

Konzeption Gottes bei Samuel Alexander und vertritt die These, dass diese dem emergentistischen Panentheismus Philip Claytons vorzuziehen sei. Alexanders emergentistische Theologie besteht in der These, dass nicht bloß der Geist aus der Materie, sondern dass Gott aus dem Universum emergiert: „God does not yet exist“ (259). Während Clayton seinen Emergentismus als Panentheismus konzipiert, so dass das Universum in irgendeinem weiter zu explizierenden Sinn „in“ Gott ist, scheint Samuel Alexander den Panentheismus auf den Kopf zu stellen: Gott ist in einem weiter zu explizierenden Sinn „im“ Universum „enthalten“ (260). Gegen Clayton wendet Thomas ein, dass dieser zwar eine naturalistische Metaphysik, jedoch eine nicht-naturalistische Theologie vertrete, denn „God is a non-natural phenomenon lying outside of science“ (270). Zum anderen scheint Clayton die These, dass Gott das Universum und die Hierarchie des Emergierenden erschaffen hat, den beiden konkurrierenden Erklärungen vorzuziehen, dass die Hierarchie des Emergierenden ein *brute fact* sei oder dass das Universum notwendigerweise diese Hierarchie hervorbrächte (265). Claytons Gott ist also einerseits ein Schöpfergott, andererseits soll Gott aus dem Universum emergieren. „For Alexander, the world [...] is sufficient, and positing a creator God is ‘superfluous’ [...]. In contrast [...] for Clayton, a creator God is sufficient, and positing an emergent God is superfluous.“ (270). Wegen dieser beiden Einwände plädiert Thomas dafür, Alexanders emergentistische der panentheistischen Konzeption Claytons den Vorzug zu geben (171).

Insgesamt handelt es sich bei allen Beiträgen – ganz in analytischer Manier – um gut lesbare, kurze, übersichtliche, argumentativ klar strukturierte und originelle Texte. Wer selbst auf der Suche nach Alternativen jenseits des klassisch-theistischen Paradigmas ist, wird um diesen Band wohl kaum herumkommen.

J. L. PROPACH

CAMPAGNA, NORBERT: *Der klassische Liberalismus und die Gretchenfrage*. Zum Verhältnis von Freiheit, Staat und Religion im klassischen politischen Liberalismus (Staatsdiskurse; Band 34). Stuttgart: Steiner 2018. 454 S., ISBN 978-3-515-12006-7 (Hardback); 978-3-515-12009 8 (PDF).

Braucht die Freiheit die Religion oder kann sie ganz auf sie verzichten? Wenn sie die Religion braucht, dann scheint die Aufklärung gerade den Wert zu gefährden, den sie fördern möchte, denn der aufgeklärte Mensch kann nicht mehr dazu gebracht werden, an Gott zu glauben. Das Individuum will frei sein; es kann aber nur frei sein, wenn es in einem Umfeld lebt, in dem Platz für Freiheit ist. Wer frei sein will, muss auch wollen, dass Bedingungen existieren, die es ihm ermöglichen, frei zu sein. Aber wie bewahrt man am besten die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit? Diese Frage steht im Mittelpunkt des Buches; es bezieht sich auf die Zeit zwischen 1670 und 1870. „In diesen beiden Jahrhunderten behaupten eine Reihe liberaler Autoren, dass der Mensch nur dann hoffen kann, frei zu bleiben, wenn er am Religiösen festhält“ (16). Es geht dem Verf. darum, „eine bestimmte, heute zum Teil vernachlässigte Tradition im Liberalismus darzustellen, eine Tradition in der man sich noch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit stellte“ (19 f.). Aus den fünf Teilen seien einige Themen herausgegriffen.

„Teil I: Einführung in die Problematik“ wirft u. a. einen Blick auf den zeitgenössischen politischen Liberalismus. Der „liberale Staat versteht sich prinzipiell als ein Staat, der sich nicht in die Privatsphäre seiner Bürger einmischen will und für den die Religion zu dieser Privatsphäre gehört“ (40). In John Rawls' *A Theory of Justice* (1971), einem für den zeitgenössischen politischen Liberalismus repräsentativen Werk, wird „die Religion so gut wie gar nicht erwähnt“ (42). Teil II unterscheidet zwischen „einer rein theologischen oder religiösen und einer rein politischen Perspektive auf die Religion“ (83). Während die theologische Perspektive die Wahrheit als einzig legitimes Beurteilungskriterium einer Religion betrachtet, befasst die politische Perspektive sich ausschließlich mit deren Nützlichkeit. Nach Montesquieu sollte eine theologisch falsche Religion, die dem Gemeinwohl nützt, solange bewahrt werden, „wie sie ihre Funktion erfüllt und nicht durch eine Religion ersetzt werden kann, die diese Funktion besser, oder zumindest doch genauso gut erfüllt“ (106 f.). Für Tocqueville tritt „die Frage nach der Wahrheit einer Morallehre oder Religion in den Hintergrund, und in den Vordergrund tritt

die Frage nach der Angemessenheit einer Morallehre oder Religion zur Bewahrung des liberalen Charakters eines politischen Gemeinwesens“ (125). Eine Kritik dieser Instrumentalisierung findet sich u. a. bei Benjamin Constant. Wenn man die Religion auf die Dimension der politischen Nützlichkeit reduziert, spielt man den Mächtigen in die Hände, denn diese werden dann keine Rücksicht mehr auf andere Dimensionen der Religion nehmen und sie mit gutem Gewissen als bloßes Herrschaftsinstrument gebrauchen. „Die Religion muss immer einen Aspekt behalten, der sie aus der Sphäre der reinen Immanenz erhebt und der es ihr dementsprechend erlaubt, nicht vollständig instrumentalisiert zu werden“ (132).

Ein liberales politisches Gemeinwesen besteht aus Institutionen, die die Bürger vor einem Machtmissbrauch der Regierenden schützen. Diese Institutionen stehen im Dienst der unter ihnen lebenden Menschen, „aber wenn diese Menschen sich nicht in den Dienst der Institutionen stellen und sich auch nicht in ihren Dienst stellen wollen, dann werden die Institutionen sich nicht selbst schützen können, und wenn sie dann abgeschafft sein werden, werden sie auch nicht mehr ihre Aufgabe erfüllen können, nämlich die Menschen vor Machtmissbräuchen zu schützen“ (151). Der Schutz der Institutionen kann den Einsatz des eigenen Lebens erfordern; deshalb müssen wir nach einer Motivation suchen, die das Eigeninteresse übersteigt. „Teil III: Die Religion im Dienst des Liberalismus“ fragt deshalb, inwiefern die Religion eine Rolle bei der Lösung des Problems der Bewahrung liberaler Institutionen spielen kann. In Kapitel 1 geht es um die Rolle fester Überzeugungen, die vorzüglich von der Religion geliefert werden. Stets zweifelnde Menschen, so Tocqueville, können nicht dazu motiviert werden, Großes zu vollbringen; sie können folglich keine guten Verteidiger liberaler Institutionen sein. Nicht alle festen Überzeugungen lassen sich auf eine rationale Evidenz zurückführen; die menschliche Vernunft ist nicht imstande, bestimmte Aussagen, die für die Praxis relevant sind, zu beweisen. „Hinsichtlich dieser Aussagen steht man vor der Alternative: entweder man lässt sie im Schatten des Zweifels oder man akzeptiert sie als Dogmen bzw. als auf Dogmen fundiert. Dass der Mensch eine Würde hat, ist für Tocqueville ein Dogma, ein Satz, den man glaubt, aber nicht beweisen kann“ (153). Wer es dennoch begründen will, muss auf ein anderes religiöses Dogma zurückgreifen. Es ist nicht so, dass „die Religion und ihre Dogmen die menschliche Vernunft lähmen, sondern es ist vielmehr der allgemeine Zweifel, der sich einstellt, wenn der Mensch keine Dogmen mehr anerkennt, wenn ihm keine klaren und eindeutigen Orientierungspunkte mehr gegeben sind [...]. Wer sich dem religiösen Joch nicht unterwerfen will, wird sich, so Tocquevilles Überlegung, früher oder später dem politischen Joch des Despoten unterwerfen müssen“ (173). – „Kapitel 3: Der Wert des Menschen“ weist mit Tocqueville auf eine Gefahr der amerikanischen Demokratie hin. „Die Amerikaner sorgen sich primär um ihr körperliches Wohlergehen und den Erwerb materieller Güter“ (222). „Der soziale Zustand der Gleichheit nährt den Materialismus im alltäglichen Wortsinn“ (228); davon ausgehend unterwerfen die Philosophen ein materialistisches Menschenbild, das die Freiheit leugnet. Die Lösung kann nicht darin bestehen, dass man den Demokratisierungsprozess rückgängig macht; vielmehr muss die Religion dem materialistischen Menschenbild den Glauben an eine vom Körper unterschiedene Seele entgegensetzen. – Der politische Liberalismus betont den Nutzen des religiösen Glaubens der Regierenden für die Bewahrung der Freiheit der Bürger („Kapitel 5: Die Begrenzung der politischen Macht“). Die Religion, so Tocqueville, „hält die demokratische Mehrheit davor zurück, ihre faktische Macht auszuüben und die Minderheit zu unterdrücken“ (270).

Wenn die Religion dem Liberalismus in seinem Versuch, ein liberales politisches Gemeinwesen zu errichten, dienlich sein kann, sollte dann auch der liberale Staat der Religion entgegenkommen? „Teil IV: Der liberale Staat und die Religion“, der sich mit dieser Frage befasst, vertritt u. a. folgende Thesen: Es ist falsch zu glauben, dass die Trennung von Kirche und Staat zu einer Schwächung der Religion führen wird. „Je weniger die Kirche sich unmittelbar in politische Gelegenheiten einmischt [...], umso größer ist ihr Einfluss auf das Volk. Und da in einer Demokratie die Politik letztendlich vom Volk bestimmt wird, übt der Klerus einen Einfluss auf das Volk aus“ (298). „Insofern der liberale Staat die Wahrheitsfrage ausklammert, kann die Toleranzgrenze nicht

zwischen wahrer Religion und falschen Religionen liegen [...]. Ein liberaler Staat kann [...] das Ziehen einer Toleranzgrenze nur durch liberale Prinzipien begründen“ (333). Bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hatte man geglaubt, dass nur eine größtmögliche Homogenität „wirksamer Stabilitätsfaktor und damit eine Garantie für den öffentlichen Frieden sein konnte – was zu einer Politik der religiösen Intoleranz geführt hatte“. Von da an macht sich der Gedanke breit, „dass diese Stabilität und dieser öffentliche Frieden genauso, wenn nicht sogar besser, dort garantiert werden können, wo es mehrere religiöse Gemeinschaften gibt“ (342). Constant bringt den Wettkampf der Religionen mit dem ökonomischen Wettbewerb in Verbindung. Wie die Produzenten um Kunden werben, so werben die religiösen Gemeinschaften um Gläubige. „Und genauso wie der Staat davon absehen soll, in den Konkurrenzkampf der Produzenten einzugreifen, soll er auch davon absehen, in den Konkurrenzkampf der religiösen Gemeinschaften einzugreifen“ (354). Die Entwicklung von 1500 bis 1900 zeigt, „dass eine als im Interesse der Religion und des Staates gedachte Intoleranz einer im Interesse der Religion und des Staates gedachten Toleranz Platz gemacht hat. Eine Politik der Toleranz zwingt die Religionen, lebendig zu bleiben, wenn sie im Konkurrenzkampf überleben wollen“ (355). Dem Atheismus gebührt nach Constant, wie falsch er auch sein mag, „derselbe Schutz wie der wahrsten aller Religionen“ (361). Der militante Atheismus ist ein Produkt der staatlichen Verfolgung. Der Staat solle deshalb die Atheisten in Ruhe lassen. „Sie werden dann Zeit haben, einen Blick nach innen zu werfen. Dort werden sie dann der Leere gewahr, die ein Leben ohne jedweden religiösen Glauben begleitet“ (363).

„Teil V: Der klassische Liberalismus und der Islam“ fragt: Was haben die großen Denker der liberalen Tradition über den Islam gesagt? Warum sprachen sie überhaupt über den Islam? Montesquieu betrachtet den Islam als eine Religion, die dem politischen Absolutismus Grenzen setzt. „Die Hinweise auf den Islam können in dieser Hinsicht als Teil einer allgemeinen Reflexion über den möglichen anti-absolutistischen Gebrauch der Religion betrachtet werden“ (384). Der Islam erscheint als das vielleicht einzige Instrument, „das den Willen des Despoten normativ einschränken kann“ (386). „Die Gläubigen setzten den Gehorsam gegenüber Gott über den Gehorsam gegenüber dem Fürsten und gaben letzteren auf, sobald der Fürst sich das Recht nehmen wollte, etwas an der Religion zu ändern bzw. sie sogar ganz abzuschaffen“ (400). Tocquevilles Auseinandersetzung mit dem Islam steht im Zusammenhang mit der Kolonisierung Algeriens durch die Franzosen. Er war der Überzeugung, „dass eine islamische Gesellschaft durchaus in der Lage ist, aufklärerische Ressourcen aus sich selbst bzw. aus ihrer eigenen Vergangenheit zu schöpfen. Die Muslime brauchen also nicht zwischen der Aufklärung und dem Islam zu wählen, sondern sie können durchaus beides haben. Aber es hängt zu einem großen Teil von den Franzosen ab, ob die weitere Aufklärung stattfinden kann“ (408). Tocqueville fragt, wieso heutzutage hervorragende Geister sich derart für den Islam interessieren, dass sie sich zu ihm bekehren. Dieselbe Frage kann man auch heute stellen. „Was hat der Islam einem heutigen Europäer zu bieten, was ihm eine andere Religion nicht bieten kann? [...] Für das liberale politische Denken stellt sich hier auf jeden Fall die Frage, wieso der Triumph des Liberalismus bei vielen Menschen einen Widerstand gegen den triumphierenden Liberalismus erzeugt“ (414). Tocqueville und viele andere der klassischen liberalen Denker „würden sicherlich behaupten, dass es die Ausklammerung der religiösen Dimension ist, die für den jetzigen Zustand verantwortlich ist“ (ebd.).

F. RICKEN SJ

SIEG, CHRISTIAN: *Die ‚engagierte Literatur‘ und die Religion*. Politische Autorschaft im literarischen Feld zwischen 1945 und 1990 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; 146). Berlin/Boston: De Gruyter 2017. IX/649 S., ISBN 978-3-11-052160-3 (Hardback); 978-3-11-052850-7 (PDF); 978-3-11-052651-6 (EPUB).

Christian Sieg (=S.) geht in seiner umfangreichen Studie, die im Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ entstand und als Habilitationsschrift an der Universität Münster (Fachbereich Philologie) angenommen wurde, der Frage nach, „welches ‚Bild‘ die literarischen Texte selbst von politischer Autorschaft zeichnen“ (2). Es geht ihm also um die Inszenierung von Autorschaft in