

THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang
– Februar 2025 –

Menke, Marius: Die zwei Welten des Augustinian liberalism. Der augustinische Liebesbegriff als Prinzip des politischen Handelns im liberal-demokratischen Rechtsstaat. Sankt Ottilien: EOS 2023. 549 S. (Paderborner Theologische Studien, 61), geb. € 59,00 ISBN: 978-3-8306-8180-9

Schon der Titel *Die zwei Welten* macht deutlich, dass es sich im *Augustinian Liberalism* um eine dualistische Konzeption handelt. Man könnte die beiden Pole als „Societas“ und als „Communio“ verstehen. Augustinus – eine doch auch in der Christentums-Geschichte stets bedeutende Autorität – ist in der Neuzeit, v. a. wenn es um den Staat geht, protestantisch rezipiert worden. Das zeigt die Studie auch. (Die kath. Rezeption könnte man bei Ratzinger suchen. Sie hat dann m. E. eher die Pointe: „Entweltlichung“ der „Communio“. Diese Spur verfolgt die Arbeit nicht.)

Diese umfangreiche Arbeit hat zwei historische Dimensionen: (1.) die Interpretation des Liebesbegriffes bei Augustinus im Horizont ihrer Zeit und mit Blick auf den damaligen römischen Kontext. (2.) Der politische Augustinismus protestantischer Theologen im 20. Jh., sowie zum augustinischen Liberalismus im 21. Jh. (3.) Auf der anderen Seite hat diese Arbeit aber auch eine moraltheol. These zur Politischen Ethik, die sich als Anleitung zu einer „christlichen Staatsbürgerschaft“ (457) versteht.

„Politisches Handeln im liberaldemokratischen Rechtsstaat“ wird hier im Rückgang auf Augustinus und in der Entfaltung seiner Rezeption – beginnend mit der Neuzeit und endend in der jüngeren US-amerikanischen, philos.-theol. Debatte – konsequent als zweifache Ebene konzipiert. Freilich bezieht sich der Begriff des „augustinischen Liberalismus“ auf die „civitas terrena“ und er wird nicht auf die „communio“ angewendet. Hier ist die Verbindung nicht die Liberalität“, sondern die „Liebe“. Die augustinische Konzeption von „Liebe“, der „ordo amoris“ (124) wird also zum Brückenbegriff. Dabei geht es jedoch nicht um eine Beziehung, sondern um Konkurrenten, die am besten allegorisch benannt werden: zwischen „cupiditas“ (Begehren) als irdisch-staatlich-konstitutives Moment und caritas (Nächstenliebe) Kennzeichen des Christlichen.

Nun wird aber „Liebe“ nach der „augustinischen Quelle“ als „Gebot“ charakterisiert (45f). Dieses kann säkular als sinnvoll erkannt werden, ist aber nur im Glauben verpflichtend (123). Wenn jedoch der Glaube dem Verstehen vorgeordnet ist, dann gilt: „Der Glaube glaubt die Wahrheit des Gebots, die Vernunft erschließt die Vernünftigkeit des Gebots, wodurch es den Gebotscharakter verliert und zu einer aus Freiheit befolgteten, logisch nachvollziehbaren Handlungsanweisung wird. Der Versuch, Heilswahrheiten ausschließlich mit der Vernunft wahrnehmen zu wollen, ist im postlapsaren Zustand unmöglich und führt in die Orientierungslosigkeit, weshalb für Augustinus der Glaube dem

Verstehen vorausgeht: „Praecedit fides sequitur intellectus“ (123). In welcher Hinsicht, ist hier freilich die Frage! Man könnte sich die „Präzedenz“ auch dialektischer vorstellen.

Die „Ordnung der Liebe“ ist der Inbegriff der „Tugend“ (126). Sie ist in diesem Sinne überzeitlich, unveränderlich, während das „Gerechte“ „gerechterweise geändert“ (127) werden kann. Das entspricht der Vorordnung der „lex aeterna“ vor der „lex naturalis“ als „lex temporalis“. Das ist eine sehr kath. Rezeption, die das Kirchenrecht der Kritik entzieht! Es entsteht in dieser Arbeit immer wieder das Problem, dass weltliche Freiheit der Gerechtigkeit unterworfen sein soll, aber die „Liebe“ als Gebot über der Vernunft steht. Das immunisiert den Liebesbegriff nach innen! Einen liberal-demokratischen Rechtsstaat kann es dann nach Augustinus geben, und dies wird in einem großen Überblick über die philos.-politischen Theorien von John Locke bis zum jungen John Rawls plausibilisiert, sowie in theol. Variationen dargestellt: Marius Menke folgt hier Reinhold Niebuhr, Robert A. Markus, John Milbank, Timothy P. Jackson, Eric Gregory, Charles T. Mathewes, Jennifer A. Herdt und Robin Williams auf 200 S. Das ist alles sehr instruktiv und vor allem „tugendethisch“ pointiert, v. a. bei Jennifer Herdt. Hier fühle ich mich als Rez. nicht in der Lage, etwas zu den Interpretationen zu sagen. Die jeweiligen Pointen scheinen mir einleuchtend: Niebuhr für einen „christlichen Realismus“, Markus für einen konstruktiven Säkularismus, Milbank für eine „Partizipationsontologie“, Jackson für einen „civic agapism“, Gregory für „Liebe als motivationale Komponente“, Mathewes für Zielbestimmung politischer Verantwortung, Herdt als „christlich-performative Tugendethik“ und Williams als Bedeutung der liturgischen Präsenz von Liebe im öffentlichen Raum.

Das letzte Kap. schließt diese Interpretationen zu einer These zusammen. Es geht um die „Normativität des Liebesgebotes als Prinzip politischen Handelns“ (457). Die vorgestellten „Christlichen Denker“ teilen die Prämissen und interpretieren einzelne Aspekte unterschiedlich. Ich zitiere: „Zu den Gemeinsamkeiten gehören die Betonung des eschatologischen Vorbehalts, der kontingente und unter dem Eindruck des Scheiterns stehende Charakter des politischen Handelns, die Bedeutung der Sünde für das gesellschaftliche und intersubjektive Zusammenleben und das Verständnis der Politik als reglementierende Instanz“ (a. a. O.). Hier habe ich am wenigsten Probleme mit Reinhold Niebuhr (261), weil er den Weg zu einer Gerechtigkeitstheorie bei Rawls öffnet. Er scheint mir eher eine Ausnahme unter den verhandelten Autoren zu sein.

„Das zentrale Konzept [...] ist eine Reflexion des christlichen Liebesgebotes als der Dreh- und Angelpunkt einer augustinischen Ethik der demokratischen Staatsbürgerschaft. Anders als der politische Augustinismus im 20. Jh. gründet die politische Ethik des augustinischen Liberalismus nicht auf der augustinischen Gnaden- und Sündenlehre [s. o. letztes Zitat anders! Und später: es bleiben Konflikte in einer unter dem Eindruck der Sünde stehenden Welt, 459], sondern auf dem augustinischen Liebesbegriff. Die augustinische caritas wird damit zum primären Reflexionsinstrument des inneren Menschen und zum handlungsleitenden Prinzip des äußeren Menschen. Die so interpretierte augustinische Ethik bringt das Erstreben des letzten Zieles in einen Geschehenszusammenhang mit dem politischen Handeln in der Zeit. [...] Eine politische Handlung bezeichnet im Verständnis des augustinischen Liberalismus eine Handlung, die gemeinwohlorientiert Gerechtigkeit und Frieden fördert.“ (459). Weiter: „Der augustinische Liebesbegriff beinhaltet eine explizite Zusage an die liberale Demokratie, weil sie einen gemeinsamen selbstverwalteten politischen Raum ermöglicht, in dem es unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Wirklichkeitsvorstellungen ermöglicht wird, in einen fairen deliberativen Austausch zu treten.“

Dadurch können gemeinsame Handlungsziele vereinbart und deren Umsetzung ermöglicht werden. Dieser Austausch wird garantiert durch die unverhandelbare Zusage des Schutzes der Persönlichkeitsrechte und auf dem Fundament der Anerkennung des Schutzes der menschlichen Würde. Kurz gesagt: Sie garantiert politisch eine gleiche Freiheit, die in Liebe tätig wird.“ (459)

Aber braucht man dazu „Liebe“? Ist nicht die Gerechtigkeit wichtiger, die wie bei Immanuel Kant und John Rawls ohne Rückgriff auf „Liebe“ begründet werden kann? Dazu meint M.: „Die Normativität der Liebe als politische Tugend beruht auf drei Kriterien: der Notwendigkeit der gewollten menschlichen Existenz (,volō ut sis‘), der Anerkennung des gleichen Wertes aller Personen, verstanden als intersubjektive, miteinander verbundene Geschöpfe in Beziehung zu Gott, dem Nächsten und der Schöpfung (,frui/uti‘; ,praxis/poiesis‘) [...] und schließlich der Fähigkeit zum Neuanfang (,initium ergo ut esset‘).“ (465) M. zeigt auf, wie der Liebesbegriff in Einzelaspekte aufgeteilt werden kann – man fragt sich aber dann, ob diese Aspekte nicht auch ohne den Überbau des Liebesbegriffes für sich stehen könnten, und was sie durch die Übermantelung mit „Liebe“ gewinnen.

Was den Nachvollzug der beiden historischen in die Gegenwart hineinreichenden Dimensionen betrifft, so stößt der Rez. hier auf eine Arbeit, deren einfühlsame Beschreibung einen Erkenntnisgewinn in zweifacher Hinsicht beschert: in Hinsicht auf die politische Aktualität des Augustinus in der USA und in Hinsicht auf die historisch situierte Entfaltung des Begriffes „liberal-demokratischer Rechtsstaat“.

Das Problem, das mich freilich bei der Lektüre der historisch kenntnisreich und gut geschriebenen Arbeit begleitet, ist, dass sie sich, ohne weiter darauf einzugehen, gegen den Strom der europäischen Moraltheol. und der dt.sprachigen Sozialethik richtet. Ein Blick auf das Personenregister zeigt, dass hier keinerlei Kontakt besteht. Ebenso wenig scheint Kontakt zu der internationalen theol. Zeitschrift *Concilium* zu bestehen.

Nun will ich den akademischen Abschottungen zwischen Diskursen hier nicht weiter nachgehen, sondern stattdessen versuchen die Positionen füreinander transparent zu machen, damit ein Dialog möglich wird. Ich gehe davon aus, dass es die fachliche Unterscheidung von Moraltheol. und Sozialethik im internationalen Rahmen nicht gibt, sie ist auf Deutschland und Österreich beschränkt.

Der philos. Hintergrund christlicher Sozialethik, wie sie heute in Europa diesseits der Alpen bzw. v. a. auch dt.sprachig gelehrt wird, ist eine Linie von Aristoteles zu Kant, wie sie z. B. ein Philosoph wie Otfried Höffe unter Einschluss von Rawls breit nachvollziehbar beschreibt. Die jeweiligen Begriffe von Rechts-Gerechtigkeit und von moralischer Tugend werden hier in ihren Variablen behandelt. (Kant: Rechtspflichten oder Tugendpflichten?) Eine gewisse Spannung besteht dabei weiter in der Frage, ob die Tugendethik hier vorgehe (Alasdair Chalmers McIntyre), wobei man auch an Thomas von Aquin anknüpfen kann, oder ob z. B. „Lex“/„Gesetz“ genau das bedeutet, was wir heute erst nach Kant im 19. Jh. „normativ“ nennen, eine Rolle spielen kann.

Drei Pointen sind jedoch bei aller Kontroverse, wie mir scheint, im Fach Moraltheol./Sozialethik nicht umstritten: (1.) Es geht in der politischen Ethik um Gerechtigkeit und nicht um Liebe. (2.) Der demokratische Rechtsstaat wird nicht als etwas dem Christentum Fremdes, in dem freilich auch die Christen leben, betrachtet, sondern er geht aus verschiedenen „Aufklärungen“ hervor, in denen auch das Christentum und die Theol. eine anstoßende, mitwirkende und manchmal auch retardierende Rolle spielen. (3.) Der Unterschied zwischen einem philos.-ethischen und theol.-

ethischen Diskurs entfällt – nicht in jeder Hinsicht, aber insofern der theol. Diskurs über, neben oder gar gegen rationale Ethik-Begründung oder Rechts-Begründung gerichtet ist.

Damit setzt sich diese Arbeit nicht auseinander, obwohl es durchaus einen Punkt geben könnte, etwa eine theol. Begründung des Formates von Gerechtigkeit, mit dem ein Dialog möglich wäre. Aber bei der Lektüre dieser Arbeit hat man ständig den Eindruck einer Parallelführung zwischen dem Augustinischen Dualismus von „civitas dei“ und „civitas terrena“, wo die christliche „civitas“ gleichsam eine Art Gesellschaft/Gemeinde im Staat darstellt, die seinen Liberalismus für sich nutzt bzw. konstruktiv, wenn auch selektiv im liberalen Staat, der ihre Religionsfreiheit garantiert, mitwirkt. So wird der Staat ein „außen“, in dem und an dem Christ:innen handeln. Das politische Handeln aufgrund einer im augustinischen Liebesbegriff verwurzelten christlichen Gesellschafts- und Gemeinde-Identität ist dann ein Handeln „in“ und nicht eine staatstragende christliche Identität. Das augustinische Konzept bleibt dualistisch. Dafür gibt es protestantische Züge, aber auch – hier vom Vf. nicht behandelte – kath. Züge.

Ich habe aber ein Problem mit den „zwei Welten“, d. h. „saeculum und sacrum“ (255), die hier einerseits als Liebe („sacrum“?) und andererseits als liberal-demokratisch („säkular“) gedeutet werden. M. arbeitet hier mit der Korrespondenz zweier Liberalitäten, die für ihn im augustinischen Liebesbegriff zu stecken scheinen: eine externe (Religionsfreiheit) und eine interne (so eine Art christl. Staatsduldung) als Rahmen der eigenen Mitwirkung in „Liebe“.

Es ist das Problem des bleibenden Dualismus, der mich hier stört, weil er einerseits das Christentum – bzw. auch die Kirchen, z. B. auch ihr Recht – immunisiert vor weltlicher Kritik und weil er andererseits Positionen des Staates christl. Kritik entzieht – letztlich kommt man unter dem Respekt zweier Welten miteinander aus und lässt sie „liberal“ – und das heißt ohne wechselseitige Kritik – zusammenwirken. Kann hier der Begriff „liberal“ noch mit individueller christl. Selbstbestimmung in den Kirchen zusammengedacht werden? Über der möglichen Mitwirkung von Christentum im säkularen Staat wird die innere Gespanntheit des Christentums bzw. seine innere Differenz vergessen. Christentum ist historisch-real nun einmal nicht bloß „Manifestation der Gnade“ (408). Das Festhalten an einer „Doppelbürgerschaft“ immunisiert die Kirche(n). Der Tugendansatz, den M. mit Jennifer A. Herdt (411f) darstellt, ist absolut konfliktarm, weil religiöse Tugend schlicht die säkulare verstärkt. Umgekehrt wird nicht gefragt, ob es nicht z. B. eine Kritik demokratischer Gerechtigkeit an der Kirchen-Verfassung geben könnte. Dieses Buch könnte hier eine Immunisierungs-Strategie von Kirchen unterstützen, wie man sie in reaktionären Selbstbehauptungen findet.

Das hier vorgelegte Buch ist sehr reichhaltig in der Auslegung des Augustinus und seiner Wirkung als Autorisierer liberaler staatlicher Entwicklungen. Es heißt dann z. B. bei den „ideengeschichtlichen Konturen“: „Am Ende dieser Machtkämpfe steht ein neues Europa, das den Übergang von der liberalitas als sozialer Tugend zu der liberalitas als individuellen Wert markiert. Aus der Pflicht zu geben, wird das Recht auf Freiheit.“ (181) Diese Freiheit impliziert konfessionelle Toleranz. Aber sie schließt, wie ich meine, weder den Kolonialismus noch die Unfreiheit in den Kirchen aus. Freiheit ist noch nicht menschenrechtlich gedacht! In dieser Hinsicht müssen wir über Augustinus hinauskommen, statt ihn, der so komplex und reichhaltig ist – und oft auch nicht widerspruchsfrei – unter Beibehaltung seiner Autorität „liberal“ zu interpretieren.

Über den Autor:

Dietmar Mieth, Dr., Professor em. für Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und Fellow am Max Weber Kolleg der Universität Erfurt (dietmar.mieth@uni-tuebingen.de)