnten aufgezogen sind und an Stärke eher zunehmen werden.

Die politischen Herausforderungen und die eigenen Widersprüche verlangen im Christentum eine Gewissenserforschung, die Selbstkritik mit Solidarität und den Glauben an die Rettung durch Gott mit dem Realitätssinn ethischer Verantwortung verbindet. Hier ist die Theologie gefragt. Den Schlüssel liefert das Neue Testament: mit der Person und der Verkündigung Jesu, aber auch mit dem Aufbruch zur Weltmission, die alle Enden der Erde erreichen will.

Die theologische Orientierung, die das Neue Testament dokumentiert und motiviert, vollzieht sich in einem spannungsreichen Feld, das durch das Imperium Romanum, seine Expansion und politische Transformation bestimmt ist. Die neutestamentlichen Texte, Positionen und Perspektiven sind nicht zeit- und ortlos, sondern werden in hohem Maße durch die politischen Entwicklungen beeinflusst, auf die sie reagieren müssen und wollen. Der genuine Entstehungsort der neutestamentlichen Politik-Theologie ist das zeitgenössische Judentum. Bis zur Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. hat es seinen Mittelpunkt in Israel; die Mehrzahl der Juden lebt jedoch in der Diaspora. Das Judentum blickt auf den Makabäeraufstand gegen die syrischen Nachfolger Alexanders des Großen zurück; die Revolte hat eine Fremdherrschaft gelockert, aber interne Spannungen zwischen jüdischen Realisten und Extremisten offenbart. Das Judentum muss sich in neutestamentlicher Zeit vor allem mit dem Imperium Romanum arrangieren. Der Jüdische Krieg 66–70 n. Chr., der mit der Zerstörung Jerusalems endet, zeigt, wie stark die Spannungen eskalieren konnten, auch wenn es lange Zeit einen *modus vivendi* gegeben hat.

Zentrale politische Ereignisse und Agenten der damaligen Zeit werden im Neuen Testament charakterisiert und reflektiert. Entscheidend ist, dass – wenn auch nur erst im Kleinen – eine globale Perspektive entwickelt wird: Das eine Evangelium Gottes, das durch viele menschliche Stimmen zu Gehör kommt, verbreitet sich in der einen Kirche, die viele Formen und Strukturen kennt, auf der ganzen Welt, unter verschiedenen Nationen, Herrschaften und Kulturen. Politische Macht haben Jesus und die ersten Christusgläubigen nicht ausüben können; aber sie haben unter politischen Mächten gelitten, sie haben politische Freiräume genutzt, und sie haben Ansprüche an eine Politik formuliert, die bis heute aktuell sind.

In einer politischen Ethik des Neuen Testaments gilt es, die Impulse zu beschreiben, die für das Christentum von Anfang an typisch geworden sind, und sie in die aktuellen Debatten über Religion, Ethik und Politik einzuzeichnen. Es gilt, die Unterscheidungsfähigkeit des Gottesglaubens mit der christlichen Weltverantwortung zu vermitteln. Es gilt auch, ohne Projektionen und Illusionen die Stärken und Grenzen der neutestamentlichen Texte zu bestimmen, um die genuin christlichen Impulse für eine Ethik der Politik zur Geltung zu bringen.

1.1 Die Aufgabe einer politischen Ethik des Neuen Testaments

Eine politische Ethik¹ ist eine normative Theorie des politischen Handelns, der politischen Systeme und der politischen Akteure. Sie geht nicht darin auf, die Systemlogik des Politischen² zu analysieren und zu optimieren.³ Ihre Aufgabe besteht in einem Dreifachen. Sie muss *erstens* die Bezüge rekonstruieren, in denen die Politik zur Gesellschaft, zur Ökonomie, zur Kultur und zur Religion steht; sie muss *zweitens* in diesen Kontexten die Art und Weise analysieren, wie

1 Überblick aus politikwissenschaftlicher Perspektive in angelsächsischer Tradition verschaffen die Beiträge in *Andrew Sabl – Edward Hall, Political Ethics. A Handbook*, Princeton, NJ 2022. Der Fokus liegt auf den Repräsentationslogiken und Funktionsweisen des internationalen Politiksystems angesichts globaler Krisen. Philosophisch-ethische Methodologien und Probleme fokussieren *Martin Hartmann – Claus Otto* (Hg.), *Politische Theorie und politische Philosophie. Ein Handbuch*, München 2011.

2 Analysiert von *Niklas Luhmann, Die Politik der Gesellschaft* (stw 1582), Frankfurt am Main 2002.

3 Darauf konzentrieren sich programmatisch *Walter Reese-Schäfer – Christian Mönter, Politische Ethik. Philosophie, Theorie, Regeln*, Wiesbaden 2013. Es gelte, jede „Fremdsteuerung“ abzuweisen, nicht zuletzt religiöse. Aber die Isolation des Politischen ist nicht die Lösung, sondern das Problem, das es durch Ethik zu lösen gilt. Luhmann plädiert nicht für die Separierung, sondern für die Differenzierung von Systemen als Voraussetzung ihres Interagierens.

Macht ausgeübt resp. Herrschaft organisiert wird, um das Gemeinwohl zu fördern und die individuelle Freiheit aller zu garantieren, die im eigenen Machtbereich leben, aber auch Verantwortung für andere zu übernehmen, einschließlich der Bewahrung der Schöpfung; sie muss *drittens* im Blick auf Intentionen, Mittel und Folgen differenzieren, was gute und was schlechte, was bessere und was schlechtere Politik ist.⁴ In diesem Sinn bezieht sich die politische Ethik nicht nur auf Werte und Normen, die der Politik zugrunde liegen und Menschen prägen sollen, die politisch handeln. Sie bezieht sich auch auf politisches Reden und politische Inszenierungen. Vor allem bezieht sie sich auf politische Entscheidungen und deren Umsetzungen. Sie bezieht sich auch auf politische Herrschaftssysteme wie Demokratie, Monarchie und Oligarchie samt deren Derivaten: Sie analysiert deren Narrative und Funktionsweisen; sie untersucht politische Ambitionen und Realitäten. Sie zielt auf eine Verbesserung menschlichen Lebens durch gute Politik.

Als Ethik des Politischen ist sie selbst politisch: Sie ist eine Größe diskursiver Öffentlichkeit; sie ist eine Theorie, die Politik zum Gegenstand hat und beeinflussen will; sie wird im politischen Handeln teils als Rechtfertigung, teils als Kritik herangezogen, um Machtverhältnisse zu stabilisieren oder zu verändern. Die politische Ethik steht nicht allein, sondern sucht den engen Austausch mit der Geschichte der Ethik⁵ und der Entwicklung der Rechts- und Staatsphilosophie⁶. Ihr Spezifikum ist die thematische Fokussierung in Verbindung mit dem normativen Interesse.

Die Aufgabe, eine politische Ethik des Neuen Testaments zu rekonstruieren, muss dreifach umrissen werden: Zuerst gilt es, zu eruieren, was als philosophische und politologische Ethik diskutiert wird (1.1.1); dann ist zu klären, worin die Charakteristik eines theologischen Diskurses besteht (1.1.2); schließlich ist zu erörtern, worin der spezifisch exegetische Beitrag bestehen kann, der das Zeugnis des Neuen Testaments analysiert und interpretiert, um es ins Gespräch der theologischen wie der philosophischen und politologischen Ethik zu bringen (1.1.3).

4 Auf den zweiten Bereich konzentrieren sich, im Blick auf die Demokratie, *Gisela Riescher – Beate Rosenzweig – Anna Meine* (Hg.), Einführung in die Politische Theorie. Grundlagen – Methoden – Debatten, Stuttgart 2020; auf den dritten Bereich konzentriert sich *Bernhard Sutor*, Kleine politische Ethik. Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn 1997: Es gehe um Prinzipien, Normen und Tugenden für Politik (S. 10).

5 Vgl. *Terrence Irvine*, The development of ethics 1–3, Oxford 2007–2009.

6 Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, Tübingen 2002.

1.1.1 Philosophische und politologische Ansätze

In der politischen Philosophie⁷ gibt es verschiedene Versuche, von zentralen Begriffen aus das Ethos des Politischen, besonders des Staatlichen, zu reflektieren und zu normieren. Zwei Leitkategorien stechen hervor: Gerechtigkeit und Partizipation. Beide sind mit Solidarität (5.3.1), aber auch mit Freiheit⁸, Gleichheit⁹ und Brüderlichkeit¹⁰, den Maximen der Französischen Revolution, eng verbunden; beide gehören zusammen, lassen sich aber unterscheiden, weil der erste Begriff bei Werten, der zweite bei Personen ansetzt.¹¹ *Maßstab* der Politik ist, verbunden mit Frieden und Freiheit, die Gerechtigkeit, und zwar im Blick auf Intentionen, Methoden und Konsequenzen politischen Agierens, sei es von Regierenden oder Abgeordneten, sei es von Angehörigen des Wahlvolkes oder von „Untertanen“ ohne eigene Mitwirkungsmöglichkeiten. *Mittel* ist die Partizipation möglichst aller, die von den Entscheidungen betroffen sind, sowohl im Blick auf Rechte als auch im Blick auf Pflichten, auf Möglichkeiten und Praktiken, am politischen Leben mitzuwirken.

Gerechtigkeit

Dass die Förderung von Gerechtigkeit das Ziel des Politischen ist, wird oft gesagt und selten bestritten¹²; was freilich Gerechtigkeit ist und wie sie politisch gefördert werden kann, wird kontrovers bestimmt. Weil der Begriff als regulative Idee unverzichtbar scheint, braucht es eine fortgesetzte Reflexion.

Aristoteles hat die Gerechtigkeit als Prinzip der Politik definiert¹³: In einem Gemeinwesen, das dem Gemeinwohl dienen kann und soll (Politeia III 6–7 1279a 16–18), weil es der sozialen Natur des Menschen entspricht (Politeia I 1 1253a

7 Vgl. *Christoph Horn*, Einführung in die Politische Philosophie, Darmstadt 2012 (fokussiert auf Aspekte der Staatlichkeit).

8 Das Schillernde des Begriffs thematisiert *Bernd Ladwig*, Freiheit, in: Gerhard Göhler – Matthias Iser – Ina Kerner (Hg.), Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe, Wiesbaden 2011, 83–85.

9 Vgl. *Danielle Allen*, Politische Gleichheit. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2017. Aus dem Amerikanischen von Christine Pries, Frankfurt am Main 2017.

10 Vgl. *Jochen Bojanowski*, Geschwisterliche Gerechtigkeit. Prinzipien einer politischen Utopie, Frankfurt am Main 2023. Sein Ziel es ist, die „Gerechtigkeit“ zu humanisieren.

11 Verantwortung und Nachhaltigkeit betont *Peter Fischer*, Politische Ethik. Eine Einführung (UTB), Paderborn 2006.

12 Zuweilen wird *Martha Nussbaum* angeführt: Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt am Main 1998. Aber der Titel markiert nicht eine Alternative, sondern eine ethische Füllung, an der es einem formalen Gerechtigkeitsbegriff mangelt, zumal wenn er die Vulnerabilität der Menschen ausblendet.

13 Vgl. *Christian Meier*, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt am Main 1983 (1983).

25–26), müsse Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden. Der erste Teil im ersten Buch der „Politik“ endet mit dem Satz:

„Gerechtigkeit ist das Band der Menschen im Staat; denn die Organisation von Gerechtigkeit, d. h. die Bestimmung dessen, was gerecht ist, ist das Ordnungsprinzip in der Politik der Gesellschaft.“

(Aristoteles, *Politeia* I 1 Ende)

Aristoteles unterscheidet die Gerechtigkeit als persönliche Tugend, wie sie im Staatswesen dringend gebraucht wird, von der Gerechtigkeit im politischen Handeln (*Politeia* III 4 1276b 30–35; V 9 1309a 33–40), die besondere Umstände, divergierende Auffassungen vom Gemeinwohl und politische Verfahren berücksichtigen muss, um zu guten Ergebnissen zu gelangen. Allerdings gibt es eine tiefe Verbindung, weil der Mensch ein politisches Wesen ist und die Politik menschlich sein soll:

„Die Tapferkeit, die Gerechtigkeit und die Weisheit eines Staates haben die gleiche Form und Natur wie die Eigenschaften, die dem Individuum, das sie besitzt, den Namen gerecht, weise oder besonnen geben.“

(Aristoteles, *Politeia* VII 1 1323b 35–36)

Die verschiedenen politischen Systeme analysiert Aristoteles unter dem Gesichtspunkt, wer die Definitionsmacht über das hat, was als Gerechtigkeit gilt (*Politeia* IV 3 1290a 30–31; V 1 1301a 25–35; VI 3 1318a 20–26), und ob es Gerichte gibt, die eine Kontrolle ausüben (*Politeia* V 1 1300b 12–13). Die Definitionen bleiben – auch im damaligen Bezugssystem – abstrakt, erlauben aber eine Steuerung politischer Prozesse im Blick auf Verfahren und Ziele. In der Nikomachischen Ethik (NE) reflektiert Aristoteles Gerechtigkeit als relationale Tugend (NE V 3 1129 27–8; V 9 1134a 2–8), zusammen mit und unterschieden von Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit; sie zeigt sich nicht nur im Privaten, sondern auch im Politischen (NE V 3 1129b 17–19; V 4 1130b 30 – 1131a 9). Wenn sie nicht reziprok ist, also in Hierarchien organisiert, ist sie Verteilungsgerechtigkeit: Sie teilt Leistungen oder Güter zu, je nach Stand und Bedürfnis, so dass berechnete Ansprüche befriedigt und gute Chancen geschaffen werden (NE V 6 1131a 30 – V 7 1131b 15). Wenn die Gerechtigkeit aber reziprok, also auf Gegenseitigkeit angelegt ist, ist sie entweder ausgleichende Gerechtigkeit, die Nachteile minimiert (NE V 7 1132a 4–6. 18–20), oder proportionale Gerechtigkeit, die angemessene Vergeltung übt (NE V 8 1132b 21–36). Gerechtigkeit ist am Ideal der Gleichheit orientiert (NE V 5 1130b 6–17).

Was Aristoteles freilich als Gleichheit und damit auch als Ungleichheit versteht, ist höchst kontingent; es ist, was die Lage von Frauen, Fremden und Sklaven angeht, ungerecht, und zwar nicht nur von einem heutigen, sondern auch

von einem biblischen Standpunkt aus gesehen. Die Befangenheit des Philosophen im System der Sklaverei, der Männerherrschaft und der Lokalpolitik muss mithin aufgelöst werden, wenn die aristotelische Politik heutige Debatten beeinflussen soll. Diese kritische Weitung geschieht auch in der politischen Ethik. Gegenwärtig zirkulieren diverse Theorien¹⁴, deren einflussreichste John Rawls vorgestellt hat.¹⁵ Ihr Vorteil besteht darin, dass Gerechtigkeit nicht als eine reine Formsache erscheint¹⁶, sondern zum einen an das Recht gebunden wird, an Verträge (mögen sie auch originär imaginiert sein), und zum anderen an ethischen Parametern wie Nachteilsausgleich und nicht nur Chanceneröffnung, sondern auch gezielter Förderung von Marginalisierten orientiert ist.

Die Philosophie der Gerechtigkeit braucht nicht den Mythos eines ursprünglichen Naturzustandes, in dem Gleiche einen Vertrag schließen, um politisch wirksam zu werden. Sie knüpft an den – nicht notwendig egoistischen – Wunsch an, dass es der eigenen Person und dem engeren Umfeld in Zukunft bessergehen möge, weshalb gerade die Unterprivilegierten gefördert werden müssten, dass aber auch Andere Rechte haben, die unabhängig von den Eigeninteressen zu fördern sind, wenn sie dem Gemeinwohl dienen. Ziel ist die Herstellung von Gleichheit als Voraussetzung des Rechtes auf Teilhabe.¹⁷ Die Umsetzungsprobleme sind groß; aber der politikethische Ansatz wird so klar, dass Debatten angestoßen werden.

Partizipation

„Partizipation“ ist für Volker Gerhardt (* 1944) das „Prinzip der Politik“.¹⁸ Er versteht es als „Teilhabe und Teilnahme an einem Ganzen, über das niemand allein verfügen kann“. Teilhabe setzt die organisierte Eröffnung von Möglichkeiten voraus, die Freiheitsrechte wahren, Diskriminierungen überwinden und Prozeduren garantieren, die transparent, reversibel und zielführend sind; Teilnahme zielt auf die Bereitschaft, die erstrittenen und garantierten Möglichkeiten tatsächlich zu nutzen: vom aktiven und passiven Wahlrecht bis zur Einmischung in politische Debatten und zur Übernahme politischer Verantwortung.

14 Jahrbuch für Recht und Ethik: Politische Ethik, hg. v. B. Sharon Byrd, Berlin 2011.

15 Theory of Justice, Oxford 1971 u. ö.

16 So hingegen bei Rainer Forst, Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1762), Frankfurt am Main 2007. Eine „autonome“ und „pluralistische“ Theorie der Gerechtigkeit erweise sich in Prozessen der Rechtfertigung denen gegenüber, die sich auf ihre normativen Ansprüche einlassen (sollen).

17 In dieser Politiktheorie und -ethik fehlt der Begriff der Nachhaltigkeit. Er verlangt eine Verbindung von Politologie und Ökologie; vgl. Iris Pufé, Nachhaltigkeit, München³ 2017.

18 Partizipation. Das Prinzip der Politik, München 2007.

Das „Ganze, über das niemand allein verfügen kann“, ist das Staatswesen, das als Gemeinschaftsaufgabe begriffen sein soll; es ist aber nicht nur der Nationalstaat, sondern auch die internationale Staatengemeinschaft. Konsequenterweise ist es nicht nur der Kosmos der politischen Auseinandersetzungen und Entscheidungen, sondern auch der Referenzrahmen des Politischen: die Zivilgesellschaft, die „Natur“ – und in transzendentaler Logik: Gott.¹⁹

Gerhardt zeigt, wie umstritten die Frage war und ist, wer am politischen Diskurs und Handeln teilnehmen will und darf – und wer darüber entscheidet. Die Antwort scheint einfach: alle. Aber da die Möglichkeiten der Politik begrenzt sind, fragt sich, welche Grenzen sie einhalten und setzen, welche sie durchlässig machen und überwinden muss. Vor allem ist Möglichkeit nicht Wirklichkeit: Wie kann Partizipation nicht nur rechtlich garantiert, sondern effektiv gefördert werden? Die Bildungsfrage bricht auf (5.7); die Suche nach vopolitischen Quellen politischer Prozesse wird wichtig. Volker Gerhardt analysiert, dass Freiheit und Verantwortung im öffentlichen Raum zusammengehen müssen, um die Zukunft zu gestalten. Partizipation strukturiert und garantiert Menschenwürde im politischen Diskurs. Insofern ist sie die Kehrseite der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit begründet und qualifiziert Partizipation; Partizipation personalisiert und organisiert Gerechtigkeit. Ohne den Bezug auf Partizipation bliebe das Prinzip der Gerechtigkeit formal, ohne den Bezug auf die Gerechtigkeit würde das Prinzip der Partizipation in Interessenwahrnehmung abgleiten. Beides verbindet sich im „Prinzip Verantwortung“²⁰, also in der Integration der Folgen, die Entscheidungen haben werden, in die Abwägung von Risiken und Chancen dieser Entscheidungen – eine *conditio sine qua non* der Generationengerechtigkeit, deren Schlüssel die internationale Klima- und Sozialpolitik ist.

Verfassungsrecht im Horizont der Ethik

Der Ort, die Grundsatzfragen nach dem Verhältnis von Freiheit und Gerechtigkeit zu klären, ist die Verfassung. Durch sie wird geklärt, wie die berechtigten Ansprüche, die Mitglieder eines politischen Gemeinwesens haben, ausgeglichen

¹⁹ Volker Gerhardt hat den Glauben als Voraussetzung des Denkens reflektiert: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014. Deshalb kann er die Ethik des Politischen religiös anschlussfähig halten, ohne einer Politisierung der Religion oder einer Sakralisierung der Politik das Wort zu reden.

²⁰ Vgl. Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt am Main 1979 u. ö. Sein Fokus liegt auf den Folgen politischen Handelns und deren Bedeutung für das Ethos des Handelns selbst; deshalb ist das Prinzip stark mit Nachhaltigkeit verbunden: Unabsehbare Risiken sollen vermieden werden und Entscheidungen stets reversibel bleiben.

werden; durch eine Verfassung wird auch geklärt, wie die begründeten Positionen und Ambitionen sozialer Institutionen ausgeglichen werden können, selbst wenn sie in Konkurrenz zueinander stehen. Besonders wichtig ist diese Aufgabe, wenn es sich um religiöse Gemeinschaften handelt²¹, weil die Kirchen, die Synagogen, die Moscheevereine und die anderen religiösen Vereinigungen einerseits soziale Größen von teils erheblichem Gewicht sind, andererseits einen Bezugsrahmen und Legitimationsgrund geltend machen, der definitiv außerhalb politischer Ordnungen liegt, indem sie auf Gott verweisen.

Die ethischen Prinzipien der Politik, die durch eine Verfassung geschützt werden, können nicht die konkrete politische Arbeit ersetzen; sie können politische Entscheidungen weder formal noch inhaltlich deduzieren lassen. Aber sie erlauben es, Richtung und Reichweite, Voraussetzungen und Nebenwirkungen politischer Prozesse und Entscheidungen differenziert nach gleichen, transparenten, originären Maßstäben zu überprüfen. Deshalb sind Gerechtigkeit und Partizipation basale Prinzipien politischer Ethik, die Verantwortung qualifizieren.

1.1.2 Systematisch-theologische Ansätze

Eine theologische Ethik des Politischen bringt explizit Gott ins Gespräch.²² Sie zielt nicht darauf, eine philosophische Ethik zu verdrängen, zu überhöhen oder zu untermauern²³. Denn mit dem Gottesglauben ist keine Sondernormal verbunden, sondern dem Anspruch nach universale Moral. Die biblische Schöpfungs- und Geschichtstheologie öffnet einen positiven Zugang zu all dem, was den Menschen guten Willens (Lk 2,14 nach der Vulgata) einfällt und einleuchtet.²⁴

21 Zum Verfassungsrecht vgl. *Isabelle Ley – Georg Essen – Tine Stein* (Hg.), *Semper reformanda. Das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften auf dem Prüfstand*, Freiburg im Breisgau 2023.

22 Eine reiche Quellsammlung bietet *Stefan Grotefeld – Matthias Neugebauer – Jean-Daniel Strub – Johannes Fischer* (Hg.), *Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2006.

23 So jedoch *Wolfhart Pannenberg*, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen 1996: Weil sich Säkularisierung nur als Wirkung jüdisch-christlicher Theologie erkläre, brauche sie eine religiöse Basis.

24 Das Spezifikum ist nicht die Abgrenzung, sondern die Positionierung, die Verbindungen schafft; anders *John Milbank*, *Theology and Social Theory. Beyond Secular reason*, Cambridge MA, 1990. Richtig ist, dass die Soziologie nicht unschuldig, sondern voraussetzungsreich ist. Aber so wie die Theologie kann auch sie ihre Voraussetzungen offenlegen – und dann entsteht die Chance eines Dialoges auf Augenhöhe, in der die Theologie theologisch bleibt und die Soziologie soziologisch, beide Wissenschaften sich aber diskursiv füreinander öffnen, weil sie sich auf die Welt beziehen, in der Menschen ihren Glauben leben wollen.

Der Verdacht, mit ihrer Theozentrik scheide die Theologie aus dem modernen Diskurs aus, ist unbegründet. Er wird zweifach genährt. Zum einen führe der Gottesglaube aus der Welt heraus; aber das Gegenteil ist der Fall, weil die christliche Theologie, ebenso wie die jüdische und muslimische, Gott als den Schöpfer der Welt und als den Herrn der Geschichte betrachtet, und zwar nicht in Konkurrenz zu natürlichen Kräften und menschlichen Aktionen, sondern in ihnen, durch sie und mit ihnen, allerdings auch über sie hinaus. Zum anderen sei die Theologie positioniert und damit nicht fähig zur Universalisierung; aber auch hier ist das Gegenteil richtig (5.9): Die Theologie ist darin geübt, ihre Voraussetzungen offenzulegen und darf dies zu Recht auch von allen anderen Konzepten verlangen, säkularen ebenso wie metaphysischen: Jeder Standpunkt, von dem aus beobachtet und gedacht wird, ist partikular, und jedes Ziel ethischer Diskurse ist die Vermittlung mit anderen Voraussetzungen im Interesse der Universalität. Diese selbst ist nicht voraussetzungsfrei, sondern bildet sich im Morgen- wie im Abendland im Zeichen des Monotheismus, werde er philosophisch oder biblisch-theologisch entwickelt.²⁵ Alexis de Tocqueville (1805–1859) sah in der Religion die Sachwalter der Universalität und Allgemeingültigkeit, während sich die Politik der ehrenwerten Aufgabe zuzuwenden habe, passgenaue Lösung für unterschiedliche Konstellationen zu finden.²⁶ Der theologische Ansatz seinerseits ist nicht unvernünftig, sondern macht Sinn, gerade weil gilt, was Paulus als politisch Verfolgter aus dem Gefängnis heraus den Philippern schreibt: dass Gottes Friede alles menschliche Verstehen übersteigt (Phil 4,7).

Tatsächlich zeigt sich im Blick der Geschichtswissenschaft, dass die Gottesfrage das zentrale Feld des Politischen nicht ab, sondern aufschließt. Heinrich August Winkler beginnt seine „Geschichte des Westens“ mit dem Satz: „Am Anfang war der Glaube, der Glaube an den *einen* Gott“.²⁷ Winkler stellt klar, dass der Anfang noch nicht das Ende ist und auch nicht schon den Verlauf determiniert; Winkler führt aber aus, dass der Anfang nicht überholt wird, sondern die weitere Geschichte mitbestimmt. Der Historiker markiert zugleich, dass mit dem

25 Vgl. Thomas Söding, Ein Gott für eine Welt. Die Entdeckung der Universalität in der Bibel, in: Catholica 72 (2018) 58–71.

26 Der alte Staat und die Revolution (franz. 1856), Reinbek 1969, 23: „Religionen sind ihrem Wesen nach gewohnt, den Menschen nur als solchen zu betrachten, ohne zu berücksichtigen, inwiefern die Gesetze, Gebräuche und Traditionen eines Landes das Allgemeinmenschliche in besonderer Weise modifiziert haben mögen. Ihre Hauptaufgabe ist es, die allgemeinen Beziehungen des Menschen zu Gott, die allgemeinen Rechte und Pflichten der Menschen untereinander, ohne Rücksicht auf die Form der Gesellschaften, zu ordnen.“ Blieben sie nur prinzipiell, hätten die Religionen allerdings eine wichtige Aufgabe der Politik verfehlt.

27 Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München 2009, 25.

Begriff Monotheismus nicht bereits die Konkretisierung dessen bestimmt ist, wer als Gott geglaubt wird. Die Geschichtswissenschaft kann Gottesvorstellungen identifizieren, die politisch wirksam geworden sind. Die Theologie hingegen muss – im Gespräch mit der Philosophie – die Gottes- als Wahrheitsfrage stellen. Sie hat die Aufgabe, Gott nicht als Vorstellung, sondern als geheimnisvolle Wirklichkeit und nicht als Prinzip oder Postulat, sondern als transzendente Person zu denken: im Christentum so, wie Jesus ihn geliebt und verkündet hat, also auch so, wie er geglaubt wird und gedacht werden kann.²⁸

Die klare Kritik jedes Fundamentalismus²⁹ gehört notwendig zur theologischen Ethik, ebenso die Haltung universaler Solidarität.³⁰ Der Blick kann auf Anwendungsfelder wie die Klimakrise, die Armutsmigration und die Geschlechterungerechtigkeit gerichtet sein³¹, auf das Aufkommen politischer Religionen³² oder auf methodologische Aspekte in der Behandlung relevanter Topoi auf der politischen Agenda³³. Entscheidend ist, dass Politik als ein signifikanter Bereich des Lebens identifiziert wird, der bestimmten Gesetzen folgt, aber nicht abgesondert von anderen Bereichen ist, sondern mit ihnen verbunden wird. Entscheidend ist auch, dass die christliche Ethik nicht mit Diktaturen sympathisiert, sondern Demokratien³⁴ unterstützt, die Freiheitsrechte wahren und auf freiwilliges Engagement angewiesen sind. Die Krise der Demokratie³⁵, die nur noch von der Krise aller anderen Staatsformen übertroffen wird, setzt demokratisches Engagement voraus.³⁶

28 Politikwissenschaftlich analysiert von *Armin Adam*, Politische Theologie. Eine kleine Geschichte, Zürich 2006.

29 Vgl. *Karen Armstrong*, The battle for God, London 2000; *dies.*, Fields of blood. Religion and the history of violence, London 2014.

30 Wichtige Anstöße liefern *John A. Coleman* (Hg.), Christian Political Ethics, Princeton 2008. Der Fokus der Studien liegt zum einen auf einer Staatstheorie in verschiedenen konfessionellen Traditionen und zum anderen auf der Erschließung christlicher Tugenden für nationale und internationale Politik. Die Bibel taucht nur am Rande auf.

31 Vgl. *Hille Haker* in Zusammenarbeit mit *Molly Greening*, Towards a critical political ethics. Catholic ethics and social challenges, Basel 2020.

32 Vgl. *Wolfgang Palaver – Andreas Oberprantacher – Dietmar Regensburger* (Hg.), Politische Philosophie versus Politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion, Innsbruck 2011.

33 Vgl. Jahrbuch für Recht und Ethik: Politische Ethik, hg. v. B. Sharon Byrd, Berlin 2011.

34 Die alles andere als selbstverständlich ist, zumal in Deutschland, und nicht idealisiert werden darf, auch wenn sie besser als jede Alternative ist; vgl. *Hedwig Richter*, Demokratie. Eine deutsche Affaire, München 2023 (2020). Die These allerdings, dass Faschismus und Nationalsozialismus Kinder und nicht vielmehr Feinde der Demokratie sind, ist fragwürdig.

35 Vgl. *Heinrich Oberreuter*, Krise der Demokratie?, in: *Communio* 40 (2011) 323–333.

36 Vgl. *Klaus Bringmann*, Das Volk regiert sich selbst. Eine Geschichte der Demokratie, Stuttgart 2019.