

# D. KONTEXTE

## D.1 Politik

*Christian Spieß*

### **Leitfragen:**

- Was bedeuten Macht und Herrschaft im Kontext von Politik?
- Welche Anforderungen an Legitimation und Limitation politischer Herrschaft gibt es?
- In welchem Verhältnis stehen Freiheitsrechte, Beteiligungsrechte und soziale Grundrechte?
- In welchem Verhältnis stehen Religion und Politik zueinander? Welche Grenzen, welche Möglichkeiten gibt es für religiöse Akteur\*innen in Bezug auf die Politik?
- Welche Probleme und Herausforderungen gibt es im Hinblick auf die Politik, auch aus Sicht der Christlichen Sozialethik?

### 1. Einleitung

Nur in einem allgemeinen Sinne ist der Hinweis auf die Herkunft des Ausdrucks Politik von der altgriechischen *polis* (Gemeinde, Stadt, Burg) und den *polites* (Bürger der Gemeinde, Stadt oder Burg) hilfreich für eine Annäherung an das Phänomen Politik in westlich-modernen Gesellschaften. Ging es im antiken Zusammenhang in einem engen Verständnis der Staatskunst um das innere Verhältnis der Bürgerschaft in einer Polis, also in einer Kommune, bezeichnet Politik heute ein weitverzweigtes Geflecht unterschiedlicher Innen- und Außenbeziehungen auf den

## D. Kontexte

verschiedenen Ebenen kommunaler, regionaler, nationaler, kontinentaler oder globaler Interaktion. Auch das Verhältnis von Normativität (also der ethischen Seite der Politik) und Zweckmäßigkeit (also der technischen Seite der Politik) hat sich geändert. Nicht mehr die Verwirklichung eines weltanschaulich definierten guten Lebens oder der Glückseligkeit der Bürger ist die Aufgabe der Politik, sondern – jedenfalls in demokratischen Verfassungsstaaten – die Organisation von Teilhabemöglichkeiten der Bürger\*innen an der Meinungs- und Willensbildung einerseits und die Entwicklung zweckmäßiger Verfahren der Durchsetzung grundsätzlich zustimmungsfähiger Ziele andererseits. Politik wird heute als funktional ausdifferenziertes Teilsystem neben anderen Teilsystemen verstanden. Das bedeutet, dass sich innerhalb der Politik Verfahren etabliert haben, die (*funktional*) geeignet sind, genau jene oben genannten Aufgaben zu erfüllen, die diesem Teilsystem zugeordnet sind. Das schließt selbstverständlich eine weitere innere Differenzierung der Politik etwa in Bereichspolitiken wie beispielsweise Wirtschaftspolitik, Migrationspolitik, Verkehrspolitik, Gesundheitspolitik, Sicherheitspolitik etc. ein.

## 2. Legitimation und Limitation politischer Herrschaft und Macht

In der Politik geht es um die Organisation von Verfahren (z. B. Wahlen und Gesetzgebungsverfahren) und von Strukturen (z. B. Parlamente, Gewaltenteilung, Aufbau der Exekutive auf verschiedenen Ebenen von den Kommunen über Nationalstaaten bis zu überstaatlichen Vereinigungen), die die rechtlichen Rahmenbedingungen des Zusammenlebens bilden. Innerhalb dieser Strukturen und in diesen Verfahren werden Entscheidungen für das jeweilige politische Gemeinwesen getroffen. Dabei geht es wesentlich um Herrschaft und Macht. Politische Macht kann allgemein gefasst werden als Vermögen bzw. Möglichkeit, Handeln und Denken anderer zu beeinflussen. Als politische Herrschaft wird dagegen die besondere Form institutionalisierter Macht verstanden. Herrschaft ist demnach in den Strukturen des politischen Systems verortet, nach rechtlichen Regeln organisiert und vor allem (permanent) legitimationsbedürftig. Sie wird in einem auf Gewaltenteilung beruhenden demokratischen Rechtsstaat von Legislative, Exekutive und Judikative auf der

Grundlage meist sehr präziser Bestimmungen ausgeübt und ist dementsprechend begrenzt bzw. abgrenzbar. Die Ausübung von Macht ist zwar grundsätzlich ebenfalls (weit gefassten) rechtlichen Regeln unterworfen, vollzieht sich aber informell und in offener Konkurrenz, in unübersichtlichen Dynamiken und ist kaum klar abgrenzbar in ihren Methoden und Wirkungen. Macht kann von Kollektiven oder Einzelpersonen, in neuen und traditionellen Medien, von politischen Parteien, Interessenverbänden und sozialen Bewegungen, von Lobbyorganisationen und weltanschaulichen Organisationen wie Kirchen ausgeübt werden. Dabei bleibt offen, auf welche Weise dies geschieht, ob im Rahmen rationaler Diskurse durch Überzeugung, ob durch Druck, Überredung oder Verführung, ob beeinflusst durch faktische Asymmetrien oder Hegemonien in komplexen gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen.

Ein Begriff der politischen Herrschaft dagegen entwickelt gerade in Gegenüberstellung zum Machtbegriff sozialethische Relevanz. Sie ist in politischen Ordnungen, die dem Grundsatz der gleichen Freiheit und der demokratischen Mitbestimmung verpflichtet sind, grundsätzlich legitimationsbedürftig. Eine solche Ordnung legitimiert sich aus ihrem Anspruch, aus der Perspektive aller an der Herrschaftsausübung beteiligten und von ihr betroffenen Personen grundsätzlich zustimmungsfähig zu sein. Das schließt Phänomene des Rechtsgehorsams ebenso ein wie ständig zu aktualisierende Partizipationsmöglichkeiten der Bewohner\*innen eines politischen Gemeinwesens sowie unbedingt zu gewährleistende Rechtssicherheit, Souveränität und das Gewaltmonopol. Zugleich ist Herrschaftsausübung in der Regel zeitlich begrenzt bzw. wird Herrschaft als Amt in Form eines vorübergehenden Mandats ausgeübt. Personen, die Herrschaft ausüben, sind jederzeit abberufbar, unterliegen selbst ihrer qua Amt ausgeübten Herrschaft und sind allen Personen bzw. Bürger\*innen des politischen Gemeinwesens grundsätzlich rechtlich gleichgestellt. Untertanen gibt es in diesem Verständnis der politischen Herrschaft nicht mehr, und Herrschaft ist stets gegenüber autonomen Individuen legitimationsbedürftige Herrschaft auf Zeit.

Die Christliche Sozialethik (CSE) und die kirchliche Sozialverkündigung (→ B.4) schlossen sich dieser auf der Autonomie der Person und der relativen Autonomie der gesellschaftlichen Sachbereiche gründenden politischen Ethik weitgehend erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh. an. Mit dem Dokument *Gaudium et spes* (GS, 1965) bekannte sich die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil recht umfassend zur personalen Autono-

## D. Kontexte

mie: „Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit [...]. So sind wir Zeugen eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von seiner Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht“ (GS 55). Mit diesem *neuen Humanismus* ist auch die Anerkennung der politischen Ordnung des modernen, säkularen Staates verbunden, insbesondere die Anerkennung der Religionsfreiheit und der Trennung von Religion und Politik in dem Dokument *Dignitatis humanae* (DiH, 1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils (→ D.5.4).

Zuvor, d. h. seit ihrem Entstehungszeitraum im 19. Jh. bis in die zweite Hälfte des 20. Jh. hinein, setzte sich die Tradition der Katholischen Soziallehre deutlich von der oben skizzierten Legitimation politischer Ordnung ab. Der Emanzipation politischer Verfahren und Strukturen von religiösen Herrschaftsansprüchen begegnete die katholische Kirche mit der entschiedenen Aufrechterhaltung ihrer Herrschaftsansprüche. Sie begründete dies mit einem umfangreichen System der Normenbegründung aus der Natur. Diese *Naturrechtsdoktrin* wurde schöpfungstheologisch flankiert, so dass die politische Ordnung (wie nahezu alle Fragen der Sittlichkeit und der Moral) als einerseits gottgegeben und andererseits der natürlichen Ordnung entsprechend legitimiert wurde (→ A.4.3; B.5.2). Es ist wichtig, diese besondere Form des katholischen Naturrechts von anderen Verständnissen des Naturrechts zu unterscheiden: Es geht weder nur um ein allgemeines Naturrechtsverständnis, wonach es Normen – etwa unverfügbare Menschenrechte (→ C.4) oder, abstrakter, die Menschenwürde – gibt, die dem positiven Recht, also dem im Rahmen einer staatlichen Gesetzgebung gesetzten Recht, vorausgehen. Es geht auch nicht um ein formales Naturrecht wie das grundsätzliche Freiheitsrecht in den Verunftrechtskonzeptionen der liberalen politischen Philosophien der Neuzeit. Es geht vielmehr um ein materiales, d. h. inhaltlich konkretes Naturrecht, das eine Fülle häufig sehr detaillierter Vorschriften zur Regulierung des menschlichen (Zusammen-)Lebens einschließt.<sup>1</sup> Dieses in moraltheologischen Manualen (Handbüchern) ausdifferenzierte und in Beichtspiegeln volkstümlich verbreitete Naturrecht wurde der vom religiösen Wahrheitsanspruch abgelösten Legitimation durch Verfahren

---

1 Vgl. zur Auseinandersetzung mit diesem Naturrechtsverständnis Heimbach-Steins, M. (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 21), Münster 1990.

offensiv gegenübergestellt.<sup>2</sup> Es war zwar bereits im 19. und frühen 20. Jh. kaum mehr anschlussfähig an die politisch-philosophischen, sozialwissenschaftlichen und politikwissenschaftlichen Diskurse, wendete sich aber umso deutlicher abwertend-kritisch (antimodernistisch) gegen viele Entwicklungen der westlichen Modernisierung, nicht zuletzt gegen die Etablierung der politischen Ordnung des säkularen Verfassungsstaates.

Vor allem mit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) hat sich in der kirchlichen und wissenschaftlichen theologischen Ethik eine Abkehr von diesem Naturrechtsdenken und eine Hinwendung zu unterschiedlichen, auf der personalen Autonomie basierenden Ethiken vollzogen. Dabei wurden zwar methodisch wie inhaltlich die überaus starken Prämissen der Naturrechtsdoktrin fallen gelassen; die grundsätzliche Orientierung an ethischen Prinzipien und Rechtfertigungspostulaten wurde jedoch meist beibehalten. Mit anderen Worten: Durchaus präpositive, also der Gesetzgebung in einem politischen Gemeinwesen vorausgesetzte Grundnormen wie insbesondere die Menschenwürde und Menschenrechte wurden zum Ausgangspunkt sozialetischer Konzeptionen. Die politische Ordnung musste als Ergebnis freier Zustimmung aller Individuen gedacht werden können; und es mussten Instrumente und Verfahren der politischen Partizipation in die politische Ordnung eingebaut werden. Normen werden also nicht mehr aus einer wie auch immer zu fassenden Natur deduziert, sondern induktiv aus personaler Autonomie generiert und diskursiv auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin überprüft. Bei aller Unterschiedlichkeit der verschiedenen Ansätze entwickelte sich in der CSE doch eine Art *common sense* über den Ausgangspunkt bei der personalen Autonomie und der damit verbundenen Menschenwürde sowie über eine Normbegründung durch Diskurs: Insofern eine Begründung rechtlicher Normen durch Autorität – sei es durch ein Naturgesetz, durch göttliches Recht oder durch eine religiöse Lehre – als unzureichend oder nicht mehr plausibel erscheint, ist die Normbegründung nur in diskursiven Verfahren möglich. Erst damit etabliert sich Politik als Ensemble von Strukturen und Verfahren der gemeinsamen Entscheidungsfindung, wie sie für den modernen Staat kennzeichnend ist.

---

2 Vgl. Uertz, R., Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2004.

- ▶ **Die politische Ordnung in modernen politischen Gemeinwesen muss den Kriterien der allseitigen Zustimmungsfähigkeit und gegenseitigen Rechtfertigung entsprechen. Auch die Christliche Sozialethik leitet Normen heute nicht deduktiv ab, sondern gewinnt sie in diskursiven Verfahren.**

### 3. Menschenrechte und politische Partizipation: Demokratischer Rechtsstaat

Bedeutende Theorien der Politischen Philosophie der Gegenwart (→ A.3) – etwa die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness (John Rawls, 1921–2002), die Diskurstheorie des Rechts (Jürgen Habermas, \* 1929) oder die Konzeption eines Rechts auf Rechtfertigung (Rainer Forst, \* 1964) – gehen davon aus, dass die Grundstruktur der politischen Ordnung in einem Verfahren gleichberechtigter Partizipation Zustimmung finden muss: in einem (hypothetischen) Vertrag, in einem herrschaftsfreien Diskurs oder in einem anderen geeigneten Verfahren reziproker Rechtfertigung. Zum anderen perpetuieren sie die Verfahren der Zustimmung aber auch und bauen sie gewissermaßen in die Grundstruktur der politischen Ordnung ein. Zustimmung muss also nicht nur die politische Ordnung finden, sondern es müssen auch geeignete Mechanismen der politischen Partizipation in die politische Ordnung integriert werden. Auf diese Weise werden die aus der personalen Autonomie abgeleiteten freiheitlichen Grundrechte mit demokratischen Mitwirkungsrechten verknüpft. Dies ist die Idee des demokratischen Rechtsstaats.

Das Verhältnis von menschenrechtsbasierter Rechtsstaatlichkeit und demokratischem Mitwirkungsprinzip wird in verschiedenen politisch-philosophischen und christlich-sozialethischen Konzeptionen im Einzelnen durchaus unterschiedlich akzentuiert. Grundsätzlich aber ist diese Verknüpfung konstitutiv für das moderne liberale und demokratische Politikverständnis, denn „mit der Volkssouveränität tritt eine zweite Legitimationsquelle auf den Plan“<sup>3</sup>. Nur der „demokratische Rechtsstaat [kann] als menschenrechtlich-legitime Ordnung gelten;

---

3 Habermas, J., Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?, in: Ders., Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt a. M. 2001, 133–151, hier 133.

d. h. das menschenrechtliche Legitimationskriterium verweist bürgerrechtlich auf die demokratische Legitimation“<sup>4</sup>.

Die CSE entwickelt – wiederum gegen die retardierenden Kräfte der neuscholastischen Naturrechtsdoktrin – erst weit in der zweiten Hälfte des 20. Jh. einen systematischen Zugriff auf die Demokratie als konstitutives Element der politischen Ordnung. Für eine heutige christlich-sozialethische Perspektive auf die Politik ist die Verschränkung von Menschenrechten und Demokratie selbstverständlich. Das kirchliche Lehramt besteht demgegenüber allerdings auf einem eigentümlichen Wahrheits- oder Wertevorbehalt, der sich von der oben beschriebenen Verschränkung von menschenrechtlicher und demokratischer Legitimation unterscheidet. Auch im demokratietheoretisch differenzierten lehramtlichen Dokument *Centesimus annus* (CA, 1991) formuliert Papst Johannes Paul II. (Pontifikat 1978–2005) einen solchen Vorbehalt, der darauf hindeutet, dass Demokratie als reine Mehrheitsprozedur missverstanden und die doppelte Legitimationsbasis des demokratischen Rechtsstaats übersehen wird. Zwar weiß die Kirche „das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen“ (CA 46). Eine „wahre Demokratie“ ist aber nur in einem Rechtsstaat und „auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen“ (CA 46) möglich. „In diesem Zusammenhang muss gesagt werden, dass dann, wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke missbraucht werden können. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus“ (CA 46).

Ein wichtiger Impuls besonders der teilkirchlichen Sozialverkündigung wie auch der wissenschaftlichen theologischen Sozialethik ist die Aufwertung der *Beteiligungsgerechtigkeit* (→ C.7). Damit wird der zentralen Bedeutung der Partizipation aller Personen an gesellschaft-

---

4 Anzenbacher, A., *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 191.

lichen und politischen Verfahren für die gerechte Gestaltung von Gesellschaften Rechnung getragen. Neben der Partizipation an Prozessen der Bildung, der Erwerbsarbeit etc. geht es bei der Beteiligungsgerechtigkeit zentral auch um die Beteiligung an gesellschaftlichen Meinungsbildungs- und demokratischen politischen Entscheidungsprozessen. „‚Beteiligung‘ als neuzeitliche politische Dimension der Gerechtigkeit meint das gleiche Recht einer jeden Bürgerin und eines jeden Bürgers, sich an den Prozessen der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung aktiv zu beteiligen und darin selbst zu vertreten.“<sup>5</sup> Demokratische Verfahren der Rechtssetzung bzw. gerechte Verfahren der demokratischen Willens- und Meinungsbildung setzen die Möglichkeit der gleichberechtigten Beteiligung prinzipiell aller in einem bestimmten politischen Gemeinwesen lebenden Personen voraus. Beteiligungsgerechtigkeit wird dann zum Inbegriff der sozialen Gerechtigkeit (→ C.7), wie etwa im Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle* (EJA 1986, 71), oder zum *roten Faden* der Sozialethik insgesamt.<sup>6</sup> Auch die Einbindung politischer, gesellschaftlicher und kirchlicher Akteur\*innen in die sogenannten Konsultationsprozesse, die zu teilkirchlichen Sozialhirtenbriefen (unter anderem in den USA, in Österreich, in Deutschland, s. u.) geführt haben, bedeutet eine stärkere Verbindung der kirchlichen Diskurse über soziale Fragen mit der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit, aber auch eine Öffnung kirchlicher Selbstverständigungsprozesse für demokratische Beteiligung.

- **Die Kriterien der Zustimmungsfähigkeit und Rechtfertigung, auf denen die politische Ordnung gründet, sind auch in die laufenden politischen Prozesse eingelassen. Für die Christliche Sozialethik sind das Recht auf politische Partizipation und Beteiligungsgerechtigkeit zu Kernelementen der Gerechtigkeit geworden.**

---

5 Hengsbach, F., Gerechtigkeit auf den Spuren der Gleichheit, in: Stimmen der Zeit 224 (2006) 516–530, hier 526.

6 Vgl. Heimbach-Steins, M., Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 2: Konkretionen, Regensburg 2005, 11 f.

#### 4. Soziale Grundrechte: Wohlfahrtsstaat – Sozialstaat

Gegenseitige Rechtfertigungspflichten beziehen sich auch auf die sozio-ökonomischen Lebensverhältnisse. Was die Katholische Soziallehre mit dem Prinzip der Solidarität oder dem Begriff des Gemeinwohls zur Sprache gebracht hat (→ C.3.3), nämlich ein Gefüge der gemeinsam getragenen Verantwortung für die Absicherung gegen Lebensrisiken und die Gewährleistung eines menschenwürdigen Lebens, wurde nie allein der Effizienz von Märkten oder der freien gesellschaftlichen Interaktion überlassen (also dem freiwilligen karitativen Engagement), sondern war immer Bestandteil der politischen Grundstruktur (also Materie der sozialen Gerechtigkeit) und damit Aufgabe der Politik (→ E.2). Die bereits zitierte Gerechtigkeitskonzeption im Hirtenbrief der Bischofskonferenz der USA (EJA) bringt dies zum Ausdruck, indem sie vier Dimensionen in einem differenzierten Gerechtigkeitsbegriff bündelt:

- (1) *legale Gerechtigkeit*, sie umfasst Rechtssicherheit und rechtliche Gleichbehandlung;
- (2) *kommutative Gerechtigkeit*, das ist die Absicherung möglichst fairer Vertragsbedingungen in der gesellschaftlichen Interaktion, beispielsweise beim Arbeitsvertrag;
- (3) *kontributive bzw. soziale Gerechtigkeit*, also Chancen der aktiven Beteiligung an gesellschaftlichen Prozessen;
- (4) *distributive Gerechtigkeit* als Verteilung der sozioökonomisch unmittelbar relevanten Güter.

Als diesem Gerechtigkeitsbegriff entsprechende sozialpolitische Institutionen können die Sozialpartnerschaft (also eine rechtlich abgesicherte Kooperation zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen), das Sozialversicherungssystem (also ein paritätisch finanziertes System umfangreicher Absicherung gegen Lebensrisiken) und die Freie Wohlfahrtspflege (also die staatlich mandatierte Tätigkeit nichtstaatlicher Wohlfahrtsverbände, beispielsweise der Caritas oder der Diakonie) verstanden werden, die in einem katholischen Sozialmodell die direkt vom Staat zu erbringenden (Transfer-)Leistungen ergänzen. In klassischer Terminologie geht es um *soziale Anspruchsrechte*, die mit den Freiheitsrechten und den Bürgerrechten die Gesamtheit jener Grundrechte bilden, deren Gewährleistung die grundlegende Aufgabe der Politik ist.

Zwar ist die ältere Tradition der Katholischen Soziallehre nicht egalitistisch im Sinne eines politischen Umverteilungsprogramms; vielmehr

## D. Kontexte

ging es vor allem in den älteren Enzykliken *Rerum novarum* (RN, 1891) und *Quadragesimo anno* (QA, 1931) stets um die Absicherung eines jeweils standesgemäßen Lebens (und um die Absicherung der Familie). Aber die Ergänzung der *sozialen Liebe* des Almosengebens, der feudalen Mildtätigkeit und der kirchlichen Armenfürsorge durch die *soziale Gerechtigkeit* der wirtschaftlichen und sozialen Grundrechte ist bereits in QA angelegt. In den sogenannten Entwicklungszyklen *Populorum progressio* (PP, 1967) und *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 1987) wurde dem Skandal der Armut die vorrangige Option für die Armen als politisches Korrektiv gegenübergestellt, freilich vor allem (aber keineswegs nur) in globaler Perspektive. In der gegenwärtigen CSE nimmt der Aspekt der Umverteilung aus grundlegend konzeptionellen Gründen eine wichtige Rolle ein: Es besteht nämlich ein enger Zusammenhang zwischen (1) der Möglichkeit der tatsächlichen Ausübung der Freiheitsrechte, (2) den faktischen Beteiligungschancen und (3) den sozioökonomischen Lebensverhältnissen (→ C.4.2). Auf diesen Umstand hat etwa Amartya Sen mit seinem Begriff der *Verwirklichungschancen* hingewiesen: „Eine Theorie der Gerechtigkeit, oder noch allgemeiner: eine angemessene Theorie der normativen kollektiven Entscheidungen, muss sich sowohl der Fairness der beteiligten Prozesse als auch der Fairness und Leistungsfähigkeit der substantiellen Möglichkeiten, die Menschen haben können, bewusst sein.“<sup>7</sup> Demnach können Freiheitsrechte, Beteiligungsrechte und soziale Anspruchsrechte überhaupt nicht getrennt beurteilt werden, weil sie je voneinander abhängig sind bzw. aufeinander verweisen. Diese Aufwertung sozialer Anspruchsrechte und deren – so könnte man sagen – konzeptionelle Verschmelzung mit Freiheits- und Beteiligungsrechten ist heute ein charakteristisches Merkmal der christlich-sozialethischen Sicht auf die Politik. Insoweit ist die Gestaltung der konkreten Freiheitsspielräume und der Partizipationschancen stets *insgesamt* eine politische Aufgabe.

- **Soziale Grundrechte, die Sicherung menschenwürdiger Lebensverhältnisse und die Absicherung gegen Lebensrisiken sind aus christlich-sozialethischer Sicht konstitutiver Bestandteil der politischen Ordnung.**

---

7 Sen, A., *Elemente einer Theorie der Menschenrechte*, Stuttgart 2020, 42; vgl. ders., *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2017.

## 5. Religion und Politik: Grenzen der politischen Religion

Mit der oben skizzierten Umkehrung der Normbegründungsverfahren – von der Ableitung der Normen aus einer schöpfungstheologisch konstruierten Natur zu einer Herleitung der Normen aus der Autonomie von Subjekten und der Universalisierung dieser Normen in diskursiven Verfahren – ist für eine *theologische* Sozialethik eine besondere Herausforderung verbunden: Die religiöse Orientierung als Element der ethischen Konzeption wird fraglich und gerät unter Legitimationsdruck. Typisch für die liberale Politische Philosophie der Moderne ist die Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben. Man unterscheidet universell geltende Normen (der Gerechtigkeit) einerseits von nur noch in einem begrenzten Kontext plausiblen Normen (des guten Lebens) andererseits. Diese Trennung verweist auch die Religion als Quelle moralischer Orientierung in die weltanschauliche Partikularität. Sie ist Teil der weltanschaulich pluralen Gesellschaft, zugleich getrennt von den Legitimationsgrundlagen des säkularen Verfassungsstaats (→ D.5.2).

Eine positive, jedenfalls nicht grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber der Religion vorausgesetzt, gehört der Hinweis auf die semantischen Potenziale oder Sinnressourcen, die die Religionen bzw. Religionsgemeinschaften bereitstellen können, zum Standardrepertoire in der Debatte um die Bedeutung religiöser Orientierungen im säkularen Verfassungsstaat. Religion ist in dieser Denkfigur nicht Bedrohung oder Fremdkörper (was in laizistischen Konzeptionen durchaus der Fall sein kann), sondern sie bereichert und stabilisiert moderne Gesellschaften, bietet Motivationspotenzial für karitative Praxis oder auch kritisches Potenzial für politisches Engagement. Sie kann sogar zu den Ermöglichungsbedingungen des freiheitlichen Staates gehören, weil sie die Hintergrundwerte reproduziert, von denen der moderne Staat sich lösen musste. Seit Jahrzehnten wird diese Leistung der Religion im häufig zitierten sogenannten *Böckenförde-Theorem* zum Ausdruck gebracht: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürger\*innen gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des

## D. Kontexte

Rechtswanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“<sup>8</sup>

Als Verfassungsjurist setzte Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019) sich mit der Frage auseinander, wie das Verhältnis von Kirche/Religion und Staat/Politik zu bestimmen ist. Die Grundlage für die Anerkennung der Religionsfreiheit ist nach seiner Auffassung der Nachvollzug der Trennung von Moral und Recht, also das Einschwenken der Kirche und der theologischen Ethik auf den zentralen Entwicklungsschritt der modernen Politischen Philosophie. Der Weg des Christentums führt demnach in Bezug auf den Staat von der natürlichen Wahrheitsordnung (also vom oben erwähnten katholischen Naturrecht) zu einer vernunftbestimmten säkularen Ordnung. Das eröffnet umgekehrt die Möglichkeit, dass der christliche Glaube, vermittelt durch das persönliche Bekenntnis des Einzelnen, als „gesellschaftliche (und insofern auch politische) Kraft“<sup>9</sup> wirksam wird. Auf diese Weise werden auch dem weltlichen Staat die durch religiöse Bürger\*innen vermittelten inneren Antriebe und Bindungskräfte bereitgestellt. Der freiheitliche und säkulare Staat verfügt demnach per definitionem über keine moralischen oder sittlichen Ressourcen und kann diese auch nicht mit den Mitteln des Rechts generieren und garantieren. Die Formel von Böckenförde legt zum einen die vorbehaltlose Trennung von Religion und Politik nahe. Zum anderen hebt sie eine zivilgesellschaftliche Rolle der Religionsgemeinschaften hervor, in die sich diese Religionsgemeinschaften natürlich fügen müssen. Der säkulare Staat beurteilt seinerseits nicht die Gesinnung religiöser Menschen, sondern sichert für sie Räume im Rahmen seiner Gesetzgebungs- und Rechtssicherungskompetenz, weil davon ausgegangen werden kann, dass religiöse Überzeugungen wertvoll für das politische Gemeinwesen sind, und respektiert sie dementsprechend. Weil der säkulare Staat in weltanschaulichen Fragen keine Kompetenz hat, unterscheidet er dabei auf der Ebene der Politik grundsätzlich nicht zwischen verschiedenen Religionen.

---

8 Böckenförde, E.-W., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatslehre und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976, 60.

9 Böckenförde, Staat, 61.

Böckenfördes berühmte Formel skizziert damit einen Rahmen für das im säkularen Verfassungsstaat mögliche Verhältnis von Religion und Politik. Daneben gibt es anders nuancierte Überlegungen, etwa eine stärker auf die Motivationskraft der freiheitlichen Verfassung selbst setzende Konzeption (*Verfassungspatriotismus*), wie sie Jürgen Habermas in seiner Diskurstheorie des Rechts vertritt. Demgegenüber insistiert etwa Joseph Ratzinger auf die Notwendigkeit einer religiösen bzw. naturrechtlichen Wertgrundlage für den modernen Staat.<sup>10</sup> Entscheidend ist, dass bei all diesen Überlegungen die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in DiH anerkannte Trennung zwischen Staat und Kirche, Politik und Religion befürwortet wird und gewährleistet bleibt.

## 6. Politik – Öffentlichkeit – Zivilgesellschaft: Spielräume politischer Religion

Mit dem Verlust legitimer politischer Herrschaftsansprüche ändert sich der Ort der Religion in der politischen Architektur moderner Gemeinwesen. Religion wird grundsätzlich zunächst aus der Sphäre der Politik und der politischen Öffentlichkeit herausgedrängt. Wenn auch grundsätzlich weiterhin von einer gewissen Privatisierungstendenz auszugehen ist, sind doch umgekehrt auch Prozesse der Entprivatisierung der Religion zu beobachten. Religionsgemeinschaften werden zu zivilgesellschaftlichen Akteuren. Zivilgesellschaft ist dabei zu verstehen als ein von der Wirtschaft getrennter Bereich der freien Kooperation von Personen, Bewegungen, Organisationen etc. In dieser Kooperation sind die Akteure nicht (in erster Linie) durch die Verfolgung von Eigeninteressen motiviert, sondern verfolgen Überzeugungen, Ideale, Werte. Häufig sind zivilgesellschaftliche Aktivitäten sogar stark normativ aufgeladen, etwa Kapitalismuskritik, Solidarität mit benachteiligten Personen und Ähnliches. Insoweit implizieren zivilgesellschaftliche Interaktionen auch einen politischen Bezug, ohne freilich unmittelbar Teil der Politik zu sein. Damit bietet die Zivilgesellschaft eine Sphäre, in der religiöse Motive sich entfalten und zur Diskussion gestellt werden können, ohne in problematischer Weise unmittelbar in den Bereich der Politik hineinzuragen.

---

10 Vgl. Habermas, J./Ratzinger, J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005.

## D. Kontexte

Eine im Kontext der Politik wichtige, nicht im engeren Sinne zivilgesellschaftliche Rolle spielen allerdings Parteien mit religiösem Hintergrund. In Deutschland und Österreich haben sich die Unionsparteien bzw. die Volkspartei inzwischen gewissermaßen nicht nur von ihren religiösen Wurzeln, die teilweise im politischen Katholizismus liegen, getrennt, sondern auch von ihrer Verbindung zu spezifisch christlichem Gedankengut weitgehend emanzipiert. Die Positionen christlicher Parteien unterscheiden sich nicht mehr als spezifisch christliche Positionen von den Positionen anderer Parteien, werden jedenfalls in den seltensten Fällen als dezidiert christlich motivierte Positionen artikuliert. Insofern ist ihre nominelle bzw. historische Verortung im Christentum de facto weitgehend unproblematisch. Schwierig und problematisch ist diese Frage allerdings im Falle von Parteien, die sich umfassend oder nachdrücklich auf religiöse Motive berufen. Nicht für alle religiösen Organisationen ist also die Zivilgesellschaft problemlos als *neuer Ort der Religion* zu bestimmen.

Die bereits erwähnten großen Konsultationsprozesse der vergangenen Jahrzehnte deuten auf eine zunehmende zivilgesellschaftliche Verortung der Kirchen hin: Dem US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief EJA ist ein sechs Jahre andauernder Reflexions- und Konsultationsprozess vorausgegangen. Dieser Prozess war Vorbild sowohl für den österreichischen Sozialhirtenbrief (1990) als auch für den ökumenischen Konsultationsprozess in Deutschland, der zum Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997, ZSG) geführt hat. Alle drei Dokumente haben bis heute bleibende Bedeutung für die teilkirchliche Sozialverkündigung.

Ein weiterer – vor allem in Deutschland und Österreich relevanter – Sonderfall der politischen Bedeutung religiöser Organisationen sind die konfessionellen Wohlfahrtsverbände. Sie agieren zwar einerseits teilweise als zivilgesellschaftliche Akteure, sind andererseits jedoch, wie oben dargestellt, durch Finanzierungsvereinbarungen und staatliche Mandatierungen stark in das politische Arrangement eingebunden. Dabei weisen sie eine differenzierte Struktur auf, die von Angeboten im Erziehungs- und Bildungsbereich über das Gesundheitssystem und die Pflege im häuslichen wie im stationären Bereich bis zur Versorgung bedürftiger Menschen und zur Beratungstätigkeit reicht.

Die Zivilgesellschaft bietet religiösen Gruppen und Organisationen einen Ort der Entfaltung und Aktivität, der Kooperation und des solida-

rischen Handelns. Nach ihrer Verdrängung ins Private finden Religionen in der Zivilgesellschaft einen öffentlichen Ort, der zwar auch für politisches Engagement offen, gegenüber der Politik aber begrenzt ist.<sup>11</sup>

- ▶ **Religion und Politik sind grundsätzlich getrennt; Ort der Religion ist die Zivilgesellschaft. Religiöse Akteur\*innen können wertvolle sinnstiftende Motive in die Gesellschaft einspeisen, die sich positiv auf das politische Gemeinwesen auswirken können.**

## 7. Probleme und Herausforderungen

(1) Es gibt eine umfangreiche Debatte zwischen einer stark an Freiheitsrechten und individuellen Entfaltungsspielräumen orientierten politischen Ethik einerseits und einer stärker an der Bedeutung der Gemeinschaft bzw. einer gemeinsamen Kultur sowie gemeinsamen Werten orientierten politischen Ethik andererseits. Dabei entwickeln sich Spannungsfelder zwischen den Polen Individualität und kollektive Identität, Freiheit des Einzelnen und gesellschaftliche Bindung, personale Autonomie und übergeordnete Idee des guten Lebens, Anerkennung von Diversität und prägende Dominanz einer sogenannten *Leitkultur*. Schließt Politik also die (diskrete) Pflege kultureller Prägungen ein oder ist sie lediglich ein Koordinatensystem der Freiheit? Diese Frage ist für eine theologische Sozialethik eine Herausforderung, denn theologische Ethiken basieren auf religiösen Traditionen, für die starke und umfassende Ideen des guten Lebens typisch sind. Mit dem Übergang zur Anerkennung einer liberalen Konzeption von Politik wird die eigene umfassende Idee des Guten zwar nicht in ihrer Verbindlichkeit als partikulare Moralkonzeption relativiert, aber doch in ihrer Reichweite deutlich begrenzt.

(2) Gewissermaßen eine Fortsetzung findet diese Debatte in der Auseinandersetzung um unterschiedliche Identitätspolitiken (→ D.6.2). Dabei werden für unterschiedliche Kollektive je gemeinsame, verbindende Identitäten reklamiert. Das kann wiederum die Identität von Mehrheiten – einer Nation, eines Kulturkreises (was immer darunter zu verstehen ist), einer religiös geprägten Gesellschaft – sein oder auch die Identität von Minderheiten – einer Gruppe von Zugewanderten, einer Ethnie,

---

11 Vgl. Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994.

## D. Kontexte

einer religiösen Minderheit etc. Identitätspolitik implizieren stets Abgrenzungen zwischen jenen, die eine Identität teilen, und jenen, die sie nicht teilen. Das ist vor allem im Hinblick auf Mehrheitsidentitäten sicher nicht mit den oben skizzierten Grundsätzen der Rechtfertigungspflicht und der Partizipation vereinbar. Eine „anständige Gesellschaft“ (Avishai Margalit, \* 1939), in der niemand nur aufgrund seiner persönlichen Konstitution oder Lebensform institutionell diskriminiert oder gedemütigt werden darf, gehört deshalb aus christlich-sozialethischer Sicht zum Programm der Politik. Aber ist dazu ein identitätspolitischer Rekurs hilfreich oder genügt der weniger voraussetzungsreiche Grundsatz des gleichen Respekts vor der Diversität und Pluralität der individuellen und kollektiven Lebensformen? Diese Frage betrifft nicht zuletzt das Gleichheitsprinzip bzw. den Grundsatz der Gleichbehandlung. Bei Identitätspolitik, die sich auf (nationale, kulturelle o. ä.) Mehrheiten stützen, ist die Gefahr einer Diskriminierung von Minderheiten offensichtlich. Aber auch Identitätspolitik von bzw. für Minderheiten treten in Spannung zum Gleichheitsgrundsatz, wenn sie zur Privilegierung bestimmter Persönlichkeits- oder Gruppenmerkmale tendieren.

### ► **Als Probleme im Kontext Politik stellen sich gegenwärtig das Verhältnis von individueller Freiheit und kulturellen Sinnressourcen sowie die Rolle von Identitätspolitik.**

(3) Eine weitere Herausforderung ist die Reichweite der Aufgaben der Politik. Einerseits ist es für die CSE selbstverständlich, in globaler Perspektive zu denken (nicht zuletzt, weil die größten Ungerechtigkeiten gerade in globaler Perspektive sichtbar werden). Andererseits findet die strukturelle und prozedurale Organisation der Politik faktisch noch überwiegend in nationalstaatlichen Kontexten (oder in Kooperationen zwischen Nationalstaaten) statt. Dafür sprechen sicher einige der oben genannten Merkmale politischer Herrschaft. Allerdings stößt der Nationalstaat bei mehreren der gegenwärtigen Probleme an seine Grenzen. Das gilt unter anderem für die weltweite Migration (→ E.6), für die Kontrolle transnationaler ökonomischer Dynamiken (→ D.2.7), für eine globale Friedensordnung (→ E.10), für den Klimaschutz (→ E.9), für eine in irgendeiner Weise faire globale Gesundheitsversorgung (→ E.8.3), nicht zuletzt natürlich für eine Politik der Entwicklung in unterschiedlichen Regionen der Erde (→ E.7). Zwar ist sich CSE einerseits der Bedeutung des Nationalstaats als

primärem strukturellen Rahmen für die Realisierung politischer Ziele bewusst: Wirtschafts- und Sozialpolitik, Bildungs- und Gesundheitspolitik, aber etwa auch Migrations- und Asylpolitik finden derzeit vor allem als Politik innerhalb von als Nationalstaaten konstituierten politischen Gemeinwesen statt. Die sozialetische Perspektive weiß aber andererseits auch um die Unzulänglichkeit einer nur auf den Nationalstaat bezogenen Politik und sieht die Notwendigkeit internationaler und transnationaler Kooperation und eines politischen Multilateralismus.

(4) Damit wird auch die Frage nach der Legitimationsbasis einer transnationalen Politik virulent. Mit Überlegungen zur *Weltgesellschaft* (Rudolph Stichweh, \* 1951), zur *Politik der Globalisierung* (z. B. Ulrich Beck, 1944–2015), zur *postnationalen Konstellation* (Jürgen Habermas) oder zum *Kosmopolitismus* (z. B. Seyla Benhabib, \* 1950) gibt es Versuche, die Standards der westlichen Gesellschaftsanalyse bzw. des westlichen Politikmodells der Menschenrechte, der Demokratie und der säkularen Rechtsstaatlichkeit auf eine Art Weltinnenpolitik zu übertragen. Auch die päpstliche Sozialverkündigung setzt sich mit der Frage einer politischen Weltordnung auseinander – von Papst Johannes' XXIII. (Pontifikat 1958–1963) *Pacem in terris* (PT, 1963) über Paul VI. (Pontifikat 1963–1978) (Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen 1965) bis zu Papst Franziskus' *Fratelli tutti* (FT, 2020). Da „das allgemeine Wohl der Völker Fragen aufwirft, die alle Nationen der Welt betreffen“, und diese Fragen nur durch eine politische Gewalt geklärt werden können, deren Macht und Organisation sowie deren Mittel sich über den ganzen Erdkreis erstrecken, hält Johannes XXIII. „eine universale politische Gewalt“ für unverzichtbar (PT 71). Heute gibt es eine Fülle von Organisationen und Maßnahmen der UN auf unterschiedlichen Politikfeldern, aber die Reichweite dieser Maßnahmen, etwa der Resolutionen des UN-Sicherheitsrates, erweist sich dennoch häufig als begrenzt und nicht hinreichend wirksam. Zudem weisen vor allem Vertreter\*innen postkolonialer Studien (z. B. Makau Mutua, \* 1953) auf koloniale Genealogien gegenwärtiger Diskurse, Institutionen und Praktiken globaler Politik hin und kritisieren deren kolonialistische Implikationen, einschließlich der in der Regel von vornherein als positiv bewerteten transnationalen Menschenrechte (→ C.4.6). Das Projekt einer kosmopolitischen Konzeption von Politik ist also nicht nur eine Frage geeigneter und funktionaler transnationaler Organisationen, sondern auch eine Herausforderung hinsichtlich der Gestaltung des politisch-ethischen Diskurses.

- ▶ **Auch die Spannung zwischen nationalstaatlicher Organisation der Politik und globalen Gerechtigkeitsdefiziten sowie die Tatsache, dass der Ursprung der dominanten Politikkonzepte in der westlichen Moderne liegt, stellen sich als Herausforderungen.**

(5) Die Politische Theorie befasst sich auch mit der Frage, wie Politik im engeren Sinne, also festgelegte Strukturen und Verfahren, und Politik im weiteren Sinne, also soziale Interaktion in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft (von Alltagssituationen bis zum politischen Engagement in sozialen Bewegungen), zu unterscheiden bzw. aufeinander zu beziehen sind. Im Hinblick auf diese Unterscheidung ist von *politischer Differenz* die Rede, Politik im weiteren Sinne bezeichnet man auch als *das Politische*.<sup>12</sup> Das Feld des Politischen kann dabei eher kooperativ bzw. assoziativ verstanden werden, wenn man von der Vorstellung ausgeht, dass die mit völlig unterschiedlichen Interessen ausgestatteten Personen und Gruppen einer Gesellschaft letztlich doch, bei aller Kontroverse, gemeinsam bzw. konzertiert, also aufeinander abgestimmt handeln. Das Politische lässt sich aber auch kontrovers bzw. dissoziativ als Feld der Gegnerschaft fassen, in dem gegensätzliche Interessen, Überzeugungen und Deutungsmuster um die Vorherrschaft (Hegemonie) konkurrieren. Diese Auseinandersetzung mit dem Konzept der politischen Differenz und mit dem Begriff des Politischen weitet die Perspektive auf die politische soziale Interaktion – weit über die Politik im engeren Sinne hinaus. In der CSE wurde ein ähnliches Anliegen mit dem Motiv der *Demokratie als Lebensform* verfolgt. Dabei geht es um ein weit gefasstes Verständnis vor allem von Demokratie und Partizipation, um eine Art Politisierung des gesellschaftlichen Lebens oder umgekehrt um die Vergesellschaftung des Politischen.

- ▶ **Aus Diskursen über *politische Differenz* und die Bedeutung des Politischen resultieren Anfragen an das Konzept Politik. Das hat auch Auswirkungen auf das sozialetische Verständnis von Politik und den Gegenstandsbereich der Christlichen Sozialetik.**

---

12 Vgl. Marchart, O., *Die politische Differenz*, Berlin 2010; Bedorf, T./Röttgers, K. (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010.

(6) Mit der sogenannten Postdemokratie-These schließlich wird die Wirksamkeit politischer Partizipation für die politischen Verfahren – gewissermaßen also der Zusammenhang zwischen dem Politischen und der Politik – sehr grundsätzlich in Frage gestellt.<sup>13</sup> Demnach haben sich die politischen Verfahren verselbständigt und zum einen von der gesellschaftlichen Meinungsbildung gelöst und sind zum anderen in die Hände ökonomischer Akteure (PR-Agenturen, Konzerne, Interessenverbände der Unternehmerschaft) gefallen. Wahlen werden als demokratisches Ornament einer postdemokratischen Politik noch durchgeführt, sind aber für die Gestaltung der Politik nahezu bedeutungslos. Wie das Konzept der politischen Differenz enthält auch die Postdemokratie-These die Anfrage an die CSE, ob die meistens noch geteilte Interpretation von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit als Sphäre des rationalen politischen Diskurses nicht doch zu optimistisch ist. Damit schließt sich in gewisser Weise der Kreis zur Ausgangsfrage der Politik, wie Herrschaft legitimiert werden kann. In liberalen Demokratien bedarf es dazu partizipativer Verfahren der Deliberation, also geeigneter Möglichkeiten der Aushandlung von Interessen und Ansprüchen, an denen sich die in einem politischen Gemeinwesen zusammenlebenden Gruppen und Individuen auch tatsächlich beteiligen können. Ein solches Konzept einer diskursiven Öffentlichkeit rechnet mit der Möglichkeit einer verständigungsorientierten Kommunikation. Sie ist der Ort des Meinungsaustauschs, auch der anwaltschaftlichen Stellungnahme und der politischen Interessenvertretung. Das schließt andere, insbesondere ökonomisch geprägte massenmediale Dynamiken nicht aus. Auch wird nicht bestritten, dass politische Auseinandersetzungen von hegemonialen Deutungsmustern und verschiedenen Machtasymmetrien geprägt sind. Wie dennoch eine Öffentlichkeit gefördert oder erhalten werden kann, die geeignet ist, demokratische Partizipation zu ermöglichen und damit eine zentrale Legitimationsfunktion liberaler und demokratischer Politik zu erfüllen, ist mit Blick auf den Kontext Politik die grundlegende Herausforderung Christlicher Sozialethik.

► **Tendenzen zur Abkopplung des Teilsystems Politik von den politischen Selbstverständigungsprozessen in der Gesellschaft stellen eine Herausforderung für die Christliche Sozialethik dar.**

---

13 Vgl. Crouch, C., Postdemokratie, Frankfurt a. M. 2008.

## D. Kontexte

### *Weiterführende Literatur*

Bedorf, T./Röttgers, K., *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a. M. 2010.

Hartmann, M./Offe, C. (Hg.), *Politische Theorie und politische Philosophie*, München 2011.

Horn, C., *Einführung in die Politische Philosophie*, Darmstadt 2012.

Reder, M., *Global Governance. Philosophische Modelle der Weltpolitik*, Darmstadt 2006.

Riescher, G./Rosenzweig, B./Meine, A. (Hg.), *Einführung in die Politische Theorie. Grundlagen – Methoden – Debatten*, Stuttgart 2020.