

Francesco Ghia

Ethisch-religiöse Voraussetzungen des gesellschaftlichen und politischen Lebens.

Knappe Überlegungen im Gespräch mit Böckenförde, Weber und Habermas

Im Ausgang von der berühmten Parole von Rudolph Sohm über das Wesen des Kirchenrechts („das Wesen des Kirchenrechts steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch, denn das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechts weltlich“¹), hat Otto von Gierke in der Studie über das deutsche Genossenschaftsrecht behauptet, die Kirche habe ihr soziologisch-organisatorisches Grundmodell dem modernen Staat entnommen².

Richtig gesehen passt die Analogie Gierkes sowohl auf Seiten der Kirche als auch auf Seiten des Staates gut: In der Tat mag die Kirche jene Organisations- und Herrschaftsformen zuerst entwickelt haben, die dann zum Modell für die europäischen Staaten dienten. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat die Reziprozität der Analogie durch folgende Alternative stilisiert:

„Hätte die Entwicklung zum Staat [bzw. die Säkularisation] die Ausschaltung des Christentums von öffentlicher, weltformender Wirksamkeit zum Inhalt und muss infolgedessen der Staat als eine im spezifischen Sinn unchristliche oder a-christliche Ordnungsform begriffen werden? Oder hat sich in der Entstehung des Staates ein Prinzip politisch-sozialer Ordnung verwirklicht, das in der Sache dem Inhalt der christlichen Offenbarung entspricht, sich allerdings gegen die institutionalisierten Mächte des Christentums zur Geltung bringen musste?“³

Das mittelalterliche Recht kannte keine Theorie der „Offizialität“ des politischen Bereichs. Es war die Kirche allein, die eine solche Theorie durch den Institutionalisierungsprozess der religiösen Gemeinde in die Welt der Politik brachte: Die Herrschaft der Kirche wurde als Amt (*officium*) institutionalisiert, und zwar als (mit

Weber zu sprechen) zweckrationales Beamtenrecht⁴. Die Moderne kennt somit ein Phänomen, das der Historiker Paolo Prodi als „Säkularisierung der Kirche vs. Klerikalisierung des Staates“ sehr schön beschrieben hat⁵; die Analogie zwischen Kirche und Staat wird durch und durch zum Spiel einer „invertierten Spekulativität“, in der die eine die Funktion des anderen (und umgekehrt) annimmt.

In der Entstehungsgeschichte des modernen Staates ist ein scheinbares Paradox zu beobachten: Der Staat versteht sich ohnehin in seiner völligen Selbstständigkeit und Allgemeinheit; legt man aber den Begriff ‚Staat‘ zugrunde, so sieht man, dass ein solcher weder ein Allgemeinbegriff noch ein selbständiger ist, sondern nur eine politische Ordnungsform bezeichnet und beschreibt, die in Europa vom 13. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts aus spezifischen Gründen entstanden ist⁶. Und diese spezifischen Gründe sind gerade die des als einer Wechselwirkung zwischen Staat und Kirche verstandenen Säkularisierungsprozesses.

Böckenförde drückt dies mit einem sehr berühmten Diktum aus: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“⁷.

In diesem Diktum sind offensichtlich eine *quæstio facti* und eine *quæstio juris* enthalten. Aus der Perspektive der Frage *quid facti?* gesehen besagt das Diktum, dass zum Wesen des Staates keine Möglichkeit gehört, seine freiheitlichen Voraussetzungen zu garantieren, denn die Bindungskraft der Wirkung der politischen Tätigkeit hat im Absolutheitsanspruch der verschiedenen Welt- (und Wert-)anschauungen faktisch ihre Grenze.

Max Weber hat diesen konfliktfähigen Absolutheitsanspruch mit dem Wort „Wertpolytheismus“ bezeichnet; in seiner Folge hat Carl Schmitt plakativ über „Tyrannei der Werte“ gesprochen⁸. Böckenförde hängt an die Positionen Webers und Schmitts an, indem er sagt, wie folgt:

„Nach 1945 suchte man, vor allem in Deutschland, in der Gemeinsamkeit vorhandener Wertüberzeugungen eine neue Homogenitätsgrundlage zu finden. Aber dieser Rekurs auf die ‚Werte‘, auf seinen mittelbaren Inhalt befragt, ist ein höchst dürftiger und gefährlicher Ersatz; er öffnet dem Subjektivismus und Positivismus der Tageswertungen das Feld, die, je für sich objektive Geltung verlangend, die Freiheit eher zerstören als fundieren.“⁹

Was Böckenförde hier skizziert, ist genau dasselbe, was Weber als das Pathos des „harten Schicksals unserer Zeit“ stilisiert hat, nämlich der ewige Kampf der wie-

⁴ Vgl. Tyrrell: Das ‚Religiöse‘ in Max Webers Religionssoziologie.

⁵ Vgl. Prodi: Il sovrano pontefice.

⁶ Vgl. Böckenförde: Recht, Staat, Freiheit, 92.

⁷ Ebd., 112.

⁸ Zum Thema vgl. Gladigow: Polytheismus.

⁹ Böckenförde: Recht, Staat, Freiheit, 112.

¹ Sohm: Kirchenrecht, Bd. 1, 1.

² Gierke: Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3, 541.

³ Böckenförde: Recht, Staat, Freiheit, 110.

derkehrenden Götter, der die politische Ambivalenz des Religiösen deutlich macht (in religiösen Symbolsprachen kann sich der Mensch einerseits sich der Grundlagen eines humanen Ethos von Toleranz und Anerkennung des Anderen vergewissern, andererseits aber können sich die religiösen Gewissheiten und Fundamentalismen in Gewalt, Terror und Massenmord auch äußern)¹⁰.

Weber zufolge scheint diese Ambivalenz heute zum „religiösen Alltag“ geworden zu sein: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und be-ginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem mo-dernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein“¹¹.

Webers Begriff von „Wertpolytheismus“ illustriert die „*quaestio juris*“ des Dik-tums Böckenfördes sehr zutreffend. Der Staat darf als freiheitlicher nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der mora-lischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Der Staat kann diese inneren Regulierungskräfte aber nicht von sich aus, und zwar mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren su-chen. Wenn dies letzteres der Fall wäre, so würde der Staat seine Freiheitlichkeit aufgeben; er würde wieder in jenen Totalitätsanspruch zurückfallen, der ihn in die konfessionellen Bürgerkriege geführt hatte. Das heißt: macht der Staat mit dem Prinzip des Pluralismus als Grundlage der individuellen Freiheit ernst, so darf er nicht Gewalt anwenden, um die Gewissensfreiheit zu protegieren¹².

Um der Freiheit willen setzt sich der Staat eigene Grenzen. Er gibt den religiösen Legitimitätsanspruch seiner Herrschaft auf und läuft somit die Gefahr der Freiset-zung bzw. des Mangels an Normativität. Ähnlich sollen die Kirchen um der Freiheit willen darauf verzichten, die staatlichen Instrumente für sich zu beanspruchen und die Absolutheit ihrer eigenen Positionen zu reklamieren¹³.

In der *Theorie des kommunikativen Handelns* hat Jürgen Habermas (in der Nachfolge Max Webers, aber mit der Absicht, die hochspannende Webersche Dramatisierung der Wertfrage und der Rolle der Wissenschaft ein wenig zu vermindern¹⁴) all dies als eine Folge der Ausdifferenzierung der Kultur in der Moderne gesehen. Dafür hat er ein triadisches Schema der „Erscheinungsformen des okzidentalen Rationa-

¹⁰ Vgl. Graf: Die Wiederkehr der Götter.

¹¹ Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 605.

¹² Dies hatte schon Jean Bodin in seinem *Colloquium Heptaplomeris de rerum sublimitium arvanis abditis* mit folgender Formel ganz klar fixiert: „Religionem imperare non possumus, quia nemo cogi potest, ut credat invitus“.

¹³ Vgl. Nicoletti: „Per amore della libertà“. Sulla dialettica tra religione e politica.

¹⁴ Vgl. Cunicco: Critica e ragione utopica, 163f.

lismus in der Entstehungszeit der Moderne“ erarbeitet¹⁵. Die moderne Naturwis-senschaft bildet den kognitiven Bestandteil, das rationale Naturrecht und die Reli-gion (bzw. die protestantische Ethik) bilden die evaluativen bzw. moralischen Bestandteile, die Kunst bildet endlich den expressiven Bestandteil der Kultur. Diese drei Bestandteile der Kultur stellen autonome Wertsphären dar, „*die jeweils einer eig-nen Logik folgen*“. Dabei gelangen nicht nur die inneren Eigengesetzlichkeiten der kognitiven, expressiven und moralischen Bestandteile der Kultur zu Bewusstsein, sondern mit ihrer Ausdifferenzierung wächst auch die Spannung zwischen diesen Sphären¹⁶. Alle diese Sphären sind Instanzialisierungen unterworfen: Bei der modernen Naturwissenschaft übernehmen Universitäten, Akademien und Labora-torien die Funktion eines Wissenschaftsbetriebs; beim rationalen Naturrecht und bei der protestantischen Ethik existieren einerseits eine fachjuristische Ausbildung in Form der universitären Rechtslehre und andererseits religiöse Institutionen (Kir-chen und Sekten). So vergegenständlicht sich die moderne Naturwissenschaft in der kapitalistischen Wirtschaft, das rationale Naturrecht im modernen Anstaltsstaat und die protestantische Ethik in der bürgerlichen Kleinfamilie.

Die Selbstengrenzung des Staates ist ein echtes Produkt der Demokratie. An-ders als was es bei den Regimen des Absolutismus geschicht, geht in einer Demo-kratie die Legitimierung der Herrschaft in der Tat ‚von unten‘ voran. Der absolutistische Staat kann die Voraussetzungen seiner Herrschaft selbst schaffen, da er die Bürger zur Loyalität zwingt. Dagegen ist der demokratische Staat auf die demokratische Gesinnung seiner Bürger angewiesen, die er auf keinem Falle er-zwingen kann.

Vom Staat her gedacht, braucht also die freiheitliche Ordnung ein verbindendes Ethos, eine Art ‚Gemeinsinn‘ bei denen, die in diesem Staat leben. Woraus speist sich aber dieses Ethos, das vom Staat weder erzwungen noch durchgesetzt werden kann? So erklärt Böckenförde diese Passage:

„So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkula-risierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräf-ten leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt. Freilich nicht in der Weise, dass er zum ‚christlichen‘ Staat rückgebildet wird, sondern in der Weise, dass die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als et-was Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.“¹⁷

¹⁵ Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, 237.

¹⁶ Ebd., 234.

¹⁷ Böckenförde: Recht, Staat, Freiheit, 113f. Böckenförde spielt auf den §552 der Hegelschen En-zyklopädie aus dem Jahre 1830, wo man liest, die Religion sei für das Selbstbewusstsein die Basis der Sittlichkeit und infolgedessen auch für den Staat. Vgl. Hegel: Enzyklopädie der philosophi-schen Wissenschaften, 432.

In Widerspruch dazu hat Gerold Prauss behauptet, dass man nicht die religiösen Überzeugungen, sondern die Wiederkehr der Philosophie als Form einer „Argumentationskultur“ braucht, um die Existenz eines freihetlichen, säkularisierten Staates zu versichern¹⁸. Grundlage der Argumentationskultur mag zwar das Christentum sein, weil die christliche Religion den größten Einfluß auf diese Kultur ausübt, aber die Philosophie allein kann eine Gemeinde der Freiheit und der Gleichheit (bzw. die „Gemeine der Heiligen“ von Fichte) stiften¹⁹.

Kurzum: In den Augen von Prauss die „ungarantierbaren Voraussetzungen“ des modernen Staates stammen letzten Endes nicht aus der Religion, sondern aus der Philosophie. Darüber hinaus ist die Debatte über die ethisch-religiösen Voraussetzungen des gesellschaftlichen und politischen Lebens immer noch offen.

Literaturverzeichnis

- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1991.
- CUNICO, GERARDO: Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch, Genova 1988.
- GIERKE, OTTO VON: Das deutsche Genossenschaftsrecht, Darmstadt 1954, Bd. 3.
- GLADIGOW, BURKHARD: Polytheismus, in: H. G. KIPPENBERG – M. RIESEBRODT (Hgg.): Max Webers Religionssoziologie, Tübingen 2001, 131-150.
- GRAF, FRIEDRICH WILHELM: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- HABERMAS, JÜRGEN: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a.M. 1981.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. von F. Nicolini und O. Pöggeler, Hamburg 1959.
- MORETTO, GIOVANNI: Das Christentum und die Gleichheit der Menschen in der Staatslehre 1813, in: E. FUCHS – M. IVALDO – G. MORETTO (Hgg.), Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, Stuttgart/Bad Cannstatt 2001, 507-529.

¹⁸ Vgl. Prauss: Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel, 120-123.

¹⁹ Dazu Moretto: Das Christentum und die Gleichheit der Menschen in der Staatslehre 1813, 507-529.

NICOLETTI, MICHELE: „Per amore della libertà“. Sulla dialettica tra religione e politica, in: A. FERRARA (Hg.): Religione e politica nella società post-secolare, Roma 2009, 64-80.

PRAUSS, GEROLD: Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel, Freiburg-München 2008.

PRODI, PAOLO: Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 1982.

SOHM, RUDOLPH: Kirchenrecht, Leipzig-München 1923, Bd. 1.

TYRELL, HARTMANN: Das ‚Religiöse‘ in Max Webers Religionssoziologie, in: Sacrum, 43 (1992), S. 172-230.

WEBER, MAX: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1988.