

# Christian Polke (†)

## Der Mensch als ‚zoon politikon‘

### Eine theologische Betrachtung\*

☞ Der Beitrag skizziert Grundzüge einer politischen Anthropologie in theologischer Perspektive, indem er, im Ausgang vom aristotelischen Konzept des *zoon politikon* und seiner Rezeption bei H. Arendt und J. Dewey, die *conditio humana* als politische Lebensform begreift. Diesen Positionen stellt Polke die charakteristisch ambivalente Haltung theologischer, insbes. lutherischer Positionen zur politischen Sphäre gegenüber, die einerseits nicht nur im Begriff der Sünde auf die Gewaltdimension politischen Handelns verweisen, sondern deren Bedeutung durch ihre Transzendenzausrichtung relativieren und so andererseits gerade ihre weltgestaltende Kraft entfalten. Das führt zum Plädoyer für eine am Begriff des Friedens orientierte theologisch-politische Anthropologie.

🔗 Anthropologie, *zoon politikon*, Theologie und Politik, Zwei-Reiche-Lehre, Friede

👤 **Dr. Christian Polke** (1980–2023) war Professor für Ethik im Rahmen der Systematischen Theologie an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

#### I.

Vom Menschen als ‚zoon politikon‘ (ζῷον πολιτικόν) zu sprechen, ist in der okzidentalen Ideengeschichte seit Aristoteles üblich.<sup>1</sup> Das gilt nicht nur für Anhänger des Stagiriten. Und wir sollten darüber hinaus nicht vergessen, dass mit dieser Formel auch ein wesentlicher Zug des Denkens seines Lehrers Platon gekennzeichnet ist. Will man bereits an diesem Punkt eine Differenzziehung

\* Vortrag auf der Jahrestagung des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses am 22. Februar 2023 in Speyer. *Streit-Kultur* dankt den Eltern von Christian Polke für die Genehmigung zur Veröffentlichung des Beitrags und Dr. Markus Firchow (Göttingen / Hamburg) für die Vermittlung und redaktionelle Betreuung.

1 Diese Formel wird zu Beginn der *Politika* (vgl. ARISTOTELES, Pol I,2 und III,3) unter Rückgriff auf Ausführungen in der *Nikomachischen Ethik* (NE), prominent gebraucht, übrigens im Zusammenhang mit der These, dass der Mensch als eben „gesellschaftliches Lebewesen“ nur dann richtig verstanden werden kann bzw. als solches existiert, wenn ihm zugleich die Fähigkeit der Sprache (*zoon logon didonai*) und damit die Unterscheidung von Recht und Unrecht gegeben ist. Dies gilt es zu berücksichtigen, um den Satz zu verstehen, wonach ein Mensch, der außerhalb der Polis lebt, „entweder ein Tier oder aber ein Gott“ (ebd.) sei.



vornehmen, dann kann dies allenfalls über den Gebrauch des Wortes ‚Lebewesen‘ geschehen. Der Mensch ist als *zoon politikon* ein Lebewesen, das eben der Gemeinschaft der Polis bedarf. Es geht ihm weniger um eine ideale Konzeption von *Polis*, wie bei Platon in dessen berühmter *Politeia* und deren oftmals übersehenem späten Nachfolgewerk, den *Nomoi*.<sup>2</sup> Insofern wird man Aristoteles zu recht den Vorrang geben, wenn man auf eine politische Anthropologie abstellen will. Und in dieser Hinsicht verstehe ich auch meinen Beitrag im Rahmen des thematischen Schwerpunktes auf der diesjährigen Tagung.

Politische Anthropologie – dieser Begriff ist zunächst explikationsbedürftig, zumal er von problematischen, ja gefährlichen Missverständnissen freigehalten werden muss. Grundsätzlich könnte man mit einigem Recht argumentieren, dass jede Anthropologie eine politische Dimension – oder schwächer: Konnotation – impliziert; und zwar noch vor ihrer dezidierten Instrumentalisierung. Aber auf diesen Gesichtspunkt will ich nicht direkt zu sprechen kommen. Politische Anthropologie, das kann, blickt man auf die noch junge Geschichte der sich explizit als Anthropologie bezeichnenden philosophischen Disziplin, auch ein gefährliches Mittel zur ideologischen Absicherung und Fundierung darstellen.<sup>3</sup> Es ist nicht ganz zufällig, dass es das (20.) Jahrhundert der Ideologien und Totalitarismen war, in dem auch die erste Blütezeit jener Anthropologien zu verzeichnen war. Man denke hier nur an solche Denker wie Arnold Gehlen (1904–1976) und Erich Rothacker (1888–1965), den Doktorvater von Jürgen Habermas, der auf die Versuche einer Wiederbelebung anthropologischen Denkens in den 1950er und 60er Jahren seinerseits mit scharfer Kritik und dem Vorwurf einer konservativen Ideologisierung reagiert hat.<sup>4</sup>

Politische Anthropologie, wie ich sie hier zunächst zu skizzieren versuche, meint demgegenüber – analog zu dem, was man unter Rechtsanthropologie versteht – unsere menschliche Situation, *conditio humana*, als politische Lebensform begreifen zu lernen; durchaus in ihrer historischen, kulturellen und sozialen Vielfalt, aber eben auch hinsichtlich ihrer strukturellen Komponenten. Von daher ist Aristoteles ein geeigneter Ausgangspunkt, jedenfalls für unseren Kontext.<sup>5</sup> Es geht also um den Menschen als ein stets auch politisches Lebewesen,

2 Vgl. zu Platons politischer Philosophie, v. a. mit Blick auf das Spätwerk, und seiner Gegenwartsrelevanz: V. GERHARDT, Die erste Lehre von der Verfassung. Der Beitrag der *Nomoi* zur Theorie der Politik, in: DERS., Existentieller Liberalismus. Beiträge zur politischen Philosophie und zum politischen Zeitgeschehen, hg. von H. Wittwer, 2009, 145–163.

3 Der Kritik an dieser Verbindung unter Aufweis der mythischen Strukturen von politischen Anthropologien in der Geschichte und der bedrängenden Situation der Gegenwart der 1930er und 1940er Jahre ist Ernst Cassirers letztes Werk gewidmet: E. CASSIRER, Vom Mythos des Staates, 2015.

4 Vgl. leicht greifbar: J. HABERMAS, Anthropologie, in: DERS., Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, 1973, 89–111. Der Artikel stammt ursprünglich aus dem Jahr 1958.

5 Nebenbemerkung: Unter chinesischen Pastor:innen, Theolog:innen und Christenmenschen läge der Einstieg mit den großen Denkern der konfuzianischen Tradition, Konfuzius selbst



und zwar nicht erst dort, wo sich in der Geschichte staatliche Strukturen gebildet haben, wengleich dieser Umstand, wir werden darauf zurückkommen müssen, Entscheidendes zugespitzt und gewandelt hat.

Aristoteles redet von *Polis* als dem Zusammenhang der freien Bürger in der Vielfalt der ethischen Institutionen, und das heißt: im Zusammenspiel von Einzelnen in ihrem Ethos, der Familie und den Handelsbeziehungen im Sinne dessen, was er Ökonomie nennt, und dann schließlich auch mit Blick auf die öffentlichen Gesetze und die im engeren Sinne politische Herrschaft.<sup>6</sup> Dabei geht es nicht abstrakt zu, sondern er analysiert in seiner praktischen Philosophie, die immer zugleich *Ethik* als deren Grundlage, *Ökonomie* als deren basale Bedingung sowie *Politik* im Sinne der Gestaltung der öffentlichen Ordnung und Gesetzgebung umfasst, diese ausgehend von den historisch-kulturellen Bedingungen seiner Lage – in diesem konkreten Fall: dem Athen der attischen Zeit. Man muss sich dies klar machen, um zu verstehen, dass die auf Aristoteles zurückgehende Rede vom *zoon politikon* von heutigen Assoziationen, aber auch schon von Konzeptionen aristotelischer Prägung, etwa im Hochmittelalter, in mindestens zweierlei Hinsicht abweicht: zunächst darin, dass diese Bestimmung der menschlichen Lebensform noch keine soziostrukturelle Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem im Sinne von Sphären kennt, somit auch die kategoriale Differenz zwischen Moralität (der Einzelnen) und Legalität (als allgemein gültige Grundlage des Staatswesens) unterläuft. Zum anderen weicht das Vorgehen, man könnte auch sagen: der methodische Grundsatz des Aristoteles, von den Modellen ab, die, unter der Rezeption von römischen (v.a. stoischen) Naturrechtstraditionen, etwa bei Thomas von Aquin, das *zoon politikon* als *animal sociale* vornehmlich zur Basis einer alle Menschen gleichermaßen betreffenden Anthropologie und Ethik erklären.

Der Mensch als politisches Lebewesen lebt demnach in einer Vielzahl von Beziehungen, die als ethische, d. h. durch kulturelle und geschichtlich gewordene Werte geprägte Gemeinschaften institutionellen Charakter bekommen (können), deren Fortbestand sich aber der Praxis aller Individuen, in Verständigung wie Entscheidung, verdankt. Das ist schon nicht mehr die Terminologie des Aristoteles, kommt aber den Grundzügen seines Ansatzes gleichwohl nahe. Wer die politische Dimension der menschlichen Lebensform auf diese Weise auch heute noch bestimmen will, der will jedenfalls darauf aufmerksam machen, dass das Politische nicht allein über Begriffe wie Herrschaft, Zwang und Ge-

---

und Mencius wohl näher. Auf den christlichen Kontext des Themas wird in Absatz II explizit eingegangen.

6 Nach wie vor vorzüglich für das Verständnis von Politik bei Aristoteles und dessen Einbettung in den umfassenden Charakter praktischer Philosophie als Ethik: J. RITTER, ›Politik‹ und ›Ethik‹ in der praktischen Philosophie des Aristoteles (1967), in: DERS., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Erweiterte Neuauflage. Mit einem Nachwort von O. Marquard, 2003, 106–132.



walt, aber auch nicht ausschließlich durch den Primat des Antagonistischen zu verstehen ist. Am Beginn stehen vielmehr die reichhaltigen Formen der Kooperation als Entfaltung der Möglichkeiten, die in der menschlichen Lebensform stecken. Zudem bleibt ein solches Verständnis des Politischen skeptisch gegenüber einem allzu verengten Verständnis von Politik, welches sich ausschließlich auf die Institutionen des Staates und seiner Strukturen konzentriert. In moderner Fassung steht hierfür Max Weber mit seiner Soziologie der Herrschaft und des Staates Pate.<sup>7</sup>

Wie einflussreich und fruchtbar die hier nur angedeuteten Motive eines aristotelischen Denkens sein können, zeigen im 20. Jahrhundert die Ansätze von Hannah Arendt (1906–1975), einer in dieser Sache überzeugten Aristotelikerin, und vor ihr von John Dewey (1859–1952), dem vielleicht einflussreichsten amerikanischen Pragmatisten seiner Zeit.<sup>8</sup> Arendt lässt ihre Darlegung der *Human Condition* kulminieren in einem Verständnis von Politik als gemeinsamem, darin machtvollem Handeln von Menschen in der öffentlichen Sphäre.<sup>9</sup> Im gemeinsamen Sprechen und Handeln von Menschen als Gleich(artig)en und Verschiedenen konstituiert sich eine Sphäre des öffentlichen Raums, in welchem die gemeinsamen Angelegenheiten, auf Latein: die *res publica*, verhandelt und angegangen werden können. Zugleich werden die Menschen allererst darüber in ihrer verschiedenartigen Individualität als Personen fass- und erkennbar: „Politik beruht“, Arendt zufolge, „auf der Tatsache der Pluralität der Menschen [...] Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*. Politisch organisieren sich die Menschen nach bestimmten wesentlichen Gemeinsamkeiten in einem absoluten Chaos oder aus einem absoluten Chaos der Differenzen.“<sup>10</sup> Arendt verbindet diese Überlegung zum intrinsischen Zusammenhang zwischen der politischen Eigenart der menschlichen Lebensform und der Pluralität der Menschen (als Gleiche und Verschiedene) mit einer Kritik an der herkömmlichen Lesart der biblischen Schöpfungsgeschichte, die stets von der Erschaffung *des* Menschen durch Gott ausgeht, also bewusst den Kollektivsingular verwendet, um die Gleichheit und Gleichartigkeit der Menschen herauszustellen. Man mag das für falsch oder einseitig halten, oder aber produktiv

7 Vgl. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Auflage besorgt von J. Winckelmann, 1972, v. a. 122 ff.; 821 ff.

8 Dass sich Motive von Dewey im Werk von Arendt wiederfinden, auch und gerade unter anthropologischem Vorzeichen, zeigt u. a. H.-P. KRÜGER, *Die condition humaine des Abendlandes. Philosophische Anthropologie in Hannah Arendts Spätwerk*, in: DERS., *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik*, 2009, 183–207.

9 Deshalb heißt der englische Originaltitel von *Vita activa*, deren Gedankengang ich hier aufs Größte vereinfacht skizziere, auch *The Human Condition*. Vgl. H. ARENDT, *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, dt. (1967) <sup>4</sup>2006.

10 H. ARENDT, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. von U. Ludz. Mit einem Vorwort von K. Sontheimer, (1993) 2003, 9 f.



im Sinne einer anthropologischen Differenzbestimmung von politischer und theologischer (religiöser) Perspektive wenden<sup>11</sup>; jedenfalls plausibilisiert sich aus der Betonung der Pluralität der Menschen als Basis der menschlichen Lebensform(en) auch die Relevanz der menschlichen Natalität, also des Faktums des Geborenwerdens, mit dem – im Anschluss an ein Motiv bereits Augustins – sich die menschliche Lebenswelt und damit auch die humanen Gemeinschaften stets erneuern und zur Erneuerung befähigt werden.<sup>12</sup> Und im Übrigen wird von hier aus auch verständlich, warum die Eigenart politischen Sprechens, Denkens und Handelns stets die Form der Urteilsfähigkeit annehmen muss.<sup>13</sup> Denn um der Praxis von Freiheit und um der Gestaltung der gemeinsamen Lebenswelt unter Wahrung der humanen Pluralität willen kann es hier nicht primär um die bloße Anwendung von starren Normen und Gesetzen oder Umsetzung von wissenschaftlichen Einsichten gehen. Das ist Risiko und Chance zugleich, und zwar in ethischer wie in realpolitischer Hinsicht.

Vor allem mit Blick auf das, was Öffentlichkeit als Medium und Raum der politischen Lebensform des Menschen anbelangt, darf man auf die ebenfalls im Grunde aristotelisch geprägten Überlegungen von John Dewey verweisen. Als einer der führenden Theoretiker der Demokratie versteht er diese erst nachgeordnet als staatliche Regierungsform. Der Vorrang gebührt deren Einbettung in eine als umfassende ethische Lebensform begriffene „Idee des Gemeinschaftslebens selbst“<sup>14</sup>, bei der die Selbstentfaltung der Individuen nicht ohne reichhaltige Formen sozialer Kooperation zu fassen ist, ja sich beide vielmehr wechselseitig bedingen und somit die Basis menschlicher, ja zivilisatorischer Entwicklung bilden: „Wahres soziales oder Gemeinschaftsleben bedeutet *Interaktion*, gegenseitiger Einfluss, wechselseitige Reaktion auf die Bedürfnisse und Ansprüche der anderen Partner in dieser Kombination. Die Wichtigkeit dieser Idee lässt sich

11 Anzeichen für letzteres bieten die tentativen Überlegungen an eben dieser Stelle: a. a. O., 9 ff.

12 Vgl. ARENDT, *Vita activa* (s. Anm. 9), 215 f. – Die Stelle bei Augustinus, auf die sie verweist, findet sich in *De civitate Dei* XII, 20.

13 Darauf zielen die Überlegungen ihres nicht mehr fertiggestellten dritten Bandes, die auf einer Reinterpretation von Kants Figur der Urteilskraft und politischer Philosophie beruhen: H. ARENDT, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hg. und mit einem Essay von R. Beiner, (1985) 1998. – Dazu klassisch die Beobachtung von Ernst Vollrath, der sich als erster mit der Relevanz einer politischen Fassung von Urteilskraft bei Arendt beschäftigt hat: „Es ist Hannah Arendt gelungen, den Typ des Wissens und der vernunfthaften weltlichen Rationalität wenigstens im Ansatz zu bestimmen, der dem kontingenten, optionalen, weltlichen, gegenhandelnden, alles zusammengehörige Charaktere, Phänomen des Politischen angemessen ist [...] In der reflektierenden Urteilskraft [...] ist ein Vermögen entdeckt, welches nicht nach vorgegebenen Begriffen verfährt, sondern den begrifflichen Horizont für sein Urteilen von ihm selbst her, von seiner reflektierenden Tätigkeit her, entwirft und so den begrifflichen Horizont selbst schafft [...] Die reflektierende Urteilskraft ist der Typus der neuen Wahrnehmung des Politischen“ (E. VOLLRATH, *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*, 2003, 216 f.).

14 J. DEWEY, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, hg. und mit einem Nachwort versehen von H.-P. Krüger, 1996, 129.



am besten in ihrer Negation erkennen.“<sup>15</sup> Von hier aus wird auch klar, warum sich Öffentlichkeiten, demokratische allzumal, *praktisch* konstituieren, und zwar über Handlungsbezüge und deren Folgen, und weniger über die strukturelle Infrastruktur von Organisationen und Institutionen. Insbesondere für das, was dann als Funktion des Staates resultiert, gilt das Kriterium aller Öffentlichkeit, nämlich der „Umstand, daß alle Formen assoziierten Verhaltens weitreichende und andauernde Folgen haben können, welche andere außer den direkt in sie Verwickelten einschließen.“<sup>16</sup>

Ziehen wir ein erstes Zwischenfazit: Der Mensch als *zoon politikon*, wie er in den hier nachgezeichneten, durchaus einflussreichen Denkpositionen vertreten wird, macht auf mehrere Merkmale einer m.E. auch heute noch zu vertretenden politischen Anthropologie im Sinne des oben Bestimmten aufmerksam. *Erstens* ist der Mensch als ein von vornherein auf Kooperation und Gemeinschaft angewiesenes Lebewesen zu verstehen, weshalb er nie nicht politisch in diesem weiteren Verständnis begriffen werden kann. *Zweitens* gehört zu diesem politischen Zug der menschlichen Lebensform von vornherein eine auch ethisch konnotierte Auszeichnung von Pluralität, d.h. von Individualität und Gleichheit. *Drittens* erfassen wir die konkreten Züge dessen, was als politische Angelegenheiten durch das Mitteilen und somit Öffentlich-Werden von Interessen, Gründen, aber auch Wünschen, Hoffnungen und Ängsten gelten kann und worin entsprechende gemeinsame Probleme ihre institutionelle Lösungsform gefunden haben, nur in der geschichtlichen Rekonstruktion. Politik in diesem Sinne ist die Form, wie Geschichte, wie Zivilisationen sich ausprägen. *Viertens*: Politik, im engeren Sinne begriffen als Wesenszug von staatlichen Institutionen, von Herrschaftsformationen, ist nur ein spezifischer, wenngleich wichtiger Fall von Macht als dem gemeinsamen(!) Medium des Politischen, des Ausdrucks der politischen Dimension der menschlichen Lebensform: „Was eine Gruppe von Menschen als Gruppe zusammenhält, wenn der immer flüchtige Augenblick des Zusammenhandelns verflogen ist, und was wir heute Organisation nennen, ist Macht, die wiederum ihrerseits dadurch intakt gehalten wird, daß die Gruppe sich nicht zerstreut.“<sup>17</sup>

15 J. DEWEY, Sozialphilosophie. Vorlesungen in China 1919/20, hg. mit einem Nachwort von A. Honneth und A. Särkelä, 2019, 101.

16 DEWEY, Öffentlichkeit (s. Anm. 14), 37.

17 ARENDT, Vita activa (s. Anm. 9), 254.



## II.

Wenn ich bislang gar nicht auf das Christentum, seine Traditionen und Glaubenshaltungen zur politischen Seite des Menschseins zu sprechen gekommen bin, geht es mir weniger um den (teilweise) berechtigten Aufweis, dass zumindest für unseren westlichen Kontext das Politische eine ‚Entstehung der Griechen‘ (Chr. Meier<sup>18</sup>) sei. Überraschend mag vielleicht sein – und darin macht sich dann eine erste christliche oder stärker noch konfessionelle Prägung der eigenen Sichtweisen bemerkbar –, dass ich vor allem auf die positiven Züge des politischen Charakters der menschlichen Lebensform eingegangen bin. Dabei darf nicht übersehen werden, dass sämtliche von mir referierte Autor:innen sehr wohl um die Schattenseiten, das Fragile, Ambivalente, ja Destruktive des Politischen gewusst haben. Allen voran sicherlich Hannah Arendt, aber nicht minder John Dewey und auch Aristoteles. Dennoch verweist der idealtypische Kontrast, auf den ich nunmehr hinauswill und indem ich das anders gelagerte Framing von Macht, Politik und irdischen Sozialgestalten im Bereich der Religionstraditionen biblischen Ursprungs verorte, auf ein fundamentales, theologisches Problem, wenn es um eine theologische Betrachtung der politischen Dimension des Menschseins geht.

Es ist ja nicht zu übersehen, dass alle gewichtigen Leitvorstellungen, die in der Geschichte des Christentums zum Verhältnis von religiöser Botschaft und politischer Herrschaft (Macht) vorgetragen wurden, in Krisenzeiten entstanden sind. Dabei bekamen sie das Politische, wenn auch nicht in Form von neuzeitlichen Staatengebilden, so doch in Gestalt von politischen Herrschaftsverbänden, ja von Imperien zu Gesicht. Das gilt für Augustins Geschichtsphilosophie nicht minder als für die Konzeptionen der Zwei Schwerter, wie sie aus der Erfahrung des mittelalterlichen Investiturstreits entsprangen.<sup>19</sup> Auch Luthers berühmt-berüchtigte und in der Rezeption bisweilen bis zur Unkenntlichkeit verzerrte Unterscheidung von zwei Reichen, wie sie sich im Fortgang der Differenzierung der Rede von den beiden Regimenten Gottes verdankte, sieht im politischen und sozialen Tagesgeschehen der eigenen Gegenwart vor allem Anomie, Aufruhr, Kriegsmöglichkeiten und Gewalterfahrungen.<sup>20</sup> Schließlich rekurriert der Aufstieg einer neuzeitlich-säkularen Herrschaftsidee samt ihrer republikanischen Fassungen

<sup>18</sup> Vgl. CHR. MEIER, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, 1983.

<sup>19</sup> Vgl. V. MANTEY, Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, 2005.

<sup>20</sup> Vgl. M. LUTHER, Von welcher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl, Bd. 7: Der Christ in der Welt, hg. von K. Aland, <sup>3</sup>1983, 9–51. – Zur komplexen Struktur von Luthers Redeweisen von zwei Reichen und zwei Regimenten sowie deren Bedeutungsfülle siehe: H.-E. TÖDT, Die Bedeutung von Luthers Reiche- und Regimentenlehre für die heutige Theologie und Ethik, in: Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Bd. 2: Reaktionen, hg. von N. Hasselmann, 1980, 52–126.



auf die kondensierten und sodann tradierten Erfahrungen der Konfessionskriege und der Konfessionalisierungen im Gefolge der Reformation.

Natürlich wird man dem entgegen, dass insbesondere die *Confessio Augustana* – gerade im Widerspruch und in ihrer Absetzbewegung zu den Forderungen des sog. linken Flügels der Reformation – eine positive Wertschätzung von weltlicher Obrigkeit, Ehe- und Familienstand, Eigentum etc. vornimmt, da diese eine „gute Ordnung sind, die von Gott geschaffen und eingesetzt sind, und daß Christen ohne Sünde in Obrigkeit, Fürsten- und Richteramt tätig sein können“ (CA 16). Doch zeigt schon der Subtext, dass die Gefahren, die mit dem Politischen einhergehen, stets mitbedacht sind. Vor allem jedoch markiert die Form der Legimitation über die Figur einer göttlichen Ordnung als Stiftung, wie verschieden hier die Zugangsweise zu einer politischen Anthropologie ausfällt. – Man vergleiche dies einmal nur mit den sozialtheoretischen Ausführungen von Thomas von Aquin in den entsprechenden Traktaten seiner *Summa theologiae*. „Die christliche Lehre von der politischen Ordnung ist häufig bei ihren Funktionen der Zügelung des Bösen (*coercere malum*) stehengeblieben. Das gilt besonders für die reformatorischen Lehren vom Staat bzw. von weltlicher Obrigkeit, weil in den biblischen Aussagen dieser Aspekt in der Tat im Vordergrund steht. Jedoch liegt in der so bezeichneten Funktion politischer Herrschaftsordnung selber schon ein über sie hinausweisendes Element [...]. Auch in der institutionellen und politischen Ordnung ihres Zusammenlebens sind die Menschen ‚sich selbst das Gesetz‘, wie Paulus es vom individuellen Gewissen (Röm 2,14) sagte. So ist die politische Ordnung in der ‚Natur‘ des Menschen begründet, insofern sie auf ein gemeinsames Leben angelegt sind.“<sup>21</sup>

Worum es mir bei diesen Ausführungen geht, ist nun keinesfalls eine Diskreditierung der Sozialethik des Luthertums. Überhaupt wird man diesbezügliche Werturteile nur durch genaue Kontextbetrachtung fällen dürfen. Interessant ist aber die auch für andere Teile der reformatorischen Kirchen und Theologien geltende – im Hinblick auf den Menschen hamartiologische und in Bezug auf Gott unter dem Aspekt der *conservatio* formulierte – Perspektive auf das Politische; und zwar gerade in seiner Gesamtheit, also nicht nur die *politia*, sondern mindestens auch die *oeconomia* betreffend. Der Kontrapunkt zu den im vorangegangenen Abschnitt verhandelten Positionen liegt nicht zufällig auf dem Aspekt der Sünde, und darin vor allem auf der Gewaltträchtigkeit menschlichen Lebens<sup>22</sup>, insbesondere in seinen Sozialgestalten. Man darf daran erinnern, dass ‚Sünde‘ als Wort zum ersten Mal in der biblischen Urgeschichte vom Brudermord fällt (vgl. Gen 4,7)<sup>23</sup>: Kain, der Mörder, wird von Rache verschont (vgl. Gen 4,15) und

21 W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 1983, 435f.

22 Siehe dazu auch: E. HERMS, *Gewalt und Freiheit*, in: DERS., *Politik und Recht im Pluralismus*, 2008, 1–22.

23 Vgl. K. HUIZING, *Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert*, 2022, 111–117. – Dieses



wird, so die Erzählung, zum Stadtgründer (vgl. Gen 4,17). Gleichsam ätiologisch verdichtet kommt darin der Zusammenhang von Zivilisation und Gewalt zum Ausdruck.

Gewalt als basaler Zug menschlicher Kooperation und mehr noch Gewalt als Instrument politischer Herrschaft, beides gehört von Anfang an zu den im Übrigen historischen Entstehungskontexten aller monotheistischen Religions-traditionen. JHWHs Aufstieg zum alleinigen Gott und transzendenten Welt-herrscher findet religionsgeschichtlich in der Phase der zunächst imperialen Bedrohung, dann der Übernahme Israels durch feindliche Mächte statt.<sup>24</sup> Darin fußt noch die radikale Herrschaftskritik mancher (späterer) Texte. Mohammeds Wirken wiederum wird in der Überlieferung (und wohl auch, wenngleich zu einem geringeren Maße historisch) nicht nur als das eines Propheten, sondern auch als das eines Kriegers geschildert.<sup>25</sup> Demgegenüber lässt sich für die Grün-dungsgestalt des Christentums, aber nur für ihn und keinesfalls für seine Boten und Nachfolger sagen: Jesus von Nazareth, nach allem was wir (heute von ihm) wissen, vor allem aber nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, predigte Ge-waltlosigkeit und verhielt sich danach. Zudem ist er selbst von politischen und religiösen Autoritäten gekreuzigt worden. Sein Kreuz, das für Christen zum Inbegriff des Heils wurde, ist zunächst einmal ein (auch religiöses) Politikum gewesen und der Statthalter des römischen Imperiums hat es, wie zum Beweis des historischen Faktums, sogar in das Glaubensbekenntnis geschafft (‚gelitten unter Pontius Pilatus‘).

Es war der britische Religionssoziologe und anglikanische Priester David Martin, ein Pionier auf dem Feld der politischen Soziologie von Religion und Christentum, der darauf bestand: „There is [...] a boundary between Christianity and politics.“<sup>26</sup> Damit wird nicht einfach unterstrichen, dass das Christentum oder der christliche Glaube von sich aus keine Politische Ethik *sui generis* kennt. In der Tat ist die Botschaft Jesu und die der ersten Christen genuin a-politisch, wenn es darum geht, neue Normen oder Gestalten für die Bande sozialer Koope-ration, sei es im familiären Nahbereich, sei es für die Kontexte von politischen Herrschaftsverbänden, zu entfalten. Unpolitisch ist die christliche Botschaft aber nachgerade nicht. Denn es bleibt ein (oftmals unberücksichtigter oder gerade-wegs vernachlässigter) Stachel im Fleisch der christlichen Überlieferung, „that Jesus never fought nor married“<sup>27</sup>, und darüber hinaus auch kein Interesse an

---

Buch zu würdigen ist unabhängig davon rechtmäßig, ob man Huizings Plädoyer für eine Ab-schaffung der Rede von der Sünde überzeugend findet; der Verf. jedenfalls nicht.

24 Vgl. dazu: R. N. BELLAH, Der Ursprung der Religion. Vom Paläolithikum bis zur Achsenzeit, hg. mit einer Einführung von H. Joas, 2020, 376–435.

25 Zum historischen Befund: H. JANSEN, Mohammed. Eine Biographie, 2008, 261 ff.; 338 f.; 391 ff.

26 D. MARTIN, Axial Religions and the Problem of Violence, in: R. N. BELLAH / H. JOAS (Hg.), The Axial Age and its Consequences, 2012, 294–316, 314.

27 D. MARTIN, Ruin and Restoration. On Violence, Liturgy, and Reconciliation, 2016, 69.



Wohlstand hatte. Damit jedoch werden ebenso fundamentale wie elementare soziale Bande, die das Politische umfassen, also familiäre, ökonomische oder auch politische Loyalitätsbindungen wie Interessen radikal relativiert.

Dies als protestantischer Theologe zu unterstreichen, bedeutet kein Plädoyer für einen Rückzug aus weltlichen Angelegenheiten, wohl aber ein Insistieren darauf, dass eine politische Anthropologie aus dem Geist des Christentums dieses keinesfalls triviale Implikat des Glutkerns seiner Botschaft nicht vernachlässigen darf. In Sachen Politik, auch im weiteren Sinne, lebt – das findet sich schon in den diversen Überlegungen des Apostels Paulus (vgl. Röm 12,1ff; 1 Kor 7,29ff) – das Christentum in der unaufhebbaren Spannung zwischen Weltgestaltung, die auch eine Affirmation der irdischen Verhältnisse bedeutet, und Weltüberwindung, die mit nüchternem Realismus um die Gewaltprägung, die menschliche Egozentrik und das Statusgehabe (Ehre, Scham, Reichtum), die auch kollektiver Natur sein können, weiß. Anders gesagt: Der christliche Glaube ist nicht einfach innerlich und individuell, sondern bezogen auf eine radikal transformierte Gestalt von sozialer Gemeinschaft, die indirekt auch in dieser Welt ihre politischen Wirkungen – um nicht zu sagen: Nebenwirkungen – entfaltet, die aber um der Radikalität ihrer Botschaft willen nicht die irreduzible Spannung zwischen allen sozialen, darin politischen, Ligaturen und der Vision einer allumfassenden „beloved community“<sup>28</sup> übersehen darf; und zwar weder dergestalt, dass sie glaubt, das Reich Gottes auf Erden installieren zu können, noch in dem Sinne, dass sie allein für die eschatologische Vollendung vorbehält, was jetzt schon als kritisches Potential zur Transformation weltlicher, darin politischer Angelegenheiten und Sozialgestalten dienen soll.

Aus dieser prinzipiellen Spannung heraus lässt sich vieles von dem verstehen, was in der Geschichte des Christentums durch unterschiedliche Trägergruppen und -verbände – wie Kirchen, kirchliche Gemeinschaften, einzelne Personen, Orden oder Bewegungen – versucht wurde, als Beitrag des Evangeliums zum öffentlichen Leben und somit auch zur Politik verständlich zu machen: sei es im Modus der Affirmation, sei es in Form der Kritik, oftmals beides miteinander verbunden.<sup>29</sup> Anders gesagt: Der bewusste Kontrapunkt, den ich in diesem Abschnitt zu den vorherigen Überlegungen, gewiss einseitig, unternommen habe, dient zunächst dem Bewusstmachen jener Ambivalenz und irreduziblen Spannung, die es zu bedenken gilt, wenn man auf die Frage: ‚Was ist der Mensch – als *zoon politikon*?‘, aus christlicher Sicht zu antworten versucht. Doch wird man

28 Diesen Terminus entlehne ich der Christentumstheorie von Josiah Royce. Sie steht übrigens Deweys Konzept von Demokratie sehr nahe, trägt aber gleichwohl deutlicher der Realität des Bösen Rechnung und vermeidet den säkularistischen Zug. Vgl. J. ROYCE, *The Problem of Christianity* (1913). With an Introduction by John E. Smith and a new Foreword by Frank M. Oppenheim, S. J., 2011, 75 ff.; 318 f. passim.

29 Klassisch dazu nach wie vor: E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in: DERS., *Gesammelte Schriften* Bd. 1, 1912.



dieses Spannungsverhältnis nur dann produktiv wenden und nicht in einen bloßen Gegensatz verkehren können, wenn man es trotz aller Differenz auf seinen gemeinsamen Fluchtpunkt auszulegen vermag. Das soll in einem letzten Abschnitt erfolgen.

### III.

Dazu beginne ich nochmals mit einer schon bei Augustin ausformulierten These, die insbesondere die politische Ethik der Reformatoren nachhaltig beeinflusst hat – und die der bereits erwähnte David Martin in folgende Worte fasst: „The City of Man is at best governed in terms of reciprocity and justice, and for the most part it is in practice governed by norms of domination, honor, face, prestige, revenge, and a struggle for survival.“<sup>30</sup> Zu jeder dieser Normen ließe sich aus der jesuanischen Botschaft das genaue Gegenteil als Inversion von ethischen Normen entnehmen. Kulminierend im Kreuz, das als freiwilliges Selbstopfer der Liebe im Angesicht der Gewalt gedeutet wurde, steht zunächst der scharfe Kontrast im Mittelpunkt, den es immer wieder zu unterstreichen gilt, wenn vor schnell auf die Vereinbarkeit von politischer Herrschaftsordnung und ethischer Botschaft des christlichen Glaubens abgestellt wird. Dennoch gibt es mindestens ein wesentliches Bindeglied zwischen den Normen des Politischen, die ja alleamt trotz ihrer kulturell diversen Ausprägung auch anthropologische Bedürfnisse widerspiegeln, und der Vision vom gelingenden Leben im Gottesreich. Dieses Bindeglied lautet auf emphatische Weise Friede, *shalom*.

Bindeglied ist der Friede schon deshalb, weil er in der (gesamt-)biblischen Überlieferung sowohl irdische Konnotationen – man könnte ferner sagen: utopische<sup>31</sup>, darin aber gleichfalls handlungsanleitende Züge – annimmt als auch ein wesentliches Kennzeichnen der allein durch Gott herstellbaren Heilsordnung darstellt. Die Differenzen dürfen, wie gesagt, nicht leichtsinnig unterschlagen werden. Allerdings ist es keineswegs zufällig, dass mit Friede sowohl das Resultat der Versöhnung zwischen Gott und Menschen (in Jesus Christus) bezeichnet werden kann (vgl. Eph 2,14; Kol 1,20) als auch jenes Handeln von Nachfolger:innen Jesu, die in der Bergpredigt als selig zu preisen sind (vgl. Mt 5,9). In beiden Dimensionen geht es darum, dass das Beziehungsgeflecht zwischen Gott und

30 D. MARTIN, *Christianity, Violence, and Democracy*, in: DERS., *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, 2011, 179–194, 181.

31 Deswegen muss man gar nicht darauf beharren, wie Paul Tillich, den utopischen Zug des Friedenssymbols ob seiner immanent nicht einlösbaren Verwirklichung zu „überwinden“ (vgl. P. TILlich, *Systematische Theologie* Bd. III, <sup>3</sup>1987, 409). Es genügt, um mit ihm zu sprechen, den utopischen Charakter in gebrochener Weise zur Geltung zu bringen. – Als einer der wenigen hat die Figur der Utopie unter lutherischen Vorzeichen konstruktiv für eine evangelische Ethik gewendet: D. LANGE, *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis*, 1992, 480–483.



den Menschen, zwischen Menschen und Völkern untereinander, ja selbst zwischen Mensch und Natur (vgl. Jes 11,6–8) heil geworden ist. Friede darf somit als Zentralbegriff einer theologischen Anthropologie gelten, zumal dann, wenn sie dabei auch den Sinn der Rede vom Menschen als *zoon politikon* ernstnehmen will, und zwar nachgerade nicht nur in seinen negativen Facetten, sondern ungeachtet aller Ambivalenzen auch dessen Potential zu sozialer Kooperationsfähigkeit. Von daher gehört zu einem biblisch informierten Begriff von Frieden als anthropologische Kategorie: „erstens *schöpferische Geborgenheit*, zweitens die *Fähigkeit zu vertrauen* und drittens die den Indikativ des Friedens *wahrende Verantwortung*. Zwischen diesen drei Bestimmungen des Friedens besteht ein Begründungsverhältnis, insofern schöpferische Geborgenheit die Bedingung dafür ist, überhaupt vertrauen zu können, und insofern Vertrauen, das in einen Menschen gesetzt wird, diesen in die Verantwortung ruft.“<sup>32</sup>

Unschwer lassen sich diese drei Bestimmungen als ethische Matrix jeder sinnvollen politischen – im weiteren Sinne des Wortes – Öffentlichkeit und Gemeinschaft verstehen. Schon hier gilt, was rechtfertigungstheologisch dann nochmals zugespitzt und gleichsam radikalisiert wird – in nüchterner Münze dessen, was Menschen auch ohne persönliche Aneignung der Heilszusage des ‚Evangeliums des Friedens‘ (vgl. Eph 6,15) einsehen können: Ohne elementares Sicherheitsgefühl, d. h. die Abwesenheit von Willkür und Gewalt, kann der Mensch als auf Kooperation angewiesenes Lebewesen nicht bestehen; und ohne elementares Vertrauen-Können lassen sich bei allen Differenzen gemeinsame Horizonte gar nicht erst erkunden. Dessen aber bedarf es, um die *res publica* zu bestimmen und Gemeininn aufrechtzuerhalten. Beides aber, vor allem die Vertrauensfähig- wie -würdigkeit sind notwendig, damit Menschen als politische Lebewesen im Medium der Verantwortung dazu befähigt werden, an der Aufrechterhaltung und Verbesserung der Lebensverhältnisse mitzuwirken – und somit des Friedens, in welcher Hinsicht und Dimension auch immer.

Gewiss kann und wird man im Normalfall „mit Frieden Staat [...] machen“<sup>33</sup>. Aber was ist schon der Normalfall? Wann herrscht er und wo? Auf allen Ebenen des menschlichen Zusammenlebens – in Familie und Partnerschaft, Beruf und Öffentlichkeit, im Staat und zwischen den Staaten – bedarf es zum Gelingen kooperativer Verhältnisse, zum Frieden in kleiner wie größerer Münze, passgenaue, d. h. ambivalenzsensible, menschen- wie situationsgerechte Umgangsweisen für Machtinteressen und Anliegen der Gerechtigkeit. Mehr noch, es braucht Formen der Anerkennung von Menschen in ihrer je eigenen Individualität, Fragilität

32 Vgl. E. JÜNGEL, Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie (1983), in: DERS., Ganz werden. Theologische Erörterungen, Bd. V, 2003, 1–39, 33.

33 Vgl. E. JÜNGEL, Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V, in: DERS., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen, Bd. IV, 2000, 161–204.



wie Vulnerabilität. Man könnte auch sagen: Es bedarf Formen der Liebe.<sup>34</sup> Vor diesem Hintergrund kann die radikale Botschaft des christlichen Glaubens mit ihrer Vision einer nicht mehr an ethnischen, religiösen, nationalen oder anderen Kriterien orientierten universalen Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern ihr transformatives Potential entfalten. Leben aus einer tieferen Geborgenheit als jene, die irgendeine Instanz zu geben vermag, ermöglicht einen, wenngleich riskanten, Vertrauensvorschuss selbst dort noch, wo Vertrauen zerstört ist und Misstrauen herrscht. Beides befähigt zu einer Verantwortung, die um der Gemeinschaft willen stellvertretend eintritt, wo keine Gegenleistung mehr erwartet werden kann, vielmehr Schuldig-Werden hinzukommt.<sup>35</sup> Das *zoon politikon* im Lichte des Evangeliums wird zu mehr befähigt als ihm bis dato zugemutet werden kann und gerecht wäre, ihm aufzubürden. Denn „das Christentum [hat] eine Dimension des moralischen Lebens zum Vorschein gebracht, die den eigentlich politischen Rahmen des menschlichen Lebens sprengt: Diese neue Dimension ist die *Agape*, die brüderliche Liebe mit ihrer Berufung zur Widerstandslosigkeit, zum Opfer, zum Märtyrertum. Die Rückwirkung dieser neuen Ethik auf die politische Realität liegt im Nachweis des Staates als einer Instanz, die unfähig ist, sich auf dieser Ebene der neuen Ethik zu behaupten. Gleichwohl ist diese Instanz nicht an sich schlecht; sie wird bejaht, wenn auch in Grenzen“<sup>36</sup>. Sie dient im Letzten der Sicherung eines elementaren Friedens und grundlegender Freiheitsrechte.<sup>37</sup> Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, wie unterhalb der staatlichen Ebene das politische Tier, genannt Mensch, sich zur Verbesserung seiner Lebensverhältnisse organisieren kann. Und ferner ist damit noch weniger gesagt über die Aufgabe von Kirchen, in deren gemeinschaftlichem, das heißt: politischem Leben sich auf fragmentarische Weise<sup>38</sup> vorwegnehmen lassen muss, was das heißt: „Das Reich Gottes ist [...] Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,17).<sup>39</sup> Darüber nachzudenken, täte einer zeitgemäßen Reformulierung der Zwei-Reiche-Lehre gut, nicht nur, aber eben gerade auf den Spuren des Augsburger Bekenntnisses.

34 Hier variere ich mit Blick auf mein Thema Ausführungen von: P. TILlich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* (1955), in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. XI: *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, hg. von R. Albrecht, 1969, 141–225.

35 Im Anschluss an Überlegungen, die Dietrich Bonhoeffer in seinen Ethik-Fragmenten angestellt hat: vgl. D. BONHOEFFER, *Ethik*, hg. von I. Tödt, 1992, 256–258.

36 P. RICCEUR, *Staat und Gewalt*, in: DERS., *Geschichte und Wahrheit*. Übers. und mit einer Einleitung versehen von R. Leick, 1974, 232–248, 240.

37 Vgl. T. RENDTORFF, *Politische Ethik und Christentum*, 1978.

38 Vgl. P. TILlich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* (s. Anm. 34), 224.

39 In diese Richtung zielen auch, gewiss mit zeitbedingten Konkretionen versehene, Überlegungen von: H. GOLLWITZER, *Zur Anthropologie des Friedens*, in: DERS., *Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft*, 1976, 109–125. – Gollwitzer anerkennt als lutherischer Theologe die Notwendigkeit zur Mitarbeit am politischen Leben, auch im zwangsbewährten Sinne, und unterstreicht zugleich die Notwendigkeit, vom Zeugnis und den Erfahrungen der Friedenskirchen selbstkritisch zu lernen.