

Holger Zaborowski

Die Idee der Gerechtigkeit

Die Hinrichtung des Sokrates, die Kreuzigung Christi und die Wurzeln Europas

Jene Kultur, die man heute europäisch nennt, wäre ohne die Verurteilung des Sokrates zum Tod und die Kreuzigung Jesu eine andere geworden: von anderen Denkern, anderen kulturellen und weltanschaulichen Strömungen, anderen Riten und Glaubensüberzeugungen und anderen Fragen, Sichtweisen und Weltbildern beeinflusst. Diese beiden Hinrichtungen führten im europäischen Kontext zur Entdeckung der Differenz zwischen jenem, was sich in konkreten politischen Institutionen und Gemeinschaften als gerecht zeigt oder was in diesen Kontexten für gerecht gehalten wird, und der Idee der Gerechtigkeit, die nie konkret verwirklicht ist, sondern dem vielfältig Gerechten gegenüber immer transzendent bleibt. Mit dieser immer wieder auch infrage gestellten, verratenen oder vergessenen Entdeckung ist ein bestimmtes Verständnis von Philosophie, Religion und Politik verbunden – und des Verhältnisses sowohl der Philosophie als auch der Religion zur Politik.

Das Politische kann aus dieser Perspektive nur als Grund einer vorletzten Ordnung verstanden werden. Wo diese Perspektive aufgegeben wird, kann, wie die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts nur allzu deutlich gezeigt haben, das Politische zu einer absoluten oder letzten Größe werden, seine eigenen, allzu menschlichen Maßstäbe von Recht und Gerechtigkeit setzen und dabei auch größtes Unrecht als Recht deuten.

Nun zunächst zu Sokrates und seiner Verurteilung. In seinen Werken hat Platon immer wieder explizit oder implizit das Schicksal seines Lehrers thematisiert. Dabei hat er in der *Politeia* das Anliegen einer Verteidigung des Sokrates stärker in den Vordergrund gestellt als in vielen anderen seiner Schriften, und zwar nicht allein aufgrund der in diesem Text im Zentrum stehenden Auseinandersetzung mit der Frage nach der Gerechtigkeit und einem gerechten Staatswesen. Es gibt viele andere Indizien für den apologetischen Charakter dieses Werkes. Es weist zum Beispiel eine sorgfältig komponierte, höchst komplizierte Struktur auf. Die *Politeia* ist nämlich nicht einfach ein Dialog, sondern ein Monolog: Sokrates berichtet in einer fiktiven Gegenwart von einem Gespräch, das einen Tag zuvor auf dem Weg von der südwestlich von Athen gelegenen Hafenstadt Piräus zurück nach Athen stattfand (vgl. *Politeia* 327a ff.). Durch diese Struktur wird die besondere Rolle, die Sokrates

ohnehin im Dialog spielt, und somit der Charakter des Textes als einer Apologie des Sokrates – also als einer Verteidigungsrede, die zugleich eine Anklage und Kritik der Stadt Athen formuliert – wesentlich verstärkt.

Deutlich wird dieser apologetische Charakter nicht nur durch das umfangreiche Thema der Gerechtigkeit oder die formal-strukturelle Gestaltung des Textes, sondern bereits durch kleine Details in der einleitenden Szene: Sokrates, dem von seinen Mitbürgern bekanntlich vorgeworfen wurde, er habe neue Götter eingeführt, während er nicht an die Götter der Athener geglaubt habe, und er habe auch dadurch die Jugend verdorben (vgl. hierzu insbesondere die *Apologie des Sokrates*), kommt zusammen mit Platons Bruder Glaukon von einem Fest zurück, das die Stadt Athen zu Ehren einer neu eingeführten Göttin, der thrakischen Göttin Bendis (vgl. *Politeia* 345a), gefeiert hat. Zusammen mit einer kleinen Gruppe – Kephalos, dessen Sohn Polemarchos, dem Sophisten Thrasymachos und einigen anderen – wird danach im Hause des Polemarchos die Frage erörtert, was denn eigentlich Gerechtigkeit sei.

Das erste, aporetisch endende Buch der *Politeia* zeigt die Grenzen (und auch die Bedeutung¹) von drei Gerechtigkeitsbegriffen: nämlich des traditionellen Begriffes der Gerechtigkeit, den Kephalos vertritt (Gerechtigkeit bestehe darin, die Wahrheit zu sagen und jenes, was man von einem anderen erhalten habe, zurückzugeben), einer erweiterten und vertieften Fassung, die sein Sohn Polemarchos vorschlägt (Gerechtigkeit bestehe darin, jedem das zu geben, was zu erhalten er verdiene oder was ihm gebühre) und der sophistischen Variante, die von Thrasymachos vorgebracht wird (Gerechtigkeit als Recht des Stärkeren). Somit stellt sich die Frage, was jenes ist, das wahrhaft gerecht ist – und das verstehen lässt, warum nicht nur Sokrates selbst gerecht war, sondern inwiefern auch seine Verurteilung zum Tod ungerecht war. Platon beantwortet diese Frage nicht unmittelbar, sondern indem er, die Gerechtigkeit des einzelnen Menschen am Bild des Gemeinwesens erläuternd, den Entwurf eines gerechten Idealstaates und das Programm der innerhalb seiner notwendigen Erziehung des Menschen im Allgemeinen und des Herrschers im Besonderen vorlegt. Im Zentrum dieses Entwurfes steht die sogenannte Ideenlehre, mit der Platon u.a. den Gedanken begründet und entfaltet, dass es eine Idee der Gerechtigkeit gibt, die der sinnlich erfahrbaren Welt gegenüber transzendent ist und als solche zum Gegenstand des philosophischen Denkens wird.

Das Höhlengleichnis (vgl. *Politeia* 514a ff.), mit dem Platon seine Philosophie verdeutlicht, zeigt, dass ein Aufstieg und eine Befreiung notwendig sei, um die Ideen zu schauen: aus der Höhle, dem Ort eines im Sinnlichen und in bloßen Meinungen verstrickten Lebens, hinaus in die Offenheit der Welt außerhalb der Höhle, die für die dem Geist zugängliche Welt der Ideen und der Wahrheit steht und die den Philosophen aufgrund eines anspruchsvollen Bildungsganges zugänglich ist. Doch schildert das Gleichnis auch, dass ein Mensch, der den beschwerlichen Weg aus der Höhle heraus auf sich genommen hat und dann wieder in die Höhle zurück-

kehrt, um den anderen Menschen von seinen Erkenntnissen zu berichten und sie dazu aufzufordern, ebenfalls die Höhle zu verlassen, sich in höchste Gefahr begibt. Denn jene, die sich ihr Leben in der Höhle bequem eingerichtet haben, werden ihn zunächst auslachen und dann, wenn er sie tatsächlich zu befreien versucht und sie dies können, auch töten (vgl. *Politeia* 516e ff.).

Platon setzt mit diesem Gleichnis in besonderer Weise Sokrates ein Denkmal, der sich nicht mit seiner eigenen Erkenntnis zufrieden gab, sondern in seinen Gesprächen mit den Athener Bürgern diese daran teilhaben lassen wollte, also bildlich gesprochen immer auch die Rückkehr in die Höhle des Nicht-Wissens auf sich nahm, um andere Menschen von ihrer Ignoranz zu befreien. Darauf spielt auch der Beginn der *Politeia* an. Denn das erste Wort der *Politeia* lautet: *kateben*, ich stieg hinab (*Politeia* 327a). Am Anfang bezeichnet es den Abstieg von Athen zum Hafen von Piräus (und mag auf den Abstieg des Odysseus in die Unterwelt anspielen). Später nutzt Platon dieses Wort im Kontext des Höhlengleichnisses, um vom lebensgefährlichen Abstieg desjenigen, der die Höhle verlassen und Erkenntnis erlangt hat, zu sprechen (*katabas*, vgl. *Politeia* 516e4). Im Gegensatz dazu kann man die gesamte *Politeia* als einen Aufstieg zur Erkenntnis der Ideen lesen. Platon wusste also sehr genau um die Spannung zwischen einem Leben des „Aufstiegs“, das der philosophischen Einsicht gewidmet ist und das es erlaubt, die Gerechtigkeit selbst zu erkennen, und dem (Höhlen-)Leben der Mehrheit der Menschen und ihren Vorstellungen über das Gerechte. Aus ihrer Sicht muss ein Mensch wie Sokrates, der sich um die Erkenntnis der Wahrheit bemüht und anderen Menschen diese zu vermitteln versucht, wie ein Tor oder auch wie ein Störenfried und Unruhestifter wirken, den es zu bestrafen gilt.

Man kann darin die Einsicht erblicken, dass die Philosophie selbst gar nicht unmittelbar politisch relevant werden kann, sondern in einer letztlich unaufhebbaren Spannung zur konkreten Welt der Politik steht. Sie erinnert ja an etwas, das in der sinnlichen Welt nie verwirklicht werden kann, sondern an dem die konkreten Gesetze oder Urteile immer nur mehr oder weniger Anteil haben können. Daher kann man die von Kritikern Platons wie Karl R. Poppers vorgetragene These, Platon habe in der *Politeia* ein konkretes politisches Programm entwickelt und eine umsetzbare Anleitung für den Aufbau eines seiner Ansicht nach gerechten Gemeinwesens geben wollen, als wenig plausibel erachten. Das Verhältnis des in der *Politeia* geschilderten Idealstaates zur Welt der konkreten Politik ist wesentlich komplexer, als es eine solche These nahelegt. Das zeigt sich auch darin, dass das Gespräch, von dem Sokrates berichtet, nicht innerhalb der Stadt Athens stattfindet, sondern außerhalb. Die Diskussion der Gerechtigkeit an sich, so scheint es, setzt einen Abstand von der Stadt, ihrer Betriebsamkeit und Orientierung an oberflächlicher Macht und bloßen Meinungen voraus.

Die Differenz und der Vorbehalt der Philosophie

Daher ist es möglich, die *Politeia* als eine Utopie im strengen Sinne zu lesen: also nicht als ein direkte Relevanz beanspruchendes politisches Programm, sondern als einen das Ideal des philosophischen Lebens in seine Mitte stellenden Gegenentwurf zu jeder möglichen konkreten und immer fehlbaren Wirklichkeit, der die Grenzen real existierender politischer Systeme und Staatsformen aufzeigt und deshalb – durchaus „subversiv“, wie Allan Bloom betont – kritisch-korrigierend und immer auch positiv anleitend auf die Politik zurückwirken kann.² Wenn Hans-Georg Gadamer zu Recht darauf aufmerksam macht, „daß der in ihr entworfenen Staat der Erziehung auf die lebendige Erziehungswirklichkeit und Erziehungsgemeinschaft hinweist, die die platonische Akademie pflegte“,³ so weist er damit nicht allein auf den streng utopischen, also nicht unmittelbar politischen Anspruch der *Politeia* hin, sondern auch darauf, dass es der Gemeinschaft der Philosophen zukommt, bereits in der Welt zu einem Bild des in der *Politeia* vorgestellten Ideals zu werden. Gerechter kann ein Gemeinwesen, so scheint es, nur werden, wenn einzelne Bürger sich durch ein philosophisches Leben an der Idee der Gerechtigkeit orientieren und dadurch selbst gerechter und zu einem Beispiel und Vorbild für andere Menschen werden.

Somit führt die *Politeia* eine doppelte Differenz ein: jene zwischen der intelligiblen und dem Philosophen zugänglichen Welt der Ideen und der sinnlich wahrnehmbaren Welt, in der die meisten Menschen ausschließlich leben, zwischen Wahrheit auf der einen und Schein oder Meinung auf der anderen Seite also, aber auch zwischen Politik und Philosophie, also zwischen dem, was in der sinnlich wahrnehmbaren Welt für gerecht gehalten wird und das immer auch Unrecht einschließt, und dem wahrhaft Gerechten. Man kann in diesem Zusammenhang von einer unaufhebbarer ontologischen Differenz und einem eng damit verbundenen ontologischen Vorbehalt sprechen. Die Gerechtigkeit an sich bleibt nämlich transzendent und ist nie in vollem Sinne verwirklicht oder verwirklichbar. Sie ist nicht abhängig von bestimmten kulturellen Traditionen, Mehrheitsentscheidungen oder Machtverhältnissen. Ihre Geltung ist daher nicht darauf angewiesen, dass sie von Menschen anerkannt wird. Aber abhängig davon, ob man mittels der Philosophie Wissen um sie erlangt hat oder nicht, ändert sich das, was man für gerecht hält.

Wenn die Philosophie so verstanden wird – und nicht als Legitimation einer bestimmten politischen Ordnung, wie es bei der sophistischen Position des Thrasymachos der Fall ist –, lässt sie sich nicht politisch funktionalisieren, sondern bleibt im Gegenteil mit ihrem Wissen um die Gerechtigkeit selbst ein Stachel gegenüber allen Versuchen, die Ordnung des Politischen als letztgültig zu verstehen. Doch kann diese Wahrheit über die Gerechtigkeit selbst nicht leicht bewiesen werden oder einfach zum Ausdruck gebracht werden. Es ist möglich, sich ihr gleichnishaft zu nähern. Sie bewährt sich auch im Zeugnis einer Person, nämlich des Sokrates, der

exemplarisch zeigt, dass das Leben des Geistes, das auf Wahrheit und insofern auch auf die Gerechtigkeit hingeordnet ist, von der sinnlichen Welt und somit auch von der Welt der Politik zu unterscheiden ist. Man kann Sokrates daher als einen Bürger zweier Welten bezeichnen. Er ist zugleich ein Bürger Athens, der, wie sein Leben und sein Tod zeigen, die damit verbundenen Pflichten keinesfalls leicht nimmt, und als Philosoph ein Bürger der Welt der Ideen, der von der Gerechtigkeit selbst weiß, die in keinem staatlichen Gemeinwesen je Wirklichkeit werden kann. Diese Einsicht in die Transzendenz der Gerechtigkeit und die damit verbundene Metaphysik und Ethik der „Einsicht“ in die Wahrheit und der „Sorge um die Seele“⁴ haben Europas Identität einschneidend geprägt.

In diesem Sinne stellt das europäische Denken tatsächlich eine Fußnote zu Platon und Sokrates dar. Denn wo immer von der Einsicht in die Idee der Gerechtigkeit ausgegangen und diese dem Unrecht entgegengehalten wird, geschieht dies, ob implizit oder explizit, ob bewusst oder unbewusst, im Schatten des Sokrates, seines Todes und des Nachdenkens seines Schülers Platon über das Unrecht, das seinem Lehrer zugefügt wurde. Die Hinrichtung des Sokrates ist somit ein globales Ereignis, das von Europa aus die Welt und das Nachdenken über Gerechtigkeit verändert und das Politische in seinem Anspruch relativiert hat. Denn im Horizont der Gerechtigkeit selbst – und das heißt: im Horizont der Wahrheit, der sich allein Sokrates verpflichtet sah – kann die Politik nur vorletzte Ordnungen errichten. Gerade Sokrates zeigt, wie es möglich ist, vor diesem Horizont auch einem unrechten Zwang gegenüber frei zu sein (vgl. hierzu insbesondere die Ausführungen des Sokrates im *Kriton* zur Frage, ob er vor seiner Hinrichtung fliehen dürfe, die ein beeindruckendes Zeugnis seiner inneren Freiheit darstellen).⁵

Die sokratisch-platonische Einsicht in die Transzendenz der Gerechtigkeit verpflichtet Europa. Verstärkt wird diese Verpflichtung dadurch, dass das Christentum zu einer sehr ähnlichen Entdeckung geführt hat und seinerseits dadurch die europäische Geschichte – weit über den religiösen Bereich hinaus – bestimmt hat. So wie der platonische Philosoph ein Bürger zweier Welten ist, sind auch Christen Bürger zweier Welten. Denn das Christentum ist keine politische Religion (wenn es auch häufig als solche missverstanden wurde – mit höchst problematischen Konsequenzen). Trotzdem formuliert es wie auch die Philosophie, die an Platon und Sokrates anknüpft, eine Anfrage an rein weltliche Verwirklichungen des Gerechten (ganz zu schweigen von weltlichem Unrecht) und stellt ihnen die Vision eines Reiches wahrhafter Gerechtigkeit entgegen. Vor Pilatus betont Jesus ausdrücklich: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde“ (Joh 18,36).

Die innere Freiheit, den Tod anzunehmen

Ähnlich wie Sokrates in der Apologie stellt Jesus sein Handeln unter das Gesetz der Wahrheit (als die er, anders als Sokrates, sich selbst versteht): „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen“, so bekennt er, „dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme“ (Joh 18,37). Pontius Pilatus antwortet darauf mit der folgenden Frage, die auch ein Sophist hätte äußern können: „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38) Im Folgenden zeigt der römische Statthalter, wie er Wahrheit versteht. Obwohl er ausdrücklich keinen Grund findet, Jesus zu verurteilen, folgt er dem Wunsch der Menge, Jesus zu töten. Deutlich zeigen sich an seinem Handeln und an der Kreuzigung Jesu die Grenzen der bloßen, nicht auf die Gerechtigkeit oder die Wahrheit selbst ausgerichteten Politik. Wenn, wer politisch handelt, sich dieser Grenzen nicht bewusst ist und das Politische oder sich selbst zum letzten Maßstab des Handelns macht, ohne jene Gerechtigkeit und Wahrheit anzuerkennen, der das politische Handeln untergeordnet ist, entwickelt sich eine Herrschaft von Willkür und Unrecht. Gegen dieses Unrecht steht – auch dies hat eine Parallele im Leben des Sokrates – die innere Freiheit, mit der Christus seinen Tod annimmt.

Dies ist nicht allein für Christen verständlich. Das Kreuz ist daher zu einem universal verständlichen Symbol geworden – und zwar nicht nur für die ungerechte Hinrichtung des unschuldigen Menschen Jesu, sondern auch prinzipiell für die Spannung zwischen dem, was weltlich als gerecht erscheint oder gerechtfertigt wird, und einer nicht von Menschen gemachten Idee der Gerechtigkeit, die die Grenzen der sinnlich erfassbaren Welt übersteigt. So wie die platonische Philosophie das Politische als Phänomen der sinnlichen Welt als eine vorletzte Wirklichkeit versteht, so setzt daher auch das Christentum das Politische in Klammern, verweist also auf eine Idee der Gerechtigkeit in Gestalt der Gottesherrschaft, die über das Politische immer schon hinausreicht, und befreit es gerade dadurch von einer unmenschlichen Überforderung, nämlich jener, für das Glücken des menschlichen Lebens in umfassendem Sinne verantwortlich sein zu müssen. Und genauso wie das platonische Denken indirekt auf den Bereich des Politischen zu wirken vermochte – nämlich vor allem über jene Menschen, die sich darum bemühen, wahrhaft gerecht zu sein –, hat das Christentum mit seiner Botschaft einer das Weltliche übersteigenden Gerechtigkeit Gottes durchaus gravierende politische Konsequenzen, ohne selbst eine politische Religion zu sein.

Was, wenn man Hans-Georg Gadamer's Interpretation folgt, die platonische Akademie leisten kann, findet seine Entsprechung in den christlichen Gemeinden, die durch ihre dem Evangelium verpflichtete Lebensweise Zeugnis von einer weltüberschreitenden Gerechtigkeit geben und gerade dadurch auch die Welt verändern. Weder Platonismus noch Christentum führen daher zu einem politischen Quietismus, sondern wirken indirekt auf die Gestaltung des politischen Lebens,

dessen Grenzen und dessen Fehlbar- und Verführbarkeit deutlich wahrgenommen werden. Während Platon jedoch einen ontologischen Vorbehalt formuliert, der die Differenz zwischen Politik und Philosophie begründet, etabliert das Christentum einen eschatologischen Vorbehalt, der zwischen den weltlichen Mächten und dem „Königtum“ Jesu, zwischen Staat und Kirche als jener irdischen Gemeinschaft, die auf dieses Königtum hin orientiert ist, oder zwischen Welt- und Heilsgeschichte differenzieren lässt. Durch beide Vorbehalte wird der Freiheit des einzelnen Menschen – von der ausschließlichen Macht vorgegebener Ordnungen des Politischen und Gesellschaftlichen und zur Betrachtung der Gerechtigkeit selbst – eine besondere Bedeutung gegeben. Damit – d. h. mit der Freiheit – ist ein Motiv genannt, das insbesondere in der (west- und mittel-)europäischen Geschichte ernst genommen wurde – und bis heute weiter entfaltet wird.

Somit führen die platonische Ideenlehre und der christliche Messianismus in ihrer west- und mitteleuropäischen Rezeptionsgeschichte zu ähnlichen Konsequenzen. Sie erinnern an eine vom Menschen unaufhebbare Spannung zwischen den vielfältigen, oft Unrecht erlaubenden Ordnungen des Gerechten und jener Gerechtigkeit selbst, die diese Ordnungen transzendiert, begründet, orientiert und richtet. Erst in dieser Spannung, so zeigt gerade die von allem äußeren Zwang unberührte Freiheit, mit der sowohl Sokrates als auch Jesus den ihnen aufgezwungenen Tod annehmen, erfährt der Mensch die Tiefe seiner Freiheit und seiner eigenen Verantwortung.

Historisch gesehen haben sich beide Perspektiven ergänzt und einander verstärkt. Vor allem in der Geschichtstheologie, die Augustinus in der *Civitas Dei* entfaltet hat, stoßen sie in einer für die nachfolgende europäische Geschichte epochalen Weise aufeinander und werden miteinander verbunden. Mit Augustinus und seiner Differenzierung zwischen der *civitas Dei* von der *civitas terrena* und somit auch zwischen Heils- und Weltgeschichte zeigen sich sehr deutlich die Momente eines (west-) europäischen Sonderweges, der sich, so kann hier nur angedeutet werden, über viele Einzelschritte bis hin zur Entwicklung des modernen liberalen und weltanschaulich neutralen Rechtsstaates mit seinem Prinzip einer der Freiheit des einzelnen Menschen verpflichteten Trennung von Kirche und Staat verfolgen lässt. Ohne diese doppelte Voraussetzung – die zweifache, sich wechselseitig befruchtende Entdeckung der Idee oder Vision der Gerechtigkeit selbst und der Grenzen der Macht und der Bedeutung weltlicher Politik – wäre diese Entwicklung nicht zu verstehen.

Dort, wo Gerechtigkeit herrschen sollte – so ermahnt das Kreuz jeden, ob er nun Christ ist oder nicht – bestimmen aber oft Eigen- und Machtinteresse, Opportunismus oder Populismus den Lauf der Dinge. Auch auf Kosten eines unschuldigen Menschen. Dies ist auch die Botschaft, die mit dem Tod des Sokrates untrennbar verbunden ist: Gerade die Gerechten können zum Opfer größter Ungerechtigkeit werden; Politik und Justiz können versagen und Unrecht als Recht verkaufen. Wider diese Formen des Unrechts zeigt sich die bleibende Aufgabe, an eine Idee oder Vision der Gerechtigkeit zu erinnern, die es erlaubt, die konkreten Gesetze oder ihre

Anwendung als ungerecht zu bezeichnen, und die zugleich dazu ermahnt, Unrecht zu verhindern. Andernfalls würden nämlich auf immer die Ungerechten über ihre unschuldigen Opfer triumphieren. In diesem Sinne waren und sind sowohl die Hinrichtung des Sokrates als auch die Kreuzigung Jesu bis heute ein Stachel für Europa und sein Selbstverständnis. In der europäischen Geschichte sind daher in einer besonderen, das Wesen Europas charakterisierenden Weise Lehren aus beiden Ereignissen gezogen worden, sei es im klassischen Natur- oder Vernunftrechtsdenken, in der neuzeitlichen Menschenrechtsdiskussion oder in gegenwärtigen Debatten über Unrecht und die Notwendigkeit eines gerechten Umgangs von Menschen miteinander.

Glaube und Vernunft und die Grenzen der Politik

Europa stand immer wieder in der Versuchung, die Stimmen von Sokrates und Jesus zu überhören und den ontologisch oder eschatologisch zu verstehenden Vorbehalt aufzuheben, um Gerechtigkeit nach eigenem Gusto zu definieren oder ein Reich der Gerechtigkeit selbst auf Erden zu errichten. Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft wurden dann oft zu bloßen Mägden der Politik. Das Politische wurde als allumfassend, als total und somit als letzte Ordnung verstanden. Die Spannung zwischen dem konkreten Gerechten und der Gerechtigkeit an sich schien zumindest *in the long run* aufhebbar. Doch führten diese Versuche, die gerechte Stadt auf Erden zu errichten, oft zu größtem Unheil und zu größter Ungerechtigkeit. Gefragt ist dann immer wieder die Erinnerung an Sokrates und an Jesus, das heißt die Erinnerung an eine Gerechtigkeit, die nicht von Menschen gemacht und definiert ist und die es erlaubt, Unrecht als jenes zu bezeichnen, was es ist, und dazu ermahnt, sich darum zu bemühen, über Unrecht und Ungerechtigkeit hinauszugehen. Denn mit dieser Erinnerung ist auch der Aufruf zu einer je größeren Annäherung an die Gerechtigkeit selbst verbunden.

Die Frage, inwiefern auch andere kulturelle Traditionen von einer solchen Spannung gekennzeichnet sind, kann hier offen bleiben. Wichtig bleibt die Erkenntnis, dass diese doppelte Erinnerungsspur nicht nur maßgebliche Entdeckungen der europäischen (Geistes-)Geschichte zu verstehen hilft, sondern auch einen bestimmten Politikstil mit sich bringt. Denn die Politik wird unter der Voraussetzung eines ontologisch oder eschatologisch verstandenen Vorbehaltes zu einer pragmatisch orientierten Kunst. Sie kann nicht das höchste Glück des Menschen verwirklichen, sondern als Politik der Freiheit, also um der Freiheit des Einzelnen willen, allein dabei helfen, jene Räume zu eröffnen, innerhalb derer Menschen in Freiheit nach ihrem Glück streben können. Auch der liberale, die Freiheit des einzelnen Menschen in sein Zentrum stellenden Rechtsstaat ist daher letztlich – in einer teils offensichtlichen, teils schwer zu entwirrenden Geschichte – ein Ergebnis von Reflexionen über Sokrates, Jesus Christus und die bleibende Bedeutung ihres jeweiligen Todes.

Solange Europa sich von diesen Zeugen der Gerechtigkeit noch bestimmen lässt, hat es seine Identität noch nicht verloren. Nie kann es sich allerdings auf dem Erreichten ausruhen, immer erfährt es seine Identität als Nicht-Identität, als Fehlbarkeit und Ungenügen. Es bleibt ein schlechtes Gewissen angesichts dessen, was wirkliche Gerechtigkeit ist. Die Fragilität, das immer auch unsichere und erschütterbare Ringen um Gerechtigkeit gehört daher zum Wesen Europas. Es ist durchaus offen, ob seine jetzige Krise ein Ausdruck dieses Ringens ist. Außer Frage steht, dass, solange Europa tatsächlich um Gerechtigkeit ringt, es seinem Wesen als einem Auftrag treu bleibt und dadurch ein Zeuge für die gesamte Welt ist. Denn die Idee der Gerechtigkeit transzendiert jeden Kontext ihrer Entdeckung und Entfaltung. Sie erhebt einen universalen Anspruch: dass sie, so schwierig es ist, diese Idee zu erfassen, nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung jeder Verständigung über gerechtes Handeln ist und dass es überall gilt, im konkreten praktischen Handeln sie je mehr umzusetzen.

Dies ist ein Anspruch, der zugleich sowohl in der Erinnerung an Sokrates als auch in jener an Christus den heute selbst fraglich gewordenen Raum der Wahrheit und des Göttlichen eröffnet und der von jener besonderen Würde nicht zu trennen ist, die dem Menschen als moralisch handelnder, das heißt freier und verantwortlicher Person immer schon zukommt und die sich in besonderer Weise im Leben und Sterben von Sokrates und Christus, in ihrer inneren Freiheit gerade auch zum Tod gezeigt hat.⁶

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hierzu die Ausführungen von Allan Bloom, *Interpretive Essay*, in: ders., *The Republic of Plato*, New York 1968, 315 f.

² Vgl. ebd. 309.

³ Hans-Georg Gadamer, *Platos Staat der Erziehung* (1942), in: ders., *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Tübingen 1999, 251.

⁴ Vgl. zu Sokrates, Platon und der Bedeutung ihrer Entdeckung der „Einsicht“ und der „Sorge für die Seele“ für die Identität Europas auch Jan Patočka, *Europa und Nach-Europa. Die nacheuropäische Epoche und ihre geistigen Probleme*, in: ders., *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, hg. v. Klaus Nellen und Jiri Nemeč, mit einer Einleitung von Paul Ricœur (*Ausgewählte Schriften III*), Stuttgart 1988, 207-287 und den vierten der *Ketzerischen Essays*.

⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die wichtigen Überlegungen von Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Mainz 1999.

⁶ Dies ist die für die vorliegende Veröffentlichung gekürzte und überarbeitete Fassung eines Textes, der unter demselben Titel in: *Itinerari. Annuario di ricerca filosofica LV* (2016), 45-62, erschienen ist.