

⇒ Ottmar John

Zur Möglichkeit von Glaube und theologischer Ethik unter den Bedingungen der Moderne

Kommentierende Bemerkungen zu Bernhard Laux' Entwurf einer »Exzentrischen Sozialethik«

⇒ 1

Laux geht in der vorliegenden Untersuchung von einem Grundverhältnis aus, das jeder theologischen Reflexion vorgegeben ist – das dynamische Verhältnis von Glaube und Welt. Indem sich sozial-ethische Positionierungen und Begründungen auf dieses Verhältnis beziehen, formulieren sie den Anspruch, »theologische (Sozial-) Ethik« zu sein. Damit knüpft Laux an den Paradigmenwechsel moderner Theologie an; Theologie, die sich bewusst als Theologie in der Moderne versteht, geht nicht von einem Bestand an vorgegebenen Glaubensinhalten und materialen Bestimmungen des Denkens aus, sondern sieht das Problem, die Vorgegebenheit derartiger Bestimmungen überhaupt erst einmal zu sichern – ist doch in bestimmten Traditionen der Moderne die Beanspruchung von Objektivität nichts anderes als ein doppeltes Konstrukt subjektiver Vernunft: 1. Objekt der Vernunft kann nur werden, zu dem sie eine Beziehung herstellt, 2. das Dasein eines Objektes der Vernunft außerhalb der Vernunft ist eine Hypothese, die durch nichts anderes bewiesen werden kann als Anstrengung der Vernunft. Mit dieser Bezugnahme auf das Problem der Verhältnisbestimmung von Glaube und Wirklichkeit grenzt sich Laux im Ansatz ab gegen einen naiven Objektivismus (als sei es z.B. durch die von Jesus gewirkten Wunder evident, dass sein materiales Ethos locutio Dei sei und eben diese Autorität für sich beanspruchen könne) wie gegen den Fideismus, der Wahrheitsansprüche des Glaubens nur auf diejenigen beschränkt, die den – nicht weiter begründ- und erläuterbaren – Sprung in den Glauben gewagt

haben (siehe dazu die Doppelfront des Vatikanum I gegen Rationalismus und Fideismus in der Dogmatischen Konstitution de fide).

Beide Momente des Verhältnisses von Glaube und Vernunft grenzt er von Anfang an ein: Auf Seiten der Welt geht es nicht um Wirklichkeit



Laux, Bernhard: Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit des christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft (Forum Religion und Sozialkultur 13, herausgegeben von Karl Gabriel) Münster: LIT 2007, ISBN 978-3825892579, EUR 19,95.

überhaupt, auch nicht um die Geschichte als Ganze, sondern – in formaler wie materialer Hinsicht – um die gegenwärtige Epoche der Moderne. Auf Seiten des Glaubens geht es um die Glaubenspraxis, die evidentermaßen auch ein Gegenstand ethischer und – noch weiter eingegrenzt – sozialetischer Normierung ist (13); die Diskussion, ob der Glaube ein Vollzug des menschlichen Erkenntnisvermögens sei oder ob zu seiner Heilsrelevanz notwendigerweise eine ethische Dimension gehört, klammert Laux aus; er kann auf das mit dem Axiom erreichte Resultat aufbauen, dass die Liebe den Glauben vervollkommen müsse (STh II). Komplizierter wird das Grundverhältnis dadurch, dass sowohl die Welt als auch der Glaube keine eindeutigen Phänomene sind:

a) Die *Welt* ist nicht einfach nur Gegenstand der Glaubenspraxis, sondern sie hat ihr eigenes Selbstverständnis und Bewusstsein. Sowohl diachron wie synchron sind menschliche Wirklichkeit, ihre Selbstwahrnehmung und das Bewusstsein, das sie von sich hat, irreversibel plural.

In der gegenwärtig herrschenden Vernunft diagnostiziert Laux eine gewisse »Diätik« bezüglich der Frage nach Sinn und eine Zurückhaltung in Bezug auf Vorstellungen und Begriffe, die das Ganze der Wirklichkeit thematisieren; die Vernunft beschränke sich auf methodische und prozedurale Fragen.

Mit dieser Zurückhaltung kann die Theologie sich nicht abfinden – sie muss nach dem Sinn des Ganzen, nach dem Woher und Wohin fragen, sie kann offensichtlich den Glauben nicht ohne die alten Fragen, die in der Metaphysik gestellt wurden, thematisieren, auch wenn sie nicht die unter dem Titel »Metaphysik« gegebenen Antworten einfach wiederholen darf. Auf Grund dieser Diagnose ergibt sich nicht nur eine materiale Differenz zwischen säkularer, weltlicher Vernunft und dem Glauben, sondern auch eine formale: Glaube und herrschende Vernunft unterscheiden sich nicht hinsichtlich ihrer Inhalte, sondern hinsichtlich ihrer Universalitätsansprüche.

b) Ebenso ist der *Glaube* der Christen keine monolithische, einfache Angelegenheit, sondern ein höchst komplexes Phänomen; es verbindet Zeitliches und Ewiges, Natur und Gnade, Freiheit und Gehorsam. Um die Annahme der Offenbarung, die sich nur im Glauben vollziehen kann, muss jede Generation ringen. Laux weist entschieden eine fundamentalistische Glaubensdeutung zurück. Die herrschende Vernunft und die Glaubenspraxis der Gegenwart können nicht als Gegensatz von Relativismus und Fundamentalismus verstanden werden – so als ob die Vernunft von sich aus keine Allgemeinen und verbindlichen Urteile fällen könnte und dieses allein

dem Glauben vorbehalten bliebe, weil er sich auf Gottes Offenbarung stützt und aus ihr seinen konstitutiven Inhalt gewinnt. Gegen eine derartige fideistische Glaubensinterpretation führt er die höchste kirchliche Autorität ins Feld: Diese hat verschiedentlich die Vernunftansprüche und Vernunftangemessenheit als Wahrheitskriterium des Glaubens betont. Die Universalität des Glaubens kann also nicht außerhalb der Vernunft, etwa in der Reklamierung eines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott dargelegt werden, sondern nur in der menschlichen und endlichen Vernunft, die aber nicht auf ihre empirische relativistische Dimension reduziert werden darf, sondern als umfassendes Vermögen des Menschen verstanden werden muss – so umfassend, dass sie ihre eigene Endlichkeit einzusehen und zu denken vermag, und deswegen eine Differenz zwischen dem endlichen Vermögen der Menschen und der Gnade des unendlichen Gottes zu denken vermag.

Eine Vernunft mit einem solchen Horizont ist vorausgesetzt, wenn Laux einerseits die Differenzeinheit von Glaube und Vernunft betont: Glaube und Vernunft können sich nicht widersprechen, ohne deswegen einfach das gleiche zu sein. Andererseits ist der Glaube angesichts einer solchen Vernunft von einer exzentrischen Struktur geprägt (17). Diese Exzentrizität vollzieht sich einerseits als Kritik der herrschenden, reduzierten relativistischen Vernunft. Die Basis dieser Kritik ist die Selbsterläuterung des Glaubens durch die praktische Vernunft (praktische Vernunft vermag die Unverfügbarkeit der Existenz ihres Inhaltes zu denken); dieses ist gewissermaßen das negative, kritische Geschäft der richtigen Bestimmung des Glaube-Vernunft-Verhältnisses, und dem Zugehen auf den anderen – gewissermaßen als die positive Seite der Exzentrischen Struktur des Glaubensvollzuges. Diese Exzentrizität der Liebe, die den anderen nicht beherrscht, sondern ihn anerkennt, und ihre Ähnlichkeit mit der Praktischen Vernunft, die in entsprechenden Interpretationen des kategorischen Imperativs Anerkennung als *Maxime* formuliert, ist der entscheidende Grund für die Nichtwidersprüchlichkeit von Glaube und Vernunft (19).

⇒ 2

Das zweite Kapitel vertieft das Verhältnis von Glaube und Vernunft, respektive Glaubenspraxis und ethische Positionen/Positionen der Ethik, in drei großen Schritten: Im ersten Schritt wird die Exzentrizität des Glaubens durch wiederum drei biblische Daten erläutert (a), im zweiten Schritt geht Laux auf die Bedeutung der exzentrischen Vernunft für die Kritik des sog. Relativismus ein (b) und im dritten

Schritt liefert Laux – im Rückgriff auf die Diskurstheorie von Jürgen Habermas – einen ersten Entwurf seines Modell der wechselseitigen Vermittlung von Glaube und Vernunft, bzw. ein erstes Modell der Selbsterläuterung der Glaubenspraxis vor dem Forum der Vernunft (c).

a) Die Glaubenspraxis besitzt ihre normativen Modellvorgaben in den Großdokumenten der jüdisch-christlichen Tradition: Laux wählt drei Textformen der Bibel aus, um die Kernstruktur des dem Glauben innewohnenden Ethos paradigmatisch zu erhellen: Glaubensethos, das sich auf die Dokumente der Offenbarung beruft und durch sie normiert ist, beinhaltet *Gesetzestext*, sie formulieren Allgemeinheit beanspruchende moralische Gesetze. Moralisch ist Gottes Weisung und nicht Recht, wie Menschen Recht setzen, weil sie die Freiheit des Menschen zum Ziel hat, wie das Sabbatgebot formuliert. Und das von Gott geoffenbarte Gesetz kann nur die Freiheit des Menschen zum Ziel haben, weil nach der Rahmenerzählung des Dekalogs der gesetzgebende Gott der Gott ist, der das unterdrückte Volk aus dem Sklavenhaus Ägyptens herausgeführt hat. Mit dieser Begründung wird die Göttlichkeit des Gesetzes begründet: denn derjenige hat das Gesetz geoffenbart, der sich im Exodus als Gott erwiesen hat, als mächtig über die mächtigsten Unterdrücker, die die damalige Welt kannte (27-32). Das Glaubensethos beinhaltet prophetische Rede. Mit der Göttlichkeit des moralischen Gesetzes ist immer auch dessen Allgemeinheit beansprucht; diese zeigt sich darin, dass unter Berufung auf dieses Gesetz die prophetische Kritik Unterdrückung der Freiheit angeklagt und die Überwindung von Unterdrückung als Norm und Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens behauptet hat und immer wieder behauptet. Nun zeigt aber gerade schon die prophetische Kritik eine wichtige Differenz und signalisiert damit die Struktur jeder ethisch qualifizierbaren Handlung: Der Wille Gottes ist nicht erfüllt. Der Prophet hat ein Wissen vom Willen Gottes und identifiziert seine Nichterfüllung in einer konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Situation. Gottes Wille muss erst noch unter den Menschen Realität werden. Er muss erfüllt werden, sei es, dass Menschen seine Erfüllung durch ihr Handeln bewirken, sei es, dass sie Gottes Wirken Raum geben. In der Spannung zwischen allgemeinem Gesetz – hier durch den Prädikator Willen Gottes ausgesagt – und konkreter menschlicher Realität ist die Grundstruktur ethischer Sätze gegeben; sie sagen etwas aus, das nicht real ist. Gleichwohl beschränkt sich die Aussage nicht auf die Feststellung der Nichtrealität, sondern sie sagt aus, dass das im ethischen Satz Ausgesagte Realität sein soll.

Die Moderne leistet eine doppelte, gegenläufige Präzisierung der Grundstruktur des Ethischen: 1. Die Erfüllung des Gesollten wird doppelt eingegrenzt: Es ist nicht nur das Handeln der Menschen, das exklusiv für die Verwirklichung des Gesollten aufzukommen hat, sondern dieses wird noch einmal auf eine bestimmte Dimension reduziert, auf seine bewirkende, instrumentelle Kausalität. 2. Die Nichtrealität des Inhaltes des Satzes kann vollständig sein, ohne dass der ethische Satz seinen Sinn verlöre. Auch dann, wenn es Menschen nie gelingen sollte, das Gute zu tun, ist das Tun des Guten ein sinnvoller und für das menschliche Leben notwendiger Imperativ. Diese vollständige Unabhängigkeit des Inhaltes des Satzes der praktischen Vernunft von seiner empirischen Realität impliziert, dass nicht nur das, was aktuell in diesem Fall nichtreal ist, sinnvoller Inhalt eines ethischen Satzes sein kann, sondern auch das, was irgendwo auf der Welt realisiert ist und also als die Realität eines Gesollten oder Nichtgesollten begriffen werden kann – d.h. Realität kann erkannt werden als etwas, für das Menschen moralisch verantwortlich sind. Die vollständige Unabhängigkeit des Gesollten von der Realität impliziert, dass auch das Inhalt, der praktischen Vernunft sein kann, was Menschen nicht aus eigener Kraft zu verwirklichen vermögen, das aber dennoch in ihrem Handeln und Verhalten, in ihrem Streben und Bemühen eine Bedeutung haben muss. In diesem Sinne kann der erste Grundsatz der Grundstruktur der Ethik der Moderne interpretiert werden: Ein gesollter Inhalt, den Menschen nicht wirklich werden lassen können, scheidet nicht als sinnlos aus, sondern bleibt Ansporn auch für instrumentelles Handeln – z.B. indem dieses seine Wirkungen erweitert und verfeinert etc. Im Falle der Unabhängigkeit des Gesollten von jeder Realität muss seine Begründung, dass es sich tatsächlich um etwas Gesolltes handelt, dessen eigene Allgemeinheit aufzeigen können. Eine solche Struktur ist in der prophetischen Kritik nachweisbar: Sie sagt die Abwesenheit von Gerechtigkeit aus und interpretiert diese Situation als Nichtbefolgung des Willens Gottes. Das impliziert: Gerechtigkeit ist ein Inhalt des Willens Gottes, ja in der fortgesetzten Reflexion dessen, was unter Gott vorzustellen sei: Gott will, dass die Menschen Gerechtigkeit üben, weil er selbst gerecht ist, selbst die schlechthinige Gerechtigkeit ist. D.h. aber: Gerechtigkeit ist nicht nur eine Grundtugend und Grundprinzip natürlichen menschlichen Handelns, sondern auch unumgängliches Konstitutiv des Glaubens. Das dritte aus den Basisdokumenten der jüdisch-christlichen Tradition als konstitutiv erschließbare Element jeder Glaubenspraxis besteht darin, dass sie einem Ethos folgt und in ihrem Vollzug ein Ethos behauptet. Die Geltung dieses Ethos hat in der Verheißung des

Reiches Gottes durch Gott selbst seinen Grund. Diese Verheißung des Gottesreiches steht in Kontinuität zur prophetischen Kritik, weil sie etwas ausständiges, etwas in der Gegenwart nicht vollgültig Gegebenes aussagt. Die Reich-Gottes-Botschaft ist also in dem Sinne eminent ethisch, weil sie zu dessen Verwirklichung auffordert und zugleich aufdeckt, was der Vorstellung dieses Reiches widerspricht. In diesem Sinne hat die Reich Gottes-Botschaft eine Ethik und Praxis ermöglichende Bedeutung – wie Laux im Anschluss an Merklein darlegt (36). Andererseits handelt es sich bei diesem Ethos um eine komplette Überforderung des Menschen und seiner endlichen Kraft. Die Geltung von Normen, die der Mensch nicht aus eigener Kraft befolgen, geschweige denn erfüllen kann, können deswegen als Normen menschlicher Praxis Geltung beanspruchen, weil Gott selbst ihre Erfüllung zugesagt hat; die Verheißung des Reiches Gottes ist Geltungsgrund ethischer Normen, die aus dem Glauben entspringen. Die Hoffnung auf das Reich Gottes und den Zustand universaler Gerechtigkeit, in die alle Menschen einbezogen sind, ist nur dann richtig vollzogen, wenn ihr sowohl eine Praxis entspricht als auch diese Praxis im Gegenstand dieser Hoffnung ihren Geltungsgrund benennt. Was ist aber mit denjenigen, die nicht auf einen Zustand universaler Gerechtigkeit hoffen? Ist diese Struktur des Glaubensethos nicht in dem Sinne dezisionistisch und fideistisch, dass sie auf einem, nicht durch Argumente erzwingbaren, Grund aufruht, nämlich der von Gott selbst geschenkten Hoffnung? Dieses Zentralproblem der Vernunftangemessenheit und Allgemeinheit des Glaubensethos wird in den weiteren Überlegungen von Laux behandelt – es ist der *cantus firmus* der vorliegenden Studie.

b) Im zweiten Schritt behandelt Laux Einwände gegen solche auf das Ganze des menschlichen Zusammenlebens ausgreifende Normen. Das Ethos des Christentums ist im Laufe seiner Geschichte immer wieder als unmoralisch kritisiert worden. Das Spitzenargument besteht in dem Vorwurf, dass die moralischen Weisungen, die der Glaube impliziert, die Gläubigen überforderten. Sie auferlegen ihnen etwas, was sie gar nicht leisten können. Die Konsequenz ist entweder ein negatives Selbstbewusstsein der eigenen Unfähigkeit, ein negatives Selbstbild des Menschen, oder der Mensch bewahrt aus moralischen Gründen das Selbstbewusstsein seines Wertes und seiner Würde – was aber nur unter der Bedingung der Emanzipation und Distanzierung vom Glauben möglich ist. In den weitestreichenden Aussagen der biblischen Tradition führt der Glaube zu einem selbsterstörerischen Gehorsam, der bis zur Unmenschlichkeit führt, wenn sich ein Mensch wie Abraham durch Gott aufgefordert sieht,

sein eigenes Kind zu töten. Dass es sich dabei um einen Irrtum handelt, etwas für Gottes Willen zu halten, ohne dass es tatsächlich Gottes Wille ist, ist Inhalt der Geschichte von der »Opferung Isaaks«. Aber eine bloße offenbarungspositivistische Berufung auf den biblischen Befund wäre unter dem Niveau der Reflexionen von Laux. Die grundsätzliche Verteidigung des Glaubens, in dessen Tradition zweifellos auch die menschlichen Vorstellungen und Ängste von der menschenfeindlichen, dunklen und willkürlichen Seite Gottes aufgenommen sind (und überwunden werden), besteht darin, dass eine Moral, die die Menschen überfordert, nicht ihre Würde beeinträchtigt oder zerstört, sondern – im schwachen Argument – bejaht oder – im stärkeren Argument – überhaupt erst ermöglicht. Ein erster Hinweis auf eine Antwortperspektive hatte Laux schon im Blick auf die Reich Gottes-Verheißung als Ermöglichungsgrund des ethischen Handelns angedeutet. Daran schließt sich die Frage an, ob es der einzige Grund für Ethik sein kann oder einer von mehreren ist.

c) Im dritten Schritt benennt Laux die grundlegende Differenzierung, mit der die Begründungsarten für ethische Normen unterschieden werden können; diese Differenzierung bietet zugleich die Möglichkeit, die verschiedenen Begründungsarten aufeinander zu beziehen: Auf der einen Seite ist die jüdisch-christliche Tradition unlösbar mit der Formulierung von Normen verbunden, auf der anderen Seite ist die moderne Gesellschaft von einer Pluralität inkommensurabler Überzeugungsgemeinschaften geprägt. Für die theologische Sozialethik lautet dann die entscheidende Frage, wie der Universalitätsanspruch des Glaubensethos, dass die Menschen etwas sollen, was sie nicht aus eigener Kraft können, so vertreten werden kann, ohne sich in dem Dilemma von Relativismus und Fundamentalismus zu verfangen (62). Unter welchen Bedingungen kann ein Glaubensethos allgemein sein, wenn es nicht von allen Menschen bejaht und geteilt wird?

Die Unterscheidung Immanuel Kants von Sinn und Geltung gestattet der theologischen Sozialethik zweierlei; mit ihr kann eine Antwortperspektive formuliert werden. Die Unterscheidung besagt vor allem: 1. Moralische Normen können nur dann allgemein sein, wenn sie nicht durch partikuläre Entitäten verursacht sind. Partikular sind aber alle sinnlichen Antriebe zum Handeln wie auch alle von Sinnlichkeit behafteten Erkenntnisse. 2. Allgemein können sie nur dann sein, wenn sie sich auf das Vermögen des Menschen stützen, das zwischen Partikularität und Allgemeinheit unterscheiden und das von aller Partikularität abstrahieren kann. Diese Abstraktion findet dann statt, wenn sich die Vernunft rein auf sich selbst bezieht und wenn sie

die einzige Voraussetzung einer moralischen Norm ist (63). Damit ist die Form der Allgemeinheit von Normen gewonnen. Jedoch hat diese Allgemeinheit der Selbstbestimmung der Vernunft ohne fremde Bestimmungsgründe ihren Preis: Sie ist ohne jeden Gehalt, denn sie muss auch vom materiellen Substrat ihres Vollzugs, dem individuellen Menschen abstrahieren, will sie ohne jede einschränkende Bedingungen allgemein, d.h. unbedingt sein. Allgemein ist die selbstbezügliche Vernunft also keinesfalls dann, wenn sie sich selbst als allgemeine, inhaltlose Realität erschafft, oder mit dem Wort Fichtes: selbst setzt. Unter der Maßgabe, dass die Vernunft nur als Vermögen endlicher Individuen vollzogen werden kann, wäre die Selbstsetzung ihrer Realität eine Beeinträchtigung ihrer Allgemeinheit. Nur im Bewusstsein, dass jeder Vollzug unter den Bedingungen endlicher Wirklichkeit stattfindet, bewahrt sich die Vernunft ihre – nichtreale – Allgemeinheit. Sie ist aus dem gleichen »Stoff« wie die ausgesagte Nichtrealität eines Gesollten, wie oben zum Sinn von Prophetie gesagt.

Die Vernunft gewinnt ihre Allgemeinheit, indem sie sowohl von aller materiellen Wirklichkeit, als auch deren Vergegenständlichung in der Sinnlichkeit absieht. Kant rechnet das Streben des Menschen zur Glückseligkeit zur naturalen Beschaffenheit des Menschen. Allgemeine Normen müssen auch von diesem Glücksstreben, das allen Religionen zu eigen ist und das alle Jenseitsvorstellungen der Religionen zum Inhalt haben, absehen, soll Allgemeinheit von moralischen Normen gewährleistet sein. Dann entsteht die Frage, warum es Normen geben soll, die streng allgemein sind. Reicht nicht das natürliche Glücksverlangen der Menschen aus, um ihre Handlungen im Horizont der empirischen Allgemeinheit der Natur zu bestimmen? Was soll es Allgemeineres geben, als die Mittel, mit denen die Menschen ihre äußersten Wünsche verwirklichen? Zwei Gründe gibt es, die mit Kant formuliert werden können, dass die autonome Vernunft notwendigerweise das Kriterium der Allgemeinheit der Normen abgeben muss: Der erste entstammt der Einsicht, dass die Menschen offensichtlich die Fähigkeit besitzen, sich nach einem Glück zu sehnen, das zu bewirken ihre eigenen Kräfte übersteigt. Also kann das, was moralisch gesollt ist, nicht aus dem natürlichen Vermögen der Menschen genommen sein, denn die Vorstellungen einer guten Zukunft und die Fähigkeit, sie zu erreichen, entsprechen sich nicht. Die Vernunft müsste sich dann entweder dafür entscheiden, Wünsche den tatsächlichen Kräften der Menschen unterzuordnen und die menschliche Sehnsucht so verkleinern, dass sie die Menschen nicht überfordert. Oder sie muss auf einen Gott hoffen, der

selbst vor der Erfahrung des Todes nicht resigniert, d.h. der dem Naturgesetz nicht unterworfen ist. Dieser Gott, dessen Handeln die Schranken der Natur überwinden kann, kann nur von einer Vernunft gedacht werden, die von aller materialen Bedingtheit abzusehen in der Lage ist, und in der Selbstbestimmung ihre eigene, endliche Unbedingtheit gewinnt. Von daher entspricht die Vernunftautonomie dem Glauben an einen transzendenten und souveränen allmächtigen Gott. Nur eine solche Vernunft kann alle naturalen Vorstellungen von Gott als Produkte menschlicher Phantasie entlarven und relativieren. Diese Vernunft kann aber, weil sie ein endliches Vermögen ist, von sich aus nicht mehr als Gottes Transzendenz und Allmacht zu denken. Ob er sich aus freier Güte den Menschen zuwendet, kann sie nicht gewährleisten, geschweige denn bewirken. Ohne die Erfahrung des Glaubens, dass Gott sich als der offenbart hat, der die Menschen aus souveräner und allmächtiger Güte liebt, kann nicht über die Realität des als transzendent und allmächtig gedachten Gottes geredet werden. Die Vernunft kann den Glauben nicht ersetzen, aber sie kann seinen Inhalt denken – und zwar unabhängig von der Vorgabe des Glaubens. Umgekehrt ist der Glaube universal, weil er sich aus dem Handeln Gottes ableitet: aus der Erfahrung seiner Gegenwart in Jesus Christus. Aber diese Universalität kann der Glaube nur mit Mitteln der Vernunft darlegen. Wenn diese Vernunft aber abstrakt-autonom ist, dann gehört zu ihrem Begriff des christlichen Glaubens dessen Empirizität und Historizität, d.h. seine Partikularität, weil aber zum Selbstverständnis dieses Glaubens seine Herkömlichkeit aus Gottes Handeln gehört, sind in dieser Partikularität universale Ansprüche enthalten – die er nicht anders einlösen kann als im Vertrauen auf das gnadenhafte Fortwirken dieses Gottes, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat – bis ans Ende der Zeit.

Der zweite Grund, weshalb die abstrakt-allgemeine und autonome Vernunft notwendig ist, um den Allgemeingrad von Normen überprüfen zu können, besteht in der faktischen Pluralität menschlicher Vorstellungen guten Lebens – selbst dann, wenn diese Zielbestimmungen des Lebens prinzipiell durch menschliche Handlungen erreicht werden können und es sich in diesem Sinne um Vorstellungen universalen Glücks handelt, die auf das menschlich Machbare zurecht gestutzt und verkleinert sind. An die Stelle von Glück tritt dann die scheinbar leicht herzustellende Partizipation aller Menschen am Warenverkehr oder der Kapitalzirkulation. Auf derartige Vorstellungen kann sich moralisches Handeln deswegen nicht stützen, weil es sich immer um die Normvorstellungen einer Gruppe, einer Ethnie, also eines Teils der Menschheit handelt. Um aber die

eigene Teilidentität einer Gruppe gewinnen zu können, muss es ein Wissen von der Teilidentität anderer Gruppen geben, sonst würde sich, die als Teil angenommene, Identität zum Ganzen aufspreizen. Geboten ist eine Handlung nicht deswegen, weil sie die in einer geschichtlichen Gegenwart tatsächlich vorkommenden Vorstellungen des Guten zu verwirklichen hilft, sondern weil sie mit der Formalität der Vernunft zusammenstimmt. Ein solches Zusammenstimmen von faktischen Handlungen setzt voraus, dass die abstrakte Vernunft und die konkreten Handlungen Momente der gleichen Wirklichkeit sind. – Es muss in der Wirklichkeit etwas geben, das wie die abstrakt allgemeine Vernunft ein höchstes ultimatives Gut der Menschen ist – dieses Gut kann inhaltlich aber nur in einer Vielzahl von Vorstellungen annäherungsweise realisiert werden. Nur derjenige Inhalt der praktischen Vernunft kann höchstes Gut genannt werden, der allen Menschen aktiv und passiv zugänglich ist, der allen Menschen zuteil werden kann – auch denen, die schon gestorben sind – und an dessen Ausformulierung alle Menschen als Subjekte ihres Glücksverlangens beteiligt sind.

Die Zuspitzung der kantischen Unterscheidung von Aussagen über den Sinn – über den Sinn des Lebens im Allgemeinen, im Besonderen über den Sinn bestimmter Handlungen – und Aussagen über Sinn und Geltung moralischer Normen nutzt Laux, um das Glaube-Vernunft-Verhältnis mit Mitteln der Diskursethik weiter zu bearbeiten (68ff). Die Diskursethik beansprucht, sich von der Moralphilosophie Kants vor allem darin zu unterscheiden, dass sie – nicht nur nach den *Möglichkeiten* der Vernunft – sich selbst als allgemein zu begründen fragt und sich damit ihre umfassende Abstraktheit einhandelt, sondern weil sie danach fragt, wie eine solche autonome Vernunft, ihrerseits als Maßstab, faktische ethische Begründungsverfahren normieren und überprüfen kann. Es geht also nicht um die Konstitution von Vernunft, sondern um ihren kritischen Gebrauch in Kontexten ethischer und politischer Rechtfertigung von Handlungen. Immer dann, wenn die Geltung von Normen bestritten wird, also ein Begründungsproblem vorliegt, gibt es Reflexionsbedarf. Die universalpragmatische Diskurstheorie von Habermas erzeugt nicht Handlungsanweisungen, sondern bezieht sich auf die Inanspruchnahme von Normativität. In diesen Diskursen wendet sie die Fassung des Gerechtigkeitsprinzips an, die den größtmöglichen Allgemeinheitsgrad aufweist. Diese Allgemeinheit kann jedoch nicht nur abstrakt sein, denn dann könnte sie auf Normativitätsansprüche angewandt werden und nicht »wahrheitsanaloge« Aussagen über deren Allgemeinheitsgrad machen (71).

Die Allgemeinheit des Gerechtigkeitsprinzips wird nach Habermas dadurch erreicht, dass es von den empirischen und deswegen partikularen Vorstellungen des guten Lebens unterschieden wird. Dabei handelt es sich letztlich um die Unterscheidung von evaluativen und streng normativen Aussagen. So verstanden funktioniert das Universalisierungsverfahren der Diskursethik ähnlich dem Kants (73). Insofern handelt sie sich ebenso den Vorwurf des Formalismus ein. Nach Laux ist dieser Formalismus unumgänglich (74). Denn eine material gehaltvolle Formulierung von Normen müsste notwendigerweise eine Vielzahl hervorbringen. An der Formulierung der Vorstellungen des guten Lebens, als Inhalte von moralisch als gut qualifizierten Handlungen, sind letztlich alle Menschen beteiligt – mit ihrer unübersehbare Fülle an religiösen und säkularen Jenseits- und Zukunftsvorstellungen. Insofern bleibt Habermas nichts anderes, als ein Verfahren zu entwickeln, das geeignet ist, den Horizont aller Menschen ins Spiel zu bringen und ihr die Pluralität ihrer inhaltlichen Glücksvorstellungen nicht zu präsumieren. Soll dieses möglich sein, so ist eine gewisse Formalität und Abstraktheit notwendig.

Aber die inhaltliche Seite lässt sich nicht eliminieren: Zwar bringt die Diskursethik keine inhaltlichen Normen hervor. Aber sie setzt voraus, dass Menschen inhaltliche Ansprüche an ihr Handeln stellen, damit es so etwas wie ein formales Verfahren überhaupt geben kann. Abstrakte Universalität ist nur dann möglich, wenn es etwas gibt, von dem abstrahiert werden kann. »Die moralische Perspektive erfordert keine Distanz zum Kontext der Lebenswelt, sondern Distanz nur von der selbstverständlichen Geltungsannahme« (77). Insofern spricht Laux von einer Abhängigkeit der Diskursethik, von der »eingelebten Sittlichkeit« (77-80).

Es stellt sich also das Problem, wie die Vernunft ihre eigene Konstitution denken soll, wenn sie einerseits den universalen Horizont der gesamten Menschheit als Kriterium der Geltung von Normen ins Spiel bringen soll, andererseits aber von lebensweltlichen Kontexten abhängig bleibt. Nur eine konsequente Formulierung des Universalitätsanspruchs kann die Vernunft davor bewahren, dass diese Doppelanforderung zu einem ruinösen Selbstwiderspruch der Vernunft wird: Voraussetzung für die Bildung universaler Begriffe ist die Fähigkeit der Vernunft, von allem Einzelnen und Besonderen absehen zu können – und das ist das Entscheidende: sich dieser ihrer Abstraktheit bewusst zu sein; die Vernunft konstituiert sich als autonom und unbedingt, so dass sie ihre Abstraktheit und Formalität einzusehen im Stande ist. Diese ihre selbstkritische Begrenzung bedeutet auf der Rückseite eine Abhängigkeit von der Welt, von der

Pluralität gelebter Sittlichkeit und von der Fülle von Sehnsüchten und Vorstellungen einer glücklichen Zukunft, von der die Geschichte der Religionen beredtes Zeugnis gibt. Die autonome Vernunft und Moral würde ihr Konto überziehen, wenn sie diese innere Möglichkeit der Selbstbegrenzung nicht als Implikation der Allgemeinheit der selbstbestimmten Vernunft in Rechnung stellen würde und statt dessen die abstrakte Vernunft sich, gleich dem cartesischen Cogito selbst, als real setzen ließe (siehe dazu auch 82).

⇒ 3

In seinem dritten Kapitel konkretisiert Laux das Glaube-Vernunft-Verhältnis zeitdiagnostisch: Er beleuchtet es vor dem Hintergrund der geschichtlich-gesellschaftlichen Gegenwart. Die Veränderungen, die die epochentheoretische Bezeichnung der Moderne indiziert, bestehen in der Erzeugung von Differenzen; basal ist dafür die Differenz von Religion und Moral; die Moralität entdeckt ihre eigene Vernünftigkeit und Fähigkeit, das Gesollte, kraft des natürlichen Vermögens der Menschen, zu begründen. In der Folge dieser Emanzipation der Sittlichkeit von der religiösen Bevormundung kommt es auch zu einer Ausbildung eines allgemeinen, von den Vorgaben der jüdisch-christlichen Tradition unabhängigen Religionsverständnisses. Die moderne Gesellschaft macht sich ihren eigenen Reim auf das, was Religion ist und was sie zu sein hat – einschließlich auf die vernünftige Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Moral. Eine Klärung des Glaube-Vernunft-Verhältnisses aus der jüdisch-christlichen Tradition muss sich seitdem mit der Verhältnisbestimmung – im Lichte einer säkularen Vernunft, die das Selbstbewusstsein hat, sich durch die Emanzipation von normativen und heteronomen Voraussetzungen der religiösen Traditionen konstituiert zu haben – auseinandersetzen und ihre eigene Rationalität und Allgemeinheit vor den nämlichen Ansprüchen der säkularen Vernunft bewahren. Dieser Bestimmung des Religion-Moral-Verhältnisses kann die Reflexion des Glaube-Vernunft-Verhältnisses nicht ausweichen, weil sie sonst ihre eigenen Universalitätsansprüche nicht einlösen könnte bzw. durch geistige Selbstisolation im methodischen Ansatz widerlegt hätte.

Diese Klärung des Glaube-Vernunft-Verhältnisses vollzieht Laux in vier Einzelschritten, die sehr viel über seinen Begriff der Moderne aussagen: In einem ersten Schritt rekapituliert er prominente Theorien der Ausdifferenzierung als Ursprungsoperation der Selbstgewinnung der Moderne, eigentümlich ist diesen Theorien, dass sie samt und sonders auf je eigene Weise empirische und normative Aussagen,

konkrete Gehalte und abstrakte Begriffe miteinander kombinieren. Auf Grund ihres Anspruches, empirisch gehaltvolle Theorien formulieren zu können, kann gesagt werden, dass es sich bei ihnen um die geschichtliche Ableitung des Selbstbewusstseins und des Autonomieanspruchs der Moderne handelt.

Zentral für diese Selbstableitung der Moderne ist die Unterscheidung von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit – vor allem in Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (im zweiten Schritt dominieren dann die Überlegungen des späten Habermas zur Religion): Der Epochenwandel zur Moderne bedeutet nicht nur Veränderungen innerhalb der einzelnen Kulturen, Gesellschaften und Persönlichkeitsstrukturen, sondern »Moderne« bedeutet, dass diese Bereiche des Lebens so ausdifferenziert werden, dass sie sich gegeneinander verselbstständigen; die Entwicklungsdynamik vollzieht sich in der Veränderung ihres Verhältnisses zueinander. In der Moderne konstellieren sich Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit immerzu neu (85). Die Veränderung dieser Konstellation kann man aus der Perspektive der Kulturentwicklung (3.2.1 und 3.2.2), des Wandels der Sozialstruktur (3.2.3 und 3.2.4) und der Veränderung der Persönlichkeitsmodelle betrachten (3.2.5 und 3.2.6):

Ein signifikanter Veränderungsschub der Moderne besteht darin, dass die Kultur ihre Dominanz über andere gesellschaftliche Bereiche verliert: In Prozessen der äußeren Differenzierung findet ein Wandel von der religiös integrierten Einheitskultur zu einer Pluralisierung religiös homogener Territorien innerhalb einer Gesellschaft (z.B. Territorien, in denen der Katholizismus oder die Arbeiterbewegung dominieren und jeweils nach dem Modell der Einheitskultur überdauern) statt. In Prozessen der inneren Differenzierung reagiert die Kultur auf die Verselbstständigung der einzelnen Wertsphären gegeneinander – bis hin zur Diagnose der Privatisierung der Religion und zu Phänomenen der Authentizitätskultur und eines platten Individualismus und Subjektivismus, den z.B. Charles Taylor kritisch analysiert (92-95). Aus der Perspektive der Sozialstruktur ist ein Wandel von der vertikalen Dominanz zur horizontalen funktionalen Differenzierung verschiedener sozialer Schichten zu verzeichnen: »Der Gewinn funktionaler Differenzierung besteht in der hierdurch ermöglichten Steigerung verarbeitbarer Komplexität« (97). Jedoch bringt dieser Gewinn Kosten mit sich: Die Steigerung von Komplexitätsverarbeitung macht eine Gesellschaft zwar insgesamt erfolgreicher, sicherer und reicher; ihre Einheit (97) ist aber, durch bewusste Handlungen verschiedener Personen oder Personengruppen auf der Grundlage normativer, kulturell abgesicherter Hand-

lungen, nicht mehr herstellbar (99). Systemisch ausdifferenzierte Gesellschaften sind nur noch durch »entsprachlichte Kommunikationsmedien wie Geld und Macht koordinierbar« (99). Es gibt niemanden mehr, der sich sinnvollerweise für das Ganze verantwortlich fühlen könnte. Diesen Prozessen der inneren Ausdifferenzierung von Kultur und Sozialstruktur entspricht die Herausbildung von multiplen Identitäten. Dieses ist die Folge der »Entlastung« der Persönlichkeiten vom Nachweis der Normativität und der Verantwortlichkeit ihres Handelns. Sie sind gewissermaßen frei zu tun, was ihnen beliebt, und zu sein, wer sie wollen. Laux findet in der Beschreibung der Konstellation von Kultur, Sozialstruktur und Person, aus der Perspektive der Persönlichkeit, Anschluss an die Modelle, die das Ich im Schnittpunkt von verschiedenen Systemanforderungen denken – mit dem Interesse, seine Handlungsspielräume zu sichern (105f).

Den ersten Schritt der Situierung der Frage nach der Möglichkeit des gesellschaftlich wirksamen Glaubens mit einer Skizze historisch und empirisch gehaltvoller Selbstableitung der Moderne vollzogen zu haben, stellt eine Weichenstellung für die folgenden Schritte dar. Auf der einen Seite realisiert die Moderne die Differenz zwischen Glaube und Vernunft, weil sie sich selbst durch Differenzierung mannigfacher Art gewonnen und dadurch die Voraussetzung für die Steigerung von gesellschaftlichem Reichtum und technischer Effizienz geschaffen hat. Aus der Perspektive der Tradition, von der sich die Moderne emanzipiert hat, ist dieses ein Gewinn an Authentizität, entspricht doch diese Unterscheidung von Glaube und Gesellschaft, bzw. Kirche und Staat dem Grunddatum der jüdisch-christlichen Tradition, dem Glauben an den einen Schöpfergott, der nur als transzendent, gegenüber der endlichen Welt als unendlich und allmächtig gedacht werden kann. Auf der anderen Seite läuft die Affirmation eines formalen Differenzierungsmechanismus Gefahr, die Religion entweder als Subsystem innerhalb der Gesellschaft funktional zu naturalisieren oder ihre Übernatürlichkeit dadurch zu sichern, dass sie aus der Welt herausdifferenziert wird. In beiden Fällen wäre das Problem des Glaube-Vernunft-Verhältnisses um den Preis »gelöst«, dass seine Voraussetzungen wegdefiniert wären, nämlich der Glaube an einen Gott, der seine Göttlichkeit genau darin beweist, dass er geschichtswirksam zu handeln vermag ohne die Geschichte in sich aufzuheben oder – gnostisch gedacht – zu vernichten. Es kann sein, dass die Religion, die auf der Basis der Unterscheidung von Moral und Religion konstruiert wird, eine um die Essentials der jüdisch-christlichen Tradition gekürzte Religion ist. Diese Frage steht im

Hintergrund, wenn Laux sich in einem zweiten Schritt (in Abschnitt 3.3) solchen Unterscheidungen von Glaube und Vernunft zuwendet, die dazu tendieren, den Glauben als nichtrational zu verstehen, dennoch aber sein Existenzrecht anzuerkennen, ja gegenüber Positionen der klassischen Religionskritik geradezu zu bekräftigen. Wichtig für die Wertschätzung der Religion als nichtrationalem Rest in der Moderne sind Texte des späten Habermas: Laux bearbeitet dessen Unterscheidung von Geltungsansprüchen, die diskursiv eingelöst werden können und solchen, die sich jeder Diskursivität und endgültigen Begründung in dieser Welt entziehen. Es handelt sich zugleich um die Unterscheidung von universalen und nicht-universalen Geltungsansprüchen (113).

Vollständig evident ist die Aussage, dass in der Moderne der christliche Glaube keinen »selbstverständlichen Ausgriff« auf die gesamte Gesellschaft hat. Das war schon das Ergebnis der Musterung der Theorien gesellschaftlichen Differenzierung in 3.2. Diese Evidenz wird verstärkt durch das Faktum der Pluralität der Konfessionen und Religionen, die konkurrierende Wahrheits- und Geltungsansprüche moralischer Normen erheben (110). Die Frage ist nur, ob es dieses Interpretationsmonopol des Christentums historisch je gegeben hat, oder ob es sich um eine Konstruktion der Moderne handelt, die mit der ihrer Vorgeschichte unterstellten Identität von Religion und Moral, von Glaube und Vernunft das Gegenteil von sich konstruiert, um sich selbst – als die Negation ihres Gegenteils – verstehen zu können. Auch ideologisch ist der Besitz und die Verfügung über die Wahrheit, die Ableitung von Macht aus der Religion in der Vormoderne keineswegs unisono: Das Gedächtnis des Christentums als Religion der gesellschaftlich Marginalisierten ist auch nach der Konstantinischen Wende nie gänzlich erloschen und hat möglicherweise in der Hochscholastik Autoren wie Thomas von Aquin in die Lage versetzt, den im Islam tradierten Aristotelismus als ein – rechtmäßiges – Anderes zum Christentum, als Teil der von Gott geschaffenen Welt, anzunehmen und sich zu ihm in ein Verhältnis zu setzen. Wie dem auch sei, das Christentum kann aus verschiedenen, von Laux präsentierten, Gründen mit der Unterscheidung von Religion und Moral seine eigene Differenzeinheit von Glaube und Vernunft deuten – nicht jedoch die Trennung des Glaubens von der Vernunft. Der Glaube kann weder auf eine bloße Expression, noch auf seine subjektive Dimension reduziert werden (117). Die Grenze zwischen Glaube und Wissenschaft sind nicht identisch mit der Grenze von Rationalität und Nichtrationalität (121). Deutlich wird diese Differenzeinheit im Felde der praktischen Vernunft: Der Glaube bleibt mit

der ethischen Binnenreflexion der natürlichen Vernunft verbunden, die von jedweden Voraussetzungen und Vorgaben absieht und nichts anderes als Grund anerkennt als die Vernunft selbst – wie oben dargelegt. Vor dem Forum autonomer Moralität müssen sich die Begründungsverfahren der theologischen Ethik bewähren (119), wie Laux nicht müde wird einzuschärfen. Jedoch impliziert diese Rechtfertigungspflicht der ethischen Normen, die aus dem Glauben erwachsen, nicht ohne weiteres, dass sie für alle Menschen verpflichtend sind. Es muss zwischen derjenigen Norm unterschieden werden, die jemand anerkennen muss, um nicht mit sich selbst, mit dem Faktum seiner Existenz, in Widerspruch zu geraten und einer solchen, die nur dem auferlegt werden kann, der die inhaltlichen Vorstellungen und Ziele des christlichen Glaubens teilt und sich zur Glaubensgemeinschaft der Christen zugehörig fühlt.

Was sind jedoch die basalen Inhalte des christlichen Glaubens, die diese Unterscheidung zwischen der Geltung von Normen für alle Menschen und ihrer Geltung bloß für die Mitglieder der christlichen Glaubensgemeinschaft zu denken gestatten oder sogar anzuerkennen auferlegen. Derartige Normen könnten nur »*innerhalb* der Glaubensgemeinschaft auf der Basis einer Entschiedenheit für den gemeinsamen Glauben« (121) verbindlich sein. Was nichtverpflichtend für alle Menschen formuliert wird, kann dennoch rational sein. Zu ihrer Rationalität gehörten dann die Einsichten in die Grenzen des Verpflichtungscharakters eines explizit religiösen Normkanons. Die Mitglieder der Glaubensgemeinschaft würden die Normen, die für sie selbst verbindlich sind, öffentlich ausweisen und im Falle von Kritik sich verpflichtet wissen, sie zu rechtfertigen. Dann wäre ihre Kompatibilität mit den Normen, die unabhängig von Glaubensentscheidungen für alle Menschen verbindlich sind, z.B. mit allgemeinen Menschenrechten, Kriterium ihrer Universalität. Und insofern Universalitätsansprüche zum Kern des christlichen Glaubens gehören, wäre diese so gedachte Widerspruchsfreiheit zwischen nur im Glauben gründenden Verpflichtungen und solchen, die die natürliche Vernunft einzuhalten vorschreibt, zugleich ein Authentizitätskriterium, dass diese Glaubensnormen tatsächlich dem Glauben entstammen.

Nun formuliert Laux, dass es Normen gibt, über die die Vernunft nicht entscheiden könne, weil sie »höher als die Vernunft« stehen (121). Mit Tiefensee sieht er Grenzen der Richterfunktion der Vernunft in Bezug auf die Religion (114). Eine derartige Grenzziehung der Vernunft kann zweierlei bedeuten: 1. Die Vernunft ist nicht in der Lage, alle Inhalte zu verstehen. Für diese Deutung werden normalerweise das trinitarische und das christologische Grunddogma

bemüht. Den Widerspruch zwischen Dreiheit und Einheit sowie den zwischen wahren Menschsein und Gottsein Christi könne die Vernunft nicht lösen. 2. Die Vernunft ist wohl in der Lage, alle Inhalte des Glaubens nachzuvollziehen. Der *intellectus fidei* ist nichts anderes als die durch den Glaubensinhalt informierte natürliche Vernunft, die auch die nutzen können, die durch den Glauben nicht »informiert« worden sind. Die Grenzen der Vernunft bestehen in modaler Hinsicht: Die Vernunft kann von sich aus nicht für die Realität ihrer Inhalte aufkommen. Das gilt für Anschauungen und sinnliche Erfahrungen, auf die sich die Vernunft berufen können muss, will sie die Realität von etwas behaupten. Das gilt a fortiori für die Realität zukünftiger ewiger Glückseligkeit. Ein Zustand der Welt, in dem alle Menschen glücklich sind, kann widerspruchsfrei gedacht werden, ja die praktische Vernunft muss ihn denken, um ihrer eigenen Aporetik zu entkommen. Dadurch, dass die Vernunft um ihrer selbst willen diesen Zustand denken muss, ja als zukünftige Realität denken muss, ist noch nichts darüber entschieden, ob der Himmel von Menschen wirklich erfahren werden wird. Diese Erfahrungen schon jetzt als Anbruch und Verheißung ewigen Glücks gemacht zu haben, unterscheidet den Glauben von der Vernunft.

Die Differenz zwischen Vernunft und Glauben in der Modalität ihres identischen Inhaltes anzunehmen gestattet es, die Differenzeinheit zwangloser und präziser zugleich zu fassen. Das Beharren auf der Unverstehbarkeit und Unausdenkbarkeit gewisser Glaubensinhalte, der *mysteria stricte dicta*, führt zu einer schwierigen Lage des Glaubens: Er kann nur verteidigt werden, indem entweder gesagt wird, was er mehr versteht als die Vernunft – wie kann er das so sagen, dass die Vernunft bereit ist, dieses *sur plus* des Glaubens zu bejahen? Weil es übervernünftig ist? Was ist aber übervernünftig anderes als unvernünftig? – das sind aber auch Phantasie und Unsinn. Oder die Verteidigung des intellektuellen *sur plus* des Glaubens muss beweisen, dass die Vernunft tatsächlich etwas nicht verstanden hat. Was ist aber, wenn es Konzepte gibt, die z.B. die Einheit von Verschiedenheit und Einheit denken können, wie es in der Hegelschen Dialektik möglich ist? Ist dann der Glaube widerlegt und sinnlos?

In ähnlicher Weise kann man den Vorwurf entkräften, dass exklusiv die Überzeugungen als vernünftig bezeichnet werden können, die im Sinne der diskursethischen Universalisierungsregel von allen Menschen bejaht werden können. Aus dieser Universalisierungsregel ist die prinzipielle Partikularität des Christentums gefolgert worden: Weil faktisch nicht alle Menschen gläubige Christen *sind*, deswegen

können die Inhalte des christlichen Glauben auch nicht von allen Menschen bejaht werden. Also kann der Glaube nicht universal sein und kann dem Christentum nicht das Recht zugesprochen werden, auf die ganze Gesellschaft auszugreifen und sie zu durchdringen. Das historische – bloß empirische – Resultat der Ausdifferenzierung zwischen Moral und Religion und die daraus folgende Partikularität des Christentums seit Beginn der Moderne soll überboten werden durch eine prinzipielle Differenz zwischen der Möglichkeit aller vernunftbegabten Wesen, sich an Prozeduren der Konsensfindung zu beteiligen, und der Unmöglichkeit, dass alle vernunftbegabten Wesen den Inhalten einer einzigen Religion – in Freiheit! – zustimmen.

Der entscheidende Grund für eine derartige Behauptung der Unmöglichkeit besteht selbstverständlich nicht in dem Fehlschluss vom Faktum der Partikularität auf die Unmöglichkeit. Das wäre ein »Eigentor«, weil logisch der gegenteilige Schluss größere Plausibilität besitzt: Weil schon ein Teil der Menschheit an Jesus Christus glaubt, deswegen *können* alle Menschen sich aus Freiheit zu ihm bekennen. Der entscheidende Grund besteht vielmehr in der Eigenart universaler Urteile: Bedingung strenger Universalität ist ihre Abstraktheit, nur wenn sie unabhängig von allen materialen Einzelheiten dieser Welt gefällt werden und keinen anderen Grund haben als den, den die Vernunft aus sich selbst liefert, kann sie für alle einzelnen Fälle Geltung beanspruchen. Die Möglichkeit für alle Menschen, sich an der Konsensfindung über die Regelung ihrer Verhältnisse untereinander zu beteiligen, scheint ihren Grund allein darin haben zu können, dass die Prozedur der Konsensfindung vollkommen inhaltslos und formal konzipiert ist.

Genau dieses wird jedoch von Laux bestritten: Im 4. Kapitel zeigt er die Aporetik einer vollständigen Formalisierung der Konsensbildungsverfahren – so wie sie bei Rawls vorliegen – und die Lösungsperspektive, die die theologische Sozialethik beisteuern kann (siehe dazu den nächsten Abschnitt). Auf der Basis des bisher Gesagten ist für die Diskursethik zumindest ein äußerer Bezug auf Inhalte konstitutiv: Nach Habermas realisieren sich die Diskurse als Reflexionsform von verständigungsorientiertem Handeln. Wenn es keinen lebensweltlichen Sprachgebrauch der Alltagspraxis gäbe, in der Vorstellungen des Guten ausgetauscht werden und in der Dissense über die Geltung und den Universalitätsanspruch von inhaltlichen Normen auftreten, könnte es auch keine Reflexion dieser Probleme geben (71 und 73). Lebensweltliche Kontexte sind zugleich auch immer die Kontexte religiösen Lebens und religiös formulierter Wahrheitsansprüche. Auch wenn die Existenz derartiger Alltagskommunikation für

den Diskurs über die Berechtigung von Universalitätsansprüchen konstitutiv ist, handelt es sich um eine Bezugnahme der Diskurse auf etwas ihnen Äußerliches. Die Gewährleistung von Universalität in dem Sinne, dass alle Menschen gleichermaßen Zugang zu dem Verfahren haben, wird nicht durch die Bezugnahme erreicht, sondern durch die Abstraktion von den Inhalten (nicht durch Distanz von der Lebenswelt, sondern von einzelnen in der Lebenswelt erhobenen Geltungsansprüchen, 77). Eine solche Beziehung zwischen der allgemeinen Diskursebene und der partikularen Lebenswelt ist zunächst äußerlich, sie wird ein innerer wechselseitiger Verweisungszusammenhang, wenn man sich die Art und Weise anschaut, wie einerseits Diskurse ihre Allgemeinheit und Neutralität sichern und was sie dabei voraussetzen, und welche Bedingungen andererseits Religionen und Weltanschauungen erfüllen müssen, wenn sie sich an den Diskursen beteiligen wollen. In den wichtigen Überlegungen zur Diskursethik im 2. Kapitel hatte Laux bereits angekündigt, was er im 4. Kapitel inhaltlich einlöst (75). Zunächst gilt festzuhalten, dass die Diskursebene grundsätzlich offen ist auf alles, wovon Menschen überzeugt sind oder jemals sein können. Das stellt das stärkste Indiz für die Universalität der Konsensbildungsprozedur dar. Weil sie von jeglichem Inhalt abstrahiert, ist sie für alle Inhalte offen und stellt deswegen die radikalste Maßnahme gegen Marginalisierung von Religionen und Weltanschauungen. Sie scheint die bislang größte intellektuelle Disposition zur Verwirklichung von Religionsfreiheit zu sein.

Für Laux mündet die Reflexion des Verhältnisses von Religion und Moral in das Verhältnis der Religionen zueinander: Nagelprobe für das Glaube-Vernunft-Verhältnis ist die Frage, wie der christliche, Universalitätsansprüche erhebende Glaube mit solchen mentalen Formationen umgeht, die ebenfalls Universalitätsansprüche erheben. Das Problem der Pluralität materialer ethischer Normen besitzt sein Fundament in dem Problem der Pluralität von Letztbegründungen von Ethik auf unterscheidbare Offenbarungsereignisse (122, Abschnitt 3.3.3). Mit Forst stellt er die Frage, ob und wie auch fundamentalistische Religionen an dem diskursethischen Gespräch aller Weltanschauungen und Religionen beteiligt werden können: Was ist mit denjenigen, die die inhaltlichen Voraussetzungen der Beteiligung aller Menschen an der Gestaltung von Gesellschaft, das Gerechtigkeitsprinzip, mehr oder weniger ausdrücklich verneinen? Um andere Religionen als eigenwertig anerkennen zu können, muss eine Religion zu einer »reflexiven Distanz zu sich selbst in der Lage sein« (127). Gegen die Vertreter anderer Religionen eigene Überzeu-

gungen – möglicherweise mit Gewalt – durchzusetzen, widerspricht nicht nur der für das Christentum basalen Würde der Person (...), sondern auch den Universalitätsansprüchen des christlichen Glaubens; diese sind für den Glauben unausweichlich, da er sich selbst auf göttliche Offenbarung und Gnade zurückführt; denn wenn der einzige und allmächtige Gott handelt, dann geht das alle Menschen an und jeden einzelnen Menschen ganz – wie auch immer die Konsequenzen aus der Erfahrung dieses Handelns positiv bestimmt sein mögen. Wenn aber die Anwendung von Gewalt zur Ausbreitung der Anerkennung dieser Erfahrung als die folgerichtige Konsequenz ausgegeben wird, dann wird damit der formale Anspruch widerlegt, dass Gott der Urheber einer Erfahrung ist, also der Erfahrung, die ihren Grund in einem aus der Geschichte unableitbaren Eingreifen Gottes in die Geschichte hat. Wer mit Gewalt die Anerkennung des Eingreifens Gottes zu erzwingen trachtet, erzeugt die Plausibilität mit menschlichen Mitteln. Er erzwingt die Anerkennung seiner Macht als Mensch. Dazu gehört, dass er alle ihr widersprechenden Überzeugungen liquidiert. Dazu gehört weiterhin, alle Gedächtnisspuren an diese Art von »Offenbarung« durch Liquidation und Unterdrückung auszulöschen. Die Wahrheit des Glaubens an Gott kann nur eine Wahrheit sein, um die sich Menschen Zeit ihres Lebens bemühen müssen. Nach der einen Wahrheit kann man nur streben. Wer den Anspruch erhebt, sie im status viatoris bereits zu besitzen und über sie verfügen zu können, setzt sich selbst ins Unrecht und überführt sich der Unwahrheit. Ein derartiges Konzept ist ungleich anspruchsvoller als die selbst verfertigten Wahrheiten, die nur deswegen universal sind, weil Menschen zu ihrer Annahme gezwungen wurden und die Gedächtnisspuren dieses Zwanges ausgelöscht sind (siehe dazu auch die eindringlichen Formulierungen von Laux, 149).

⇒ 4

Das 4. Kapitel kann als das Hauptkapitel der vorliegenden Studien zur theologischen und philosophischen Grundlegung der Sozialethik bezeichnet werden. Es bündelt die bisherigen Reflexionen in drei Schritten (auf 185 formuliert er die These dieses Kapitels):

a) Im ersten Schritt knüpft Laux an die, im modernetheoretischen Kapitel 3 bereits erläuterte, faktische Partikularität des Christentums an und verbindet sie mit dem Universalitäts- und Wahrheitsanspruch des Glaubens: Nicht alle Mitglieder der einen Menschheit sind Christen, aber sie haben eine Botschaft, die alle Menschen angeht.

Weil sie an einen Gott glauben, der die ganze Welt erschaffen und alle Menschen erlöst hat, ist in einem formalen Sinne ihre Partikularität immer die »Partikularität von universaler Bedeutsamkeit« (148-151). In jeder Einzelheit des Handelns der Christen muss diese universale Bedeutsamkeit durchscheinen – als Anrede und Beanspruchung der Freiheit der Anderen, nie als Selbstermächtigung, ohne die Mitwirkung anderer Menschen, die Bedingungen ihres Lebens gestalten zu dürfen. Entsprechend dem Programmwort der Exzentrik ist die Sozialethik immer ein Engagement, eine Mitarbeit am Wohl aller. Die Universalitätsansprüche des christlichen Glaubens können nur bewahrt und – als Ansprüche – realisiert werden, wenn im Handeln der Christen sowohl die eigene faktische Partikularität, als auch die reflexiv erhebbare universale Bedeutung dieses Handelns, unterschieden, als auch zusammengehalten werden. Ihre Vermittlung ist nur möglich in eschatologischer Perspektive auf das von Gott selbst zugesagte Heil. Diese eschatologische Vermittlung besagt, dass die Einlösung der Universalisierungsansprüche Gott vorbehalten sind, der sich in Jesus Christus als ein Gott offenbart hat, der sich allen Menschen zugewandt hat und für die Glaubwürdigkeit dieser Universalität seiner Sendung bereit war, eher Opfer von Gewalt zu werden als den gesellschaftlichen Gewaltmechanismus durch Gegengewalt zu perpetuieren.

Eine derartige eschatologische Perspektive muss gegen Fehldeutungen in zwei Richtungen gesichert werden: Gegen die relativistische Unterbestimmung und gegen ihre fundamentalistische Überbestimmung der Sendung des partikularen Christentums zu allen Menschen, bzw. in der Wendung Laux': der Partikularität in universaler Bedeutung. Die *Unterbestimmung* leugnet den sakramentalen Verweisungscharakter ihrer höchsten Realisierungsformen im Leben der Kirche und löst sie auf in eine zusammenhanglose Mannigfaltigkeit von beliebigen religiösen Riten. Auf diese Weise gerät der christliche Glaube in eine Situation der Ungefragtheit und Unangefochtenheit. Die Überbestimmtheit der Wahrheitsansprüche findet vor allem in den Fundamentalismen aller Spielarten statt (155). In der *Überbestimmung* des Fundamentalismus wird die Universalität zu klein und zu wenig universal gedacht: Es ist die vollständig jenseits der Pluralität verwirklichte Universalität: ohne die Realität der faktischen Pluralität der Schöpfung in sich aufgenommen zu haben, ist die Überbestimmung der universalen Bedeutung des Partikularen häretisch – ist doch die Vielfalt Kennzeichen des Geschöpflichen gegenüber der Einheit und Einzigkeit Gottes, das die Gnade nicht beseitigt, sondern voraussetzt und vollendet.

b) Die Pluralismusunfähigkeit und damit Nichtuniversalität des kruden Universalismus des Fundamentalismus präludierte bereits den zweiten Schritt: In ihm stellt Laux die Pluralitätsbezogenheit des christlichen Glaubens als eine seiner positiven Merkmale und Leistungen dar: Anerkennung von Pluralität ist keine Einschränkung von Einheit und Ganzheit, sondern ein erster Schritt, sie zu erreichen. Dazu präsentiert er drei Modelle der Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielheit; letztlich können diese nicht ohne die Anerkennung, dass alle Menschen wenigstens eines gemeinsam haben: auf Grund ihrer Fähigkeit, nach dem Guten zu streben, kommt ihnen allen gleichermaßen absolute Würde zu. Auf dieser anthropologischen Basis der Vernunft- und Freiheitsbegabung jedes Einzelnen ruht auch die Unterscheidung von Glaube und Vernunft; Laux erläutert diese Unterscheidung im Rückgriff auf »Deus Caritas est« von Papst Benedikt XVI. Der Glaube fügt der Vernunft keine neuen Erkenntnisse hinzu (168). »Es gibt keine grundlegende Differenz in der Erkenntnismöglichkeit des Gerechten innerhalb und außerhalb der Kirche« (169). Der Glaube ergänzt die Freiheit nicht, sondern reinigt sie von ihrer Reduktion auf Eigennutzenkalküle; der Glaube hat ein eigenes Interesse an der Allgemeinheit der Freiheit – auch der Freiheit und Autonomie gegenüber den Vorgaben des Glaubens. Er vertraut und setzt auf die freie Zustimmung der Menschen zu seinen Inhalten, seinen Erinnerungen und Verheißungen – darauf, dass die Anderen, die noch nicht in der Gemeinschaft mit Jesus Christus stehen, sich zum Glauben entschließen.

c) Im 3. Schritt dieses Kapitels fügt Laux mehrere Fäden vorangegangener Kapitel zusammen: Im Zentrum steht die Frage, inwiefern es einen innerlichen Verweisungszusammenhang zwischen Vernunft und Glaube, bzw. zwischen Religion und Moral gibt. Dass Diskursethik sich nur angesichts lebensweltlicher Widersprüche, mit dem Ziel von deren Überwindung als Reflexion, vollzieht, ist oben bereits herausgestellt worden. Es gibt jedoch einen innere Verwiesenheit der Diskursebene auf die Ebene der Normen: Der Grund besteht darin, dass eine nicht transzendente allgemeine Theorie der Gerechtigkeit – etwa die von John Rawls – in Aporien führt. Allgemein kann sie nur sein, wenn sie unabhängig von substanzialen Vorgaben gefasst wird; diese Bedingung von Universalität zu erfüllen führt zu ihrer Formalität (178). Wer Gerechtigkeit unabhängig von partikularen Vorstellungen des Guten denkt, aber auch nicht in der Vernunftreflexion den Grund ihrer Allgemeinheit sucht, der muss die abstrakte Verfahrensgerechtigkeit auf ein allgemeines Faktum gründen. Allgemein ist ein Faktum, wenn es allen Religionen und Weltanschauungen gemein-

sam ist und sie »überlappende Konsense« bilden. Nun kann die Feststellung einer Religionsgemeinschaft, mit einer anderen teilweise übereinzustimmen, nicht einfach nur ein zufälliges geschichtliches Datum sein, das durch fundamentalistische Provokationen vernichtet werden könnte. Es muss selbst, soll Diskursethik eine widerspruchsfreie Perspektive sein, moralisch begründet sein. Moralisch begründet ist ein überlappender Konsens aber nur dann, wenn es in der Pluralität der Weltanschauungsgemeinschaften wenigstens eine gibt, die aus dem Grundbestand ihrer Überzeugungen eine moralische Option für Pluralität formulieren und begründen kann (180). Diese Fähigkeit von Religionen zur Universalität, die ihren ersten Schritt in der Fähigkeit zu überlappenden Konsensen mit einer anderen Religion findet, ist nicht philosophisch begründbar, sondern nur theologisch, d.h. in der Interpretation von konstitutiven Grundelementen einer singulären Religion, die aus dieser hervorgeht und in dieser anerkannt ist. Insofern ist es nachvollziehbar, dass allein aus formalen Gründen die kulturalistische Konzeption von Charles Taylor dieses genau nicht leisten kann. Taylor denkt zwar religionsaffin, aber für ihn müssen – aus argumentationstheoretischen Gründen – religiöse Überzeugungen partikular bleiben, weil er sie in der Philosophie und nicht als Mitglied einer Religionsgemeinschaft, auf der Ebene der Theologie vollzieht. Taylor macht nachdrücklich darauf aufmerksam, dass die Gerechtigkeitskonzeptionen nachdrücklich in Vorstellungen vom Guten verankert sind. Weil er aber ihre Differenz vernachlässigt, und weil für den universalen Standpunkt die Ideen des Guten immer partikular bleiben müssen, deswegen wird seine Gerechtigkeitskonzeption selbst partikular (187).

Der notwendigen Unterscheidung von Vernunft und Glaube, von Gerechtigkeit und Ideen des Guten, genügt nur eine religiöse Überzeugung, die Gerechtigkeit als erstrebenswertes Gut, als eine Vorstellung, ohne die gutes Leben nicht gedacht werden kann, ohne die es kein Glück gibt etc., d.h. als moralische Option fordert. In den Abschnitten 4.2.3 bis 4.3.6 deduziert Laux aus der Grundsubstanz des christlichen Glaubens vier derartige Inhalte, die den Gläubigen zur Anerkennung aller Menschen, zur Anerkennung einer autonomen Vernunft und zur Unterscheidung von Glaube und Vernunft verpflichten. Es geht dabei erstens um die anthropologische Duplizität von Freiheit und Schuldfähigkeit als Kennzeichen menschlicher absoluter Würde, zweitens um den Glaubensakt als vertrauenden Vorgriff auf Gottes rettende Handeln aus Situationen der Schuld, drittens um die Erinnerung an die Toten als Festhalten eines material unüberbietbaren Universalitätskonzeptes; mit letzterem nimmt er Bezug auf

die Kritik von Helmut Peukert an Jürgen Habermas und seine Erweiterung der Diskursethik um die zeitlich-geschichtliche Dimension. Schließlich verweist Laux viertens auf den dynamischen Charakter der Glaubensgemeinschaft, sowohl auf ihre Lernfähigkeit, die schon in früheren Kapiteln thematisiert wurde, als auch auf die diakonische und missionarische Lebenspraxis der Christen, die das entscheidende und unersetzbare Fundament für die Anwesenheit des Christlichen in einem deliberativen Rechtsstaat bilden (199). Dass es sich im Christentum um eine zivilgesellschaftliche Bewegung handelt und nicht um eine durch den Staat garantierbare, heteronom verordnete Verhaltensweise, ist plausibel, seitdem bewusst geworden ist, dass der Kirchenstaat keine Bedingung des In-der-Welt-Seins der Kirche darstellt, sondern im Gegenteil, um einen historischen Irrtum der Überinstitutionalisierung des Christlichen.

Im letzten Kapitel geht Laux, gleich einem Appendix, noch auf einige materiaethische Fragen ein, die die Grundlegung der theologischen Ethik in der Behandlung einiger aktueller Fragen exemplifizieren.

Zitationsvorschlag:

John, Ottmar (2010): Rezension Laux, Bernhard: Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit des christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft (Ethik und Gesellschaft 2/2010: Der ganz alltägliche Rassismus) Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2010_Rez_John.pdf (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft

ökumenische zeitschrift für sozialethik

Der ganz alltägliche Rassismus

Beate Küpper

Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen.
Eine empirische Analyse.

Birgit Rommelspacher

Emanzipation als Konversion. Das Bild von der
Muslima
im christlich-säkularen Diskurs.

Yoko Arisaka

Paradox of Dignity: Everyday Racism
and the Failure of Multiculturalism

M. Shawn Copeland

»Who Is My Neighbor?« The Challenge of Everyday
Racism

Matthias Proske

Das moralpädagogische Projekt »Aus der Geschichte
lernen« und der schulische Geschichtsunterricht über
den Nationalsozialismus und den Holocaust