

Kritik der moralischen Differenz

Der Sündenfall und seine Folgen

Zusammenfassung: Moral beginnt, wo zwischen Gut und Schlecht oder Gut und Böse unterschieden wird. Diese Differenz wird auf Gott und die Welt angewendet, kaum aber auf sie selbst. Die moralische Qualifizierung der moralischen Ur-Differenz ist eher die Ausnahme. Man unterstellt der Moral keine schlechten Wirkungen und keine bösen Motive. Ein kurzer, keineswegs vollständiger Blick in die Geschichte des Umgangs mit Moral zeigt untergründige Bewegungen der Moralektomatik auf.

Abstract: Morality begins where good and bad or good and evil are distinguished. This distinction is applied to God and to the world at large but rarely to itself. The moral qualification of the foundational principals of morality is rather the exception. It is not suggested that morality has negative consequences or evil motives. A short and in no means complete look into the history of the development of morality shows hidden trends in moral tectonics.

1. Genealogie der Moral?

Die Geschichte der Moral beginnt, so könnte man – eine berühmte Ätiologie des Alten Testaments variierend – sagen, schon bei Adam und Eva, nämlich mit der Vertreibung aus dem Paradies: der Mensch lernt, Gut und Schlecht zu unterscheiden. Die Moral ist das erste Resultat des Sündenfalls. Das Verbot zieht eine Grenze und eröffnet erst jetzt die Möglichkeit, diese Grenze zu überschreiten und das Verbotene zu tun, nämlich selbst eine Grenze zu ziehen und damit die Möglichkeit zu generieren, sie zu überschreiten. Wo das Problem beginnt und wo es endet, kann also abschließend nicht geklärt werden. Claude LÉVI-STRAUSS hat die Mythen deshalb zurecht „Organisationsmodelle sozialer Aporien“ genannt, sie also als Erzählungen gelesen, in denen Paradoxien gesellschaftlichen Lebens dargestellt, das heißt nicht gelöst, aber sehr wohl entfaltet und reflektiert werden. Das gilt auch für die Erzählung vom Sündenfall.¹

So gesehen, wird die Unterscheidung von Gut und Schlecht problematisch. Denn jede Unterscheidung hat ihren blinden Fleck. Auch die Moral wendet ihre konstitutive Unterscheidung gewöhnlich nicht auf sich selbst an. Und das

¹ Vgl. Gerhard NEUMANN, Gedächtnismahl und Liebesmahl. Das Bildprogramm de „Fürstensaales“ von St. Peter, in: Hans-Otto Mühleisen, Das Vermächtnis der Abtei. 900 Jahre St. Peter auf dem Schwarzwald, Karlsruhe 1993, 149–184, 149.

wirft die Frage auf, ob es, wenn man schon nicht hinter die Unterscheidung zurückgehen kann, nicht sinnvoll ist, die Differenz von Gut und Schlecht bzw., wenn man die Intention hinzunimmt, von Gut und Böse, an die Moral selbst heranzutragen, das heißt, ob diese Differenz nicht auf sich selbst angewandt werden soll, ob sie selbst als gut oder schlecht bzw. böse qualifiziert werden kann. Diese Frage wird ab dem 17. Jahrhundert reflektiert, indem man Moral als unnatürlich betrachtet bzw. nach den Motiven des Einsatzes von Moral forscht.² Wenn Ethik eine Reflexionstheorie der Moral sein soll (und es wäre wenig sinnvoll, den historisch fixierten Ausdruck anders zu verwenden), dann ist sie in der Lage, die Moral mit ihrem eigenen Code zu konfrontieren, sie also an den binären Schematismus von Gut und Schlecht bzw. von Gut und Böse zu binden: sie soll Gutes und nichts Böses wollen, und sie soll Gutes und nichts Schlechtes bewirken.

Jede Moral repräsentiert einen Präferenzcode. Sie empfiehlt, sich am Guten zu orientieren, um das Schlechte und Böse zu eliminieren. Sie weist damit auf den Kontingenzcharakter menschlichen Handelns hin. Man kann so, aber auch anders und vielleicht sogar besser handeln. Moral hat in diesem Fall eine heuristische Funktion, sie unterbreitet ein Vergleichsangebot und könnte deshalb – mit der Wortironie Odo Marquards – als Kontingenzkompensationskompetenz bezeichnet werden. Die Frage nach der moralischen Qualität der Moral, also die Beobachtung der moralischen Differenz durch dieselbe Differenz, fordert die Reflexion auf moralische Sachverhalte heraus, und so hat die Moral sogleich die Ethik im Schlepptau. Ethik entsteht in dem Moment, in dem man sich nicht nur der Kontingenz des Handelns, sondern auch der Kontingenz der Moral bewusst wird. Denn Moral tritt spätestens mit der griechischen Philosophie im Plural auf, und so stellt sich die Frage, welche der etablierten Moralien den übrigen vorzuziehen sei. Denn es könnte – um im Eingangs-Bild zu bleiben – immerhin sein, dass die Moral, die im Namen des Guten auftritt, als Produkt des Sündenfalls selbst noch vom Bösen beeinflusst ist und dass moralische Festlegungen durch neue und bessere ersetzt werden können und müssen. Darüber kann nun gestritten werden, und das Ergebnis ist in einer langen Reihe von ethischen Theoriebildungen zu besichtigen. Natürlich kann es hier nicht darum gehen, diese Linie nachzuzeichnen, gar eine innere Logik oder Evolution in der Geschichte der Moral und der Moralexreflexionen zu entdecken. Es soll nur gezeigt werden, dass Moral nicht nur Probleme löst, sondern auch Probleme erzeugt und dann weitere Strategien entwickelt, diese Probleme zu beseitigen. Man könnte auch fragen: Unter welchen Bedingungen ist es sinnvoll, Moral in Anspruch zu nehmen, und unter welchen nicht; wann ist es sinnvoll, Formen, auf die sich die Moral fest-

² Vgl. dazu ausführlicher Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Zweiter Teilband, Frankfurt am Main 1997, 1040.

gelegt hat und die unabänderlich erscheinen, zu verwenden, und wann ist es sinnvoll, diese Formen zu verändern oder zu verwerfen. Das Gleiche gilt für alle Reflexions- und Theoriefiguren der Moral.³

2. Soziale und zeitliche Differenzierung von Moral

Die Geschichte der Moral beginnt also ganz einfach, nämlich mit einer Unterscheidung. Die aber hat es in sich, wie sich im Laufe der Zeit herausstellt. Der Sündenfall markiert in der Ätiologie des Schöpfungsberichts einen Einschnitt in die Welt mit der Folge, dass eine Differenz entsteht und die voraus liegende Unbestimmtheit unzugänglich wird. Es gibt kein Zurück mehr. Das Paradies ist verschlossen. Die moralische Ur-Differenz aber erweist sich als Präferenzcode, der nicht mehr in Frage gestellt wird: Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden, wie es in der allgemeinen Handlungsregel des THOMAS VON AQUIN, also im ersten Prinzip der praktischen Vernunft, formuliert wird.⁴ Natürlich gibt sich der Mensch damit nicht zufrieden. Er sucht nach Anwendungs- und Bewährungsmöglichkeiten der moralischen Differenz. Er versucht zu bestimmen, was gut und was schlecht oder böse ist. Er zieht weitere Grenzen und schafft auf diese Weise immer mehr Eindeutigkeiten in der Frage, was zu tun und was zu meiden sei. Aus dem *Moralcode*, sozusagen der moralischen Ur-Differenz, entwickeln sich Folge-Differenzen, *Moralprogramme*, situations-spezifische Handlungsanweisungen. Handlungen und Handlungsbedingungen werden voneinander unterscheiden. Einen Aufschwung erleben diese Programme in Philosophien und Theologien von Antike und Mittelalter, ob sie nun in Geboten oder Verboten, in Tugend- oder Lasterkatalogen formuliert werden.

In der Entwicklung von Moralprogrammen ist, grob gesagt, eine Entwicklung zu immer größerer Differenzierung zu beobachten. Je komplexer eine Gesellschaft ist, umso größer scheint ihr Regelungsbedarf, aber auch ihr Reflexionsbedarf in Bezug auf Regelsetzungen zu sein. Es entwickelt sich eine immer ausgefeiltere Moralsemantik, die ihr gesellschaftsstrukturelles Pendant in der fortschreitenden Differenzierung der Gesellschaft findet. Und das ist verständlich, denn je größer und komplexer Gesellschaften werden, desto differenzierter werden die Bestimmungen dessen, was nicht erwünscht ist, und desto raffinierter natürlich auch die Versuche, diese Normen zu unterlaufen. Also müssen immer mehr Eindeutigkeiten, aber auch immer mehr Sanktionen geschaffen werden. So wird es mit der Entwicklung der Moralkasuistik

³ Vgl. Wilhelm WEISCHDEL, *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main 1980.

⁴ Vgl. Thomas von AQUIN, *Summa theologiae* I-II, 94, 2. Vgl. auch Wilhelm KORFF, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973, 51 und 62 ff., der die allgemeine Handlungsregel als normative Variante des Satzes vom Widerspruch bezeichnet.

dann auch möglich, immer genauer die Taten und Situationen zu benennen, die Gelegenheit zur Verfehlung bieten und die es zu meiden gilt. Und immer genauer kann auch beschrieben werden, was als erstrebenswert anzusehen ist.

Dazu kommt eine weitere Entwicklung. Die Theologie konfrontiert das Schema von Gut und Schlecht bzw. Böse mit dem Schema von Diesseits und Jenseits. Der durch die Moral markierte *soziale* Regelungsbedarf wird nun auch *zeitlich* schematisiert. Das erlaubt eine neue Kombinatorik; gute Taten können nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel belohnt und böse Taten nicht nur auf Erden, sondern auch in der Hölle bestraft werden.⁵ Was wo zu erwarten ist, wird wiederum zum Gegenstand der Moraltheorien gemacht. Der Begriff der Sünde besetzt den Negativwert der Unterscheidung von Gut und Schlecht bzw. Böse und ergänzt dadurch den Begriff der Schuld. Die Moraltheologie macht Karriere. Die Frage, ob schon das Verbot Gottes oder erst die Moral des Menschen das Ende paradiesischer Zustände markiert, setzt sich also fort im Problem der Fusion von Religion und Moral. Die Religion soll Moral begründen. Und die Frage, warum es dann überhaupt Böses und Schlechtes gibt, obwohl Gott doch die Welt gut gemacht hat, wird nun der Religion zugelasst.⁶

Daran kann man erkennen, dass die Religion an ein gesellschaftliches Interesse gebunden bleibt, nämlich an das Interesse, die Unterscheidung von Gut und Schlecht bzw. Böse, mit der es jeder im täglichen Leben zu tun hat, zu begründen – nicht nur wenn man selber zwischen beiden Möglichkeiten zu wählen hat, sondern auch wenn man vor der Frage steht, wie man gut bleiben kann, wenn andere einen schlecht behandeln.⁷ Erst in dem Moment, in dem die Moral auf eine religiöse Begründung verzichtet, muss sie selbst für ihre Begründung aufkommen, in der Neuzeit geschieht dies beispielsweise durch transzendentaltheoretische oder vertragstheoretische, also rein auf Vernunftüberlegungen und Vorteilskalküle gegründete Theorien. Moraltheologie und Moralphilosophie treten auseinander, mit weitreichenden und unabsehbaren Folgen.

⁵ In Bezug auf die zeitliche Schematisierung des Moralcodes entsteht die Unterscheidung zwischen zeitlichen und ewigen Sündenstrafen. Die Theologisierung der Schuld führt zum Begriff der Sünde in Absetzung zur Schuld, die ja dann durch rechtliche Normen definiert werden kann.

⁶ Vgl. hierzu Odo MARQUARD, *Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationschicksal von Genesis 3*, in: Manfred FUHRMANN / Hans Robert JAUSS / Wolfhart PANNENBERG (eds.) *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, München 1981, 53–71.

⁷ Vgl. hierzu Monica WILSON, *Religion and the Transformation of Society*, Cambridge/England 1971, 76 ff.; oder Johannes HEMPEL, *Geschichte und Geschichten im Alten Testament bis zur persischen Zeit*, Gütersloh 1964, v. a. 92 ff. zur unvollständigen Ethisierung der Gottheit im frühen Israel.

3. Modernisierungsschübe

Aber zunächst wird in vielfachen Abwandlungen in der theologischen Ethik das moralische Verhalten des Menschen mit seinem Verbleib im Jenseits verknüpft. Gute Taten werden dort belohnt, schlechte bestraft. Diese Verknüpfung hatte natürlich eine moralisierende Wirkung auf das Leben im Diesseits. Man versuchte, den Anforderungen der Moral gerecht zu werden. Es gibt aber auch Hinweise dafür, dass es vor allem im Hochmittelalter im Alltag schwierig erschien, moralisch zu leben. Der Grund dafür kann nur in der nun beginnenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft gesehen werden, also in der Aufspaltung in Kultursachbereiche, die jeweils einer eigenen Logik folgen und nicht mehr ohne weiteres religiös-moralisch beeinflusst werden können. Für den Bereich der Wirtschaft wird dies in den Diskussionen um das Zinsverbot oder um den gerechten Preis (*iustum pretium*) auf dramatische Weise deutlich.

Die moralische Semantik kommt dieser Entwicklung nicht mehr hinterher, und so muss gegen einen schleichenden, durch den Umbau der Gesellschaft bedingten Bedeutungsverlust der überkommenen Moral anmotiviert werden. Diese Entwicklung spitzt sich im 13. und 14. Jahrhundert zu, als die Furcht, das ewige Leben nicht zu erreichen, immer stärker wird.⁸ Man versucht, den Menschen durch Regeln und Vorbilder auf den Pfad der Tugend zu führen. Die Höllenvorstellungen werden drastischer und bizarrer, um gegen eine schleichende Gewöhnung an das Schreckliche anzugehen. So kann schließlich sogar der Verdacht aufkommen, dass die Moral selbst vom Teufel betreut wird, der nun in ihrem Namen agiert. Denn er kann sich ja als Hüter der Moral gerieren, kann als Vertreter des Guten auftreten. In der Folge der hoch entwickelten Kasuistik einerseits und der drastischen Eschatologisierung der Tatfolgen, vor allem natürlich der Sündenstrafen, andererseits kam es zu einer gesteigerten Selbstbeobachtung. Das Bewusstsein musste sich ja nicht nur mit drohenden zeitlichen, sondern vor allem mit ewigen Sündenstrafen auseinandersetzen.⁹ Eine gesteigerte Form von Subjektivität zeigt sich im Gefühl der

⁸ Vgl. Johan HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart 11 1975, 260, über den schon mit 17 Jahren 1387 verstorbenen Kardinal Peter von Luxemburg.

⁹ Vgl. hierzu Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2 2000, 620: „Eine Wende im mittelalterlichen Sündeverständnis führte Abaelard herbei. Schon im Titel forderte sein epochemachendes Ethik-Buch Selbsterkenntnis: ‚Nosce te ipsum‘. Maßstab aller ethischen Bewertung sollte die Gesinnung sein: ‚Die Zustimmung (*consensus*) nennen wir im eigentlichen Sinn Sünde, d. h. eine Schuld der Seele, durch die sie Verdammnis verdient oder vor Gott angeklagt wird.‘ Auch im Blick auf Lob und Lohn zählt nur die gute Absicht: ‚Gott wägt ja nicht was, sondern wie etwas geschieht, und nicht in der Handlung, sondern in der Absicht besteht Verdienst oder Lob.‘“, und, 652: „Vorausgesetzt ist die im Frühmittelalter nicht so distinkt vorgenommene Unterscheidung von ewigen und zeitlichen Sündenstrafen, wie sie dann Abaelard wieder verdeutlicht hat.“

Reue, und die ausgefeilte Semantik von Schuld und Sünde kann sicher als ein Generator und Promotor von Subjektivität angesehen werden. Aber es wird nun auch möglich, dass Moral belastet. Wo aber Moral belastet, müssen Entlastungsmöglichkeiten geschaffen werden, und sie werden geschaffen. Hier kann zwischen *pragmatischen Lösungen* und *Grundlagenrevisionen* unterschieden werden.

3.1 Pragmatische Lösungen

Die pragmatischen Ansätze spielen sich teils im Bereich der theologischen Begrifflichkeit, teils aber auch in der Frömmigkeitspraxis ab. Manche der *semantischen Lösungen* erscheinen uns heute eher als Belastungs- denn als Entlastungsmechanismen, sie waren es aber nicht immer. Das Fegefeuer beispielsweise schafft die Möglichkeit, der ewigen Verdammnis zu entkommen. Auch die theologische Konstruktion des Limbus als eines für die ungetaufte verstorbenen Säuglinge gedachten milden Aufenthaltsortes oder die Erleichterung der Qualen am Sonntag lässt ersehen, wie stark die Sündenfurcht gewesen sein und wie sehr sich das Bedürfnis nach Entlastung geregt haben muss. Auch der Ablass wird als Hilfestellung gesehen, um die Last moralischer Vorschriften zu lindern und Jenseitsunsicherheit zu reduzieren. Eine weitere Reaktion auf entstandene Sündenängste ist ebenfalls moralsemantischer Art: etwa seit PETRUS LOMBARDUS, also ab dem 12. Jahrhundert, und im 16. und 17. Jahrhundert dann durchgehend und systematisch, unterscheidet man zwischen schwerer (*peccatum mortale*) und lässlicher (*peccatum veniale*) Sünde.¹⁰

Auch die *Frömmigkeitspraxis* bietet zahlreiche Möglichkeiten der Entlastung. Ein Mittel ist es, die Instrumente zu verfeinern, die dem Menschen Vergebung von Sünden bieten. Die Heiligenverehrung ist ein solches Mittel, die „ars moriendi“ ein anderes. Die Beichte wird ihres sozialen Charakters immer mehr entkleidet und zum rein privaten Heilsweg. Auch hier wird begrifflich noch einmal unterschieden: Man kann die heiligmachende Gnade durch die Erweckung einer vollkommenen, aus Liebe zu Gott geschehenden Reue, der sogenannten *contritio*, wieder gewinnen; diese Form der Reue ist aber nur selten und nur einer spirituellen Elite zuzutrauen. Die Mehrzahl der Christen ist nur zu einer unvollkommenen, auf Furcht vor Gott beruhenden Reue fähig, die *attritio* oder *contritio imperfecta* genannt wird.¹¹ Mit dieser keineswegs vollständigen Aufzählung von Entlastungsmechanismen wird die Divergenz zwischen der vorauslaufenden gesellschaftsstrukturellen Entwicklung und den darauf folgenden moralsemantischen Innovationen deutlich. Seit

¹⁰ Vgl. Manfred GERWING, Artikel „Sünde“, in: Joachim RITTER / Karl GRÜNDER, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, Darmstadt 1998, 601–607, 603 ff.

¹¹ Vgl. dazu den Überblick bei Valens HEYNCK, Artikel „Attritionismus“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, Freiburg/Br. 1957, 1019–1021.

dem Hochmittelalter und entschieden dann in der Neuzeit bemüht man sich schließlich um eine Spezifikation der Zurechnung als Bedingung der moralischen Qualifizierung des Handelns. Es muss, sagt man seit PETER ABAELARD, von innerer Zustimmung getragen sein.¹² In diesen Tendenzen ist bereits eine erhebliche Einschränkung des Anwendungsbereichs der Moral sowie eine Abkopplung der Moral vom sozialen Status des handelnden Subjekts erkennbar. Seit dem Mittelalter wird die Bindung an soziale Inklusion mehr und mehr aufgegeben und ersetzt durch eine neuartige Kombination von Universalität und Spezifikation – ein typisch modernes Syndrom. Das Subjekt markiert einen Riss in der religiös fundierten und rechtlich konkretisierten Architektur der Moral.

3.2 Grundlagenrevisionen

Diese Entwicklung wird deutlich in Grundlagenrevisionen, ein zweiter und nachhaltigerer Lösungsweg also, mit Sündenfurcht umzugehen. Erkennbar wird dies in der beginnenden Depotenzierung einer kosmologisch fundierten Moral. Die kosmologisch verstandene Moral postuliert einen Zusammenhang zwischen gutem und schlechtem bzw. bösem Verhalten und der Aussichten auf das Leben nach dem Tode. Sie trifft Vorsorge für einen entsprechenden Verbleib, sie unterscheidet Himmel und Hölle oder Heil und Verdammnis, und sie wirkt nicht nur moralisierend auf den Weltlauf ein, sondern korrigiert damit auch die Unvollständigkeit der moralischen Sanktionen in dieser Welt. Im Vergleich zu antiken Fatalismen muss dieses Schema wie eine Befreiung gewirkt haben: man konnte jedenfalls wissen, wie man das Heil erreicht. Zunehmend passiert nun aber am Übergang zur Neuzeit auch das Umgekehrte, womit eine Revision eingeleitet wird: Sanktionen im Diesseits werden unter Vorbehalt gestellt. Unter dem Druck der Sündenfurcht wird das Schema von Himmel und Hölle korrigiert. Was die Moral hier auf Erden sagt, muss nicht unbedingt auch für das Jüngste Gericht gelten. Es wird konzidiert, dass das Urteil der Kirche über das Urteil Gottes fehlbar sein könne und dass die richtige Unterscheidung und Beschreibung von Gut und Böse erst am Ende der Zeiten offenbar werde. Das Weltgericht stellt also die Gerechtigkeit wieder her: diejenigen, die hier nicht bestraft wurden, erhalten ihre gerechte Strafe, diejenigen in dieser Zeit zu Unrecht sanktioniert wurden, werden rehabilitiert und entschädigt. Das Jüngste Gericht, das Sünder und Gerechte auf die ihnen zukommenden Positionen verteilt, kommt als Überraschung, so wird Mt 25,31 ff. interpretiert. Dem Jüngsten Gericht werden andere Maßstäbe zugrunde gelegt als dem moralischen Urteil der Welt.¹³

¹² Vgl. Peter ABAELARD, *Ethics*, Oxford 1971, v. a. 4.

¹³ Gott ist nicht an die Natur gebunden, die er ja selbst geschaffen hat, so sagte man. Er kann Wunder tun und hätte auch eine ganz andere Natur einrichten können. Ob er die Gesetze der Logik beachten müsse, bleibt umstritten. Lediglich auf Seiten der Moral scheint es

Eine hoch bedeutsame Behandlung dieses Problems findet man bei NIKOLAUS VON KUES – der für die Neuzeit typische Begriff der Individualität ist hier schon vorweggenommen. Seinem Denken liegt das Problem des Unterscheidens der Unterscheidungen zugrunde und ein Begriff Gottes, der allen Differenzen vorausgeht. Der Richterspruch Christi bleibt deshalb unvorhersehbar und unbegreiflich, weil er die Individuen nicht in ihrer Unterschiedenheit voneinander, also nicht im Vergleich beurteilt, sondern in ihrer Individualität. Deren je singuläres Wesen, deren „non aliud“ bleibt im Verhältnis der Individuen zueinander unerkennbar und erschließt sich nur der Gnade. Die Unmöglichkeit der Komparation bezieht sich auch auf die Moral, die damit unter Vorbehalt gestellt wird.¹⁴

Damit erhält im Ausgang des Mittelalters erneut ein Begriff Gewicht, der die erzeugten Sündenängste nicht pragmatisch, durch Ablass oder Frömmigkeitsübungen, sondern theologisch zu überwinden versucht, der Begriff Gnade – für die Reformation ein, wenn nicht der Schlüsselbegriff. Er schließt an die moralische Differenz an, hält aber die religiöse Qualifizierung zunächst zurück. Der Sünder bleibt Sünder, aber er kann trotzdem auf Erlösung hoffen, wenn er sich seiner Sünden bewusst ist und sie bereut. Andererseits kann aber auch der Gerechte seiner Sache nicht mehr sicher sein. Seine Sünde könnte gerade darin liegen, allzu sehr auf seine moralischen Qualitäten zu pochen und selbst bewirken zu wollen, was letztlich nur durch Gottes Gnade bewirkt werden kann. Wie die Diskussion des 17. Jahrhunderts über aufrichtige und falsche Devotion zeigt, ist hier keine letzte Sicherheit zu erreichen, denn es ist gerade eine Eigenart der falschen Devotion, dass sie von Selbsttäuschung lebt und sich selbst nicht durchschauen kann.¹⁵ Im Ganzen kommt eine typisch neuzeitliche Individualisierung der Heilsvorstellung zum Ausdruck. Die Betonung der Gnade wendet sich gegen die Auffassung, die Kirche habe Zugriff auf einen statisch gedachten Gnadenschatz, die der Furcht, man könne der Gnade wieder verlustig gehen, Vorschub leisten würde. Die Reformation bringt hier also einen folgenreichen theologischen Impuls. Es kommt auch hier, wie überall, zu einem Subjektivierungs- und Individualisierungsschub. Und es ist eine reizvolle Frage, welche Folgen diese Veränderung der Moral-

eine Grenze seiner Willkür zu geben. Er ist ein guter, kein schlechter Gott. Wenn das aber eine Bindung darstellt, bleibt offen, nach welchen Kriterien er die Differenz von gut und schlecht bzw. böse handhabt und vor allem: welche Kriterien er dem jüngsten Gericht zugrunde legen wird.

¹⁴ Vgl. Nicolaus von KUES, *De venatione sapientiae* XIII, 56, wo es heißt, Gott sei „ante omnia quae differunt“; ders., *De docta ignorantia* III X, 239: „Neminem mortalium comprehendere iudicium illud ac eius iudicis sententiam manifestum est, quondam, cum sit supra omne tempus et motum, non discussione comparativa vel praesumptiva ac prolatione vocali et signibus talibus expeditur quae moram et protractionem capiunt.“

¹⁵ Vgl. hierzu LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1993, 396.

tektonik nach sich zieht, zuerst aber, von welchen gesellschaftsstrukturellen Voraussetzungen sie ausgeht.

4. Kovariation von Gesellschaftsstruktur und moralischer Semantik

Die Tatsache, dass die Moral nun ihre genuine Unterscheidung auf sich selbst anwendet, ihre Gestalt also selbst in Frage stellt, und dass es in diesem Sinne zu einer Krise der Moral kommt, ist nur durch einen grundlegenden Wandel der Gesellschaft mit dem Beginn der Neuzeit erklärbar. Noch in der theologischen Ethik des THOMAS VON AQUIN werden theologische, moralische und rechtliche Fragen eng aneinander gebunden. Das menschliche Streben gewinnt seine letzte Maßstäblichkeit am göttlichen Willen, dem *ewigen Gesetz*. Diese Maßstäblichkeit führt zu allgemeinen, keineswegs aber inhaltsleeren Prinzipien, dem *natürlichen Gesetz*, und konkretisiert sich zuletzt in konkreten Bestimmungen, im *menschlichen Gesetz*. Mit dem ewigen Gesetz wird die göttliche Vernunft bezeichnet, die Sein und Wirken der geschaffenen Dinge auf das vollkommene und universale Gut, den „*finis ultimus*“ menschlichen Wollens, die „*beatitudo*“, hinordnet. Das natürliche Gesetz gibt für die menschliche Vernunft einen Raum schöpferischer Bestimmung frei und bleibt auch in ihren konkret-praktischen Vollzügen rahmengebend. Denn durch das Naturgesetz werden der Umriss menschlichen Seinkönnens und somit der Rahmen menschlichen Handelns festgelegt, wobei spekulative und praktische Vernunft hier faktisch ineinander greifen. Das positive Gesetz schließlich entspringt der menschlichen Vernunft, es bestimmt konkret, was allgemein verbindlich ist. Die Hierarchie von göttlichem, natürlichem und menschlichen Gesetz kann auf- oder absteigend, das heißt einmal als Begründungs- und einmal als Anwendungssequenz, gelesen werden.

Die Vorstellung einer „*series rerum*“ ist dabei gekoppelt an die Organisationsform der hierarchisch gestuften Ständegesellschaft. Religion, Moral und Recht bilden einen Sinngebungszusammenhang.¹⁶ Dieser Zusammenhang zerbricht mit der Neuzeit. Zweifellos lassen die Religions- und Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts das Versagen der Religion in Fragen der Gesellschaftsordnung offenbar werden. Denn die Entwicklung des frühmodernen Staates wird durch die Tatsache begünstigt, dass die Religion zur Ursache von Bürgerkriegen wird und dass der Staat nun allein für Recht und Ordnung zu sorgen hat. Die Rechtskompetenzen der kirchlichen Jurisdiktion, die nur im Rechtsgefüge der grundherrlichen, feudalarrechtlichen Gerichtsbarkeit haltbar gewesen waren, werden im Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Welt durch die Entstehung des frühmodernen Territorialstaates absorbiert.

¹⁶ Vgl. hierzu KORFF, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Freiburg/München² 1985, 42–61.

Auf diese Weise treten Religion, Moral und Recht auseinander, die lange gültige Trias von *lex aeterna*, *lex naturalis* und *lex humana* zerbricht. Der Abstand zwischen Religion und Moral auf der einen sowie Recht und Moral auf der anderen Seite wird größer. Im 18. Jahrhundert trennen sich Recht und Moral über viele Stufen. Es entsteht ein autonomes Rechtssystem. Der Gedanke des Rechtspositivismus entwickelt sich: Recht beruht auf der Entscheidung des Gesetzgebers, nicht mehr auf göttlicher Weisung, eine Entwicklung, die bei Samuel von PUFENDORF und Christian THOMASIIUS dann so reflektiert wird, dass das Recht von außen und die Moral von innen her bindet.¹⁷

Normen werden mehr und mehr als Artefakte des Menschen benannt. Deshalb liegt es am Menschen, über die Normen, denen er unterworfen sein will, selbst zu disponieren. Er nimmt damit die Rahmenbedingungen des sozialen Lebens selbst in die Hand. Und er wählt dabei jene Regeln, die ihm bei der Etablierung der sozialen Ordnung geeignet erscheinen. Interessant ist, dass dabei zunehmend die *Rahmenbedingungen* menschlichen Handelns zur Disposition gestellt werden, während zuvor vor allem *Handlungen* an eingewöhnten Regeln des Zusammenlebens gemessen wurde. Normen sind – so erkennt man nun – keine Naturgegebenheiten, quasi natürliche Konstanten des sozialen Lebens, sondern Kontingenzen: Regeln können so oder so ausfallen, sie können geändert werden, und anderswo gelten andere Regeln. Mit der Neuzeit werden Handlungsregeln deshalb systematisch einer Bewertung unterzogen. Sie werden dem moralischen Zweifel ausgesetzt. Sie können und müssen begründet werden. Das schließt mit ein, dass es bessere Gründe für andere Regeln gibt.

5. Richard Hooker: der systematische Zweifel an Normen

Den spezifisch neuzeitlichen Bedingungs-zusammenhang von Regelsetzung und Regelbegründung verdeutlicht systematisch Richard HOOKER (1554–1600) in seinem 1592 erschienenen achtbändigen Werk „Of the Laws of Ecclesiastical Polity“.¹⁸ Ausgangspunkt seiner Konzeption ist die Frage nach einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, die durch die konfessionellen Spaltungen und die Entstehung von Nationalstaaten notwendig erschien. Er löst das Problem, die Frage der Disposition über Normen mit der Frage nach ihrer Begründung zu verknüpfen, durch die Unterscheidung von „*things indifferent*“ und „*things necessary*“. Im ersten Bereich, den er auch den Bereich der

¹⁷ Vgl. LUHMANN, Machtkreislauf und Recht in Demokratien, in: Zeitschrift für Rechtssoziologie 2 (1981) 158–167.

¹⁸ Vgl. Wolfgang FIKENTSCHER, Zwei Wertebenen, nicht zwei Reiche: Gedanken zu einer christlich-säkularen Wertontologie, in: Wolfgang FIKENTSCHER u. a. (eds.), Wertewandel – Rechtswandel. Perspektiven auf die gefährdeten Voraussetzungen unserer Demokratie, München 1997, 121–166, hier vor allem 124f.

„daily things“ bezeichnet, gilt nur das als Recht, worauf sich die Mehrheit der Menschen einigt. Der Disposition über die „täglichen Dinge“ stehen die Grundwahrheiten gegenüber, die menschlicher Beschlussfassung entzogen sind. Welche Rechte sind aber sinnvollerweise unverfügbar? Jene Rechte, die sicherstellen, dass sich auch in majorisierten Fragen Minderheiten zu Wort melden können, so dass künftig andere Mehrheitsverhältnisse möglich sind. Die Mehrheitsregel funktioniert nur, wenn ein Minderheitsrecht existiert, das sicherstellt, dass jedermann seine Meinung zu Gehör bringen kann. Richtig sind also jene Normen, auf die die Mehrheit sich einigt. Die mehrheitsfesten Normen aber institutionalisieren die Diskussion darüber, welche Normen richtig sind. Sie stellen sicher, dass diese Frage immer neu gestellt werden kann. Die Unterscheidung zwischen einer Konsensebene, die über Normen disponiert, und einer Wertebene, die dem einzelnen unaufkündbare Rechte zusichert und nicht Gegenstand von Mehrheitsentscheidungen werden kann, gehört bis heute zum Kern modernen Demokratieverständnisses.¹⁹

Die methodische Unterscheidung von disponiblen Alltagswerten und indisponiblen Grundwerten wird auf der Seite der Grundwerte weiter verfeinert durch die Unterscheidung von *Intuition* und *Institution*. So vollzieht sich bei HOOKER ein bedeutsamer und folgenreicher Wandel, der die Bedeutung eines weiteren traditionellen Begriffs der Moraltheorie umformt. Die Gewissensfreiheit wird nun nicht mehr als psychologisches bzw. kosmologisches, philosophische oder theologische Reflexion engagierendes, sondern als politisches Problem gesehen. Sie muss institutionell garantiert werden können. Politische Macht findet ihre Legitimation in der Meinungsfreiheit, die nun als gegen die Obrigkeit durchsetzbares Recht aufgefasst wird. HOOKER verarbeitet diesen Gedanken im Gedanken der *eleutherischen Extraposition*.²⁰ Er entwickelt eine Theorie über die Herkunft des Rechts und die Kontrolle staatlicher Macht. Hier billigt der Mensch – und das ist ein Umbruch, der in seiner Bedeutung nicht hoch genug angesetzt werden kann – die Beurteilung seines Handelns einer externen Instanz, nicht nur dem *forum internum*, dem Gewissen, zu. Das Gewissen gehört dem Bereich der Gnade an, es kann deshalb nicht konstitutiv für die soziale Ordnung sein.²¹ Denn die Ordnung des Zusammenlebens kommt durch vereinbarte Regeln zustande. Diese Regeln können die Ordnung der Gnade nicht ersetzen, so wie das geistliche Leben keine soziale Ordnung mehr hervor bringen kann. Es ist aber denkbar und sinnvoll, dass die vom Menschen etablierten Regeln des Zusammenlebens das geistliche Leben als Ressource für das soziale Leben schützen. Die Erlösung des Menschen löst kein soziales Problem, so schreibt *Hooker* in aller

¹⁹ Vgl. FIKENTSCHEK, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, IV, Tübingen 1975, 567–593.

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. Richard HOOKER, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, II, 342–343.

Deutlichkeit.²² Die Extrapolation menschlicher Freiheit aber sichert die Freiheit des Individuums und zugleich die Freiheit des Interaktionspartners. Auf dieser bereits vertragstheoretisch modellierten Freiheitslehre werden später Thomas HOBBS und John LOCKE aufbauen.

Nach HOOKER kann jeder Gläubige gleich welchen Bekenntnisses und gleich welcher Weltanschauung im Bereich der „daily things“ politisch mit bestimmen. Insofern bleibt hier auch die sittliche Grundhaltung der Epikie gültig, nunmehr aufgenommen und weitergeführt im politischen Begriff der Gewissensfreiheit, vom Recht selbst wesentlich vorausgesetzt, ja sie wird als *Grundrecht der Gewissensfreiheit* zu seinem ausdrücklichen Inhalt gemacht, einzig begrenzt durch die sich aus ihr selbst ergebende Forderung nach Gegenseitigkeit: die Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, dass die Fähigkeit der Menschen, an der Rechtsetzung teilzunehmen, aus seiner Gewissensfreiheit, also dem Primat der gegenseitigen Achtung, entwickelt wird.²³ Denn HOOKER war klar, dass eine legitimationslose Souveränität keine Lösung bedeuten konnte, um die Religionskriege zu beenden. Die Diskussion über Normen, sozusagen der systematische Zweifel an Normen, wird auf diese Weise institutionalisiert.

6. Moral ohne Religion?

Die Moral wird damit enteschatologisiert und in Regelkreisläufen formalisiert. Was gut und was schlecht ist, wird in Regeln des Zusammenlebens zum Ausdruck gebracht. Zugleich wird diese nun in Regeln gegossene moralische Differenz auf sich selbst angewandt: in der demokratietechnisch institutionalisierten Frage nach besseren Regeln. Die Gesellschaft wird nicht länger als natürliche oder von Gott geschaffene Ordnung erlebt, die der Mensch erkennen und in moralisches Handeln umsetzen kann. Die Bedingungen, unter denen Menschen leben, werden als disponibel angesehen, wichtige Instrumente dafür sind Regeln, und die Einschränkung der Handlungsfreiheit durch Normen wird als Akt freiwilliger Selbstbeschränkung beurteilt und mit der Erweiterung zukünftiger Interaktionschancen begründet. Denn die Kontexte, in denen sich Individuen bewegen, wechseln in der Moderne so stark, dass eine gesteigerte Flexibilität der Selbstlimitation durch Regelsetzung nötig wird. Kann man nun angesichts dieser Entwicklung von einer absoluten Profanität oder von einem moralischen Selbstverlust der modernen Gesellschaft sprechen? Wohl kaum, denn die Religion verliert zwar den direkten und direktiven Zugriff auf andere Teilbereiche der Gesellschaft – auf Wirtschaft,

²² Vgl. ebd., III, 374.

²³ Vgl. FIKENTSCHER, Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung, IV, Tübingen 1975, 583.

Politik, Recht, Wissenschaft, Kunst und Erziehung. Sie wird Teil der nun entstehenden Ordnung, damit aber in ihrem Eigenwert und in ihrer Unersetzbarkeit erst recht anerkannt und gesteigert. Sie kann ihre moralischen Qualitäten autonom unter Beweis stellen, denn es obliegt ihr nicht länger, wirtschaftliche Vorgänge zu steuern, politische Entscheidungen zu treffen, rechtliche Normen zu finden, wissenschaftliche Standards zu formulieren, künstlerische Stile zu beurteilen oder erzieherische Ziele zu definieren.

Die Religion wird nun als Teil der modernen Gesellschaft gesehen, und zwar so, dass die Rationalität der übrigen Teilsysteme gewahrt werden kann. Umgekehrt gibt es viele Hinweise dafür, dass Bereiche wie Wirtschaft, Politik, Recht, Erziehung, Kunst und Wissenschaft nicht nur Regel-, sondern auch Wertsysteme bilden, dass also Wertvorstellungen in ihnen implementiert sind – vielleicht profanierte Bestände einst religiös geformter „faits sociaux“, ganz sicher aber Bestände von moralisch-normativer Signifikanz. Auf diese Weise bildet *Religion eine unersetzbare heuristische Ressource* für die Schaffung besserer Regeln oder auch für den Ausweis moralischer Kontingenzen, also für die reflexive Frage, ob der Einsatz von Moral auf guten oder bösen Motiven beruht bzw. ob er gute oder schlechte Wirkungen zeitigt. Sie hat die Aufgabe, den Unbedingtheitscharakter der Moral unter den Bedingungen kollektiver Regelsetzung zu bewahren und an der unantastbaren Würde der menschlichen Person festzuhalten. Die Moral jedenfalls hat sich unter den aufgezeigten reflexiven Standards ständig selbst zu rechtfertigen. Ob sie dadurch besser geworden ist oder besser werden wird, oder ob eine Welt ohne Moral nicht doch schöner wäre, das kann als Problem erhalten bleiben. In der Tat: Im Paradies gab es keine Moral. Da aber das Paradies verschlossen ist, bleibt uns keine andere Lösung, als unsere „ontologische Blöße“ mit moralischen Ansprüchen an uns selbst zu bedecken.²⁴

²⁴ Vgl. Volker GERHARDT, *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000, 186.