

Des Guten zu viel? Der Status des Guten und der Religion in der Politik

Bernhard Laux

Das Gute ist ja nicht schlecht. Dennoch sind Zweifel angebracht, ob das Gute immer der richtige Maßstab ist – insbesondere für die Politik. Soll sie wirklich „Auf der Suche nach der guten Ordnung“ sein, wie der Untertitel des Bandes nahelegt?

Der *Politik*, die sich „aus der Umfangenheit von der Religion, welche für die politische Ordnung in Antike und Mittelalter lange Zeit bestimend war, emanzipiert und säkularisiert“ (Böckenförde 2007, S. 12) hat, scheint das Gute zunächst eher fern. Die funktionale Leistungsfähigkeit des politischen Systems einerseits und Gerechtigkeit als normative Orientierung andererseits könnten, so sollte man meinen, ausreichen. Jedoch sind Bezüge auf das Gute im politischen Prozess und Diskurs feststellbar – die Rede von der „deutschen Leitkultur“ ist ein unübersehbares Symptom dafür. Im Kern geht es dabei um die Frage, ob und wie weit ein politisches Gemeinwesen durch gemeinsame Werte getragen sein muss und ein einheitliches Verständnis darüber, „wie man leben soll“, erforderlich ist.¹ Aber was ist dann mit denen, die diese Werte nicht teilen?

Religion hingegen ist sehr stark mit dem Guten verbunden. Sie erhebt sowohl propositionale Geltungsansprüche für die Wahrheit ihres Bekenntnisses als auch präskriptive für ihre Handlungsvorgabe. Und diese Ebenen sind miteinander verbunden: In der Religion gibt es den Weg vom Sein zum Sollen. Ansatzpunkte – hier im christlichen Kontext – sind: was Gott als Ziel für Welt und Mensch bestimmt oder als Möglichkeit eröffnet hat, was der Mensch ist und wie entsprechend sein Leben gelingen und Vollendung finden kann. Das Gute ist das Vermittlungsglied zwischen der Deutung der Welt und dem Sollen des Menschen. Wenn klar ist, wozu der Mensch und die Menschheit bestimmt sind, werden auch die Güter, die wertvoll und erstrebenswert sind, deutlich. Die Notwendigkeit einer scharfen Unterscheidung des Rechten vom Guten, des Unrechts vom sittlich nicht Richtigen, des Ethischen vom Moralischen besteht dabei *intern* nicht, insofern alles nicht richtige Handeln als Verfehlung der Bestimmung des

¹ Die Thematik erfährt durch die Migration nur eine spezifische Zuspitzung und Überlagerung. Angesichts der inneren Pluralität der deutschen Bevölkerung von Pegida bis Antifa, von Pius-Bruderschaft bis Humanistische Union, von Gender-Bashing bis Gay Pride bringt Migration nur eine neue Farbe in das ohnehin bunte Bild.

Menschen, als Verfehlung des für den Menschen Guten und von Gott für ihn Gewollten eingeordnet werden kann.

Verfolgt wird im Beitrag die These, dass das Gute für eine von praktischer Vernunft geleitete Politik nicht im Zentrum stehen kann und deshalb die politische Ordnung nicht in erster Linie *gut* – in der starken Bedeutung des Wortes – sein soll. Nahliegender scheint das Bemühen um eine *gerechte* politische Grundordnung im Sinne John Rawls' (1979, 2006). Und dennoch: Auch wenn man den Fokus auf Gerechtigkeit legt, ist die Frage des Guten nicht erledigt. Gerechtigkeit kommt niemals allein – und nicht von alleine. Sie ist mit dem Guten verbunden und auf dessen Schubkraft angewiesen.

Insofern ist der Status des Guten in der Politik näher zu bestimmen. Angesichts der Verflechtung des Guten mit dem Religiösen steht damit auch das Verhältnis des Guten zur Religion und der Religion zur Politik auf der Tagesordnung.

Die Überlegungen im Beitrag sind, insbesondere wenn aus der Binnenperspektive einer Religion reflektiert wird, auf das Christentum in seiner katholischen Konfession konzentriert. Die grundsätzliche Frage stellt sich aber immer, wenn Religionen auch Konzeptionen des guten Handelns und Lebens mit sich führen, deren Beachtung anraten oder als religiöse Verpflichtung auferlegen und wenn diese ethischen Konzepte zugleich politische Relevanz haben. Dies kann auf jeden Fall für die abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum, Islam – konstatiert werden.

Darüber hinaus richtet sich die Aufmerksamkeit auch auf Weltanschauungen, mit denen in der Regel ebenfalls Konzeptionen ethischer und/oder moralischer Art verbunden sind. Religionen und Weltanschauungen könnte man im Sinne von Rawls und im Blick auf die Fragestellung unter dem Begriff *comprehensive doctrines*, umfassende Lehren bzw. Globallehren (vgl. Rawls 1998, S. 132–140), zusammenfassen.²

Hinsichtlich der Politik geht der Beitrag von einem demokratischen, menschenrechtlich fundierten Verständnis des Politischen aus.

2 Mit dieser Begrifflichkeit geht allerdings eine gewisse kognitivistische Schlagseite einher, die grundsätzlich zu eng erscheint. Jedoch wird sich dieser Beitrag stark auf begründbare Geltungsansprüche beziehen und damit die kognitive Seite von Religionen, Weltanschauungen und Politik betonen. Dass Religionen – und Politik – auch andere Dimensionen haben und haben dürfen, wird in den Untersuchungen zur Dimensionalität von Religion bzw. Religiosität sichtbar. (vgl. Glock 1962, Boos-Nünning 1972, Pollack 2017) Besonders die rituelle Praxis verdiente dabei Aufmerksamkeit, da sie als Mittel zur Gemeinschaftsstiftung (vgl. Durkheim 1981) verstanden werden kann und damit auch politische Bedeutung gewinnt.

Zur Klärung des Verhältnisses von Religion, Politik und dem Guten wird nachfolgend (1.) unter Bezugnahme auf J. Habermas die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen normativen – insbesondere ethischen und moralischen – Geltungsansprüchen vorgenommen. Der Blick richtet sich dann auf Religion (2.) in ihrem politischen Bezug. Dabei wird zum einen aus der Außenperspektive verdeutlicht, welchen Lernherausforderungen sich Religion in der modernen Gesellschaft nicht zuletzt hinsichtlich der Unterscheidung des Rechten und des Guten sowie in ihrem Verhältnis zur Politik ausgesetzt sieht, zum anderen aus der christlichen Binnenperspektive dargelegt, dass diese Lernherausforderung inneren Ansprüchen des Glaubens entsprechen. Für die Politik (3.) wird dann verdeutlicht, dass trotz der Verpflichtung auf Gerechtigkeit Gesichtspunkte des Guten eine Rolle spielen, ohne allerdings den Vorrang des Rechten vor dem Guten aufzuheben. Damit stellt sich die Frage nach den Quellen des Guten, die anhand der Kontroverse um das Böckenförde-Diktum diskutiert wird. Abschließend wird aus christlicher Binnenperspektive (4.) argumentiert, dass ein auf Gerechtigkeit ausgerichteter Glaube, Bedingungen der Möglichkeit moralischer Praxis – auch in Bezug auf die Politik – fundiert, ohne dass ein Exklusivanspruch für die theistische Perspektive erhoben wird.

Insgesamt ergibt sich daraus eine normative Argumentationslinie, die von der Religion fordert, in Bezug auf eine moralische Politik Konzepte des Guten zurückzunehmen und sich auf Gerechtigkeit zu fokussieren. Hinsichtlich der normativen Ausrichtung der Politik wird hingegen erwartet, dass sie zwar am Vorrang der Gerechtigkeit festhält, aber zugleich differenziert ein Verständnis für die Rolle des Guten unter dem Primat der Gerechtigkeit entwickelt. Dabei kann eine moralische Religion ihre Potentiale für das Gute in die gerechtigkeitsbezogene Politik einbringen.

1. Unterscheidung normativer Geltungsansprüche³

Die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen erfordert eine präzisere Unterscheidung von Geltungsansprüchen, insbesondere normativer Art. In der Ethik geht es um die Frage des Sollens: Was soll ich tun? (vgl. Habermas 1991a, S. 101) Und es geht um Vernunft: Was ist vernünftigerweise zu tun? Dieses Sollen kann einen dreifachen Sinn haben:

³ Die Ausführungen dieses Abschnitts insgesamt orientieren sich an Habermas 1991a.

1.1 Die pragmatische Perspektive zweckrationaler Mittelwahl

Unter der *pragmatischen* Perspektive vernünftiger, zweckrationaler Mittelwahl stehen Entscheidungen – auch politischer Art – unter dem Anspruch, erfolgreich, zumindest erfolgversprechend zu sein. Dabei handelt es sich um einen universalistischen Geltungsanspruch, weil hinter der Behauptung der zweckmäßigen Mittelwahl und der Wirksamkeit von Interventionen der Anspruch steht, dass Gesetzmäßigkeiten zutreffend analysiert wurden und empirische Erfahrung und letztlich die Wahrheitsinstanz Wissenschaft die Mittelwahl als zweckrational ausweisen können. (vgl. ebd., S. 101–103) Ersichtlich wird, dass pragmatische Imperative nur hypothetisch – d.h. unter der Voraussetzung, dass man das jeweilige Ziel tatsächlich anstrebt – gebieten und dass noch ungeklärt ist, ob das jeweilige Ziel erstrebenswert und legitim ist.

Die pragmatische Perspektive ist für den politischen Prozess dennoch relevant, da nicht nur die Ziele rechtfertigungsfähig, sondern auch die vorgesehenen Mittel geeignet sein müssen, die Ziele zu erreichen. Angesichts von Folgen, Nebenfolgen und kontraintentionalen Effekten ist das keine triviale Frage. Das moralisch Erforderliche kann nicht nur wegen unmoralischer Ziele, sondern auch aufgrund ungeeigneter Mittel verfehlt werden.

1.2 Die moralische Perspektive der Gerechtigkeit

In *moralischer* Perspektive geht es um die Anforderung, dass Entscheidungen und Regelungen unter der Prämisse der Würde eines jeden Menschen, seiner Autonomie und der gleichen Freiheit aller Menschen rechtfertigungsfähig sein müssen. Die Unparteilichkeit, die Gerechtigkeit und die Verallgemeinerungsfähigkeit von Normen sind verschärft zu fordern, wo es um zwingende, machtunterfütterte Regelungen geht. Philosophische Autorinnen und Autoren unterschiedlicher Richtungen bieten als Grundgedanken in moralischen Fragen den Perspektivwechsel an, wie Habermas (vgl. 1983, S. 73) und Steinfath (vgl. 2003, S. 80), die Theoriedebatte der Moralphilosophie resümierend, festhalten. Diese formal erscheinende Perspektive hat jedoch einen starken inhaltlichen Kern: „Für das Wir-Verständnis, das sich in dieser Art zu fragen artikuliert, ist die Unterstellung einer fundamentalen Gleichheit zwischen denen, die eine moralische Gemeinschaft bilden, entscheidend. Die Individuen, die sich dieses Verständnis zu eigen machen, betrachten sich als gleichberechtigte Partner am gemeinsamen Projekt, eine Gesellschaft aufzubauen, die von gegenseitigem Respekt getragen wird.“ (Steinfath 2003, S. 80)

Die Goldene Regel, der Kategorische Imperativ, das Gebot der Nächstenliebe fordern in unterschiedlicher Weise zur Prüfung auf, ob eine Maxime nicht nur

für uns selbst, sondern auch aus der Perspektive aller anderen rechtfertigungs-fähig ist. Dieser Grundgedanke wird im Kategorischen Imperativ in eine präzise Form gebracht und in den Diskursethiken kommunikativ gewendet, indem sie als Verfahren des Perspektivwechsels vorschlagen, die Prüfung in argumentativer Kommunikation unter allen Normbetroffenen vorzunehmen. „Moralische Gebote sind kategorische oder unbedingte Imperative, die gültige Normen ausdrücken oder auf sie implizit Bezug nehmen. Erst der imperativistische Sinn dieser Gebote läßt sich als ein Sollen verstehen, das weder von subjektiven Zwecken und Präferenzen, noch von dem für mich absoluten Ziel eines guten, gelungenen oder nicht-verfehlten Lebens abhängig ist. Was man tun ‚soll‘ oder tun ‚muß‘ hat hier vielmehr den Sinn, daß es gerecht und daher Pflicht ist, so zu handeln.“ (Habermas 1991a, S. 108) Dem Moralprinzip selbst sowie den ihm genügenden moralischen Normen kommt universalistische Geltung zu.

Daraus ergeben sich Folgerungen nicht nur für die kommunikative Verfassung der Politik, sondern auch für die Art und Weise, in der Religionen und Weltanschauungen in der politischen Öffentlichkeit kommunizieren sollen, insbesondere, wenn sie rechtlich zwingende Regeln anstreben: Sie müssen die *moralische* Legitimität ihrer Forderungen darlegen und sich dafür einer rationalen, für alle Rechtsgenossen verständlichen Argumentation bedienen. (vgl. Rawls 2006, S. 144–146; Habermas 2005b)

1.3 Die ethische Perspektive des guten Lebens

Die *ethische* Perspektive zielt auf das Gute. Vorschläge wie in individueller und kollektiver Hinsicht zu leben ratsam sei, was des Erstrebens wert ist, wie Leben glücken kann, bleiben allerdings gebunden an ein Verständnis des Menschen und seiner Bestimmung, an eine Deutung der Welt, des Geschicks des individuellen Menschen und der Geschichte der Menschheit. Die Antwort ist eingebunden in den Horizont einer Lebensgeschichte und einer kulturellen Lebenswelt, wird nur innerhalb dieses Kontextes fraglich und gewinnt die Ressourcen zu ihrer Beantwortung aus diesem Kontext. Zugleich verschmelzen in einer Antwort Aspekte der Normativität und der Motivation. Es ist nicht nur richtig ein Leben so zu führen, sondern es ist auch erstrebenswert. Wenn man mit Clyde Kluckhohn Werte als „Konzeptionen des Erstrebenswerten“ (1951, S. 395) ansieht, dann wird die Antwort auf die Frage des guten Lebens wesentlich in Form von *Werten* gegeben, die etwas als gut markieren. Es geht um „starke Wertungen“ (Taylor), die Lebensentwürfen von Einzelnen und Gemeinschaften zu grunde liegen.

Konzeptionen des guten Lebens haben transempirischen und in diesem Sinn transzendenten Charakter; sie sind partikular, werden individuell oder von bestimmten Gemeinschaften getragen und treten in modernen Gesellschaften im Plural auf. Sowohl der Wahrheitsanspruch ihrer umfassenden Deutungen von Welt, Mensch und Geschichte als auch die damit verbundenen normativen Konzeptionen des guten Lebens sind nicht universalisierbar. Das schließt vernünftige Argumentation nicht aus, hat aber Konsequenzen für die Art der Argumentation. Habermas und Charles Taylor sind sich im Faktum (aber nicht in seiner Bewertung) einig, dass künstlerische Ausdrucksformen mit ihren expressiven Möglichkeiten der Kommunikation über das Gute näherstehen als rationale Argumentationsformen.

Taylor formuliert: „Wir leben heute in einer Zeit, da eine öffentlich zugängliche kosmische Ordnung der Sinngehalte ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die einzige Möglichkeit, die Ordnung, in die wir gestellt sind, im Hinblick auf eine Bestimmung der Moralquellen zu erkunden, stützt sich auf diese Rolle der persönlichen Resonanz. [...] Der springende Punkt dieses Vergleichs ist der, daß wir uns etwas vormachen, wenn wir glauben, die philosophische oder literaturwissenschaftliche Sprache für diese Thematik sei irgendwie deutlicher konturiert und freier vom Einfluß durch den personengebundenen Index als die Sprache der Dichter oder Romanciers. Das Thema läßt keine Sprache zu, die sich der persönlichen Resonanz entzieht.“ (Taylor 1999, S. 884f.)

Jürgen Habermas weist allerdings auf die Begrenzungen einer solchen Theorie ethischer Kommunikation hin: „Die ‚Vision des Guten‘ kann durch eine sprachmächtige Artikulation freilich nur erfahrbar gemacht, streng genommen nicht begründet werden.“ (Habermas 1991b, S. 181) Er trennt – anders als Taylor – scharf zwischen ethischen und moralischen Geltungsansprüchen und den Qualitäten der jeweiligen Diskurse.

Konsequenz des spezifischen Charakters ethischer Argumentationen und Diskurse ist, dass der Dissens nicht unvernünftig ist. Sein Fortbestehen ist normal und zu erwarten. Es zeigt sich dabei eine Analogie zum Status religiösen Bekenntns (s.u.) und eine Differenz zu den theoretischen Diskursen der Wissenschaft, in denen ein Dissens zwar als vorübergehend nicht auflösbar erscheinen mag, aber im weiteren Fortschreiten der Erkenntnis seine Auflösung erwartet wird.

1.4 Ergebnis

Es zeigt sich, dass die pragmatische Perspektive rationaler Mittelwahl zwar mittelbar normativ relevant und für das politische Handeln bedeutsam ist, aber keine Orientierung über angestrebte Zustände liefern kann. Ethische Konzepte des guten Lebens können zwar Ziele vorstellen, sind aber von Annahmen über

Welt, Mensch und Geschichte abhängig und damit in den Pluralismus der Religionen, Weltanschauungen und Lebenskonzepte hineingenommen. Sie können deshalb – außer sie würden in einer Gesellschaft de facto allgemein geteilt – nicht die Grundlage des politischen Gemeinwesens bilden. Die moralische Perspektive ist zwar universalisierbar, so dass die Grundlagen des Gemeinwesens auf der Basis einer Verständigung über Gerechtigkeit gelegt werden können und müssen. Es ist allerdings zu fragen, ob die im politischen Prozess sich stellenden Herausforderungen ausschließlich moralischer Art sind und ausschließlich in moralischer Perspektive beantwortet werden können.

2. Lernherausforderungen der Religionen in der Moderne

Gesellschaftliche Entwicklungen, die damit verbundene Veränderung des Status der Religion in der Gesellschaft sowie die Differenzierung der kognitiven und normativen Geltungsansprüche stellen die Religionen in der Moderne vor erhebliche Lernherausforderungen, denen sie sich stellen müssen, sofern sie sich als vernünftig und aufgeklärt verstehen wollen. Wie sie diese Lernherausforderungen annehmen, entscheidet auch darüber, welche Rolle sie in der Politik spielen können und ob sie freiheits- und demokratiefähig sind.

Im Kern geht es um die Aufgabe, universalisierbare und nicht nicht-universalisierbare Geltungsansprüche sowohl in kognitiver Hinsicht, also im Blick auf das, *was der Fall ist*, als auch in normativer Hinsicht, also im Blick auf das, *was zu tun ist*, richtig ins Verhältnis zu setzen.

Religiöse Aussagen – idealtypisch Glaubensbekenntnisse – sind als nicht-universalisierbare Geltungsansprüche anzusehen, jedoch in ihrem *inneren Anspruch* nicht notwendig partikular: Wenn Christen sich zum Gott Jesu Christi bekennen, so ist das nicht einfach *ihr* Gott – und andere mögen andere Götter haben oder gar keine –, sondern sie bekennen ihn als den einzigen und wahren Gott aller Menschen und der ganzen Welt. Der Anspruch ist universal. Das Bekenntnis wird jedoch nicht universal geteilt, kann nicht in streng rationaler Argumentation als wahr erwiesen bzw. als falsch zurückgewiesen werden. Der Anspruch auf universale Geltung kann argumentativ nicht eingelöst werden. Analoges ließe sich für ethische Handlungsvorgaben der Religionen zeigen.

Der überschießende Gehalt religiöser Glaubensaussagen oder ethischer Konzepte des guten Lebens ist nicht unvernünftig – unter einer Bedingung: Nach Rainer Forst, der sich dabei auf Pierre Bayle bezieht, weiß der *vernünftige* Glaube „stets, dass er ein Glaube ist“ (Forst 2003, S. 342). Er ist als solcher nicht widervernünftig, sondern übervernünftig bzw. „jenseits der Vernunft“. Für die Vernunft heißt das erstens, dass sie Glaubensangelegenheiten nicht entschei-

den kann und bestehende Differenzen in Glaubens- und Weltanschauungsangelegenheiten vernünftige Differenzen sind, und zweitens, „dass Vernunft transzendierende Inhalte geglaubt werden, um ein Desiderat der Vernunft zu erfüllen, d.h. eine Antwort zu geben, die sie selbst nicht zu geben vermag.“ (Forst 2003, S. 344f., vgl. S. 632f.) Der Versuch der Vernunft, im Hinblick auf die sich existenziell stellenden weltanschaulich-religiösen und die ethischen Fragen eine Antwort mit universalistischem Geltungsanspruch zu geben, würde das (wissenschaftliche) Vernunftkonto überziehen.

Insgesamt hängt die Rationalität der Religion davon ab, dass sie erstens zwischen universalisierbaren und nicht universalisierbaren Geltungsansprüchen unterscheiden kann und zweitens selbst die Nicht-Universalisierbarkeit ihrer umfassenden Geltungsansprüche erkennt und anerkennt. Sie muss normativ entsprechend zwischen dem Guten und dem Rechten zumindest im Außenbezug differenzieren, sosehr diese im Innenverhältnis verflochten bleiben mögen. Unter diesen Bedingungen, die mir für den Hauptstrom des europäischen Christentums nach einem mühsamen Prozess gegeben scheinen, kann man von aufgeklärter und rationaler Religion sprechen.

Nachfolgend ist zu bedenken, wie mit einer entsprechenden Differenzierungsfähigkeit das Verhältnis zwischen den Religionen sowie von Religion und Politik zu bestimmen ist.

2.1 Die Überzeugungen der anderen

Wenn verstanden und akzeptiert ist, dass der Glaube nicht-universalisierbare Vorstellungen und Konzepte hat, ergibt sich als Folgerung, dass die eigene Überzeugung von dem, was wahr, gut oder schön ist, und von dem, was Welt, Mensch und Geschichte ausmacht, nicht einfach auf die Anderen hin verlängert werden kann und darf, auch nicht in ethischer Hinsicht. Was Christinnen und Christen in sittlicher Hinsicht als richtig oder falsch beurteilen, leuchtet nicht immer allen ein. Deswegen kann Religion auch nicht ohne weiteres ihre sittlichen Handlungsvorstellungen als politische Konzepte verfolgen und ihnen entsprechende staatliche Regelungen anstreben. Ihr moralischer Status ist zu prüfen.

Die Fremd- und Selbstwahrnehmung als Religion unter Religionen und Weltanschauungen und das Scheitern der eigenen Wahrheitsgewissheit am Wahrheitsanspruch der Anderen könnte Relativismus nahelegen. Doch ist nicht Relativismus die Konsequenz konkurrierender Wahrheitsansprüche und Handlungskonzepte, sondern Toleranz (vgl. Forst 2003; Laux 2007b). Wenn das Christentum

seine faktische Partikularität zur Kenntnis nimmt, so ist deshalb nicht der universale Anspruch aufzugeben, sondern nur eine Form seiner Behauptung, die die Freiheit der Anderen nicht achtet.

Die Spannung zwischen universaler Heilsbedeutung und faktischer Partikularität ist in einer Weise auszuhalten und zu gestalten, die die Differenz nicht gewaltsam überwindet und den Vorwurf widerlegt, der biblische Gottesglaube (und im Prinzip jeder Monotheismus) würde mit seinem universalen Anspruch und der Bestreitung des Rechtes fremder Götter ein Gewaltpotential freisetzen. (vgl. Assmann 2004, S. 17–23)

Die Achtung anderer Überzeugungen wird aber nicht nur von außen vom Christentum erwartet, sondern erweist sich auch als vom Glauben selbst gefordert. Verschiedene theologische Grundaussagen – von den verschiedenen Namen und Eigenschaften Gottes, unter denen Einzigkeit nicht der einzige ist (vgl. John und Möhring-Hesse 2006, S. 8), über den eschatologischen Vorbehalt bis zum sakralen, zeichenhaften Kirchenverständnis – können aus der Innenperspektive das Selbstverständnis einer *partikularen Gemeinschaft von universaler Bedeutsamkeit* begründen und bestätigen.

2.2 Religion und Politik

Das Christentum stößt in der modernen Gesellschaft nicht nur auf andere Überzeugungen von ähnlicher Reichweite und vergleichbarem Geltungsanspruch, sondern auch auf andere Handlungsbereiche und gesellschaftliche Teilsysteme, die sich gegen eine einfache Verlängerung christlicher Überzeugungen und – hier vor allem – christlich geprägter Handlungsregeln und Normvorstellungen sperren.

Man kann an das Wirtschaftssystem denken, dem Konzepte einer moralischen Gestaltung nicht leicht zu vermitteln sind. Ähnliches gilt aber auch für die Politik. Christliche Überzeugungen und Handlungskonzepte lassen sich nicht einfach in den Raum der Politik hinein verlängern. Politik als Raum der Entscheidungsfindung muss allen Überzeugungsgemeinschaften offenstehen und hat eigene Regeln. So wenig es eine christliche Wirtschaft gibt, so wenig gibt es eine christliche Politik. Damit sind allerdings moralische Maßstäbe nicht ausgeschlossen. Gerechtigkeit ist maßgeblicher moralischer Anspruch an gesellschaftliche Räume, in denen Menschen mit unterschiedlichen Überzeugungen, Weltanschauungen und Konzeptionen des guten Lebens zusammen handeln.

Mit großem Nachdruck verweist Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est“ (2006) auf Gerechtigkeit als entscheidenden Orientierungspunkt: „Gerechtigkeit ist Ziel und daher auch inneres Maß aller Politik.“ (Nr. 28) Und

was Gerechtigkeit ist und was unter konkreten Bedingungen recht ist, hat nicht der Glaube zu klären:

„Dies ist eine Frage der praktischen Vernunft; aber damit die Vernunft recht funktionieren kann, muss sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr. An dieser Stelle berühren sich Politik und Glaube. [...] Er ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen.“ (Nr. 28)

Wenn Christinnen und Christen, wenn christliche Gemeinschaften und Parteien nachdrücklich auf die Perspektive der Gerechtigkeit verwiesen werden, so wird ihnen hier nicht von außerhalb etwas zugemutet, was von ihrem Glauben her keinen Anknüpfungspunkt fände. Sie glauben an einen gerechten Gott, der Recht und Gerechtigkeit will und schafft. Gerechtigkeit, die mit dem Zentralgebot der Nächstenliebe korrespondiert, ist ihnen innerstes Anliegen. Zugleich können jedoch die Bedingungen und Konkretisierung von Gerechtigkeit in einem gesellschaftlichen Raum nicht innerchristlich bestimmt werden, sondern erfordern den Einbezug aller anderen Gesellschaftsmitglieder. Er ist für die Richtigkeit und Legitimität moralischer Positionierung unabdingbar. Wenn Christinnen und Christen aus Gerechtigkeitsgründen verbindliche Regelungen in der Politik fordern, so sind sie nicht nur äußerlich um der Durchsetzbarkeit willen, sondern auch innerlich um der Begründetheit ihrer Position willen von der Zustimmung der säkularen Bürgerinnen und Bürger abhängig.

Die Ausrichtung auf Gerechtigkeit ist für das Christentum nicht billig zu haben. Schwierig ist gerade die Anerkennung der Anderen in ihrer Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung. Den Un- und Andersgläubigen, den Andersdenkenden und besonders den (ganz) anders Lebenden, die gleichen Rechte wie der eigenen Wahrheit und dem eigenen Handeln zuzugestehen, fällt schwer. Die Anerkennung des Anderen schließt die Notwendigkeit ein, die abgelehnte, die *sittlich nicht richtige*, die *sündhafte* Handlung anderer nicht nur hinzunehmen, sondern sie u.U. in ihrem Recht auf Praktizierung zu verteidigen und zu schützen, sofern diese Handlung nicht selbst Unrecht zufügt. Am Beispiel sexueller Orientierung und intimen Lebensformen ließe sich diese Herausforderung verdeutlichen. (vgl. Laux, 2007a, S. 217-232)

Fundamentalistische Positionen sind genau zu diesem reflexiven Schritt nicht in der Lage und deshalb zur machtgestützten Durchsetzung ihrer Position und zur Unterdrückung abweichender Überzeugungen und Praktiken geneigt – sofern sie über die entsprechenden Machtmittel verfügen.

2.3 Ergebnis

Wenn Religion – diskutiert am Beispiel des Christentums -- erkennt, dass sie Religion unter Religionen ist, dass unter den Bedingungen des Pluralismus weder ihr Bekenntnis noch ihr Konzept des guten Lebens allgemein geteilt werden und – grundsätzlicher noch – universalisierbar sind, dann muss sie auch zur politikbezogenen Erkenntnis kommen, dass sie dem Glauben zugehörige Vorstellungen sowie Konzepte des Guten in der Politik nur mit größter Zurückhaltung durchsetzen wollen darf. Zumindest bleibt die moralische Reflexion, ob eine intendierte Regelung unter Gerechtigkeitsgesichtspunkte rechtfertigungsfähig ist, unabdingbar. Die Durchsetzung partikularer Positionen des Guten als äußerlich zwingendes Recht muss sich abhängig machen von Prüfung der Freiheitsrechte anderer und der Gerechtigkeitsforderungen ihnen gegenüber. Das Rechte hat Vorrang.

3. Die Rolle des Guten in der Politik

Die Ausrichtung auf das Gute steht in demokratietheoretischen Überlegungen in der Regel nicht im Vordergrund. Man kann vom politischen Handlungsbereich zunächst erwarten, dass sowohl die politische Ordnung insgesamt als auch die einzelnen politischen Entscheidungen in pragmatischer Hinsicht erfolgversprechend und in moralischer Hinsicht rechtfertigungsfähig sind.

3.1 Der Status des Guten in der Politik

Entsprechend unklar ist der Status des Guten in der Politik. Für eine angemessene Bestimmung sind mindestens die nachfolgenden Gesichtspunkte zu bedenken:

a) Soweit es um die Ebene des Nationalstaates oder eines regionalen Staatenbundes geht, handelt es sich jeweils um partikulare Gemeinschaften, die sich eine politische Ordnung geben. Insofern ist davon auszugehen, dass die jeweiligen Lebensweisen und kulturellen Orientierungen in die politische Ordnung, in Rechtssetzung und weitere politische Entscheidungen eingehen. Soweit diese Regelungen moralischen Anforderungen, insbesondere den Freiheitsrechten, nicht widersprechen und einem breiten Grundkonsens entsprechen, sind kulturspezifische Ausprägungen legitim. Sie können allerdings im gesellschaftlichen Entwicklungsprozess fragwürdig werden, wenn dieser Grundkonsens nicht mehr vorausgesetzt werden kann. So können staatskirchenrechtliche Regelungen, die auf einer christlichen Volkskultur beruhen, problematisch werden, wenn sich nur noch eine Minderheit der Bevölkerung zum Christentum bekennt, wie es in einigen Ländern Deutschlands und Staaten Europas der Fall ist.

b) Grundsätzlicher ist zu bedenken, dass Gerechtigkeit, Unparteilichkeit, Freiheit, Gleichheit etc. Prinzipien sind, in denen nicht schon eine Lebensform aufscheint. Gerechtigkeitsgrundsätze entlassen nicht eine Lebensform aus sich – schon gar nicht *eine*; sie lassen sich vielmehr in unterschiedlichen Formen verwirklichen. Eine nicht bloß liberale, sondern demokratische und sozialstaatliche Politik, die sich in der Freiheitssicherung inhaltlich nicht auf negative Freiheitsrechte und in der Form nicht auf Verbote beschränkt, sondern politische und soziale Teilhaberechte sichern will, muss im Blick auf Demokratie Mitwirkungsformen und als Sozialstaat gesellschaftliche Handlungsfelder (etwa das Bildungs- oder das Wirtschaftssystem) auch gestalten. Dabei kommen sowohl Gerechtigkeitsaspekte als auch Konzepte des guten Lebens zum Tragen.

Wie der Staat beispielsweise die Betreuung für Kinder im frühen Lebensalter fördert und in welcher Weise er die Mittel auf Familien und Kindertagesstätten verteilt, legt bestimmte Formen der Kinderbetreuung nahe und bringt Wertentscheidungen zum Ausdruck. Um diese gab und gibt es Konflikte: Die „Herdprämie“ hat es zum Unwort des Jahres 2007 gebracht. Unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten wäre die Leistungsperspektive und der Anspruch der Gleichbehandlung unterschiedlicher – in sich legitimer – Lebensentwürfe zu bedenken. (vgl. Laux 2014a)

Die Lebensformen, in denen Gerechtigkeit realisiert – oder verfehlt – wird, kommen zumeist aus eingelebter Tradition. Aber auch experimentelle Formen von Avantgarden oder Subkulturen sowie Inspirationen aus anderen Ländern und Kulturen sind potentielle Ressourcen, aus denen Impulse für die konkrete Form der Ausgestaltung gewonnen werden können.

c) Die konkreten Lebensformen zeigen sich als Amalgam aus ethischen und moralischen Ansprüchen, in denen in der Wahrnehmung häufig der Aspekt des Guten im Vordergrund stehen mag: Es ist gut bzw. nicht gut, so zu leben. Allerdings kommt den *Prinzipien des Rechten* die Priorität zu. Sie schließen Handlungsweisen und Lebensformen aus, die nicht rechtfertigungsfähig – also ungerecht – sind, weil sie Rechte verletzen oder Beteiligte ungleich behandeln. Sie begrenzen das Zulässige und Legitimierbare. Mit Rawls formuliert: *Das Rechte hat Vorrang vor dem Guten.* (vgl. 1979, u.a. S. 611f.) Die Prinzipien des Rechten geben den Spielraum des Guten vor.

Die Nachordnung des Guten lässt sich systematisch dadurch verdeutlichen, dass Konzeptionen des Guten – Konzeption dessen, wie man Leben sollte – partikular, d.h. spezifisch für eine Gruppe und deshalb nicht universalisierbar sind. Konzeptionen und Formen des Guten sind in der Moderne typischerweise nicht nur zwischen Gesellschaften, sondern auch in ihnen notorisch strittig, so dass pluralistische Gesellschaften nicht über eine gemeinsame Konzeption des Guten,

sondern über die Prinzipien der Gleichheit und der Freiheit politisch integriert sind. Aus diesen ergibt sich eine Regelung des Umgangs und Zusammenlebens mit differierenden Konzeptionen des Guten. Nicht eine bestimmte Konzeption des Guten, sondern primär eine Konzeption des Umgangs mit unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten verbindet die Bürgerinnen und Bürger. Nicht das Christentum, nicht der Islam und auch nicht der Atheismus einen sie, sondern die Religionsfreiheit und mit ihr die Achtung der existenziellen Bedeutung grundlegender religiöser und weltanschaulicher Orientierungen.

3.2 Vopolitische Ressourcen politischer Ordnung

Man kann allerdings fragen, woher die Voraussetzungen für die Achtung der Freiheit der Überzeugungen und Lebensweisen der anderen kommen und wie eine solche anspruchsvolle Praxis der nichtrelativistischen Selbstdistanz sich entwickeln und erhalten kann. Diese Reflexion, die unter dem Titel der vopolitischen Grundlagen der politischen Ordnung verhandelt werden kann, ist in besonderer Weise mit dem *Böckenförde-Diktum* verbunden. Es ist – meist verkürzt auf den ersten Satz der nachfolgenden Aussage – zum politikbezogenen Kulturgut geworden.

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“ (1967, S. 93)

Böckenförde analysiert in dem Beitrag, aus dem das Zitat stammt, die Entstehung des modernen Staates, den er wesentlich als Vorgang der Säkularisierung versteht, der „zugleich ein großer Prozeß der Emanzipation, der Emanzipation der weltlichen Ordnung von überkommenen religiösen Autoritäten und Bindungen“ (S. 92) ist. Recht knapp prüft er in diesem Beitrag und ausführlicher in einem Vortrag im Jahr 2007, in dem er auf diese Frage zurückkommt, verschiedene *Kandidaten* auf ihre Fähigkeit, die erforderlichen Bindekkräfte bereitstellen zu können: Religion, Zivilreligion, Nation, (Grund-)Werte und Leitkultur sowie materielle und soziale Gratifikationen der Staatstätigkeit. (vgl. 1967, S. 92–94; 2007, S. 24–31) Das Ergebnis ist – in unterschiedlicher Weise – negativ. Sie sind zumindest allesamt dem Staat nicht zur Hand. *Er kann sie nicht „garantieren“*,

er hat keinen Einfluss auf sie. Zivilreligion, besonders im starken Sinne von Rousseau, und Werte sowie die Idee der Leitkultur hält er darüber hinaus für ausgesprochen problematisch und dann für freiheitsgefährdend, wenn der Staat sie in die eigene Hand nehmen und verbindlich machen würde.

In seinen Ausführungen wird nicht eindeutig ersichtlich, welcher Art diese *Garantielücke* ist: Ob sie auch eine der Legitimation ist oder sich nur auf die gesellschaftliche Unterstützung, das einigende Band, die notwendige Gemeinsamkeit, das Wir-Gefühl, das tragende Ethos, die individuellen Einstellungen und Zustimmungen, die der freiheitliche säkularisierte Staat braucht, bezieht. (vgl. 2007, S. 24f und 34–36)

Wiewohl Böckenförde den säkularen Charakter des Staates stark macht, befasst er sich – selbst engagierter und nach innen kämpferischer Katholik – ausführlich mit der Religion bzw. dem christlichen Glauben, besonders in seiner katholischen Konfession. Das mag ein Anlass sein für ein spiegelbildliches Missverständnis von Seiten christlicher und christentumskritischer Positionen: nämlich dass er die Garantielücke mit dem Christentum füllen wolle. Beziehen sich die einen – etwa im Blick auf den Gottesbezug der Verfassung oder die Präsenz des Kreuzes im staatlichen Bereich – affirmativ auf den ihm unterstellten Gedanken, dass die Demokratie eine religiöse, insbesondere christliche Fundierung brauche (vgl. etwa Ratzinger 2005, S. 63f.), lehnt ihn die Gegenposition (vgl. etwa Humanistische Akademie 2007) ebenso vehement ab. Beide Positionen verfehlten jedoch die Argumentationslinie Böckenfördes. (vgl. Ingenfeld 2009, S. 13)

Böckenfördes Anliegen in gewissermaßen theologischer Absicht ist vielmehr gegeben. Der Vortrag von 1964, der vor der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des 2. Vatikanischen Konzils gehalten wurde, aber auch innerkatholisch orientierte andere Texte, zielen auf eine Versöhnung der katholischen Position mit dem säkularen Staat: „daß die Christen diesen Staat in seiner Wirklichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.“ (1967, S. 94) Der säkulare, freiheitliche Staat ist in dieser Perspektive ein moralisches Gut, das auch aus theologischen Gründen gewollt werden sollte. Deshalb kann und muss der christliche Glaube zur Unterstützung des säkularen Staates beitragen und motivationale Ressourcen dafür bereitstellen.

Der Frage nach den vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Staates geht auch Jürgen Habermas, teils mit explizitem Bezug zum Böckenförde-Diktum, nach. Beim Treffen mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger setzt er sich in seinem Vortrag damit auseinander und davon ab. (vgl. Habermas 2005a) In seiner Argumentationslinie macht er zunächst deutlich, dass der liberale Staat,

den er im Sinne des kantischen Republikanismus versteht, für die kognitive Absicherung seiner *Geltungsgrundlage* keine vorpolitische Sittlichkeit und Homogenität braucht. (vgl. S. 108f.). Deshalb kann „die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf selbstgenügsam, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten.“ (S. 109)

Weniger eindeutig ist die Lage in motivationaler Hinsicht. Habermas unterscheidet die Rolle der Gesellschaftsbürger, die Adressaten des Rechts sind, von der Staatsbürger, die Autoren des Rechts sind. „Von den Rechtsadressaten wird nur erwartet, dass sie bei der Wahrnehmung ihrer subjektiven Freiheiten (und Ansprüche) die gesetzlichen Grenzen nicht überschreiten.“ (S. 109) Das Recht eröffnet ihnen einen legitimen Raum der Verfolgung der eigenen Ziele und Interessen. Verlangt wird nur Rechtsgehorsam, der individuell praktiziert werden kann. In ihrer Rolle als Staatsbürger reicht aber ein solcher Selbstbezug nicht aus, denn das Recht, das sie in dieser Rolle „schreiben“, gilt nicht nur für sie selbst, sondern auch für alle anderen Rechtsgenossen. Bei der Wahrnehmung der politikgezogenen Kommunikations- und Teilnahmerechte wird dementsprechend die Orientierung am Gemeinwohl und Solidarität mit den Mitbürgern verlangt.

Das Problem dabei ist, dass auch die politischen Mitwirkungsrechte rechtlich nicht anders denn als *subjektive Rechte* institutionalisiert werden können. Gegen ihre interessenrationale Nutzung kann das Recht selbst keine Vorkehrungen treffen; die Gemeinwohlorientierung kann nur angesonnen werden. „Deshalb sind politische Tugenden, auch wenn sie nur in kleiner Münze ‚erhoben‘ werden, für den Bestand der Demokratie wesentlich. Sie sind Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur. Der Staatsbürgerstatus ist gewissermaßen in eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn man so will ‚vorpolitischen‘ Quellen lebt.“ (S. 110)

Auch wenn diese Formulierung stark nach dem Böckenförde-Diktum klingt, so ist doch eine wichtige Differenz zu berücksichtigen. Böckenfördes Staatskonzeption ist in ihrer Liberalität stark von negativen Freiheitsrechten, d.h. von einer abwehrrechtlichen Haltung bestimmt. Der Gesellschaftsbürger, der seine subjektive Freiheit – wie auch immer – legal nutzt, steht im Fokus. Die Fragen der Akzeptanz dieser Ordnung und der Sicherung eines nicht nur am Eigennutz orientierten Freiheitsgebrauchs, können innerhalb dieser Konzeption aber nicht mehr *politisch* beantwortet werden. Sofern interessenrationale Überlegungen nicht ausreichen, müssen vorpolitische Grundlagen das einigende Band gewährleisten. Demgegenüber kann Habermas auf die Bindewirkung des Teilhabe

ermöglichen und fordern politischen Prozess selbst setzen: „Der demokratisch verfasste Rechtsstaat gewährleistet ja nicht nur negative Freiheiten für die um ihr eigenes Wohl besorgten Gesellschaftsbürger; mit der Entbindung kommunikativer Freiheiten *mobilisiert* er auch die Teilnahme der Staatsbürger am öffentlichen Streit über Themen, die alle gemeinsam betreffen. Das vermisste ‚einigende Band‘ ist ein demokratischer Prozess [...].“ (S. 110)

In systematischer Hinsicht sind dabei zwei Gesichtspunkte von besonderer Bedeutung: a) Die Wahrnehmung der politischen Kommunikations- und Teilhaberechte entwickelt in einen Kommunikationszusammenhang, in dem für die eigenen Intentionen und Interessen Argumente vorgebracht und Argumente anderer Beteiligter zur Kenntnis genommen und verarbeitet werden müssen; und auf sie ist wiederum zu reagieren. Auch wenn mit dem Faktum der Kommunikation nicht per se eine verständigungsorientierte statt einer strategischen Haltung einhergeht – und darüber hinaus auch die Beteiligung selbst an solcher Kommunikation nicht gesichert ist –, sind doch Elemente eines Perspektivwechsels und der Wahrnehmung der Situation der andern Kommunikationsbeteiligten unabdingbar, selbst wenn man mit der Argumentation nur „Erfolg“ haben will. b) Hinzu kommt der Gedanke, dass im politischen Kommunikationsprozess, sei es im Parlament oder in der politischen Öffentlichkeit Argumente sich von den Personen, ihren Motivationen und Deutungshintergründen abheben und als Argumente selbst in den Vordergrund treten. In der Formulierung von den „subjektlosen Kommunikationen“ (Habermas 1999, S. 288), die weniger glücklich erscheint, und der höherstufigen Intersubjektivität wird zum Ausdruck gebracht, dass sich auf diese Weise eine Kommunikation ausbildet, die zu einer abwägenden Meinungs- und Willensbildung in den moralischen, ethischen und pragmatischen Aspekten der Politik und damit zur Rationalität des politischen Entscheidens und der Rechtsetzung beiträgt.

Bürger sind damit nicht aus politischen Tugenden und Gemeinwohlorientierung entlassen, aber partiell entlastet: „Einerseits verlagert sich die Bürde der Legitimation der Rechtsetzung von den Staatsbürgerqualifikationen auf die rechtlich institutionalisierten Verfahren diskursiver Meinungs- und Willensbildung. Andererseits bedeutet die Verrechtlichung der kommunikativen Freiheit auch, daß sich das Recht Quellen der Legitimation erschließen muß, über dies es nicht verfügen kann.“ (Habermas 1992, S. 165)

3.3 Ergebnis

Die Frage nach der Rolle des Guten in der Grundkonzeption des Politischen kommt im Böckenförde-Diktum massiv auf die Tagesordnung, bleibt aber inhaltlich offen – und ist damit in Gefahr, beliebig gefüllt zu werden. Trotz der in

der deliberativen Demokratietheorie veränderten Verhältnisbestimmung von Gesellschafts- und Staatsbürgern, von privater und politischer Autonomie und von Rechtsstaat und Demokratie bleibt die Frage nach den vor- bzw. außerpolitischen Grundlagen der Demokratie bestehen, wird aber präziser: Was sind die Quellen, die zur Überschreitung von individueller Interessenrationalität und von Gruppenegoismus hin zu Gemeinwohlausrichtung und Verständigungsorientierung als Bürgertugenden motivieren können? Neben den vom argumentativen politischen Kommunikationsprozess selbst erhofften Bindungen und wechselseitigen Anerkennungen sind auch Religionen und Weltanschauungen wichtig, soweit sie reflexiver Moralität einen vorzüglichen Ort in ihren Konzeptionen des guten Lebens zuordnen, und damit das moralisch Gebotene zugleich als Erstrebenswertes ausweisen.

4. Religion und Politik – Der Beitrag des Christentums zu Gerechtigkeit und Gemeinwohlorientierung

Religionen können in dieser Hinsicht förderlich sein – diese Möglichkeit darf aus philosophischer und säkularer Perspektive nicht vorschnell ausgeschlossen werden. (vgl. Habermas 2005b) Sie gehören zugleich zu den traditionell wichtigen Quellen, die Leben deuten und orientieren können.

Aus binnenchristlicher Perspektive wird nachfolgend reflektiert, in welcher Weise der christliche Glaube für die Realisierung einer – auch politischen – Gerechtigkeitspraxis bedeutsam sein kann. Sein Beitrag liegt primär darin, dass er die Möglichkeit und den Sinn des Moralischseins erschließt und eine „Ontologie des Menschlichen“ (Taylor 1999, S. 25) entwickelt. Dabei wird nicht der Anspruch erhoben, dass diese Leistungen *nur* von einer christlichen oder religiösen Grundlage aus erbracht werden können.

4.1 Gerechtigkeit setzt eine Lebensform voraus⁴

Praktische Vernunft ist geschichtlich-kulturell situiert. Sie kommt nicht voraussetzungslos ins Spiel, sondern sie „tut ihre Arbeit“ in einer gesellschaftlichen Situation mit kultureller Tradition, die sie moralisch erschließt und prüft. In tradierten Lebensformen und Institutionen ist mit den Überzeugungen, was ein gutes und gelingendes Leben ausmacht, mehr enthalten, als Moral im engen Sinn begründen kann. Moral ist angewiesen auf dieses „Mehr“ einer Lebenswelt, die zwar nicht einfach fortzuführen ist, sondern gestaltet werden kann

⁴ Die nachfolgenden Überlegungen sind – teils ausführlicher – auch dargelegt in Laux 2007a und 2014b.

und – wenn es Erfordernisse der Gerechtigkeit verlangen – verändert werden muss. Die prüfende, aber auch die kreativ entwickelnde Seite der Gerechtigkeit ist auf das „Material“ der gefüllten Lebensformen und (religiösen) Kulturen angewiesen.

Gerechtigkeitsorientierung verbietet Überzeugungsgemeinschaften nicht nur nicht, ihre Konzeptionen eines gelingenden Lebens und die ihm entsprechenden Lebensformen in die moderne Gesellschaft einzubringen, sondern die Weiterentwicklung gesellschaftlicher Strukturen im Sinne von mehr Gerechtigkeit ist auf diesen Input angewiesen. Das Christentum kann hier an Modelle anschließen, die es in den biblischen Schriften und in seiner Geschichte findet, und sie auf Tragfähigkeit und Relevanz für die gegenwärtigen Herausforderungen prüfen. Exemplarisch sei an christliche Armutsbewegungen in der Geschichte erinnert. Dieses Ideal kann angesichts ausbeuterischen Konsums durchaus in der Gegenwart ein kreatives und provokatives Potential entfalten. Arm zu leben – wie auch immer genauer definiert –, kann nicht allen Bürgerinnen und Bürger auferlegt werden; aber bestimmte Formen des Konsums (z.B. sehr klimabelastende) können Unrecht sein. Entsprechend können staatliche Einschränkungen oder Verbote legitim sein. Zugleich können christliche Armutsbewegungen Motivations- und Deutungselemente für eine weniger konsumistische Lebensweise anbieten.

4.2 Moralbegründung braucht einen Sinn- und Motivationshintergrund

Obwohl das Moralprinzip gut begründet dargelegt werden kann, bleibt immer noch die Frage nach dem Sinn des Moralisch-Seins und nach den Motiven, die dazu bewegen, den Forderungen der Moral zu folgen – oder nicht.

Jürgen Habermas reflektiert, welcher Stellenwert den philosophischen Moralbegründungen zukommen. Ihre Bedeutung für die Lebenswelt scheint begrenzt. Er sieht zum einen, dass in der Alltagspraxis nicht primär die philosophischen Begründungsritte, sondern der lebensweltliche Wissens- und Deutungszusammenhang die Gültigkeit und Verbindlichkeit der grundlegenden Prinzipien vermittelt. Zum anderen – und das ist systematisch schwerwiegender, steht aber im Zusammenhang mit der ersten Beobachtung – kann philosophisch-rationale Begründung zwar die Gültigkeit der Prinzipien erweisen, aber nicht zugleich die Motivation zur Befolgung der Prinzipien andozieren. „Universalistische Moralen sind auf Lebensformen angewiesen, die ihrerseits soweit ‚rationalisiert‘ sind, daß sie die kluge Applikation allgemeiner moralischer Einsichten ermöglichen und Motivationen für die Umsetzung von Einsichten in moralisches Handeln fördern.“ (Habermas 1983, S. 119)

Die jüdisch-christliche Tradition kann – unter der Voraussetzung, dass sie die Lernherausforderungen der Moderne angenommen hat – eine Lebensform sein, die Gerechtigkeit in ihrem Zentrum hat und zu ihr motiviert.

4.3 Der Imperativ der Gerechtigkeit braucht den Indikativ der Gnade und der Vergebung

Das Mühen um Gerechtigkeit ist begleitet von Erfahrungen, dass der Anspruch der Gerechtigkeit verfehlt wird und Menschen Schuld auf sich laden.

Charles Taylor kritisiert in dieser Hinsicht den Freiheitsbegriff formaler Vernunftethiken, die die Bedingungen der Freiheitsverwirklichung und darin die Voraussetzungen des Moralisch-Seins nicht zureichend erfassen. Die Rigidität der Pflichtmoral, die die Bedingungen bzw. Quellen der Moralität übersieht, führt in eine Überforderung, die für die Moral gefährlich und potentiell destruktiv ist. Resignation oder Heuchelei einerseits, zwanghaftes Handeln und gewaltsame Durchsetzung andererseits können problematische Folge sein. (vgl. Taylor 1999, S. 891–894)

Von dieser Rigidität vor dem Gesetz gibt es ein Entkommen, indem man sich einlässt auf die Voraussetzung des Moralisch-Seins: auf die vorausgehende Erfahrung der Liebe, die Liebe ermöglicht. Über die menschliche Agape hinaus sieht dabei Taylor die Befreiung zur Freiheit und die Ermöglichung des Moralisch-Seins in Gott begründet. (vgl. 2003, S. 15)

4.4 Gerechtes Handeln braucht den riskanten und vertrauenden Vorausgriff

Moralisches Handeln ist in seiner Begründung mit der Verallgemeinerbarkeit verbunden und intendiert damit ein reziprokes Verhältnis zwischen Personen. Es findet jedoch häufig Reziprozität nicht schon verwirklicht vor, so dass es nur darum ginge, ihr fortsetzend gerecht zu werden. Dann muss Handeln, das sich an der Gerechtigkeit orientiert, in Vorleistung treten und setzt sich der Ausbeutung aus. Gegen die bestehende Realität gilt es, im Vorausgriff Gerechtigkeit in versuchs- und modellhaften Lebensweisen, in Zeichenhandlungen und Symbolen – möglicherweise bis hin zum zivilen Ungehorsam – zur Geltung zu bringen.

Die Ethik Jesu, wie sie besonders in der Bergpredigt sichtbar wird, schuldet ihre Radikalität gerade dem Umstand, dass sie sich auf Liebe, Gerechtigkeit und Frieden unter Bedingungen von Lieblosigkeit, Unrecht und Gewalt ausstreckt. Die Weisungen der Bergpredigt sind weniger Handlungsvorschriften einer Gerechtsigkeitsordnung, sondern eher Anstöße zu einer sozialen Veränderungspraxis,

die Strukturen von Unrecht und Gewalt unter- und durchbrechen will und dabei besonders von ihnen betroffen werden kann.

Die Erfahrung, dass das Mühen um Gerechtigkeit nicht vor Ungerechtigkeit bewahrt, ja sich in spezifischer Weise der Ungerechtigkeit, der Benachteiligung und – in anderen Zeiten und Regionen – auch der Verfolgung und dem Tod aussetzt, wird deutbar in der Wahrnehmung des Lebens und Sterbens Jesu. Er, der Lebensmöglichkeit bringt, entgeht nicht dem Unrecht und dem Tod – aber es hat nicht das letzte Wort.

Christliche Veränderungspraxis gewinnt so Deutungsmöglichkeiten für die schmerhaften Erfahrungen eines vorausgreifenden Gerechtigkeitsbemühens und findet darin Quellen der Hoffnung auf Nicht-Vergeblichkeit. Glaube, Hoffnung und Liebe zeigen sich als prämoralische Tugenden, die moralische Praxis grundlegen.

4.5 Der geschichtliche Einsatz für Gerechtigkeit braucht Hoffnung – gerade für die Vergangenheit

Eine Frage allerdings bleibt: Selbst wenn der Blick nach vorne Zukunftshoffnung wagt – was ist mit dem Blick zurück auf die Opfer der Geschichte? Eine auf Gerechtigkeit sich ausstreckende ethische Glaubenspraxis kann den Blick nicht nur nach vorne richten und sich an der Hoffnung orientieren, in Gegenwart und Zukunft mehr Gerechtigkeit realisieren zu können. Vielmehr „bricht für kommunikatives Handeln, das angesichts der vernichteten Opfer dennoch auf die kommunikative Realisierung möglicher Freiheit praktisch vorgreift und sich dabei dem Risiko des Scheiterns aussetzt, die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer, nach einer absoluten im Tode rettenden Freiheit auf.“ (Peukert 1989, S. 61)

Nicht nur für Peukert, sondern auch für Benjamin und Horkheimer in der Kontroverse um die Abgeschlossenheit oder Unabgeschlossenheit der Vergangenheit dringen an dieser Stelle theologische Fragen in die moralische Reflexion ein – wie immer man sie am Ende auch beantwortet. Horkheimer selbst formuliert im aufsehenerregenden „Spiegel-Gespräch“ 1970 zumindest eine religiöse Sehnsucht: „Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht logisch letzten Endes auf Theologie, jedenfalls nicht auf säkulare Gründe zurück, wie sehr man sich auch bemühen mag, die Theologie behutsam zu fassen.“ (1970, S. 80f.)

4.6 Gerechtigkeit braucht eine „Bewegung“

Schließlich bleibt die Frage nach den Akteuren zu bedenken, die Zygmunt Baumann auf den Punkt bringt: „Daher ist heute das quälendste aller politischen Rätsel weniger, ‚was zu tun ist‘, als vielmehr ‚wer es tun würde, wenn wir es wüssten‘.“ (1999, S. 14)

Nachdem die kritische Gesellschaftstheorie jenseits marxistischer Orthodoxie die Rolle des „revolutionären Subjekts“ unbesetzt lassen muss, bleibt die Frage nach den Kriterien und den Kräften, die sowohl die Kritik des Bestehenden im Bestehenden als auch die Transzendierung des Bestehenden in eine bessere Ordnung leisten können, offen.

Im Prinzip ist das Christentum von seinem Selbstverständnis her eine solche Gerechtigkeitsbewegung. Im Leben von Christinnen und Gemeinden geht es nicht nur darum, die Prinzipien der Gerechtigkeit und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu reflektieren, sondern hier besteht zugleich der Anspruch, im Sinne der Orientierung an Nächstenliebe und Gerechtigkeit soziale Wirklichkeit zu gestalten. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Praxis *unter* modernen Gesellschaftsverhältnissen, sondern partiell auch um eine *gegen* sie, dort nämlich, wo moderne Gesellschaft die Würde des Menschen und die Gerechtigkeit missachtet.

Es drängt sich allerdings unübersehbar die Frage auf, ob das Christentum tatsächlich noch eine Bewegung mit politischem Anspruch und gesellschaftsgestaltender Kraft darstellt. Der weithin entpolitiserte Zustand der christlichen Gemeinden, die Schwäche ihrer traditionellen sozialen Bewegungen und die Konzentration politischer Statements auf die Spitze der Hierarchie gibt nicht viel Anlass für Optimismus. Aber genaueres Hinsehen auf Verbände, Gruppen und Initiativen zeigt mehr politische Aktivität als vermutet. So weist Antonius Liedhegener deutliche Zusammenhänge zwischen kirchlichem Engagement und politischer Beteiligung in Parteien und politisch orientierten Initiativen nach. (vgl. 2011)

5. Resümee: Des Guten zu viel?

Nein, nicht die Quantität ist ein Problem. Aber man kann am falschen Ort auf das Gute setzen: Leistungen, die von ihm erwartet werden, kann oder darf es in bestimmten Kontexten nicht erbringen. Es ist nicht als Grundlage der politischen Ordnung einer Gesellschaft geeignet, da diese dem moralischen Grundsatz der gleichen Freiheit unter den Bedingungen der Pluralität von Religionen, Weltanschauungen und Lebensweisen verpflichtet sein muss. Im Extremfall

kann der politische Gebrauch des Guten in Tugendterror und Sittenpolizei enden.

Auch wenn das Gute zur Fundierung einer politischen Ordnung nicht geeignet ist, so hat es dennoch politische Bedeutung: Die universalisierbaren moralischen Prinzipien der politischen Ordnung benötigen zum einen eine substantielle Füllung aus partikularen kulturellen Kontexten, die mit Konzepten des Guten verwoben sind, auch wenn diese nur in Pluralität zur Verfügung stehen. Zum anderen brauchen die moralischen Prinzipien der politischen Ordnung eine Integration in lebensweltliche Deutungen, die den Sinn des Moralisch-Seins gegen Egoismus, Resignation und Verzweiflung erschließen und Motivation für die Sicherung von Freiheit und Gerechtigkeit stärken können.

Schlussendlich geht es um die Qualität des Guten. Die Konzeptionen des Guten müssen selbst bestimmten Ansprüchen genügen: Insbesondere ist erforderlich, dass sie den Prinzipien des Rechten unbedingte Geltung einräumen. Religionen und Weltanschauungen verlangt die Differenzierung zwischen dem Guten und dem Rechten Reflexionsleistungen und interne Lernprozesse ab. Dann aber können sie wichtige Ressourcen der Förderung von Freiheit und Gerechtigkeit vor dem Horizont ihrer Konzeption des Guten sein.

Literaturverzeichnis

Assmann, Jan. 2004. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. Frankfurt am Main: Fischer, 5. Auflage.

Baumann, Zygmunt. 1999. Zerstreuung der Macht. Das Öffentliche und die Politik sind bedroht. *Die Zeit* 1999 (47): 14.

Benedikt XVI. 2006. Enzyklika *Deus caritas est* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1967. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, *Säkularisation und Utopie*, 75–94. Stuttgart: Kohlhammer.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2007. *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Boos-Nünning, Ursula. 1972. *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. München: Kaiser.

Durkheim, Émile. 2007/1912. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Forst, Rainer. 2003. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Glock, Charles Y. 1962. On the Study of Religious Commitment. *Religious Education* 57 (Research Supplement 4): 98–110.
- Habermas, Jürgen. 1983. Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 53–125. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1991a. Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In *Erläuterungen zur Diskursethik*, 100–118. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1991b. Erläuterungen zur Diskursethik. In *Erläuterungen zur Diskursethik*, 119–226. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1999. Drei normative Modelle der Demokratie. In *Die Einbeziehung des Anderen*, 277–292. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2005a. Vorpolitische Grundlagenlagen des demokratischen Rechtsstaates? In *Zwischen Naturalismus und Religion*, 106–118. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2005b. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In *Zwischen Naturalismus und Religion*, 119–154. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 1970. Was wir „Sinn“ nennen, wird verschwinden. Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer. *Der Spiegel* 1970 (1): 79–84.
- Humanistische Akademie. 2008. *Humanismus und „Böckenförde-Diktum“* (Reihe „humanismus aktuell. Hefte für Kultur und Weltanschauung“). Humanistische Akademie: Berlin.
- Ingenfeld, Martin. 2009. *Das Wagnis der Freiheit. Das Böckenförde-Diktum und seine Implikationen für eine moderne Demokratie*. Vortragmanuskript. https://www.gsi.uni-muenchen.de/forschung/forsch_zentr/voegelin/publikationen/studierendensymposium/ingenfeld_b_cknf_rde.pdf. Zugriffen: 13. Dezember 2018.
- John, Ottmar und Matthias Möhring-Hesse. 2006. Einleitung. In *Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede*, hrsg. Ottmar John und Matthias Möhring-Hesse 7–14. Münster: Lit.
- Kluckhohn, Clyde K. 1951. Values and value orientations in the theory of action. In *Toward a general theory of action*, hrsg. Talcott Parsons and Edward A. Shils 388–433. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Laux, Bernhard. 2007a. *Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft*. Münster: Lit.

- Laux, Bernhard. 2007b. Wahrheit und Toleranz – Wahrheit der Toleranz. Wie kann Europa christlich sein? In *Dialogue and Virtue. Ways to Overcome Clashes of Our Civilizations*, hrsg. Peter Hünermann, Janez Juhant und Bojan Zalec, 69–80. Münster: Lit.
- Laux, Bernhard. 2014a. Familie – zwischen „Kulturmampf“ und Systemzwang. In *Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie*, hrsg. Konrad Hilpert und Bernhard Laux, 43–58. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Laux, Bernhard. 2014b. Fromme Moraltheologie, vernünftige Sozialethik? Zum Verhältnis von Glaube und praktischer Vernunft in den Ethiken der Theologie. In *Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen*, hrsg. Gunter M. Prüller-Jagenteufel und Kerstin Schlögl-Flierl, 71–80. Münster: Aschendorff.
- Liedhegner, Antonius. 2011. „Linkage“ im Wandel. Parteien, Religion und Zivilgesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland. In *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System* hrsg. Antonius Liedhegner, und Ines J. Werkner, 232–257. Wiesbaden: VS.
- Peukert, Helmut. 1989. Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie. In *Habermas und die Theologie* hrsg. Edmund Arens, 39–64. Düsseldorf: Patmos.
- Pollack, Detlef. 2017. Probleme der Definition von Religion. *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 1 (1): 7–35. doi: 10.1007/s41682-017-0003-9.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Rawls, John. 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 1998. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2006. *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steinfath, Holmer. 2003. Wir und Ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen. In *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, hrsg. Anton Leist, 71–95. Berlin: De Gruyter.
- Taylor, Charles. 1999. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles. 2003. Ein Ort für die Transzendenz? *Information Philosophie* 31 (3): 7–16.