

# Der politische Philosoph in der Rolle des Ziviltheologen

Autor(en): **Kleger, Heinz / Müller, Alois**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **45 (1986)**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883107>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Richtungen gegenwärtiger Religionsphilosophie / Tendances actuelles de la philosophie de la religion

---

Studia Philosophica 45/1986

HEINZ KLEGER / ALOIS MÜLLER

## Der politische Philosoph in der Rolle des Ziviltheologen

Seit rund zwanzig Jahren findet in der vom Christentum und der westlichen Philosophie geprägten, aber weithin säkularisierten Welt eine ebenso umfangliche wie intensive Debatte über die Zuordnung von Religion und Politik, Ethik und Politik, Kirche und Staat statt. Die Reflexionen zur Neubestimmung des Verhältnisses des christlichen Glaubens zum Politischen und zur modernen Gesellschaft sind unter den Namen «Theologie der Revolution»<sup>1</sup>, «Politische Theologie»<sup>2</sup> und «Theologie der Befreiung»<sup>3</sup> bekannt geworden.

<sup>1</sup> Vgl. T. Rendtorff/H.E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt 1968. Die Thesen R. Shaulls und lateinamerikanischer Theologen wurden auf der Genfer «Weltstudienkonferenz für Kirche und Gesellschaft» im Sommer 1966 diskutiert. Bei Shaull ist der Einfluss H. Marcuses spürbar. T. Rendtorff dagegen trat schon damals als Warner auf und plädierte für eine an der Idee der Freiheit und Verantwortung orientierte «politische Ethik». – Vgl. dazu: G. D. Fischer/R. Shaulls, «Theologie der Revolution». Ihre theologische und ethische Argumentation auf dem Hintergrund der Situation in Lateinamerika, Frankfurt u. a. 1984.

<sup>2</sup> Vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968, bes. S. 99ff.; ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; ders., *Jenseits bürgerlicher Religion*, München/Mainz 1980; P. Eicher, *Bürgerliche Religion*, München 1983; H. E. Bahr, *Versöhnung und Widerstand*, München 1983; J. Moltmann, *Politische Theologie/Politische Ethik*, München 1984 (darin Kontroverse mit H. Lübbe S. 70–78); D. Schellong, *Bürgertum und christliche Religion*, München 1984. – Der Begriff der «Politischen Theologie», wie er seit Mitte der sechziger Jahre von katholischen und protestantischen Theologen verwendet wird, ist radikal verschieden vom Gebrauch C. Schmitts, der seine Souveränitätslehre 1922 unter dem Titel «Politische Theologie» erscheinen liess. Mit E. W. Böckenförde könnte man letztere eine «juristische politische Theologie» nennen. (Vgl. E. W. Böckenförde, *Politische Theorie und politische Theologie*, in: J. Taubes [Hg.], *Religionstheorie und Politische Theologie*, München u. a., 1983, Bd. 1, S. 16–25.) Man darf aber den eminenten Stellenwert theologischer Dogmen, vor allem des Erbsündendogmas, für Schmitts Begriff des Politischen nicht übersehen. Vgl. dessen Schrift «Der Begriff des Politischen» (1932), Berlin 1963, S. 59ff. Aufgrund seines gei-

*Korrespondenzadressen: Dr. Heinz Kleger, Obstgartenstrasse 31, CH-8006 Zürich  
lic. theol. Alois Müller, Bodenacherstrasse 45, CH-8121 Benglen*

Diese Theologien sind nicht bloss intellektuelle Aufbruchsbewegungen; sie werden angestoßen und begleitet von einer neuen Praxis und finden ihren Niederschlag in politisch brisanten kirchenamtlichen Stellungnahmen zu Fragen der Gerechtigkeit, der Gewalt, der Wirtschaftsordnung, des Wettrüstens und des Friedens<sup>4</sup>.

stigen Gesamtprofils und seiner politischen Entscheidungen gehört Schmitt nicht zu unserem Idealtypus des «Ziviltheologen», obwohl er bei vielen von uns analysierten Ziviltheologen eine massgebliche *Hintergrundfigur* ist (etwa in der *politischen* Theorie von E. W. Böckenförde, H. Lübke und R. Spaemann).

<sup>3</sup> Die Theologie der Befreiung, die erstmals 1971 vom Peruaner G. Gutierrez in Buchform vorgelegt wird (dt. 1973), ist nicht einfach eine adaptierte Kopie der europäischen «neueren politischen Theologie». Sie ist vielmehr eine *vielfältige* eigenständige Bewegung, die aus realer sozialer Not und realer politischer Unterdrückung herausgewachsen ist. Sie versteht sich nicht so sehr als eine Theologie *für* die Armen, sondern *von* den Armen. Vgl. insbesondere: G. Gutierrez, *Die historische Macht der Armen*, München 1984. Gutierrez versteht den Theologen unter ausdrücklichem Hinweis auf Gramsci (S.186) als «organischen Intellektuellen», der stellvertretend für das Volk und mit dem Volk das «Recht nachzudenken» (S.60) wahrnimmt und alle politischen, philosophischen, rechtlichen und religiösen Begriffe am Massstab der Gerechtigkeit misst. Er versteht darum Befreiungstheologie nicht einfach als eine progressistische Theologie, die den Diskurs der Moderne in einer neuen Variante durchspielt. Der «locus» der Befreiungstheologie impliziert einen «politischen Riss» (S.159). Als Theorie beendet sie die Theo-Ideologie und ist offen für die sozialwissenschaftliche Aufklärung. Dieser Realismus verbietet es dem Theologen z. B. «nur vom Staat» zu sprechen. «Vielmehr muss er auch die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Interessen bedenken, die hinter der politischen Macht stehen» (S.155). – Hervorzuheben wäre noch, dass die Befreiungstheologien auf einer anderen Exegese der Bibel beruhen als die klassische politische Philosophie und die Ziviltheologie. Zum neuen Theorietyp dieser Theologie vgl. K. Füssel, (Art.) *Theologie der Befreiung*, in: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1985, Bd.4, S.200–211 (mit Lit.!). Zur Geschichte vgl. H. J. Prien (Hg.), *Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie*, 2 Bde., Göttingen 1981. Übersetzungen lateinamerikanischer Vertreter der seit 1976 in der «Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt» (EATWOT) zusammengeschlossenen Dritte-Welt-Theologen erscheinen im neu gegründeten Verlag Edition Exodus, Freiburg (Schweiz)/Edition Liberación, Münster.

<sup>4</sup> Zu erinnern wäre an die Dokumente des Vaticanums II, die Enzykliken «*Pacem in terris*» (1963) und «*Populorum progressio*» (1967) sowie an die Abschlussdokumente der zweiten und dritten Vollversammlung lateinamerikanischer Bischöfe in Medellín (1968) und in Puebla (1979). In Medellín werden die Grundintentionen einer kontextuellen Theologie aufgenommen und die Formen «institutionalisierter Gewalt» (Nr. 14) offen angeklagt. Nach erbitterten Kämpfen im Vorfeld von Puebla – die Opposition gegen einen radikalen Kurs kam vor allem aus dem deutschen «Studienkreis Kirche und Befreiung» – wurde auch in Puebla die «vorrangige Option für die Armen» grundsätzlich beibehalten. Unter den vielen kirchlichen Stellungnahmen zu Krieg und Frieden ragen der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe vom Mai 1983 (vgl. Jim Castelli, *The Bishops and the Bomb: Waging Peace in a Nuclear Age: With the Text of the Bishops' 1983 Pastoral Letter*, Garden City, NY: Doubleday, 1983) und diejenige der sechsten Vollversammlung des ÖRK von 1983 in Vancouver (vgl. epd-Dokumentation 37/1983) durch ihre kompromisslose Verurteilung der Anwendung von Kernwaffen hervor. – Aufsehen und Widerspruch erregt auch der noch in zweiter Bearbeitung stehende «Wirtschaftshirtenbrief» amerikanischer Bischöfe wegen seiner Kapitalismus-Kritik.

Die Philosophie, insbesondere die deutsche, ist an den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um eine grundlegend neue Konzeptualisierung des Verhältnisses von Religion und Politik in mehrfacher Weise beteiligt: Sie bildet einerseits den Hintergrund, vor dem sich die neuen Entwürfe abheben, andererseits berufen sich auch die Befürworter der prophetisch-kontestatorischen Rolle der jüdisch-christlichen Überlieferung neben ihrer Re-lecture der Bibel auf philosophische Traditionen. Zudem werden gerade die philosophisch-theologischen Voraussetzungen für einen politischen und erkenntnistheoretischen Ortswechsel der christlichen Theologie von Philosophen und philosophisch orientierten Theologen bestritten und die Bedingungen für die Aufrechterhaltung des bisherigen Relationsgefüges Vernunft-Religion-Politik von ihnen philosophisch festgeschrieben. Während die einen dem privatisierten bürgerlichen Christentum und der «Herrschaftstheologie des Zentrums»<sup>5</sup> mit Ideologiekritik zu Leibe rücken, ziehen die anderen, obwohl auch sie ein hoch reflexives Verhältnis zur Tradition haben, eine Schonzone um die Reste religiös-bürgerlicher Dogmatik und Praxis. Während die einen die *befreienden* Impulse der christlichen Botschaft in den Vordergrund rücken, akzentuieren die anderen die unentbehrliche Rolle der Religion für die Erhaltung politischer *Freiheit* und humanen Lebensvollzugs in einer bürgerlichen Gesellschaft.

In letzter philosophiegeschichtlicher Zuspitzung erscheint die gegenwärtige Auseinandersetzung um die richtige Beziehung von Religion und Politik als ein Streit um die Erbschaft Hegels: Die Ortsbestimmung der Gegenwart im langen Schatten Hegels legt in ihrer politischen Theorie das Schwergewicht auf die Sicherung und Erweiterung des Erreichten; die Wahrnehmung des Weltzustandes aus der Optik der Marxschen Utopie oder ihrer verwandter Zeitutopien einer selbstbestimmten, gerechten Gesellschaft dagegen erkennt, dass nicht alle von den Errungenschaften der Neuzeit gleichermassen profitieren und konzentriert die Kräfte auf die Eroberung des Elementaren für die Benachteiligten in der Gegenwart.

In Anlehnung an einen Begriff aus der Antike bezeichnen wir die Philosophen, Theologen, Juristen und Politiker, die in ihrer politischen Theorie und in ihrer Religionsphilosophie die religiös-politischen Ideen und Interessen des Bürgers systematisieren und repräsentieren dann als «*Ziviltheo-*

<sup>5</sup> Vgl. die Werke des argentinischen Philosophen, Historikers und Theologen E. Dussel, der wie der andere wichtige argentinische Befreiungsphilosoph J. C. Scannone vom französischen Philosophen E. Lévinas beeinflusst wurde. Vgl. E. Dussel, *Herrschaft und Befreiung*, Freiburg (Schweiz) 1985; J. C. Scannone, *Weisheit des Volkes und spekulatives Denken*, in: *Philosophie und Theologie* 60 (1985) S. 161–187. – Zum breiteren Phänomen des Rollenwechsels lateinamerikanischer Intellektueller vgl.: Mark J. Osiel, *Going to the people. Popular culture and the intellectuals in Brazil*, in: *Arch. europ. sociol.* 25 (1984) S. 245–275.

logen», wenn sie beanspruchen, die religiös-politischen Überzeugungen mit der richtigen gesellschaftlich-politischen Organisationsform zu verbinden<sup>6</sup>. Die geschichtsmächtige Wirkung der augustiniischen Verknüpfung von Religion und Politik ergibt allerdings ein Muster *institutionsgebundener politischer Theologie*, von der sich unser titelgebender Begriff der Ziviltheologie abhebt. Vor allem zwei Brechungen in der Geschichte der Religion des Bürgers sind für die Ablösung von einer theologischen Politik nach augustinischem Muster verantwortlich zu machen: in der Neuzeit ist es die am Begriff der Friedensraison orientierte politische Vernunft, in der Moderne ist es der Ausbau einer wohlgeordneten Bürger-Freiheit sowie der Fortschritt der Säkularisierung auf der politisch-rechtlichen Ebene. Trotz dieser Schübe der Rationalisierung und Modernisierung geht das religiös-theologische Moment sowohl in bezug auf die politische Vernunft wie in bezug auf die Grundlagen der Moderne nicht gänzlich verloren. Wir verstehen deshalb den Terminus «Ziviltheologie» *systematisch* so, dass er als Teil einer politischen Theorie in der nachaufgeklärten Moderne fungiert. Wie die politische Theorie zu diesem Teil kommt, versuchen wir im Kapitel «*Varianten einer Religion des Bürgers*» zu zeigen; die Brücken, welche von hier aus zur nachaufgeklärten Moderne geschlagen werden, sollen schliesslich als «*Felder der ziviltheologischen Intervention*» angesprochen werden; dazwischen skizzieren wir als ein Stück syste-

<sup>6</sup> Der Begriff «Ziviltheologie» leitet sich literarisch her von der Auseinandersetzung Augustins mit der *theologia tripartita* Varros (Augustin, *De Civitate Dei*, VI, 5). Eine gute, allerdings mit Augustin sympathisierende Übersicht der Kontroverse Augustin–Varro gibt F.S. Fiorenza, Religion und Politik, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Tbd. 27, Freiburg u. a. 1982, S. 59–101. Augustinus hatte für Varros Systematisierung der «römischen Religion des Bürgers» [(Die sechzehn Bücher der «*Res Divinae*», 286 Fragmente zählend, sind ediert worden: B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum. Fragmente und Kommentar*, Wiesbaden 1976. Vgl. auch B. Cardauns, *Varro und die römische Religion*, in: ANRW II, 16,1, (1978) S. 80–103. Die Ziviltheologie ist jene Theologie der drei genera der Theologie, die auf den Staat und seine Bürger bezogen ist. Nach Varro (fr. 2a ap. Aug. civ. 6,2) verfällt die Religion durch die Vernachlässigung der Bürger (*Civium negligentia*). Varro möchte mit seinem Werk diesem Verfall entgegenwirken. Zur Herkunft der «*Theologia tripartita*» vgl. G. Lieberg, Die «*Theologia tripartita*» in Forschung und Bezeugung, in: ANRW I, 4, (1973) S. 63–115.)] vom Standpunkt der *vera religio* aus nur Hohn übrig, scheute sich aber nicht, zur Absicherung der kirchlichen und theologischen Ansprüche die «staatliche Gewalt» in Dienst zu nehmen. Die augustinische Auffassung des Politischen ist treffend als *Eschatologik* umschrieben worden (D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt 1978, V. Teil): sie beruht auf der Unterscheidung der *civitas dei* von der *civitas terrena* und der Scheidung der Menschen in Gute und Böse in einer solchen Zuspitzung, dass anstelle einer elementaren politischen Gleichheit eine *grundlegende* menschliche Feindschaft tritt. Als «Ziviltheologe» (vgl. H. Cancik, Augustin als constantinischer Theologe, in: J. Taubes (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1: *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München u. a. 1983, S. 136–152) befürwortete Augustin die konstantinische Religionspolitik und beteiligte sich an der Etablierung des Christentums als Staatsreligion, welche in den mittelalterlichen Streit um das *sacerdotium* und *imperium* mündete.

matisierter Philosophiegeschichte ganz kurz die zwei genannten Brechungen im Kapitel «*Politische Vernunft und nachaufgeklärte Moderne*». Zunächst sei aber noch auf den ersten Titelbegriff des politischen Philosophen näher eingegangen.

### I. Ebenen der Argumentation

Der politische Philosoph in der Rolle des Ziviltheologen argumentiert auf drei analytisch zu unterscheidenden Ebenen: a) auf der Ebene modernitätsadäquater Aneignung und Vermittlung westeuropäischer philosophischer Traditionen, b) politisch und c) theologisch.

Die philosophische Hermeneutik auf der Ebene a) bereitet das Koordinatensystem für die politisch-theologische Intervention des politischen Philosophen in der Rolle des Ziviltheologen vor. Hermeneutik wie sie auf dieser analytischen Ebene verstanden und betrieben wird, schiebt der Philosophie eine inhaltlich souveräne Rolle zu. Philosophie wird hier nicht lediglich formal oder als unverbindliches Räsionieren verstanden, sondern als geisteswissenschaftlich-gelehrte Interpretation und gegenwartsbezogene Applikation massgebender Texte der Tradition. Durch die Privilegierung ausbeutungsfähiger Klassikertexte liegt das Koordinatensystem zwar nicht mit starren, aber doch klar bestimmten Grenzlinienverläufen fest. Die Kriterien dieser Hermeneutik beruhen wiederum auf einer anderen Hermeneutik: einer «Wirklichkeitshermeneutik», die davon ausgeht, dass das Wirkliche das Vernünftige ist<sup>7</sup>. Das heisst nicht, dass das Bestehende schon durchgängig vernünftig sei: auch die Nach-Aufklärung kennt noch zu erledigende Aufgaben der Aufklärung. Andererseits wird mit diesem Axiom behauptet, die Rationalität des Erreichten habe ein Niveau erreicht, das gegenüber konkurrierender Aufklärung in Schutz genommen werden muss. Genau in dieser apologetischen Funktion kommt die Wirklichkeitshermeneutik, die der politisch-theologischen Intervention des politischen Philosophen in der Rolle des Ziviltheologen zugrundeliegt, zum Zuge. Um was für eine politisch-theologische Intervention handelt es sich genauer?

Als *politischer* Philosoph, der auf der *Ebene b)* argumentiert, fühlt er sich dem politischen Gemeinwesen nicht nur verpflichtet, sondern sieht darüber

<sup>7</sup> Zur philosophischen Auseinandersetzung mit Hegels Begriff von der «Wirklichkeit» als «Einheit von Wesen und Existenz» siehe K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg<sup>8</sup>1981, bes. S.153 ff.: «In der Hauptsache bezieht sich der Streit auf einen einzigen Satz aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie: «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig»».

hinaus seine Aufgabe darin, den Gehorsam der Bürger moralisch einzufordern und politisch zu legitimieren. Im Kontext dieses Rollenverständnisses justiert er als Ziviltheologe das Verhältnis zwischen Religion und Politik beziehungsweise Staat und Kirche unter dem Erkenntnisaspekt einer politischen Theorie, die Elemente der beiden oben unterschiedenen Hermeneutiken enthält. Im Erwartungshorizont dieser politischen Theorie soll die Religion die Gesinnungsbedingungen wirklicher politischer Freiheit stützen, um den Bürger dazu zu befähigen, von der Politik nur das zu fordern, was sie als ‹System› bieten kann. Für diese breitere Aufgabe ist er auf Religionstheorie als Bestandteil der politischen Theorie angewiesen. Als ausdifferenzierte gesellschaftliche Sphäre darf Religion weder im falsch verstandenen Sinne politisch werden noch dürfen ‹religiöse Energien› im Sinne einer Moralisierung ins Feld des Politischen transportiert werden.

Der politische Philosoph in der Rolle des *Ziviltheologen – Ebene c*) – kritisiert zunächst jene Theologien, die dem christlichen Glauben eine positive zivilreligiöse Funktion absprechen oder die prophetisch-kontestatären Impulse der jüdisch-christlichen Überlieferung derart ins Zentrum rücken, dass sie im Namen ‹integraler Befreiung› die Philosophie der institutionalisierten Freiheit aushöhlen. Er betritt den theologischen Bereich im engeren Sinne, wenn grundlegende Doktrinen des Christentums seiner Meinung nach missdeutet werden und dadurch zu politischen Fehl-Einstellungen beitragen.

Wenn wir alle drei Argumentationsebenen zusammen betrachten, dient der politische Philosoph in der Rolle des Ziviltheologen insgesamt der wohlgeordneten Freiheit einer ‹Religion des Bürgers›. ‹Religion des Bürgers›, wie sie hier verstanden wird, ist mit dem kritisierten Phänomen der ‹bürgerlichen Religion› nicht deckungsgleich, steht ihm aber auch nicht beziehungslos gegenüber. Der primäre Kontext unseres Begriffs der ‹Religion des Bürgers› ist nicht die Theologie, sondern die *Philosophie des Bürgers*. Die ‹Religion des Bürgers› umfasst einen vielschichtigen, aber doch ganz bestimmte Konturen aufweisenden Komplex von moralischen Überzeugungen und politischen Optionen, von gesellschaftlichen Klassifikations- und Wahrnehmungsmustern, die zusammen die Lebensführung eines staatsloyalen und selbstbeherrschten Bürgers ausmachen. Dieses Ensemble stark verinnerlichter Orientierungen bestimmt dessen Verhältnis zur Religion. Die Semantik der Religion des Bürgers übergreift den Bedeutungshorizont der Begriffsnamen ‹Ziviltheologie› und ‹Zivilreligion› noch; ebensowenig lässt er sich auf ‹politische Religion› reduzieren<sup>8</sup>. Der Komplex einer Religion des Bürgers ist als Konti-

<sup>8</sup> Zur ausführlichen begriffsgeschichtlichen Herleitung und systematischen Unterscheidung dieser Begriffe vgl. H. Kleger/A. Müller, Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, in: dies. (Hg.), Religion des Bürgers, München 1986.

num anzuordnen, an dessen einem Ende die Religion und an dessen anderem Ende der Bürger angesiedelt ist. Die Religion des Bürgers weist eine philosophisch-theologische *Kernstruktur* auf und tritt in drei – von uns typologisch unterschiedenen – Varianten auf: modernitätsskeptisch-spiritualistisch, ‹kulturprotestantisch›-kulturreligiös und mythenfreundlich. Die Varianten ergeben sich aufgrund verschiedener Akzentsetzungen auf den argumentativen Ebenen a) und c); die *Stossrichtung* auf der Ebene b) ist ihnen hingegen gemeinsam.

## II. *Drei Varianten der Religion des Bürgers*

Die *modernitätsskeptisch-spiritualistische Variante* auf der liberal-katholischen Seite betont die Notwendigkeit, dass der unbedingte Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre mit Hilfe der Philosophie gegen die Vernunft oder Unvernunft der kulturellen Moderne, die im Zuge einer ‹Dialektik der Aufklärung› ihre substantielle Einheit verloren hat, zu verteidigen sei. Da der neuzeitliche Prozess der Säkularisierung, den diese Position als Herausbildung moderner Freiheitsrechte grundsätzlich begrüsst, als Kehrseite die ‹moralisch-kulturellen Grundlagen› der westlichen Zivilisation derart ‹*hypothetisiert*› hat, dass der moderne Mensch gegen die ‹Irrlehren› wie des ‹atheistischen Materialismus› und des ‹szientifischen Positivismus› nicht mehr gefeit ist, müssen der Philosophie verstärkt orientierungsstiftende *weltanschauliche* Aufgaben überbunden werden<sup>9</sup>. Für diese Funktionszuweisung an die Philosophie, die dadurch wieder zu einer ‹religiösen Philosophie› wird<sup>10</sup> oder zumindest wieder in eine souveräne Rolle gegenüber den Wissenschaften und den normativen Gehalten moderner Lebensweltstrukturen einrückt, ist die kritische Unterscheidung zwischen *Säkularisierung* und *Säkularismus* grundlegend<sup>11</sup>. Diese Variante verspricht sich von der religiösen Philosophie eine Resistenz gegenüber ‹Ideologien›, die sie ablehnen. In der Grundlegung

<sup>9</sup> Als Beispiel für diese defensive und zugleich offensive, an weltanschaulicher Integrität interessierte Philosophie vgl. N. Lobkowitz/H. Ottmann, Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Tbd. 19, Freiburg u. a. 1981, S. 65–141.

<sup>10</sup> R. Spaemann, Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: Die religiöse Dimension der Gesellschaft, hg. v. P. Koslowski, Tübingen 1985, S. 24f.

<sup>11</sup> Siehe hierzu die materialreiche Übersicht von M. Heckel, Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie, in: Zt. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. LXVI, 97 (1980); zur Begriffsgeschichte von ‹Säkularisation/Säkularisierung› als staatskirchenrechtlichem, politisch-rechtlichem und geschichtsphilosophischem Begriff vgl. weiter den Art. von H. Zabel und H.-W. Strätz, in: Geschichtliche Grundbegriffe Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 789–829.



der Moral wirkt sich dieser trinitarisch fundierte Theozentrismus als neuer Rigorismus und kirchenpolitisch als Rückenstärkung jener konservativen Tendenzen aus, die der Orthodoxie den Primat vor der Orthopraxie einräumen. Mit dem Wahrheitsanspruch des Christentums, den die katholische Kirche repräsentiert, geht die Immunisierung dieser Institution vor ideologiekritisch-soziologischer Analyse parallel. Gemäss dem hier vertretenen christlichen Personalismus augustinischer Provenienz liegt das Heil für die Menschen nicht in der Befreiung aus ungerechten Strukturen, sondern in der Erlösung aus der Sünde – eine Entgegensetzung, die sich bis in die Auseinandersetzung um die Befreiungstheologien auswirkt<sup>12</sup>.

Die *«kulturprotestantisch»-kulturreligiöse Variante* sticht durch ihre Bejahung der kulturellen und politischen Moderne hervor und ist theologisch abhängig von einer historisch reflektierten Theorie des Christentums<sup>13</sup>, in der

<sup>12</sup> Vgl. die «Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung» vom 6. August 1984, abgedruckt als Anhang in: H.-J. Venetz/H. Vorgrimmler (Hg.), *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Freiburg/Münster 1985, S.155–176 (vgl. darin vor allem auch die Analysen von K. Füssel, S.105–136). Vgl. weiter: N. Greinacher (Hg.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Einsiedeln 1985.

<sup>13</sup> Die grundsätzliche Differenz zwischen der Variante a) und b) bezüglich ihrer Auffassungen des Christentums und ihrer Einschätzungen des Säkularisierungsprozesses liesse sich exemplarisch veranschaulichen anhand eines Vergleichs der Artikel «Christentum» von T. Rendtorff in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1972, Bd.1, S.772–814 und von N. Lobkowitz in: *Staatslexikon*, Freiburg i.Br. 1985, Bd.1, S.1095–1115.

Den Begriff der «Kulturreligion» verwendet der Religionssoziologe Peter L. Berger zur Charakterisierung des mittelständischen, konformistischen, Religion und Kultur kriterienlos verschmelzenden amerikanischen Protestantismus. Die Kulturreligion dient der symbolischen Integration der Gesellschaft und festigt den Normen- und Wertekonsens. Vgl. P.L. Berger, *Kirche ohne Auftrag. Am Beispiel Amerikas*, Stuttgart 1962, S.43–62. In der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre tauchte der Begriff der «Kulturtheologie» auf. Im Ausstrahlungsbereich des Deutschen Idealismus, besonders Schleiermachers und Schellings, bemühte sich Paul Tillich ausdrücklich um eine «Theologie der Kultur». Sein immer wieder variiertes Satz: «Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion» (Syst. Theol. III, S.285) schliesst das prophetisch-kritische Moment des «protestantischen Prinzips» ein. Vgl. P. Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Ges. W. Bd. VII, Stuttgart 1963. –

In seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit Schleiermacher bekämpft hingegen Karl Barth dessen Zuordnung von Christentum und moderner Kultur als sich katastrophal auswirkenden Irrweg. In einer Vorlesung aus dem Jahre 1926 nennt er Schleiermacher expressis verbis einen «Kulturtheologen». Er schreibt: «Als Frage sei ... zum Schluss die Konstruktion gewagt, ob Schleiermacher in seiner eigentlichen Absicht nicht am besten als christlicher *Kulturtheologe* d.h. als Verkündiger einer religiös-christlichen fundamentierten Durchdringung der Natur durch die Vernunft anzusprechen ist ...» (in: *Die Theologie und die Kirche*, Gesammelte Vorträge, Bd.2, München 1928, S.188). Die jetzt publizierten Vorlesungen Barths über die Theologie Schleiermachers von 1923/1924 (Gesamtausgabe II, Akad. Werke, Zürich 1978) und seine Ethik I/II von 1928/1929, 1930/1931 (Gesamtausgabe II, Akad. Werke,

die Kirche als Institution eine untergeordnete Rolle spielt. Es geht ihr weniger um die Verwaltung eines integralen depositum fidei als um die *Vermittlung* des christlichen Erbes an die modernen Menschen. Die modernitätsbewusste Vermittlungstheologie in der Nachfolge von Semler, Hegel, Schleiermacher, Rothe und Troeltsch<sup>14</sup> wirkt sich politisch dahin aus, dass sie das mündig gewordene Individuum in den liberalen Staat integriert und selbst die kirchendistanzierten Christen kulturell zu prägen vermag. Die Kulturreligion ist insofern auch zum Habitus liberaler Bürger geworden, die sich auf ‹freisinnige› Weise gegen eine radikale Trennung von Staat und Kirche wenden<sup>15</sup>. Zu einem scharfen Konflikt zwischen Christentum und als dessen Wirkung interpretierter Modernität kann es nicht kommen.

Während die ‹kulturprotestantisch›-kulturreligiöse Variante versucht, die Neuzeit theologisch einzuholen, verabschiedet die *mythenfreundliche Variante* der ‹Religion des Bürgers› die jüdisch-christliche Dogmatik zugunsten einer graecophilen ‹Arbeit am Mythos›<sup>16</sup>. Die Spitze der Polytheologie

Zürich 1973/1978) erlauben es nicht mehr, Barth einseitig als ‹Krisenverstärker› zu sehen. Vgl. insbesondere das Kapitel ‹Kirche und Staat› in Ethik II, S. 324ff. – Kritische Rückfragen sind eher an die heute wieder von Hermann Lübbe propagierte ‹undialektische›, den Imperativen der pragmatischen Vernunft gehorchende Kulturreligion zu richten (H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung. Grund der Freiheit – Grenze der Emanzipation, Kap. 5.2, im Erscheinen). Ohne den Einbau einer selbstkritischen Befragung wird die Kulturreligion in eine aggressive *Gegenideologie* umschlagen. Anzeichen dafür sind in der hochgradigen Politisierung des amerikanischen Protestantismus in reichem Masse vorhanden.

<sup>14</sup> Zu dieser Linie vgl. M. Baumotte, Theologie als politische Aufklärung, Gütersloh 1973. Zu Troeltschs religionsphilosophischer Theorie der Neuzeit vgl. G. Becker, Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität, Regensburg 1982. Zur Troeltsch-Diskussion im Umkreis der ‹kulturprotestantischen Variante der Religion des Bürgers› vgl. die ‹Troeltsch-Studien›, v. a. Bd. 3: Protestantismus und Neuzeit, hg. von H. Renz und F. W. Graf, Gütersloh 1984. T. Rendtorff ist Vorsitzender der neu gegründeten Ernst-Troeltsch-Gesellschaft.

<sup>15</sup> Vgl. die ablehnende Stellungnahme zur eidgenössischen Initiative für eine ‹vollständige Trennung von Kirche und Staat› von K. Müller, Soll die Kirche bloss Privatsache werden? In: NZZ, 9./10. Februar 1980, Nr. 33, S. 33. Den Interessen des freisinnigen Liberalismus kommt es entgegen, wenn Kirche und Theologie ein ‹eminentes Interesse› am Rechtsstaat bekunden. In einem doppelseitigen Artikel versteht der Sozialethiker H. Ruh den Rechtsstaat als ‹Entsprechung zum Heilshandeln Gottes›: H. Ruh, Das kirchliche Interesse am Rechtsstaat, in: Neue Zürcher Zeitung, 8. Jan. 1985, S. 25, 9. Jan. 1985, S. 29. Entsprechende Bemühungen in diesem Zusammenhang sind dokumentiert in: E. L. Behrendt (Hg.), Rechtsstaat und Christentum, 2 Bde, München 1982.

<sup>16</sup> H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt 1979. Blumenberg definiert die Vorzüge des Mythos gegenüber der institutionell gebundenen Denkform der dogmatischen Selbstbehauptung folgendermassen: ‹Was dem Mythos fehlt, ist jede Tendenz zur ständigen Selbstreinigung, zum Bussritual der Abweichungen, zum Abstossen des Unzugehörigen als dem Triumph der Reinheit, zur Judikatur der Geister. Der Mythos hat keine Aussenseiter, die die dogmatische Einstellung benötigt, um sich unter Definitionsdruck zu halten. Wovon sie bedrängt wird, das erzeugt sie sich ständig selbst: Häretiker› (S. 264f.). Die höheren Freiheits-

Blumenbergs und Marquards<sup>17</sup> richtet sich gegen den theologischen Absolutismus mit seinem allmächtigen Gott, gegen die monomythische Hermeneutik der christlichen Theologie. Anstelle einer Inpflichtnahme durch *ein* Absolutes empfehlen sie Philosophie als Kunst der Distanzierung der Wirklichkeit durch deren Teilung; deshalb sprechen wir von einer *polytheistischen Ziviltheologie*<sup>18</sup>. Auf den ersten Blick scheint dieses ernste Spiel, das die polytheistische Ziviltheologie mit der Skepsis betreibt, in einem absoluten Gegensatz zu den beiden erstgenannten, deutlich theologisch geprägten Varianten zu stehen. Einem zweiten Blick gibt sich indes zu erkennen, dass es sowohl mit dem christlichen *amor fati* in der «religiösen Philosophie» wie mit dem religiösen Individualismus der bürgerlichen Kulturreligion insofern eine tiefliegende Übereinstimmung gibt, als es auch zu diesem Skeptiker-Typus gehört, «dass gerade sie disponiert sind zur Respektierung der Unvermeidlichkeit des Religiösen»<sup>19</sup>. «Einwilligung in das Zufällige»<sup>20</sup>, unabweislicher «Fatalismusbedarf»<sup>21</sup> und «eine Lanze für das Schicksal»<sup>22</sup> führen hier zu einer ästhetisierenden Lebenskunst im Schutze der Institutionen. Im deutschsprachigen Raum harmonieren die politischen Auswirkungen der mythenfreundlichen

grade des Mythos gegenüber der dogmatischen Rationalität verdanken sich dem Verzicht auf Wahrheit (S.266).

Obwohl die mythenfreundliche Variante der Religion des Bürgers mit ihrer Kritik am theologischen Dogma dahin tendiert, den spezifisch christlichen Kern der Kulturreligion aufzulösen, enthält auch sie wesentliche Momente der *über- und postkonfessionellen Kulturreligion*. Als Modernitätstraditionalist plädiert z. B. Odo Marquard für die Bewahrung und die Pflege der «vorhandenen Institutionen der politischen Liberalkultur» und der «Wissenschaft als Neugierinstitution». Vgl. ders., Neugier als Wissenschaftsantrieb oder die Entlastung von der Unfehlbarkeitspflicht, in: E. Ströker (Hg.), *Ethik der Wissenschaften?* Bd. 1, Stuttgart 1984, S. 15–26, hier S. 26. – Auch die spiritualistische Variante unterstützt die politisch-rechtlichen Liberalpotenzen der modernen Welt; sie kennt aber in vielen Fragen der christlichen Dogmatik, des Schutzes des Lebens und der Umwelt sowie in Fragen der Erziehung eine Radikalität, die oft quer steht zum liberalen Mehrheitskonsens. Die *Kulturreligion als Inbegriff der konservatorischen Minima* ist daher gewissermassen der *ökumenische Aspekt* aller drei Varianten der Religion des Bürgers.

<sup>17</sup> O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, S. 91–116; O. Marquard, Politischer Polytheismus – auch eine politische Theologie, in: J. Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, S. 77–84.

<sup>18</sup> Diese Redeweise scheint uns deshalb berechtigt, weil Marquard – zusammen mit Blumenberg – bestrebt ist, die dogmatische Denkform der Theologie zu verabschieden, sich aber zugleich als Richter in der Theologie betätigt (O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973, Anm. 10, S. 145f.; ebenso in: Taubes, a. a. O., S. 80).

<sup>19</sup> O. Marquard, Schwacher Trost, in: M. Fuhrmann/H. R. Jauss/W. Pannenberg (Hg.): *Text und Applikation (Poetik und Hermeneutik, Bd. 9)*, München 1981, S. 119.

<sup>20</sup> O. Marquard, Einwilligung in das Zufällige, in: *NZZ*, 5./6. Febr. 1983, Nr. 30, S. 70.

<sup>21</sup> O. Marquard, Ende des Schicksals?, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, a. a. O., S. 78.

<sup>22</sup> Vgl. M. Landmann – ein philosophischer Gewährsmann Marquards –: *Eine Lanze für das Schicksal*, in: ders., *Ende des Individuums*, Stuttgart 1971, S. 208–214.

Variante mit denen der beiden erstgenannten Varianten darin, die politische Mässigung (*civility*) im Sinne eines bürgerlichen Liberalismus und (unangestastet) stark bleibenden Staates zu empfehlen; politisch-polemisch wäre einzuwerfen, dass sich diese Skepsis in einem restaurativen Liberalismus eingerichtet hat, der in der gesellschaftlichen Realität so «gewaltenteilig» nicht ist. Eigene, kognitiv wichtige Akzente setzt diese nicht-theologische Variante dagegen in der Säkularisierungsdebatte. In Opposition gegen die theologische Infragestellung des Eigenrechts der Neuzeit und der humanen Selbstbehauptung entwickelte Hans Blumenberg seine Theorie der «Legitimität der Neuzeit»<sup>23</sup>. Anstelle des im Säkularisierungsbegriff eingeschlossenen historischen Substantialismus schlägt er ein Funktionsmodell vor, das es erlaubt, vermeintliche Säkularisate nicht als «Umsetzungen» ursprünglich religiöser oder theologischer Begriffe – wie z. B. «Souveränität» –, sondern *als* «Umbe-setzungen» vakanter Stellen in einem Frage-Antwort-System zu verstehen. Ein zentraler Punkt dieses Zweiges der Säkularisierungsdebatte betrifft die genetische Ableitbarkeit des neuzeitlichen Geschichtsbewusstseins aus der biblischen Heilserwartung und die Beurteilung der Rolle der Geschichtsphilosophie im Marxismus.

### III. *Politische Vernunft und nachaufgeklärte Moderne*

In seinen staats- und rechtsphilosophischen Hauptwerken «*De Cive*»<sup>24</sup> und «*Leviathan*»<sup>25</sup> zielt Hobbes darauf ab, jene religiösen Vorstellungen, Praktiken, Sozialformen und Theologumena auszugrenzen, die mit der «rechten Vernunft» (*recta ratio*) und den Bedingungen eines zivilisierten Zusammenlebens in einem Commonwealth nicht vereinbar sind. Man würde Hobbes missverstehen, würde man ihm die Absicht unterstellen, bloss zynisch-kalkulatorisch die Religion auf politische Zwecke hin zu funktionalisieren<sup>26</sup>. Hobbes bewegt sich mit seiner Unterteilung der Religion in den äusserlich-zeremoniellen Kult und den innerlichen Glauben, seiner starken Akzentuierung des ethischen Charakters der wahren Frömmigkeit in den Bahnen jenes *Humanis-*

<sup>23</sup> H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966 (Neuausgabe als stw 24/79/174).

<sup>24</sup> Zitiert nach: Th. Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, hg. von G. Gawlick, Hamburg 1959; lat. Fassung: *Opera Philosophica quae Latine scripsit omnia*, Vol. II, Aalen 1961.

<sup>25</sup> Zitiert nach: Th. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, hg. von I. Fetscher, Frankfurt/M. 1976; englisch nach: Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. by C. B. Macpherson, Harmondsworth 1968.

<sup>26</sup> Dieser Vorwurf wurde am heftigsten vorgetragen von: D. Braun, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth*, Zürich 1963.

mus, der in *irenischer Absicht* die *Religion rationalisieren* und das öffentlich gültige Glaubensbekenntnis *minimalisieren* will<sup>27</sup>. Da die falsche Auslegung der biblischen Schriften und die Verwechslung der Frage nach der adäquaten Verehrung Gottes mit wissenschaftlich-philosophischen Fragen Ursachen von friedensgefährdendem Streit und tödlicher Feindschaft sind, muss nach Hobbes eine «*Philosophia civilis*» neben einer Hermeneutik der Schrift sowie einer Bestimmung des Unterschieds zwischen Philosophie und Religion auch eine Theorie über die richtige, d.h. Frieden und Sicherheit garantierende Zuordnung von Religion und Politik, von Kirche und Staat umfassen.

Die Berücksichtigung der Denkvoraussetzungen seiner Zeit, des sozialgeschichtlichen Kontextes der konfessionellen Bürgerkriege und der kollektiven Mentalität im Zeitalter des Schreckens<sup>28</sup>, zwingt uns, Hobbes' Philosophie als eine angemessene Reaktion auf eine bestimmte historische Konfliktsituation zu verstehen. Hobbes arbeitet ohne Zweifel *am Profil eines «homo civilis»*, der es versteht, seine Triebe zu modulieren und seine Leidenschaften zu bändigen. Bedingung ist die Unterwerfung unter den vertikal geschlossenen Gesellschaftsvertrag und die Einhaltung der natürlichen und bürgerlichen Gesetze, deren Quintessenz die goldene Regel ist<sup>29</sup>. Die christliche Religion tritt nicht als Überhöhung der elementaren bürgerlichen Verpflichtungen hinzu, sie besteht selber in der zentralen Tugend des Gehorsams. Hobbes setzt seine ganze exegetische Kunst in den Nachweis, dass Erfüllung bürgerlicher Pflichten und Rechtsgehorsam nicht nur dem biblischen Glauben nicht widersprechen, sondern je schon den Sinn der Schrift beinhalten. Der Zweck des bürgerlichen Gehorsams wiederum ist der Schutz<sup>30</sup> durch die Friedensmacht des Staates, der nicht nur der Inhaber des Monopols der Ausübung legitimer Gewalt, sondern auch der autoritative Interpret desjenigen Teils der Religion ist, der zum öffentlichen Bekenntnis (*confessio*) gehört. In einer Welt, in der das

<sup>27</sup> Dies ist die zentrale These von H. Graf Reventlow im Hobbes-Kapitel seiner grossen, auch für die politische Philosophie wichtigen Forschungsarbeit: *Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Göttingen 1980, S. 328–370.

<sup>28</sup> Zur Bürgerkriegs-Situation im England des 17. Jahrhunderts unter Akzentuierung der sozioökonomischen Verhältnisse vgl. B. Willms, *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, Neuwied und Berlin 1970. Zu Religion, Politik und Gesellschaft im 17. und 18. Jahrhundert vgl. auch die Beiträge in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 214 (1972) S. 26–95; ebenso: J. Delumeau, *La peur en Occident (XIVe–XVIIIe siècles)*, Paris 1978; ders., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles)*, Paris 1983.

<sup>29</sup> Vgl. *Leviathan*, S. 100, 131, 208; De Cive, S. 122 und das ganze Kap. 4 von De Cive, in dem Hobbes auch das Grundgesetz der Natur, den Frieden zu suchen und ihn einzuhalten, mit Stellen aus der Bibel in Einklang zu bringen sucht.

<sup>30</sup> *Leviathan*, S. 171: «Der Zweck des Gehorsams ist Schutz»; vgl. auch Kap. 26.

Theologische noch nicht neutralisiert ist<sup>31</sup> und die Zugehörigkeit zur einen oder andern Partei der Grund nicht nur für tödliche Feindschaft, sondern auch der Anlass zur Aufkündigung der Loyalitäts- und Treuebindungen gegenüber der Zentralgewalt sein kann, ist nach Hobbes eine innerstaatliche Befriedung nur durchführbar, wenn weltliche und geistliche Macht in *einer* starken Hand zusammengefasst sind. Der Souverän überlässt das, was öffentlich zu bekennen ist, nicht dem freien Markt der Meinungen, sondern legt selber autoritativ fest, was alle zu bekennen haben, schafft aber gleichzeitig Raum für den im forum internum hochgehaltenen Glauben (fides). Diese Festlegung darf aber nicht willkürlich geschehen, sondern muss die Quintessenz des für die Betroffenen massgebenden Textes beinhalten und den Nachweis, dass der heilsnotwendige Glaube mit einer friedlichen und legalen Gesinnung völlig kompatibel ist. Der Inhalt des heilsnotwendigen Glaubens lautet, dass «Jesus der Christus ist», eine Formel, die Hobbes immer wieder repetiert<sup>32</sup>.

Hobbes legt diese *urchristliche Homologie*, die seiner Überzeugung nach im Kern das ganze apostolische Glaubensbekenntnis enthält<sup>33</sup>, im Sinne der «futurischen Eschatologie»<sup>34</sup> aus. Er entkräftet die Lehre von der irdischen Königsherrschaft Christi, die Anlass zur Politisierung des Glaubens gibt, mit dem Hinweis auf jene Stellen, in denen Christus beteuert, dass sein Reich nicht von dieser Welt ist<sup>35</sup>. Der Erlöser ist zwar gekommen, aber die endgültige Aufrichtung des Reiches Christi geschieht erst am Jüngsten Tage, von welcher Zeit an Christus als Statthalter des Vaters König sein wird<sup>36</sup>. In der Zeit zwi-

<sup>31</sup> Zur Theorie der «Stufen der Neutralisierung» bzw. «Säkularisierung» vgl. C.Schmitt, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, in: ders., Der Begriff des Politischen, Berlin 1963, S. 79–95. Dieses kurze Kapitel Schmittscher geistesgeschichtlicher Konstruktion ist wichtig für alle drei Varianten unserer Ziviltheologie.

<sup>32</sup> Vgl. Leviathan Kap. 43, S. 615 (engl.) S. 450 (dt.).

<sup>33</sup> De Cive, S. 316f. Zur Interpretation dieses Fundamentalartikels im Zusammenhang einer scharfen Polemik gegen die philosophischen und theologischen «christlichen Chiliasten» der Gegenwart vgl. insbesondere: R. Maurer, Chiliasmus und Gesellschaftsreligion. Thesen zur politischen Theologie, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 1, a. a. O., S. 117–135. Maurer erhebt die «negative politische Theologie» mit ihrer Zwei-Reiche-Lehre zur allein gültigen Interpretation des Christentums.

<sup>34</sup> Die «futurische Eschatologie» verlegt die endzeitliche Hoffnung im Unterschied zur präsentischen Eschatologie nicht in die Gegenwart, sondern an das Ende der Geschichte und ermöglicht durch diese «Entdringlichung der Erlösung» – nach einer interessanten These von Marquard – überhaupt die bezüglich des Heils neutralisierte Neuzeit. Vgl. O. Marquard, Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit, in: J. Taubes (Hg.), Religionstheorie und politische Theorie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München u. a. 1984, S. 31–36.

<sup>35</sup> Leviathan, Kap. 41, S. 370, wo Hobbes Joh. 18,36 zitiert. Er zieht aus der Aussage, dass das Reich Christi nicht von dieser Welt ist, den Schluss: «deshalb können seine Diener keinen Gehorsam in seinem Namen fordern, es sei denn, sie sind Könige» (S. 379). Vgl. auch De Cive, S. 276f.

<sup>36</sup> Leviathan, Kap. 44, S. 371; De Cive, S. 267 (bzw. das ganze Kapitel 17).

schen seinem ersten Kommen und seiner nicht errechenbaren Wiederkunft tun die Christen gemäss dem Rat der Apostel gut daran, «das Kommen Christi in Geduld zu erwarten und dabei ihrer derzeitigen Obrigkeit zu gehorchen»<sup>37</sup>. Auch für Hobbes dient Röm 13, 1–7<sup>38</sup> und die entsprechenden Parallelstellen, welche unter den Bedingungen der Naherwartung den Christen eine staatsloyale Ethik auferlegten, zur Legitimation der Entdramatisierung und Entpolitisierung der gegenwärtigen christlichen Existenz. Die Kurzformel der Religion des Bürgers lautet: «Faith in Christ and obedience to Laws»<sup>39</sup>. Die hobbesianische Verknüpfung von «religion» und «commonwealth»/civitas zur «divine politics»<sup>40</sup> hat mit Augustinus gemeinsam, dass er seinem Politikbegriff eine *pessimistische Anthropologie* unterlegt und damit die Voraussetzungen des aristotelisch-thomistischen Politikbegriffs, die in Deutschland bis zum Ende des 17. Jahrhunderts Gültigkeit hatten<sup>41</sup>, hinter sich lässt. Hobbes geht über Augustinus insofern hinaus, als er den politischen Frieden höher wertet als die dogmatische Wahrheit und zeigt, dass der innerstaatliche Friede dem individuellen Selbstinteresse und dem kollektiven Selbstbehauptungswillen entspricht. In dieser Beziehung sehen die heutigen politischen Philosophen in ihrer Rolle als Ziviltheologen in Hobbes einen Wegbereiter jenes *Liberalismus*, der im starken Staat als der massgebenden politischen Einheit einen Frieden in Freiheit garantiert glaubt und der davon ausgeht, dass der gewissenbestimmte Einspruch des «moralisierenden Bürgers» in Fragen der

<sup>37</sup> Leviathan, Kap.42, S.384. Hobbes' Gehorsamsethik ist verknüpft mit einer Interpretation der gegenwärtigen Geschichte als einem «Interim». U. Weiss versteht sein geschichtstheologisches Modell, in dem die biblische Bundesidee (covenant) eine zentrale Rolle spielt (vgl. dazu die Interpretation von K.M. Kodalle, Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens, München 1972), als «Komplettierung und Transzendierung des Systems», das «unter Verzicht auf Fragestellungen metaphysischer und theologischer Art» etabliert wird (vgl. U. Weiss, Das philosophische System von Thomas Hobbes, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, Kap.IV, Zitat S.31).

<sup>38</sup> Leviathan, Kap.42, S.380; De Cive, S.190. Bekanntlich ist Röm.13 der locus classicus der abendländischen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat und dient auch heute noch allzu oft der Rechtfertigung des unbedingten Staatsgehorsams. Vgl. z.B. M. Spieckers Berufung auf Röm.13 gegen einen theologisch begründeten Pazifismus: Kernwaffen und Bergpredigt. Die Dilemmata der Friedenssicherung in den Pastoralbriefen katholischer Bischofskonferenzen, in: Zt. für Politik 32 (1985), S.27–43. Im Kontext der *ziviltheologischen Aburteilung politischer Utopien* steht der Satz: «Wir müssen ein Staatsverständnis schaffen, das an Römer 13 orientiert ist. Das ist auch eine ungemein wichtige politische Aufgabe» (Diskussionsbemerkung von N.Lobkowicz, in: Marxismus – Die gescheiterte Philosophie unserer Epoche?, hg. vom Studienzentrums Weikersheim e. V., Dokumentation XII, Stuttgart 1985, S.129).

<sup>39</sup> Leviathan, S.610: «All that is NECESSARY to Salvation, is contained in two Vertues, *Faith in Christ, and Obedience to Laws*» (dt. S.447).

<sup>40</sup> Vgl. F.C. Hood, *The Divine Politics of Th.Hobbes*, Oxford 1964.

<sup>41</sup> Vgl. Art. «Politik» von V.Sellin, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd.4, Stuttgart 1978, S.789–874.

«Technik realer Friedensstiftung» ein unverantwortlicher Angriff auf die «Rationalität der Eigengesetzlichkeit staatlicher Funktionserfüllung» bedeutet<sup>42</sup>.

In Hobbes' absolutistisch-autoritärem Staat vermittelt die christliche Religion über das Motiv des Rechtsgehorsams hinaus keine weiteren Impulse mehr, die in Rebellion gegen den Staat, bzw. autonomisierte Politik umschlagen könnten. Die Trennung zwischen Politik und Gewissen wird zum «Schicksal» für den «Rest unserer Zeit», das heisst zwischen Himmelfahrt Christi und seiner Wiederkunft. Die Imperative der Erhaltung des staatlichen Zustandes (*status civilis*) legen die Hierarchie der Loyalität fest. Obwohl auch *Spinoza*, der in vielen Punkten von Hobbes abhängig ist, die Aufrechterhaltung von Sicherheit und Frieden zu den Hauptaufgaben des Staates rechnet, schafft er doch Raum für ein umfassendes Freiheitsinteresse, das der hobbesianischen Tendenz zur Einkapselung des Gewissens im «forum internum» entgegenwirkt. Durch die kognitive Entmächtigung der Vorstellung eines allmächtigen, Furcht erregenden Gottes bereitet er die im Verlauf der gesellschaftlichen und kulturellen Moderne weiter vorangetriebene Aufspaltung der theologisch einheitlichen Welt in eine äussere, eine soziale und eine subjektive Welt vor. Diese Dezentrierung der Welt löst die Fusionen zwischen religiösem Weltbild und Herrschaftssystem auf und begünstigt *demokratische*, polyzentrische Formen des politischen Miteinanders. Mit seiner radikalen Trennung von Philosophie und Theologie neutralisiert er nicht nur die zu Verfolgungen führende Dialektik von Orthodoxie und Häresie<sup>43</sup>, sondern liquidiert auch die Voraussetzungen für eine Ziviltheologie. Trotzdem finden wir bei ihm eine Art Präludium der Zivilreligion Rousseaus<sup>44</sup>. Folgenreicher ist aber seine Reduktion der Lehren des Alten und Neuen Testaments auf eine ethisch-spirituelle Ordnung, eine rationale, überkonfessionelle «Fides catholica», die in der Nächstenliebe bzw. dem «Gehorsam» zentriert ist<sup>45</sup>. Mit seiner Ethisierung der Religion setzt Spinoza eine Linie des christlichen Huma-

<sup>42</sup> S. Smid, Pluralismus und Zivilreligion. Überlegungen zur Diskussion um die Methoden der Integration des Staates, in: *Der Staat* 24 (1985) S. 3–30, hier S. 19.

<sup>43</sup> Zur Interpretation des Theologisch-Politischen Traktats als Philosophie der Befreiung, die den theologisch-politischen Block und dessen Verknüpfung mit einem despotischen Staat sowie der totalisierenden Kirche auflöst, vgl. A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Paris 1984.

<sup>44</sup> B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, hg. von G. Gawlick und F. Niewöhner, Opera Werke, lat. und dt., Darmstadt 1979, Kap. 12, S. 409, Kap. 14, S. 436ff. Zu Spinozas merkwürdiger Vorstellung einer «religio patriae» vgl. seine «Abhandlung vom Staate», Kap. 8, § 46. Zur Interpretation vgl. S. Zac, *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J. J. Rousseau*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 50 (1970) S. 1–22. In der Nachfolge S. Zacs interpretiert auch L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris 1976, die religio patriae im «Politischen Traktat» als Zivilreligion im Sinne Rousseaus.

<sup>45</sup> TTP, Kap. 7, 13, 14, bes. S. 428ff.



nismus fort, die über die Idee der natürlichen Religion zur Vernunftreligion Lessings und Kants führt<sup>46</sup> und in der stark ethisch akzentuierten jüdischen Religionsphilosophie der Gegenwart wieder scharfe Konturen gewinnt<sup>47</sup>.

Auch *Rousseau* teilt Spinozas Liebe zur Freiheit. Er kann sich allerdings die Verwandlung des kosmopolitischen Menschen in einen zuverlässigen Bürger eines bestimmten Staates ohne die Traditionsreste einer religiösen Bewusstseins- und Motivationsdisposition nicht vorstellen. In seiner (übertriebenen) Sorge um die *Einheit* des politischen Körpers glaubt er, dem Dissensrisiko durch den Verzicht auf öffentliche Problematisierung der für die politische Integration als unerlässlich angesehenen Hintergrundsüberzeugungen vorbeugen zu müssen. Seine Idee der Zivilreligion ist ein Lösungsversuch des von *Machiavelli* wieder scharf beleuchteten Konflikts zwischen der antik-heidnischen und der christlichen Religion, zwischen der Moral Athens und Roms einerseits und der Ethik des Evangeliums andererseits<sup>48</sup>. In seinem Respekt vor einem authentischen Christentum konnte für *Rousseau* politische Religion nicht ideologische Funktionalisierung des Christentums bedeuten. Nachdem er das institutionalisierte kirchliche Christentum als Triebkraft für kriegerische Auseinandersetzung und religiöse Verfolgung erkannt hatte und einsah, dass die antike Polisreligion unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr herzustellen ist, entdeckte er eine vakant gewordene Funktionsstelle im Politischen, die er mit der Idee einer Zivilreligion füllte; diese Zivilreligion ist eine Religion ohne Christologie<sup>49</sup>.

Weder *Hobbes* noch *Spinoza*, noch *Rousseau* können sich ernsthaft vorstellen, dass «die Menge» zum normativen Grundeinverständnis gebracht werden kann, wenn jene religiösen Denkmuster, die für Unaufgeklärte die Bereitschaft zum Gehorsam fördern, vollständig wegrationalisiert werden. Die Frage, ob ein Gemeinwesen – vor allem ein Staat, der von seinen Bürgern totale Hingabe fordert – sein Normensystem im kollektiven Bewusstsein verankern und legitimieren kann *ohne* sakrale Rückendeckung, bleibt ein durchgehendes Problem der Zivilreligion und der «politischen Religion» bis heute.

<sup>46</sup> Zu dieser Entwicklung vgl. K. Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur Deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1965.

<sup>47</sup> Vgl. etwa die Werke von E. Lévinas; als Auswahl auf deutsch: E. Lévinas, Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1983.

<sup>48</sup> Dort heisst es z. B.: «*La religione antica*, oltre di questo, non beatificava se non gli uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti, e principi de repubbliche. *La nostra religione* ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi.» (N. Machiavelli, Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, libro secondo, cap. II, Firenze 1912, p. 144; Hervorhebungen H. K./A. M.)

<sup>49</sup> Zu *Rousseau* vgl. unser Kapitel «*Rousseaus Konzept einer religion civile*» in: Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, a. a. O., S. 25–33.

Für *Hegels* Philosophie ist der Zusammenhang zwischen der inneren religiösen Freiheit, welche die Reformation als wichtiges Kapitel im Fortschritt des Bewusstseins zur Freiheit aufgeschlagen hat und der Gewähr der politischen Freiheit, die im liberalen Rechtsstaat ihre Vollendung findet, wesentlich. Beides – das innerlich religiöse Moment *und* das politische Moment gehören in der Freiheit zusammen: «Freiheit verliert ihren Grund, wo sie einander entgegengesetzt und voneinander getrennt werden»<sup>50</sup>. Wir nennen den Überzeugungshintergrund, dass Religion und politische Freiheit nicht voneinander getrennt werden können, dass sie vielmehr auf noch zu spezifizierende Weise aufeinander angewiesen bleiben und dass im Bewusstsein davon die Repräsentanten des Staates aus politisch-staatsethischen Gründen «Religion ausüben» sollen, die liberal geläuterte, in ihren Beziehungsfeldern mehrdimensional erweiterte und dadurch auch mehrfach gebrochene Ziviltheologie Hegels. Seine an Joachim Ritters Interpretationen geschulten heutigen Anhänger, die im politisch-hermeneutischen Bezugsrahmen einer liberal-konservativen Mitte stehen, heben diesen Aspekt besonders hervor, – etwa als «politischen Protestantismus»<sup>51</sup>, «sittlichen Staat»<sup>52</sup> oder «Religion der Freiheit»<sup>53</sup>.

Das Christentum hatte die Menschen gelehrt, ihre Subjektivität als einen unendlichen Wert zu begreifen; christlich verstandene Freiheit ist in diesem Sinne vor allem eine innere Freiheit. Mit den Menschen- und Bürgerrechten jedoch erhält diese Freiheit eine äussere institutionelle Existenz. Im liberalen Rechtsstaat, der sich in der nachreformatorischen Geschichte herausbildet, wird das Christentum gleichwohl nicht «funktionslos» oder bloss «relikthafthistorisch». Hegel hält stattdessen an einem *inhaltlichen* Zusammenhang der Menschenrechte mit der Reformation fest. Seine Theorie betreibt durchaus eine Aufhebung und Verweltlichung des christlichen Glaubens und greift mit hin aktiv in den Säkularisierungsprozess ein. Er versteht die moderne «säkularisierte» Welt ausdrücklich als Verwirklichung ihrer christlichen Herkunft. Seine *geschichtsphilosophische* Interpretation der modernen Welt ermöglicht es ihm, seine Gegenwart als *christliche* zu verstehen<sup>54</sup>, weswegen der Prozess

<sup>50</sup> J. Ritter, Hegel und die Reformation (1968), in: ders., Metaphysik und Politik, Frankfurt 1977, S.311.

<sup>51</sup> G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe Bd.7, Frankfurt 1970, S.27; R.Maurer, Hegels politischer Protestantismus, in: Hegel-Studien, Beiheft 11, Bonn 1974, S.383–415.

<sup>52</sup> E.W. Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat, Berlin 1978; ders., Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel, in: Der Staat 21 (1982) S.481–503.

<sup>53</sup> L.Oeing-Hanhoff, Das Christentum als «Religion der Freiheit», in: Theologische Quartalschrift 164 (1984) S.16–34.

<sup>54</sup> G.W.F. Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, hg. v. J.Hoffmeister, Hamburg 1955, S.62.

der Säkularisierung – bei Hegel: Verweltlichung – ihn auch nicht zu einer ‹ideen-politischen Stellungnahme› herausfordern kann.

Man mag zwar Hegels Philosophie ‹Philosophie des Nichttheologen›<sup>55</sup> nennen, als Vereinigungs- und Versöhnungsarbeit in politischer Absicht lässt sie sich durchaus auch als *Ziviltheologie* charakterisieren. Hinsichtlich der Aufnahme des protestantischen Prinzips durch Hegel wollen wir nun genauer von einer nachaufgeklärt liberalen *Ziviltheologie* sprechen, die in der *Politisierung* des Liberalismus durch die Hegelsche Mitte eine Rolle spielt – eine Rolle, welche die einen mehr *theologisch-politisch* fundieren<sup>56</sup>, andere mehr im Rahmen einer gezielten Eklektik ihrer *politischen* Theorie ansiedeln<sup>57</sup>. Dieser Rolle zufolge ermöglicht die Religion Freiheit durch die Abwehr von *zwei anderen Arten der Politisierung*, die einerseits durch die Theokratie, andererseits durch eine fanatisierte politische Eschatologie betrieben werden können. Für den religionsfreundlichen Liberalismus in der Nachfolge Hegels hilft die Religion insofern die Freiheit zu ermöglichen, als sie es ist, die im richtigen Verhältnis zu Politik/Staat eigenständiges politisches Handeln gerade *freisetzt*: Das formelle, abstrakte Recht wird nämlich im religionsfreundlichen Liberalismus ebenso anerkannt wie die Eigengesetzlichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft. Der sittliche Staat im Kontext des Hegelschen Denkens beruht auf einer politischen Gesinnung und nicht unmittelbar auf einer religiösen Staatsethik. Es ist die *Ziviltheologie* und nicht eine Spielart bisheriger politischer Theologie, die in der begrifflichen Aufhebung des Protestantismus Maßstäbe für die Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Politik setzt: Die Religion ist dem emanzipierten, weltanschaulich weitgehend neutral gewordenen Staat philosophisch derart *unterlegen*, dass sie ihm gar nichts mehr entgegenhalten kann und darf; im Hegelschen Kontext kann sie allein als liberal geläuterte *Zivilreligion* zum Ausdruck kommen, die politisch ins moderne Rechts- und Moralsystem eingebunden bleibt. Auch der Protestantismus lässt sich insofern nicht mehr *zum Modell* des Staates erheben und stellt keine Ausgangspunkte mehr bereit für eine institutionelle politische Theologie. Der politische Protestantismus lebt noch in der christlich geprägten Gesinnung und ist damit nur ein Teil der ‹subjektiven Freiheit› überhaupt,

<sup>55</sup> J. Ritter, a. a. O., S. 317. Was Hegels Philosophie geltend macht, ist daher ‹ein Allgemeines der gegenwärtigen Welt und der Religion, die zur Religion freier Individuen geworden ist› (a. a. O., S. 317).

<sup>56</sup> G. Rohrmoser, Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat, in: Hegel-Studien, Beiheft 1, Bonn 1964, S. 239–245; ders., Emanzipation und Freiheit, München 1970; und R. Maurer, a. a. O. (Anmerkung 51); ders., Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie, in: Philosophisches Jahrbuch 76 (1968/1969) S. 88–122.

<sup>57</sup> H.-M. Sass, Emanzipation der Freiheit, in: ARSP 53 (1967) S. 257–275; H. Lübke, Politische Philosophie in Deutschland, 2. Aufl., München 1974; ders., Theorie und Entscheidung, Freiburg i. Br. 1971.

auf den der sittliche Staat gemäss den Postulaten der politischen Theorie der Hegelschen Mitte weiterhin angewiesen bleibt. Diese Verankerung hat sich inzwischen für ihre Vertreter in bedrohlicher Weise gelockert, wenn nicht gelöst.

Die Hegel-Deutung auf der Linie einer nachaufgeklärt-liberalen Zivilreligion folgt dieser von der politischen Theorie gesteuerten *Hermeneutik*, die womöglich aber nicht erst gegenüber der heutigen weitgehend «christlich desozialisierten» gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern schon gegenüber Hegel an ihre Grenzen stösst. Für Hegel waren nämlich die Forderungen des Christentums in der Zeit nach der Französischen Revolution durch den Staat eingelöst worden und blieben in der Identitätspräsentation seiner Repräsentanten und Bürger aufbewahrt. Die Fundierung des Staates wächst indes über die verweltlichte Religion hinaus; die christlich gemässigte Eschatologie wird an den *Begriff* als Vertreter der adäquaten Form des Absoluten förmlich abgetreten. So treffen wir heute bei noch weiter fortgeschrittener Säkularisierung auf eine liberale Zivilreligion allenfalls noch im Kontext *dieser* «Hegelschen Philosophie» und «Politik». Würden der Zivilreligion darüber hinaus weitergehende Weltbildinhalte beigegeben, so müsste dies mit einer grundsätzlich angelegten Kritik an der kulturellen und politischen Moderne einhergehen. Die politische Ordnungsphilosophie der «Religion des Bürgers» in der Nachfolge Hegels ist jedoch qua Philosophie von Religion im engeren Sinne frei; die Religion ist in ihr lediglich *ein*, wenn auch *unentbehrliches* Element.

#### IV. *Felder der ziviltheologischen Intervention*

Im Schatten Hegels behaupten unsere Ziviltheologen, die Neuzeit sei nur dann begriffen, wenn man einsieht, dass der wissenschaftlich-technische Universalismus ohne den europäisch-christlichen Universalismus als dessen Komplement ins Leere läuft. Der Verdacht auf den verborgenen Nihilismus der entstehenden Weltzivilisation konstituiert ein *erstes Feld* ziviltheologischer Intervention, das Feld der Kultur. Dem Begriff der Kultur, der hier in Anspruch genommen und vertreten wird, liegt fundamental die Unterscheidung in Sinn und Handeln zugrunde; Kultur nimmt nach diesem Verständnis einen vorgegebenen Sinn der Welt auf, der durch Handeln allein nicht herstellbar ist. Dieser unbedingte Sinn ist ein «letztes innerweltliches Umwillen des Handelns»<sup>58</sup>, das in der *Menschenwürde* als der zentralen Idee des europäisch-christlichen Universalismus focussiert wird. Die spezifisch ziviltheologische Intervention besteht nun darin, zu unterstreichen, dass die normativen

<sup>58</sup> R.Spaemann, Rationalität als «Kulturelles Erbe», in: *Scheidewege* 14 (1984/1985) S.311. Vgl. auch ders., *Einsprüche*, Einsiedeln 1977.

Gehalte der Kultur nicht gerettet werden können ohne deren theologische Begründungen. So muss die Idee der Menschenwürde zwangsläufig mit der biblischen Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen<sup>59</sup> verknüpft bleiben; ebensowenig seien aber auch die aggressiven und bösen Züge des Menschen begreifbar ohne die Idee der Erbsünde: «Das eigentümlich Vernünftige im christlichen Verständnis des Menschen liegt in der Verbindung der Idee der Menschenwürde mit der Idee der Erbsünde»<sup>60</sup>. Diese Art des ziviltheologischen Eingriffs in das Feld der Kultur führt im weiteren dazu, dass sich der Ziviltheologe zum *Richter* über jene *Theologien* erhebt, die die Differenz zwischen Sinn und Handeln geschichtsphilosophisch wieder zu verwischen tendieren. Es sind dies zum Beispiel jene Theologien, welche die Zeitdimension der Zukunft derart privilegieren, dass sie statt vom gegenwärtigen in erster Linie vom künftigen Heil oder statt von «Gott als Freiheit» vom «befreienden Gott» sprechen<sup>61</sup>. Befürchtet wird, dass die Öffnung der Theologie für das Thema der Befreiung zu einem Bündnis mit der revolutionären Geschichtsphilosophie führt, welche keine internen Stoppregeln gegenüber Fanatismus und Totalitarismus mehr kennt. *Die Kompetenz unserer politischen Philoso-*

<sup>59</sup> R. Spaemann, a. a. O., S. 311.

<sup>60</sup> R. Spaemann, a. a. O., S. 311. Vgl. auch das Kapitel «Kirche und politische Aufklärung» bei M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg i. Br. u. a. 1980. Dort heisst es, dass «Menschenwürde» im Verständnis der politischen Aufklärung ein metaphysischer Begriff sei (S. 248), und weiter: «Der wichtigste Impuls zur Regeneration des metaphysischen Bewusstseins aber geht von der Kirche aus. Denn sie steigert den Anspruch des Menschen auf Achtung ins Äusserste, indem sie der Lehre, dass im Anfang der Logos war, hinzufügt: er ist Mensch geworden. Tiefer und unbedingter lässt sich die Würde des Menschen nicht begründen» (S. 249). Dass sich die politische Aufklärung im Gegensatz zur Kirche entwickelte, erklärt Kriele aus historischen Konstellationen. Heute ist indes eine Regeneration «aufklärerischer Sittlichkeit» nicht zuletzt davon zu erwarten, «dass die Kirche ihre Identität bewahrt» (S. 253). Vgl. auch Ch. Starck, *Menschenwürde als Verfassungsgarantie*, in: *Christentum, Säkularisation und modernes Recht*, hg. von L. Lombardi Vallauri/G. Dilcher, Mailand/Baden-Baden 1981, Bd. 2, S. 805–829.

<sup>61</sup> H. Krings, *Freiheit – Ein Versuch Gott zu denken*, in: *Philosophisches Jahrbuch 77 (1970)* S. 225–237. Krings versucht Gott «im Denkmodell des Denkens transzendentaler Freiheit» (S. 234) zu begreifen und rechnet der «Theologie der Revolution» bzw. der «Politischen Theologie» von Metz vor, dass diese mit ihren einseitigen Akzentuierungen des Kampfes für soziale Gerechtigkeit und die Humanisierung der Welt ihr Ziel «sicherlich für Europa» (S. 236) verfehlten. Schliesslich ermangele es der neuen «humanisierten» Vorstellung von Gott an Philosophie (S. 237)! Krings verlangt denn auch von der Theologie, dass sie die neuzeitliche Philosophie der Freiheit, «insbesondere in ihrer transzendental-kritischen Form nachholt» (Art. Philosophie, in: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1985, Bd. 4, S. 350–362, hier S. 362). Die Luft, die die Theologie zum Atmen brauche, könne «nicht gegen ein neues Gemisch (Sozialtheorie; Wissenschaftstheorie) eingetauscht» werden (ebd.)! – Auch J. Simon empfiehlt der Theologie die «Begrifflichkeit der neueren Philosophie» als Medium zur Verdeutlichung und Vergegenwärtigung der universellen Wahrheit des Christentums. Vgl. J. Simon, *Zum wissenschafts-philosophischen Ort der Theologie*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche 77 (1980)* S. 435–452.

*phen in der Rolle des Ziviltheologen* ist es ja, dass sie die vorhin dargelegten philosophischen und theologischen Überlegungen mit der *richtigen* gesellschaftlich-politischen Organisationsform zu verknüpfen wissen. Daraus ergeben sich *zwei* weitere, nunmehr unmittelbar *politische Interventionen*: die eine richtet sich negativ gegen bestimmte Theorien der gesellschaftlichen Befreiung und die andere positiv auf den Schutz des liberalen Staates. Den gesellschaftlichen Befreiungstheorien wird – verkürzend – unterstellt, sie übernähmen die Funktion einer neuen Heilslehre, einer ‹Sozialreligion›<sup>62</sup>. Und es wird an ihnen kritisiert, sie gefährdeten durch ihr Unverständnis der Formen juridischer Rationalität die Freiheit der Person. So wenig für die Ziviltheologen Religion auf Soziales zurückführbar ist, so wenig auch Politisches auf Soziales. Innerhalb ihrer politischen Theorie stützen sie sich auf Kategorien, die den Staat als selbständige Grösse über den gesellschaftlichen Kräften – als ‹kategoriales Novum›<sup>63</sup> – zu erfassen erlauben. Indem so politische Philosophie nicht auf Sozialphilosophie reduziert wird, kommt in der Verteidigung der liberalen Freiheiten ein moderater bis starker Institutionalismus zum Zuge<sup>64</sup>. Hinsichtlich der Funktion der Religion als Antidot gegen Totalitarismus treffen wir auf zwei unterschiedlich starke Behauptungen, die der *diesbezüglichen* ziviltheologischen Intervention zugrundeliegen. Die starke Behauptung konstruiert einen Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Legitimitätsverfall des liberalen Staates<sup>65</sup>. Die massvollere Behauptung versucht hingegen die phänomenologisch noch aufweisbaren, infrapolitisch reli-

<sup>62</sup> Vgl. H. Schelsky in seiner mit religionssoziologischen Mitteln vorgetragenen Schelte kritischer Intellektueller: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975, passim. – Zur Kritik an den Sozialwissenschaften als einer «geschichtlich bestimmenden Kulturmacht» mit angeblich religiösen Ansprüchen vgl. jetzt auch: F.H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen, Graz 1984.

<sup>63</sup> K. Hartmann, Politische Philosophie, Freiburg i. Br. 1981, S. 193 ff. Der Staat erscheint hier als eine Entelechie und die aufsteigende Linie Privater-Gesellschaft-Staat als eine *strukturelle Teleologie*, welche die «Affirmativität des Staates als eines Allgemeinen» voraussetzen muss (a. a. O., S. 124).

<sup>64</sup> D. Henrich bezeichnet die politische Theorie des Berliner Hegel als «*starken Institutionalismus*»: Dieser lehrt, «dass sich die Freiheit des einzelnen Willens nur in einer Ordnung verwirklichen kann, die als objektive selbst die Form des vernünftigen Willens hat und die insofern den einzelnen Willen ganz in sich einbegreift und unter ihre eigenen Bedingungen, wie immer ohne Entfremdung, subsumiert» (D. Henrich, Vernunft in Verwirklichung, Einleitung zu: G.F.W. Hegel, Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift, Frankfurt 1983, S. 31, vgl. auch S. 32–35). *Schelskys* Theorie der Institution müsste demgegenüber als ‹moderat› bis ‹minimal› (*als* Theorie der Institution) bezeichnet werden: H. Schelsky, Die Soziologen und das Recht, Opladen 1980. Davon wären noch einmal die illiberalen Züge von *Arnold Gehlens* Institutionenlehre abzuheben, die in seiner harschen Kulturkritik begründet liegen.

<sup>65</sup> W. Pannenberg, Civil Religion?, in: Die religiöse Dimension der Gesellschaft, hg. v. P. Koslowski, Tübingen 1985, bes. S. 69–75.

giösen Momente des säkularisierten Staates als zusätzliche Garantien der Liberalität zur Geltung zu bringen<sup>66</sup>.

Nach diesen exemplarischen Hinweisen auf ziviltheologische Aktivitäten wird zweierlei zusammenfassend deutlich: das *Terrain*, von dem sie ausgehen, besteht in stark polemischen Begriffen, die zugleich dualistische Vorstellungen mitaufgenommen haben und sich gegenüber kulturevolutionären und politisch illusionären Entwürfen abgrenzen, und das *Klima*, das sie begünstigen, soll es verunmöglichen, aus der Endzeit – einer Zeit, in der die Zukunft absolut kontingent geworden ist, und der feste Grund für eine optimistische Geschichtsbetrachtung erodiert – ein Argument gegen ihren lebensweltlichen und systemischen Begriff von Politik zu schmieden, – was einer *Modernisierung des herausgestellten systematischen Gedankens bei Hobbes* gleichkommt. Aufmerksamkeit für bedrohliche Lagen, Zerstreuung von Selbstzweifeln, Vertrauen in Eliten, Ermutigung zu zupackendem Denken und Handeln charakterisieren diese ebenso *beruhigende* wie *offensive* politische Philosophie. Auch darin erweisen sich unsere politischen Philosophen – seien sie professionelle Philosophen, Theologen, Juristen oder Politiker – als nützliche Ziviltheologen.

So wenig ihre pessimistische Hintergrund-Anthropologie Illusionen über den Menschen aufkommen lässt, so wenig erzeugt ihre politische Philosophie Illusionen übers Politische. Das Politische zerfällt dabei in einen *lebensweltlichen* und *systemischen* Teil. Der systemische Teil bildet den harten Kern, dessen Logik und Moral erstmals Machiavelli<sup>67</sup>, später Hobbes, in unseren Tagen der politische Max Weber, Carl Schmitt, Raymond Aron und andere – je auf ihre Art – herausgearbeitet haben. Der «weichere» lebensweltliche Teil erstreckt sich auf die bürgerliche Lehre vom Glück, – ein Glück, das weder pädagogisch noch politisch erzwingbar ist, sondern im Tun des Rechten sich einstellt. Dieser zweiteilige Begriff des Politischen erklärt, weshalb unsere Ziviltheologen mit ihrer Rehabilitierung der praktischen Philosophie eine Aristoteles-Renaissance einleiten können und gleichzeitig die Hobbes-Schmitt-Linie aufwerten sowie Theoreme aus dieser Politik-Tradition – bisweilen unbesehen – in Kritik an gegenwärtigen Problemlagen ummünzen können<sup>68</sup>. Der Neo-Aristotelismus, welcher Spielart auch immer, hat also sei-

<sup>66</sup> H. Lübke, Staat und Zivilreligion, in: ARSP, Beiheft 15, 1981, S. 40–64.

<sup>67</sup> Siehe hierzu vor allem: I. Berlin, Die Originalität Machiavellis, in: ders., Wider das Geläufige, Frankfurt 1981, S. 93–157, und D. Sternberger, Drei Wurzeln der Politik, a. a. O., S. 159–265.

<sup>68</sup> Indem z. B. Konzept und aktuelle Formen des zivilen Ungehorsams zu einem grundsätzlichen Angriff auf die «Normallage des Rechts» stilisiert werden. Verantwortlich dafür ist die Wahrnehmung einer real anders gelagerten Problemlage aus der Optik eines Hobbesianismus, wie er bündig von Carl Schmitt aufgefasst worden ist (vgl. C. Schmitt, Der Leviathan, Köln/Löwenich 1982, Erstausgabe 1938; ders., Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes, in: ARSP 30, 1936/1937, S. 622–632).

nen *spezifischen Ort*; er charakterisiert den <intellektuellen Neo-Konservatismus> ebensowenig in toto wie der <Rechtshegelianismus><sup>69</sup>, da er hinsichtlich seiner Rehabilitierung der praktischen Philosophie <nur> den common sense als ein begrifflich zwar komplexes, rhetorisch hingegen äusserst prägnantes Modell eines unversehrt-bürgerlichen Orientierungshorizontes zum Ausdruck bringt. Die politische Vernunft ist indessen das gestrenge Über-Ich und Schwerpunkt einer disziplinierten Nach(post *et secundam*)-Aufklärung, die sich auch keine Konzessionen an modische Formen einer <wilden> Nach(post *et contra*)-Aufklärung gestattet. (Die <wilde> Nachaufklärung enthält keine Religion des Bürgers mehr; ihre neue Religiosität kennt aus der Optik der Ziviltheologie keine oder dann zu wenig eindeutige Kriterien zur Unterscheidung des politisch Vernünftigen und des lebenspraktisch Sinnvollen.) Die *politische Vernunft vor allem* ist es auch, die unsere Nachaufklärer post *et secundam* über Scharmützel mit dissidenten Nachaufklärern hinaus im weitaus folgenreicheren aktuellen Streit um die *Fortsetzung der Aufklärung* gegen die Utopie der gesellschaftlichen Befreiung engagiert. Demgegenüber tritt dann der Streit um die zu rettende Kultur in die zweite Linie zurück. Die *Fundierung* der kulturellen Moderne und die *Art* ihrer Rettung bleibt umstritten: Apologie des Historismus oder <neue Metaphysik> oder Walter Benjamins Historismus-Kritik und sein Messianismus oder ...?

#### V. Zur Kritik der liberalen Ziviltheologie

Die grundlegende binäre Opposition bildet für die liberale Ziviltheologie die Entgegensetzung von Religion und Geschichtsphilosophie, deren Zentralität im <System> der Religion des Bürgers die utopische Dimension des Geschichtsbewusstseins und der politischen Auseinandersetzung zu verschliessen droht. Diese Entgegensetzung beeinflusst die *Verständigung* sowohl über Religion wie auch über (gegen-neuzeitliche) Geschichtsphilosophie. Die *Verständigungsformel über Religion* lautet: Sie setzt uns in ein Verhältnis zum Unverfügbaren und Nicht-Machbaren; die *Verständigungsformel über Geschichtsphilosophie* als Gegenpol dazu lautet: Sie ist der Versuch der konsequenten Zurückdrängung des Unverfügbaren und impliziert den hybriden Anspruch eines Gesichtssubjekts, der Zukunft Herr zu werden und dies aufgrund einer Kenntnis des Geschichtsverlaufs, die es zu *unbeschränkter* Herrschaft legitimiert. Die erste Formel ist als solche unproblematisch, problematisch und widersprüchlich wird sie erst im Kontext eines Systems der Selbstbehauptung, weil zu dessen Lebensfähigkeit die angeblich bloss pragmatische,

<sup>69</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, S. 71–75 u. 86–94.



in Wirklichkeit aber weitgehend unproblematisierte Expansion des Machbaren gehört. Die zweite Formel ist unzutreffend, wenn sie sich auf den utopischen Horizont der Kritik an konkreten Missständen beziehen soll, – einer Kritik, die nicht auf eine *ferne* Zukunft zielt, sondern auf die emphatische *Ver-Gegenwärtigung* von Utopien. Unglaublich wird sie angesichts von Systementwicklungen, die nun buchstäblich den Boden der Geschichte verlassen und die von der Ziviltheologie nicht nur geduldet, sondern sogar moralisch gerechtfertigt werden<sup>70</sup>.

So wenig man gegenüber Marxismus und kritischer Theorie als Teil der Aufklärung über soziale Realität behaupten kann, es gehe ihnen um die Abschaffung absoluter Kontingenzen, so wenig geht es der Religion des Bürgers *nur* um die *«Bewältigung»* absoluter Kontingenzen wie Leid, Tod, *«Welt»*. Hat die Religion des Bürgers erst einmal konkretere Gestalt angenommen, so lässt sich erkennen, dass sich ihre Funktion in erster Linie auf die *Bewältigung*, nicht auf die Aufdeckung und Überwindung der Widersprüchlichkeit des bürgerlich-kapitalistischen Systems und *«Fortschrittsprogramms»* bezieht. Als solche erfüllt sie die paradoxe Funktion eines Opiums als Stimulans: postutopisch bemüht sie sich um die Vergegenwärtigung von Leistungen und um die Kompensation von notwendigen *«Entfremdungen»*.

In der liberalen juristisch-politischen Kritik an einer gefährlichen Politisierung der Religion übernimmt die Religion wieder *eine* liberalisierende Rolle. Der interessante, in Anlehnung an die funktionale Systemtheorie gebildete Begriff der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis<sup>71</sup> ist auf die Zwecke einer liberalen Ziviltheologie, die an der normativen Auszeichnung von lebens- und selbsterhaltungsdienlichen Formen der Kontingenzbewältigung interessiert ist, geradezu zugeschnitten. Dahinter steht offenbar die Sorge, dass in einer radikal profanisierten Kultur das Bewusstsein des für den Menschen Möglichen und Zuträglichen verlorengelht und er sich infolgedessen übernimmt. Die Empfehlung zur Gelassenheit als moralischer Lebensform, die aus diesem *Grenzbewusstsein*<sup>72</sup> resultiert, wird umso nötiger, je mehr die

<sup>70</sup> So war z. B. aus diesen Reihen zu hören, das SDI-Projekt sei *«moralisch bedeutungsvoll»*, was immer das noch heißen mag in bezug auf Entwicklungen, die geistig wie politisch der menschlichen Kontrolle entglitten sind.

<sup>71</sup> N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977; H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, in: *Religion als Problem der Aufklärung*, hg. von T. Rendtorff, Göttingen 1980, S. 165–184. In der Diskussion im Kreise unserer politischen Philosophen als Ziviltheologen ist diese *Religionstheorie* freilich kontrovers; vgl. die Diskussionen im Anm. 10 genannten Band.

<sup>72</sup> Das *Grenzbewusstsein*, das der Angelpunkt gegenwärtiger philosophischer Reflexion werden müsste, hätte sich aber im Zuge einer erneuten Überprüfung des Relationsgefüges Vernunft-Religion-Politik ebenso auf den systemischen Begriff des Politischen wie auf die gesellschaftsstrukturelle Reproduktion von Abhängigkeiten und ungerechter Verteilung der Güter und Lasten zu beziehen.

moderne Existenz von Bedingungen abhängt, die sich der Kontrolle des Einzelnen entziehen. Speziell in dieser Hinsicht trägt die Religion des Bürgers zum *Einverständnis* mit den Bedingungen einer hochkomplexen modernen Zivilisation bei und tut insofern einer modernitätsbewussten Philosophie Genüge. Dem eher passiven Moment der Gelassenheit entspricht komplementär der Aktivismus in dieser Zivilisation, insbesondere der Einsatz für den Teil der westlichen Kultur, der die positiv eingeschätzte ökonomisch-technologische und politische Modernisierung tragen kann. Eine Kritik an der Religion des Bürgers hätte deshalb weniger an dessen Religionsbegriff als vielmehr am kulturellen und gesellschaftspolitischen Anspruch anzusetzen, wissen zu können, was in der derzeitigen Überlebenskrise von allgemeinem Interesse für die Menschheit ist. Die Diskussion der Funktion von Religion in einem Dispositiv, das sich – wie im Kapitel «ziviltheologische Interventionen» dargestellt – in die zeitdiagnostische und aktuell tages- wie weltpolitische Auseinandersetzung einmischt, müsste ins weitere Feld der *Aufklärung im Zusammenhang mit Gesellschaftstheorie und Theorie der Moderne* führen. Allerdings wird an dieser Stelle ein Glied in der Argumentationskette entscheidend, das auf vermittelte Weise wieder mit der Religionsauffassung zusammenhängt: die Ziviltheologen bevorzugen im Gegensatz zur ethisierten Auffassung von Religion eine *Theorieform* der Philosophie, die den Blick für sozialwissenschaftliche Analysen und Theorien, die gegenwärtige Machtlagen auf ihre Legitimität hin befragen, eher schliesst und diesen Blick seinerseits sogar einer philosophischen Metakritik unterzieht, damit es in ihr *Bild* der Wirklichkeit passt. Die durch die Theorieform der Philosophie – z. B. der «religiösen Philosophie» – bedingte Distanzierung von einem diagnostisch weit geöffneten Blick auf gegenwartsbezogene Problemlagen kann dazu führen, philosophisch-theologische Traditionen systematisch verfehlt einzusetzen, indem z. B. die augustinische Unterscheidung zwischen irdischem und himmlischem Frieden gegen einen angeblich pseudotheologischen positiven Friedensbegriff des Pazifismus und einer bestimmten Art von Friedensforschung gewendet wird<sup>73</sup>. Die *ethisierte* Auffassung der Religion hingegen interessiert sich weni-

<sup>73</sup> R. Spaemann, Der Frieden und seine Sicherung, in: NZZ, 2./3. März 1985, Nr. 51, S. 69/70; zuvor schon – mit gleicher Quintessenz: ders., Verschärfter Frieden, in: Deutsche Zeitung/Christ und Welt, 25. April 1975, S. 2. Vgl. auch: L. Oeing-Hanhoff, Ist atomare Abschreckung unsittlich?, in: Theologische Quartalschrift 165 (1985) S. 53–55 und die Replik von N. Greinacher, Zur Frage der Sittlichkeit atomarer Abschreckung, in: Th Q 165 (1985) S. 314–317. Zur Diskussion der ethischen Argumente vgl. weiter: D. Mieth, Friedenssicherung durch Abschreckung, in: Th Q 165 (1985) S. 318–322. –

Ein anderes Beispiel für den systematisch verfehlten Einsatz philosophischer Traditionen sehen wir etwa darin, wenn *Kants Kritik* an der paternalistischen Auffassung von Recht, Staat und Politik als Garanten des subjektiven Glücks in eine Kritik am gegenwärtigen Wohlfahrtsstaat *um-gesetzt* wird. Vgl. dazu – ohne Kant zu erwähnen –: U. Matz, Der überforderte Staat,

ger für die Fortschreibung überkommener Schemata und zeigt sich eher geneigt, den ‹theo-ideologischen Überbau› zugunsten einer Theorie und Praxis preiszugeben, die alle religiösen, politischen und rechtlichen Begriffe am Massstab der Gerechtigkeit misst.

in: *Regierbarkeit*, Bd. 1, hg. v. W. Hennis, P. Graf Kielmansegg, U. Matz, Stuttgart 1977, bes. S. 90–98; und – mit Berufung auf Kant –: P. Koslowski, Versuch zu einer philosophischen Kritik des gegenwärtigen Sozialstaats, in: *Chancen und Grenzen des Sozialstaats*, hg. v. P. Koslowski, Ph. Kreuzer, R. Löw, Tübingen 1983, bes. S. 10f. Neben Passagen in ‹Die Metaphysik der Sitten› ist Kants Kritik am prägnantesten ausgesprochen in der Schrift: *Über den Gemeinspruch ...*, Akademie-Ausgabe, Bd. 8, S. 291.