

# Praktische Vernunft im Verhältnis von Glaube und Wissen

CHRISTOF BREITSAMETER, MÜNCHEN

## 1. Religion und Gewalt

Wichtig für das Konzept einer modernen theologischen Ethik ist die Frage nach der Reichweite bzw. Grenze der praktischen Vernunft im Verhältnis von Glaube und Wissen. Konzentrieren wir uns in dieser Frage zunächst auf die Ausführungen von Jürgen Habermas, die durch den Befund einer fast weltweit zu beobachtenden Revitalisierung religiöser Überzeugungen ausgelöst wurden. Religion ist für Habermas ein zweideutiges Phänomen. Religiöse Überzeugungen und Haltungen können Gemeinschaften verbinden und Kulturen übergreifen. Sie können allerdings auch zur Segmentierung einer Gesellschaft in unversöhnliche Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften bis hin zur Ausübung von Gewalt führen.<sup>1</sup> Die Debatte um das Gewaltpotenzial von Religion wiederum ist durch Jan Assmanns These befeuert worden, der Monotheismus gerade in seiner ausgereiften Form sei notwendig intolerant, weil er die Differenz von wahr und falsch, von orthodox und heterodox einführe.<sup>2</sup> Dabei ist – was in den Einwänden gegen diese These häufig nicht beachtet wird – Intoleranz nicht mit Gewaltbereitschaft gleichzusetzen. Der Monotheismus als regulative Idee birgt gegenüber dem Polytheismus als toleranter religiöser Praxis zunächst nur ein *Bestreitungs*potential, das ein gewaltbereites *Beseitigungspotenzial* anderen Positionen gegenüber zwar aufbauen kann, aber nicht aufbauen muss. Es gibt, so lehrt die Geschichte, evolutionäre Wege zum Monotheismus, der als eine inklusive Form die Möglichkeit akzeptiert, gerade den Glauben an den einen Gott in unterschiedliche kulturelle Kontexte hinein übersetzen zu können. Es gibt allerdings, so Assmann, auch revolutionäre Wege zum Monotheismus, der dann als eine exklusive Form die strikte Unterscheidung zwischen

1 Vgl. Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 119f.

2 Vgl. hierzu Jan Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Wien 2000; ders., Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt am Main 2007, 177ff., mit Verweis auf den Monotheismus Ägyptens, der bereits die Formulierung „es gibt keinen anderen Gott außer mir“ kennt.

dem wahren und dem falschen Glauben etabliert.<sup>3</sup> Der von Assmann erhobene Vorwurf ist aus einer historischen Sichtweise heraus formuliert, und er kann für die Tendenzen der Abgrenzung monotheistischer Religionen wie für ihr Gewaltpotenzial bzw. ihre Gewalttätigkeit eine Reihe von geschichtlichen Belegen anführen, die jedoch im Kontext einer engen Verzahnung von Religion und Politik zu interpretieren sind. Damit wird klar, dass die Verbindung von Monotheismus und Gewalt kontingent ist, weil sich genauso gut Tendenzen zu Toleranz und friedlicher Koexistenz bei monotheistischen Religionen finden lassen (wie übrigens auch – darauf weist Erich Zenger hin – die Friedfertigkeit antiker Polytheismen nicht überschätzt werden darf).<sup>4</sup> Zenger thematisiert freilich nicht nur die Überschätzung der Friedfertigkeit von Polytheismen, sondern auch die Unterschätzung des Innovationspotenzials eines den absoluten Anspruch einer humanen Gesellschaft sichernden Monotheismus.<sup>5</sup> Wo sich moralische Forderungen aus religiöser Quelle speisen und deshalb mit dem Anspruch der Absolutheit und Universalität auftreten, sei möglicherweise ein größeres Potenzial normativer Sinnstiftung zu erwarten als von notwendig relativ und partikular verfahrenen polytheistischen Positionen. Damit sind wir beim zweiten Teil jener Ambivalenz von Religion angelangt, von der Habermas spricht. Vermöge Religion doch die Solidarität der Bürger zu stärken und mit ihren sinnstiftenden Ressourcen der praktischen Vernunft zur Seite zu springen, die sich nicht mehr sicher sein könne, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit einer entgleisenden Moderne entgegenwirken zu können.

## 2. Religiöse und säkulare Gründe

Die Gefahr einer Abkapselung religiöser Identitäten lässt sich nach Habermas allerdings nur innerhalb einer politischen Kultur bannen, in der religiöse wie

- 3 Vgl. *Jan Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2008; ders., Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006.* Assmann hat deshalb seine These, dem biblischen Monotheismus inhärente notwendig ein Gewaltpotenzial, später modifiziert: Zwar sei die Gewaltbereitschaft des mosaischen Monotheismus geschichtlich kontingent, es dürfe aber nicht übersehen werden, dass Gewalt in den biblischen Texten eine auffällig große Rolle spiele.
- 4 Vgl. *Erich Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus?*, in: Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2008*, 209–220, 215f.: „Die real existierenden Polytheismen der Antike legitimierten doch in der Regel hierarchisch strukturierte ‚Klassengesellschaften‘, und der von Assmann betonte Aspekt der ‚Internationalität‘ der antiken Polytheismen verhinderte meines Wissens nirgends die Kriege, die in den Zeiten des biblischen Israel von den damaligen Großreichen als ‚legitimes‘ Mittel der Politik eingesetzt wurden – mit dem besonderen Beistand der Götter.“
- 5 Vgl. *Erich Zenger, Was ist der Preis des Monotheismus?*, in: Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2008*, 209–220, 215f.

nicht-religiöse Staatsbürger akzeptieren, dass sie sich gegenseitig Gründe für ihre politischen Stellungnahmen schulden, und in der die staatlichen Institutionen ihre Entscheidungen allein auf säkulare, das heißt, auch nicht-religiösen Bürgern zugängliche Gründe stützen dürfen.

## 2.1 Kognitiver Aspekt

Vorausgesetzt wird in dieser Konzeption, dass politische Herrschaft in *kognitiver* Hinsicht einer säkularen Begründung fähig ist. Sie ist in der Lage, sich aus geistigen Beständen zu reproduzieren, die unabhängig sind von religiösen Traditionen. In politischen Fragen müssen religiöse Bürger daher bereit sein, ihre Vorstellungen vom Guten einer säkularen Konzeption des Richtigen unterzuordnen. Man könnte (zumindest vorläufig) sagen: Die Kehrseite der Religionsfreiheit ist eine Pazifizierung des weltanschaulichen Pluralismus, der ungleiche Folgelasten mit sich bringt: Der liberale Staat mutet nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden und in kollektiv bindende Entscheidungen einzufließen.<sup>6</sup> Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde allerdings nur dann nicht zu einem Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite ein Gefühl für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrte.

Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist, so Habermas, ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung dieser umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, die Perspektive der jeweils Anderen einzunehmen. Von daher muss auch säkularen Bürgern daran gelegen sein, religiöse Bürger dazu zu ermutigen, sich im öffentlichen Diskurs in der Sprache ihres Glaubens zu artikulieren.<sup>7</sup> Würden in diesem Diskurs nämlich Beiträge, die noch nicht in eine allen Bürgern zugängliche Sprache übersetzt sind, von vorneherein als irrational behandelt werden, brächte sich die Gesellschaft unter Umständen um die sinnstiftende Kraft religiöser Überzeugungen. Klar bleibt freilich weiterhin, dass auch dann, wenn der welt-

<sup>6</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 191ff.

<sup>7</sup> Vgl. Stephen Holmes, *Gag Rules or The Politics of Omission*, in: Jon Elster/Rune Slagstad (eds.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge 1988, 19–58, mit der skeptischen Auffassung, öffentliche religiöse Debatten führten zu politischen Konflikten.

anschaulich neutrale Staat Aktions- und Artikulationsräume für Glaubensgemeinschaften eröffnet, religiös verstandene in säkular vernehmbare Gründe genau in dem Moment übersetzt werden müssen, da es innerhalb des politischen Systems gilt, kollektiv bindende Entscheidungen zu fällen.<sup>8</sup> Dies gilt nicht nur für religiös motivierte Handlungen, sondern auch für religiös motivierte Normen. Dabei ist zu beachten, dass Gründe der praktischen Vernunft, die im Rahmen der Verfassungs- und Gesetzgebung rechtliche Geltung erlangen und auf diesem Weg innerhalb des politischen System wirksam werden, genuin moralische Prinzipien bleiben. Sie können jederzeit vor das Forum der öffentlichen Vernunft geholt werden. Sowohl religiös motivierte Handlungen wie auch religiös motivierte Normen müssen demnach Nicht- und Andersgläubigen gegenüber als vernünftig ausgewiesen werden, sofern diese von ihren Wirkungen betroffen sein könnten, während religiösen Überzeugungen, aus denen Handlungen und Normen zwar hervorgehen können, aber nicht müssen, zugestanden wird, sich auf Wahrheiten zu stützen (dies gilt grundsätzlich auch für nicht-religiöse metaphysische Überzeugungen), die empirisch nicht belegbar bzw. widerlegbar sind. Bürger dürfen die Wahrheit ihrer Überzeugungen, etwa die Ablehnung einer bestimmten Weltansicht oder Lebensform, verabsolutieren, ohne dafür vernünftige Gründe liefern zu müssen, solange daraus keine Wirkungen entstehen, die von Bürgern, die diese Überzeugungen nicht teilen, abgelehnt werden. Diese Bürger müssen für die Ablehnung der ablehnenden Überzeugung etwa einer religiösen Gemeinschaft keine vernünftigen Gründe benennen können. Vielmehr steht es ihnen frei, die Wahrheit ihrer Welt- und Wertanschauung gleichfalls als Ablehnungsgrund für sich zu reklamieren. So ist eine *epistemische* Selbstrelativierung religiöser Überzeugungen nicht gefordert, auch wenn sie für den Träger selbst klug erscheinen mag, will er mit ihnen gesellschaftliche Wirkung erzeugen. Der Zweifel an der Richtigkeit der eigenen Überzeugungen kann dann als Selbstvergewisserung verstanden werden. Sofern eine Glaubensaussage Anteile enthält, die als verifizierbar oder falsifizierbar gelten können, besteht die Möglichkeit, dass ein noch nicht entdeckter Beweis oder Irrtum vorliegt; eine solche Aussage kann im einen Fall bekräftigt bzw. muss im anderen Fall revidiert werden. Ist eine solche Aussage hingegen weder verifizierbar noch falsifizierbar, gilt sie (oder der entsprechende Anteil) nur relativ zu einer bestimmten Welt- oder Wertanschauung. Sie ist dann Ausdruck des Glaubens, nicht des Wissens. Klar ist freilich auch, dass die Reichweite der

8 Vgl. Paul J. Wheatman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Oxford 2002, 91, der die von Rawls vorgetragene restriktive Auffassung mit dem Hinweis kritisiert, es sei für religiöse Bürger zu fordern, aus der Perspektive ihres Glaubens heraus zu überlegen, was für alle Bürger gleichermaßen gut ist. Dies kann aber nur ein erster Schritt sein, ein zweiter Schritt muss in der Produktion von Gründen bestehen, die auch dem nicht-religiösen Bürger zugänglich und für ihn akzeptabel sind.

Verifikation wie die Reichweite der Falsifikation religiöser Überzeugungen begrenzt ist, was den Eigensinn der religiösen Überzeugung wie auch ihrer Bestreitung konstituiert.<sup>9</sup> Wenn religiöse Überzeugungen allerdings Wirkungen gegenüber Nicht- und Andersgläubigen der Art entfalten, dass sie diesen aufgezungen werden sollen, ist eine *normative* Selbstrelativierung im Sinn einer Selbstbeschränkung zu fordern.<sup>10</sup> Auch hier ist nach den Aspekten von Glauben und Wissen aufzuspalten. Anteile einer solchen Aussage, die mit zweifelsfreien Evidenzen ausgestattet sind, sind als Wissen anzusprechen, dessen Eigenart darin besteht, dass es vernünftigen Gesprächspartnern nicht aufgezwungen werden muss und um seiner Eigenart willen nicht aufgezwungen werden darf, weil es verstanden und im Verstehen akzeptiert werden „will“. Handelt es sich hingegen um eine persönliche Welt- oder Wertanschauung, die weder verifizierbar noch falsifizierbar ist, ist dies zu reflektieren, wenn man von anderen Bürgern genau darin umgekehrt respektiert werden will: Derjenige, der die Überzeugung anderer Bürger zu manipulieren versucht, weil er die Wahrheit seiner eigenen Überzeugungen für unbestreitbar hält, will ja seinerseits nicht von Bürgern manipuliert werden, für welche die Wahrheit ihrer Überzeugungen feststeht. Aus guten Gründen zu handeln bedeutet nämlich, so wird in dieser Konzeption vorausgesetzt, aus Gründen zu handeln, deren epistemische und normative Rechtfertigung von allen Betroffenen geteilt wird oder geteilt werden kann. Gute Gründe sind demnach öffentliche und geteilte bzw. zumindest prinzipiell teilbare Gründe.<sup>11</sup> Damit werden sowohl religiöse Mehrheiten bzw. Mehrheiten einer religiösen Überzeugung als auch politische Mehrheiten bzw. Mehrheiten einer politischen Überzeugung als kontingent betrachtet. Wir werden sehen, wie sich aus dieser Kontingenz- eine Notwendigkeitseinsicht entwickeln lässt.

Was vom Verhältnis zwischen gläubigen und nichtgläubigen Bürgern gilt, muss auch vom Verhältnis zwischen gläubigen und andersgläubigen Bürgern gelten. Über die Abgrenzungen zwischen dem positiven Recht auf Religionsausübung und der negativen Freiheit, von der Religionspraxis Andersgläubiger verschont zu bleiben, müssen sich die jeweiligen Parteien einigen. Hier kann als vernünftig nur das Prinzip der Symmetrie gelten: Was eine Glaubensgemeinschaft innerhalb der Grenzen, die der weltanschaulich neutrale Staat setzt, selbst in Anspruch nimmt, etwa die Verwendung religiöser Symbole oder die Verbrei-

9 Vgl. zum Begriff des „reasonable disagreement“ beispielsweise *Charles Larmore, The Morals of Modernity, Cambridge 1996, 173.*

10 Gerade für Religionen besteht die Gefahr, dass sich zwei Attribute Gottes, seine Allwissenheit und seine Allmacht, bemerkt oder unbemerkt in Selbstverständnis und Handeln religiöser Bürger hinein mischen, so dass sie glauben, ihr vermeintlich unbezweifelbares Wissen gesellschaftsweit zur Durchsetzung bringen zu müssen.

11 Vgl. *Christine Korsgaard, Creating the Kingdom of Ends, Cambridge 1996, 275–310.*

tung religiöser Inhalte, muss sie auch allen übrigen Religionsparteien zugestehen. Denn die weltanschauliche Neutralität des Staates verlangt, dass alle Religionsgemeinschaften in ihrem Wunsch, im öffentlichen Diskurs präsent zu sein, gleich behandelt werden, solange sie – und das ist unabdingbare Voraussetzung – als vernünftig einzustufen sind, solange sie also bereit sind, ihre Überzeugungen nicht mit Gewalt, sondern allein mit der Kraft guter Gründe durchzusetzen. Insofern hat die Logik des liberalen Staates *komplementäre Lernprozesse* im Verhältnis von gläubigen und nichtgläubigen sowie *symmetrische Anerkennungsverhältnisse* zwischen gläubigen und andersgläubigen Bürgern einzufordern. Der öffentliche Charakter der praktischen Vernunft soll sich, so könnte man vorläufig bilanzieren (und gleichzeitig begrifflich vorwegnehmen), aus der Allgemeinheit von Gründen und daher der Reziprozität ihrer Durchsetzung (und umgekehrt) ergeben. Allgemeinheit wird zur Bedingung der Begründung oder Rechtfertigung, Reziprozität zur Bedingung der Implementierung oder Durchsetzung von Normen erklärt. Die Geltung einer Norm wird somit in einen Begründungs- und in einen Implementierungsaspekt aufgespalten.<sup>12</sup>

In kognitiver Hinsicht sorgt der liberale Verfassungsstaat, so kann festgehalten werden, für sich selbst. Wolle man sich der sinnstiftenden Kraft religiöser Überzeugungen nicht begeben, müsse diesen, so Habermas, auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein Status zugestanden werden, der nicht schlechthin irrational sei. Die Religion fordere deshalb zur selbstreflexiven Überwindung eines säkularistisch imprägnierten und gegenüber metaphysischen Gehalten immunisierten Selbstverständnisses der Moderne heraus. Andererseits berufen sich die Glaubenswahrheiten einer Offenbarungsreligion in letzter Instanz nicht auf die Einhaltung bestimmter Verfahren der Wahrheitsfindung, sondern auf die Autorität der Offenbarung. Religiöse Überzeugungen haben von daher zwar nicht als „widervernünftig“ (der Glaube soll sich ja gerade einen Raum der Vernünftigkeit erschließen können, der ihn vom Aberglauben unterscheidet), wohl aber als „übervernünftig“ zu gelten.<sup>13</sup> In ethischen Diskursen, die auf religiöse Überzeugungen gestützt werden, wird somit ein Wahrheitsanspruch geltend gemacht, der nicht unabhängig von Inhalten des Glaubens gedacht werden kann (ohne dass damit prinzipiell bestritten ist, dass sich religiöse Gründe in säkular verständliche Vernunftgründe übersetzen lassen). Wenn ethische Einsichten in dieser Weise auf religiösen Überzeugungen aufrufen, ist, wie wir

12 Vgl. Christof Breitsameter, Handeln verantworten, in: Heike Baranzke/Christof Breitsameter/Ulrich Feeser-Lichterfeld/Martin Heyer/Beate Kowalski, Handeln verantworten, Freiburg i.Br. 2010, 7–45, 12f.

13 Vgl. dazu Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a.M. 2003, 631.

sahen, zu beachten, dass die dabei verhandelten Forderungen unterschiedliche Geltungsansprüche erheben können, je nachdem, ob die Konsequenzen eines bestimmten Welt- bzw. Lebensentwurfs nur Gläubige oder auch Nicht- bzw. Andersgläubige betreffen. Im einen Fall muss eine religiös fundierte praktische Forderung nicht mit Hilfe einer säkular nachvollziehbaren Argumentation begründet werden, im anderen Fall ist sie mit allgemein verständlichen Gründen auszustatten. Generell ist Formen von empirisch nicht belegbaren bzw. nicht als wissenschaftliche Hypothesen formulierbaren Aussagen aufgegeben, sich Standards der säkularen Vernunft, sei es logischen Regeln oder empirisch gehaltvollen Evidenzen, gegenüber immer dann lernbereit zu zeigen und gegebenenfalls Revisionen vorzunehmen, um die eigene Überzeugung als vernünftig ausweisen zu können, wenn von ihnen Wirkungen ausgehen, die Bürger, die diesen Glauben nicht teilen, betreffen könnten. Eine reflexive Rechtfertigung religiös-metaphysischer Überzeugungen, die praktische Konsequenzen nicht nur für Gläubige, sondern auch für Anders- oder Nichtgläubige zeitigen, setzt voraus, dass diese Aussagen vor der Kritik der säkularen Vernunft bestehen können, ohne deswegen ihre Eigenart aufgeben zu müssen.

Die von Nicholas Wolterstorff vertretene Meinung, die öffentliche Verwendung religiöser Gründe solle überhaupt keiner Beschränkung mehr unterworfen sein, so dass auch der politische Gesetzgeber sich religiöser Argumente bedienen dürfe, stellt von daher einen Verstoß gegen das Prinzip des weltanschaulich neutralen Staates dar, den, wie wir noch sehen werden, keine Glaubensgemeinschaft wollen kann.<sup>14</sup> Grundsätzlich führte dies zu der Gefahr, die funktionale Differenzierung von Religion und Politik, die eine Errungenschaft der Moderne darstellt, einzuebnen oder gar aufzugeben bzw. die Unterscheidung von „wahr“ und „falsch“ in die Politik hineinzutragen, um eine wahre von einer falschen Politik unabhängig von Prozessen der Mehrheitsfindung abzuheben.<sup>15</sup> Insofern müssen die epistemische und die normative Dimension der Wahrheitsfrage zwar voneinander unterschieden, sie dürfen aber nicht voneinander abgetrennt werden: Einer religiösen Überzeugung darf der Charakter der Vernünftigkeit nicht prinzipiell abgesprochen werden, auch wenn er im

14 Vgl. Robert Audi/Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, New York 1997, 105.

15 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Einleitung*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Heinrich Meier (eds.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, 7–46, 41f. „Die römisch-katholische Kirche hat auch in den einschlägigen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils ihre Akzeptanz der Demokratie immer mit einem Naturrechtsvorbehalt verknüpft; in vielen Lehrtexten spricht sie deshalb von ‚wahrer Demokratie‘, das heißt einer Demokratie, die den Vorrang (des ‚der Kirche‘ in Fülle erschlossenen) Naturrechts anerkennt. Noch bei seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag hat Papst Benedikt XVI. diesen Naturrechtsvorbehalt auch durch eine argumentativ wenig überzeugende Kritik des so genannten Rechtspositivismus geltend gemacht.“

öffentlichen Diskurs faktisch nicht anerkannt wird; umgekehrt sind religiöse (wie auch moralische) Überzeugungen in der modernen Gesellschaft zu einer Selbstrelativierung ihrer Wahrheitsansprüche aufgefordert.

Dies erlaubt einen Rückblick auf die von Assmann ausgelöste Debatte über das Gewaltpotenzial monotheistischer Religionen: Es ist ja gerade die monotheistische (und – geschichtlich gesehen – zuvor kosmotheistische) Position, die in Gott einen verlässlichen „Partner“ mit konsistenten Präferenzen und kohärenten Interessen sieht, was in „rein“ polytheistischen Kontexten aufgrund des Einflusses anderer Götter so nicht gewährleistet ist.<sup>16</sup> Das Denken eines einzigen Gottes fordert dann auch mehr Transzendenz heraus, da Kontingenzen wie Scheitern und Unglück, die vormals alternativen Göttern zugeschrieben wurden, nun nicht mehr Gott aufgeladen werden können. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, einen guten Gott zu denken. Eher steht in Frage, was auf der anderen Seite dieser imaginären Beziehung, also auf Seiten des Menschen, geschieht bzw. geschehen ist, wenn Erwartungen enttäuscht werden. Schlechtes bzw. Böses wird dem Menschen zugerechnet, der gute Gott vermag dann, moralisierend auf den schlechten bzw. bösen Menschen einzuwirken. Obwohl also die Transzendenz Gottes in einer monotheistischen Konzeption ungleich betonter auftritt als noch in kosmotheistischen und vor allem polytheistischen Positionen, obwohl der Abstand zwischen Gott auf der einen, Mensch, Gemeinschaft und Welt auf der anderen Seite größer erscheint, korrespondiert dieser größeren Freiheit Gottes eine stärkere Verantwortlichkeit auf Seiten des Menschen. Deshalb kann der Monotheismus nicht nur eine Emanzipations-, sondern auch eine Reflexionsbewegung auslösen, die sich im Verzicht auf polytheistische Kategorien und in der Darstellung eines Gottes äußert, der jeglicher Gewalt entsagt und sich genau deshalb als der wahre Gott empfiehlt.<sup>17</sup> Die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion führt somit nicht notwendig zu religiös motivierter Gewalt. Die Wahrheitsfrage ist – ganz im Gegenteil – dazu angetan, jegliche Gewalt aus der Sphäre des Religiösen auszusondern, allein auf Erkenntnis zu setzen, jede Überzeugung (vor allem diejenige, die in Handlungen oder Normen münden soll) unter Legitimationsvorbehalt zu stellen und so die theologische Reflexion selbst zu einer jede religiös motivierte Gewalt kritisierenden Position zu führen.<sup>18</sup>

16 Vgl. *Christof Breitsameter*, *Nur Zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalogs* (Studien zur theologischen Ethik), Freiburg i.Br./Freiburg i.Ue. 2012, 83.

17 Vgl. *Erich Zenger*, *Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann*, in: Peter Walter (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 2005, 39–73.

18 Vgl. *Erich Zenger*, *Gewalt im Namen Gottes – der notwendige Preis des biblischen Monotheismus?*, in: Alfons Fürst (ed.), *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft*, Freiburg i.Br. 2006, 13–44, 43: „Wo der Mosaische



## 2.2 Motivationaler Aspekt

Sorgt der liberale Verfassungsstaat in kognitiver Hinsicht für sich selbst (er ist darin autonom, wenngleich nicht autark, sofern er sich jedenfalls religiös oder nicht-religiös metaphysischen Überzeugungen gegenüber nicht immunisiert), so gilt dies auch in motivationaler Hinsicht. Das hat Folgen für Bürger nicht nur, insofern sie sich als Adressaten des Rechts verstehen, das heißt für die Akzeptanz der Restriktionen individueller Handlungsfreiheiten. Es gilt auch und sogar in erster Linie für den Fall, dass sie sich als Autoren dieses Rechts reflektieren, mithin für die Erzeugung von geeigneten Regeln des Zusammenlebens.<sup>19</sup> Mit anderen Worten: Nicht nur die Regelbefolgung, sondern zuvor schon die Regeletablierung muss motiviert werden. Nun kann schwerlich behauptet werden, dass der säkulare Staat ein motivationales Defizit hinsichtlich der Logik der Herstellung von Normen aufweist. Er motiviert die Bürger ja gerade (jedenfalls der Idee nach) zum vernünftigen Streit um die richtigen Kollektivitäten. Trotzdem sollte er wiederum nicht unempfindlich gegenüber religiösen Überzeugungen sein, die möglicherweise zu einer Verbesserung bestehender Regeln motivieren. Zu klären ist dann allerdings, inwiefern der motivationale Haushalt von Religionen solche Beschränkungen als vernünftig ansehen kann: Warum sollten sich religiöse Bürger auf die Regeln komplementärer Lernprozesse wie symmetrischer Anerkennungsverhältnisse einlassen? Warum sollten sie solchen Handlungsrestriktionen zustimmen? Die gesellschaftlichen Funktionen von Religion und Politik lassen sich zwar institutionell trennen, in der Realität sind religiöse und politische Kalküle aber in aller Regel eng miteinander verknüpft.

Auf die Motive säkularer Bürger, Religion und Politik funktional zu trennen und diese Trennung auch institutionell zu verankern, sind wir bereits zu sprechen gekommen. Bestehen bleibt die Frage, warum religiöse Bürger motiviert sein sollen, in eine solche Trennung, die ihre Überzeugungen um die öffentliche Wirksamkeit zu bringen droht, einzuwilligen. Zunächst muss Religion ein ge-

Monotheismus selbstreflexiv seine eigene Wahrheit präsentiert und insbesondere wo die Wahrheit seines Gottes als Befreiung und Versöhnung definiert wird, tritt in der Hebräischen Bibel die Kategorie ‚Erkenntnis‘ in den Vordergrund. Sie impliziert die Freiheit und schließt per definitionem Zwang und Gewalt zu ihrer Verbreitung aus. (...) Wer selbst Freiheit für je eigene Entscheidungen will, muss diese Freiheit auch anderen gewähren. Man weiß überdies, dass eine rein äußere Bekehrung nicht als Gott angemessen und darum religiös gar nicht zählt. Gerade von diesem Ansatz her ist der Preis der monotheistischen Wahrheit nicht die Gewalt, sondern die Toleranz und der Gewaltverzicht. Das konsequente Stellen der Wahrheitsfrage und das Wissen um die Schwierigkeit, die Wahrheit zu erkennen und sie sprachlich angemessen darzustellen, aber auch die Einsicht in das vielfältige Scheitern beim Bemühen, die erkannte Wahrheit mit einer adäquaten Lebensgestalt zu bekräftigen – all dies dürfte im Gegenteil davor bewahren.“

<sup>19</sup> Vgl. *John Rawls*, *The Idea of Public Reason Revisited*, in: *The University of Chicago Law Review* 64 (1997), 765–807, 769.

nuines Motiv entfalten, von Politik unterscheidbar zu sein und zu bleiben. Gerade weil sie Überzeugungen Heimat gibt, die – nach ihrer eigenen Sicht – nicht von ihr selbst bzw. ihren Mitgliedern geschaffen, sondern als geoffenbart angenommen werden, muss sie das Ringen um die Wahrheit dieser Überzeugungen selbst betreiben und organisieren.<sup>20</sup> Und sie kann genau deswegen sogar gesellschaftlichen Regeln zustimmen wollen, die den Wettbewerb der Glaubensgemeinschaften um die richtige Deutung der Welt etablieren. Sie kann außerdem Regeln akzeptieren wollen, die ihre Präsenz in der Öffentlichkeit nicht an kontingente politische Mehrheiten binden, sondern unabhängig von faktischen Mehrheitsverhältnissen und daher für alle Glaubensgemeinschaften in gleicher Weise garantieren, um, wie erwähnt, den Wahrheitsgehalt religiöser Überzeugungen zu fördern und den als wahr erkannten Überzeugungen in der Gesellschaft auch in einer Minderheitensituation Gehör zu verleihen. Somit kann die Institutionalisierung komplementärer Lernprozesse zwischen gläubigen und nichtgläubigen wie symmetrischer Anerkennungsverhältnisse zwischen gläubigen und andersgläubigen Bürgern im Motivationshaushalt von Religionen und Glaubensgemeinschaften selbst verankert werden.

### 3. Begründung und Durchsetzung von Regeln

Hinter diesen Überlegungen steht die Auffassung, dass Werte (hier verstanden als praxisrelevante Überzeugungen) sich nicht einfach einer individuellen Setzung verdanken,<sup>21</sup> sondern kondensierte Kommunikationsleistungen in Anspruch nehmen. Die durch Kommunikation bereitgestellten Werte können zwar individuell in Kraft gesetzt und behauptet werden. Sie bleiben aber von ihrer Herkunft her auch dann noch Behauptungen anderen Individuen gegenüber. Dabei kann es zu Wertkonflikten kommen, wenn nämlich ein Wert, den eine Person vertritt, von anderen nicht geteilt wird. Wertbehauptungen werden auf diese Weise in einen Interaktionsraum, in einen Raum von Gründen bzw. in einen Raum gegenseitiger Anerkennung hineingestellt: Wir können mit der Behauptung eines Wertes nur dann Erfolg haben, wenn dies von Interaktionspartnern auch akzeptiert wird. Treten Konflikte auf, müssen materiale Divergenzen durch formale Konvergenzen bearbeitet, anders formuliert: *Wertdissen-*

20 Man kann natürlich einwenden, dass dies nur für demokratische, nicht für theokratische Verhältnisse gilt, wo die Symbiose aus Religion und Politik als erstrebenswert gelten kann. Ein solches Modell bürdet der Religion allerdings die Konsequenz auf, mit einem ambivalenten Gottesbild operieren zu müssen.

21 Dieser Auffassung folgt etwa *John Harris*, *The concept of the person and the value of life*, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 9 (1999), 293–308, 307.

se durch *Regelkonsense* überwunden werden.<sup>22</sup> Menschen sind Wesen, die Erwartungen nicht nur an das Verhalten anderer Lebewesen, sondern auch an das Verhalten anderer Menschen richten. Um die Unsicherheit, die entsteht, wenn Erwartungen nicht am Verhalten, sondern an Erwartungen anderer orientiert sind, zu reduzieren, setzen wir Normen, die implizit gelten, sofern und solange sie im Rahmen gemeinsamer Handlungen entstehen, und explizit, sofern und solange sie sich im Rahmen individueller Handlungen, die in Konflikt zueinander zu geraten drohen, herausbilden. Dies folgt auch der Anforderung sozialen Handelns generell: Jeder Akteur muss sich seiner eigenen Erwartungen auch für den Fall vergewissern können, dass andere nicht so handeln, wie von ihnen erwartet wird. Eigene und fremde Erwartungen müssen stabilisiert werden, damit überhaupt gehandelt werden kann.

Eine kollektive Regelsetzung, durch die individuelle Wertsetzungen so aufeinander bezogen werden, dass sie zu Kooperation führen, muss allgemein zustimmungsfähig sein, und es muss sichergestellt werden, dass die zu setzende Regel allseitig befolgt wird. Beide Aspekte gehen auseinander hervor: Akteure werden einer Regel, die ihre Handlungsmöglichkeiten einschränkt, nur zustimmen wollen, wenn die Befolgung dieser Regel durch alle Akteure sichergestellt werden kann. Der von Kant betonte Aspekt der Allgemeinheit impliziert deshalb den Aspekt der Gegenseitigkeit und umgekehrt. Kant selbst qualifiziert durch den kategorischen Imperativ moralische Verpflichtungen allein formal, nicht material, das heißt, dass er, anders als die naturrechtliche Tradition, keine material bestimmten Handlungen gebietet oder verbietet. Ihm geht es vielmehr darum, Normen zu rechtfertigen, die Handlungsspielräume eröffnen, die dann von den Akteuren innerhalb der gemeinsam gezogenen Grenzen beliebig gefüllt werden können. Dabei weist er durch das Prüfinstrument des kategorischen Imperativs jene „selbstadressierten Regeln“<sup>23</sup> ab, die zu Asymmetrien in Form von Defektion führen und somit nicht allgemein zustimmungsfähig sind. Es bleiben jene Maximen, die zur allgemeinen Regel werden können. Insofern kann eine Norm als Ausdruck von Kooperation kollektiv nur legitimiert werden (Allgemeinheit), wenn kein individueller Grund zur Defektion existiert (Reziprozität). Erst dann hat man den Anreiz, eine Regel zu befolgen, die gegen das individuelle Kalkül steht. Eine solche Konzeption schließt Vorteilsgesichtspunkte ein, allerdings individuell-material und nicht formal aggregiert, ebenso Gemeinwohlgesichtspunkte, allerdings kollektiv-formal und nicht material spezifiziert. Es ist vernünftig, sich auf Strukturen der Kooperation zu verständigen,

22 Vgl. dazu eingehender *Christof Breitsameter*, Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte, Paderborn u.a. 2009, 231–234. Im Folgenden werden die Begriffe der Regel und der Norm synonym verwendet.

23 *Anton Leist*, Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik, Berlin 2000, 253.

wenn sichergestellt ist, dass alle Beteiligten ihren Beitrag dazu leisten. Häufig wird übersehen, dass Kant nicht Absichten, sondern Regeln, die sich auf Absichten beziehen, und hier nicht die Materie, sondern die Form verallgemeinert, das heißt dem Prüfmechanismus des kategorischen Imperativs unterzieht.<sup>24</sup> Mit diesem Verfahren ist es nicht länger statthaft, zur Rechtfertigung von Normen auf die Autorität von Wahrheiten zu verweisen, deren Anerkennung nicht allgemein erwartet werden kann.<sup>25</sup>

Rainer Forst fügt, um nicht nur Konsense, sondern auch Dissense behandeln zu können, zum Kriterium der Allgemeinheit auch das Kriterium der Reziprozität hinzu. Er will damit die Rechtfertigung von Handlungen allerdings nicht, wie bei Kant, als abstrakten Test der Verallgemeinerbarkeit von Maximen, sondern als diskursiven Prozess, in den die konkret Betroffenen einbezogen werden, verstanden wissen. Diese auf den ersten Blick plausibel erscheinende Position birgt allerdings einige Schwierigkeiten. Zunächst schließe die moralische Rechtfertigung einer Norm, so Forst, mit ein, dass jeder Akteur aus Gründen der praktischen Vernunft die Geltung dieser Norm einsehen kann und – wie er hinzufügt – dieser Norm deshalb auch folgen muss.<sup>26</sup> Nun kann man den Sinn einer Norm oder einer moralischen Verpflichtung, nämlich die Ermöglichung von Kooperation (ganz allgemein gesprochen), durchaus einsehen, ohne deswegen schon einen Grund zu haben, dieser Norm auch zu folgen. Es kann, anders gesagt, kollektiv rational sein, eine Norm zu begründen, das heißt in Geltung zu setzen, und zugleich individuell rational, diese Norm nicht zu befolgen. Wenn und solange nämlich die allgemeine Befolgung nicht sicher gestellt ist, ist es individuell rational, statt auf allseitige Kooperation auf einseitige Defektion zu setzen (und zwar besteht diese Rationalität unabhängig davon, wie die übrigen Akteure handeln, ob sie also kooperieren oder ebenfalls defektieren). Eine Norm verpflichtet somit nur dann, wenn es keinerlei Grund gibt, von ihr abzuweichen.

24 Vgl. *James K. Swindler*, Soziale Absichten. Aggregiert, kollektiv und im Allgemeinen, in: Hans Bernhard Schmid/David P. Schweikard (eds.), *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt a.M. 2009, 479–497, 495: „Weil die Ethik weder dem Eigeninteresse noch dem kollektiven Interesse einen systematischen Vorrang zusprechen kann, muss sie ihre individualistischen und holistischen Wurzeln verwerfen. Eine kohärente und moralisch relevante Verallgemeinerung der eigenen Absichten, ein genuiner und allgemeiner Respekt vor der Handlungsfähigkeit als solcher sowie die moralische Notwendigkeit, ihre handlungserhaltenden Manifestationen zu fördern – das sind realistische und rationalistische Forderungen an ein moralisches Prinzip und zugleich die Prüfung, der wir individualistische und holistische Maximen ebenso wie alle anderen unterziehen müssen.“

25 Vgl. *Thomas Nagel*, *Equality and Partiality*, Oxford 1991, 159.

26 Vgl. *Rainer Forst*, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M. 2003, 592.

Natürlich ist es denkbar, dass wir die Erlaubtheit einer Handlung diskursiv aushandeln, das heißt, eine Handlung immer dann als statthaft ansehen, wenn für sie Gründe geltend gemacht werden können, denen vernünftigerweise nicht widersprochen werden kann. Was geschieht freilich, wenn solchen Gründen doch widersprochen wird? Es ist daher in der Tat hilfreich, zur Konsensunterstellung auch die Dissenserwartung treten zu lassen. Die Frage ist, was es heißt, einen mit einer Handlung verbundenen Anspruch zurückzuweisen oder nicht zurückzuweisen. Wir weisen ja tatsächlich nicht mit einer Handlung verfolgte Ziele, die jeweils auf vielfältige Weise realisiert werden können, sondern bestimmte Mittel, die zur Erreichung von Handlungszielen dienen, zurück. Genauer gesagt werden Mittel zurückgewiesen, die ihrer Auswirkungen wegen von anderen Akteuren nicht akzeptiert werden. Dieselben Handlungsziele können unter Umständen durch alternative Mittel realisiert werden. Normen, die wir deswegen als Mittelrestriktionen betrachten, eröffnen somit Handlungsspielräume. Sie beschränken formal, nämlich bestimmte Mittel, und eröffnen Räume, die material, nämlich durch die Bestimmung von Zielen, gefüllt werden können. So kann sich ein Akteur aus religiösen (oder anderen) Gründen dazu entschließen, die autonome, das heißt nach vernünftigen Gründen erfolgende Wahl der Art und Weise, wie er sein Leben führen will, nicht als Ausdruck eines „guten Lebens“ zu verstehen und seine Entscheidungen stattdessen auf die Autorität von Offenbarungswahrheiten zu stützen. Er darf diese Vorstellung von einem guten Leben freilich nicht auf fremde Lebensentwürfe übertragen, sondern muss den Wunsch anderer, Autoren ihrer eigenen Lebensführung zu sein und in diesem Sinne autonom zu handeln, respektieren. Beide normative Einstellungen stehen nicht im Widerspruch zueinander, weil und insofern der Verzicht auf autonome Lebensführung andere Lebensentwürfe nicht beeinträchtigt (und, so müsste man hinzufügen, der Fähigkeit, autonom zu handeln, entspringt).<sup>27</sup> In Normen werden mithin nicht die Ziele, die wir verfolgen, sondern die Mittel, die wir einsetzen dürfen, um diese Ziele zu erreichen, beschränkt, und zwar in der Weise, dass den Folgen des Mitteleinsatzes jeder (potentiell) Betroffene zustimmen kann. Mögliche Handlungen werden dadurch *intrasubjektiven* Abwägungsprozessen unterworfen: Sie erscheinen dann als individuell vernünftig oder unvernünftig und werden entsprechend ausgeführt oder zurückgewiesen. *Intersubjektiv* werden hingegen Normen ausgehandelt, wobei auch hier (höherstufige) implizite normative Vorstellungen am Werk sind. Der

27 Als widersprüchlich sieht dies an: Will Kymlicka, *Two Models of Pluralism and Tolerance*, in: David Heyd (ed.), *Toleration*, Princeton 1996, 81–105, 91. Zur Differenz von Autonomiefähigkeit und Autonomieausübung vgl. Christof Breitsameter, *Autonomie und Fürsorge. Zwei gegensätzliche Prinzipien?*, in: ders. (ed.), *Autonomie und Stellvertretung in der Medizin. Entscheidungsfindung bei nichteinwilligungsfähigen Patienten*, Stuttgart 2011, 60–78, 71.

dabei angezielte Konsens betrifft also, wie bereits angedeutet, nicht Handlungen, sondern Normen. Wir stimmen der Etablierung von Normen zu, die den Einsatz bestimmter Mittel in der Verfolgung eines Zieles zurückweisen und so als kollektiv vernünftig gelten können.

Die Vernünftigkeit und damit Rechtfertigbarkeit einer Norm kann somit in einen individuellen und einen kollektiven Aspekt aufgespalten werden. Wenn eine Norm allgemein begründet werden kann, ist damit noch nicht sichergestellt, dass sie auch allseitig befolgt wird. Der Begriff der Reziprozität, der den Begriff der Allgemeinheit ergänzt, zeigt an, dass zur allgemeinen Rechtfertigbarkeit die allseitige Durchsetzbarkeit treten, dem Legitimationsdiskurs somit ein Implementierungsdiskurs an die Seite gestellt werden muss. Der Geltungsdiskurs ist deshalb in einen Rechtfertigungs- und einen Befolungsaspekt aufzuspalten. Für den ersten Aspekt ist das Kriterium der Allgemeinheit, für den zweiten das der Reziprozität ausschlaggebend. Es ist zwar richtig, dass erwartbare Dissense nicht über Konsenserfordernisse bearbeitet werden können, sondern durch die Erfordernis, dass Ansprüche, in einer bestimmten Weise zu handeln, dann Geltung erlangen, wenn sie durch moralisch rechtfertigbare Gründe nicht zurückgewiesen werden können.<sup>28</sup> Will man deshalb die zwei genannten methodischen Schwierigkeiten in der Argumentation von Forst überwinden, müssen Konsense auf Normen bezogen (das heißt, nicht als Ziel-, sondern als Mittelrestriktionen verstanden) werden, und zwar in einer Weise, dass diesen Normen nicht nur allgemeine Zustimmung, sondern auch allseitige Befolgung zuteil wird. Geschieht dies nicht, werden Regeldissense sichtbar.

Warum ist das Kriterium der Reziprozität so wichtig? Eine Erwartung ist zunächst eine auf zukünftige Zustände gerichtete intentionale Einstellung. Einer Erwartung kann man grundsätzlich entweder kognitiv oder konativ begegnen, kognitiv, wenn eine Veränderung der Einstellung, konativ, wenn eine Veränderung der Realität nach dem angezielten Zustand geraten erscheint. Aus Erwartungen allein ergibt sich deshalb noch kein Anspruch bzw., unter gemeinsam Handelnden, keine gegenseitige Verpflichtung.<sup>29</sup> Die Bereitschaft, sich an einer gemeinsamen Handlung zu beteiligen, stellt somit eine Festlegung von der Form eines Versprechens dar, die normativ thematisiert werden kann, und zwar zum einen durch denjenigen, der das Versprechen abgibt, wenn er die Frage nach der Vernünftigkeit dieser Selbstbindung stellt, und zum anderen durch denjenigen, der sich auf dieses Versprechen verlässt, wenn er seine Bereitschaft,

28 Vgl. *Thomas Scanlon*, Contractualism and Utilitarianism, in: Amartya Sen/Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge 1982, 103–128, 110.

29 Vgl. dazu ausführlicher *Christof Breitsameter*, Handeln verantworten, in: Heike Baranzke/Christof Breitsameter/Ulrich Feeser-Lichterfeld/Martin Heyer/Beate Kowalski: *Handeln verantworten* (Theologische Module, Bd. 11), Freiburg i.Br. 2010, 7–45, 11–13.

sich an einem gemeinsamen Handlungszweck zu beteiligen, erklärt. Im Fall der gemeinsam zu realisierenden Handlung entsteht eine Festlegung von der Form eines gegenseitigen Versprechens. Genauer gesagt, wohnt der Absicht, einen Handlungszweck gemeinsam zu realisieren, eine Festlegung inne, die wir mit einem Versprechen verbinden. Wer sich auf diese Weise festlegt, nimmt eine Struktur in Anspruch, die ihm einen Grund dafür liefert, sich in dieser Weise kommunikativ zu binden. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass er damit auch einen Grund dafür hat, sich auch strategisch dieser Bindung gemäß zu verhalten. Auch wenn auf diese Weise gegenseitige Ansprüche entstehen, die über Erwartungen hinausgehen, stellt sich die Frage, ob diesen Ansprüchen eine moralische Verpflichtung zukommt.<sup>30</sup> Zwar ist im Fall einer gemeinsam zu realisierenden Handlung nur eine gegenseitige Bindung sinnvoll, diese Bindung kann aber einseitig aufgelöst werden, und es muss dann diskutiert werden, unter welchen Bedingungen eine solches Versprechen überhaupt Sinn macht. Denn Akteure werden einer Regel, die ihre Handlungsmöglichkeiten einschränkt, nur zustimmen wollen, wenn die Befolgung dieser Regel durch alle Akteure sichergestellt werden kann. Berücksichtigt man individuelle Rationalkalküle, wird man also nicht sagen können, dass Wesen, die Gründe geben und fordern können, es anderen vernünftigen Wesen gegenüber einfach schulden, auch entsprechend zu handeln. Erst wenn Normen etabliert sind, die von allen Akteuren befolgt werden, wird man mit dem Argument, dass wir uns dadurch gegenseitig besserstellen, auch sagen können, dass wir uns Gründe für das, was wir tun, schulden (so gesehen jeder Akteur gegenüber allen übrigen Akteuren und jeder Akteur für sich selbst).

Klar ist, dass das moralisch zu Tuende durch die Vernunft endlicher Wesen erkannt und als Norm artikuliert werden kann. In der verallgemeinerbaren Form einer Norm ist das Material vereinzelter Bedürfnisse insofern aufgehoben, als diese individuellen Bedürfnisse innerhalb kollektiv zugestandener Spielräume, die durch Normen eröffnet werden, verwirklicht werden können. Dabei darf ein Bedürfnis kein *Motiv* für sittliches Handeln sein. Denn sittlich kann eine Handlung nur genannt werden, wenn sie einer Regel, der alle zustimmen können, entspricht. Aus einem individuellen Motiv, in einer bestimmten Weise zu handeln, allein kann evidentermaßen kein kollektives Motiv, eine allgemein geltende Regel zu etablieren, abgeleitet werden. Allerdings kann gelten, dass die Erfüllung eines Bedürfnisses *Resultat* sittlichen Handelns (also des Handelns

30 Vgl. zu dieser Diskussion ausführlich *Peter Schaber, Moralischer Realismus*, Freiburg/München 1997, 176–182, mit Verweis auf *David O. Brink, Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge 1989. Ausgeschlossen sind bei diesen Aussagen allerdings die Möglichkeiten, dass der Akteur aus Willensschwäche nicht handelt, wie er nach eigener Einsicht handeln sollte, die Bedeutung der Aussage nicht verstanden hat oder einfach unaufrichtig ist.

nach einer Regel) sein darf. Moralisch handelt demnach derjenige, der einer konsensfähigen Regel gemäß handelt. Nach den beiden oben genannten Aspekten folgt, dass sich daraus nicht eine einseitige, nur eine allseitige Besserstellung ergeben darf bzw. eine einseitige Besserstellung nur dann erlaubt, das heißt konsensfähig ist, wenn sie die übrigen Akteure nicht schlechter stellt bzw. die Akteure in diese Schlechterstellung (wie etwa im Fall des reinen Altruismus) einwilligen. Die Belohnung, die auch im Fall des reinen Altruismus (beispielsweise dem Bedürfnis zu helfen) unterstellt werden kann (wenngleich nicht unterstellt werden muss),<sup>31</sup> ist dann *nicht Motiv der Handlung, sondern Ergebnis der Regel*. Insofern ist es nur unter der Bedingung, dass *alle* sittlich handeln, der sittlich Handelnde also nicht (nach eigenen Maßstäben) der Dumme ist, vernünftig und deshalb sittlich verpflichtend, einer Regel gemäß zu handeln.

#### 4. Religiöse Heuristik – politische Restriktion

Kommen wir von da aus auf die These Ernst-Wolfgang Böckenfördes zu sprechen, der freiheitliche, säkularisierte Staat zehre von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne.<sup>32</sup> Gemeint ist eine homogenitätsverbürgende Kraft, die als konkrete Form der Sittlichkeit erscheint. Genauer gesagt, handle es sich um innere Antriebe, also um Motive, die der religiöse Glaube vermittele und durch die er jene Bindungskräfte bereitstelle, die der säkularisierte Staat aus eigenen Quellen nicht aufbringen könne. Ausgeführt wird diese These zum einen mit dem Hinweis, dass der Staat seinen freiheitlichen Charakter gerade verlieren würde, wenn er sich dazu berufen sähe, diese Voraussetzungen selbst und alleine zu schaffen. Daraus folgt, zum anderen, dass der säkulare Staat gut daran tue, die durch entsprechende Religionsgemeinschaften erzeugte Wertorientierung zu fördern, zumindest nicht einzuschränken. Denn ein möglicher Wertverlust des freiheitlichen Staates würde zu konkurrierenden oder konfligierenden Überzeugungen führen, die Gesellschaft mithin in unversöhnliche Wertpositionen zerfallen, möglicherweise mit diskriminierenden Folgen für Minderheiten. Freiheit schлüge dann um in Zwang. Dieser Einwand einer Dialektik des säkularen Staates übersieht, dass eine freiheitliche, demokratische Rechtsordnung nicht die Herrschaft der Mehrheit, sondern die Herrschaft aller darstellt: Aus der Erzeugung von Normen darf niemand ausgeschlossen wer-

31 Zur Zurückweisung der These, jeder altruistische Akt ruhe (bewusst oder unbewusst) auf einem egoistischen Motiv auf vgl. *Christof Breitsameter*, Das Samariter-Phänomen – Warum Menschen altruistisch handeln: in *Münchener Theologische Zeitschrift* 61 (2010), 98–107.

32 Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Sergius Buve* (ed.), *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart u.a. 1967, 75–94, 93f.



den. Die Begründung folgt dem schon zum Verhältnis von Religion und Politik Gesagten: Ein Gemeinwesen, das Minderheiten diskriminiert, begibt sich einerseits der konstruktiven Kräfte der solchermaßen Ausgeschlossenen, zumindest stünde andererseits in Gefahr, dadurch die destruktiven Kräfte derer, deren politische Beteiligung unterdrückt werden würde, zu entfesseln. Diese Argumentation stützt ein prozeduralistisches Verständnis der Legitimation von Normen. Genau mit diesem Hinweis wird allerdings auch ein beachtenswertes Anliegen der zitierten Position berührt, die Frage nämlich, worin die homogenitätsverbürgende Kraft einer freiheitlichen Gesellschaft bestehen könnte. Diese Kraft kann weder in Motiven, auch Andersdenkende zu respektieren, noch in geltenden Verfahren der Normerzeugung bestehen, da Motive wie Verfahren bzw. Normen kontingent und darum vor einer diskriminierenden Wendung nicht gefeit sind. Das gilt auch für religiös begründete Wertvorstellungen, die – wie die Geschichte zeigt – in den Ausschluss oder gar in Verfolgung und Auslöschung anders gearteter Überzeugungen münden können. Diese Gefahr besteht nur dann nicht, wenn die Wertvorstellungen, auf denen der Staat aufruht, von ausnahmslos allen Bürgern geteilt werden. Der Staat bedarf dann freilich keiner unabhängigen Begründung. Als vorpolitische normative Grundlage eines freiheitlichen Staates können deshalb nur die Wertüberzeugung aller seiner Bürger fungieren, welche die Regeln und Meta-Regeln (zur Erzeugung von Regeln) begründen und von diesen wiederum gelenkt werden, Regeln und Meta-Regeln, denen alle Bürger zustimmen können.

Allerdings ist nicht nur unwahrscheinlich, dass religiöse Motive allgemein geteilt werden oder teilbar sind. Es besteht auch die Gefahr, dass religiöse Motive zu Asymmetrien in der Implementierung allgemein begründbarer Normen führen, wenn nämlich von der Etablierung einer Regel im Diesseits mit Verweis auf das Jenseits abgesehen wird. Dann mag es sich allerdings um ein Missverständnis von Religion handeln und eine theologische Selbstaufklärung religiöser Überzeugungen angezeigt sein. Denn die Annahme der Existenz Gottes kann als Heuristik dafür gesehen werden, die Realisierung einer besseren Welt gerade nicht auf das Jenseits zu verschieben, sondern für das Diesseits vorzusehen, da ja nie abschließend ausgemacht sein kann, ob Regeldefekte, die für moralische Asymmetrien verantwortlich sind, noch nicht oder nicht mehr behoben werden können. Es genügt dann nicht zu sagen, dass der moralisch Handelnde, der im Diesseits der Dumme ist, sich mit dem Jenseits trösten möge.<sup>33</sup> Dies könnte nur dann gelten, wenn, menschlich gesehen, alle Möglichkeiten, das moralisch Begründbare mit Hilfe von Regeln allseitig durchzusetzen, ausgeschöpft wurden,

33 Vgl. Armin Kreiner, Religion und Moral. Moralische Argumente für die Existenz Gottes, in: Christian Spieß (ed.), Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik, Paderborn u.a. 2010, 411–436, 434.

ohne tatsächlich eine allseitige Besserstellung zu erreichen (was künftige Möglichkeiten nicht ausschließt). So wirkt die Annahme der Existenz Gottes, über die immer endlich bleibende Durchsetzung des als gut Erkannten, nämlich die Realisierung einer besseren Welt, die Realisierung der besten Welt zu erhoffen. Nun könnte man argumentieren, dass es einer solchen Annahme nicht bedarf, weil es besser ist, das Gute unvollkommen als gar nicht zu realisieren.<sup>34</sup> Der Gedanke eines vollkommenen Guten wäre dann in der Tat überflüssig. Wenn allerdings angenommen wird, dass Sittlichkeit nur verpflichtet, wenn sie vollkommen, und das heißt: allseitig realisiert wird,<sup>35</sup> ergibt sich daraus die Schlussfolgerung, dass die Annahme der Existenz Gottes keinen Grund dafür abgeben kann, mit dem Verweis auf eine jenseitig bessere Welt eine diesseitig unvollkommene Durchsetzung von Regeln und so des „*summum bonum*“ zu akzeptieren (das ist die Kehrseite der Aussage, dass eine jenseitige Belohnung kein Motiv für diesseitig sittliches Handeln sein kann). Die Annahme der Existenz Gottes liefert im Gegenteil jenen Horizont, unter dem es allein vernünftig ist, sittlich zu handeln, wenn nämlich alle jeweils nach ihrem eigenen Maßstab glücklich werden. In der Tat: Wer wollte bestreiten, dass es besser ist, das Gute unvollkommen als gar nicht zu etablieren, noch besser freilich, es vollkommen zu realisieren. Weil dies in dieser Welt nicht zu erreichen ist, bleibt darin eine Utopie formuliert, die freilich zur Realisierung drängt und die, wo sie nicht kollektiv realisiert werden kann, auch nicht individuell verpflichtet. Eine solche Utopie mit der Annahme der Existenz Gottes zu verbinden, ist deswegen sinnvoll, weil „*God's eye view*“ verbietet, moralische Forderungen einseitig zu erheben, und gebietet, die Realisierung allseitiger Sittlichkeit im Diesseits ins Werk zu setzen und nicht auf ein Jenseits zu verschieben. Ob aus dieser Perspektive folgt, dass alle uneingelösten Glücksversprechen in einem Jenseits eingelöst werden, kann für die Ethik unerheblich bleiben, weil sie für die Gestaltung des Diesseits keine Konsequenzen hat. Damit ist, praktisch gesehen, auch belanglos, ob die Annahme der Existenz Gottes zutrifft oder nicht. Gott erscheint, so verstanden, „nur“ als transzendenter Garant weltimmanenten Glücks.

## 5. Bilanz

Für die moderne Gesellschaft gilt es, mit der Pluralität von Weltanschauungen, die religiöse wie moralische Motive umfassen können, zurecht zu kommen.

34 Vgl. *John L. Mackie*, *Das Wunder des Theismus. Argumente für oder gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985, 174.

35 Vgl. zum Verhältnis von Regelbegründung und Regeldurchsetzung sowie zu induktiven Verfahren der Regelgewinnung *Christof Breitsameter*, *Empirical turn? Zum Stellenwert der Erfahrung für die Ethik*, in: *Theologische Revue* 110 (2014), 91–108.

Leitend hierfür ist die Entkopplung der gesellschaftlichen Systeme von Politik, Recht und Religion.<sup>36</sup> (1) Gewalt wird in der Politik monopolisiert. Dadurch kann der Religion zwar nicht jegliches Gewaltpotenzial entzogen, wohl aber von ihr ausgehende Gewalttätigkeit verhindert werden. Für die Religion wird diese Entkopplung der Systeme umgekehrt zur strukturellen Garantie dafür, dass sich ihre Wahrheitsansprüche nicht in bloße Machtansprüche verkehren. (2) Die Frage, was richtig und falsch ist, wird in den Regelkreisläufen des Rechts formalisiert. Normen werden als Artefakte des Menschen erkannt und behandelt. Deshalb liegt es am Menschen, über die Normen, denen er unterworfen sein will, selbst zu disponieren. Die Bedingungen, unter denen Menschen handeln, werden somit als disponibel angesehen und die Einschränkung der Handlungsfreiheit durch Normen als Akt freiwilliger Selbstbeschränkung begründet, was keineswegs ausschließt, Heuristiken religiöser Traditionen kontrolliert in den Diskurs über die Begründung von Rechtsnormen, also von Restriktionen des Handelns, einfließen zu lassen. Die Differenz von Recht und Unrecht ist nicht mehr material, sondern nur noch formal bestimmbar: Recht ist, was durch Verfahren, die in der Verfassung festgelegt sind, zustande gekommen ist.<sup>37</sup> Die Geltung der Verfassung ruht nicht noch einmal auf einem ihr vorgängigen Wertsystem auf. Wer sich außerhalb des Rechts stellt, kann nur noch auf die ihn verpflichtende Autorität der Moral pochen. Die Positivität des Rechts vermag unter diesem Blickwinkel als „gesteigerte Selektivität“<sup>38</sup> verstanden zu werden. Was ehemals als unveränderliche Ordnung galt, wird nun unter dem Eindruck, dass auch andere Möglichkeiten, Handeln zu limitieren, sichtbar sind, als Wahl erkannt, und eine solche Setzung ist in jedem Fall, mag eine Norm beibehalten oder verändert werden, als Entscheidung zu verantworten. Eine Gesellschaft, die zu komplex geworden ist, um durch eine Naturrechtskonzeption normativ integriert werden zu können, muss ihre Normen setzen, und zwar in dem Sinn, dass sie sich der Setzung als solcher bewusst wird und der Hinweis auf Positivität die Geltung des Rechts nicht schwächt, so dass positive Normen besser in einem vorpositiven Recht zu verankern wären, sondern – im Gegenteil – stärkt, weil die Setzung von Normen gerade gegenüber alternativen Möglichkeiten zu begründen ist bzw. Normen veränderten Bedingungen anzupassen sind, was den Gedanken der Legitimität von Legalität bzw. die Differenz von Moralität und Legalität hervortreibt – eine Entwicklung, die im Mittelalter durch die Unterscheidung von ewigem, natürlichem und positivem Recht insofern bereits

36 Zur Form der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft vgl. *Christof Breitsameter, Identität und Moral in der modernen Gesellschaft. Sozialwissenschaften und theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch*, Paderborn u.a. 2003, 95–107.

37 Vgl. *Michael Stolleis, Recht im Unrecht. Studien zur Rechtsgeschichte des Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1994, 8.

38 Vgl. *Niklas Luhmann, Rechtssoziologie*, Wiesbaden 2008, 204.

an lief, als die Gründung des natürlichen im ewigen Recht in dem Moment unumgänglich war, da das so genannte positive Recht innerhalb komplexer gewordenen gesellschaftlicher Strukturen eben als Setzung (nämlich im Horizont alternativer Möglichkeiten der Rechtssetzung) durchschaut wurde und somit (im Rahmen dieser normativen Logik) gerade in seiner Letztbegründung durch das ewige Recht als kontingent behandelt werden konnte (abgesehen davon, dass die Gründung von positivem Recht im natürlichen Recht jene Bewegung, die dann in der Konstituierung eines Vernunftrechts ihr Ziel finden wird, in der Hinsicht ansah, als zugestanden wurde, dass Rechtsnormen nicht aus Offenbarungswahrheiten abgeleitet werden können).<sup>39</sup> So lässt sich in der Moderne aufgrund der gewandelten gesellschaftlichen Struktur eine Neuorganisation der normativen Semantik beobachten, insofern das Begründungsmuster des Naturrechts seine Plausibilität gänzlich einbüßt.<sup>40</sup> Normen existieren nach dieser Logik nicht, bevor nicht Vernunftwesen damit anfangen, einander als verpflichtet zu betrachten bzw. zu behandeln, das heißt, bevor sie nicht anfangen, untereinander normative Einstellungen auszubilden. Diese Auffassung von der generellen Abhängigkeit der Normen von Einstellungen steht im Gegensatz zur objektivistischen Auffassung, der zufolge wir die Normen, welche festlegen, was im Bereich menschlichen Handelns „angemessen“ ist, von den Eigenschaften der nichtmenschlichen (natürlichen oder übernatürlichen) Welt ableiten können. Dabei werden diese Eigenschaften als von den Einstellungen derer, die diesen Normen unterliegen, unabhängig gedacht. Nach dieser Auffassung haben Vernunftwesen als normative Subjekte die Aufgabe, ihre Einstellungen (was sie als angemessenes Verhalten betrachten) den objektiven Normen anzupassen.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich prinzipielle Hinweise auf das Verhältnis von Recht und Moral. Jede Moral ist, was ihre *Verbindlichkeit* angeht, auf ihre sukzessive Erübrigung im Recht ausgelegt. Sie verschwindet idealerweise in der Verbindlichkeit rechtlicher Normen, ohne freilich ihre konstitutive Qualität zu verlieren, Quelle der Verbindlichkeit eben dieser Normen zu sein. Das macht moralische Normen gerade nicht überflüssig, weil umgekehrt jedes Recht, was seine *Begründung* angeht, auf Moral verwiesen ist. Somit weist das Recht, das allein durch demokratisch erzeugte Verfahren, das heißt rein prozedural, zustande kommt, keineswegs ein „Geltungsdefizit“ auf, das „durch ‚Sittlichkeit‘ ausgefüllt werden müsste“<sup>41</sup>. Der demokratisch konstituierte Staat

39 Zu dieser Verschiebung der Begründungsstrategien von Recht vgl. *Sten Gagnér*, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung, Stockholm/Uppsala/Göteborg 1960, 121ff.

40 Vgl. *Niklas Luhmann*, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993, 16–44.

41 *Jürgen Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 109. Allerdings wird an dieser Stelle nur beleuchtet, wie Legitimität aus

ist, wie gezeigt wurde, kognitiv oder motivational nicht auf religiöse Überzeugung verwiesen, er sollte allerdings (vernünftigerweise) in kognitiver wie auch in motivationaler Hinsicht auf religiöse Überzeugungen hin geöffnet werden. (3) Auf dem Hintergrund einer Konzeption von „multiple modernities“<sup>42</sup> stellt sich insgesamt die Frage nach dem Stellenwert der Religion innerhalb von formalisierten Normsetzungsprozessen. Daraus folgt, dass der säkulare Staat die Richtigkeit von Regeln allein an den Bedingungen ihrer Entstehung zu messen und sich bezüglich der damit verbundenen Überzeugungen auf einen schwachen, weil prozeduralistischen Wahrheitsbegriff zu beschränken hat. Es ist ihm auferlegt, einer Pluralität von materialen Konzeptionen des Guten Raum zu geben, indem er die Form des guten Lebens bestimmt, die mit einer Pluralität materialer Konzeptionen des Guten vereinbar sind. Dieser Vorgang schließt eine produktive Partnerschaft zwischen religiöser und säkularer Vernunft nicht aus. Es empfiehlt sich deshalb, die Unterscheidung von Glaube und Wissen unter dem gemeinsamen Dach der Vernunft anzusiedeln. In Religionsgemeinschaften (auch und gerade wenn sie mit einem starken Wahrheitsbegriff auftreten) vermag ein humanes Potenzial lebendig bleiben, von dem die säkulare Rationalität zehren kann, weshalb die Gesellschaft mit den Ressourcen der Religion schonend umgehen sollte – hier zeigt sich der Sinn der Rede von einer „postsäkularen Gesellschaft“<sup>43</sup>.

Legalität erzeugt wird, während die andere Richtung, nach der Legalität aus Legitimität hervorgeht, unterbelichtet bleibt. Anders gesagt: Das Verhältnis von Legitimität und Legalität wird nur auf den Begründungs-, nicht auf den Implementierungsaspekt bezogen.

- 42 Vgl. *Shmuel N. Eisenstadt*, *Multiple Modernities*. Der Streit um die Gegenwart, Berlin 2011.
- 43 Vgl. *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001, 12–15; *Klaus Eder*, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2002), 331–343.