

Dividendo et componendo: Beiträge der politischen Philosophie von Aristoteles bis Habermas zu theologischen Positionierungen

Markus Riedenauer

Die Krise Europas durch religiöse Pluralisierung, gesellschaftliche Polarisierung und politische Desintegration wird von der Theologie als Herausforderung wahrgenommen und aufgegriffen. Nun integriert insbesondere die katholische Theologie in sich selbst eine Pluralität von disziplinären Zugängen, die sich wohl alle herausgefordert fühlen dürfen. Seit der Spätantike wird dafür Philosophie als grundlegende Disziplin angesehen – sowohl für die logische, erkenntnistheoretische und allgemein formale Fundierung theologischer Diskurse als auch für inhaltliche Positionen, an denen sich die Theologie immer in fruchtbringender Weise abgearbeitet hat. Derartige Übernahmen, Modifikationen oder Konfrontationen sind zum beiderseitigen Vorteil, auch die Philosophie gewinnt eine Erweiterung oder ein Offenhalten des Horizontes. „Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt.“¹ Die Spannung von christlicher Theologie und säkularem politischem Denken ist Teil des europäischen Erbes, welches als gefährdet wahrgenommen wird. Darum tut die Theologie gut daran, auch in der gegenwärtigen Krise die Früchte einzubringen, die auf dem Spannungsfeld ihrer Begegnung mit der Philosophie gewachsen sind und neu erwachsen.

Dieser Beitrag, der sich auf einer mittleren Ebene zwischen der differenzierten Forschungsdebatte² und anwendungsorientierter Re-

¹ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 13.

² Siehe in jüngster Zeit Beiträge in den Sammelbänden: J. Könemann/S. Wendel (Hrsg.), *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016; Kl. Viertbauer/H. Schmidinger (Hrsg.), *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016; F.-J. Bormann/B. Irlenborn (Hrsg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, Frei-

flexion bewegt, entwickelt einige Thesen zur Rolle der Philosophie innerhalb der Theologie und strukturiert diese mithilfe eines grundlegenden Prinzips (1). Dann werden wichtige Stimmen aus der Tradition der politischen Philosophie bis hin zu J. Habermas ins Gespräch gebracht, die auf die unverzichtbare Bedeutung politischer Tugenden gerade in einem gut konstituierten Staat, der Freiheit verwirklichen will, hinweisen. Vor diesem Hintergrund erscheint das „Böckenförde-Theorem“ als eine Aktualisierung von Einsichten der Philosophie, die in der Antike wie auch in der frühen Neuzeit formuliert worden waren (2). Wenn sich die Theologie besonders in Bezug auf die „vopolitischen“ Grundlagen gedeihlichen Zusammenlebens in Europa heute in die Pflicht genommen und in der Religion dafür grundsätzlich mehr integrierende Ressourcen als polarisierendes Potenzial sieht, kann sie auf philosophische Beiträge schwerlich verzichten. In diesem Sinn werden im Anschluss an J. Rawls drei Vermittlungsleistungen unterschieden (3). Das Prinzip des *dividendo et componendo* wird in Bezug auf Begründungsformen und -ebenen von Rechtsstaat, Demokratie und Menschenrechten angewendet (4) und in der geschichtlichen Konvergenzbewegung von modernem Staat und christlichem Denken als exemplarischer Lerngeschichte veranschaulicht, die der Fortsetzung und Fruchtbarmachung im Bildungssystem unter religiös-kulturell noch pluraler werdenden Bedingungen bedarf (5).

1. Unterscheiden und verbinden, differenzieren und integrieren

Das Leitmotiv aus der scholastischen Bestimmung der Arbeitsweise des menschlichen Geistes³ dient meiner Beschreibung der Aufgaben von Philosophie im Rahmen einer Theologie, die auf die Krise Europas antworten will, in mehrfacher Hinsicht. Thomas von Aquin übernimmt das Prinzip von Aristoteles⁴, wobei das Unterscheiden

burg i. Br. 2008; R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hrsg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007.

³ Thomas von Aquin, S.Th. I q. 85 a. 5 über das Folgern in bejahenden und verneinenden Urteilen (*in propositionibus affirmativis et negativis*, ebd. *sed contra*), zumeist in umgekehrter Reihenfolge: *componendo et dividendo*.

⁴ Vgl. Aristoteles, De anima III, 6 zu Synthese und Dihairesis (430b 1–6).

und Verbinden öfters auf Propositionen eingeschränkt erscheint; es ist aber, insofern es den *discursus* der Ratio beschreibt, verallgemeinerbar. Ich sehe darin ein viel weiter reichendes, auf allen Ebenen der Denkarbeit nötiges Doppelprinzip, eine allgemeine Denkform⁵ – in der fundamentalen Annahme, dass die binäre Logik des Entweder-oder der Komplexität oder Reichhaltigkeit der Wirklichkeit nicht gerecht wird, insoweit sie verstanden und auf den Begriff gebracht werden soll mit möglichst sparsamer Verwendung von Reduktionen. Dem entspricht die thomatische Unterscheidung von Hinsichten in der Diskussion sehr vieler Fragen (*ex una parte* [...] *ex altera* [...]) und dergleichen).

In Bezug auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie selbst hat Thomas erstmals eine klare Unterscheidung auf Basis seiner Wissenschaftstheorie gemacht – und zugleich beide eng aufeinander bezogen⁶. Indessen erscheint dieses Prinzip als ebenso wichtig auf konkreteren Ebenen des Diskurses über Pluralisierung, Polarisierung, Desintegration und Gegenkräfte. Hierauf wird diese Denkform im Folgenden angewendet.

Die beste vernunfttheoretische Begründung sehe ich bei Nicolaus Cusanus: Er unterscheidet den diskursiven Verstand (*ratio*), der mittels Proportionen und Negationen arbeitet (*modo dividendo*). Das aber setzt eine geistige Einsicht (*intellectus*) in die Einheit des zu Erkennenden voraus. Diese kann nicht als solche ursprüngliche Einheit begrifflich gefasst werden, unter ihrem Anblick oder Anspruch wird aber eine Zuordnung der rationalen Begriffe und Urteile, eine Erkenntnis des Zusammengehörens des vom Verstand Unterschiedenen möglich. Das ist hier nicht auszuführen⁷, aber es ist hinzuweisen

⁵ *J. Maritain*, *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, Paris 1932, spielt im Titel auf das Doppelprinzip an, erläutert es allerdings nicht, sondern entfaltet die Stufen menschlichen Wissens von der Physik bis zur Mystik.

⁶ *Thomas von Aquin*, *ScG I* cap. 3; 4; 7; 9 zur doppelten Perspektive auf die göttliche Wahrheit auf Grundlage der natürlichen Vernunft bzw. der Offenbarung. Vgl. *Thomas von Aquin*, *S.Th. I q. 1 a. 1* und *q. 2 a. 2*.

⁷ Siehe *M. Riedenaier*, *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*, Stuttgart 2007, 265–267, 351–356 in Entfaltung von *De coniecturis*. Thomas unterscheidet beide Ebenen nicht mit derselben begrifflichen Schärfe, vgl. *Thomas von Aquin*, *S.Th. I q. 85 a. 5: intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando*.

auf die Folge für die Legitimität von Wahrheitsansprüchen ohne Absolutheitsanspruch: Diese stehen unter dem Anspruch des Absoluten oder (wie Cusanus meist schreibt) des Einen, Unendlichen, sind darauf relativ und vernünftig ausweisbar, insofern darauf antwortend. Eine Theologie, die diesen selbstkritischen erkenntnistheoretischen Ansatz aufgreift, kann mit dialogfähigem Selbstbewusstsein in den Diskurs eintreten, Differenzen ernst nehmend, weil Gegensätze auf einer Ebene des rationalen Verstehens legitim sein können, ohne dass das *modo dividendo* auseinander Tretende zu einem unveröhnlichen Widerspruch auf intellektueller Ebene werden müsste.

2. Konstitutionelle und vorpolitische Bedingungen demokratischen Zusammenlebens

Zu wissen, wo unterschieden werden muss und wo begrifflich Unterschiedenes wieder zusammengebracht gehört, also differenzierend und integrierend zu denken, hilft m. E. der Theologie, ihren Beitrag zu einem integrativen öffentlichen Vernunftgebrauch zu bestimmen in einer Diskursituation, wo säkulare *ratio* und religiöses Bewusstsein offenbar weit auseinanderklaffen. Denn einerseits beanspruchen naturalistische und szientistische Weltbilder ein Deutungsmonopol, während andererseits religiöse Orthodoxien wachsenden politischen, auch bildungspolitischen Einfluss reklamieren. Ohne eine beidseits kritische Philosophie mit ihren Begründungsansprüchen, -methoden und -ansätzen wird diese Spannung destruktiv werden.

„Am Beispiel der weltanschaulichen Politisierung eines Gemeinwesens, das sich in fundamentalistische und säkularistische Lager spaltet, zeigt sich, dass die politische Integration gefährdet ist, sobald zu viele Bürger hinter die Standards des öffentlichen Vernunftgebrauchs zurückfallen. Aber Mentalitäten sind vorpolitischer Herkunft.“⁸ Habermas spricht hier von „Standards öffentlichen Vernunftgebrauchs“ als „Mentalitäten“. Ich möchte das genauer unterscheiden (*modo dividendo*): zuerst die normative Ebene sowohl des theoretischen

⁸ J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (s. Anm. 1), 119–154, 151.

schen wie des praktischen Vernunftgebrauchs, die Verpflichtung auf Wahrheit und zur Achtung des Mitmenschen und Mitbürgers⁹, so dann die motivationale und habituelle Ebene im Sinne bürgerlicher Tugenden des Umgangs miteinander sowie des Diskurses in der Öffentlichkeit.

Der Rechtsstaat, welcher individuelle Freiheiten anerkennt und deren Verfolgung im Hinblick auf eine Selbstverwirklichung schützt, die mit der Selbstverwirklichung aller Bürger kompatibel ist, wurde in der modernen Begründungstheorie auf naturrechtlicher und kontraktualistischer Grundlage seit J. Locke auf die Erkenntnis gebaut, dass politische Macht nur durch Macht begrenzt werden könne¹⁰. „Damit die Macht nicht missbraucht werden kann, ist es nötig, [...] dass die Macht die Macht bremse“.¹¹

Im Vordergrund steht damit die institutionelle, d. h. konstitutionelle Sicherung vor Machtmissbrauch. Heute wird gerade an den täglichen Entgleisungen des öffentlichen Diskurses und noch mehr des veröffentlichten Diskurses im weltweiten Kommunikationsnetz deutlich, dass die institutionellen Sicherungen republikanischer Freiheit ohne habituelle Einstellungen einer Erosionsgefahr ausgesetzt sind, zu deren ersten Anzeichen ein pauschaler Vertrauensverlust gehört gegenüber Politikern, Parteien, Medien, Justiz, Polizei, usw. Demgegenüber hatte bereits Locke das Band des Vertrauens als unerlässliche Funktionsbedingung eines konstitutionell gut gebauten Gemeinwesens benannt („fiduciary trust“¹²) – so sehr, dass ein

⁹ Wie neuerdings von Herta Nagl-Docekal stark gemacht: *H. Nagl-Docekal*, Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen, Berlin 2014: Der Bürger als Mensch ist nicht nur zur Einhaltung der Gesetze verpflichtet, sondern – unabhängig von reziprokem Verhalten – auch zur Achtung der Menschenwürde und Unterstützung anderer in ihren Zwecken im Sinn eines ethischen Gemeinwesens (161–172). Mit Kant sei nicht nur der juristische Naturzustand, sondern auch der ethische zu überwinden, wozu es – über Habermas hinaus – religiöse Gemeinschaft brauche. Vgl. zur Kritik säkularistischer Engführung der öffentlichen Vernunft: 193–196.

¹⁰ *J. Locke*, Second Treatise of Government, 1690, § 90–93, § 136f., Begründung der Gewaltenteilung § 143f. „The use of force without authority, always puts him that uses it into a state of war, as the aggressor“ (§ 155).

¹¹ *Ch.-L. de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu*, Esprit des lois, deutsch: Vom Geist der Gesetze, Stuttgart 1965, Buch XI, Kap. 4, 215.

¹² *J. Locke*, Second Treatise of Government (s. Anm. 10), vor allem ch. XIII § 149–156.

Missbrauch des gewährten, funktional begründeten und somit begrenzten Vertrauens die gewaltsame Rückkehr in den Naturzustand zur Folge haben kann. Knapp fünfzig Jahre später betonte Montesquieu, wie wichtig die Kultivierung eines staatsbürgerlichen Ethos ist – und zwar besonders in Demokratien: „Zum Fortbestand oder zur Stützung einer monarchischen oder einer despotischen Regierung ist keine sonderliche Tüchtigkeit vonnöten. Unter der einen regelt die Kraft der Gesetze alles oder hält alles zusammen, unter der anderen der immer schlagkräftige Arm des Herrschers. In einem Volksstaat ist aber eine zusätzliche Triebkraft nötig: die *Tugend*.“¹³

Es ist wichtig, genau zuzusehen, was damit gemeint ist und was nicht. Wie Montesquieu klarstellt, spricht er nur von politischer Tugend und sichert sich vor dem erwarteten Vorwurf, er würde am Ende auch Tugend im religiösen Sinn darauf reduzieren¹⁴. Im Hintergrund steht, dass Aristoteles die politischen Tugenden, welche im besten Staat erforderlich sind¹⁵, in der Weise diskutiert, dass alle Bürger die Tugenden des guten Bürgers benötigen¹⁶. Diese sind auch hier ausdrücklich nicht die (moralische) Tugend überhaupt¹⁷. Politische Herrschaft (*politike arche*) im eigentlichen Sinn ist die angemessene Weise, freie Mitbürger zu regieren, was erlernt werden kann und muss unter einer guten Regierung (unter Bezugnahme auf Solon¹⁸). „Der gute Bürger sollte Wissen und Können haben so-

¹³ Montesquieu, Vom Geist der Gesetze (s. Anm. 11) Buch III Kap. 3 „Über das Prinzip der Demokratie“, 120.

¹⁴ Ebd., Buch III, Kap. 5, 125 Anm. 3: „Ich spreche hier von der politischen Tugend, die nur insoweit moralische Tugend ist, als diese auf das Gemeinwohl ausgerichtet ist. Das gilt selten für die einzelnen moralischen Tugenden und ganz und gar nicht für jene Tugend, die den Bezug zu den geoffenbarten Wahrheiten herstellt.“ In Buch V, Kap. 2, 141 wird das Gemeinwohl als „Liebe zur Republik“ bestimmt (und im Licht der folgenden Überlegungen unterbestimmt).

¹⁵ Aristoteles, Politik III, 1276b 38, hier wohl als Politie zu verstehen gemäß Buch IV, 11 1295a 25–1296b 12.

¹⁶ Ebd., III, 1277a2. Zur Genüge diskutiert erscheinen die Differenzen des aristotelischen zum heutigen Verständnis, z. B. bezüglich des Ausschlusses des Großteils der Einwohner(innen) vom Bürgerstatus. Diese *dividenda* werden keinesfalls minimalisiert, wenn hier auf positive Beiträge zum Thema fokussiert wird.

¹⁷ Siehe ebd., 1276b 34–1277a 6.

¹⁸ Siehe Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg 1998, I.1 Kap. II (Solon) n. 60: „Erst dann herrsche, wenn du gehorchen gelernt hast.“

wohl zum Regiertwerden wie zum Regieren und genau das ist Bürgertugend, nämlich die Herrschaft über Freie zu kennen von beiden Seiten.¹⁹ Man könnte das aristotelische Anliegen durchaus so formulieren, dass es ihm um politische Integration ging jenseits eines bloß pragmatischen *modus vivendi*, der mangels ethischer Kohäsion immer prekär ist²⁰. Inhaltlich spricht Aristoteles im Folgenden explizit die vier Kardinaltugenden an: Mäßigung und Gerechtigkeit²¹, Mut und spezifische Regierungsklugheit (1277b 17–31). Wenn hier die *phronesis* als eine dem Herrscher eigentümliche Tugend, welche der Regierte als solcher nicht haben müsse, bezeichnet wird, ist offensichtlich gemeint: insofern er nur als Bürger unter einer Regierung betrachtet wird. Denn sonst würden diese Bemerkungen den Ausführungen über die für jede gute Praxis nötige Klugheit in der Nikomachischen Ethik VI,5–13 widersprechen: Tugend ist demgemäß die Disposition, verbunden mit richtiger Überlegung (in mehr als nur momentaner, instrumenteller Hinsicht, vielmehr auf das Ganze orientiert) zu handeln, diese aber ist Klugheit²².

Aus heutiger Sicht wäre diese *divisio* zwischen menschlich vervollkommnenden und politisch integrativen ethischen Tugenden mit einer verstärkten *compositio* zu ergänzen: Die Fähigkeit, politische Fragen überlegt zu beurteilen und kluge Entscheidungen (auch Wahlentscheidungen) zu treffen, setzt stillschweigend eine Wahrheitsorientierung als intellektuelle Tugend voraus, deren Gegebenheit im kürzlich ausgerufenen „postfaktischen“ Stadium mit „alternativen Fakten“ als nicht mehr selbstverständlich erscheint. So mag auch das Vertrauen in die Realmöglichkeit der Bedingungen für die kommunikative Vernunft im gegenwärtigen politischen Raum schwinden. Hannah Arendt hatte schon 1967 diagnostiziert, dass die politische Lüge im Dienst der politischen Vermarktung nicht auf Geheimhaltung wie

¹⁹ Aristoteles, Politik III 1277b 14–15; vgl. 1277a 27.

²⁰ Aristoteles greift ja die platonische Theorie eines Degenerierens von Verfassungen und eines Umschlagens in andere Formen auf (Politik V, vgl. zur Korrektur der Theorie der *Politeia* 1316a 1–b 26), sieht aber die Bedingungen der Stabilität ganz anders: nicht in der kompletten, hierarchisch fixierten Tugendhaftigkeit des ganzen Staates, sondern in der Partizipation aller Bürger in ihrer Verschiedenheit (1277a 1–5) eben an den für politische Gemeinschaft wichtigen Tugenden.

²¹ Gerechtigkeit allgemein ist „die ganze Tugend in Bezug auf Andere“ (Aristoteles, Nikomachische Ethik V,1 1129b 26f.).

²² Ebd., 1144b 26–29, vgl. 1145a 2f. zur *connexio virtutum* in der Klugheit.

früher beruhe, sondern eine Ersatzwirklichkeit herstellen wolle durch Image-Produktion und Manipulation²³. Sie unterscheidet zunächst Wahrheit und Politik in grundsätzlicher und starker Weise, fordert dann zur Überbrückung dieses Gegensatzes, zur Moralisierung moderner Politik gegen die Funktionsweisen des technisch-medial vermittelten öffentlichen Diskurses die Arbeit von nicht selbst politischen „truthkeeping institutions“ (Rechtsprechung, Erziehungs- und Bildungsanstalten, Forschungsinstitute) einerseits und andererseits die Bewahrung von Vernunft- wie auch Tatsachenwahrheit durch Einzelne. Aufgrund der Unterscheidung des Bereichs der Politik von dem der Wahrheit kommen deren Beiträge zur Domestizierung der Machtpolitik aus einer außen- im Sinne von vor-politischen Position²⁴. Die erst in der Moderne so wichtig gewordene Wahrhaftigkeit, intellektuelle Integrität und kluge Unterscheidungsfähigkeit wären dann persönliche und dianoetische Tugenden, die Arendt zwar als unpolitisch definiert, die aber für Staatsbürger viel relevanter sind als es in der aristotelischen Politik deutlich wird.

Wir sehen, wie zu Unterscheidendes wieder in eine Beziehung gesetzt werden muss, die heute anders, aber nicht ganz anders als in der antiken Polis zu gestalten ist (auch in dieser Hinsicht *dividendo et componendo*). Es mag erstaunen, dass Aristoteles, bereits im Rahmen der antiken Idee der Polis als stark integrierter Gemeinschaft für das gute Leben, politisches Ethos von persönlicher Moralität überhaupt unterscheidet durch die grundlegende Differenzierung der Tugenden des Bürgers als politisches Subjekt (in verschiedenen Rollen) einerseits, als Mensch und moralisches Subjekt andererseits. Die Diskussion der Möglichkeiten, ein guter Mensch zu werden in der Nikomachischen Ethik X,9 unterscheidet weiter eine durch sanktionsbewehrte Gesetze erzwingbare Gutheit²⁵ von einer indivi-

²³ H. Arendt, Truth and Politics, in: The New Yorker 25.2.1967, 49–88; in deutscher Letztfassung in: H. Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München 2012, 327–370.

²⁴ Arendt hebt als Außenseiterpositionen hervor „die Einsamkeit des Philosophen, die Isolierung des Wissenschaftlers und Künstlers, die Unparteilichkeit des Historikers und des Richters und die Unabhängigkeit dessen, der Fakten aufdeckt, also des Zeugen und des Berichterstatters“ (Ebd., 364). Zu den Institutionen siehe 365: „Die Mächte innerhalb des politischen Raumes haben eingesehen, daß sie einer Stätte bedürfen, die außerhalb des eigenen Machtbereichs liegt.“

²⁵ Aristoteles, Nikomachische Ethik X,9 1180b 25.

duellen, familiären Erziehung zur Tugend. Er formuliert aber keinen strikten Gegensatz von Legalität und Moralität, sondern vermittelt beides, indem auch „der Gesetzgeber zur Tugend ermahne und ermutige um des Guten willen“ (1180a 7f.), da ja die ethische Gewöhnung den Acker bereite für die fruchtbringende Aufnahme von Logos und Lehre (1179b 23–27).

Die Moderne unterscheidet schärfer drei Komponenten: 1. institutionalisierte Gewaltentrennung und -balance, kodifizierte Rechtsbeziehungen von Institutionen untereinander, von Bürgern untereinander, sowie von Bürgern und Institutionen. 2. eine Moral, die nicht erzwingbar ist, zu der nur ermutigt werden kann. 3. Ethos und Tugenden als habituelle Dispositionen, die das geforderte Gute von innen heraus, darum in persönlich erfüllender Weise, vollbringen lassen.

Das *componendum* in Bezug auf diese Bedingungen gelingenden Zusammenlebens in einer pluralen Gesellschaft ist genau die Frage, welche E.-W. Böckenförde seit 1964 wieder stellte – oder angesichts einer vorangegangenen überstarken Unterscheidung der institutionellen von den persönlichen Bedingungen wieder in Erinnerung rief: In seinem Aufsatz zur Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation fragt er, inwieweit der freiheitliche, säkulare Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren kann.²⁶ Inwieweit braucht das gedeihliche Zusammenleben im säkularen Rechtsstaat moralisch-normative und mentalitätsmäßige Voraussetzungen, die von rechtsförmig institutionalisierten Normen nicht erzwingen oder hergestellt werden können?

Habermas reformuliert das Böckenförde-Theorem so: „Der demokratische Staat zehrt von einer rechtlich nicht erzwingbaren Solidarität von Staatsbürgern, die sich gegenseitig als gleiche und freie Mitglieder ihres politischen Gemeinwesens achten. [...] Der liberale Staat ist langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann.“²⁷

²⁶ E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt a. M. 1976, 42–64, 60. Vgl. zuletzt E.-W. Böckenförde., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, in: F.-J. Bormann/B. Irlenborn (Hrsg.), *Religiöse Überzeugungen* (s. Anm. 2), 325–345.

²⁷ J. Habermas, *Einleitung*, in: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (s. Anm. 1), 9.

Die Rede von Solidarität und Achtung nennt notwendige kognitive und motivationale Einstellungen, politische Tugenden (ich denke, in nicht erschöpfender, sondern exemplarischer Weise) – und die sind zu erlernen in Bildungsprozessen. Wiederum ist zu unterscheiden: eine Anerkennung der Angewiesenheit des säkularen Rechtsstaats auf „vopolitische“ moralische und ethische Ressourcen überhaupt und die Debatte um spezifische Möglichkeiten, Gefahren und Chancen der christlichen Religion und ihrer kirchlichen Institutionen dabei²⁸. Uns interessiert im Folgenden (3.–5.) die Frage nach dem Beitrag der christlichen Kirchen und ihrer Theologie.

Im Zitat von Habermas fällt auf, dass er von der „langfristigen“ Angewiesenheit des Staates spricht (was Böckenförde impliziert in der Wortwahl „garantieren“). Es ist plausibel, dass im Allgemeinen ein Verdunsten wie auch ein Heranbilden von guten staatsbürgerlichen Haltungen sich über mehr als eine Generation erstreckt. Im Besonderen galten in einer Phase allgemeinen Wohlstandsgewinns die Versprechen der Aufklärung, der europäischen Moderne und letztlich des europäischen Einigungsprozesses als erfüllbar (gleiche Rechte, Lebenschancen und wachsender Wohlstand für alle)²⁹. So wurde in der Aufbauphase seit den 1950er Jahren das bürgerliche Ethos weniger belastet, weniger getestet und offenbar weniger gepflegt (katholischerseits jedenfalls bis zum II. Vatikanischen Konzil). Wenn aber nicht nur die ersten institutionalisierten Träger jener Versprechen, nationale Rechtsstaaten, sondern auch die Europäische Union unter Druck geraten, wenn die Zahl sogenannter Globalisierungsverlierer und entsprechender Ängste zunimmt, zeigen sich erst langfristige Entwicklungen wie eben eine Schwäche politischen Bewusstseins und politischer Tugenden.

Zudem verschärft die fortschreitende Ausdifferenzierung, Pluralisierung und Individualisierung in der Spätmoderne oder Postmoderne die Fragen nach sozialer Integration und individueller

²⁸ Vgl. die über den vormalig vor allem katholischen Kontext hinaus- und weiterführenden Überlegungen von *E.-W. Böckenförde*, *Der säkularisierte Staat* (s. Anm. 26).

²⁹ Vgl. *T. Meyer*, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1989, zum aufklärerischen Mythos dreifacher Versöhnung (mit der Natur, andern Menschen, sich selber; siehe 11), dessen Plausibilitätsverlust Ambivalenzen hervorbrachte, in denen Meyer die eigentliche Dialektik der Aufklärung begründet sieht.

Identität. Während die zivilreligiösen Dogmen der klassischen Moderne aus der Zeit von Aufklärung und Industrialisierung an Plausibilität verloren, „steigt mit der Beschleunigung der Modernisierungsprozesse der Bedarf an Integrationsleistungen.“³⁰

Habermas erachtet spätestens 2001³¹ die semantischen und symbolischen Potenziale der Religionen als wichtig für die Bildung der skizzierten notwendigen Mentalitäten³². Er glaubt nicht, dass der säkulare Staat nur aus religiösen u. ä. weltanschaulichen Quellen integrative, solidarische, motivationale Ressourcen beziehen könnte³³ – aber von Religionen seien wichtige Beiträge zu erwarten. Für theologisch verantwortete Beiträge zu den Herausforderungen ist, wie deutlich geworden sein sollte, Philosophie unerlässlich (ohne die Behauptung, dass die hier herangezogenen Ansätze die einzig sinnvollen oder für sich schon ausreichend wären). *Dividendo et componendo* zu denken, ist selbst eine gebildete Haltung und intellektuelle Tugend, welche den Bürgertugenden hinzuzurechnen ist. Diese dia-noetische, politikfundierende Kompetenz als Denkform beugt Gefahren im öffentlichen Diskurs vor: Denn eine Überbetonung integrativer Ansprüche durch religiöse Diskursteilnehmer ruft leicht Abwehrreflexe hervor, etwa säkularistischen Widerstand gegen jegliche Wahrheitsbehauptung oder Solidaritätszumutung. Die Gegen-

³⁰ M. Kirschner, Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche, Würzburg 2006, 54. Ebd.: „Nicht Freiheit, Emanzipation und Selbstbestimmung resultieren aus der Modernisierung, sondern eine funktionale Eigendynamik der gesellschaftlichen Subsysteme, die sich von den eigentlichen Bedürfnissen der Menschen entfernt und mit Entfremdungsprozessen einhergeht.“ Im Sinn des Prinzips wäre zu modifizieren: „Nicht nur [...], sondern auch [...]“.

³¹ Vgl. schon die Dankesrede bei der Verleihung des Karl-Jaspers-Preises 1995, dann besonders die Rede zur Entgegennahme des Friedenspreises „Glaube und Wissen“ 2001 und die Diskussion mit Kardinal Ratzinger 2004.

³² Die Staatsbürger sollen ihre Rechte „gemeinwohlorientiert wahrnehmen. Das verlangt einen kostspieligeren Motivationsaufwand, der legal nicht erzwungen werden kann“ (J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (s. Anm. 1), 106–118, 109).

³³ Ebd., 110. Zur Frage, aufgrund welcher faktischen Entwicklungen Habermas das Theorem von Böckenförde übernimmt, siehe genauer R. Esterbauer, Der „Stachel eines religiösen Erbes“, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hrsg.), Glauben und Wissen (s. Anm. 2), 299–321, bes. 300–304.

gefahr ist, dass eine Überbetonung der Differenzen von Kirche und Staat, Religion und Kultur, Glaube und Wissen etc. den Blick für das Ganze, für das Gemeinwohl, seine institutionellen, moralischen und ethischen Bedingungen verstellt.

3. Unterscheidung von drei Vermittlungsleistungen

Wie können nun bürgerliche Einstellungen, Denk-, Kommunikations- und Handlungsdispositionen, welche Achtung, Solidarität, Gemeinwohlorientierung, Diskurskultur, angemessenes Differenzieren und Integrieren ermöglichen, aus religiösen Ressourcen gestärkt und genutzt werden? Oder wie kann „das semantische Potenzial“ der Religionen in den Diskurs der öffentlichen Vernunft eingebracht werden? Ich ziehe hierfür den Begriff der Vermittlung dem der Übersetzung vor, nachdem dieser im Zuge der Diskussion von Habermas' Position problematisiert worden ist³⁴. In der jüngeren Diskussion sind drei zu unterscheidende Vermittlungsleistungen benannt worden:

a) Nach John Rawls ist das „Modul“ politischer Gerechtigkeit, autonom begründet und universalistischen Anspruchs, in universale, allumfassende (wie etwa religiöse) Begründungszusammenhänge hineinzu passen³⁵. Unbeschadet berechtigter Kritik an Engführungen in Rawls' Verständnis von Religionen, kann das als „Hausaufgabe“

³⁴ Siehe *M. Lutz-Bachmann*, Demokratie, Religion und öffentliche Vernunft, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2006, 33–54; *M. Junker-Kenny*, Mitbegründer des öffentlichen Raums? Religion und öffentliche Vernunft in den Sozialphilosophien von John Rawls, Jürgen Habermas und Paul Ricœur, in: J. Koenemann/S. Wendel (Hrsg.), Religion, Öffentlichkeit, Moderne (s. Anm. 2), 189–208, 203; *H. Nagl-Docekal*, Eine rettende Übersetzung? J. Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hrsg.), Glauben und Wissen (s. Anm. 2), 93–119 sowie andere Beiträge in diesem Sammelband.

³⁵ *J. Rawls*: Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, 76–81. Einen gründlichen, kritischen Vergleich der Positionen von Rawls, Habermas und Ricœur bietet *M. Junker-Kenny*, Religion and Public Reason, Berlin 2014; kurz: *M. Junker-Kenny*, Mitbegründer des öffentlichen Raums? (s. Anm. 34). Vgl. die alternative dritte Verhältnisbestimmung bei *Th. M. Schmidt*, Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft. Reflexive Säkularisierung und Differenzbewusstsein, in: J. Koenemann/S. Wendel (Hrsg.), Religion, Öffentlichkeit, Moderne (s. Anm. 2), 155–172.

für jede Religionsgemeinschaft im säkularen Staat bezeichnet werden, von der theologischen Legitimation bis hin zur breitenwirksamen Pädagogik. Die katholische Kirche hat dabei seit Papst Pius XII. einen langen Weg zurückgelegt, der als bekannt vorauszusetzen ist. Dabei entwickelte sich die christliche Sozialethik mit ihren Prinzipien der Personalität, Subsidiarität, Solidarität und des Gemeinwohls erheblich weiter und entdeckte Konvergenzen mit den Strukturen und Prozeduren des Rechts- und Sozialstaats. Dieser Prozess ist ein Beispiel für die beiderseitige Fruchtbarkeit des Diskurses von politischer und theologischer Seite – und er ist fortzusetzen in der Weiterentwicklung der sozialen Marktwirtschaft zur ökosozialen und der Integration der Nachhaltigkeit als weiteres Prinzip der Sozialethik. Im Binnenraum des Christentums ist indessen die Vermittlungsaufgabe nie abgeschlossen, da die Bildungsaufgabe bleibt: Die mittlerweile in politischen und sozialen Strukturen wiedererkennbaren (auch) christlichen Ideen, Menschenbilder, Normen sind in jeder Generation neu zu vermitteln. Es scheint, dass hier vom schulischen Religionsunterricht bis hin zur Lehre in der Religionspädagogik und katholischen Theologie genügend zu tun bleibt³⁶.

b) Mit der Einordnung der ersten, eher rezeptiven Vermittlungsleistung in einen wechselseitigen Prozess ist schon die bleibend notwendige umgekehrte Vermittlung angesprochen: von religiöser Sinnkonstitution und Weltdeutung, welche Motive für Solidarität, Gemeinwohlorientierung, Menschenrechts- und Naturschutz bereithält, in den säkularen Rechtsstaat und politischen Diskurs. Habermas erinnert daran, dass eine solche Aneignung religiöser Gehalte, welche diese gleichwohl nicht enteignete, seit der Hellenisierung des Christentums „in normativ beladenen Begriffsnetzen wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung“ und dergleichen geschah und stellt als Beispiel heraus: „Die Übersetzung der Gottes Ebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen ist eine solche rettende Übersetzung. Sie erschließt den Gehalt biblischer Begriffe über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus dem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen. Benjamin war einer, dem solche

³⁶ Böckenfördes Aufsatz über die Entstehung des Staates als (immanent teleologischer) Vorgang der Säkularisation diene zuerst der Überzeugung von Christen, die dem religiös neutralen, säkularen Staat skeptisch gegenüberstanden.

Übersetzungen manchmal gelangen.³⁷ Eine Anweisung zu einer Art „Übersetzung“ religiöser Argumentation in säkulare Argumentation findet sich indessen schon bei Thomas von Aquin: In der akademischen Diskussion, bei der es um Erkenntnisgewinn geht, muss der *magister* sich auf Begründungen stützen (nicht auf Autoritäten). Übrigens gilt das in stärker „pastoraler“ Absicht auch, sofern die Adressaten die biblischen Autoritäten für sich nicht akzeptieren³⁸. Im Sinne von Rawls' Verständnis der normativen Konsequenzen für argumentative Kooperation aus dem Konzept öffentlicher Vernunft und der entsprechenden „Tugendpflicht der Zivilität“³⁹ vertritt Habermas die Forderung, dass auf religiöser Seite eine Bereitschaft zur „Übersetzung“ religiöser Beiträge zum demokratischen Diskurs in säkulare Sprache gegeben sein müsse⁴⁰. Er relativiert diese Formel in „Religion in der Öffentlichkeit“ insofern, als den einzelnen religiösen Bürgern nicht zuzumuten sei, für sich und ihre Diskursbeiträge religiöse und säkulare Argumente zu trennen, weil sie dafür ein gespaltenes Bewusstsein haben können müssten, aber einzufordern sei von allen „die Anerkennung des Prinzips der weltanschaulich neutralen Herrschaftsausübung“. Um eine „säkularistische Überverallgemeinerung“ zu vermeiden, wird das Erfordernis der Übersetzungsarbeit reduziert auf einen „institutionellen Überset-

³⁷ J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen (s. Anm. 32), 115f.

³⁸ Thomas von Aquin, Quodl. IV März–April 1271 q. 9 a. 3c. Vgl. in Hinblick auf wechselseitige Hilfe beim Erkenntnisgewinn in moralischen Fragen: *juvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo* (Thomas von Aquin, ScG III cap. 128 n. 2); im Folgenden zum sozialen Frieden durch die so plausibilisierten zehn Gebote.

³⁹ „The ideal of citizenship imposes a moral, not a legal, duty – the duty of civility – to be able to explain to one another on those fundamental questions how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the values of public reason. This duty also involves a willingness to listen to others and a fairmindedness in deciding when accommodations to their views should reasonably be made“ (J. Rawls, Political Liberalism, New York 1993, 217 (in der deutschen Ausgabe (s. Anm. 35), 317).

⁴⁰ Vgl. J. Habermas, Religion in der Öffentlichkeit (s. Anm. 8), 136f. Umgekehrt verlangt dieser Prozess vom säkularen Bewusstsein, sich in einen selbstreflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung einzüben. J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen (s. Anm. 32), 118; vgl. Ebd., 11f. So bedeutend diese anti-säkularistische Korrektur sein mag, stehen in unseren Überlegungen die Aufgaben für Religionsgemeinschaften, zumal die Kirchen, im Vordergrund.

zungsvorbehalt“ und wird zu einer kooperativen Aufgabe religiöser und säkularer Bürger⁴¹.

Damit ist christlicherseits vor allem der Theologie die Aufgabe zugewiesen, wie schon beim ersten Prozess der Beheimatung säkularer Prinzipien und Normen im eigenen religiösen Weltbild. Bei dieser hermeneutischen Arbeit einer plausibilisierenden Übersetzung religiöser Einsichten und Ethoselemente in die säkulare Argumentation erscheint wiederum die Philosophie als besonders wichtig und hat hierbei mehr Kompetenz, als ihr Habermas aufgrund seiner nachmetaphysischen Prämissen zugesteht⁴².

c) Drittens aber erfordert das gedeihliche Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen eine hermeneutische Selbstreflexion, die auch friedliche Koexistenz und Kooperation ermöglicht – also eine philosophisch fundierte Theologie der Religionen. Das Prinzip der säkularen Rechtfertigung (R. Audi im Anschluss an J. Rawls) „verpflichtet alle Religionsgemeinschaften in der pluralistischen Gesellschaft einer politischen Demokratie, nicht nur eine allgemein verständliche Sprache im Blick auf die Debatten über die Prinzipien der Verfassung und der politischen Gerechtigkeit zu entwickeln, sondern auch in einen ernsthaften, weil *wahrheitsfokussierten Diskurs zwischen den Religionen* einzutreten.“⁴³ Im Blick auf Europa heute hat sich die Intension des Religionsdialogs ebenso erweitert wie seine Extension: Es geht um eine stärkere Pluralität, seit mehr nichtchristliche Religionen aktiv und sichtbar sind als früher, und es sind europaweite, letztlich globale Verhältnisse (Migration) zu berücksichtigen.

„Religiöse Bürger müssen eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen finden, die ihnen innerhalb des bisher von der eigenen Religion eingenommenen Diskursuniversums begegnen. Das gelingt in dem Maße, wie sie ihre religiösen Auffassungen selbstreflexiv zu den Aussagen konkurrierender Heilslehren in ein Verhältnis setzen, das den eigenen exklusiven Wahrheitsanspruch nicht gefährdet.“⁴⁴

⁴¹ Ebd., 134–137.

⁴² Siehe *M. Lutz-Bachmann*, *Demokratie, Religion und öffentliche Vernunft* (s. Anm. 34), 50.

⁴³ Ebd., 50.

⁴⁴ *J. Habermas*, *Religion in der Öffentlichkeit* (s. Anm. 8), 143.

Die Theologie musste nicht auf diese Aufforderung von Habermas warten, aber vor dem Hintergrund von Kants überscharfer Unterscheidung von allgemeiner Vernunftreligion und historisch kontingenten Glaubenslehren erscheint es bemerkenswert, wie vorsichtig Habermas hier (publiziert 2005) mit sogar exklusiven religiösen Wahrheitsansprüchen umgeht⁴⁵. Das Sachproblem ist freilich Aufgabe der Theologie selbst, den Charakter ihrer epistemischen Ansprüche, das Verhältnis von Heils- und Wahrheitsbezug und die Beziehungen zu anderen Heils- und Erkenntniswegen zu bestimmen.

Die „christliche Philosophie“ hat Ressourcen, um zwischen Skylla und Charybdis eines relativistischen Kulturalismus, der im öffentlichen Diskurs entweder unfruchtbar oder gefährlich wirkt, und eines kulturblinden Universalismus in intellektuell redlicher Weise weiter zu kommen. Ich weise auf die Leistung des Nicolaus Cusanus in einer geschichtlichen Lage hin, welche als ein „clash of civilizations“ avant la lettre (1453) wahrgenommen wurde und insofern mit der heutigen globalen Problemlage vergleichbar ist⁴⁶. Nach meiner Interpretation leistete Cusanus eine paradigmatische Selbstaufklärung der christlichen Religion unter pluralen Bedingungen, um religionsbedingte Gewalt zu delegitimieren. Auf der Grundlage der negativen philosophischen Theologie (deren Fruchtbarkeit sich vielleicht bei keinem andern Denker so reichhaltig ausprägt) entwickelte er eine konjunkturale, perspektivische und insofern kritische Erkenntnistheorie und wendete sie in seiner Schrift über den Frieden im Glauben *De pace fidei* auf den Religionsdialog an. Ich beschränke mich hier auf den Hinweis, dass die enorm verstärkte Rezeption dieses Denkens in den letzten Jahrzehnten ein äußeres Indiz dafür ist, dass die Arbeit an der dritten Vermittlung als vorrangige Aufgabe aufgegriffen wird – und dass für dieses Unterscheiden und Verbinden auch Philosophie im Rahmen der Theologie unentbehrlich ist.

⁴⁵ Vgl. die Klarstellung, „das Toleranzprinzip selbst richtet sich nicht gegen die Authentizität und den Wahrheitsanspruch religiöser Bekenntnisse und Lebensformen, es soll allein deren gleichberechtigte Koexistenz innerhalb desselben politischen Gemeinwesens ermöglichen“ (*J. Habermas, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte*, in: H. Brunkhorst/W. R. Köhler/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a. M. 1999, 216–227, 225).

⁴⁶ Siehe *M. Riedenauer, Pluralität und Rationalität* (s. Anm. 7), 26. 169–173.

Im Blick auf die hier unterschiedenen drei Vermittlungsleistungen kann festgestellt werden: Sozialethik mit ihren offenbarungstheologischen wie auch philosophischen Quellen und andere theologische Disziplinen, die Inhalte des Glaubens übersetzen, sowie interreligiöse Ansätze arbeiten längst an der Bildung und Erneuerung der vopolitischen Grundlagen freiheitlicher Ordnungen in Europa. Die Frage diesbezüglich ist vielleicht vornehmlich die nach ihrer Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit und dem entsprechenden Gewicht in Auseinandersetzungen über Ressourcenverteilung im Bildungssektor.

4. Rechtsstaat, Menschenrechte, Demokratie

In der öffentlichen Debatte ist ein *dividendum* unterbelichtet, die Unterscheidung von Rechtsstaat und Demokratie⁴⁷ – so wie auch die Unterscheidung verschiedener Formen von Demokratie, bis hin zu Übergangsphänomenen. Das Defizit ist nicht neu, schreibt doch schon Aristoteles: „Nun meinen manche Leute, es gäbe nur eine Form der Demokratie und nur eine Form der Oligarchie. Das ist ganz unrichtig.“⁴⁸ Für die Bewertung politischer Entwicklungen in gewissen osteuropäischen Ländern oder der Exporthindernisse für Demokratie in nahöstlichen Ländern braucht es eine differenzierte Betrachtung, wie sie die politische Philosophie entwickelt. Bereits

⁴⁷ Auch Habermas unterscheidet und verbindet: Negative Freiheits- und soziale Teilhaberechte, „Rechtsstaat und Sozialstaat sind im Prinzip auch ohne Demokratie möglich“ – bei paternalistischer Gewährung von Freiheiten oder privatischer Nutznießung von Sozialleistungen ohne staatsbürgerliche Partizipation (J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1998, 104).

Eigentlich aber ist Rechtsstaat unhaltbar „ohne radikale Demokratie“. „Letztlich können die privaten Rechtssubjekte nicht in den Genuß gleicher subjektiver Freiheiten gelangen, wenn sie sich nicht *selbst*, in gemeinsamer Ausübung ihrer politischen Autonomie, über berechnete Interessen und Maßstäbe klarwerden und auf die relevanten Hinsichten einigen, unter denen Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden soll“ (Ebd., 13). Nachdem bei pauschalen Kritiken der „Demokratie“ öfters die rechtsstaatlichen Prinzipien gleich mit abgewertet werden, ist es argumentativ notwendig, zuerst beide zu unterscheiden (*dividendo*), um dann *componendo* ihre Zusammengehörigkeit zu behandeln.

⁴⁸ Aristoteles, Politik IV,1 1289a 9f.

aus der *Politik* des Aristoteles ist zu lernen, dass es eine Pluralität von Formen demokratischer Gemeinwesen gibt (fünf in seiner politischen Morphologie⁴⁹), wobei manche demokratische Gemeinwesen an demagogische oder an oligarchische angrenzen. Die Rechtsstaatlichkeit als Grundlage und Stabilitätsbedingung von allen konstitutionellen Gemeinwesen formuliert er so: „Wo nicht die Gesetze regieren, ist überhaupt keine Politie, es muss ja das Gesetz alles steuern, während die Regierenden das Einzelne lenken, und daran ist eine Politie zu unterscheiden“⁵⁰. In Buch VI fordert Aristoteles, man solle Stabilität institutionalisieren, Destruktives vermeiden und langfristig staatserhaltende Gesetze einführen – sowohl geschriebene als auch ungeschriebene⁵¹. Während Letzteres, soweit es die im modernen Sinn „vopolitischen“ Ethos-Strukturen zu implizieren scheint, viel deutlicher vom gesetzten Recht zu unterscheiden ist, erscheint als hier wesentlicher Punkt, dass schon der Begründer der politischen Philosophie⁵² die überindividuelle, allgemeine Herrschaft des Rechts als Grundlage von verschiedenen, auch demokratischen Staaten ansieht. Noch wirkmächtiger ist der Gedanke durch Ciceros Definition der *res publica* geworden: „Die Republik ist Sache des Volkes, das Volk aber nicht jede beliebige Verbindung von Menschen [...], sondern [...] auf der Grundlage eines allgemein anerkannten gleichen Rechts und gemeinsamen Nutzens gebildet“⁵³. Ciceros eigene Präferenz einer aus aristokratischen, monarchischen und demokratischen Elementen gemischten Verfassung basiert erst darauf und verdankt sich der Annahme, dass dies die stabilste Form sei. In dieser Hinsicht ließen sich Vergleiche mit den entschiedenen Theoretikern der Gewaltenteilung Locke und Montesquieu

⁴⁹ Ebd., IV,1–11, bes. 1291b 29–1292a 10 und VI,2–5.

⁵⁰ Ebd., 1292a 32–34; vgl. III,11 1282b 1.

⁵¹ Ebd., VI,5 1319b 38 – 1320a 5.

⁵² Platon vermag ich diesen Titel im strengen Sinn nicht zuzuerkennen; zur Begründung siehe M. Riedenauer, Platon. Kein Staat, in: Proceedings of the XXIII - World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life, Athen (im Druck).

⁵³ *res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* (Cicero, De re publica I,39); vgl. die Definition in Kants Rechtslehre § 43 und § 45: „Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“ (I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Frankfurt a. M. 4¹⁹⁸², 429–431)

anstellen⁵⁴, aber auch mit Kant, der an Regierungsformen die republikanische mit Trennung legislativer und exekutiver Gewalt und die despotische ohne Gewaltenteilung unterscheidet, was nicht deckungsgleich ist mit der Unterscheidung der Souveränitätsinhaberschaft in autokratische, aristokratische und demokratische Herrschaftsformen⁵⁵.

Wenngleich es gute Gründe gibt, die Demokratie als beste Herrschaftsform der einzig moralischen Regierungsform der Republik anzusehen, ist doch der Sache nach eine stabile, gewaltenteilige Konstitution als Vernunftpflicht vorrangig⁵⁶ und Kants Warnung beachtenswert: „Damit man die republikanische Verfassung nicht (wie gemeinlich geschieht) mit der demokratischen verwechsele [...]“⁵⁷, d. h., damit sein rechtsmoralisches Prinzip recht verstanden werde, gilt: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“ (Überschrift des ersten Definitivartikels zum ewigen Frieden), weil nur so die fundamentale Freiheit und Gleichheit vor dem Gesetz verwirklicht werden.

Das impliziert Menschenrechte, die freilich als ein eigenes Thema behandelt zu werden verdienten. Im Sinn des Doppelprinzips wird hier nur an die nicht christliche Herkunft des Prinzips des Rechtsstaats in der politischen Philosophie erinnert, welches von Kant zu kosmopolitischen Menschen- und staatsbezogenen Bürgerrechten ausdifferenziert wurde⁵⁸. Sodann ist es möglich, sachlich notwendig

⁵⁴ Locke schreibt, „all the power the government has, being only for the good of the society, [...] ought to be exercised by established and promulgated laws; that both the people may know their duty, and be safe and secure within the limits of the law; and rulers too kept within their bounds, and not be tempted, by the power they have in their hands“ (*J. Locke, Second Treatise* (s. Anm. 10), ch. XI § 137).

⁵⁵ *I. Kant, Zum ewigen Frieden*, Stuttgart 1984, 13–15 (1. Definitivartikel § 352).

⁵⁶ Das Recht ist „die vernunftgebotene Beziehungsform von Freiheitswesen“ und die Überwindung des rechtlosen Naturzustandes im Gesellschaftsvertrag vernunftnotwendig, (vgl. *O. Höffe, Immanuel Kant*, München²1988, 228).

⁵⁷ *I. Kant, Zum ewigen Frieden* (s. Anm. 55), 13.

⁵⁸ *ius cosmopolitanum* und *ius civitatis*, ergänzt mit *ius gentium*. Fußnote zum ersten Definitivartikel, (vgl. *I. Kant, Metaphysik der Sitten* (s. Anm. 53), 429f., (§ 43f.), 475f. (§ 62)). Die verstreuten Ausführungen Kants zu Freiheits- und Gleichheitsrechten bei Kant stellt Höffe zusammen. „So erweist sich die Idee des allgemeinen Willens als Prinzip und Kriterium der Menschenrechte, sofern diese zwar einen vorstaatlichen Ursprung haben, aber erst durch das öffentliche Recht des Staates gewährleistet werden“ (*O. Höffe, Immanuel Kant* (s. Anm. 56), 230).

und tatsächlich geleistet worden, die Menschenrechte auch aufgrund von theologischer Anthropologie zu begründen und in christliche Sozialethik einzubinden. Die nötige philosophische, transkulturelle Begründung der Menschenrechte, etwa in Form der transzendenten Begründung als universale Bedingungen der Möglichkeit von partikularen, kulturellen und religiösen Lebens- und Sinnentwürfen⁵⁹, widerspricht ja keineswegs der Möglichkeit, aus einer christlichen oder vielleicht auch islamischen Tradition konvergente, stützende oder vertiefende Begründungen zu formulieren.

Nötig erscheint mir im Anschluss an Abschnitt 1 eine klare Unterscheidung von säkularer, nicht religiöser, philosophischer Begründung von Rechtsstaat und Menschenrechten einerseits, Demokratie andererseits, von christlichen Begründungen und Diskursen (*modo dividendo*) und dann die Thematisierung des Bezugs beider aufeinander (*componendo*) im Sinn der mehrfachen Vermittlungsaufgabe (oben Abschnitt 3a und b).

5. Zur Weiterführung der christlichen Lerngeschichte

Die Vermittlung kann geschehen anhand des Beispiels der diesbezüglichen Geschichte des Christentums – als einer Lerngeschichte. „Aus religionsgeschichtlicher Perspektive lassen sich die kognitiven Einstellungen, die religiöse Bürger im zivilen Umgang mit Andersgläubigen und Ungläubigen einnehmen müssen, als Ergebnis eines kollektiven Lernprozesses begreifen. Im christlich geprägten Westen hat offenbar die Theologie die Rolle eines Schrittmachers bei dieser hermeneutischen Selbstreflexion überlieferter Doktrinen übernommen.“⁶⁰ Zu ergänzen ist die vermittelnde Rolle von Philosophie innerhalb der katholischen Theologie. Fortschreitend verarbeitet wurden kognitive Dissonanzen, die von der geschichtlichen Entwicklung der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung und Autonomisierung vorgegeben wurden – religiöser Pluralismus, Aufstieg moderner Naturwissenschaft und Durchsetzung von positivem Recht und profaner Moral⁶¹.

⁵⁹ Siehe O. Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2001, 70–78.

⁶⁰ J. Habermas, *Einleitung* (s. Anm. 27), 10.

⁶¹ Siehe J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit* (s. Anm. 8), 143.

Das kann als Modell für andere Religionen dienen – ein Konvergenzmodell, aus der Bewegung des Unterscheidens und In-Bezug-setzens. Konvergenz heißt: Es gab Bewegungen von verschiedenen Ausgangspunkten aus, die ihrerseits verschiedene Richtungen der Entfernung vom Konvergenzpunkt oder der Annäherung aufweisen können, wobei sich schließlich die konvergente Richtung durchsetzte. Das ist keine reine Erfolgsgeschichte, sie hat ihre Rückschläge und schmerzhaften Seiten⁶². In dieser Differenziertheit könnte sie z. B. für den Islam als Modell dienen. Im interreligiösen und interkulturellen Diskurs über Menschenrechte ist dabei von zentraler Wichtigkeit, Geltung und Genese zu unterscheiden und in ihrer faktischen Zusammengehörigkeit für die endliche, geschichtlich situierte menschliche Vernunft wiederum hermeneutisch in Bezug zu setzen, also auf Begründungen und Motivationen das Doppelprinzip anzuwenden⁶³.

Mein Vorschlag zur Deutung des Konvergenzprozesses ist, dass Relativierungserfahrungen produktiv aufgegriffen wurden in vernünftiger Selbstrelativierung. Die wirkmächtige Konfrontation mit andersreligiösen, fremdkulturellen oder säkularen Weltbildern, Lebensweisen, normativen Prinzipien erschüttert die Selbstverständlichkeit, mit welcher bisher angestammte religiöse Verständnisweisen oder kulturell Bedingtes für alternativlos oder natürlich gehalten worden war und relativiert es. Aufklärungsprozesse folgen, wobei eine Religion sich selbst in ihren Wahrheitsansprüchen insoweit relativieren kann, als sie sich in Beziehung setzt zum Absoluten als umgreifend, aber nicht begreifbar, als *mysterium* oder *veritas semper maior*, als unnennbar, aber in allen Namen genannt usw. Meiner Interpretation zufolge lässt sich eine solche antwortende Selbstrelativierung exemplarisch im 15. Jahrhundert bei Nikolaus von Kues und seiner Aufarbeitung der gewaltträchtigen Konfrontation mit dem Islam zeigen. Die zuerst erlittene *divisio* in einem vormalig homogeneren Weltbild zwingt zu neuer Synthese; diese erweist sich

⁶² Vgl. z. B. die Enzykliken *Mirari vos* (1832) gegen Gewissens-, Presse- und Religionsfreiheit und gegen die Trennung von Kirche und Staat als „Indifferentismus“, *Quanta cura* (1864) und noch die Ablehnung durch Leo XIII. (mit Ausnahme der Gewissensfreiheit) in *Libertas praestantissimum donum* (1888). Vgl. *J. Isensee*, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: ZSRG.K 73 (1987), 296–336.

⁶³ Vgl. *J. Habermas*, Vorpolitische Grundlagen (s. Anm. 32), 109.

dann als mehr als ein einfaches Zusammensetzen im Sinn einer Synthese von zuvor Analysiertem – vielmehr ist es im religiösen Kontext ein Sich-beziehen in einem System mit mindestens drei Komponenten: dem eigenen, hergebrachten Verständnis von Mensch, Welt und Gott, den anderen, fremden Deutungen und dem göttlichen Ursprung von allem.

Angesichts von Polarisierungstendenzen erscheint es als wichtig, dass solche Prozesse des *dividendo et componendo* eine anti-fundamentalistische Wirkung nach innen haben. Religiöser Fundamentalismus radikalisiert die interne Identitätskonstruktion durch Abwertung des Anderen und kann das Fundament der Gottesbeziehung letztlich weder in anderen Traditionen, noch in der eigenen sehen. Die Exklusion des in pluralen Gesellschaften zugemuteten Anderen schlägt auf die Ablehnung der pluralitätsoffenen, säkularen Konstitution selbst durch und wird gewaltträchtig. Gegen die „Neopolitisierung von Religionen“ (J. Manemann) ist theologischer Protest nötig, z. B. gegen eine pseudo-christliche politische Theologie. Das integrale Prinzip des *dividendo et componendo* ist ebenso antimonistisch wie antidualistisch. Die Kriterien für die nötigen Unterscheidungen lassen sich aus der Geschichte der politischen Philosophie ableiten, während selbstverständlich andere, offenbarungstheologische Ansätze dadurch keineswegs in ihrer Bedeutung geschmälert werden⁶⁴.

Martin Kirschner greift das Böckenförde-Paradoxon auf, indem er zeigt, dass die freiheitliche Demokratie von drei Formen normativer Voraussetzungen lebt, welche Verfahrensgerechtigkeit überschreiten, ja allererst tragen: 1. Die Motivation, mit Blick auf das Gemeinwohl zu handeln; 2. die Notwendigkeit eines kulturellen und sprachlichen Kontextes und die Möglichkeiten von sprachlicher Verständigung auch jenseits von diskursiver Argumentation; 3. die kategorische Anerkennung der Würde und Rechte auch von Menschen, die sich dazu nicht, noch nicht oder nicht mehr äußern können. Das sind „Lebensbereiche, die demokratischer Politik vorgelagert und doch substanziell für sie sind.“⁶⁵ Die Religionen als

⁶⁴ Wie etwa anamnetische Vernunft, *memoria* und *analogia passionis*, Beharren auf Gerechtigkeit für die Marginalisierten, die Armen, die wegen Unrecht, Behinderung, Ungeborenssein oder schwerer Krankheit keine Stimme haben.

⁶⁵ M. Kirschner, *Gotteszeugnis* (s. Anm. 30), 253.

konstitutive Gemeinschaften sind demnach nicht nur Quellen von doktrinär umfassenden Lehren, sondern wichtige Träger des gesellschaftlichen Lebens und der demokratischen Prozesse.

Einen weiteren Aspekt entfaltet Jürgen Manemann mit der These, dass eine säkulare Gesellschaft die Konfrontation mit dem Anderen brauche, das Religionen einbringen, um selbstreflexiv zu werden und nicht in Nihilismus und Fundamentalismus zu verfallen: „Wird Religion aus der Öffentlichkeit verdrängt, Kultur auf Hergestelltes reduziert, wird der Konflikt abgeschafft, Anderheit und Andersheit durch Feindschaft ersetzt, so verschwindet die transformierende Wirkung in der Gesellschaft. In einer Gesellschaft ohne Konflikt breitet sich schließlich eine nihilistische Grundstimmung aus, die in Zynismus, Resignation und Ressentiment zu münden droht.“⁶⁶ Die Gefahr, unleugbar in manchen Protestbewegungen jenseits des Verfassungskonsenses und der für Europa konstitutiven Werte zu beobachten, hat ihre Vorboten in der Ausbildung von Segmenten der Gesellschaft, deren technische Möglichkeiten zur Abschottung vor anderen Segmenten durch informationelle Ghettoisierung in virtuellen Blasen in den letzten Jahren enorm gestiegen sind. Wie Habermas feststellt, fühlen sich Bürger mit stark „dissonanten Hintergrundüberzeugungen und subkulturellen Bindungen“ von der Pflicht entbunden, sich kommunikativ auf Andere einzulassen auf der Grundlage reziproker staatsbürgerlicher Erwartungen. Womöglich verdankt sich die gegenwärtige Politisierung von Religion in westlichen Gesellschaften einer Entpolitisierung auch religiöser Bürger („Verzicht auf Reziprozität und gegenseitige Indifferenz“⁶⁷), sodass der für Demokratie lebensnotwendige Diskurs verkümmerte und ein Vakuum bildete, das nunmehr politisierte institutionelle Religionen zu füllen versprechen.

Dahinter steht, dass die auf Prinzipien der Aufklärung beruhende Demokratie sowohl Teilhabe- und Freiheitsrechte enthält als auch Pflichten: zur Solidarität, zu Bildung und Diskurs. Ich betone hierbei die offenbar vernachlässigte Bildungspflicht, wozu Kirchen einen großen Beitrag leisten können.

⁶⁶ J. Manemann, *Monotheismus und Demokratie. Eine Standortbestimmung*, in: W. Palaver/R. Siebenrock/D. Regensburger (Hrsg.), *Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen*, Innsbruck 2008, 59–76, 73.

⁶⁷ J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit* (s. Anm. 8), 142.

Ist die Theologie nicht herausgefordert, in ihren Curricula politische Bildung (incl. Bildung in Bezug auf Fundamentalismus) zu verstärken? In Disziplinen wie Philosophie, aber auch Kirchengeschichte oder Pastoraltheologie – wäre das nicht eine Querschnittsmaterie? Wie steht es um das Selbstverständnis kirchlicher Bildungseinrichtungen als „truthkeeping institutions“ nach H. Arendt? Kürzlich veröffentlichte Martha Nussbaum ein Plädoyer für eine dringend nötige Verstärkung der „Bildung für die Demokratie“ im Gegensatz zur „Ausbildung für den Profit“⁶⁸ – im Sinn einer kritischen Haltung zur Deformation und Kolonialisierung der Lebenswelt. Nussbaum beschreibt demokratische Bildung in kognitiver Hinsicht als Erlernen von kritischem Denken und Argumentieren als „sokratische Pädagogik“, aber auch in emotional-motivationaler Hinsicht: Zu bilden ist Empathie als Fähigkeit zu positionalem Denken, zu Perspektivenübernahme, gegen Gruppenbildung und Autoritätsgläubigkeit mithilfe von historischem, kulturellem und auch religiösem Wissen⁶⁹, von Literatur und Kunst. „Wegen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit und Weltanschauung haben Bürger zwangsläufig unterschiedliche Meinungen darüber, wie weit die verschiedenen Formen geisteswissenschaftlicher Bildung ihren eigenen Vorstellungen entgegenkommen. Einigen können wir uns allerdings darauf, dass junge Menschen auf der ganzen Welt, in jedem Land, das das Glück hat, eine Demokratie zu sein, so aufwachsen müssen, dass sie an einer Regierungsform partizipieren können, in der sich die Menschen selbst über wichtige Themen informieren, um die sie sich als Wähler und mitunter auch als gewählte oder ernannte Verantwortungsträger kümmern werden.“ (23f.) Diese im allgemeinen Sinn transzendente Argumentation für Bildung als Bedingung der Möglichkeit von Partizipation überhaupt wird durch das Doppelprinzip plausibel, weil jede Art von Bildung die Fähigkeit fördert, zu differenzieren und in Beziehung zu setzen, ja das Zusammenfügen beginnt bereits in der Diskussion der Unterscheidungen. Solche Bildung wirkt gegen unterkomplexes binäres Denken, zumal in axiologischer Sicht, wo es

⁶⁸ M. Nussbaum, *Nicht für den Profit. Warum Demokratie Bildung braucht*, Mülheim 2016 (Original: *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities*, Princeton 2010).

⁶⁹ „Wissen ist keine Garantie für ein gutes Verhalten, aber Unwissenheit ist faktisch die Garantie für ein schlechtes Verhalten“ (Ebd., 99). Vgl. ebd., 130.

besonders schädlich ist, nur negative und positive Wertungen einander gegenüber zu stellen. Fanatiker jeder Art lieben die resultierenden Freund-Feind-Schemata, was sich allzu leicht mit Kompensationsmechanismen für eigene Unzulänglichkeit, Schwächen u. ä. verbindet⁷⁰, sowie mit politischen Exklusionsstrategien. Ein differenziertes Denken wirkt somit gegen Demagogie, Nationalismus, postfaschistische Vereinnahmung des Christentums, gegen Verschwörungsdenken, paranoide Strukturen in Mentalitäten und dergleichen pathologische Einstellungen. Nussbaums Betonung der Entwicklung von Empathiefähigkeit könnte man reformulieren als Fähigkeit, auf emotionaler Ebene nicht nur das Trennende bei Erfahrungen von Fremdem zu erleben, sondern auch das Verbindende – womit das Doppelprinzip mehr als nur kognitiv aufzufassen wäre.

Die Kirchen haben in ihren Bildungssystemen ebenso große Chancen wie Aufgaben – von Kinderkatechese und Jugendarbeit über den Predigtdienst bis zur wissenschaftlichen Theologie. Nussbaum empfiehlt den Hochschulen überhaupt die Einführung eines *Studium generale*⁷¹, was übrigens im akademischen Kampf um Ressourcen auch die Existenzberechtigung der Geisteswissenschaften bestärkt⁷². Denn ohne deren Bildungswirkung nimmt das Schauspiel von der Krise Europas, dessen erste Szenen schon über die Bühne gehen, womöglich den Charakter einer Tragödie an: „Eine Bildung, die hauptsächlich auf Rentabilität und Wettbewerbsfähigkeit auf dem Weltmarkt ausgerichtet ist, [...] produziert habgierige Beschränktheit und technisch gebildete Gefügigkeit. Das ist eine unmittelbare Bedrohung der Lebendigkeit der Demokratie und wird mit Sicherheit verhindern, eine anständige Weltkultur zu entwickeln.“ (167)

⁷⁰ Vgl. entwicklungspsychologisch Ebd., Kap. II.

⁷¹ „Universitäten können nur dann ein Studium anbieten, das Bürger mit einem globalen Denkhorizont entlässt, wenn sie für alle Studenten [...] einen Satz von Kursen als „Studium generale“ (liberal arts) für die allgemeine Bildung anbieten“ (Ebd., 112).

⁷² Für H. Arendt „ergibt sich, daß die philosophischen Fakultäten mit ihren geschichts- und sprachwissenschaftlichen Abteilungen, denen es obliegt, die Zeugnisse der Vergangenheit zu ermitteln, zu bewahren, zu tradieren und zu interpretieren, politisch von unvergleichlich größerer Relevanz sind“ als die Naturwissenschaften, deren Erkenntnisse in sich die Tendenz zu technischer und politischer Verwertung enthalten (H. Arendt, Wahrheit und Politik (s. Anm. 23), 366).

Die Potenziale der Religion reichen indessen viel weiter oder tiefer, wie sich auch aus sozialphilosophischer Perspektive begründen lässt. Axel Honneth unterscheidet drei Stufen der Anerkennung: Recht, Solidarität und Liebe, von denen nur die erste annähernd erzwingbar ist, die aber alle drei die intersubjektiven Bedingungen von Subjektivität bilden: So ist „in der Erfahrung von Liebe die Chance des Selbstvertrauens, in der Erfahrung von rechtlicher Anerkennung die der Selbstachtung und in der Erfahrung von Solidarität schließlich die der Selbstschätzung angelegt.“⁷³ Diese Formulierung trägt der Tatsache Rechnung, dass die Reziprozität entwicklungspsychologisch mit der Rezeption, dem Anerkanntwerden, anfängt und erst aus dieser ethischen Einbettung heraus zur moralischen Forderung wird.

Das ist m. E. eine gute Zusammenfassung dessen, was in der Bildung des demokratiefähigen Bürgers erforderlich ist und eine implizite Anerkennung des vorpolitischen Beitrags einer Religion der Liebe – was die christliche sein will.

⁷³ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1994, 278. Vgl. zur theologischen Diskussion dieses Ansatzes K. Wenzel, *Theologische Implikationen säkularer Philosophie? Vom ‚Kampf um Anerkennung‘ zur Anerkennung unbedingten Anerkanntseins*, in: ThPh 86 (2011), 182–200. Kritisch hierzu und Honneths Ansatz mithilfe von Ricoeur weiterentwickelnd M. Knapp, *Theologie und philosophische Anerkennungstheorie*, in: Kl. Viertbauer/H. Schmidinger (Hrsg.), *Glauben denken* (s. Anm. 2), 335–354.