

# Macht und Recht

Eine theologische Reflexion der Bundestagsrede von Papst Benedikt XVI.

*Thomas Söding*

## 1. Der politische Fokus der Rede

In seiner Rede vor dem Bundestag am 22. September 2011 hat Benedikt XVI. über das Verhältnis von Macht und Recht gesprochen. Diese Themenwahl ist programmatisch. Er hat nicht über die Partizipation der Bürgerinnen und Bürger an den politischen Entscheidungen<sup>1</sup>, nicht über das Verhältnis von Legislative, Exekutive und Judikative<sup>2</sup>, nicht über die Krise der Demokratie<sup>3</sup> gesprochen, die nur noch von der Krise aller anderen Staatsformen übertroffen wird. All diese Themen brennen auf den Nägeln, hätten aber eine im Kern politologische Diskussion verlangt. Der Papst hätte auf diesem Gebiet keine amtliche oder fachliche Autorität beanspruchen können. Deshalb war es klug, nicht an dieser Stelle in die Debatte einzusteigen.

Benedikt XVI. hat aber auch nicht über das Verhältnis von Staat und Kirche gesprochen, obwohl das viele erwartet und einige befürchtet haben. Das Thema hätte sich aufdrängen können, weil für Deutschland enge vertragliche Beziehungen zwischen Staat und Kirche typisch geworden sind<sup>4</sup>, die im weltweiten Maßstab ziemlich einzigartig dastehen. In der Vergangenheit haben die Verträge, deren Kern die Konkordate sind, zu einer engen Sozialpartnerschaft, ab und an aber auch zu harten Auseinandersetzungen geführt, vor allem über die Schwangerschaftskonfliktberatung; in der

Gegenwart mehrten sich die Stimmen, die eine Auflösung der Verträge, einen Abbau von – tatsächlichen oder vermeintlichen – Privilegien und nicht nur eine strikte Neutralität des Staates, sondern eine aktive Einschränkung der kirchlichen Position durch die Politik fordern.<sup>5</sup>

Der Papst hat diese Entwicklung genau im Blick, aber nicht in Berlin vor den gewählten Abgeordneten, sondern in Freiburg vor geladenen Kirchenmitgliedern besprochen, denen er eine Besinnung auf die eigenen Stärken und eine klare Unterscheidung von Staat und Kirche als Voraussetzung für eine Intensivierung des kerygmatischen und diakonischen Engagements empfohlen hat.<sup>6</sup> Hätte der Papst vor dem Bundestag zu diesem Thema das Wort ergriffen, wäre ihm wenig mehr übrig geblieben als die Rolle eines römischen Lobbyisten. Er hätte seine Autorität desto mehr verloren, je entschiedener er kirchliche Eigeninteressen vertreten hätte.

Das Verhältnis von Macht und Recht hingegen ist ein Thema, das nicht nur politisch zentral, sondern auch theologisch virulent ist. Denn alle, die aktiv Politik treiben, müssen Macht ausüben, auch in einer Demokratie, und mit hin die Freiheit der Bürgerinnen und Bürger tangieren, die aber ohne demokratische Herrschaft gar nicht geschützt wäre. Damit kommen Fragen des Menschenbildes, der Freiheitsrechte und der Gerechtigkeit auf die Tagesordnung, die sich jenseits der politischen Organisationsprobleme stellen, aber erhebliche Rückwirkungen auf die politische Praxis haben. Diese Fragen bedürfen nicht nur einer juristischen, sondern auch einer moralischen Diskussion und nicht nur einer individualethischen, sondern auch seiner sozialetischen Reflexion, die nicht nur die Ethik der Politikerinnen und Politiker, sondern auch die Ethik der Politik erhellt. An dieser Stelle sind die Beiträge der Philosophie und der Theologie unverzichtbar: der Philosophie als Anwältin der Ratio-

nalität, der Theologie als Anwältin der Religiosität. Deshalb steigt Benedikt XVI. hier in die Debatte ein. Im Reichstag erklärte er, „einige Gedanken über die Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates vorlegen“ zu wollen.

## 2. Der historische Hintergrund der Rede

Mit seiner Themenwahl greift der Papst in eine Diskussion ein, die für die politische Kultur der Bundesrepublik charakteristisch und für die Debatte über die Demokratie paradigmatisch ist. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat den Ton angegeben: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen.“<sup>7</sup> Weil er säkularisiert ist, kann er keinen Lebenssinn stiften wollen, sondern muss sich darauf konzentrieren, Lebensverhältnisse zu verbessern; weil er freiheitlich ist, kann er nicht selbst die Freiheit der Bürgerinnen und Bürger vorgeben oder verleihen, sondern muss sie respektieren und fördern.

Böckenfördes Diktum hat eine doppelte Stoßrichtung. Er ist zum einen der klare Widerspruch zur „politischen Theologie“ von Carl Schmitt, wonach der Staat nur in dem Maße Autorität hat, wie es ihm gelingt, sakrale Machtlegitimationen so zu transformieren, dass der Souverän eine gottgleiche Stellung einnimmt.<sup>8</sup> Diese säkularisierte Variante des Gottesgnadentums, das sich gleichfalls mit autoritären, nicht aber freiheitlichen Machtstrukturen verbunden hat, ist sofort auf den entschiedenen Widerspruch von Erik Peterson gestoßen, der allerdings weniger an den Legitimationsproblemen der Politik als an den Reflexionsproblemen der Religion interessiert gewesen ist: Peterson hat herausgearbeitet, dass nur ein arianisch aufgeweichter, nicht hingegen ein trinitarisch konkretisierter Monotheismus dieser Funktionalisierung anheimfällt.<sup>9</sup> Damit ist die Vorausset-

zung für ein profanes Politikverständnis geschaffen, das im Ansatz jeder Ideologisierung wehrt.

Böckenfördes Urteil richtet sich aber zum anderen auch gegen eine Autonomie des Politischen, so wie sie die Systemtheorie später ausgearbeitet hat<sup>10</sup> – mit hohem Erkenntnisgewinn, was die Logik und Ethik der Politik betrifft, aber der offenen Frage, auf welcher Basis das System Politik mit anderen Systemen – wie Wirtschaft und Wissenschaft, Religion und Recht – kommuniziert. Zwar ist Selbstbestimmung ein politisches Recht erster Ordnung, das erst die Moderne voll erkannt hat. Aber dass sich das Selbst nur relational bestimmen kann, macht gerade die Politik klar, die sich dann aber nicht ihrerseits aus einer relationalen Verantwortung stehlen kann.

Wenn aber der freiheitliche Rechtsstaat nicht voraussetzungslos ist, muss gefragt werden, welche Voraussetzungen es konkret sind, von denen er lebt. Hier setzt der Papst mit seiner Rede vor dem Bundestag an – als Theologe. Er argumentiert aber anders als erwartet: Er versucht nicht, das Christentum als einen Kulturfaktor geltend zu machen, der eine Art *common sense* organisiert, ohne den die Politik aus dem Ruder laufen würde. Das prägt zwar einen Großteil der politisch brisanten Wertedebatte, führt aber zu einer Reihe optischer Täuschungen, weil die christliche Theologie keine Sondermoral zu propagieren, sondern Humanität selbst als ethisches Grundprinzip zu begründen beansprucht. Benedikt XVI. hat deshalb in Berlin nicht doch wieder die Kirche als politischen Machtfaktor ins Spiel gebracht, sondern andere Bezugspunkte markiert, die rationale Politik ethisch justieren: die jüdische Theologie des Monotheismus, die griechische Philosophie der Gerechtigkeit und die römische Kultur des Rechts.

### 3. Der theologische Ansatz der Rede

Der Kernsatz der Berliner Rede ist eine klassische Definition des Politischen: „Die Politik muss Mühen um Gerechtigkeit sein und so die Grundvoraussetzung für Frieden schaffen.“ Diese Definition ist nicht spezifisch theologisch oder gar katholisch, sondern philosophisch. Sie geht auf Aristoteles zurück.<sup>11</sup> Das ist typisch. Joseph Ratzinger hat sich in seinen zahlreichen Beiträgen zur politischen Ethik immer wieder auf den aristotelischen Ansatz bezogen und dafür theologische Gründe namhaft gemacht.<sup>12</sup> In Berlin sagte der Papst: „In der Geschichte sind Rechtsordnungen fast durchgehend religiös begründet worden: Vom Blick auf die Gottheit her wird entschieden, was unter Menschen rechtens ist. Im Gegensatz zu anderen großen Religionen hat das Christentum dem Staat und der Gesellschaft nie ein Offenbarungsrecht, eine Rechtsordnung aus Offenbarung vorgegeben.“

Das „fast durchgehend“ lässt sich bestätigen, weil die Osmose von Politik und Macht, Recht und Sakralität jedenfalls für die antiken Kulturen des Abend- und des Morgenlandes kennzeichnend ist;<sup>13</sup> sie ist in polytheistischen Religionen systemkonform<sup>14</sup>, weil die Götter Teil des Kosmos sind und die öffentliche Verehrung der Götter als Voraussetzung politischen Erfolges gilt<sup>15</sup>. Das „nie“ lässt sich hingegen nur dann bestätigen, wenn weder die chiliastischen<sup>16</sup> noch die cäsaropapistischen<sup>17</sup> Strömungen beachtet werden, die es im Christentum immer wieder gegeben hat.

Setzt man kirchen- und theologiekritisch an, bestätigt sich allerdings die prinzipielle Richtigkeit des päpstlichen Satzes. Denn wenn es nur einen, den dreifaltigen Gott gibt, muss sich zwar die Politik vor Gott und den Menschen verantworten, wie es auch die Präambel des Grundgesetzes aussagt, kann sich aber beim Blick auf Gott nicht mit einer religiösen Aura umgeben, sondern wird gerade um Gottes

und der Menschen willen auf sie verzichten. Das ist die Tradition des lateinischen Westens, während im Bereich der Orthodoxie die Trennung bis heute nicht so scharf ist.<sup>18</sup>

Wenn aber aus theologischen Gründen das Säkulare, damit auch die ethische Verpflichtung der Politik festgehalten werden muss, wird die Frage nach den Voraussetzungen und Kriterien einer Politik, die der Gerechtigkeit und dadurch dem Frieden dient, einer rationalen Diskussion zugänglich, die im Kern unabhängig von den religiösen Überzeugungen der Beteiligten geführt werden kann. Im Rahmen einer Diskursethik würde daraus die Konsequenz abzuleiten sein, dass alle, die betroffen sind, sich ohne Zwang an der Diskussion beteiligen können, bevor von den politisch Verantwortlichen eine Entscheidung getroffen wird, die im größtmöglichen Interesse aller steht.<sup>19</sup> Dass dies in den meisten Fällen aufgeht, leugnet Benedikt XVI. nicht. Als Begründung, die er nicht ausgeführt hat, leuchtet ohne weiteres ein, dass in der Politik unter Zeitdruck Entscheidungen auf Zeit zu treffen sind, die bei Bedarf revidiert werden können. Aber damit sind noch nicht die Voraussetzungen und Grenzen dieses Systems beschrieben. Bei ihnen setzt der Papst an.

#### 4. Das philosophische Argument der Rede

Um die Notwendigkeit zu begründen, die Macht an das Recht und das Recht an die Gerechtigkeit zurückzubinden, nimmt Benedikt XVI. das in Deutschland besonders aktuelle Thema des politischen Widerstandsrechts gegen eine ungerechte Obrigkeit auf. Dann aber stellt sich die Frage, „wie man das wahrhaft Rechte erkennen und so der Gerechtigkeit in der Gesetzgebung dienen kann.“ An dieser Stelle weist der Papst eine Sakralisierung des Rechts und der Rechtsfindung zurück: „Für die Entwicklung des Rechts und für die Entwicklung der Humanität war es ent-

scheidend, daß sich die christlichen Theologen gegen das vom Götterglauben geforderte religiöse Recht auf die Seite der Philosophie gestellt, Vernunft und Natur in ihrem Zueinander als die für alle gültige Rechtsquelle anerkannt haben.“

Freilich sind beide Begriffe, Vernunft wie Natur, prekär. Der Papst verschleiern das Problem nicht, sondern versucht es durch eine Kritik des Positivismus zu erfassen, die er an Hans Kelsen festmacht.<sup>20</sup> Benedikt XVI. versteht den Positivismus als ein Denksystem, das von den Naturwissenschaften her einen funktionalen Natur- und Vernunftbegriff entwickelt. Er gesteht zu, dass der Positivismus auf dem genuinen Arbeitsgebiet der Naturwissenschaften eine hohe Leistungsfähigkeit entwickelt; aber er kritisiert, dass er alles, was in der definierten Methodik „nicht verifizierbar oder falsifizierbar“ ist, „nicht in den Bereich der Vernunft im strengen Sinn“ einlässt und deshalb dem Raum des Subjektiven zuweist, damit aber letztlich irrational werden zu lassen droht, auch „Ethos und Religion“. Was Benedikt kritisiert, ist also eine Schwächung der Vernunft durch ihre Reduktion auf die Regeln naturwissenschaftlicher Forschung und infolgedessen eine Schwächung des Humanen durch seine Reduktion auf soziale Funktionen.

Für Benedikt ist es entscheidend, wie diese Enge aufgebrochen werden kann. In der ökologischen Bewegung hat er Hoffnungszeichen zu erblicken vermocht, dass es auch heute als verantwortungsvoll gelten könne, „auf die Sprache der Natur“ zu hören. Freilich appelliert er an dieser Stelle, auch „eine Ökologie des Menschen“ in Betracht zu ziehen: „Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet, sie hört und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat. Gerade so und nur so vollzieht sich wahre menschliche Freiheit“. Nur

weil in Europa so gedacht worden sei, hätten sich in der Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom die Menschenrechte ergeben, „Maßstäbe des Rechts, die zu verteidigen uns in unserer historischen Stunde aufgegeben ist“.

Freilich bricht das Argument an dieser Stelle ab: kurz bevor es kontrovers werden könnte. Dass der Naturbegriff der ökologischen Bewegung nicht mit dem der klassischen Metaphysik identisch ist, bedarf allerdings kaum einer Erklärung – wiewohl es um den einen wie den anderen schlecht bestellt wäre, wenn es keine Verbindung gäbe, weil die ökologische Verantwortung ohne eine transzendente Begründung ihrerseits dem Funktionalismus anheimfällt und die Metaphysik nur dann eine intellektuelle Zukunft hat, wenn sie aufnimmt, was die Naturwissenschaft erforscht und die Naturphilosophie reflektiert. Ebenso wenig ist es ein Einwand gegen die Rede, dass sie nicht am Beispiel strittiger Themen die Positionen des katholischen Katechismus doziert; denn die ganze Rede setzt ja auf die praktische Vernunft und das ökologische Bewusstsein derjenigen, die, demokratisch gewählt und dem Gemeinwohl verpflichtet, politische Entscheidungen zu treffen haben.

Die Brisanz des Arguments wird allerdings erst dann erkennbar, wenn die nur angedeuteten, aber wesentlichen Konkretionen des Natur- wie des Vernunftbegriffs expliziert und reflektiert werden. Wenn es gilt, zu verstehen, warum der Papst nicht ausdrücklich von der christlichen Moral, sondern von der jüdischen Gottesliebe, der griechischen Philosophie und der römischen Justiz gesprochen hat, und wie er sein Verständnis von Natur und Vernunft entwickelt, sind die biblischen Referenzen seiner Rede entscheidend. Sie sind Ausdruck einer theologischen Programmatik, dass die Theologie schriftgemäß, aber nicht biblizistisch sein muss, um sowohl ökumenisch konstruktiv als auch ebenso traditionsbewusst wie reformfähig zu sein.<sup>21</sup> Sie markieren die

Voraussetzungen, ohne die es dem Papst zufolge keinen freiheitlichen Rechtsstaat, keine vernünftige Religion, keine politische Gerechtigkeit geben kann.

## 5. Das salomonische Urteil der Rede

Die Berliner Rede des Papstes beginnt und endet mit einem Verweis auf König Salomo. Bei seinem Regierungsantritt habe Gott ihm eine Bitte freigestellt – und der junge Herrscher habe nicht um Ehre, Macht und Erfolg, sondern um „ein hörendes Herz“ gebeten (1Kön 3,9). Gott, so heißt es in der Bibel weiter, habe ihm diese Bitte erfüllt: „Weil du gerade diese Bitte ausgesprochen hast und nicht um langes Leben, Reichtum oder um den Tod deiner Feinde, sondern um Einsicht gebeten hast, um auf das Recht zu hören, werde ich deine Bitte erfüllen. Sieh, ich gebe dir ein weises und verständiges Herz, so dass keiner wie Du vor dir war und nach dir kommen wird. Aber auch das, was du nicht erbeten hast, will ich dir geben: Reichtum und Ehre, sodass zu deinen Lebzeiten keiner unter den Königen dir gleicht. Wenn du auf meinen Wegen wandelst, meine Gesetze und Gebote bewahrst, so wie dein Vater David, schenke ich dir ein langes Leben“ (1Kön 3,10–14). Besser hätte es also gar nicht kommen können. Allerdings geht der Bibeltext noch weiter: „Und als Salomo erwachte, siehe, da war es ein Traum“ (1Kön 3,15). Mit diesem Satz ist in der Welt der Bibel keineswegs dasjenige, was vorher gebetet und gewährt worden war, als bloße Illusion demaskiert; denn der Traum ist, innerhalb wie außerhalb der Heiligen Schrift, ein archaischer Ort der Offenbarung und Inspiration (1Kön 3,5). Aber es ist doch angedeutet, dass sowohl die Bitte als auch die Erhörung Ideale sind, die mit der politischen Realität nicht deckungsgleich sind und alle Fragen der Konkretisierung noch vor sich haben – so wie das bibli-

sche Bild Salomos zwar das eines guten Königs ist, die alttestamentlichen Erzählungen aber nicht nur von seinen Erfolgen, sondern auch von Widerständen, Rückschlägen und Schwächen wissen (1Kön 11).

Was aber hört Salomo der Bibel zufolge, wenn er Gott sein Herz öffnet (mit dem man nach biblischer Anthropologie nicht nur fühlt, sondern auch denkt)? Und was geschieht, wenn er sein Herz verschließt? Eine Antwort führt zum biblischen Verständnis von Weisheit.<sup>22</sup> Die Weisheit ist Wissen aus Erfahrung. Erfahrung entsteht durch Beobachtung und Reflexion, durch Erlebnis und Deutung. Zur Weisheit wird die Erfahrung, wenn sie in einen größeren Horizont gestellt wird: den des Lebens anderer und den der Weisheit Gottes, ohne die nur Chaos herrschte, aber keine Ordnung, die Orientierung erlaubt. Wessen Herz hört, wird weise; wessen Herz taub ist, dumm. Solange Salomo auf Gott hört, ist er gerecht und gut. Seine Weisheit hat Salomo nicht nur zum salomonischen Urteil geführt, das einem Kind das Leben rettet und einer Frau zum Mutterglück verhilft (1Kön 3,16–28), zum Aufbau einer effektiven Verwaltung (1Kön 4,1–5,8), zur Errichtung des Tempels (1Kön 5,15–6,23; 7,13–9,19) und des Palastes (1Kön 7,1–12), sondern auch zu militärischen Siegen (1Kön 9,20–28) und Reichtum (1Kön 10,13–29). Sobald jedoch Salomo sein Ohr anderen Göttern leiht, gerät er mit seinem ganzen Land ins Unglück (1Kön 11).<sup>23</sup>

Die Weisheit, die ihm in der Bibel zugeschrieben wird (1Kön 5,9–14), stimmt damit überein, dass er – im Laufe der Überlieferung – der ideale Autor gleich vierer Weisheitsbücher des Alten Testaments wird: des Buches der Sprichwörter, des Kohelets, des Predigers Salomo, des Hoheliedes und – nur in der griechischen Bibel – der Weisheit Salomos.<sup>24</sup> Diese Bücher decken ein breites Spektrum alttestamentlicher Weisheit ab: zwischen der Lebensklugheit der Sprichwörter, der Skepsis Kohelets, der Liebesmystik

des Hohenliedes und der Spekulationsfreude der Weisheitschrift. In all diesen Büchern erscheint Salomo als Hörer und Beter, als Dichter und Denker.

Was Salomo im Spiegel dieser Bücher wahrnimmt und weitergibt, sind Einsichten in den Lauf der Welt, die nicht nur den Bereich der Politik, sondern alle Bereiche des Lebens in Haus und Hof, Familie und Freundschaft, Beruf und Arbeit, Religion und Sexualität erfassen. In ihrer kanonischen Gestalt sind die Weisheitsbücher ein Zeugnis vitaler Theologie, die das, was die Welt im Innersten zusammenhält, nur aus dem Schöpferwillen Gottes, und das, was sich dem Verstand entzieht, nur aus dem Geheimnis Gottes heraus begreifen können.

Genau diese Theozentrik ermöglicht in Verbindung mit ihrer Anthropozentrik die Weite der Weisheit. Die „Worte von Weisen“, die in Spr 22,17–24,33 gesammelt sind, folgen im ersten Teil (Spr 22,17–23,11) weitgehend wörtlich einer ägyptischen Sammlung, dem Weisheitsbuch des Amen-em-ope, das aus dem 10. Jh. v. Chr. stammt; im Buch der Sprichwörter wird es mit dem Glauben an den einen Gott kompatibel gemacht, aber in der Substanz nicht verändert. Zum Sprichwörterbuch gehören auch Worte Agurs (Spr 30) und Lemuels (Spr 31); beide Sammlungen zeigen nicht nur sprachliche Anklänge an das Aramäische, die *lingua franca* des Alten Orients, sondern sind auch in „Massa“ lokalisiert, einem arabischen Ort, also explizit deklarierte Importe aus anderen Kulturen und Religionen in die Heilige Schrift Israels. Dazu passt, dass die Erzähltradition das wunderbare Gespräch Salomos mit der Königin von Saba enthält, wahrscheinlich einer Araberin, in dem er nicht nur all ihre Fragen beantwortet, sich also in seiner Weisheit ihr verständlich machen kann, sondern auch all ihre Geschenke annimmt, mit denen er sogar den Tempel ausstattet, das Haus Gottes (1Kön 10,1–13). Diese Weite ist kein Wi-

derspruch, sondern eine Konsequenz des Gottes- wie des Menschenbildes alttestamentlicher Weisheit: des Gottesbildes, weil es nur einen Gott aller Menschen gibt; des Menschenbildes, weil alle Menschen vom einen Gott erschaffen sind und geliebt werden: „Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen“ (Weish 11,24).

Das hörende Herz ist also eines, das Weitsicht mit Realismus verbindet, Gottesfurcht mit Menschenliebe und Konzentration auf den Nächsten mit Offenheit für die ganze Schöpfung. Wer hört, wie Salomo es erbeten hat, hört, was den Menschen am Herzen liegt, weitet das eigene Herz für das, was den Menschen wichtig ist, und klärt es im Lichte dessen, was anderen aufgegangen ist; wer mit dem Herzen hört, vernimmt auch die Stimme der Schöpfung und erkennt die Ökologie Gottes.

Der päpstliche Verweis auf Salomo hat es in sich. Er ist nicht nur ein allgemeiner Appell an Aufmerksamkeit. Er sendet eine politische Botschaft aus, die gerade das Verhältnis von Vernunft und Natur betrifft. Die Vernunft, weisheitlich verstanden, will die Natur nicht beherrschen, sondern verstehen. Nur deshalb kann sie Lebensgestaltung im Einklang mit der Natur befördern. Darin ist sie moralisch verantwortlich und erfolgreich. Durch die Weisheit wird das Politische geerdet. Salomo, sagt Jesus, war „voller Pracht“; aber jede Lilie auf dem Feld ist prachtvoller gekleidet als er (Mt 6,28f. par. Lk 12,27). Allerdings ist Natur im Horizont der Weisheit Schöpfung. Mit dem Verweis auf Salomo hat Benedikt also eingebracht, was in der Gegenwart strittig ist und zu beweisen wäre: dass es einen Schöpfer gibt. Klar ist nur, dass dieser weisheitliche Schöpfungsglaube einen gänzlich a-ideologischen, einen radikal realistischen und zugleich menschenfreundlichen Ansatz von Politik fordert.

## 6. Der paulinische Geist der Rede

Um die Argumentationslücke zu schließen, verweist der Papst auf Paulus. Der Römerbrief, den Benedikt zitiert, ist ein fulminantes Dokument politisch engagierter Theologie, weil er das ganze Denken, Beten und Handeln auf die Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,16f.) und seine Korrelation in der Gerechtigkeit der Menschen (Röm 6) abstellt.<sup>25</sup> Weil er sich für Gerechtigkeit zwischen Gott und den Menschen einsetzt, muss Paulus auch auf die menschliche – besser: unmenschliche – Ungerechtigkeit zu sprechen kommen, als deren Antrieb es gesehen wird, die „Wahrheit aufzuhalten“ (Röm 1,18), gemeint ist die Wahrheit Gottes, die sich in der Wahrhaftigkeit menschlichen Verhaltens abspiegelt. Im Zuge dessen entwickelt Paulus eine brisante Argumentation: dass nämlich kein Mensch frei von Schuld ist: kein Jude, weil Israel zwar das Gesetz hat, aber niemand alle Gebote hält, aber auch kein Heide, weil die Völker zwar nicht die Tora kennen, aber alle Menschen ein Gewissen haben, dem sie aber oft genug nicht folgen. In diesem kritischen Kontext steht, was der Papst aus dem Paulusbrief aufgreift. Vollständig lautet das Zitat: „Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus tun, was des Gesetzes ist, sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie beweisen, dass das Werk des Gesetzes ihnen ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt mit Zeugnis ab, indem ihre Gedanken einander anklagen oder auch verteidigen“ (Röm 2,14f.).

Paulus ist einer der ersten, die das Gewissen als moralische Instanz reflektieren. Es hat bei ihm allerdings nicht denselben Sinn wie in der modernen Anthropologie, die es als den intimen Ort der ganz persönlichen Überzeugungen und Entscheidungen ansieht, an dem niemand sonst etwas zu sagen hat als das eigene Ich. Bei Paulus heißt das Ge-

wissen, wörtlich übersetzt, Mit-Wissen.<sup>26</sup> Es ist unzweideutig die sittliche Stimme des Ich; es muss frei sein; es ist verbindlich. Aber es isoliert das Subjekt nicht, sondern verbindet es. Das Mit-Wissen entsteht – wie man dem griechischen Wortstamm abhören kann – durch ein Sehen: eine Beobachtung, die gemacht und reflektiert und auf diese Weise angeeignet wird. Die entscheidenden Relationen des Subjektes sind nach Paulus die Beziehung zu Gott, dem Schöpfer, und im Horizont des Schöpfungsglaubens die Beziehungen zu den anderen Geschöpfen, in erster Linie den Nächsten, mit denen man – in der Familie, im Beruf, im Staat, in der Kirche – vor allem zu tun hat. Diese Mitwisserschaft macht die eigentliche Moralität des Gewissens aus: Es denkt nicht nur über verantwortete Spiritualität und Solidarität nach, sondern wird durch sie gebildet: desto stärker, je intensiver die Beziehungen gepflegt werden.

Mithin ruft der paulinische Begriff des Gewissens ähnliche Fragen auf den Plan wie der Rekurs auf die salomonische Urteilkraft. Welchen Sinn der Begriff der „Natur“ hat und welche Gedanken der Selbstverteidigung und Selbstanlage er inspiriert, steht zur Diskussion.

Paulus hat aber vorab so etwas wie eine „natürliche Theologie“ entworfen (Röm 1,18–23).<sup>27</sup> Von zeitbedingten Überzeugungen, was moralisches Fehlverhalten anbelangt, abgesehen, entwickelt Paulus ein hartes theologisches Argument, das im Feuer der Kantischen Kritik nicht eingeschmolzen, sondern geläutert wird. Die Spitze dieses Argumentes ist Religionskritik: Kein Ding dieser Welt darf als göttlich verehrt werden; denn es ist Machwerk (Röm 1,23). Das ist ein Argument, das mit der Weisheit Salomos konvergiert (Weish 13–15). Paulus geht aber weiter und folgert – im Einklang mit der Stoa<sup>28</sup> – aus der Tatsache, dass etwas ist, es müsse geworden sein, und aus der Tatsache des Werdens, es müsse einen Macher geben; das ist bei ihm

ein Urteil der Vernunft (Röm 1,20), die von Gott geschaffen ist, aber von Menschen gebraucht werden soll. Zwar ist damit nicht mehr oder weniger als eine moralische Gewissheit zum Ausdruck gebracht, weil auch Paulus weiß, dass Gottes Geheimnis und Weisheit nicht nur für den Verstand, sondern auch für den Glauben nicht auszuloten sind (Röm 11,33–36). Aber auf diese Verantwortung kommt es gerade an. Der Mensch kann nicht wissen, ob das, was er sieht, eine bloße Illusion ist; aber wenn er sieht und urteilt, unterstellt er immer schon einen Sinn, der nur dann dem kritischen Nachfragen standhalten kann, wenn er, geweitet oder konzentriert, unbedingt gilt, auch wenn er sich immer nur vorläufig zeigt (1 Kor 13,12).

Wenn das aber gilt, ist Gerechtigkeit aus theologischen Gründen als ein universaler Begriff der Ethik erwiesen, der zwar in seiner Universalität durch den Glauben erkannt, aber in seiner Konkretion nicht durch den Glauben konditioniert wird. Die These, dass Gerechtigkeit nur übt, wer glaubt, ist hypertroph; die Verheißung des Glaubens ist vielmehr, dass, wer glaubt, vor und durch Gott gerecht ist und deshalb in der Berufung, Gerechtigkeit zu üben, konsequent wird, gleichzeitig aber auch in der Aufforderung, die Gerechtigkeit derer zu beurteilen, die nicht glauben, und die Ungerechtigkeit – die eigene wie die der anderen – als eine Größe des Unheils zu beurteilen, die kein Mensch aus der Welt schaffen, sondern wenn, dann nur Gott wiedergutmachen kann – in derselben Gerechtigkeit, die den Lebenden das Leben und den Glaubenden den Glauben schenkt.

An einer späteren, hoch umstrittenen<sup>29</sup>, vom Papst nicht zitierten Stelle hat Paulus im selben Römerbrief das Verhältnis der Christen zur staatlichen Macht beschrieben (Röm 13,1–7). In Rom, der Hauptstadt des Imperiums, ist es besonders prekär, weil Claudius, wie Sueton in seiner *Vita* berichtet, die „Juden“ eines gewissen „Chrestus“ wegen, also

wohl vor allem Judenchristen, aus Rom vertrieben hatte (Claudius 25,4). Paulus war mit dieser Gewaltsamkeit unmittelbar konfrontiert worden (Apg 18,2). Inzwischen haben die Vertriebenen zurückkehren können; aber die Lage bleibt gespannt, wie Paulus wenige Jahre später am eigenen Leibe erfahren wird, wenn er in Rom als Märtyrer stirbt.

In Anbetracht dessen ist Röm 13,1-7 eine nüchterne Analyse der Machtverhältnisse und der politischen Loyalitätspflicht, von der auch die Christen nicht dispensiert sind. Der provokante Leitsatz des Paulus heißt: „Jeder Mensch ordne sich den übergeordneten Mächten unter. Denn es gibt keine Macht, nur von Gott; und Gott hat angeordnet, dass es sie gibt“ (Röm 13,1). Diese Weisung löst Widerspruch aus, zumal wenn durch Luthers – an sich nicht falsche – Übersetzung „Obrigkeit“ hierarchische Herrschaftsverhältnisse als solche sanktioniert scheinen. Aber der zentrale Begriff der „Macht“, griechisch: *exousia*, lateinisch: *potestas*, ist bei Paulus und im gesamten Neuen Testament kein Formalbegriff, der nur die Position („Obrigkeit“) oder die Funktion („Herrschaft“), sondern ein Inhaltsbegriff, der die Legitimität der politischen Macht im Blick hat („Autorität“). Das geht auch aus dem folgenden Argument des Apostels hervor: Die politische Autorität hat die Aufgabe, das Gute und die Guten zu fördern, das Böse aber zu bekämpfen und die Bösen zu bestrafen (Röm 13,2). Sie steht im Dienst Gottes (Röm 13,4), muss also in Verantwortung vor Gott und den Menschen Gerechtigkeit gegenüber jedermann üben. Es scheint, als sei der Amtseid, den der Bundespräsident und der Parlamentspräsident, die Kanzlerin und alle Mitglieder des Kabinetts in Berlin – konsequenterweise mit der religiösen Formel: „so wahr mir Gott helfe“ – „abgelegt haben, eine Anwendung von Röm 13,1-7 (wobei jedoch zu beachten ist, dass der Passus kein Unikat ist, sondern in einer breiten Tradition jüdischer und urchristlicher Ethik steht).

Umgekehrt ist es für Paulus eine Bürgerpflicht der Christenmenschen, die legitime politische Autorität anzuerkennen, weil es Gottes Wille ist, dass es, um Schlimmeres zu vermeiden und Besseres zu fördern, eine politische Ordnung gibt. Erik Peterson hat formuliert: „Die Freiheit wie die Öffentlichkeit des Handelns sind ohne die Voraussetzung Gottes gar nicht denkbar. Von ihm stammt beides: sowohl das rechtliche Können als auch die Öffentlichkeit dieses Könnens.“<sup>30</sup>

Richtig ist, dass Paulus den brutalen Missbrauch von Macht nicht angesprochen hat – weil er von der Bestimmung der Politik durch Gott, nicht von der Usurpation Gottes durch Politik gesprochen hat. Aber er hat entscheidende Vorkehrungen getroffen, um dieser Gefahr zu wehren. Denn Röm 13,1–7 gehört zum ethischen Part, der die gesamte Entfaltung der Gerechtigkeitstheologie bis zur Hoffnung auf die Rettung ganz Israels voraussetzt und dann unter das Vorzeichen eines vernünftigen Gottesdienstes setzt, der sich nicht dieser Welt anpasst (Röm 12,1f.), sondern die Kraft zur Nächsten- wie zur Feindesliebe aufbringt (Röm 12,9–21; 13,8ff.). Der spirituelle Gottesdienst, der moralisch integer ist, bildet die Alternative zum unvernünftigen Götzendienst, den Paulus als Einfallstor der Ungerechtigkeit anprangert.

Ein *homo politicus* wie Paulus bewegt sich also auf der Linie, die Jesus mit der Antwort auf die Steuerfrage vorgezeichnet hat (Mk 12,13–17). Röm 13,1–7 ist der programmatisch klare, aber später politisch missbrauchte Text, der die Anerkennung legitimer Macht theologisch begründet. Paulus treibt in seiner Intervention nicht nur pastorales Krisenmanagement, um die Römer zu politischem Wohlverhalten zu animieren, weil sie sonst nur verlieren könnten, sondern nimmt aus gegebenem Anlass grundsätzlich zum Verhältnis von Herrschaft und Glaube, Macht und Gerechtigkeit

Stellung, ohne dass eine ausgearbeitete Theologie des Politischen vorläge. Die paulinische Leitlinie: Politik ist nicht vom Teufel; staatliche Macht ist notwendig, um das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen. Deshalb hat Gott sie angeordnet. Christen stehen nicht in Fundamentalopposition zur Staatsmacht, sondern leben ihren Glauben auch im politischen Gemeinwesen, und zwar dadurch, dass sie Gutes tun und diejenigen anerkennen, die ihre politische Verantwortung ernst nehmen.

## 7. Die sublimen Dialektik der Rede

Der Papst hat in seiner Bundestagsrede den Begriff der Natur und der Vernunft so offen gehalten, dass sein Konfliktpotential kaum erkennbar geworden ist. Durch diese Offenheit hat er es verstanden, auch bei skeptischen Zuhörern die Einsicht in die Notwendigkeit einer Verantwortung der Politik für die Menschenrechte zu vertiefen, die sich ihrerseits nur dann ergeben, wenn sie nicht durch eine höchstgerichtliche oder suprastaatliche Definitionsgewalt gewährt werden, sondern unbedingt gelten. Wenn diese Unbedingtheit aber nicht Willkür sein soll, muss sie sich vor dem Richterstuhl der Vernunft als notwendig ausweisen; das wiederum setzt eine „Natur“ des Menschen im Sinne einer Bestimmung seines Wesens voraus, das vor allen genetischen und kulturellen Prägungen, vor allen Handlungsoptionen und Reflexionsleistungen, vor allen Erfahrungen und Erkenntnissen liegt.

Im Lichte der biblischen Bezüge, die Benedikt XVI., zu Salomo und Paulus aufbaut, wird der Naturbegriff präzisiert und dynamisiert. Entscheidend ist, dass die Natur in ihre wesentliche Beziehung zu Gott gesetzt wird, der, wenn der Name Gottes irgendeinen Sinn haben soll, der menschlichen Verfügung entzogen ist, aber umgekehrt den Menschen be-

stimmt: nach Paulus zur Freiheit. Biblisch verstanden, ist Natur Schöpfung; deshalb ist sie Teil des menschlichen Lebens, nimmt also teil an seinem Leben in der Geschichte, indem sie dieses Leben ermöglicht und seinerseits von ihm ausgestaltet wird. Natur ist, theologisch gesehen, weniger das Jenseits als das Diesseits der Kultur. Dann aber ist sie – stärker als das der Papst in seiner Rede ausgebreitet hat – nur in Verbindung mit den Wissenschaften zu bestimmen, die der Natur des Menschen ihre besondere Aufmerksamkeit widmen, von der Biologie bis zur Medizin, und seine Geschichte ins Auge fassen, von der Historik bis zur Psychologie. Hier hat die Moderne erheblich mehr Gesprächsstoff und Erkenntnismöglichkeiten geschaffen als die Antike oder das Mittelalter – freilich immer mit der Gefahr der Ideologisierung und Banalisierung, die jedoch – nur – im Diskurs erkannt und überwunden werden kann. Das Gewissen des Menschen, das zu seiner Natur gehört, ist Mit-Wissen, das im Mit-Leben und im Mit-Leid wurzelt; es ist mithin, biblisch verstanden, nicht die isolierte Produktionsstätte moralischer Urteile und Antriebe, sondern, wie der Papst gesagt hat, das hörende Herz. Das aber setzt voraus, dass sich das Gewissen existentiell und habituell von dem beeindruckt lässt, was geschieht; eine moralische Instanz ist das Gewissen gerade deshalb, weil es nicht die Eigeninteressen legitimiert (was in den üblichen Prozessen der Selbstrechtfertigung meistens geschieht), sondern relativiert, indem sie mit denen anderer abgeglichen werden. Die Freiheit des Menschen ist für Paulus im Kern Gewissensfreiheit, aber darin – als Freiheit von Sünde und Leid, Not und Tod – immer nur als eine von Gott geschenkte eine vom Menschen angenommene und verwirklichte und deshalb im Streit konkurrierender Ansprüche von Menschen, gerade solcher, die im Namen Gottes vorgetragen werden, erkämpfte Freiheit.

Eine ähnliche Dynamik erfährt der Begriff der Vernunft. Wenn er sich mit der Weisheit verbündet, wird er systematisch für das geöffnet, was sich in der menschlichen Geschichte ereignet und darin den Menschen selbst verändert. Vernunft ist dann weder der Fels in der Brandung der Zeitströme noch das *motherboard* der menschlichen Intelligenz, sondern ein Schatz an Erfahrungen, Einsichten und Ansichten, der verantwortlich verwaltet und freigebig verschenkt werden soll, aber auch ausgeplündert und verschleudert werden kann. Vernunft ist dann selbst Teil und Antrieb der Geschichte. Sie hat immer die Fähigkeit, die gegebene Situation durch Beobachtung, Kritik und Reflexion zu transzendieren, aber ist ihrerseits eine kulturelle Größe, weil sie im Horizont der Bibel immer geschaffene, menschliche, nicht aber ungeschaffene, göttliche Vernunft ist.

Nach biblischer Theologie werden Natur und Vernunft, Gewissen und Freiheit durch Gottes Gnade in der Schöpfung und Erlösung bestimmt. Da aber Gott in seinem Handeln, biblisch verstanden, den Weg des Menschlichen geht, ist diese Theozentrik nicht das Einfallstor zum Fundamentalismus, sondern die Einladung zu einem Gebrauch der Vernunft, der Demut und Selbstbewusstsein vereint: Demut um der Verantwortung des endlichen, Selbstbewusstsein um der Freiheit des begnadeten Menschen willen.

Wenn dieser Ansatz einer natürlichen Theologie des Menschen und seiner Freiheit philosophisch rekonstruiert werden soll, ist er zwar nicht auf eine platonische Metaphysik festgelegt, wohl aber auf die Suche nach Denksystemen, die der Unbedingtheit der Menschenrechte inne sind.<sup>31</sup> Salomo und Paulus halten dafür, dass erst durch den Rekurs auf Gott das Menschsein in all seinem Elend und seinem Glanz, all seiner Hoffnung und Sorge, all seiner Freude und seinem Leid in solch unendlichen Horizonten zu sehen ist, dass sogar noch die Ebene des Rechtes transzendiert und das Sein

des Menschen in seine rechtsetzenden Kraft fundiert wird. Gleichzeitig entlastet die biblische Theologie – durch Kritik und durch den Verweis auf eine begründete Hoffnung – die Politik von der Versuchung, selbst Maß und Mitte, Anfang und Ende, Sinn und Ziel des menschlichen Lebens bestimmen zu wollen, und mindert deshalb die Gefahr, dass Menschen unter einer solchen unmenschlichen Gewalt zu leiden haben. Die Politik wird in die Schranken gewiesen und dadurch gestärkt, dass sie sich auf ihre Stärken, die Organisation und Ausübung von Macht im Dienst der Gerechtigkeit, beschränken kann.

Der Berliner Rede wohnt deshalb eine Dialektik inne, die wegen ihrer Subtilität von den einen bewundert, von den anderen beargwöhnt wird. Sie ist eine Apologie christlicher Ethik, gerade weil sie keine andere Verbindung von Politik und Religion begründet als die Ethik.<sup>32</sup> Der Papst hat sich in Berlin als Anwalt biblischer Ethik profiliert, indem er die Politik entmythologisiert und auf die Gerechtigkeitsfrage konzentriert hat. Die Rede ist geeignet, die theologische Debatte zu fördern, weil sie dagegen auftritt, Gott zum Faktor im politischen Kräftespiel zu machen; sie ist damit ein Aufweis, dass die christliche Theologie gerade dadurch sich als diskursfähig und freiheitsliebend erweist, dass sie an der Wahrheit des Glaubens festhält.

Die Berliner Rede ist aber auch geeignet, die politische Debatte zu fördern. Erstens hat sie eine Diskussion über Vernunft und Natur angestoßen, die über den herrschenden Positivismus hinausführt, ohne zu verachten, was er durch seine hermeneutischen Reduktionen auf das Machbare geleistet hat, und in diese Debatte die Rationalität der Theologie einbringt, ohne dass eine Monopolstellung des Christentums oder gar der katholischen Kirche beansprucht worden ist. Wie in vielen seiner Beiträge trachtet Benedikt danach, die Vernunft aus Gründen der Humanität vom Positivis-

mus zu lösen und unbedingt in den Dienst des Menschen zu stellen, dem sie eignet. Das Plädoyer für Vernunft, wenn es so tief begründet wird, wie der Papst es in Berlin angedeutet hat, tut der politischen Kultur gut, weil er das Mehrheitsprinzip aus nicht nur pragmatischen, sondern auch ethischen Gründen affirmiert, gleichzeitig aber durch das relativiert, was der Entscheidungsbefugnis des Menschen entzogen wird, weil es das Menschenrecht tangiert.<sup>33</sup> Was das konkret heißt, muss im Diskurs mit säkularen Gerechtigkeitskonzepten allerdings weiter erörtert werden und kann noch nicht bestimmte Urteile im Streit über Richtig und Falsch, Besser und Schlechter präjudizieren.<sup>34</sup>

Zweitens macht Benedikt, um die Menschenrechte in ihrer Unverbrüchlichkeit zu schützen, aus biblischen und philosophischen Gründen den Begriff der Natur stark. Hier wird sich die Wirkung seiner Rede auf dem Feld des Politischen entscheiden. Sein Vorschlag lautet, eine Natur des Menschen zu achten, die Politik erst möglich, notwendig und sinnvoll macht. Aber was diese Natur ist, kann weder in der reinen Textexegese alt- und neutestamentlicher Schlüsseltexte gefunden werden noch im Festhalten an der Metaphysik, sondern braucht den offenen Diskurs mit den Natur- und Humanwissenschaften. Die Berliner Rede will diesen Diskurs nicht beenden, sondern neu beginnen. Dann müssen auch die offenen Fragen beantwortet werden.

Drittens gehört zur Dialektik der Rede, dass sie, ohne das Thema ausdrücklich anzusprechen, ein flammendes Plädoyer für den Gottesbezug der Verfassung ist, der das Grundgesetz auszeichnet, auf europäischer Ebene aber nicht durchzusetzen war. Gerade weil aus christlicher Sicht eine theologische Begründung der Politik die Freiheit des Gewissens und das Recht der Menschen schützt, ergibt sich im Umkehrschluss für die Politik, dass sie ohne eine Explikation ihres Gottesbezuges strukturell gefährdet ist, das zu

sein, was sie sie aus moralischen Gründen sein muss: die verantwortete Ausübung von Macht zugunsten der Lebensverhältnisse von Menschen im freiheitlichen Rechtsstaat.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vgl. *Volker Gerhardt*, Partizipation. Das Prinzip der Politik, München 2007.
- <sup>2</sup> Vgl. *Josef Isensee – Paul Kirchhoff (Hg.)*, Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland III: Demokratie – Bundesorgane, Heidelberg <sup>3</sup>2005.
- <sup>3</sup> Vgl. *Heinrich Oberreuter*, Krise der Demokratie?, in: *Communio* 40 (2011) 323–333.
- <sup>4</sup> Vgl. *Stefan Muckel*, C Art. 140, in: *Karl Heinrich Friauf – Wolfram Höfling (Hg.)*, Berliner Kommentar zum Grundgesetz IV, Berlin 2011.
- <sup>5</sup> Vgl. *Clement Benelbaz*, Le principe de laïcité en droit public français. Préface de Bernard Pachteau, Paris 2011.
- <sup>6</sup> Vgl. *Jürgen Erbacher (Hg.)*, Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg – Basel – Wien 2012.
- <sup>7</sup> Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisation, in: *Säkularisation und Utopie*, FS Ernst Forsthoff (Ebracher Studien), Stuttgart 1967, 75–93: 93.
- <sup>8</sup> Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), München – Leipzig 1934; *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin 1963; *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.
- <sup>9</sup> *Monotheismus als politisches Problem* (1935), in: *Theologische Traktate*, hg. v. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994, 23–81.
- <sup>10</sup> Vgl. *Niklas Luhmann*, *Die Politik der Gesellschaft*, hg. v. Andre Kieserling, Frankfurt/M. <sup>1</sup>2000.
- <sup>11</sup> Vgl. *Christian Meier*, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. <sup>5</sup>2007 (1983).
- <sup>12</sup> Wegstationen markieren programmatische Vorträge vor der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung [Vorträge G 279], Opladen 1986), der Pariser Sorbonne (Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg–Basel–Wien 2003, 131–147) und der Katholischen Akademie in Bayern, im Gespräch mit Jürgen Habermas (Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hg. v. Florian Schuller, Freiburg–Basel–Wien <sup>6</sup>2006

- [2004]). Auch die Regensburger Rede folgte diesem Duktus (Glaube, Vernunft und Universität. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006).
- <sup>13</sup> Vgl. *Jan Assmann*, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München <sup>3</sup>2006 (<sup>1</sup>1992).
- <sup>14</sup> Am intensivsten reflektiert von Varro (vgl. *Burkhardt Cardanus*, Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk, Heidelberg 2001), dem wichtigsten Gesprächspartner für Augustinus in *De Civitate Dei*.
- <sup>15</sup> Vgl. *Jörg Rüpke*, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München <sup>2</sup>2006 (<sup>1</sup>2001).
- <sup>16</sup> Vgl. *Walter Sparr (Hg.)*, Apokalyptik versus Chiliasmus? Die kulturwissenschaftliche Herausforderung des neuen Millenniums, Erlangen 2002.
- <sup>17</sup> Vgl. *Gilbert Dagron*, Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium, Cambridge 2003.
- <sup>18</sup> Vgl. *Barbara Hallensleben – Augustin Sokolowski*, Grundlagen der Sozialkonzeption aus orthodoxer Perspektive (Kirche und Gesellschaft 383), Köln 2011.
- <sup>19</sup> Vgl. *Jürgen Habermas*, Ach Europa. Kleine politische Schriften 11 (edition suhrkamp 2551), Frankfurt/M. 2008.
- <sup>20</sup> Werke, Tübingen 2007ff. Besonders diskutiert wird: Reine Rechtslehre. 1. Auflage 1935, Tübingen 2008; 2. Aufl. 1960, Wien 2009. Vgl. *Olivier Jouanjan (Hg.)*, Hans Kelsen. Forme du droit et politique de l'autonomie, Paris 2010.
- <sup>21</sup> Vgl. *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- <sup>22</sup> Ein klassisches Werk, das auch Joseph Ratzinger beeindruckt hat, ist *Gerhard von Rad*, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1974.
- <sup>23</sup> Zum biblischen Bild Salomos vgl. *Andreas Kunz-Lübcke*, Salomo. Von der Weisheit eines Frauenliebhabers, Leipzig 2004.
- <sup>24</sup> Zur komplexen Geschichte der Zuschreibung und Überlieferung vgl. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Das Buch der Sprichwörter. Das Buch Kohelet, Das Hohelied, in: Erich Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, 8. Aufl. hg. v. Christian Frevel, Stuttgart 2012, 453–483; *Silvia Schroer*, Das Buch der Weisheit, ebd. 484–496.
- <sup>25</sup> Vgl. *Jens Schröter*, Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie. Ein neutestamentliches Votum (Öffentliche Vorlesungen 164), Berlin 2011.
- <sup>26</sup> Vgl. *Hans-Joachim Eckstein*, Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Münster 2003, 73–77.
- <sup>27</sup> Vgl. meinen Beitrag: Phänomenologie als Herausforderung der Theologie. Versuch einer Antwort vom Neuen Testament aus, in: Klaus Held – Thomas Söding (Hg.), Phänomenologie und Theologie. Ein Gespräch (QD 227), Freiburg – Basel – Wien 2009, 28–51.
- <sup>28</sup> Vgl. *Julia Wildberger*, Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen

in der Welt (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 84), Berlin 2006.

- <sup>29</sup> Vgl. *Stefan Krauter*, „Es ist keine Gewalt außer von Gott“. Röm 13,1 im Kontext des politischen Diskurses seiner Zeit, in: Udo Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL CCXXVI), Leuven 2009, 371–403.
- <sup>30</sup> *Der Brief an die Römer*, hg. v. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 6), Würzburg 1997, 339.
- <sup>31</sup> Einen Vorstoß unternimmt an dieser Stelle *Georg Essen*, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft* (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 14), Göttingen 2004.
- <sup>32</sup> Das habe ich an anderer Stelle ausführlicher als Prinzip der politischen Ethik Ratzingers nachzuweisen versucht: *Kirche in modernen Gesellschaften. Die Gottesfrage in der säkularen Welt*, in: Hans-Gerd Pöttering (Hg.), *Politik und Religion. Der Papst in Deutschland* (Konrad Adenauer Stiftung), St. Augustin – Berlin 2011, 19–30; *Vernunft und Verantwortung des Glaubens. Zur Rationalität von Religion und Politik bei Benedikt XVI.*, in: *Communio* 40 (2011) 496–504.
- <sup>33</sup> Hier kann ein fruchtbares Gespräch mit *Hans Jonas* anknüpfen. *Das Prinzip Verantwortung* (stw 1085), Frankfurt 1984 (1979).
- <sup>34</sup> Vgl. *John Rawls*, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (engl. 1971), Frankfurt/Main <sup>12</sup>2002.