

Spree – Athen e.V.



„Die Autonomie der Politik“

von Prof. Volker Gerhardt

Juli 2008

1. Der faktische Primat der Politik. An der Autonomie der Politik wird in praktischen Zusammenhängen so gut wie nie gezweifelt. Selbst jene, denen es mit Marx und Engels wichtig war, die fundamentale Stellung der Ökonomie zu exponieren, haben nie allein auf die Wirtschaft gesetzt, um ihr zum Sieg über die Politik zu verhelfen. Im Gegenteil: Stets haben sie eine Politik gefordert, mit der sie die Ökonomie verändern wollten. Stets sollte es ein politisches Handeln sein, das ihren politischen Vorstellungen entsprach.

Von der Politik, die unter Berufung auf Karl Marx zur Wirkung kam, weiß man inzwischen, dass sie der Wirtschaft wenig Raum gelassen hat. Deshalb waren schon nach wenigen Jahrzehnten kommunistischer Herrschaft, Veränderungen nötig, damit sich die Ökonomie entfalten konnte. Diese Veränderungen wurden von der Politik inauguriert und werden bis heute durch die Politik gesichert. Wann immer grundsätzliche Korrekturen nötig waren und sind, fielen und fallen sie in den Entscheidungsbereich der Politik.

Streng genommen müsste diese Selbstverständlichkeit von Vielen in Zweifel gezogen werden. Denn bis in die jüngste Zeit wurde immer wieder vom Ende der Politik gesprochen. Zwar haben manche dabei nur an das Ende der historischen Mission des Staates gedacht; aber gefragt, was denn von der Politik übrig bleibt, wenn die Instanz gesamtstaatlichen Handelns entfällt, hätten auch sie konzidieren müssen, dass damit nur das Ende der Politik eintreten kann. Andere haben die Bedeutung des „Subsystems“ der Politik so entschieden marginalisiert, dass sie, wenn ihnen an ihrer Theorie wirklich gelegen sein sollte, entsetzt sein müssten, wie sehr die Politik nach wie vor im Zentrum aller Erwartungen steht. Wann immer sich die Hoffnung auf eine Leistung oder Lenkung des Gesamtsystems richtet, selbst wenn gegebene Zuständigkeiten abgebaut werden sollen, kommt die Politik ins Spiel. Schließlich müssten auch die Anwälte des Kommunitarismus oder die Anhänger einer Konzeption des Global Governance Einspruch erheben, wenn die auf die zentrale Steuerung einer Gesellschaft gerichtete Politik so starke Aufmerksamkeit findet. Doch in der praktisch-politischen Debatte ist davon nichts zu vernehmen.

Im Gegenteil: Beim ersten Anzeichen ökonomischer Probleme wird gerade von Verfechtern der These vom Primat der Ökonomie eine stärkere politische Regulierung verlangt. In Zeiten

wirtschaftlicher Krisen, aber auch beim Anstieg der Kriminalität oder aus Furcht vor terroristischen Angriffen, sind sich alle tonangebenden Stimmen einig, dass „politisch gehandelt“ werden muss. Dann ist die Politik „gefordert“. Zwar wird über Art und Umfang staatlicher Maßnahmen gestritten, nicht aber darüber, ob die Politik überhaupt ein ernstzunehmender Adressat für Erwartungen ist, die sich auf die Funktionsfähigkeit des gesellschaftlichen Systems als Ganzes richten.

Dabei ist vieles möglich: Den einen geht es stärker um die Erhaltung oder Verbesserung der Funktionsfähigkeit des Systems, andere stellen die Beseitigung der Not und der entstanden Ungleichheiten in den Vordergrund. Doch ganz gleich, ob sie nach mehr Freiheit, mehr Gerechtigkeit oder mehr Sicherheit streben, ob sie das System stabilisieren, reformieren oder revolutionieren wollen: Sie bauen faktisch auf den Primat der Politik. Friedenssicherung und Terrorabwehr, Wechselkurskorrekturen und staatliche Kredite, Steuersenkungen sowie alles, was mit Gesetzgebung und Rechtsprechung zu tun hat, sind Aufgaben im Bereich des Politischen, in dem solange *autonom* entschieden wird, als sich die Politiker nach ihrer politischen Einsicht richten, so viele historische, technische, ökonomische, psychologische, kulturelle, religiöse oder anthropologische Bedingungen dabei auch zu berücksichtigen sind.

Auch wenn auf der Ebene der tagtäglich vorgetragenen Argumente keine nennenswerten Zweifel an der autonomen Entscheidungskompetenz der Politik zu hören sind, gibt es doch faktische Einschränkungen, die dem Geist der Politik widersprechen. Ich erkenne sie vor allem auf dem Feld der Biopolitik, also dort, wo über den Lebensbeginn und das Lebensende von Menschen beraten wird. Das gleiche gilt für Beratungen über den Umfang medizinischer Leistungen, über den Einsatz biotechnischer Mittel oder über die Bevölkerungspolitik. In diesen Bereichen gibt es einen beharrlichen Widerstand gegen die Autonomie der Politik. Er zeigt sich vornehmlich darin, dass schon das Nachdenken über neue Verfahren oder die Forderung nach einem Umdenken tabuiert wird. So erfolgen zahlreiche Veränderungen gegen den Widerstand politischer Kräfte, die offenbar zufrieden sind, wenn sie gegen etwas sind, ganz gleich ob es kommt und oder nicht.

Die Zulassung der In-vitro-Fertilisation, der von Jahr zu Jahr wachsende Umfang der kosmetischen Chirurgie, die Gewöhnung an die grüne Gentechnologie sind Beispiele, an denen sich die Preisgabe der Entscheidungskompetenz der Politik studieren lässt. Besonders gravierend ist der Umgang mit dem Problem der Übervölkerung der Erde. Obgleich man in so gut wie allen großen Zukunftsfragen der Menschheit, seien es der Hunger, der Wassermangel, das Versiegen der fossilen Brennstoffe, die Vernutzung und Verschmutzung der Erde, die Vergiftung unserer Nahrungsmittel oder der Teil des Klimawandels, der auf menschlichen Einfluss zurück gehen soll, ursächlich auf ein sprunghaften Anstieg der Weltbevölkerung stößt, wird so getan, als dürfe die Politik nicht an die Fragen des Lebens rühren. Sie werden, in einer unerhörten Verkehrung theologischer Positionen, als „heilig“ ausgegeben und damit der Politik entzogen.

Damit ist die Autonomie der Politik berührt . Deshalb gehe ich zunächst auf die Einschränkungen der Autonomie des Politischen im Kontext der Biopolitik ein, ehe ich sie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrer systematischen Bedeutung betrachte. Den Anfang macht eine grundsätzliche Betrachtung über die Politische Theologie, die, genannt oder ungenannt, hinter Beschränkung der Zuständigkeit des Politischen steht und die zugleich eine unzumutbare Bevormundung von Moral und Wissenschaft zur Folge hat.

2. Die These der Politischen Theologie. Die Debatten, die seit dem 11. September 2001 über das Verhältnis von Religion und Politik geführt werden, hätten sich, zumindest im Grundsätzlichen, vermeiden lassen, wenn ein wenig mehr auf die Geschichte des Politischen geachtet worden wäre. Denn dem vorurteilsfreien historischen Blick kann nicht entgehen, wie *alt*, wie *umfassend* und wie *eigenständig* das Phänomen des Politischen ist.

In Kenntnis der großen, mit den technischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen des Menschen eng verbundenen Tradition der Politik, muss es den Betrachter in ungläubiges Staunen versetzen, dass ausgerechnet in jenem geschichtlichen Augenblick, in dem sich die gesellschaftliche Dominanz des Religiösen verliert, die Meinung aufkommt, Politik sei ein unselbständiges, letztlich sekundäres, im Wesentlichen aus religiösen Ursprüngen abgeleitetes Phänomen, das nicht aus sich selbst begründet werden könne.

Das aber ist die Behauptung der *Politischen Theologie*, die auf den Plan tritt, nachdem die Vereinigten Staaten von Amerika und der französische Staat sich eine Verfassung gegeben haben, die nicht mehr an die Konfession des Landesherrn gebunden ist. Der römische Katholizismus und die protestantischen Landeskirchen, verstärkt durch die noch im Amt befindlichen konfessionellen Machthaber, wehren sich gegen den später so genannten Prozess der Säkularisierung. Sie bestreiten der Politik das Recht zur eigenständigen Regelung der politischen Angelegenheiten. Den erstmals in Wahlen und Abstimmungen auch empirisch auf den Volkswillen gegründeten staatlichen Mächten wird die Legitimität abgesprochen, die Souveränität des politischen Willens wird bestritten, um demgegenüber eine Gegenmacht in Stellung zu bringen, der jede sozial verpflichtende Verbindlichkeit fehlt. Das mag bei den Kirchen einmal anders gewesen sein. Doch in der Neuzeit gilt das schon lange nicht mehr. Die christlichen Kirchen predigen Frieden, doch mit und in ihren konfessionellen Gegensätzen haben sie faktisch den denkbar größten gesellschaftlichen Unfrieden geschaffen.

Mit ihrem Einspruch gegen den realen Prozess der Politik setzt sich die Politische Theologie über den tatsächlich geäußerten Willen der Menschen eines Landes hinweg, um an dessen Stelle die Autorität einer göttlichen Instanz zu setzen. Davon, dass diese Autorität gar keine allgemein anerkannte weltliche Repräsentanz mehr hat, in der Vielfalt ihrer kontroversen Deutungen Anlass zu größter Verunsicherung gibt und zudem von vielen Menschen grundsätzlich bestritten wird, ist dabei gar nicht die Rede. Insofern steckt in jedem Versuch, die Anciennität der Politische Theologie in Stellung zu bringen, ein gerüttelt Maß an historischer Unaufrichtigkeit.

Politisch entscheidend ist, dass sie den Willen des Einzelnen, der den Willen einer jeden politischen Mehrheit zu tragen hat, negiert. Sie stellt sich gegen den realen Vollzug der Freiheit des Menschen und entledigt sich damit auch des Rechts, von der Würde des Einzelnen zu sprechen. Beachten wir, wie lange Ethik und Politik sich schon auf die Freiheit der Individuen, auf deren prinzipielle Gleichheit sowie auf die ihnen zukommende Gerechtigkeit berufen, dann ist offenkundig, dass die Politische Theologie der gesamten alteuropäischen Tradition seit Solon und Sokrates entgegen steht.¹

3. Das fehlende Argument. Gemessen an der historischen und systematischen Reichweite ihrer These ist die theoretische Ausstattung der Politischen Theologie gleich null. Sie hatte ein Argument, solange man glauben konnte, die Autorität Gottes nötig zu haben, um einen unbedingten Gehorsam gegenüber einer weltlichen Macht zu erzeugen. Noch bei Spinoza stößt man auf eine solche Denkfigur, obgleich er sich mit ihr bereits vom liberalen

Individualismus seines politisch-theologischen Traktats entfernt.² Tatsächlich ist das Problem einer säkularen Begründung der Zwangsgewalt bereits durch Hobbes gelöst und es erhält durch Locke, Rousseau und Kant auch eine liberale Fassung, ehe die ersten Verfassungsstaaten den Beweis antreten, dass die politische Selbstverpflichtung der Individuen gänzlich *ohne* die Androhung göttlicher Sanktionen wirksam ist.

Spinoza hat sich durch die zu seiner Zeit noch wirksame Macht der Religionsgemeinschaften täuschen lassen. Mit dem Machtverlust der Synagogen und der Kirchen ist sein Argument jedoch nicht mehr als ein Indiz für eine überwundene historische Konstellation. Sie – mit ihren Bedingungen und ihren Folgen – zu untersuchen, ist gewiss eine unerlässliche und höchst verdienstvolle Aufgabe. Wenn sich die Politische Theologie damit begnüge, geschichtliche Lagen zu analysieren, in denen die Religion tatsächlich zur faktischen Kohäsion politischer Gemeinschaften beitragen konnte, wäre sie unersetzlich.³ Sobald sie aber mit dem Anspruch auftritt, die Politik auf Dauer an religiöse Vorgaben zu binden, wird aus ihr ein zweckrationales Ad-hoc-Konstrukt zur Restaurierung klerikaler Macht.

Dass auch die Kirche Schaden nimmt, wenn sie sich als eine staatsförmige Größe zu etablieren sucht,⁴ ist durch die Geschichte ebenso bewiesen, wie die Tatsache, dass es den Kirchen – und insbesondere dem Glauben – gut bekommt, wenn sie sich auf *geistliche Distanz* zum politischen Geschäft begeben. Nur als *moralische Instanz* kann die Religion glaubwürdig Einfluss auf das politische Geschehen nehmen. Die Religion verdirbt, wenn sie sich als politische Macht behauptet und die Politik verliert jeden Grund, wenn sie ihren Legitimationsbedarf aus theologischen Beständen deckt.

So muss, um nur wenige Beispiele zu nennen, die Politische Theologie dem Grundtheorem der *Volkssouveränität* widersprechen, wenn sie Gott einen bestimmenden Einfluss einräumen möchte. Sie kann die *Eigenständigkeit des Individuums* nicht akzeptieren, das sich von Gott abwenden kann und dennoch Bürger bleiben möchte. Folglich kann sie das auf Individualität gegründete *Legitimitätsprinzip* nicht gelten lassen, weil es ja allein auf die Entscheidungskompetenz der zu einer Menge vereinigten Individuen gegründet ist. Sie hätte auch das *Mehrheitsprinzip* in Frage zu stellen, in dem sich ein Teil einer menschlichen Gemeinschaft zum Herrn über das Ganze macht. Wer sich in einer nicht durch eine einzige Religion geeinten Gemeinschaft in *politischen* Fragen auf *göttliche* Instruktionen beruft – und damit mehr verbindet, als die Kundgabe seiner persönlichen Meinung, gegen die jeder Andere mit gleichem Gewicht die eigene persönliche Meinung setzen kann –, der zerstört die Rationalität eines allein auf die menschliche Einsicht und auf den menschlichen Willen gegründeten politischen Systems.⁵

Die politischen Theologen der zwanziger Jahre, allen voran Carl Schmitt, aber auch der an ihm geschulte Leo Strauss, haben aus dieser prinzipiellen Reserve gegenüber der basalen Rationalität des Politischen keinen Hehl gemacht. Ihre heute wirkenden Nachfahren halten sich da eher bedeckt. Aber in der Sache scheinen sie ihnen nahe zu bleiben, wenn sie mutmaßen, die Demokratie könne sich nicht aus eigener politischer Kompetenz begründen. Auch wenn sie wie Giorgio Agamben der Meinung sind, alle Politik beruhe auf der Ausgrenzung von Opfern, die aus der ursprünglich göttlichen Einheit aller Menschen ausgeschlossen werden,⁶ widersprechen sie dem Grundprinzip der Volkssouveränität, dem zu Folge die Menschen aus eigener Kompetenz über die Formen entscheiden, in denen sie ihr Leben und ihre Freiheit sichern wollen.

Wenn etwa der demokratische Rechtsstaat als eine Art Gefängnis beschrieben wird, das sich die Insassen selbst errichten, wird schon in der Diagnose der Sinn des Politischen verfehlt.

Glaubt man, zwischen der Demokratie und dem Gulag (oder dem KZ) bestehe letztlich kein Unterschied, blickt man aus so großem Abstand auf die politische Lage der Menschen hinab, dass man entweder nicht erkennen oder nicht ermessen kann, was sie in ihrem Dasein bewegt. Alles wird nur *sub specie aeternitatis* betrachtet. Das aber ist eine Perspektive, in der es niemals zur Politik kommen könnte. Die Politik ist der Raum, in dem die Menschen, trotz aller Unterschiede in ihren Auffassungen, gemeinsam zu überleben suchen. Sobald der religiöse Glaube zu den grundsätzlichen Unterschieden erzeugenden Bedingungen gehört, scheidet er *a priori* aus den Konsens stiftenden Voraussetzungen politischer Gemeinschaften aus.

4. Im Abseits der Politik. Liefere die Botschaft der politischen Theologie nur darauf hinaus, die Souveränität der politischen Gemeinschaft und die Autonomie des menschlichen Willens in Frage zu stellen, könnte man der politischen Theologie immerhin eine Warnung abgewinnen: Der Mensch bleibt auch in der großen Zahl ein endliches Wesen. Er verfügt stets nur über begrenzte Kräfte, die sich unter politischen Konditionen zwar beträchtlich steigern lassen, aber dennoch nicht die Lizenz enthalten, dem Menschen alles zu erlauben. Angesichts der mit jeder Macht ansteigenden Konkurrenz ist die politische Macht sogar besonders gefährdet. Da mit der Macht auch ihre Abhängigkeit von einer sprunghaft steigenden Zahl von Einflussfaktoren wächst, kann sie überdies als kaum berechenbar gelten. Deshalb ist es gut (und zwar unter allen Bedingungen gut!), die Politik nicht zu überschätzen.

Um dies zu wissen, bedarf es der Politischen Theologie freilich nicht. Denn die Warnung vor der Hybris der Politik gehört zur Selbstdisziplinierung einer jeden politischen Organisation. Mehr noch: Die interne Beschränkung und Begrenzung der Macht ist eine wesentliche Funktion politischer Selbstregulierung. Die Gewährung grundlegender Rechte, überhaupt die Fundierung durch das Recht, die Gewaltenteilung, die Arbeitsteilung zwischen Regierung und Administration, die Zulassung von Parteien, die Rolle der Opposition oder der Schutz von Minderheiten – alles dies sind Barrieren gegen Überheblichkeit und Machtmissbrauch.

Unter diesen Bedingungen bleibt die Politische Theologie theoretisch unterbestimmt. Andererseits überschreitet sie ihrerseits jede politische Kompetenz, wenn sie die kritische Selbstprüfung eines Gemeinwesens einer außerpolitischen Instanz zu übertragen sucht. Wenn der Staat, der – unter wechselnden Namen (auch denen von *imperium*, *polis* und *res publica*) – stets „hoheitliche“ Aufgaben wahrgenommen hat, einer ihm prinzipiell überlegenen Macht unterstellt wird, verliert er nicht mehr und nicht weniger als seine politische Funktion.

Wohlgemerkt: In dem durch den gemeinsamen Glauben geschlossenen Zusammenhang einer Kirche ist nichts gegen die Aufforderung zum Gehorsam gegenüber Gott zu sagen. Der Gläubige hat seine besonderen Gründe, den eigenen Willen nicht über den göttlichen zu stellen. Solange er sich jedoch als Bürger begreift, insbesondere solange er ein öffentliches Amt wahrnimmt, haben die Gesetze des Staates über dem Glauben zu stehen.⁷ Wollte man hingegen die religiösen Ermahnungen der Gläubigen in eine Verpflichtung *aller* Staatsbürger überführen und damit auch für Andersgläubige verbindlich machen, brauchte man eine politische Verfassung, die alle Staatsangehörigen auf Gott verpflichtet. In einer derartigen Situation wäre die Politische Theologie nicht nötig. Da aber eine solche Gemeinsamkeit im Glauben nicht besteht, ist sie gar nicht möglich. Folglich verfehlt die Politische Theologie die Grundbedingung der Politik in jedem Fall. Sie steht, so kann man resümieren, im Abseits der Politik.

5. *Contradictio in se et in re.* Das praktische Dilemma der Politischen Theologie spiegelt ihre theoretische Unzulänglichkeit: Sie kann nicht erklären, warum die theologische Einsicht in der Form eines politischen Gebots wirksam werden soll. Wenn die Theologie so unverzichtbar ist, muss sie sich fragen lassen, warum sie überhaupt den Umweg über die Politik braucht, um Macht über die Menschen zu gewinnen. Tatsächlich aber lässt sich die Politische Theologie auf die Eigengesetzlichkeit des politischen Geschehens ein; sie erkennt die Verfügungsmacht des Politischen an, um anschließend deren Subordination unter die geistliche Gewalt zu verlangen. Eigentlich möchte sie an der Dynamik der politischen Verfügungsmacht gar nichts ändern; es kann ihr nur recht sein, wenn die Politik so stark und eigenständig ist wie nur irgend möglich – wenn denn gewährleistet ist, dass die über die politischen Mittel verfügenden Politiker sich den Theologen unterwerfen.

Damit steht die Politische Theologie im Widerspruch zu sich selbst: Sie kritisiert die Autonomie der politischen Entscheidungsinstanzen, setzt aber selbst die Eigenständigkeit der Politik voraus, die sie braucht, wenn die Politik den erhofften Machtgewinn für die Kirche erbringen soll. Wäre hingegen die göttliche Macht so unerlässlich, wie die Politische Theologie unterstellt, wäre es unnötig, die ohnehin gebietende religiöse Macht eigens mit politischer Autorität auszustatten. Oder anders gewendet: Wenn die Theologie politisch herrschen will, verfolgt sie die Absicht, die Hoheit der Politik, die es nach ihrer Lehre gar nicht gibt, in ihrem politischen Interesse zu nutzen.

Schließlich muss man die Unverantwortlichkeit beim Namen nennen, die darin besteht, in einer Gesellschaft, in der es keine allgemein verbindlichen religiösen Überzeugungen gibt, einen alle verbindenden Glauben unterstellen zu wollen. Es geht ja um Gesellschaften, welche durch die in ihnen herrschenden religiösen Gegensätze historisch mehrfach vor die Existenzfrage gestellt worden sind. Sie konnten aber in ihrem Bestand gerettet werden, weil eine von religiösen Vorgaben unabhängige Politik in der Lage war, die ruinösen Glaubensgegensätze zu neutralisieren. Und nun kommt die Politische Theologie und kündigt den glücklich erreichten inneren Frieden der Zivilgesellschaft wieder auf, nur weil sie der Ansicht ist, die Politik benötige ein religiöses Fundament. In angeblicher Sorge um den politischen Konsens wird eben dieser Konsens nicht ernst genommen. Überdies wird in Abrede gestellt, dass der Konsens, der für sich schon einen hohen Wert darstellt, auf genuin politischen Werten beruht.

6. *Einspruch gegen die Autonomie der Politik.* Der viel zitierte Satz von Ernst-Wolfgang Böckenförde, demzufolge die Demokratie die Bedingungen nicht sichern kann, aus denen sie lebt,⁸ ist ein Satz der Politischen Theologie. Sein Sinn kann nur vor einem politisch-theologischen Hintergrund verständlich werden. Blendet man ihn aus, bleibt die triviale Aussage zurück, dass der „freiheitliche, säkularisierte Staat“, wie alles andere, *geschichtliche, gesellschaftliche, wirtschaftliche* und *kulturelle Bedingungen* hat. Auch für sie gilt, dass der Staat sie so, wie sie bei seiner Entstehung vorgelegen haben, nicht „garantieren“, also in vollem Umfang nicht gewähren und sichern kann. Wollte er es tun, müsste er sich die Kompetenzen eines Gottes an. Denn die Gesamtheit der historischen Bedingungen liegen ihm unabänderlich voraus. Er hat sie nicht selbst geschaffen und kann sie daher auch nicht so erhalten, wie sie zur Zeit seiner Entstehung wirksam waren. Sie wandeln sich mit der geschichtlichen Entwicklung. Deshalb wäre jeder Versuch, sie zu garantieren, vergeblich.

Eine zweite nicht theologische Deutung könnte sich auf die *moralischen* Voraussetzungen eines jeden Staatswesens beziehen. Das ethisch fundierte Vertrauen in das Recht, die Bereitschaft zur Verantwortung und der Respekt vor der Würde des Menschen müssen wenigstens in großen Teilen einer Bevölkerung gegeben sein, wenn ein rechtlich geordnetes Gemeinwesen Bestand haben soll. Deshalb hat die Politik nicht nur für die Wahrung der ethischen Voraussetzungen zu sorgen; sie muss auch einiges dafür tun, dass sich die ethischen Bedingungen in jeder Generation von neuem bilden, festigen und weiter entwickeln. Zu einer politischen Ordnung gehören daher *Erziehung* und *Bildung* sowie eine Sphäre des Vertrauens, in denen sich *freie Individuen* so entfalten, dass sie selbst für die *freiheitliche Ordnung* eintreten können.

Damit sind wesentliche Voraussetzungen eines freiheitlichen Staates benannt. Aber sie liegen ihm nicht in einer unerreichbaren Sphäre voraus und sind, wie die totalitäre Praxis zeigt, seinem Zugriff keineswegs entzogen. Er kann sie einschränken, kann ihnen neue Ziele geben und sie damit in den Dienst verwerflicher Absichten stellen. Er kann sie aber auch zu erhalten und zu entfalten suchen. Und jeder, der nicht von vornherein die Freiheit manipulieren möchte, wird eingestehen, dass in der Wahrung und Förderung der Freiheit durch Bildung der Eigenständigkeit des Individuums der wesentliche Erziehungsauftrag des Staates liegt. Also hat der Staat nicht etwa eine beiläufige, sondern eine wesentliche Aufgabe darin, seine essenziellen moralischen Voraussetzungen zu „garantieren“.

Folglich kann die *ethische* Deutung von Böckenfördes Diktum ausgeschlossen werden. Wenn es besagen sollte, der Staat basiere auf moralischen Konditionen, die er nicht beeinflussen kann, dann ist es definitiv falsch. Denn das Gegenteil ist der Fall: Der freiheitliche Staat ist auf Freiheit gegründet, die er selbst zu sichern hat. Er benötigt moralische Prämissen, die er selbst nicht antasten darf, für deren Erhaltung und Entfaltung er jedoch eine alle anderen Aufgaben überbietende Zuständigkeit hat. Wer, wenn nicht er, sollte seine elementare Bedingung, nämlich die Freiheit und Eigenständigkeit des einzelnen Menschen – und mit ihr die Würde der Person – garantieren? Der Sinn des viel zitierten Satzes trifft also weder auf die *gesellschaftlichen Realbedingungen* noch auf die *moralischen Voraussetzungen* des demokratischen Staatswesens zu. Böckenförde muss eine andere „Voraussetzung“ meinen.

Und hier bleibt nur noch die *theologische* Deutung des Satzes übrig: Mit den „Voraussetzungen“, die der Staat nicht „garantieren“ kann, ist das Unverfügbare, das Übermenschlich-Göttliche und damit das Religiöse gemeint. Damit steht das Diktum zwar auch in Gefahr, nur eine Selbstverständlichkeit auszudrücken, denn unverfügbar ist das Göttliche allemal, ganz gleich über was man spricht und was man meint. Wenn das Göttliche dasjenige ist, was sich dem Einfluss des Menschen entzieht, wenn es das sein soll, was jeder hinzunehmen und als Sinn seines Daseins gläubig zu akzeptieren hat,² dann gilt das für alle Lebenslagen und natürlich auch für den freiheitlich-säkularen Staat. Durch Gott wird allen und allem eine absolute Grenze gesetzt und der Gläubige wird in seiner Religion so wie so eine Voraussetzung erkennen, die der Staat nicht „garantieren“ kann. Wird diese theologische Binsenwahrheit aber ausdrücklich auf den Staat bezogen, wird daraus eine Behauptung der politischen Theologie. Dann soll offenbar zum Ausdruck kommen, dass der Staat, worauf immer er sonst noch gründet, letztlich eine nur religiös zu erfassende Grundlage hat.

7. Ein verhängnisvoller Zusammenhang. Halten wir fest: Ernst-Wolfgang Böckenförde geht es nicht um die Frage, was alles gegeben sein muss, damit ein Mensch ein Mensch, ein Mensch ein Bürger oder eine Ansammlung von Menschen ein Staat sein kann. Auch der

Begründungszusammenhang von Recht und Moral steht nicht zur Debatte. Gegenstand seiner Aussage ist die schlechthin bestehende Abhängigkeit aller menschlichen Verhältnisse von einer göttlichen Macht. Und die Frage ist: Was kann ein Verfassungsjurist meinen, wenn er – mit der Autorität des Staatsrechtslehrers – eine solche Aussage macht, obgleich sie offenkundig in den Bereich des religiösen Glaubens fällt?

Die Antwort kann, so denke ich, nicht strittig sein: Der Autor bekennt sich zur Tradition der Politischen Theologie. Wenn er weder etwas über die sozio-historischen Bedingungen noch über die moralischen Prämissen aussagen möchte und mit Sicherheit auch keine verfassungsrechtliche Kautelen vor Augen führen möchte, bleibt nur die Absicht, den Staat einer Voraussetzung zu unterstellen, auf die er als Staat keinen Einfluss hat und die er somit auch nicht „garantieren“ kann. Und diese Voraussetzung ist *theologischer* Natur.

Darauf hätte uns bereits der Sprachgebrauch führen können, denn in den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Staatstheorien gilt Gott als die „Garantiemacht“ aller weltlichen Herrschaftsverhältnisse. Die Garantie ist das politische Äquivalent des „So wahr mir Gott helfe“, das in allen hoheitlichen Akten in Anspruch genommen wird und auch in Verträgen zwischen christlichen Staaten obligatorisch ist. Kant hatte es in seiner Persiflage auf die Tradition der Friedensverträge aufgenommen, wohlweislich aber an die Stelle *Gottes* die *Natur* gesetzt. Denn in einer nicht theologisch hergeleiteten Staatskonzeption kann die Berufung auf Gott nur das gläubige Individuum verpflichten.¹⁰ In einem politischen Zusammenhang, in dem nicht nur verschiedene Konfessionen, sondern auch Gläubige und Nicht-Gläubige zusammenleben, hat die Berufung auf das Göttliche nichts zu suchen. Unter säkularen Bedingungen kann man eben nicht unterstellen, dass die Berufung auf das Göttliche die Bürger eint; man muss vielmehr befürchten, dass es sie trennt.

Diese Erkenntnis wird von Böckenförde übergangen und er verfällt, wie alle Politische Theologen nach 1789, einem Selbstwiderspruch. Sein Diktum beansprucht Geltung für den säkularen Staat, unterstellt diesen Staat jedoch im selben Atemzug einer nicht-säkularen Kondition. Der Autor gibt sich den Anschein, nur über die Probleme der Legitimitätssicherung des säkularen Staates zu sprechen und entzieht ihm mit der impliziten Berufung auf eine nicht-säkulare Prämisse die säkulare Begründung. Man soll glauben, der Verfassungsjurist spräche über Probleme der juristisch-technischen und praktisch-politischen Sicherung des Bestands demokratischer Gemeinschaften. In Wahrheit aber wechselt er die Bezugsebene und fällt auf eine Bedingung zurück, von der sich die säkulare Ordnung grundsätzlich verabschiedet hat. Also erkennt der Satz die theoretischen und praktischen Konditionen nicht an, unter denen er (als Satz eines Verfassungsjuristen) Gültigkeit beanspruchen könnte.

8. *Ad personam.* Wer die Aussagen Ernst-Wolfgang Böckenfördes zu seinem Verständnis als Staatsrechtler und Verfassungsrichter kennt, wird diese Auslegung in Zweifel ziehen. Der prominente Jurist hat in mehreren Arbeiten von seinem Konflikt als gläubiger Katholik und als Staatsbürger gesprochen und hat in dem, was die öffentlichen Aufgaben von ihm verlangten, mit Klarheit und seltener Entschiedenheit für die Unabhängigkeit von kirchlichen Positionen votiert.¹¹ Sein Diktum von der Vereinbarkeit des persönlichen Glaubens mit der Wahrnehmung von Ämtern in einem säkularen Staat,¹² hat er nicht nur theoretisch gut begründet, sondern er hat, wie er glaubhaft versichert, auch danach zu handeln gesucht.

Dennoch ist es angebracht, genauer hinzusehen: In seinen theoretischen Äußerungen findet sich eine bedenkliche Duldsamkeit gegenüber der Politischen Theologie. Damit ist nicht seine Ansicht gemeint, die politische Theologie werde es so lange geben, wie es Theologen gibt, Etwas anderes aber ist es, wenn Böckenförde die Ansicht vertritt, der politischen Theologie gehe es im Grunde nur um eine moralische Mission, die überdies als „unpolitisch“ angesehen werden müsse. In seinen Augen bezeugt die Gerechtigkeitsbotschaft von Papst Johannes Paul II. das moralisch-unpolitische Anliegen der Politischen Theologie.¹³

Das mag eine zutreffende Deutung der moralischen Autorität des Papstes sein, dürfte aber nicht mit dem Titel einer Politischen Theologie in Verbindung gebracht werden. Ihr kommt historisch wie systematisch eine ganz andere Aufgabe zu. Zwar mag es in der Vergangenheit politische Theologen gegeben haben, die primär die moralischen Werte vor Augen gehabt haben. Doch wie man nach Carl Schmitts Rekonstruktion der Politischen Theologie die Auffassung vertreten kann, hier gehe es wesentlich um ethische Ziele, muss, wenn man nicht von bewusster Irreführung sprechen will, als ziemlich rätselhaft gelten. Carl Schmitt als Politischen Theologen zu loben und zugleich die Assoziation zu erwecken, die Politische Theologie könnte von unpolitischen Absichten geleitet sein, erfüllt den Tatbestand der Verharmlosung.¹⁴

9. Systematische und historische Konnotationen. Keineswegs harmlos, sondern auch staatsrechtlich folgenreich ist es, wenn Böckenförde versucht, seiner Politischen Theologie eine moralische Pointe zu geben. In seiner Abhandlung über *Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit*, die er zum 90. Jahrestag der Enzyklika *Rerum novarum* geschrieben hat, nimmt er die ökologischen und sozialen Herausforderungen auf, um kenntlich zu machen, wie man im Geist der päpstlichen Botschaft auf sie reagieren kann. Im Wesentlichen werden bedenkenswerte ethische Empfehlungen vorgetragen, die auch in der von Hans Jonas angestoßenen Debatte begegnen. Aber hinter den moralischen Geboten steht eine Begründung, die selbst nicht moralisch, sondern eben theologisch genannt werden kann. Und sie tangiert die staatstheoretische Auffassung dessen, der sie vorträgt.

Wenn es etwa heißt, der Mensch solle mit den Gütern der Erde schonend umgehen, weil sie ihm als Christ „anvertraut“ sind,¹⁵ wird eine Annahme gemacht, der heute noch nicht einmal alle Christen zustimmen werden. Noch stärker eingeschränkt dürfte die Zustimmung sein, wenn Böckenförde davon spricht, der Mensch habe sich gegenüber der Natur nach Art eines „Regenten“ zu verhalten, „der eine ihm übertragene Herrschaft als verantwortliches Amt“ ausübt.¹⁶ Wenn man hier nicht alles in bloße Metaphorik auflösen will, kommt eine Naturauffassung zum Vorschein, die sich mit den Erkenntnissen der Evolutionsbiologie nur schwer vertragen dürfte – vom Selbstbegriff eines sich selbst bestimmenden Menschen ganz zu schweigen.

Doch der Christ, der hier spricht, darf und soll so sprechen können, wenn es denn sein Glaube ist. Wenn er seine Rede aber mit der Konsequenz verknüpft, der „Besitzindividualismus“ der modernen Gesellschaft müsse ebenso aufgegeben werden wie die Überzeugung, das „Eigeninteresse des Menschen sei naturgegeben“, dann tritt augenblicklich zu Tage, dass der Christ eine Prämisse bezweifelt, die historisch wie systematisch zur säkularen Begründung des säkularen Staates gehört. Dann kommt in seiner gut gemeinten moralischen Absicht eine grundsätzliche Distanz zum Legitimitätsgerüst des säkularen Staates zum Vorschein. Der säkulare Staat setzt Individuen voraus, die ein originäres Interesse an sich selber haben. Das gleiche gilt für das Menschenrecht und es gibt nichts, das den an sich selbst interessierten

Menschen darauf verpflichten sollte, Statthalter in einer Schöpfung eines ihnen durch kein Wissen bestätigten Wesens zu sein. Dennoch ist nicht ausgeschlossen, dass diese selbstbewusst und selbstbestimmt ihr Eigenrecht einklagenden Individuen gute Gründe haben, die Würde der Anderen zu achten und den Wert der Natur zu schätzen.

Die damit begründeten Zweifel an der Konsistenz von Böckenfördes verfassungstheoretischer Begründung des freiheitlich-säkularen Staates finden zusätzliche Nahrung durch seine Verbindung zum Werk und zur Person Carl Schmitts. Er gehört zu denen, die, wie das Foto von der Feier des 90. Geburtstags des Lehrers ausweist,¹⁷ die persönliche Verbindung zu einem Denker gesucht haben, für den der säkulare Staat ein geschichtliches Unglück und die Freiheit der Person nur ein Vorwand war, um die persönliche Willkür auszuleben. Doch soll die persönliche Beziehung, deren Hintergründe ich nicht kenne, nicht als Argument verwendet werden.¹⁸

Im Zusammenhang der These über die nicht-säkularen Voraussetzungen des säkularen Staates kann nur von Bedeutung sein, dass Carl Schmitt als der Chefprogrammatiker der Politischen Theologie im 20. Jahrhundert gelten kann. Seit seiner 1923 veröffentlichten *Politischen Theologie* und der im Jahr darauf erschienenen Schrift über *Römischen Katholizismus und politische Form* gehört die Orientierung an einer mit Macht ausgestatteten kirchlichen Autorität zu den wenigen Theoriekonstanten seines Werks.¹⁹ Sehen wir über seinen rückhaltlosen Opportunismus und seine lebenslange Hassliebe zur Romantik hinweg, darf die Politische Theologie als der dominierende Gedanke in Carl Schmitts Schriften gelten. Sie hat den Kampf gegen den Parlamentarismus der Weimarer Republik angeleitet, sie erklärt sein Misstrauen gegenüber dem Liberalismus, lässt seine aktive Rolle bei der Vertreibung jüdischer Fakultätskollegen, als Görings Staatsrat und Hitlers Propagandist, besser verstehen und erlaubt es, nachzuvollziehen, warum es ihm auch nach dem Krieg so wichtig war, die Menschenrechte verächtlich zu machen.

So weit ich sehe, hat sich Böckenförde keine der verhängnisvollen Opportunismen Carl Schmitts zu Eigen gemacht. Ihm darf und soll hier auch keine der schneidigen Irrtümer dieses intellektuellen Hasardeurs zugerechnet werden – so schwer verständlich es auch ist, dass ein ernsthafter Jurist zum Anhänger eines primär auf Blendung setzenden politischen Schriftstellers wird. Gleichwohl ist Böckenfördes notorisches Diktum vom prinzipiellen Defizit säkularer Begründung des säkularen Staates nicht aus dem Schulzusammenhang der von Carl Schmitt inaugurierten Politischen Theologie zu lösen. Böckenförde erkennt, wie das Beispiel seiner moralischen Verharmlosung der Politischen Theologie belegt, die politischen Werte nicht an, die bereits im Bestand der Demokratie zur Geltung kommen und lässt nun schon die zweite Generation von Lesern nach Ursprüngen suchen, die angeblich nicht in der Politik zu finden sind. Und nicht genug, dass hier eine staunenswerte Irritation in der *Theorie* erzeugt worden ist; auch in der politischen *Praxis* der Bundesrepublik Deutschland sind die Folgen der Ausrichtung der Politik an theologischen Vorgaben erkennbar. Sie führen zu einer Doppelmoral des öffentlichen Handelns und zur Erosion des rechtspolitischen Grundverständnisses.

10. Eine praktische Konsequenz. Die wesentlich unter Mitwirkung von Böckenförde auf den Weg gebrachte Biopolitik ist ein Beleg für die verfassungsrechtlich praktizierte Politische Theologie in der Bundesrepublik Deutschland.²⁰ Hier werden die Bürger per Gesetz auf kirchliche Positionen festgelegt, die innerhalb der Glaubensgemeinschaften längst nicht mehr durchsetzbar sind. So hat das höchste deutsche Gericht eine Entscheidung über den Beginn

des menschlichen Lebens getroffen, die der kulturellen Tradition, der herrschenden zivilisatorischen Praxis und dem gesunden Menschenverstand widerspricht. Sie basiert auf einer 1869 in der römisch-katholischen Kirche durchgesetzten und erst 1917 ins kanonische Kirchenrecht übernommenen Auffassung, der zufolge die befruchtete Eizelle schon als vollwertiges personales Leben anzusehen ist.

Theologisch kann man diese Auffassung damit begründen, dass der göttliche Schöpfungsakt sich in jedem Befruchtungsvorgang, aus dem ein individuelles Leben hervorgeht, wiederholt. Durch die unterstellte Beteiligung Gottes verliert sich die Anstößigkeit, die in der Verabsolutierung eines sich in wenigen Augenblicken innerhalb einer Zelle abspielenden chemischen Vorgangs liegt. Aus der Perspektive der Natur ist die Verschmelzung von Zellkernen einer Ei- und Samenzelle ein Vorgang, der für die Entstehung eines menschlichen Individuums nicht mehr und nicht weniger bedeutsam ist, als die Entstehung dieser Zellen selbst. Mit denen aber geht die Natur derart verschwenderisch um, dass es an Aberwitz grenzt, bereits in ihnen grundrechtlich geschützte Einheiten zu sehen.

Die Natur lässt aber auch befruchtete Eizellen in solchem Überfluss entstehen, dass jedes schon hier ansetzende Schutzrecht ins Leere läuft. Wo kein wirksamer Schutz sein kann, ist auch kein Recht zu wahren. Das gilt selbst für die Verfahren künstlicher Befruchtung von Eizellen, von denen der größte Teil augenblicklich entsorgt wird, während der noch Millionen zählende Rest für fünf oder zehn Jahre auf Eis liegt, um dann im Ausguss zu verschwinden.²¹ Wer im Ernst an die Personalität der befruchteten Zelle glaubt, dürfte nicht ruhen, ehe nicht wenigstens die In-vitro-Fertilisation beseitigt ist.

Aus der politisch näher liegenden Perspektive der Gesellschaft ist die Auszeichnung des chemischen Vorgangs der Kernverschmelzung erst recht unverständlich. Leben gilt gemeinhin als die Zeit zwischen Geburt und Tod. Davon war bislang auch der Mensch nicht ausgenommen. Doch das soll nun anders sein, indem die Monate seiner embryonalen Entwicklung mitgerechnet werden. Im gleichen Atemzug wird die Bedeutung der Schwangerschaft für das Werden des Individuums für nichtig erklärt.²² Es scheint vergessen, dass die Würde des Menschen, die man nunmehr dem Keim schon vor der Nidation zuschreibt, auf dem „angeborenen“ Recht auf Freiheit, Gleichheit und Leben beruht. Dieses Recht bereits dem ungeborenen Leben zuzusprechen, ist ein Widersinn, den zu glauben gleichwohl einem ganzen Volk abverlangt wird.

Das muss zu Verdrehungen, Verkürzungen und Widersprüchen in den öffentlichen Diskursen führen und eine politische Demoralisierung zur Folge haben. Ich erinnere nur an die rechtspolitische Zumutung, dass es nach höchstrichterlicher Auffassung „rechtswidrige“ Handlungen gibt, die als „straffrei“ gelten. Es mag sein, dass Rechtsverstöße aus Überlastung der Justiz ungeahndet bleiben und es ist ein Unglück, dass viele Rechtsbrüche nicht aufgeklärt werden. Aber dass vorsätzlich von der Strafverfolgung abgesehen wird, widerspricht dem Begriff des Rechts und untergräbt den Geltungsanspruch der Politik.

Dem politischen Theologen kann das nur lieb sein. Er geht ohnehin davon aus, dass die Politik sich nicht aus eigener Kompetenz zu sichern vermag.

11. Die Heiligkeit des Lebens. Zum Machtgewinn der Politischen Theologie in der Bundesrepublik Deutschland gäbe es viel zu sagen. Er ist überall dort festzustellen, wo das Leben absolut gesetzt wird, ohne Rücksicht darauf, dass es – politisch gesehen – immer nur

das Recht ist, das Leben schützen kann.²³ So werden, wie bei der anonymen Geburt oder der so genannten „Babyklappe“, gravierende Rechtsverletzungen hingenommen, nur weil die – durch nichts bewiesene – Vermutung besteht, dadurch könne Leben gerettet werden. Doch der einzig nachweisbare Effekt ist eine erhöhte Verantwortungslosigkeit im Umgang mit dem eigenen Dasein sowie ein lebenslanger Schaden für das Kind.

Zu welchen Problemen diese Einstellung gegenüber dem Leben mit Blick auf das größte Existenzproblem der Menschheit, der Übervölkerung, führt, ist offenkundig. Gleichwohl wird geleugnet, dass die Umweltbelastung, die Unterversorgung des größeren Teils der Weltbevölkerung, das millionenfache Sterben der Kinder, die gleichwohl voran schreitende Ausplünderung der Erde, die Vergiftung der Nahrungsmittel, schließlich auch die durch den Menschen verursachten Anteile am Klimawandel mit dem explosionsartigen Wachsen der Weltbevölkerung verbunden ist.²⁴

Dem Theologen gilt das Leben als „heilig“. Das verdient Respekt. Jeder, der im Bewusstsein der Überzeugung von der Heiligkeit des Lebens zu leben sucht, muss die Freiheit haben, dies zu tun. Daraus kann jedoch keine für alle Menschen gültige Verpflichtung abgeleitet werden. Jeder muss selbst entscheiden, wie er seine Stellung im Prozess des Lebens bewertet. Und in einer Gesellschaft, die ihr massenhaftes Leben nur durch Verwertung des von ihr massenhaft gezüchteten und massenhaft geschlachteten Lebens erhalten kann, muss der Hinweis möglich sein, dass es noch nicht einmal vorstellbar ist, wie die Heiligsprechung des Lebens durchzuhalten ist, ohne massenhaft menschliches Leben zu vernichten. Alles Leben lebt auf Kosten anderen Lebens. Wer will, kann darin eine Kondition des unausweichlichen Schuldzusammenhangs des Lebens namhaft machen. Nietzsche nahm die notwendige Verkettung von Tod und Leben zum Anlass, von der tragischen Verfassung des Lebens zu sprechen. Sie könnte auch darin gesehen werden, dass es dem Menschen nicht gelingen kann, der Heiligkeit des Lebens zu entsprechen.

Gesetzt, die skizzierte Einschätzung trifft zu, tritt augenblicklich die Zumutung zu Tage, alle Menschen einer politischen Gemeinschaft auf diese Achtung vor der Heiligkeit des Lebens zu verpflichten. Angesichts der hier und in vielen anderen Kontexten vorherrschenden Gedankenlosigkeit ist zu befürchten, dass erst große Katastrophen herbeiführen, was der Mensch, nach seinem moralischen und politischen Selbstverständnis, in eigener Verantwortung erreichen soll. Dass der Mensch aus seinen Fehlern lernen kann, muss nicht heißen, dass er sie herbeiführen sollte, um wenigstens etwas klüger zu werden.

12. Positive Lehren. So weit, so schlecht. Doch nach der düsteren Prognose lässt sich der Überlegung eine positive Wendung geben. Schließlich gründet sich das Politische auf die Zuversicht, selbst in scheinbar ausweglosen Lagen erfolgreich handeln zu können. Davon sollte sich auch die politische Theorie leiten lassen. Also suche ich aus den geschilderten Umständen ermutigende Schlüsse zu ziehen.

Der *erste* Punkt bezieht sich darauf, dass zwar von einem Grundkonflikt zwischen Politischer Theologie und politischer Theorie gesprochen werden muss, die politische Theorie aber nicht in Konkurrenz zur Theologie und zum Glauben steht. Der Glaube ist ein Glück, das es dem Einzelnen ermöglicht, sein Leben in Übereinstimmung mit dem Ganzen zu führen. Er kann zum politischen Handeln motivieren, kann aber auch Distanz erzeugen, wenn die Politik dem Daseinssinn des Gläubigen widerspricht. Doch ganz gleich, wie er sich entscheidet: Er darf

nicht wegen seines Glaubens begünstigt oder benachteiligt werden. Auch hier ist es nur das machtgestützte Recht, dass seine Freiheit sichern kann.

An *zweiter Stelle* ist auf den geistesgeschichtlichen Umstand aufmerksam zu machen, dass die Erfolge der Politischen Theologie ohne nennenswerte Re-Theologisierung der Gesellschaft eingetreten sind. Die Politiker, die wiederholt und mit großen Mehrheiten die Sache der Kirche vertreten, sind mehrheitlich keine frommen Leute. Wenn sie dennoch mit weltanschaulichem Eifer für den unbedingten Schutz des ungeborenen Lebens eintreten, erfüllen sie eine Gewissenspflicht ganz anderer Art: Sie haben das Unrecht der Nazi-Herrschaft vor Augen und möchten die Wiederholung der Verbrechen unmöglich machen. Sie wollen nicht als Herren über Leben und Tod fungieren, möchten niemandem Chancen nehmen, möchten nicht selektieren, nicht exkludieren und auch nicht exekutieren. Nachdem es möglich war, den Tod als einen Meister aus Deutschland zu erfahren, möchten sie in bester Absicht als Helfer des Lebens verstanden werden.

In der Tat ist das von Deutschen unter der Nazi-Herrschaft aufgehäufte Verbrechen so ungeheuerlich, dass jeder Versuch, es zu sühnen, zwar hilflos und unangemessen und dennoch das Mindeste ist, was man von ihnen erwarten kann. Deshalb gibt es eine Hemmung, sich kritisch mit der Angemessenheit der Lehren auseinanderzusetzen, die Menschen unter dem Eindruck der Schuld zu ziehen versuchen. Gewiss, man kann, wie Richard Schröder es mehrfach getan hat,²⁵ differenzieren und zeigen, dass eine auf Wunsch der Eltern durchgeführte Präimplantationsdiagnose nichts mit dem zu tun hat, was in den Versuchsanstalten der SS geschehen ist. Man kann auch sagen, dass die von einem Todgeweihten verlangte Sterbehilfe nicht mit der Euthanasie in den Todeslagern verwechselt werden darf. Gleichwohl besitzt das aus dem Schuldbewusstsein erwachsene Bedürfnis nach möglichst uneingeschränktem Lebensschutz seine eigene politische Dignität. Nur darf der Lebensschutz nicht gegen elementare Rechte des Menschen verstoßen.

Mit einer *dritten Lehre* möchte ich mich ausführlicher befassen, weil sie das Grundverständnis der Politik berührt.

13. Die Autonomie der Politik. Die Politische Theologie erscheint von vornherein weniger bedrohlich, wenn man erkennt, dass sie die Bühne der Politik mit aussichtsloser Verspätung betritt. Die Politik hat sich nämlich nicht erst 1789, im Jahr der Proklamation der Amerikanischen Verfassung und der Verabschiedung der *Bill of Rights*,²⁶ von der Religion unabhängig gemacht. Schon die Entstehung der griechischen *polis* und der wenig später einsetzende Aufstieg der römischen Republik sind Vorgänge, in denen sich die politische Entscheidungsmacht von kultischer und priesterlicher Vorherrschaft emanzipiert.

Damit soll nicht behauptet werden, in den vorangehenden Jahrhunderten habe es eine strikte Bindung an religiöse Instanzen gegeben. Besonders stark scheint sie nicht gewesen zu sein. In der von Herodot erschlossenen Geschichte des vorderasiatischen Raumes wird die Verehrung der Götter immer auch als Machtmittel eingesetzt, über das die Regenten nach eigenen Interessen gebieten. In der Regel wird daraus nur im Fall eines Scheiterns der Politik ein Argument gegen die souveräne Verfügung über den Kult gemacht.

Auffällig ist, dass im griechischen Archipel und in Kleinasien die Autorität des Delphischen Orakels jede gewichtige politische Entscheidung dominiert.²⁷ Aber der von Herodot in den Mittelpunkt gerückte Aufstieg des persischen Großreiches vollzieht sich ohne erkennbaren

priesterlichen Einfluss. In den Kapiteln über die ägyptische Königsherrschaft ist das nicht anders. Die Tempeldiener bleiben im Hintergrund. Die Darstellung ist auf die Handlungen der Pharaonen, ihrer Strategen und Architekten beschränkt; sie sucht die an Machterhalt, Machterweiterung und Ruhm orientierten, durch und durch weltlichen Absichten zu erfassen.

Natürlich ist das kein Beweis dafür, dass die Verhältnisse in Persien und Ägypten so waren, wie Herodot sie schildert. Aber es ist ein Beleg dafür, was einem griechischen Autor in der Mitte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts an der Politik wichtig war. Die eine Generation später geschriebene Geschichte des Peloponnesischen Krieges bestätigt, dass auch Thukydides sich ganz auf die Beratungen in den Versammlungen und auf die Reden der Gesandten konzentriert. Das Orakel spielt eine untergeordnete Rolle; von einer handlungsentscheidenden Rücksicht auf die Priesterschaft ist nirgendwo die Rede. Die Politik der griechischen Stadtstaaten wird von ihren Chronisten, denen wir die erste kritische Geschichtsschreibung überhaupt verdanken, als ein primär von säkularen Interessen beherrschtes Geschehen geschildert.

Nun ist aber nicht zu bestreiten, dass es den Kultus gab und dass er eine Rolle im Leben selbst der aufgeklärten Athener des 5. Jahrhunderts spielte. Die Tempelbauten auf der Akropolis und die Themen der großen Kunst, der Festtagskalender mit dem Höhepunkt des Wettstreits der Dichter, die aufschiebenden Rituale vor oder nach großen Entscheidungen, schließlich die Prozesse, die gegen säkulare Denker wie Protagoras und Sokrates wegen Gottesfrevl geführt worden sind – all dies macht deutlich, dass Apollon und Athene eine reale Macht im Leben auch noch der Griechen des 5. Jahrhunderts waren.²⁸

Gleichwohl hat die Götterwelt die Stellung verloren, die sie in den Schilderungen Homers und in den Ermahnungen Hesiods einnimmt. In der *Anabasis* des Xenophon, eine Generation nach Thukydides, kommt sie gar nicht mehr vor. Die Entmythologisierung durch die Vorsokratiker und die Kritik der Sophisten zeitigt eine enorme Wirkung. Den Göttern wird allenfalls die Herrschaft über die *physis* zugestanden; einen nennenswerten Einfluss auf den *nomos* – das sind die vereinbarten Gesetze der *polis* – haben sie nicht. Die politischen Ordnungsleistungen werden somit allein vom Menschen erbracht.²⁹

Den Göttern kommt, um eine Formulierung Nietzsches abzuwandeln, nur noch die Aufgabe einer Festordnung des Daseins zu. Alles andere ist in die Kompetenz der großen Individuen gestellt, die in ein und derselben Zeit die wissenschaftlichen Leistungen der Geschichtsschreibung, der Physik, Logik, Ethik, Rhetorik, Rechtswissenschaft, Medizin, zahlloser Techniken und Künste sowie die Lebensweisheit der Philosophie hervorbringt – Leistungen, die sich allesamt nur im öffentlichen Raum der Politik entfalten. Die Öffentlichkeit ist der Raum der eigenen Gründe – die Sphäre, in der die Autonomie der Individuen und ihrer Institutionen in wechselseitiger Verstärkung wachsen.

Damit können wir folgendes Fazit ziehen: Die Politik der Griechen ist eine säkulare Leistung, die sich allein auf den Erfolg menschlichen Handelns gründet. Zusammen mitsamt den sie begleitenden Theorien ist sie bereits in der Phase des Übergangs in die Demokratie eine eigenständige Unternehmung der menschlichen Gesellschaft. Die Politische Theologie hätte Grund, bereits diesen – von einem Anhänger Carl Schmitts als Ursprungsakt gefeierten³⁰ – Akt der Autonomisierung der Politik zum Anathema zu erklären. Dann würde deutlich, dass sie im Widerspruch zur gesamten Tradition des politischen Handelns steht.

14. Ein Seitenblick auf Platon. Die These von der Autonomisierung der Politik wird von der ersten uns schriftlich überlieferten Theorie der Politik in dreifacher Weise bestätigt:

In Platons *Politeia* entsteht die *polis* aus rein gesellschaftlichen Bedingungen. Es ist die Dynamik einer sich arbeitsteilig entfaltenden Gesellschaft, die am Ende auch Spezialisten für die Sicherheit und die Verwaltung nötig macht. Da das Ganze einer Stadt auch einer Leitung bedarf, sind es am Ende die Personen mit der besten Erziehung und den besten Kenntnissen, denen die Regierung übertragen wird. Das führt dann zur viel zitierten Philosophenherrschaft. Von einer Einflussnahme durch die Priester ist nirgendwo die Rede. Im Gegenteil: Den noch den Mythen von der Herrschaft der Götter verpflichteten Dichtern ist jede Tätigkeit untersagt.

In Platons *zweitem* der Politik gewidmeten Dialog, dem *Politikos*, wird die natürliche Herkunft der Politik mit karikierender Schärfe geschildert. Der Mensch ist ein in Herden lebendes Tier, das einer Leitung durch seinesgleichen bedarf. Die Herdenlenkung verdient dann das höchste Lob, wenn es ihr gelingt, die gegensätzlichen Interessen der einzelnen Glieder so miteinander zu verschränken, dass sie sich wechselseitig nötig haben. Die *polis* wird mit einem Gewebe verglichen, in dem (in Zug und Gegenzug) ein Faden den anderen hält.

Um die Verantwortlichkeit des Menschen zu exponieren, wird ein Mythos vorgetragen, der vom epochalen Rückzug der Götter handelt, den die Menschen durch Politik zu kompensieren haben! Politik ist demnach eben das, was getan werden muss, wenn die Götter auf ihre Zuständigkeit verzichten.

Als *drittes* Beispiel kann Platons politisches Vermächtnis in den *Nomoi* gelten, der ersten Verfassungslehre der Politikgeschichte.³¹ Das erste der zwölf Bücher beginnt mit der Frage, ob es ein Gott oder ein Mensch ist, der eine staatliche Ordnung gründet? Die Gesprächspartner aus Sparta und Knossos antworten, ihrer Tradition entsprechend, es sei ein Gott gewesen. Der die Frage stellende Athener lässt offen, wie er selber antworten würde. Stattdessen führt er seine beiden Partner durch alle erforderlichen Stationen der Gründung einer Stadt durch den Menschen und erhält am Ende von beiden Gesprächspartnern eine Antwort, die keines weiteren Kommentars bedarf: Beide erklären sich bereit, die neue Stadt nach den gemeinsam entwickelten Einsichten zu gründen. Damit ist klar: Es mag einst gewesen sein, wie ihm wolle; jetzt, im Augenblick der eigenen Tat, ist es *allein der Mensch*, der die Politik zu planen, durchzuführen und zu verantworten hat.

15. Drei Epochen der Politik. Mit der Erfahrung, über die wir zu Beginn des 21. Jahrhunderts verfügen, kann man die Geschichte der Politik in *drei große Phasen* einteilen: *Erstens* in die frühgeschichtliche Periode ihrer *Gründung*, in der die ersten *Institutionen* – und damit vor allem das *Recht* – entwickelt, geschaffen und befestigt werden. Diese Epoche umfasst mindestens den Zeitraum seit der Bildung der großen politischen Reiche im 4. vorchristlichen Jahrtausend bis zum Anfang des letzten vorchristlichen Jahrtausends, in dem in einigen phoinizischen Siedlungen erste Experimente mit einer demokratischen Selbstverwaltung gewagt werden und die Griechen beginnen, sich ihrer Feudalherren zu entledigen.

Ein verlässliches Datum für den Übergang in die *zweite* große Phase der politischen Geschichte ist das Jahr 680 v. Chr., in dem die Athener ihre Könige vertreiben und die Geschäfte der Stadt nicht länger denen überlassen, die traditionale Vorrechte in Anspruch nehmen. Sie bestimmen zunächst jene, die sie aktuell für die Tüchtigsten halten. Damit

beginnt die Epoche der *Autonomisierung der Politik*, an deren Anfang Solon schreiben konnte, dass es in allem, was man für eine politische Gemeinschaft tut, nichts Wichtigeres gibt, als die *Wahrung des Rechts*. Die ihm um 594 v. Chr. gelungene Wiederherstellung der Einheit der Stadt Athen beschreibt er folgendermaßen:

„So viel Teil an der Macht, als genug ist, gab ich dem Volke, nahm an Berechtigung ihm nichts, noch gewährt’ ich zu viel. Für die Gewaltigen auch und die reicher Begüterten sorgt’ ich, dass man ihr Ansehen nicht schädige wider Gebühr. Also stand ich mit mächtigem Schild und schützte sie beide, doch vor beiden zugleich schützt’ ich das heilige Recht.“³²

Die Wahrung des Rechts bleibt die Botschaft der politischen Theorien von Platon über Aristoteles bis zu Cicero, von denen sie – in Verbindung mit der Tradition des römischen Rechts – über Augustinus, Thomas, Dante, Occam und Marsilius an neuzeitliche Denker wie Erasmus, de Vittoria, Bodin, Grotius, Hobbes, Locke, Montesquieu und Rousseau vermittelt wird. Diese verstärken die Autonomisierung des politischen Denkens und Handelns gerade auch in Abwehr der durch die römischen Bischöfe erhobenen Ansprüche. In den Lehren von der *Souveränität*, von den *grundlegenden Rechten*, von der *Legitimität durch Vertrag* und von der *Gewaltenteilung* bereiten sie die *dritte* große Phase vor, die mit der *parlamentarischen Inauguration geltender Staatsverfassungen* beginnt. Deshalb spreche ich vom *Zeitalter der Konstitution*, das uns für die kommenden Jahrhunderte weltweit große Aufgaben und hohe Ziele setzt.

Auch für die dritte Phase, die Epoche der *demokratischen Konstitution*, gibt es eine Vorgeschichte, vornehmlich in den norditalienischen Stadtrepubliken, in den deutschen Reichsstädten und in der englischen Verfassungstradition. Aber der Umbruch erfolgt im Jahr 1789 mit zwei parallelen Ereignissen in der Alten und in der Neuen Welt. Dabei ist es von hoher symbolischer Bedeutung, dass sich die Revolutionäre in Paris auf den tätigen Beistand der bereits erfahrenen Pragmatiker aus Boston, New York und Philadelphia stützen konnten. Das historisch Neue liegt in der Tatsache, dass es nunmehr das durch die Verfassung mit Macht ausgestattete *Recht* ist, das die Rechtssetzung, Rechtsprechung und die Ausübung des Rechts kontrolliert. Die ganze Macht eines Staates ist auf positivierte Grundrechte gegründet.

Damit kommt die Politik, die von ihren Anfängen bis zur Gegenwart als *Kampf um das Recht* definiert werden kann, zu ihrem – freilich stets von neuem – gefährdeten historischen Ziel.

Immanuel Kant, der die Politik ganz und gar untheologisch als „ausübende Rechtslehre“ bezeichnet hat und dem auch die Formel vom „Kampf um das Recht“ verpflichtet ist,³³ hat im zeitgenössischen Rückblick auf die Ereignisse in Nordamerika und Frankreich eine Bemerkung gemacht, welche die ersten beiden Phasen der Politik umfasst:

„Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: dass nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde [...]“³⁴

Wenn wir ergänzen: Sie soll künftig in allen Staaten verwirklicht sein, wissen wir, vermutlich noch auf lange Sicht, was wir politisch zu tun haben. Von Politischer Theologie braucht dabei keine Rede zu sein.

16. Die Freisetzung vom Glauben. Eine Einteilung der Geschichte in Epochen verfolgt, so sehr sie auf die Wahrheit der Beschreibung verpflichtet ist, immer auch pragmatische Interessen. Mit der skizzierten Dreiteilung ist es nicht anders: Sie soll deutlich machen, *wie alt die Geschichte des Politischen* ist und *wie groß der Zeitraum* ist, aus dem wir zu lernen haben. Dabei sollte eine Lehre darin bestehen, dass alle Vorgänge von grundlegender Bedeutung viel Zeit in Anspruch nehmen. Wenn die gründende *Institutionalisierung* und die *Autonomisierung* Jahrtausende erfordert haben, sollten wir nicht erwarten, dass sich die *Konstitutionalisierung* (und mit ihr die *Demokratisierung* unter den Bedingungen parlamentarischer Kontrolle) in wenigen Jahrhunderten vollzieht.

Ein weiterer Vorzug des Epochenschemas sollte darin liegen, im Gang der politischen Geschichte leichter zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen unterscheiden zu können. Wesentlich ist die allmähliche *Realisierung des Zusammenwirkens* vieler Menschen an einer ihnen gemeinsam gestellten Aufgabe. Politik ist von Anfang an auf *Partizipation* angelegt, die sich nicht ohne *Repräsentation*, nicht ohne *rechtsförmige Institution* und nicht ohne *Öffentlichkeit* entfalten kann. Alles dies sind Leistungen, die *Natur* und *Technik* sowie *Gesellschaft* und *Bewusstsein*, aber keinen Rückgriff auf göttliche Gebote voraussetzen.

Natürlich ist es jedem unbenommen, seine eigene Existenz und seine eigene Einsicht auf die von ihm geglaubte Güte eines Gottes zurückzuführen. Doch da die Gesetze eines politischen Gemeinwesens für alle ihm zugehörenden Menschen gelten müssen – unabhängig davon, was jeder Einzelne glaubt –, darf die Politik keine materialen Anleihen bei religiösen Werten machen. Gerade einem gläubigen Menschen, der aus eigener Anschauung weiß, dass seine Position nicht alle teilen, muss daran gelegen sein, dass die politischen Gesetze unabhängig von seinem Glauben gelten. Dass dies auch für deren Unabhängigkeit von jedem anderen Glauben spricht, versteht sich von selbst.

Unter diesen Bedingungen ist entscheidend, dass jeder – egal welchen Glauben und welche Weltanschauung er hat – auf den *Schutz seiner Freiheit*, auf die *Gleichheit vor dem Gesetz* und auf die rechtmäßige *Sicherung seines Lebens* setzen kann. Dieser Anspruch lässt sich konkretisieren: Er kann auf die Bildungschancen, die Arbeitszeit oder auf das Recht zu Arbeiten bezogen werden, kann den Minderheitenschutz oder die Versorgung mit Grundgütern betreffen und er kann die Lebensbedingungen überhaupt und damit die Bewahrung der Umwelt einbeziehen. Es ist klar, dass hier die materiale Leistungsfähigkeit von Technik und Ökonomie sowie der Kenntnisstand und Leistungsgrad einer Bevölkerung eine Rolle spielen.

Doch ganz gleich, wie die Konditionen im Einzelnen sind: Um das Fundament des Politischen zu legen und um zugleich dessen Telos zu formulieren, genügt das *Freiheitsverlangen* des Einzelnen, der darin mit jedem anderen Bürger als *gleich* anerkannt werden muss. Und die Sicherung der Freiheit ergibt einen Sinn nur unter der Voraussetzung seines Lebens. Folglich gehört auch der die elementaren Rechte einbeziehende Lebensschutz des existierenden Individuums dazu. Somit lässt sich die Politik durch die in ihr notwendig vorausgesetzten Prinzipien begründen. Eine theologische Ergänzung ist nicht nur nicht nötig; sie ist, wie gezeigt, auch hinderlich, weil sie die Freiheit der Andersgläubigen einschränken würde.

Folglich ist die Politik auch in ihrer Begründung autonom. Alle Prinzipien und Werte, die für ihren Bestand und für ihre Entwicklung notwendig sind, stammen aus den Erfordernissen ihres partizipativen Vollzugs. Wer sich ernsthaft auf die Politik einlässt, kann aus den funktionalen Erfordernissen ihres Geschehens die Prämissen ihrer Sicherung und ihrer Entfaltung ableiten. Im ernsthaften Anspruch auf die eigene Freiheit, die der Freiheit der anderen nicht widersprechen darf, lässt sich die Politik in vollem Umfang aus sich selbst begründen.³⁵

Steht die Politik damit tatsächlich auf ihrem eigenen Fundament? Verlangt sie nicht zumindest nach einer moralischen Rechtfertigung? Damit bin ich bei meinem letzten Punkt, dem ich nur noch eine Schlussbemerkung folgen lasse.

17. Eine moralische Begründung der Politik. Gesetzt, alle Werte sind zerrüttet und selbst das Recht ist zu dem geworden, was die Partei, der Führer oder die Mafia tun. Gesetzt, die überlieferten Institutionen haben ihre Glaubwürdigkeit verloren und das Vertrauen in die Politik ist vollkommen erschüttert. Dann haben wir eine Lage, wie sie Hannah Arendt nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges vorgefunden hat. Zwar war das NS-Regime zusammengebrochen, doch darüber konnte der Sowjetstaat zur Weltmacht werden. Die Weltpolitik aber stand unter dem Bann eines alle Wahrnehmung in Mitleidenschaft ziehenden ideologischen Gegensatzes, durch den sich jedes Mittel, auch der Einsatz von Atomwaffen, rechtfertigen ließ. Die Geheimdienste schickten sich an, die Regierungsgeschäfte zu übernehmen.

Unter diesen Bedingungen sucht Hannah Arendt nach einem neuen Fundament der Politik. Sie verstärkt ihre Bemühungen, nachdem sie, der Judenverfolgung glücklich entronnen, eine persönliche Bedrohung neuer Art erlebt. Denn ihr 1963 publiziertes Buch *Eichmann in Jerusalem* wird nicht nur von so gut wie allen jüdischen Medien, sondern auch von ihren engsten New Yorker Freunden auf das Heftigste kritisiert. Hans Jonas bricht für Jahre den Kontakt mit ihr völlig ab.³⁶ Sie verteidigt sich offensiv und nimmt keine ihrer Aussagen zurück.

Es muss dennoch als ein Akt der Selbstversicherung gewertet werden, wenn sie zwei Jahre nach dem Eichmann-Buch in New York eine *Vorlesung zu Fragen der Ethik* hält, in der sie den Versuch einer sehr persönlich angelegten ethischen Begründung der Politik unternimmt. Und dort sagt sie:

„[...] die Antwort auf die Frage: Was soll ich tun?, hängt in letzter Instanz weder von Gewohnheiten und Sitten ab, die ich mit Anderen um mich Lebenden teile, noch von einem Befehl göttlichen oder menschlichen Ursprungs, sondern davon, was ich im Hinblick auf mich selbst entscheide. [...] [Und da weiß ich:] *Bestimmte Dinge kann ich nicht tun*, weil ich danach nicht mehr in der Lage sein würde, mit mir selbst zusammenzuleben.“ (81; H.v.m.)

Im Grunde ist das schon alles. Unter ethischem Anspruch bin ich durch mich selbst genötigt, es nicht nur mit mir auszuhalten, sondern mit mir befreundet zu sein. Dazu muss ich mir jederzeit selbst in die Augen sehen können. Und es gelingt nur unter der Bedingung der *Wahrhaftigkeit* – mindestens gegenüber mir selbst.³⁷

In dieser bewussten *Übereinstimmung mit mir selbst*, in der *Integrität* und *Authentizität der Person*, liegt das basale Gebot der Ethik, das, wie die Vorlesung deutlich macht, nicht nur alles *Recht*, sondern auch die *Politik* zu begründen hat.

Hier also haben wir in anschaulicher Verdichtung den *Grundwert der Politik*, und von ihm wird niemand behaupten wollen, er komme nur in der Politik zur Geltung. Seine Geltungskraft liegt darin, dass er *alles* menschliche Handeln bestimmen sollte und insofern auch in der Politik eine tragende Rolle zu spielen hat.

18. *Die Politik als exemplarischer Raum des menschlichen Handelns.* Entsteht mit der von Hannah Arendt gesuchten Lösung nicht ein ganz anderes Problem für die Autonomie der Politik? Bedarf es, wenn keine Politische Theologie nötig ist, nicht wenigstens einer *Politischen Ethik*? Scheitert die Autonomie der Politik letztlich daran, dass sie ein moralisches Fundament benötigt?

Das glaube ich nicht und mir scheint, dass ich auch darin mit Hannah Arendt einig bin. Es ist zwar richtig, dass sich die Moralität in allen Handlungsfeldern des Menschen zu bewähren hat. Sie ist gewiss nicht auf die Politik beschränkt. Aber sie hat sich dennoch als ein genuines Moment des politischen Handelns zu erweisen. Die Moralität folgt bereits aus dem politischen Anspruch, der die *Integrität der Person*, die *Authentizität ihres Handelns* und die *Wahrhaftigkeit ihrer Aussagen* fordert.

Wir brauchen daher auch keine „Politische Ethik“, wie sie von protestantischen Theologen zur Neutralisierung der primär jüdisch und römisch-katholisch geprägten Politischen Theologie entwickelt wurde.³⁸ Ethik genügt. Denn sie ist keine Instanz außerhalb der Politik. Sie ist vielmehr ein integrales Moment des politischen Handelns.

Was würden wir von einem Politiker halten, der verkündet, er lege zwar Wert auf seine individuelle Integrität – aber *nur* moralisch? In der Politik könne er keine Rücksicht darauf nehmen. Seine Geschäftspartner, seine Freunde, seine Frau und seine Kinder könnten sich auf sein Wort verlassen, aber seine Wähler dürften das von ihm nicht erwarten.

Die Moral ist keine Sphäre, die sich in den Handlungsbereichen des Individuums nach Art einer Gebietsabgrenzung einfrieden lässt. Sie ist jedem Tun inhärent und liegt der Politik nur insofern voraus, als sie sich nicht nur in ihr allein zu bewähren hat. Sie betrifft die gesamte Lebenssphäre des Menschen, seinen Umgang mit sich und seinesgleichen, aber auch mit Dingen – mit knappen Gütern, wertvollen Gegenständen, Pflanzen oder Tieren. Das moralische Urteil darf daher nicht von außen an die Politik herangetragen werden, es gehört ihr schon im ersten Versprechen eines Handelns für Andere und in der Erwartung einer Leistung für das Ganze einer Gemeinschaft zu.

In diesem Sinn ist das „Mit-sich-selber-befreundet-sein“ eine personale Qualität, die auch in der Politik unmittelbare Bedeutung hat. Hannah Arendt gelingt eine Grundlegung des Politischen, die nicht von außen kommt, zugleich aber nicht auf die Politik beschränkt ist. Sie zeigt überdies, dass die Politik mit ihrem moralischen Fundament einen *existenziellen* Anspruch hat, der bei Sokrates, Platon und Aristoteles, bei Cicero, Augustinus und Kant offenkundig ist, und im 20. Jahrhundert entschieden von Max Weber, Karl Jaspers und Albert Camus vertreten worden ist. Deren Einsichten hat Hannah Arendt nicht nur in der Sache aufgenommen; sie hat sie auch *öffentlich* – und damit praktisch-politisch – zur Geltung

gebracht. Ihr Werk und ihr Leben sind exemplarisch für die Autonomie des Politischen, deren Gründe, Werte und Ziele dem humanen Vollzug des menschlichen Daseins entspringen.

Aus dem Anspruch auf ein humanes Dasein entspringt übrigens auch der Glaube an das Göttliche.³⁹ Eine dieser Einsicht folgende Theologie hätte somit allen Grund, sich ihre Instrumentalisierung zu politischen Zwecken zu verbitten.

1 Ich denke hier wesentlich an die von Carl Schmitt in Erinnerung gehaltenen Gründerväter der Politischen Theologie: Bonald, de Maistre und Donoso Cortes. Sie widersetzen sich dem, was der Geist der Politik genannt werden kann. Er ist auf den souveränen Umgang mit der Macht gerichtet und kann nur, wie später zu zeigen sein wird, durch die Moral und das Recht begrenzt werden. Zu den genannten Autoren: Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922, 2. Aufl. 1934, S. 69 ff.

2 Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin 1930.

3 Die historischen Arbeiten von Leo Strauss kann man weitgehend in diesem Sinn verstehen. Solange sie sich darauf beschränken, haben sie einen hohen Aufklärungswert. Zur Auslegung der Intentionen von Leo Strauss: Heinrich Meier, *Das theologisch-politische Problem*. Zum Thema von Leo Strauss, Stuttgart, 2003. – Die im Text geäußerte These würde auch für den Fall gelten, dass sich die Politische Theologie auf die Aufgabe eine Begriffsgeschichte oder, wie Böckenfoerde es von Carl Schmitt behauptet, auf eine „Begriffsoziologie“ beschränkt (Ernst-Wolfgang Böckenfoerde, *Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis* (1983), wieder in: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957 – 2002*, Münster 2004, 317 – 328, 321).

4 Zur Begründung kann auf Ernst-Wolfgang Böckenfoerde verwiesen werden: „Insofern ist der demokratische Staat – als Institution gesehen – religiös indifferent. Für die Kirche bedeutet das die Befreiung aus staatskirchlichen Bindungen und Beengungen, aber auch den Verlust ihrer Herrschaftsstellung innerhalb des Staates.“ (Ernst-Wolfgang Böckenfoerde, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche* (1957), wieder in: *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg 1973, 9 – 29, 26).

5 Zur Begründung dieser Rationalität des Politischen: Volker Gerhardt, *Partizipation. Das Prinzip der Politik*, München 2007.

6 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main 2002; ders: *Engel. Die Beamten des Himmels*, Frankfurt/Main 2007. Bei der Politischen Theologie Agambens hat man freilich zu beachten, dass sie ohne Gott auszukommen sucht. An die Stelle Gottes tritt bei ihm das Sein, das er nach dem Vorbild Heideggers zu fassen sucht. Die Theologie Agambens beschränkt sich also auf das Zitat älterer Bilder, die in der Sache kraftlos sein müssen, wenn der methodologische Atheismus, den Heidegger für sich in Anspruch nimmt, in Geltung bleiben soll. Das an die Stelle Gottes tretenden Sein kann aber nicht nur nicht erkannt werden, es kann auch keine normative Kraft entfalten. Eine seinsfromme Politische Theologie muss daher auf normativen Konsequenzen für oder gegen die Politik verzichten. Sie hätte zu schweigen und müsste sich, wie Heidegger

es empfiehlt, in „Gelassenheit“ üben. Agambens massive Kritik an der Demokratie steht also in Widerspruch zu seinem eigenen philosophischen Ausgangspunkt.

7 Dazu eindrucksvoll: Ernst-Wolfgang Böckenfoerde, *Als Christ im Amt eines Verfassungsrichters* (1999), wieder in: Kirche und christlicher Glaube, a.a.O., 415 – 421.

8 „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in: ders.: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt/M. 1976, 60: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt a. M. 1976, 60. Siehe auch: ders., *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg i.Br. 1973; ders.: *Der Staat als sittlicher Staat*, Berlin 1978; ders.: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen 2002.

9 Dazu: Volker Gerhardt, *Gott als Sinn des Daseins*, in: Christ in der Gegenwart, 12/2008.

10 I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), AA 8, 360 ff. (Über die Garantie des ewigen Friedens); dazu: V. Gerhardt, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 2004², 107.

11 Böckenfoerde, *Als Christ im Amt eines Verfassungsrichters* (1999), a.a.O.

12 „Die weltanschauliche Neutralität des Staates bedeutet keineswegs, dass der Lehrer sich als Beamter in ein religiöses Neutrum verwandeln müsste.“ (Die Zeit 52/2001).

13 In: *Politische Theorie und politische Theologie*, a.a.O, 326 ff.

14 Siehe seine Erläuterung zur eigenen These von 2007: *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. Themenband 86 der Carl Friedrich von Siemens Stiftung. München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2007.

15 *Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit. Überlegungen aus Anlass von 90 Jahren „Rerum novarum“* (1981), wieder in: E.-W. Böckenförde, Kirche und Christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957 – 2000, Münster 2005, 357 – 368, 362.

16 Ebd., 362.

17 FAZ vom Februar 2007.

18 Dazu: Norbert Manterfeld, *Die Grenzen der Verfassung: Möglichkeiten limitierender Verfassungstheorie des Grundgesetzes am Beispiel E.-W. Böckenfördes* (Univ.-Diss. Heidelberg 1999), Berlin 2000; Reinhard Mehring, *Zu den neu gesammelten Schriften und Studien Ernst-Wolfgang Böckenfördes*, in: Archiv des öffentlichen Rechts 117 (1992), S. 449 – 473. Näheren Aufschluss verspricht die in Vorbereitung befindliche Carl Schmitt-Biographie von Reinhard Mehring, die für 2008 im Beck-Verlag angekündigt ist.

19 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin 1922; ders., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923; ders., *Politische Theologie II. Die Legende von der*

Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970. – Ich begnüge mich hier mit einem Zitat aus dem Tagebuch Carl Schmitts vom 3. 10. 1947: „ich bin ein Theologe der Jurisprudenz; das Ergebnis ist Erfolglosigkeit in einem Zeitalter massiver Weltlichkeit, gusseiserner Begriff und der delikat-vorsichtigen potestas indirecta.“ (Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen 1947 – 1951*, Berlin, 1991, 23.)

20 Zum hier verwendeten Begriff der Biopolitik siehe: V. Gerhardt, *Biopolitik*, in: *Merkur*, Heft 629/ 630, 55. Jahrgang, Stuttgart 2001, 859–872, wieder in: *Exemplarisches Denken*, München 2008, 105 – 122.

21 Ich schließe mich hier der Sprache an, in der Günter Patzig diese Vorgänge beschrieben hat.

22 Zur Begründung der Nichtbeachtung der Schwangerschaft bei der Menschwerdung des Menschen verweist Otfried Höffe auf die Tatsache, dass es bald den “künstlichen Uterus” geben wird und wir die darin ausgebrüteten Wesen doch wohl auch als Menschen bezeichnen werden (Otfried Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt/Main 2002; dazu: V. Gerhardt, *Guter Rat mit kleinen Lücken, zu: O. Höffes Medizin ohne Ethik?*, in: *Literarische Welt* vom 5. Oktober 2002).

23 Dazu sehr eindrucksvoll: Hans Jonas, *Die Technologie der Lebensverlängerung und das Recht zu sterben*, In: *Technik, Medizin, Ethik*, Frankfurt/Main 1985, S. 242 – 268.

24 Auch dazu ist auf Böckenförde zu verweisen: *Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit*, a.a.O. , 359.

25 Richard Schröder, *Auch die Pille ist künstlich. Der Sozialdemokrat und evangelische Theologe Richard Schröder, 57, über ungeborenes Leben, Stammzellenforschung und seinen Dissens mit den Bischöfen*. Interview im Spiegel 50/2001, 10. Dezember 2001; ders., *Das Volk hat die Politiker, die es verdient*, Beitrag im Sammelband *Politik als Marke* (hg. von Axel Balzer, Marvin Geilich, Shamim Rafat), Münster 2005; ders.: *Was dürfen wir, was können wir tun? Fragen eines Philosophen zu den Fortschritten der Biomedizin*, in: *FAZ*, 27.7 2001.

26 Das geschieht am 4. März 1789. Am 25. September werden mit der *Bill of Rights* die ersten zehn *amendments* beschlossen. Am 4. August 1789 hebt die Nationalversammlung in Paris das Feudalsystem auf; am 26. August folgt die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Am 3. September 1791 tritt die erste französische Verfassung in Kraft. Diese Daten bezeichnen die Wende zur Politik der Gegenwart.

27 Das tritt insbesondere im Bericht über den Auf- und Abstieg des lydischen Königs Kroisos hervor (Herodot I, 29 - 74).

28 Nach einer Formulierung in der Doktordissertation von Karl Marx.

29 Das ist auch die Diagnose von Leo Strauss, wenn er Jerusalem und Athen in einen weltpolitischen Gegensatz bringt, in dem er sich ganz auf die Seite des jüdischen Gesetzesglaubens stellt und die Autonomisierung des attischen Individuums verwirft. Leo Strauss erkennt zu Recht, dass Sokrates ein Ahnherr des modernen Liberalismus ist. Ich erinnere nur an das Lob des Sokrates in John Stuart Mills im ersten Kapitel von *On Liberty*, London 1869.

30 Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1981; ders., „Wir sind Kinder des Okzidents“, in: NZZ vom 2. Februar 2008; dazu kritisch: V. Gerhardt, *Die Herkunft der Politik*, in: *Merkur* 707, Stuttgart 2008 (jetzt vollständig in: ders., *Exemplarisches Handeln*, München 2008).

31 Dazu: V. Gerhardt, *Die Lehre von der Verfassung - Politische Theorie in Platons NOMOI*. Elektronische Publikation in: Solons Freunde e.V (Hrsg.), www.solon-line.de Ideen-Diskurs & Strategische Lage. 02.01.2008, Wiesbaden, 16 S. <http://www.solon-line.de/content/view/391/1/>.

32 Solon, *Elegien*, Frag. 3, 5. Die Übersetzung der beiden Schlusszeilen lautet wörtlich: „Und so schützt’ ich den beide mit kräftig schirmendem Schild, denn zu Unrecht ein Teil würd’ von dem andern bedrückt.“

33 Zur „ausübenden Rechtslehre“ siehe: V. Gerhardt, *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995, 2. Aufl. 2004. Zum „Kampf um das Recht“ siehe: V. Gerhardt, *Partizipation*, München 2007.

34 Immanuel Kant, *Streit der Fakultäten*, 2, 8; AA 7, 90 f.

35 Das zu zeigen, ist eine leitende Absichten in: V. Gerhardt, *Partizipation*, a.a.O. Mit Blick auf die säkulare Begründung der Politik können sich die Überlegungen auch auf das Werk von Hans Kelsen oder John Rawls oder auf die politiktheoretischen Arbeiten von Otfried Höffe und Jürgen Habermas stützen.

36 Versöhnt sich später aber wieder, wie er in seinem bewegenden Erinnerungsbuch des Näheren schildert: Hans Jonas, *Erinnerungen*, hg. v. Rachel Salamander, Frankfurt/Main 2003, 284 – 295.

37 Den Hinweis auf die Wahrhaftigkeit füge ich mit Blick auf andere Schriften Hannah Arendts (z. B. *Wahrheit und Politik*, 1966) hinzu. Zugleich nehme ich damit das Kriterium auf, von dem Kant sagt, eigentlich laufe alle Ethik nur auf dieses eine Moment der *Wahrhaftigkeit* hinaus. Dazu: Volker Gerhardt: *Eine kritische Philosophie des Lebens. Vernunft, Existenz und Innovation bei Kant*, in: B. Recki/ T. Meyer/ I. Ahl (Hrsg.): *Kant lebt*, Paderborn 2006, 46-67.

38 Trutz Rendtorff, *Politische Ethik und Christentum*, München 1978.

39 Gerhardt, *Die Vernunft des Glaubens. Zur Atheismusdebatte*, in: *Christ in der Gegenwart*, 59. Jahrgang, Nr. 50/07 vom 16. Dezember 2007, Herder Verlag Freiburg, 417-418; englische Übersetzung elektronisch publiziert unter dem Titel: *The Rationality of Faith*: <http://www.con-spiration.de/texte/english/2007/gerhardt-e.html>. wieder in: Magnus Striet (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen der Theologie?*, Herder Verlag: Freiburg 2008, 139-150.

Berlin, Juli 2008

www.spree-athen-ev.de