

# THEOLOGISCHE REVUE

119. Jahrgang

– September 2023 –

---

**Dombrowski, Daniel A.: Pre-Liberal Political Philosophy.** Rawls and Plato, Aristotle, Augustine, Aquinas. – Leiden: Brill 2022, 177 S. (Studies in Moral Philosophy, 17), geb. € 115,00 ISBN: 978-90-04-52024-0

Daniel A. Dombrowski vergleicht John Rawls' politische Phil. mit derjenigen Platons, Aristoteles', Augustins und Thomas von Aquins und möchte mit diesen Gegenüberstellungen eine bisher vernachlässigte historische Perspektive auf das Werk Rawls' einnehmen.

Im ersten Kap. geht er zunächst auf die Platon-Rezeption des jungen Rawls ein, der dessen Naturalismus, die Objektivierung des höchsten Guten, kritisiert. Stattdessen plädiert er für einen Personalismus, der eine persönliche Beziehung zwischen Gott und den Menschen anstrebt. Für Rawls führt die Naturalisierung des Kosmos zu einem Verlust von Gemeinschaft. Der Vf. konstatiert, dass der reife Rawls v. a. die Konzeption der „edlen Lüge“ in Platons *Politeia* verworfen hat. Unter ihr versteht D. das Prärogativ der Philosophenkönige, ihren Untertanen den Metallmythos (*resp.* 414b–c) als wahre Erzählung über die Herkunft der verschiedenen Klassen in einem Idealstaat zu präsentieren. Rawls lehnt, so der Vf., in *Political Liberalism* die Konzeption einer edlen Lüge ab. Die Politik ist der Wahrheit verpflichtet, wenn auch nicht einer metaphysischen Wahrheit, die den Bereich des Politischen übersteigt. Platon wie Rawls legen beide einen gewissen Widerwillen gegen realpolitische Tendenzen an den Tag, gemäß deren es in einem Staat nur um Machtfragen geht.

Das Kap. zu Aristoteles beginnt mit Überlegungen zu grundlegenden Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Rawls und dem Stagiriten. Rawls fasst Aristoteles als einen teleologischen und metaphysischen Perfektionisten auf, in dieser Hinsicht kritisiert er diesen auch. Die Ausgerichtetheit auf ein Allgemeingut, die bei Aristoteles zu finden ist, ist hingegen generell kompatibel mit Rawls' Ansichten, wenn das *bonum commune* denn in einem politischen und nicht-metaphysischen Sinne zu verstehen ist. Rawls teilt mit Aristoteles eine Konzeption des „reflective equilibrium“ (41–71) zwischen generellen Prinzipien und konkreten politischen Situationen. Überdies teilen beide die Meinung, dass Glück ein inklusives und kein dominantes Ziel der Politik und des menschlichen Lebens ist.

Das nächste Kap. ist Augustin gewidmet. Rawls' Augustin-Rezeption hat sich im Laufe seiner Karriere drastisch gewandelt. Während er zunächst gewisse Affinitäten zu Augustins Auffassung des Heils durch Gnade erkennen ließ, hält der späte Rawls Augustin für eine der düstersten Gestalten des westlichen Denkens. Augustins anthropologisches Entwicklungsmodell basiert auf der Konzeption der Ursünde. Daher lehnt Rawls es zugunsten der Theorie Piagets ab. Der Vf. fügt ein ausführliches Kap. zu Rawls' und Augustins Gottesvorstellungen ein, in dem er v. a. sein eigenes prozessorientiertes theol. Modell präferiert. Zudem sieht D. eine Gemeinsamkeit beider in deren Anti-Pelagianismus.

Rawls bleibt ein Leben lang skeptisch hinsichtlich der Konzeption und politischen Bedeutung von Lohn und Verdienst.

Das vierte Kap. widmet sich Thomas von Aquin. D. konstatiert zunächst, dass dessen Konzeption des Allgemeinguts durchaus mit Rawls' Auffassung des politischen Guten zusammen bestehen kann, wenn es denn genuin politisch und nicht metaphysisch gemeint ist. Rawls ist sich bewusst, dass seit den Religionskriegen Toleranz in Glaubenssachen politisch erforderlich ist, und dies kann ihm zufolge nur gelingen, wenn ein umfassendes Modell des höchsten Gutes politisch keine Rolle mehr spielt. Schließlich geht es um die deliberative Rationalität selbst. D. möchte zeigen, dass der Anspruch des Ignatius von Loyola, alles um des größeren Ruhmes Gottes willen zu tun, keineswegs irrational, sondern vereinbar mit einem politischen Liberalismus ist. Denn für den Vf. ist klar, dass die Mehrheit der Bürger, die Rawls mithilfe eines „überlappenden Konsenses“ in einer Gesellschaft zusammenbringen möchte, religiös Glaubende sind. D. nimmt sich hierbei v. a. die Unterscheidung dominanter von inklusiven Zielen vor: Ein dominantes Ziel ist ein solches, dem alle anderen unterworfen werden. Inklusivziele – z. B. Glückseligkeit – sind solcherart, dass sie eine Deliberation über die Rangfolge verschiedener Güter erlauben. Es gibt allerdings, so der Vf., auch dominante Ziele wie das des Ignatius, die Deliberation zulassen, während andere dominante Zwecke wie z. B. die totale politische Macht sich nicht mit politischem Liberalismus vereinbaren lassen.

Der Bd. schließt mit einer Abwägung der rawlsschen Position im Hinblick auf „ahistorism“ und „contextualism“. Rawls werde, so D., oft als ein ahistorischer Denker aufgefasst. Der Vf. möchte belegen, dass es historische Punkte gibt, die wesentlich für Rawls' politische Phil. sind, und dass der Vorwurf der Geschichtslosigkeit auf ihn nicht zutrifft. Für Rawls ist hierbei, so D., v. a. das Ende der Religionskriege maßgeblich. Der Vf. schließt, indem er mit A. Lefebvre Rawls' Konzeption des Urzustandes als eine spirituelle Übung umdeutet, die dazu dient, die Gesellschaft moralisch zu verbessern. Sich auf das „reflective equilibrium“ einzulassen, ist eine konkrete Übung in dieser Welt und keineswegs ein blutleeres Gedankenspiel.

Das Buch ist klar gegliedert und in einer zugänglichen, fast kolloquialen Sprache geschrieben. Sein wichtigstes Verdienst ist aufzuzeigen, dass die Entscheidung für die Religion innerhalb einer liberalen politischen Phil. nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll ist. D. zeigt, dass politischer Liberalismus kein *umfassender* Liberalismus und radikaler Laizismus ist. Vielmehr lassen sich religiöse Ziele wie z. B. Liebe im Sinne der christlichen *agapê* in politische Zwecke umformen und so vorteilsbringend in eine Gesellschaft einbringen. Zudem weist der Vf. darauf hin, dass Rawls seine Theorie nicht in einem historisch luftleeren Raum entwickelt hat. Allerdings hätte man sich gewünscht, dass der Vf. an vielen Stellen dem Titel gerechter geworden wäre und mehr politische Theorie und weniger Theol. verhandelte. So hätte man sich eine konkrete Auseinandersetzung mit der platonischen Theorie der Gerechtigkeit oder mit den Gerechtigkeitskap. der aristotelischen *Nikomachischen Ethik* gewünscht. Auch wird im Kap. zu Augustin gar nicht auf die spezifische Gerechtigkeitskonzeption in Buch XIX von *De civitate Dei* eingegangen. Den *Politikkommentar* oder *De regno* von Thomas von Aquin zitiert der Vf. gar nicht erst. Als Vorbilder und Vergleichspunkte für Rawls' politischen Liberalismus wären überdies Denker wie Johannes Quidort, Marsilius von Padua oder Ockham einschlägiger gewesen als Augustin oder Thomas von Aquin. Der Vf. hat sich hier an leicht zugänglichen „Leuchttürmen“ der Phil.geschichte orientiert; eine wirklich historische Einordnung, die konkrete Parallelen ernst nimmt, liefert er nicht. Die These, ein dominantes Ziel könne Deliberation unterbinden (125), ist zudem, wenn man auf Aristoteles oder Thomas Bezug

nimmt, nicht korrekt. Denn es mag sein, dass ein Ziel vorgegeben ist (bei Thomas z. B. die jenseitige Gottesschau). Die Mittel zum Ziel sind aber stets Gegenstand von vernünftiger Deliberation. D. verwechselt Theorien von dominanten Zwecken mit solchen eines moralischen Kalküls, das immer exakt angibt, wie wir in bestimmten Situationen handeln sollen (man könnte hier an die Utilitaristen oder an Kant denken). Zudem hat man gelegentlich den Eindruck, der Vf. verfolge ganz andere, eigene Ziele, so z. B. im Kap. zur Gotteskonzeption (80–88), in dem er weniger auf Augustin oder Rawls eingeht als vielmehr seine eigene an der Prozessontologie Whiteheads und Hartshornes geschulte Auffassung des Göttlichen wiedergibt. Aber für an politischer Phil. *und* Theol. Interessierte könnte sich das Buch durchaus lohnen, gerade wegen seiner zunächst einmal ungewöhnlich erscheinenden Verbindung von dezidiert religiösen und theol. Themen mit einem politischen Liberalismus rawlsscher Couleur.

Über den Autor:

*Christian Rode*, Dr., Privatdozent am Lehrstuhl für Philosophie, insbesondere des Mittelalters, des Instituts für Philosophie der Universität Bonn (crode@uni-bonn.de)