

Die Ritterschule und die Religion

(erscheint demnächst gekürzt in: *Zeitschrift für Politik* www.zfp.nomos.de/)

Martin INGENFELD. *Fortschritt und Verfall. Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter*, Köln: Modern Academic Publishing, 456 S., Druckausgabe € 29,99, Ebook kostenfrei, doi.org/10.16994/bae

Der Philosoph Joachim Ritter und die nach ihm benannte Ritterschule sind in den letzten Jahren vermehrt zum Gegenstand der philosophiehistorischen Aufmerksamkeit geworden. Jetzt legt Martin Ingenfeld unter dem Titel »Fortschritt und Verfall« eine Studie vor, die sich speziell der »Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter« widmet. Die ausgesprochen sachkundige Studie liefert eine kompakte Darstellung der Diskussion des Religionsthemas bei Joachim Ritter und einigen seiner prominentesten »Schüler«, insbesondere Odo Marquard, Hermann Lübke, Robert Spaemann und Ernst-Wolfgang Böckenförde. Mit dieser Auswahl hält sich Ingenfeld an die liberale Mitte der Ritterschule. Die Rechts- und Linksausleger wie Bernard Willms und Günter Rohrmoser oder Hans Jörg Sandkühler und Jürgen Seifert werden nur am Rande erwähnt. Dabei bezieht Ingenfeld immer auch den zeitgeschichtlichen Hintergrund der jeweiligen Diskussionen mit ein. Sein Schwerpunkt liegt insgesamt mehr auf der Darstellung als auf der Kommentierung der diskutierten Positionen. Gerade deshalb bietet seine Studie einen guten Anlass, über das Verhältnis von Religion und Moderne in der Ritterschule erneut nachzudenken.

Das bemerkenswerte an Joachim Ritter ist sicherlich nicht seine Philosophie. Joachim Ritter hat überhaupt nur wenig geschrieben, das Wenige kreist immer wieder um dieselben Themen und Denker (besonders Aristoteles und Hegel), und es beruht zudem noch auf fragwürdigen und niemals recht begründeten geschichtstheologischen Voraussetzungen. Bemerkenswert ist auch nicht der Mann Ritter. Der ist, als die Nazis an die Macht kamen, wie so viele deutsche Gelehrte »umgefallen wie ein Zinnsoldat« (Toni Cassirer). Ein Sokrates war Joachim Ritter also nicht. Was an Joachim Ritter bemerkenswert ist, das sind seine Schüler. Aus Ritters Collegium Philosophicum ist eine ganze Reihe origineller Denker hervorgegangen, denn es war Ritter gelungen, eine ungewöhnlich anregende und offene geistige Atmosphäre zu schaffen, die es seinen »Schülern« ermöglichte sich zu eigenständigen Denkerpersönlichkeiten zu entwickeln. Zum Vergleich: Ritters Zeitgenosse Eric Voegelin hat gleich zwei »Schulen« hinterlassen, eine in Baton Rouge, Louisiana und eine München. Aus keiner davon ist ein eigenständiger Denker hervorgegangen.

Auf die Hintergründe, insbesondere das Collegium Philosophicum geht Ingenfeld im zweiten Kapitel seines Buches ein. Dabei möchte er die Ritterschule nicht im engeren Sinne als philo-

sophische Schule verstanden wissen, die eine bestimmte Lehrmeinung vertritt. Vielmehr beschreibt er sie als »Konstellation«, deren Zugehörige bei einem Minimum an gemeinsamen Grundüberzeugungen wechselseitig aufeinander reagieren und sich mit ähnlichen Themen und Fragen beschäftigen, zu denen sie aber höchst unterschiedliche Auffassungen vertreten können. Die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Standpunkte wird in Ingenfelds Studie sehr deutlich herausgearbeitet. Was die geistesgeschichtliche Einordnung im politischen Diskurs der Bundesrepublik angeht, so nimmt sich in Ingenfelds Rückblick besonders der Gegensatz zur Frankfurter Schule weit weniger dramatisch aus als das den an den teils heftigen Kontroversen in den 70er und 80er Jahren Beteiligten damals erschienen sein mag. Die Rede vom „linken und rechten Verfassungspatriotismus“ der Frankfurter Schule und der Ritterschule trifft es ganz gut.

Recht ausführlich geht Ingenfeld im dritten Kapitel zunächst auf Ritters eigene Philosophie ein. Hier beschreibt er vor allem ausführlich die »Entzweiungstheorie«, mit der Ritter sich von den in der 50er Jahren modischen Verfallstheorien der Moderne löst. Ritter erkennt mit seiner »Entzweiungstheorie« an, dass die Tradition und insbesondere die (christliche) Religion nicht mehr als allgemeinverbindlich angesehen werden und daher auch nicht mehr der Legitimation der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung dienen. Ebenso wird die Anerkennung der Religion nicht mehr vom Staat erzwungen. Die »Entzweiungstheorie« erlaubt Ritter, die liberale Demokratie rückhaltlos zu befürworten, und dennoch die Bedeutung von Tradition und Religion für das Leben zu betonen, denen die liberale Ordnung im zivilgesellschaftlichen Bereich nach Ritters Überzeugung sogar ausgesprochen günstige Entfaltungsmöglichkeiten bietet. Dieses Deutungsschema findet sich in Variationen bei allen von Ritters Schülern wieder, wobei sie aber über Ritter hinausgehen und insbesondere die bei Ritter vorhandenen Begründungslücken auf unterschiedliche Weise auffüllen.

Glaubwürdig nimmt Ingenfeld Ritter und die von ihm diskutierten »Ritter-Schüler« gegen den u.a. von Habermas erhobenen Vorwurf in Schutz, die Moderne nur halbherzig zu befürworten. In den Texten Ritters und der Ritter-Schüler finden sich für diese vermeintliche Halbherzigkeit kaum Belege. Im Gegenteil tritt als zusätzliche pragmatische Rechtfertigungskomponente der Hinweis auf die offensichtlichen Daseinsvorteile des modernen Lebens (materielle Sicherheit, hohe Lebenserwartung, etc.) hinzu. Lediglich beim späten Spaemann kehrt angesichts der kontinuierlich abnehmenden Bedeutung der Religion der »melancholische« Blick auf die Moderne wieder. Ein weiteres, wenn auch als solches von Ingenfeld nicht ausdrücklich hervorgehobenes, Indiz gegen die vermeintliche Modernitätsfeindlichkeit sind die besonders bei Marquard und Lübbe so prävalenten Kompensationstheorien. Aus der Lektüre von Ingenfelds Buch wird deutlich, dass es sich dabei nicht so sehr um Mängeltheorien der Moderne handelt als vielmehr um Theorien, wie und mit welchen (auch kompensatorischen) Mitteln die Moderne erfolgreich ist. Hermann Lübkes in den 80er Jahren entwickelte Theorie der Musealisierung

rung als Kompensation von »Gegenwartsschrumpfung« (heute spricht man von »Beschleunigung«) ist denn auch von ungebrochener Aktualität.

Einem anderen Vorwurf begegnet Ingenfeld nicht explizit, nämlich dem Vorwurf, dass Ritter die Anerkennung der Tradition ohne jede vernünftige Begründung fordere. Dieser Vorwurf trifft in der Tat zu. Gerne beschwört Ritter z.B. die 2500-jährige alte Tradition der Philosophie, so als verbürge bereits das hohe Alter einen besonderen Wert der Sache. Er zweifelt auch nicht, dass die metaphysische Tradition der Antike für uns auch heute noch relevant ist, aber er verrät nicht wirklich wozu. Und warum gerade die metaphysische Tradition eines Aristoteles und nicht die antimetaphysische Tradition der antiken Sophistik? Kurz: Man kann Ritter mit einigem Recht blinden Traditionalismus vorwerfen. Ernst Tugendhat sah die Ritter-Schule sogar als »ethische Gegenaufklärung«.

Allerdings, und auch das geht aus Ingenfelds gehaltvoller Studie hervor, wandelt sich der blinde Traditionalismus Ritters bei seinen Schülern zu einem rationalen Konservatismus. Lübbes funktionalistisch begründeter Traditionalismus, ebenso wie die Beweislastregel Martin Krieles bewegen sich in dieser Hinsicht ganz in der Nähe von Karl Poppers Stückwerk-Sozialtechnologie und verwandter philosophischer Vorläufer, wie z.B. dem rational begründeten Konservatismus in Descartes »Abhandlung über die Methode«.

Im Hauptteil seiner Arbeit diskutiert Ingenfeld ausführlich die Diskussion um die Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft bei Ritter und vor allem bei dessen Schülern. Sinnvollerweise geht Ingenfeld in diesem Zusammenhang über den engeren Personenkreis der Ritter-Schüler hinaus, indem er z.B. Hans Blumenberg bespricht, ebenso wie er inhaltlich Verknüpfungen zu anderen Diskursen, etwa der Kritik der Geschichtsphilosophie bei Marquard oder der Schmitt-Rezeption im Ritter-Kreis herstellt, die nicht nur Religion und Moderne betreffen. Dabei vergleicht Ingenfeld die untersuchten Positionen immer wieder mit der Ritters, die er so als interpretatorischen Fixpunkt einsetzt. Im Einzelnen bespricht Ingenfeld die Kritik der Säkularisierungsthese bei Blumenberg, Lübbe und Marquard, die Schmitt-Rezeption im Ritter-Kreis, die funktionalistische Religionstheorie Lübbes und deren Kritik bei Spaemann und schließlich das Böckenförde-Diktum. Dazu im Folgenden einige Anmerkungen.

Die in den 50er Jahren populären Säkularisierungstheorien deuteten die Moderne als ein Zeitalter des Verfalls der Religion und meinten daraus andere Verfallserscheinungen bis hin zum Zweiten Weltkrieg erklären zu können. Gerne wurde dabei unterstellt, dass das neuzeitliche Weltbild in der ein- oder anderen Form noch von der christlichen Glaubenssubstanz zehre, die es bloß philosophisch säkularisiert habe. In dieser Weise deutete z.B. Karl Löwith einige aus seiner Sicht sehr repräsentative moderne Geschichtsphilosophien als säkularisierte Heilsgeschichte. Hans Blumenberg hat dazu in seinem Buch »Die Legitimität der Neuzeit« einen Gegenarrativ formuliert. Blumenbergs Ansicht nach gibt es keine Kontinuität der Glaubenssubstanz, sondern lediglich eine der großen Fragen. Die christliche Heilsgeschichte habe diese

Fragen nicht befriedigend beantworten können. Für Blumenberg ist es daher nicht der Neuzeit vorzuwerfen und vor allem nicht als geistige Substanzenteignung zu betrachten, wenn die Neuzeit andere Antworten gibt. Die Neuzeit muss daher auch nicht vor der Tradition gerechtfertigt werden. (Da weder Blumenberg noch Löwith klare Kriterien dafür aufgestellt haben, wann bei einem geistesgeschichtlichen Übergang eine Kontinuität der Substanz und wann lediglich eine Kontinuität der Fragestellungen vorliegt, steht in dieser Debatte letztlich bloß eine These gegen die andere – was an dieser Stelle aber nicht vertieft werden kann und leider auch von Ingenfeld nicht diskutiert wird.)

Indem Blumenberg an den geschichtsphilosophischen Prämissen von Löwith (und anderen) ansetzt, ist von seiner Kritik indirekt auch Ritter betroffen, denn auch Ritter baut auf eine Geschichtsphilosophie, die, wenn auch in einem etwas anderen Sinne als die meisten Säkularisierungstheorien, von einer Kontinuität der Substanz in der Geschichte ausgeht. In Ritters Fall handelt es sich dabei um einen von Hegel übernommenen Glauben an eine höhere im Gang der Geschichte wirkende Vernunft. Insoweit Blumenbergs Kritik auch Ritters Geschichtsphilosophie trifft, könnte man von einem Kollateralschaden sprechen, denn in der Ablehnung der säkularisierungstheoretischen Kritik der Moderne stimmen beide überein.

Die Ritter-Schüler sind davon nicht betroffen, da sie den wenig überzeugenden geschichtsphilosophischen Teil von Ritters Entzweigungstheorie ohnehin fallen lassen – für Ingenfeld auch Ausdruck des Generationenunterschieds zwischen Ritter und seinen Schülern. Hermann Lübke etwa befindet sich mit seiner Säkularisierungskritik ganz auf der Linie Blumenbergs. Die theoretischen Schwächen der Säkularisierungsthese sind für ihn so offensichtlich, dass er sich anders als Blumenberg gar nicht lange mit Kritik aufhält, sondern gleich dazu übergeht, nach dem ideenpolitischen Zweck des Säkularisierungsbegriffs zu fragen. Odo Marquard wiederum verabschiedet sich insgesamt von der Geschichtsphilosophie, da die Anmaßung, den Sinn oder das Ziel der Geschichte zu kennen, stets mit einer gefährlichen Selbstermächtigung einhergehen kann. Wie Ingenfeld anmerkt, schießt er dabei möglicherweise über das Ziel hinaus, denn die Geschichtsphilosophie Ritters, die von dieser Kritik auch betroffen wäre, bleibt – ungeachtet ihrer philosophischen Begründungsschwächen – politisch unbedenklich.

Anders als die Säkularisierungstheoretiker sieht Marquard das Problem nicht in der Säkularisierung der Heilsgeschichte, sondern in den Absolutheitsansprüchen, seien sie nun religiöser oder säkularisierter Art. Um dieser Gefahr zu begegnen, empfiehlt Marquard als dritten Weg einen »aufgeklärten Polytheismus« bzw. eine »aufgeklärte Polymythie«. Im Gegensatz dazu treten Lübke, Spaemann und Böckenförde mehr oder weniger deutlich für eine Art christliche Leitkultur auf Basis einer durch die Aufklärung geläuterten Religion und unter den Bedingungen der Religionsfreiheit ein. Gemeinsam ist beiden Standpunkten, dass sie voraussetzen, dass Religion und Mythologie in irgendeiner Form zur geistigen Lebensgrundlage des Menschen gehören. Ein religiöser Agnostizismus, den man z.B. Blumenbergs »Legitimität der Neuzeit«

durchaus unterstellen könnte, ist für die bei Ingenfeld besprochenen Ritter-Schüler einschließlich Marquards offenbar keine Option.

Sehr ausführlich geht Ingenfeld auf die Schmitt-Rezeption im Ritter-Kreis ein. Auch hier beschränkt er sich nicht auf Ritter und seine Schüler, sondern kommentiert zusätzlich die damit verbundenen Auseinandersetzungen zwischen Schmitt und Blumenberg sowie Schmitt und Löwith. Hinsichtlich der Ritterschule arbeitet Ingenfeld die liberale Schmitt-Rezeption besonders bei Böckenförde und Lübke heraus. Wenig verwunderlich zeigt es sich dabei, dass eine liberale Rezeption nur möglich ist, wenn man aus Schmitts Denken bestimmte Elemente ekklektisch herausgreift und sie gegen die Intention des Autors wendet.

Diese Art von Ekklektizismus ist natürlich vollkommen legitim, ebenso wie es grundsätzlich in Ordnung geht, faschistische (oder auch kommunistische) Autoren zu rezipieren, wenn sie interessante Gedanken haben. Die Frage stellt sich jedoch, ob man sich dabei ungewollt Restbestände autoritären Denkens einhandelt. Lübkes von ihm selbst auf Carl Schmitt zurückgeführter Deziisionismus erscheint in Ingenfelds Darstellung in dieser Hinsicht unproblematisch. Man fragt sich höchstens, weshalb Lübke auf Schmitt zurückgreift, denn der politische Deziisionismus, der von Lübke im Sinne des Schlagworts »auctoritas non veritas facit legem« auf das demokratische Gesetzgebungsverfahren bezogen wird, geht ursprünglich auf Thomas Hobbes zurück und wird von Schmitt lediglich durchgereicht.

Ebenso erfolgreich im Sinne liberaler Neudeutung ist die Depotenzierung von Schmitts Politischer Theologie zur bloßen »Begriffsanalogieforschung«. Für Schmitts eigentliche Intention, theologische Absolutheitsansprüche auf die politische Sphäre zu übertragen, was sich konkret darin äußert, dass das Handeln des Staatsoberhauptes für Schmitt keinen verfassungsmäßigen Schranken unterliegen darf, hat die liberale Deutung seiner Politischen Theologie durch die Ritter-Schüler naturgemäß keine Verwendung mehr. Auch hier gelingt die liberale Umdeutung.

Aber es gibt in der Schmitt-Rezeption der Ritter-Schüler einen Pferdefuß, den Ingenfeld scheinbar übersehen hat, und das ist Schmitts Homogenitätsbegriff. Dieser Begriff geistert noch durch das von Böckenförde mitunterschiedene Maastricht-Urteil des Bundesverfassungsgerichts. Dort heißt es:

Die Staaten bedürfen hinreichend bedeutsamer eigener Aufgabenfelder, auf denen sich das jeweilige Staatsvolk in einem von ihm legitimierten und gesteuerten Prozeß politischer Willensbildung entfalten und artikulieren kann, um so dem, was es - relativ homogen - geistig, sozial und politisch verbindet ..., rechtlichen Ausdruck zu geben.¹

1 BverfGE 89,155 – Maastricht, zitiert nach <http://www.servat.unibe.ch/dfri/bv089155.html> (Hrsg. von Axel Tschentscher). Das Verfassungsgericht erwähnt Carl Schmitt natürlich nicht, sondern es verweist an dieser Stelle auf den politisch unverfänglichen Hermann Heller. Der Verweis führt jedoch ins Leere, da Hermann Heller den Schmittschen Homogenitätsbegriff im Sinne sozialer Gerechtigkeit umdeutete, was in dem Zusammenhang des Maastricht-Urteils wenig Sinn ergibt.

Genau das ist der Sinn der liberalen Demokratie nun aber nicht, einer wie auch immer gearteten Homogenität des Staatsvolks Ausdruck zu verleihen. Ganz im Gegenteil sollte die liberale Gesellschaft doch wohl eher die Gesellschaft sein, in der man »ohne Angst verschieden sein kann« (Adorno). Der Homogenitätsbegriff, auf den hier rekurriert wird, geht auf Carl Schmitt zurück, der damit versuchte, die moderne Demokratie von ihren liberalen Wurzeln abzutrennen und im völkischen Sinne umzudeuten.

Ingenfeld legt zwar richtig dar, dass Böckenförde den Schmittschen Homogenitätsbegriff zur bloßen »Bürgerfreundschaft« herabstuft. Aber die Formulierungen des Maastricht-Urteils führen vor Augen, dass der Homogenitätsbegriff ein gefährliches Eigenleben führt, dem auch die bei der Verteidigung der liberalen Demokratie sonst so aufmerksamen Ritter-Schüler womöglich nicht immer ganz entgangen zu sein scheinen.

Zu den innerhalb der Ritterschule weithin geteilten Gemeinsamkeiten gehört die staatstragende Rolle, die die Ritterschüler der Religion zusprechen. So hält etwa Hermann Lübke eine durch die Aufklärung geläuterte Religion nicht nur für vereinbar mit der modernen Gesellschaft, sondern er ist überzeugt, dass die Religion als »Kontingenzbewältigungspraxis« in der modernen Gesellschaft nach wie vor benötigt wird, denn Daseinskontingenz, d.h. Krankheit, Tod und Schicksal, gehört zu den Grundbedingungen des menschlichen Lebens und verschwindet auch nicht durch den gesteigerten materiellen Wohlstand oder die erhöhte Lebenserwartung. Für den liberalen Staat gewinnt die Religion bei Lübke darüber hinaus als Zivilreligion Bedeutung. Damit meint Lübke, dass der Staat sich durch den Rückgriff auf religiöse Symbolik zusätzliche Loyalitätsressourcen erschließen kann.

Ingenfeld sieht das durchaus nicht unkritisch, denn Ungläubige oder religiöse Minderheiten werden sich durch die staatlicherseits eingesetzte christliche Symbolik nicht unbedingt repräsentiert fühlen. Lübke argumentiert hier ganz aus dem bornierten Verständnis einer religiösen Mehrheitskultur heraus, wenn er verlangt, dass die Nicht-Christen die durch den Staat besorgte Proliferation christlicher Symbolik eben hinzunehmen haben. Das Kruzifix-Urteil² und, neuerlich, die Entscheidung über das von einer Landesverwaltung verhängte Verbot einer am Karfreitag angesetzten »Heidenspaß«-Tanzveranstaltung³ zeigen aber, dass es Nicht-Christen gibt, die diese Einschränkungen ihrer negativen Religionsfreiheit nicht hinnehmen wollen – und auch, dass das Verfassungsgericht die negative Religionsfreiheit weiter auslegt als Hermann Lübke.

Mit seiner Deutung als Kontingenzbewältigungspraxis bestimmt Hermann Lübke die Religion durch ihre gesellschaftliche Funktion. Dieser Blickwinkel hat die entschiedene Kritik Robert Spaemanns hervorgerufen, der darauf besteht, dass die Religion durch ihren Glauben (Spae-

2 BVerfGE 93, 1 – Kruzifix, zitiert nach www.servat.unibe.ch/dfr/bv093001.html (Hrsg. von Axel Tschentscher).

3 BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 27. Oktober 2016 - 1 BvR 458/10 - Rn. (1-124), http://www.bverfg.de/e/rs20161027_1bvr045810.html .

mann spricht von »Wahrheit«) zu definieren sei und nicht auf ihre gesellschaftliche Funktion reduziert werden dürfe. Ingenfeld zufolge beruht diese Kritik auf einem Missverständnis, denn Lübke reduziert die Religion nicht auf ihre gesellschaftliche Funktion, sondern er thematisiert erklärtermaßen bloß einen bestimmten Teilaspekt der Religion, wenn er die Frage ihrer Funktion in der modernen Gesellschaft aufwirft. Lübke muss deshalb nicht leugnen (und tut es auch nicht), dass das Wesentliche an der Religion nicht ihr gesellschaftlicher Nutzen, sondern der religiöse Glaube ist.

Eine echte Differenz zwischen Spaemann und Lübke (sowie anderen Ritter-Schülern) besteht jedoch darin, dass Spaemann davon überzeugt ist, dass die Grundwerte der liberalen Demokratie insbesondere die Menschenwürde, zwingend der Begründung durch die Religion bedürfen. Unveräußerliche Werte erfordern für ihn eine absolute Begründung, die nur die Religion liefern kann. Wie Ingenfeld feststellt, gerät Spaemanns Auffassung spätestens dann in ein nur schwer auflösbares Spannungsverhältnis zur Religionsfreiheit, wenn die gesellschaftliche Bedeutung der Religion abnimmt, und sich für Spaemann die Frage stellen muss, wie weit der Staat gehen darf, um die Religion zu stützen.

Man könnte hinzufügen, dass sich Spaemann bereits auf dünnes Eis begibt, wenn er u.a. gegen Lübkes Funktionalismus auf der Frage nach der religiösen »Wahrheit« beharrt. Denn wenn man die Frage nach der Wahrheit der Religion tatsächlich einmal unbefangen, d.h. ohne der religiösen Autorität einen Glaubwürdigkeitsvorsprung einzuräumen, und nur auf Grundlage der gegebenen Evidenz untersucht, dann ist die Schlussfolgerung nahezu unvermeidlich, dass an der Religion nichts Wahres dran ist – zuletzt hat Richard Dawkins diese Frage in seinem Buch über den »Gotteswahn« durchgespielt. Oder, um es höflicher zu formulieren: Religion ist eben Glaubenssache. Dann kann sie aber auch nicht die von Spaemann geforderte absolute Begründung liefern, sondern höchstens den Glauben an eine absolute Begründung.

Ingenfelds Diskussion des berühmten Böckenförde-Diktums, dem zufolge der »freiheitliche, säkularisierte Staat .. von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann« gehört in denselben Kontext. Dabei erwähnt das Böckenförde-Diktum die Religion gar nicht explizit, und es muss auch keinesfalls zwangsläufig auf die Religion bezogen werden, sondern könnte ebenso gut jede andere Art zivilgesellschaftlich gegebener Voraussetzungen meinen. Aber mit der möglichen Ausnahme Odo Marquards verstehen die Ritter-Schüler unter den Voraussetzungen, die der Staat selbst nicht garantieren kann, eben doch vor allem die Religion.

Dabei fällt auf, dass die gesellschaftliche Rolle der Religion bei den Ritterschülern offenbar sehr einseitig als die eines Problemlösers wahrgenommen wird. Dass die Religion auch Problemerzeuger ist, gerät weitgehend aus dem Blick. Man muss gar nicht so weit gehen, die Rechtfertigung von Terroranschlägen mittels Religion als Beispiel anzuführen. Auch die durch Aufklärung geläuterte Religion erzeugt Probleme für die freiheitliche Gesellschaft. So kann es Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern von Krankenhäusern oder anderen Einrichtungen kirchlich-

katholischer Trägerschaft passieren, dass sie ihren Job verlieren, wenn sie nach einer Scheidung erneut heiraten.⁴ Ein Privatunternehmen könnte sich unter keinen Umständen erlauben, derart stark in die Privatsphäre der eigenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einzugreifen. Beispiele wie dieses müssten eigentlich die Frage aufwerfen, ob Religionsgemeinschaften nicht eine generelle Tendenz haben, in ihrem Einflussbereich Binnenzonen eines religiösen Sonderrechts zu errichten, das mit einem reduzierten Grundrechtsschutz einhergeht. Hermann Lübke und Robert Spaemann tendieren, was das betrifft, dazu die Religion durch eine rosarote Brille wahrzunehmen. Obwohl man Ingenfelds souveräner Darstellung keinesfalls Distanzlosigkeit vorwerfen kann, wird dieser heikle Punkt von ihm leider nur am Rande gestreift.

Alles in allem ist Ingenfeld aber mit seinem Buch »Fortschritt und Verfall« eine grundsätzliche Studie über die Ritterschule gelungen, die durch die Fülle des verarbeiteten Materials und die umfassende Kenntnis des geistes- und zeitgeschichtlichen Hintergrundes beeindruckt, und die durch die Sorgfalt und Differenziertheit der Darstellung rundherum überzeugt. Das Erscheinen einer Studie, die auf hohem Niveau einige wichtige Diskussionen der Politischen Philosophie in der Bundesrepublik behandelt, ist auch deshalb erfreulich, weil die Politische Theorie innerhalb der Politikwissenschaften in den letzten Jahren stark an Boden verloren hat. Der Bedarf an Politischer Philosophie ist durch die jüngsten politischen Entwicklungen aber eher gewachsen.

Vor diesem Hintergrund ist es schade, dass Ingenfeld nicht wenigstens im Schlusswort seine akademische Zurückhaltung aufgibt und statt einer erneuten Zusammenfassung eine eigene Beurteilung oder zumindest einen Ausblick gibt. Dabei wäre es sehr naheliegend gewesen, Verbindungen zu gegenwärtigen Diskussionen herzustellen. Eine offensichtliche Frage ist, inwieweit die verschiedenen in der Ritterschule vorgenommenen Bestimmungen des Verhältnisses von Religion und Staat angesichts eines in den letzten Jahrzehnten stark gewachsenen islamischen Bevölkerungsanteils in Deutschland tragfähig blieben oder vielleicht sogar an Aktualität gewinnen. Sollte der Staat auf den Rückgriff auf religiöse Symbolik verzichten, da eine christlich fundierte Zivilreligion im Sinne Lübkes zunehmend größere Bevölkerungsteile außen vor lässt? Oder könnte sich der Staat umgekehrt durch die Ergänzung seines zivilreligiösen Repertoires mit islamischer Symbolik vielleicht sogar zusätzliche Loyalitätsressourcen erschließen?

Eine davon unabhängige weitere relevante Frage wäre, inwieweit eine Reaktualisierung der Politischen Philosophie der Ritterschule geeignet sein könnte, um der gegenwärtigen Herausforderung durch rechtspopulistische Strömungen und Politiker zu begegnen. Täte nicht gerade in dieser Situation eine Philosophie der bürgerlichen Mitte Not, die den Sinn für die Bedeutung demokratischer Institutionen und liberaler Grundwerte wachhält?

4 Vgl. Theo Dierkes: Ein Fall für den EuGH: Kündigung wegen zweiter Ehe, WDR Nachrichten, 28. 7. 2016, www1.wdr.de/nachrichten/wirtschaft/arbeitsrecht-katholische-kirche-100.html .

Sehr erfreulich ist, dass Martin Ingenfeld sein Buch auch in elektronischer Form und zwar ohne Wenn und Aber als Open Access veröffentlicht hat – anders als leider die Zeitschrift, in der diese Rezension erscheint. Wer sich nicht die Druckausgabe kaufen möchte, kann es sich auf <http://www.humanities-map.net/site/books/10.16994/bae/> als Ebook oder PDF herunterladen. Dieser Rezension liegt das Ebook zu Grunde.

Eckhart Arnold, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Januar 2017