

# HAUPTARTIKEL

---

## ... mit anderen Worten ...

### Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen

Christiane Tietz

#### *Abstract*

*Spätestens seit Habermas' Preisrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels wird im deutschsprachigen Bereich über die Frage diskutiert, ob man religiös gewonnene Überzeugungen zu ethischen und politischen Fragen übersetzen kann und muss, wenn sie in den öffentlichen Diskurs eingebracht werden. Der Beitrag mischt sich in diese Debatte ein, indem er verschiedene Auffassungen vom Ort religiöser Überzeugungen in diesem Diskurs kritisch erörtert. Er verleiht der Forderung nach Übersetzung genauere Kontur und spricht sich für eine Zweisprachigkeit religiöser Gruppierungen in der Öffentlichkeit aus, die nicht vergisst, dass es auch Elemente von Religion gibt, die nicht übersetzbar sind.*

»Geschrieben steht: ›Im Anfang war das Wort!‹  
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?  
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,  
Ich muß es anders übersetzen,  
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.

Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.  
Bedenke wohl die erste Zeile,  
Daß deine Feder sich nicht übereile!  
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?  
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!  
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,  
Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe.  
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat  
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!«<sup>1</sup> –

1. *Job. W. von Goethe*, Faust. Eine Tragödie, Erster Teil, Hamburger Ausgabe, Bd. 3, München 1954, 44.

Faust übersetzt. Und er tut dies so, dass das Resultat mit seinem *eigenen* Weltbild zusammenstimmt. Nicht was der *Autor* sagen wollte, sondern was *er, Faust*, als den Anfang von allem würdigen kann, lenkt sein Übersetzen: Das Wort ist es nicht. Auch nicht der Sinn. Schon eher Kraft. Am besten aber passt: Im allerersten Anfang war die Tat. Erst so übersetzt vermag der Text zu Faust zu sprechen.

Ist solches Übersetzen legitim? Wäre nicht angemessener, den griechischen Urtext schlicht zu wiederholen – ohne einen derart gewaltsamen Versuch zu unternehmen, ihn für die eigene Weltsicht akzeptabel zu machen? Gehen bei einer solchen Übersetzung nicht ursprüngliche Sinnelemente verloren?

Mit diesem – oder besser: mit einem *ähnlichen* Problem will ich mich im Folgenden beschäftigen. Ich will nämlich danach fragen, ob man *religiöse Überzeugungen*, wenn man sie in politische Diskurse einbringen will, übersetzen *muss* und übersetzen *kann*, damit sie für Menschen, die ein *anderes* Weltbild haben, sprechend werden. Muss und kann man religiös gewonnene Überzeugungen *zu ethischen und politischen Fragen* in eine *solche* Sprache *transformieren*, kann man hier so mit anderen Worten reden, dass auch Menschen mit einem *nichtreligiösen* Weltbild etwas mit ihnen anfangen können? Mit dem Faustischen Beispiel gesagt: Muss man und kann man statt »Wort« »Tat« sagen – oder geht mit dem anderen Ausdruck zu viel, ja alles verloren – so dass am Ende der Geist, der beim Übersetzen half, sich als *Mephisto* entpuppt und die gewonnene Übersetzung nur dessen gottfremdes, teuflisches Weltbild widerspiegelt<sup>2</sup>?

Indem ich diese Frage bedenke, beteilige ich mich an einer Diskussion, die vor allem in den Vereinigten Staaten, seit einigen Jahren aber auch in Deutschland geführt wird. Sie erörtert, ganz grundsätzlich, ob Religion in die politische Öffentlichkeit moderner Staaten gehört. Ist es richtig, wenn sich religiöse Gruppierungen mit ihren religiösen Positionen in politische und gesellschaftsethische Debatten einmischen? Ist es akzeptabel, wenn Politiker oder Richter ihre Positionen mit religiösen Überzeugungen untermauern? Steht nicht beides im Widerspruch dazu, dass moderne Staaten *weltanschaulich neutral* sind?

In den Vereinigten Staaten ist die Auseinandersetzung besonders scharf geführt worden, und zwar deshalb, weil dort auf der einen Seite eine strenge Trennung zwischen religiösen Institutionen und Staat verfassungsmäßig festgeschrieben ist, auf der anderen Seite aber Religion den Alltag der Bürger und die politische Öffentlichkeit wie in keinem anderen Land der westlichen Hemisphäre bestimmt. Weil sich Atheisten dadurch in Bezug auf politische Ämter diskriminiert sehen,<sup>3</sup> fordern sie mit besonderem Nachdruck die Privatisierung von Religion, worauf Religiöse ihrerseits mit besonderer Heftigkeit reagieren.

Doch auch in Deutschland streitet man über die Frage des Ortes der Religion in der Öffentlichkeit, vor allem seitdem Jürgen Habermas 2001, wenige Tage nach den Anschlägen vom 11. September, sich in seiner Frankfurter Friedenspreisrede in aufsehenerregender Weise dafür ausgesprochen hat, religiöse Überzeugungen stärker in demokratische Diskurse einzubringen, und zwar in *übersetzter* Form. Jüngst noch

2. Vgl. K. Pestalozzi, Faust als Luther. Zur Übersetzungsszene in Goethes *Faust*, in: U. Stadler, *Zwiesprache. Beiträge zur Theorie und Geschichte des Übersetzens*, Stuttgart/Weimar 1996, 42–51, 50.
3. Vgl. R. Rorty, Religion as Conversation-Stopper (1994), in: ders., *Philosophy and Social Hope*, 1999, 168–174; zitiert nach: J. C. Clanton (Hg.), *The Ethics of Citizenship. Liberal Democracy and Religious Convictions*, Waco (TX) 2009, 135–140, 136.

hat Ulrich Körtner in seinem Buch »Leib und Leben« dem »Problem des Übersetzens ... von religiösen Gehalten in nicht-religiöse Sprachspiele« eine »Schlüsselstellung« für ethische Diskurse attestiert.<sup>4</sup> Bei der Rede von Jürgen Habermas seinerzeit erregte Aufsehen vor allem dies, dass Habermas in Bezug auf die Religion Töne anschlug, die auf der Klaviatur dieses bekennend »religiös Unmusikalischen« früher<sup>5</sup> eher zu fehlen schienen. Man kann mutmaßen, worin diese »Wende« zum Hinhören auf Religion bei Habermas begründet liegt: Hängt sie zusammen mit der allseits diagnostizierten »Wiederkehr der Religion« oder – wie manche munkeln – mit der Altersmilde, gar der Todesangst des inzwischen 82-Jährigen? – Interessanter als diese Spekulationen freilich ist die Thematik selbst.

Ausgangspunkt der skizzierten Diskussion ist die spezifische Konstellation neuzeitlicher Gesellschaften: Der moderne demokratische Staat ist weltanschaulich neutral. Das bedeutet: Er bewertet nicht, ob die religiösen Überzeugungen seiner Bürger wahr sind. Jeder Bürger darf glauben, was er will; und er darf auch nichts glauben. Der Staat seinerseits darf ihn weder benachteiligen noch bevorzugen, weil er glaubt oder nicht glaubt, was er will. Kurz gesagt: Die weltanschauliche *Neutralität* des Staates ermöglicht den weltanschaulichen *Pluralismus* der Gesellschaft.

Ein solcher weltanschaulicher Pluralismus bedeutet freilich nicht, dass *das einzelne Individuum* selbst *postmodern* ist, also *jede* Weltsicht für gleich wahr und alle weltanschaulichen Perspektiven für gleich überzeugend hält. Weltanschaulicher Pluralismus bedeutet, dass unterschiedliche Menschen unterschiedliche Weltsichten für wahr halten und dass diese Perspektiven nicht von vornherein auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind. Und genau hier entsteht das Problem. Es entzündet sich zunächst an der Frage nach der demokratischen Legitimierung staatlicher Ordnung.<sup>6</sup>

## I. Zur demokratischen Legitimierung staatlicher Ordnung

Die politiktheoretische Frage nach der demokratischen Legitimität staatlicher Ordnung lautet: Wieso und wann »may citizens by their vote properly exercise their coercive power over one another when fundamental questions are at stake«<sup>7</sup>? Anders formuliert: Wann ist eine politische Ordnung, d. h. wann sind Existenz und Verfassung eines Staates sowie dessen *Eingriffe* in die *Freiheit* des einzelnen, z. B. durch das Erlassen und Durchführen von Gesetzen, legitim? Wie kann eine solche *Freiheitseinschränkung* legitim sein, wenn doch in demokratischen Gesellschaften *jeder* Bürger als frei und gleich verstanden wird? Es ist ganz klar: Legitim ist die

4. U. H. J. Körtner, *Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen*, Göttingen 2010, 22. Vgl. dazu die Ausführungen ebd., 22–26.
5. Früher hatte Habermas Religion vor allem unter der Perspektive einer nichtdemokratisch legitimierten Autorität in den Blick genommen und die Kirche zivilgesellschaftlich in einer Reihe mit anderen gesellschaftlichen Interessengruppen, Freizeitvereinen, Sportvereinen gesehen (vgl. H. Bedford-Strohm, *Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat*, in: ZEE 49 [2005], 248–265, 252 f.).
6. Vgl. S. Grotefeld, *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft* (Forum Systematik, Bd. 29), Stuttgart 2006, 15.
7. J. Rawls, *Political Liberalism. Expanded Edition*, New York 2005, 317.

Freiheitseinschränkung freier Bürger nicht dann, wenn *die Regierenden* irgendwelche Gründe dafür haben. Legitim ist sie auch nicht schon dann, wenn die *meisten* ihr zustimmen würden, weil anders die Mehrheit bestimmten Minderheiten Grundrechte aberkennen könnte.

Legitim sind, so zu Recht der politische Liberalismus, solche *Freiheitseinschränkungen* nur dann, wenn sie prinzipiell für *alle* zustimmbar sind, wenn also grundsätzlich anzunehmen ist, dass alle Bürger ihnen beipflichten würden.<sup>8</sup> Weil nicht jeder über seine Zustimmung befragt werden kann, bedeutet diese prinzipielle Zustimmungbarkeit: *die Regierenden* müssen für solche grundsätzlichen Freiheitseinschränkungen *Gründe* angeben, von denen zu erwarten ist, dass sie »die Zustimmung *aller* erhalten können«<sup>9</sup>. Nur dann verstehen sich die Bürger in demokratieadäquater Weise als die *Autoren* der Rechte, denen sie sich *unterwerfen* sollen.<sup>10</sup>

*Religiösen* Überzeugungen jedoch stimmen in einer *pluralistischen* Gesellschaft nie alle zu. Deshalb fordert der politische Liberalismus: Bei grundsätzlichen Legitimitätsfragen im Bereich der politischen Ordnung, der Verfassungsrechte und der Gesetze sind religiöse Überzeugungen als Gründe nicht zulässig. Gesetzgeber, Richter und Richterinnen und staatliche Amtsträger müssen bei der öffentlichen Rechtfertigung ihrer diese Bereiche betreffenden Entscheidungen auf religiöse Begründungen verzichten.<sup>11</sup> Sie müssen stattdessen Gründe liefern, »die nicht nur für Angehörige *einer* Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind«<sup>12</sup>.

8. Vgl. O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999, 45: »Offensichtlich sind Freiheitseinschränkungen gerechtfertigt, denen jeder zustimmen kann.« – Lässt sich darüber hinaus zeigen, dass eine aktuelle Gesetzgebung verfassungskonform ist, dann ist sie, obwohl vielleicht ihrer konkreten Gestalt nicht alle Bürger zustimmen, doch deshalb legitim, weil alle prinzipiell den Verfassungsgrundsätzen zustimmen können. Vgl. Rawls, *Political Liberalism*, 137: »... our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason.«
9. Grotefeld, *Religiöse Überzeugungen*, 16 (Hv. von mir). Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, 161: »Gemäß dem Diskursprinzip dürfen genau die Normen Geltung beanspruchen, die die Zustimmung aller potentiell Betroffenen finden könnten, sofern diese überhaupt an rationalen Diskursen teilnehmen.« Gleichzeitig und als Kehrseite dazu muss gewährleistet sein, dass die Bürger »an allen gesetzgebungsrelevanten Beratungs- und Entscheidungsprozessen« so teilnehmen können, dass die »kommunikative Freiheit eines jeden, zu kritisierbaren Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen, gleichmäßig zum Zuge kommen kann«.
10. Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 160. Andernfalls würde der Staat seine Bürger zwingen, ein Ziel zu verfolgen, dem sie nicht zustimmen können, und sie damit als Mittel zu einem ihnen fremden Zweck benutzen. Das aber widerspräche fundamental ihrer Freiheit – und wäre illegitim. Vgl. Th. Nagel, *Equality and Partiality*, New York/Oxford 1991, 159: »[I]f you force someone to serve an end that he cannot be given adequate reason to share, you are treating him as a mere means – even if the end is his own good, as you see it but he doesn't«.
11. Vgl. zu den unterschiedlichen Kontexten der Forderung nach Selbstbeschränkung in Bezug auf religiöse Argumente Grotefeld, *Religiöse Überzeugungen*, 64 ff. Grotefeld listet dort auf, inwiefern »ein Trend hin zu immer differenzierteren Positionen feststell[bar]« (64) ist: Während manche Autoren ganz allgemein alle politischen Gespräche im liberalen Staat von religiösen Argumenten freihalten wollen, fordert Rawls dies nur in Bezug auf wesentliche Verfassungselemente und grundlegende Gerechtigkeitsfragen. Greenawaldt hält die Neutralität in Bezug auf Judikative und Exekutive für unverzichtbar, meint aber, Gesetzgeber dürften neben »öffentlichen« Gründen auch weltanschauliche Überzeugungen einfließen lassen.
12. J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001, 21.

## II. Der Ort der Religion im demokratischen Prozess

Ist Entsprechendes auch für »normale Bürger« zu fordern? Ist es generell als Kommunikationsregel<sup>13</sup> für politische Debatten in der weltanschaulich neutralen Demokratie wünschenswert, dass auf religiöse Überzeugungen verzichtet wird?

Manchen meinen: Ja! Religiöse Überzeugungen müssen, so sagen sie, *vollständig* aus öffentlichen politischen Debatten herausgehalten werden, weil sie »conversation-stopper«<sup>14</sup> seien.<sup>15</sup> »One good way to end a conversation ... is to tell a group of well-educated professionals that you hold a political position ... because it is required by your understanding of God's will«<sup>16</sup>. Religiöse Positionen würden den Prozess demokratischer Meinungsbildung über den politisch richtigen Weg blockieren, weil sie unverhandelbar<sup>17</sup> seien. Denn sie berufen sich, so wird hier kritisiert,<sup>18</sup> auf undiskutierbare Autoritäten, indem sie sagen: »Das ist Gottes Wille!«, »Das steht so in unseren Heiligen Schriften!«, »Das glaube ich eben!« So werde das Gespräch abgebrochen.

Andere dagegen verlangen, religiöse Überzeugungen sollten »in öffentliche Debatten *ohne Auflagen* eingebracht werden«, weil sonst von religiösen Menschen eine »unzumutbare... Identitätsspaltung« verlangt werde.<sup>19</sup> Werte entstünden, so die kommunitaristische Argumentation, im Kontext konkreter, insbesondere religiöser Gemeinschaften, *communities*, von welchen nicht abgesehen werden könne.<sup>20</sup> Das Grundrecht der Religionsfreiheit bedeute ja gerade, in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens auf der Basis der eigenen religiösen Überzeugung leben und handeln zu dürfen.<sup>21</sup> Es sei religiösen Menschen, die ihre politischen und ethischen

13. Klar ist: Dass der einzelne Bürger auf religiöse Begründungen verzichten soll, darf in einer demokratisch-freiheitlichen Gesellschaft nicht per Gesetz dekretiert werden. So etwas wäre ein Widerspruch gegen das Grundrecht der Religionsfreiheit.
14. So früher Rorty, Religion as Conversation-Stopper. Denn es handelt sich bei ihnen um »undiskutierbare... Prinzipien« (Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 22 mit Bezug auf R. Rorty, Religion in the Public Square. A Reconsideration, in: JRE 31, [2003], 141–149).
15. Ähnlich Rawls, Political Liberalism, 224f.: »... in discussing constitutional essentials and matters of basic justice we are not to appeal to comprehensive religious and philosophical doctrines ... nor to elaborate economic theories of general equilibrium, say, if these are in dispute. As far as possible, the knowledge and ways of reasoning that ground our affirming the principles of justice and their application to constitutional essentials and basic justice are to rest on the plain truths now widely accepted, or available, to citizens generally.«
16. S. L. Carter, The Culture of Disbelief. How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion, New York 1993, 23, zitiert nach Rorty, Religion as Conversation-Stopper, 138.
17. Vgl. die Zusammenfassung dieser Position bei Grotefeld, Religiöse Überzeugungen, 22.
18. Vgl. Rorty, Religion as Conversation-Stopper, 138f.
19. Th. M. Schmidt, Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft, in: ZEE 45 (2001), 248–261, 254 mit Bezug auf Wolterstorff. So auch Habermas, Glauben und Wissen, 21: »Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten.«
20. Vgl. die Darstellung bei R. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt 1994, 14f.
21. Vgl. I. U. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 225: »Das Grundrecht der Religionsfreiheit schließt nicht nur die Freiheit ein, religiöse Überzeugungen zu haben und sie in Gottesdienst und Kult zu praktizieren, sondern auf der Basis dieser Überzeugungen auch zu leben und zu handeln, in allen Bereichen des individuellen und gemeinsamen Lebens.«

Positionen eben von ihrem religiösen Weltbild her gewinnen, nicht zuzumuten, in der öffentlichen gesellschaftlichen Diskussion von diesem abzusehen.<sup>22</sup> Deshalb habe jeder das Recht, seine Position in der Gestalt einzubringen, in der er sie nun einmal gewonnen habe. Und wenn dies eine Berufung auf Gottes Willen oder Heilige Schriften impliziere, dann solle er dies eben genau so zum Ausdruck bringen. Es reiche aus, dass »ein Handeln auf der Basis meiner religiösen (oder nichtreligiösen) Überzeugungen das Recht und die Möglichkeit anderer nicht behindert oder aufhebt, auf der Basis ihrer Überzeugungen zu handeln.«<sup>23</sup> Einen für alle gemeinsam akzeptablen Grund für eine Handlung zu finden, sei hingegen überflüssig. Es reiche, wenn die anderen um meine Gründe *wissen*.<sup>24</sup>

Was ist zu diesen Positionen zu sagen? Gegen die *letztgenannte* Position, religiöse Überzeugungen sollten einfach so eingebracht werden, ist dreierlei einzuwenden: 1. Wenn jeder nur seine eigenen Handlungsgründe hat, ohne sich mit anderen Mitgliedern dieser Gesellschaft darüber fruchtbar auszutauschen, leben wir nicht in einer Gesellschaft, sondern inmitten einer Ansammlung ethischer Atome. 2. Wer die Meinung vertritt, es reiche, wenn die anderen um unsere Gründe wissen, muss sich klarmachen, dass das *Wissen* um die Gründe des anderen mehr ist als nur das *Hören* dieser Gründe. Um die Gründe des anderen zu *wissen* heißt, sie zumindest als *Gründe* nachvollziehen zu können. Dazu muss ich in der Lage sein, die Gründe des anderen in gewissem Maße zu *verstehen*. Das aber ist nicht einfach dadurch gegeben, dass der andere mir seine Gründe aufzählt, sondern erst dadurch, dass er sie mir erklärt und, zumindest von seiner Perspektive her, plausibel macht. 3. Menschen wollen bestimmte ethische Verhaltensweisen und politische Positionen meist nicht nur für sich selbst verfolgen, sondern erachten sie auch für andere als sinnvoll. Kurz: Sie wollen andere von der Richtigkeit der eigenen ethischen Haltung *überzeugen*. Dies geht nur so, dass dem anderen die *freie, aus eigener Überzeugung gewonnene Zustimmung* zu dieser ethischen Haltung *ermöglicht wird*, und zwar auch dann, wenn er nicht der gleichen oder wenn er keiner Religion anhängt.

Weil also nicht nur wichtig ist, dass ich mich selbst ausdrücke, sondern auch, dass ich vom anderen verstanden werde und ihm freie Zustimmung ermögliche, darum ist notwendig, dass Menschen sich in einer demokratischen Gesellschaft über die Gründe für ihre politisch-ethischen Positionen und Handlungsweisen versuchen zu *verständigen*. Genau dadurch bildet sich eine demokratische Gesellschaft aus. Eine demokratische Gesellschaft lebt ja nicht nur von den gelegentlich stattfindenden

22. Vgl. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, 225. Vgl. N. Wolterstorff, The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues, in: R. Audi/N. Wolterstorff (Hg.), Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate, Lanham 1997, 67–120, 105: »It belongs to the *religious convictions* of a good many religious people in our society that *they ought to base* their decisions concerning fundamental issues of justice *on* their religious convictions. They do not view it as an option whether or not to do so. It is their conviction that they ought to strive for wholeness, integrity, integration, in their lives: that they ought to allow the Word of God, the teachings of the Torah, the command and example of Jesus, or whatever, to shape their existence as a whole, including, then, their social and political existence.«

23. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, 226.

24. Die dritte Position in diesem Kontext nimmt der *Traditionalismus* ein, wie er bspw. von John Howard Yoder oder Stanley Hauerwas vertreten wird. Die Kirche solle nicht die Gesellschaft durch politisches Engagement transformieren, sondern eine Kontrastgesellschaft sein. Vgl. z.B. S. Hauerwas u. a., The Ekklesia Project, in: ders., A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity, Grand Rapids 2000, 211–215.

Wahlen. Sie lebt elementar von dem diskursiven Prozess, in dem ihre Normen und Werte entstehen und konkrete Gestalt gewinnen.

Gegen die andere, die *säkularistische* Forderung, Religionen sollten sich aus dem demokratischen Prozess ganz heraushalten, ist 1. noch einmal daran zu erinnern, dass religiöse Menschen und Gruppen das gleiche Recht wie alle anderen auch haben, sich mit ihren Auffassungen am politischen Meinungsbildungsprozess zu beteiligen, und zwar auch dann, wenn sie zu einer Minderheit gehören.<sup>25</sup> 2. haben *alle* Bürger bestimmte weltanschauliche, religiöse wie nicht-religiöse Haltungen (auch die atheistische Weltansicht ist eine Weltanschauung). Kein Bürger ist weltanschaulich neutral. Und auch der Staat ist nicht in dem Sinne weltanschaulich neutral, dass er eine wertlose Gemeinschaft wäre. Trotz des Pluralismus in unserer Gesellschaft gibt es gemeinsame Werte, an denen der Staat sich orientiert; sie sind insbesondere in der Verfassung festgehalten. Noch einmal anders gesagt: Der Staat ist nicht in der Weise neutral, dass er keine Werte kennen würde. Aber er ist in der Weise neutral, dass er für die Werte, die er formuliert, unterschiedliche Begründungen aus unterschiedlichen weltanschaulichen Perspektiven zulässt. Die zentralen Werte im weltanschaulich neutralen Staat sind »begründungs offen«.<sup>26</sup> Und schließlich ist 3. gegen die radikal säkularistische These einzuwenden: Religionen sind *eine* der kulturellen Quellen, aus denen sich gesellschaftliche Werte und das Solidaritätsbewusstsein von Menschen speisen.<sup>27</sup> Religionen sind nicht die einzige und auch nicht die allein notwendige Quelle. Auch nichtreligiöse Menschen bilden tragfähige Werte und solidarische Normen aus. Und religiöse Menschen sind nicht automatisch die besseren Menschen. Doch gerade wenn religiös gewonnene Werte in den demokratischen, gleichberechtigten Diskurs der Gesellschaft *eingebunden* und also *gesprächsfähig* sind, vermögen sie ihr gesellschaftsförderliches Potential zu entfalten. Dass religiöse Menschen und Gruppierungen sich am politischen Gespräch *mit* ihren religiösen Überzeugungen beteiligen, liegt deshalb »im eigenen Interesse des Verfassungsstaates«<sup>28</sup> – und die dafür notwendige Religionsfreiheit ist mehr als nur »kulturelle[r] ... Naturschutz für aussterbende Arten«<sup>29</sup>.

Wie aber ist die religiöse Beteiligung am politischen Diskurs konkret zu gestalten, wenn nicht ausreicht, die eigene religiöse Überzeugung schlicht zu nennen?

25. Vgl. R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2003, 700. Vgl. Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985, 18.
26. Vgl. W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 2006, 311 u. ö.; W. Vögele, *Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit*, in: J. Dierken/A. von Scheliha (Hg.), *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus (Religion in Philosophy and Theology, Bd. 16)*, Tübingen 2005, 265–276, 271 ff.; sowie ders., *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Gütersloh 2000, 487–491.
27. Vgl. J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: ders./J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg u. a. 2005, 15–37, 32 f.
28. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen*, 32.
29. J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch religiöser und säkularer Bürger*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, 119–154, 145.

### III. Zusätzliche Argumente?

Denkbar wäre – und dies wird auch vorgeschlagen –, religiöse Überzeugungen im politischen Diskurs zu Gehör zu bringen, aber diese religiösen Überzeugungen durch andere, *allgemein akzeptable* Gründe zu *ergänzen*. John Rawls hat dies unter dem Stichwort des »proviso« formuliert, welches besagt: Religiöse Vorstellungen sollen sehr wohl in den öffentlichen Raum eingebracht werden. Aber sie müssen *baldmöglichst* durch »*neutrale*«<sup>30</sup> Rechtfertigungsgründe ergänzt werden, die sich auf einen von weltanschaulichen Einsichten *unabhängigen* Wahrheitsgehalt beziehen und deshalb von allen Bürgern unabhängig von ihren jeweiligen Weltbildern akzeptiert werden können.<sup>31</sup> Solche Rechtfertigungsgründe dürfen sich nur, so Rawls, auf »presently accepted general beliefs and forms of reasoning found in common sense, and the methods and conclusions of science when these are not controversial«<sup>32</sup> stützen.

Rawls führt damit eine »Inhaltsbeschränkung von Argumenten«<sup>33</sup> ein, die von der starken und nicht unzweifelhaften Behauptung lebt, es gebe in den modernen demokratischen Gesellschaften »gegenwärtig allgemein akzeptierte Überzeugungen«. Er berücksichtigt aber auf alle Fälle nicht ausreichend, dass solche allgemein akzeptierten Überzeugungen in einer pluralistischen Gesellschaft immer wieder erst durch Diskurse erzeugt werden – also nicht als Diskursen vorgängige Größen angesetzt werden dürfen.<sup>34</sup> So wird bei Rawls mehr gefordert, als notwendig ist: Der Religiöse soll nichtreligiöse Gründe finden, die seine politischen Positionen unterstützen und von denen *de facto* bereits alle *überzeugt sind*, anstatt nur zu fordern, die religiös begründeten ethischen Positionen *selbst* so plausibel zu machen, dass auch Menschen mit einer anderen oder mit keiner Religion deren Angemessenheit überprüfen *könnten*. Eine solche Möglichkeit gibt es aber:<sup>35</sup>

30. Vgl. Grotfeld, Religiöse Überzeugungen, 16. Vgl. Habermas, Glauben und Wissen, 21: »Der Religion gegenüber beharrt der demokratisch aufgeklärte Commonsense auf Gründen, die nicht nur für Angehörige *einer* Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind.« Vgl. J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt am Main 2001, 61: »Nur weltanschaulich neutrale Aussagen über das, was gleichermaßen gut ist für jeden, können [in einer demokratischen Öffentlichkeit] den Anspruch stellen, für alle aus guten Gründen akzeptabel zu sein.«
31. Vernünftige umfassende religiöse und philosophische Lehren dürfen in den öffentlichen Raum eingebracht werden, »provided that in due course public reasons, given by a reasonable political conceptions, are presented sufficient to support whatever the comprehensive doctrines are introduced to support.« (Rawls, Political Liberalism, xlixf.). Vgl. Schmidt, Glaubensüberzeugungen, 249.
32. Rawls, Political Liberalism, 224.
33. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, 158.
34. Vgl. ebd., 158f., bes. 159: »Inhaltsbeschränkungen über bestimmte Werte oder ›Richtlinien‹ der Vernunft sind ohnehin nur *in* Diskursen bestimmbar: Keine Basis des Vernünftigen kann ihnen somit substantiell vorgegeben werden.«
35. Vgl. zum Thema auch P. Dabrock, Das Gut des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Aktuelle Herausforderungen im Verhältnis von Kirche und Staat, in: H.-R. Reuter/Th. Meireis (Hg.), Das Gute und die Güter. Studien zur Güterethik (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, Bd. 19), Berlin 2007, 231–261.

#### IV. Übersetzung religiöser Überzeugungen

Jürgen Habermas hat in verschiedenen Arbeiten geltend gemacht, dass für die Legitimität einer politischen Ordnung und für eine funktionierende Gesellschaft insgesamt *kommunikative Freiheit* wesentlich ist. Sie besteht dann, wenn Bürger sich wechselseitig die Möglichkeit einräumen, zu den ethischen und politischen Vorstellungen des anderen kritisch Stellung zu beziehen und sich ein *eigenes* Urteil darüber zu bilden, ob diese Vorstellungen auch für sie selbst sinnvollerweise gelten können oder nicht.<sup>36</sup> Der demokratische Diskurs lebt davon, dass der andere sich ein *eigenes* Urteil über die Angemessenheit meiner ethischen und politischen Vorstellungen bilden darf.

Genau an dieser Stelle kann ein Problem beim Einbringen religiöser Überzeugungen in den politischen Diskurs liegen. Denn nicht selten treten religiöse Überzeugungen mit dem Gestus auf, ihre Autorität, weil aus weltjenseitiger Quelle geschöpft, sei nicht diskutabel. Damit verweigern sie dem anderen aber kommunikative Freiheit. (Wenn hier eingewandt wird, mit einem solchen Gestus würden in Deutschland doch die evangelische Kirche und die akademische Theologie nie auftreten, so mag das richtig sein, doch verdankt sich dies wohl auch der langjährigen Einbindung derselben in den demokratischen Diskurs.)

Wenn es gelingt, religiös fundierte ethische und politische Überzeugungen so zu *transformieren*, dass sie dem anderen nicht in einer sein eigenes Urteil und seine freie Zustimmung verunmöglichenden Autorität entgegentreten, sondern ihm eine *eigenständige* Beurteilung ermöglichen,<sup>37</sup> sollten sie keine Gefahr für die demokratische Meinungsbildung darstellen. Solches aber gelingt dort, wo religiös gewonnene ethisch-politische Überzeugungen in Form von *rationalen Gründen* auftreten. Damit wird dem anderen ermöglicht, sich selbst in autonomer, selbständiger Weise, d. h. mit seiner eigenen Vernunft, von ihrer Angemessenheit oder Unangemessenheit zu überzeugen. *Ob* diese Gründe ihn überzeugen, darf ihm nicht vorgegeben werden, sondern entscheidet er selbst.<sup>38</sup>

Ich nenne eine solche Transformation im Folgenden eine »Übersetzung«, weil sie es Menschen, die nicht das gleiche religiöse Sprachspiel spielen und auch nicht spielen wollen, ermöglicht, dieses Sprachspiel dennoch zu verstehen. Sie ist keine Übersetzung in ein neutrales Weltbild. Sie ist schlicht eine Übersetzung in Rationalitäten und Plausibilitäten.

Damit soll nicht gesagt sein, Religion selbst sei notwendig irrational, gar absurd und müsse erst zu etwas Rationalem verändert werden. Oft wird dieser »Übersetzungsvorgang« nur darin liegen, bereits *bestehende* Rationalitäten und Plausibilitäten deutlich herauszustellen und für Nicht- und Andersglaubende transparent zu

36. Vgl. Habermas, Faktizität und Geltung, 152: »kommunikative Freiheit« ist »die im verständigungsorientierten Handeln wechselseitig vorausgesetzte Möglichkeit, zu den Äußerungen eines Gegenübers und zu den damit erhobenen, auf intersubjektive Anerkennung angewiesenen Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen«.

37. Es sollte auch »nicht-religiösen Menschen [bzw. anders religiösen Menschen] ... deutlich gemacht werden können, warum die [in einer religiösen Überzeugung] vertretenen inhaltlichen Punkte Sinn machen« (Bedford-Strohm, Geschenkte Freiheit, 255).

38. Damit wird dem Habermas'schen Gedanken der Prozeduralität der Legitimität Geltung verschafft.

machen. – Wenn ich recht sehe, lassen sich *zwei* »Übersetzungsschritte« herausmodellieren.

In einem *ersten Schritt* müssen religiöse Überzeugungen, sollte das noch nicht der Fall sein, »in begründende Rede«<sup>39</sup> *innerhalb* des eigenen religiösen Weltbildes verwandelt werden. Sie sind hier als *innerhalb* dieses spezifischen religiösen Glaubens sinnvolle Überzeugungen herauszuarbeiten. Paradigmatisch gesprochen: Überzeugungen der schlichten Gestalt »Das ist nun mal ein Gebot Gottes«, »Das steht so in unseren Heiligen Schriften«, »So ist das eben Gottes Wille« sind zu transformieren in Überzeugungen der Gestalt »Der Sinn dieses Gebotes Gottes besteht darin, dass ...«, »Unsere Heiligen Schriften fordern dies, weil ...«, »Dies ist Gottes Wille, da ...«, wobei hieran jeweils *Begründungen* aus der betreffenden religiösen Weltansicht anzuschließen sind, die deutlich machen, inwiefern eine bestimmte ethische oder politische Forderung für Menschen, die dieser Religion angehören, sinnvoll ist. Bereits bestehende innerreligiöse Rationalitäten werden so transparent gemacht.

Für die Religion selbst ist ein solcher Prozess des Transparentmachens immanenter Rationalitäten heilsam, weil er der Versuchung wehrt, sich mit eingebürgerten religiösen Sprachspielen zufrieden zu geben. Er eröffnet ihr die Möglichkeit, etwaige Inkonsequenzen wahrzunehmen sowie darauf aufmerksam zu werden, dass viele ihrer vermeintlich »religiösen« Motivationen eminent weltlichen Charakter haben. Das hilft, der im besten Sinne des Wortes *weltlichen* Weise des eigenen religiösen Glaubens ansichtig zu werden. In gleicher Weise wird so der fundamentalistischen Verführung widerstanden, Religion unangreifbar zu machen dadurch, dass man sagt, sie *sei eben* etwas *Unvernünftiges*. Eine Religion, die sich pauschal in die Provinz der Unvernunft zurückziehen wollte, spaltet den Menschen auf und verhindert ganzheitliche Existenz, zu der eben auch des Menschen Vernunft gehört.

Gleichzeitig gibt eine solche »Übersetzung« den *nicht* dieser Religion anhängenden Menschen die Gelegenheit, die inhärente Konsequenz und Konsistenz einer bestimmten Position nachzuvollziehen und mithin die ethischen Haltungen des anderen auch dann zu verstehen, wenn man seine weltanschaulichen Prämissen nicht teilt.

Zu behaupten, so etwas sei möglich, impliziert die These, dass ethisch-politische Überzeugungen einer Religion nicht einfach »vom Himmel fallen«, sondern mit (nicht immer explizit gemachten) *Gründen* aus dem eigenen Weltbild abgeleitet werden.

Den *zweiten Übersetzungsschritt* kann man verstehen als eine Konsequenz aus Martin Luthers Vorstellung von den zwei Regierweisen Gottes.<sup>40</sup> Luther schärft ein: In *Glaubens- und Gewissensdingen* regiert Gott allein durch sein Evangelium, seine Gnade und die Vergebung. Gott regiert gleichzeitig auch *in weltlichen Dingen*, jedoch in anderer Gestalt und *mit Hilfe* von Menschen, nämlich durch deren Gesetze und Gewalt. Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass Luther der Ansicht ist, in der *menschlichen Vernunft* sei bereits alles zu finden, was zu einer angemessenen und gottessprechenden Politik nötig ist. Eine spezielle religiöse Offenbarung ist

39. J. Habermas, Einleitung, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, 7–14, 13.

40. Vgl. zur Genese dieser Lehre H. Junghans, Das mittelalterliche Vorbild für Luthers Lehre von den beiden Reichen, in: ders., *Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen*. Ausgewählte Aufsätze, hg. von M. Beyer und G. Wartenberg (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 8). Leipzig 2001, 11–30; V. Mantey, *Zwei Schwerter – zwei Reiche*. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund (SuR 26), Tübingen 2005.

nicht erforderlich: »Non indiget Christianis ad magistratum, Ideo non opus ut Sanctus sit Caesar, non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus. Satis est ad Caesarem, ut habeat rationem.«<sup>41</sup> Das freilich ist nicht nichts.

Luthers Dafürhalten, dass schon durch eine solche *vernunftgemäße* Ethik- und Politikbegründung eine an Gottes Willen orientierte Politik möglich ist, kann als *religiöses* Plädoyer für die *Säkularität* des Staates und der Politik verstanden werden. Säkular bedeutet dabei nicht »atheistisch«, so als ob die Politik die Existenz Gottes bestreiten müsste. Säkular bedeutet, mit einer von Dietrich Bonhoeffer gern benutzten Wendung, dass argumentiert wird, *etsi deus non daretur*, als ob es Gott nicht gäbe. Eine vernunftgemäße Ethik argumentiert so, dass eine bestimmte Position auch jemanden ohne diesen spezifischen Glauben oder ohne überhaupt einen Glauben überzeugen könnte. Das ist mehr als der im ersten Übersetzungsschritt geschehene Aufweis *immanenter* Rationalitäten.

Noch einmal paradigmatisch gewendet, bedeutet das: Was vorher noch »Der Sinn dieses Gebotes Gottes liegt darin, dass ...« hieß, wird jetzt zu: »Der Sinn dieser ethischen Forderung liegt darin, dass ...«, wobei danach eine Begründung anzuschließen ist, die nicht dem *religiösen System* immanent ist wie im ersten Schritt, sondern *weltimmanenten* Charakter hat. Erst so gewinnt die ethische Position eine Gestalt, bei der sich jeder aus seiner eigenen Perspektive von der Angemessenheit der Gründe überzeugen und ihnen zustimmen bzw. ihnen mit gutem Grund widersprechen und sie kritisieren kann. *Zustimmbarkeit* und *Kritisierbarkeit* sind Schwestern.

Genau durch eine solche Übersetzung wird der für den demokratischen Prozess wesentlichen Forderung nach Einräumung kommunikativer Freiheit Rechnung getragen. Dem anderen wird die Freiheit gegeben, aus seinen Kontexten und von seinen Überzeugungen her sich selbst ein Urteil über die Angemessenheit der vorgebrachten ethisch-politischen Position zu bilden.<sup>42</sup> Religiöse Überzeugungen verwandeln sich so in *einen* Beitrag zum gesellschaftlichen Diskurs.

Doch Vorsicht! Entsteigt so nicht dem Nebel des Pluralismus Mephisto – in der Verführungsgestalt postmoderner Beliebigkeit? Nein! Denn es wird ja nicht gefordert, der Religiöse müsse die *eigene* Positionierung zugunsten eines konturlosen Relativismus aufgeben. Das eigene Weltbild darf sehr wohl beibehalten werden. Eine »neutrale« Argumentation wird ja gar nicht gesucht. Aber es wird versucht, die *Angemessenheit* der ethischen und politischen Konsequenzen aus diesem Weltbild auch für andere transparent zu machen. Insofern wird gefordert, sich *nicht* davor zu fürchten, anderen die Freiheit einzuräumen, sich ein eigenes Urteil darüber zu bilden, ob diese Ansichten tatsächlich »politisch besser, zur Erhaltung und zum Aufbau des Gemeinwesens faktisch heilsamer sind«<sup>43</sup>.

Allerdings ist eine *Schwierigkeit* in der Rezeption von Luthers Vorschlag noch zu

41. M. Luther, WA 27, 418,2–4. Vgl. auch *ders.*, WA 39/I, 175,9–13: »4. Et sane verum est, quod ratio omnium rerum res et caput et prae caeteris rebus huius vitae optimum et divinum quiddam sit. 5. Quae est inventrix et gubernatrix omnium Artium, Medicinarum, Iurium, et quidquid in hac vita sapientiae, potentiae, virtutis et gloriae ab hominibus possidetur.«

42. Erst so sind religiöse Positionen auch grundsätzlich und nicht nur von ihrer immanenten Logik her der »Problematisierung« und »Infragestellung ... zugänglich« (Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie, 28). Vgl. auch Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, 180: Die Position bekommt so eine Form, »die Argumentation, Zurückweisung oder Akzeptanz ermöglicht«.

43. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: *ders.*, Rechtfertigung und Recht/Christengemeinde und Bürgergemeinde/Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, 47–80, 75.

lösen: Luther setzt für seine These, die Vernunft des Menschen sei für den politischen Bereich ausreichend, voraus, dass der Mensch in seiner Vernunft Gottes Gesetz in Gestalt *des Naturrechts* vorfindet. In der Vernunft eines Menschen und in dessen Gewissen sind Gottes Gebote, vor allem in Gestalt der Zehn Gebote und der Goldenen Regel, eingeschrieben. Insbesondere deshalb ist *gewährleistet*, dass der Mensch durch die Vernunft auch wirklich Gottes Willen entspricht. Diese Naturrechtsvorstellung hat eine Reihe von aus moderner Perspektive problematischen Implikationen.<sup>44</sup> Sie übersieht insbesondere die historische Prägung unserer Vernunftinhalte durch Kontexte, Erfahrungen, Gebräuche.

Mein Vorschlag ist nun, auf diese naturrechtliche Fundierung zu verzichten, aber Luthers Vernunftbetonung mit einer an Habermas orientierten Vernunftvorstellung weiterzuführen: Schon durch eine »prozedurale Vernunft«, d. h. durch *einen vernunftgeleiteten, argumentativen Austausch* zwischen den Gliedern der Gesellschaft, lässt sich ein rationaler Konsens über ethisch sinnvolle Positionen herstellen. Vernunft wird dann verstanden als »kommunikatives Prinzip der Verständigung in konkreten geschichtlichen Kontexten«<sup>45</sup>, das genau dadurch seine – freilich nur einstweilige – Richtigkeit gewährleistet.

Von Luthers Theologie her wird dieser Vorschlag unterstützt zum einen insofern, als die Vernunft für Luther kein ontologisches Prinzip ist, sondern eine praktische Größe.<sup>46</sup> Zum anderen findet er Anhalt an Luthers Rechtfertigungslehre, die den Menschen in ethischen Fragen zu einem allein am Wohl des Nächsten orientierten und in diesem Sinne *selbst* über Gut und Böse urteilenden Handeln freisetzt.<sup>47</sup>

Zusammengefasst: Luthers Lehre von den zwei Regierweisen Gottes leitet dazu an, im Bereich der Politik sich beim Einbringen religiöser Überzeugungen der »prozeduralen Vernunft« zu verpflichten, die einen rational-argumentativen Austausch möglich macht. Entscheidend für die Richtigkeit einer ethisch-politischen Position ist dann nicht, wer die höchste religiöse Autorität heranziehen kann. Entscheidend ist allein die überzeugende Macht des guten Arguments.

Auf alle Fälle für den christlichen Glauben ist eine solche Transformation religiös-ethischer Vorstellungen in weltimmanente Plausibilisierungen prinzipiell möglich und auch sinnvoll. Dies liegt darin begründet, dass nach der Vorstellung des christlichen Glaubens Gott ein *menschenfreundlicher* Gott ist, der *für* diese Welt da ist. In den Worten Dietrich Bonhoeffers: »Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium *für* diese Welt da sein ...«<sup>48</sup>. Entsprechend zielt christliche Ethik darauf, diese Welt zu einer besseren Welt zu machen. Deshalb sollte es möglich sein, Gründe dafür anzugeben, warum eine bestimmte christliche Position diese Welt zu einer besseren

44. Vgl. K. Tanner, *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung*, Stuttgart 1993; I. U. Dalferth, *Naturrecht in protestantischer Perspektive* (Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie, Heft 38), Baden-Baden 2008.

45. Körtner, *Leib und Leben*, 28.

46. Vgl. M. Honecker, *Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik*, Gütersloh 1978, 165 f. Honecker selbst schließt sich der Vorstellung von den Menschenrechten als Vernunftrecht an, wobei der »Appell an die Vernunft« hier »nichts anderes als die Aufforderung an jedermann [enthalt], Verständigung mit seinen Mitmenschen zu suchen, und zwar mit den Mitteln der Vernunft und Rationalität« (ebd., 165).

47. »Weil den Menschen alles erlaubt ist, müssen sie selbständig und in eigener Verantwortung entscheiden, was im konkreten Fall gut ist und getan werden kann« (Dalferth, *Naturrecht*, 62).

48. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8, Gütersloh 1998, 415.

Welt macht, d. h. Menschen zu einem menschlicheren Leben verhilft und nicht-menschlichen Lebewesen ein lebenswertes Leben ermöglicht.

Kann jedoch eine religiös gewonnene ethische Position nicht in eine solche Gestalt gebracht werden, dann kann sie in einer demokratischen Gesellschaft keine Geltung für andere beanspruchen; denn die Freiheit des anderen ist deren höchstes Gut.

Bislang haben wir nur darüber nachgedacht, inwiefern es wichtig und sinnvoll ist, religiöse Positionen in begründende Rede zu übersetzen. Es ist aber auch umgekehrt möglich, bestimmte *in der Gesellschaft* präsenste ethische Vorstellungen durch *religiöse* Konzepte zu begründen *und* zu profilieren. Das gelingt insbesondere dann, wenn die gesellschaftlichen Vorstellungen aus der *Säkularisierung* religiöser Konzepte entstanden sind, also quasi selbst eine Übersetzung religiöser Überzeugungen darstellen. Solches ist insbesondere bei der Umwandlung der jüdisch-christlichen Vorstellung der *Gottebenbildlichkeit* in den allgemeinen Gedanken der *Menschenwürde* historisch der Fall gewesen. Indem man an die *ursprüngliche* Herkunft des Begriffes erinnert, kommen Elemente des Menschenwürdekonzpts zum Klingen, die man rational plausibel machen kann, aber dennoch von Zeit zu Zeit vergisst.

Die Vorstellung von der *Gottebenbildlichkeit* besagt, dass der Mensch unter allen anderen Lebewesen durch eine besondere, ihm von Gott gegebene Aufgabe und Berufung ausgezeichnet ist.<sup>49</sup> Seine Gottebenbildlichkeit liegt an Gottes gnädiger Bezogenheit auf ihn und stellt seine Würde dar. Bringt man dies zur Geltung, d. h. begründet man die Würde mit der Gottebenbildlichkeit, dann lassen sich verschiedene Einzelaspekte dieser Begründung anregend übersetzen: Dass die Gottebenbildlichkeit allein an *Gottes* Bezogenheit auf den Menschen liegt, meint mindestens dreierlei: Die Würde eines Menschen kann von uns weder zuerkannt noch von uns abgesprochen werden; sie liegt nicht an irgendwelchen Leistungen oder Fähigkeiten des Menschen; und sie kommt allen Menschen zu. Das Zurückgehen auf die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit vermag mithin unser allgemeines Verständnis von Menschenwürde zu schärfen.

## V. Zweisprachigkeit<sup>50</sup>

Würden religiöse Überzeugungen in der Öffentlichkeit nur noch in übersetzter Gestalt präsent sein, dann wäre diese Wechselwirkung unkenntlich gemacht und würden religiöse Gruppen ihre eigentliche, eben religiöse Identität verleugnen. Deshalb

49. Das Alte Testament spricht davon, dass jeder Mensch *Gottes Ebenbild ist* durch den ihm von Gott gegebenen Auftrag, über die Welt zu herrschen; das Neue Testament spricht davon, dass jeder Mensch zum *Ebenbild Christi*, d. h. zum Leben aus Gott, *berufen* ist. Obwohl das eine Mal vom Menschen *als* Gottes Ebenbild und das andere Mal von des Menschen Berufung *zu* Gottes Ebenbild die Rede ist, liegt in beiden Fällen die Auszeichnung des Menschen und das heißt seine *Würde* nicht in bestimmten in ihm selbst zu findenden Fähigkeiten, sondern kommt ihm von außerhalb seiner selbst, durch Gottes Ansprache, seinen dem Menschen gegebenen Auftrag bzw. seine Berufung, zu. Vgl. dazu *Ch. Tietz*, Was ist der Mensch? Zum Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen in öffentlichen ethischen Debatten, in: *Salzburger Zeitschrift für Theologie* 13 (2009), 48–58.
50. Vgl. dazu *H. Bedford-Strohm*, u. a. in: *Bonhoeffer als öffentlicher Theologe*, in: *Bonhoeffer-Rundbrief* 87, November 2008, 26–40, 28; *ders.*, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: *I. Gabriel* (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Mainz 2008, 340–357, 349.

tut es religiösen Gruppen gut, in politischen Diskursen *zweisprachig* präsent zu sein. Sie sollten sich um die rationale Präsentation ihrer ethischen Positionen bemühen und gleichzeitig in der Sprache ihrer religiösen Tradition und mit den altherwürdigen Bildern reden – und die Verbindung zwischen beidem transparent machen. Für das Christentum gewendet: Die Kirchen sollten, und das tun sie ja auch in mannigfaltigen öffentlichen Stellungnahmen, sowohl an die allgemeine Einsicht appellieren als auch sich auf die biblische und kirchliche Tradition beziehen, die zu einer bestimmten christlichen Position geführt hat. Genau so bleibt deutlich, *wer* hier redet und *warum*. (Andere Beispiele für eine derartige Übersetzung und dann Zweisprachigkeit wären: das Rechtfertigungsgeschehen und der Gedanke, dass der Mensch mehr ist als seine Leistungen; die Heiligung des Feiertages und dies, dass der Mensch Zeiten der Zweckfreiheit braucht; das Zweite ist dabei jeweils kein Zusätzliches, sondern ein ins Nichtreligiöse Übersetztes.)

An dieser Zweisprachigkeit muss auch die Gesellschaft ein ausgeprägtes Interesse haben. Es wäre geradezu gefährlich, wenn man dahinterliegende religiöse Gründe geheim halten und nur diejenigen Begründungen, von denen man erwartet, dass sie die anderen überzeugen, in der Öffentlichkeit anführen würde. Solches würde zu einer gefährlichen Doppelmoral und Intransparenz führen. Religiöse Gemeinschaften könnten nach außen Gründe vorgeben, die sie intern verachten. Für die Stabilität und das Zusammenleben der Gesellschaft ist nötig, dass religiöse Gruppierungen im öffentlichen Diskurs mit ihren handlungsleitenden Grundüberzeugungen erkennbar sind.

Mit der bleibenden Zweisprachigkeit wird auch daran erinnert, dass es Elemente der Religion gibt, die sich *nicht* in rationale Begründungen übersetzen lassen. Dies will ich im letzten Schritt für das Christentum zeigen.

## VI. Unübersetzbarkeit

Viele religiöse Überzeugungen gehen nicht in rationalisierbaren Inhalten auf; meist haben sie auch eine affektive, vorrationale Dimension. Noch einmal kann man sich dies am Begriff der Gottebenbildlichkeit gut deutlich machen. Der Begriff hat einen starken Bildgehalt, der nicht nur unseren Intellekt, sondern auch unser Empfinden bewegt. Er ist, so könnte man sagen, ein »Ehrfurchtsbegriff« mit assoziativ-überschießendem Inhalt. Er zwingt uns nichts auf, aber appelliert an unsere moralische Intuition. Deshalb kann er mit seiner intuitiven Kraft auch dort moralische Impulse geben, wo kein Argument mehr zwingend zu überzeugen vermag.<sup>51</sup> Das religiöse Bild leistet damit etwas, was in rational-argumentierender Sprache nicht in gleicher Weise zum Ausdruck gebracht werden kann und also letztlich unübersetzbar ist.

Zu guter Letzt: *Unübersetzbar* sind auch die leitenden religiösen Prämissen, von denen her ethische und politische Überzeugungen gewonnen wurden. Konkret und für den christlichen Glauben gewendet: Unübersetzbar in rationale Begründungen ist die Wahrheitsbehauptung der Existenz des christlichen Gottes.<sup>52</sup> Diese nämlich

51. Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 30.

52. Ähnlich weist Körtner darauf hin, dass Rudolf Bultmann bei seinem Entmythologisierungsprogramm die Rede vom »Handeln Gottes« »für theologisch unaufgebbar hält« (Körtner, *Leib und Leben*, 23).

verdankt sich nicht einem vernünftigen Nachdenken über die Welt, an dessen Ende dann stünde, die Existenz des christlichen Gottes für *plausibler* als seine Nicht-Existenz zu halten. Der christliche Glaube ist kein »induktiver« Schluss »von der Empirie hin zu Aussagen über Gott«<sup>53</sup>. Dass es einen Gott gibt, der menschenfreundlich ist und dieser Welt zugutekommen will, lässt sich an der Welt – leider – nicht ablesen. Dies bedeutet auch, dass die Existenz eines solchen Gottes nicht übersetzt werden kann in eine Aussage, von deren Wahrheit sich der andere durch rationales Überprüfen überzeugen oder die er durch eben dieses klar widerlegen kann.

Wie kommt ein Christenmensch dazu, dies dennoch zu behaupten? Dass Gott dem Menschen und dieser Welt zugutekommen will und schon zugutegekommen ist, dass hat sich für den Christen an Jesus Christus gezeigt. An ihm hat der Christ die vorbehaltlose, liebevolle Zuwendung Gottes zu jedem Menschen glaubwürdig wahrgenommen. Anders gesagt: Gott hat sich ihm hier erschlossen, er hat ihn in diesem Menschen *angesprochen*. Dieser *Mensch* ist ihm *Gottes Wort* geworden. Deshalb kann der Christ nicht anders, als an diesen Gott glauben.

Die aus der Selbsterschließung dieses menschenfreundlichen Gottes folgenden ethischen Überzeugungen sollten sich, so habe ich versucht zu zeigen, prinzipiell innerweltlich plausibel machen lassen. Aber Gott selbst ist nicht in rationale Argumente übersetzbar. Er liegt jenseits der Grenzen der bloßen Vernunft.

Das bedeutet aber auch: Zum christlichen Glauben gehört mehr als das, was sich durch die Vernunft einsichtig machen lässt. Christlicher Glaube ist begründet in Gottes unableitbarer Bezogenheit auf uns. Deshalb ist er mehr als Ethik, mehr als Handlung und Tat. Er entsteht dadurch und gründet sich darauf, dass Gott zum Menschen gesprochen hat.

Oder, noch einmal und ... mit anderen Worten<sup>54</sup> gesagt: Im Anfang war *nicht* die Tat, im Anfang war – das Wort.

53. P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg <sup>2</sup>1969, 86.

54. Vgl. dazu U. Eco, Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen, Wien 2006.