

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine akzeptierte Manuskriptfassung des Titels Die religiöse Stimme unter Partikularitätsverdacht von Werner Wolbert, welche veröffentlicht wurde in Tabus und Grenzen der Ethik hrsg. von Michael Fischer/Reinhard Kacianka in der Buchreihe Ethik transdisziplinär.

Das Originalwerk kann unter dem folgenden Link aufgerufen werden:

<https://www.peterlang.com/document/1102789>

© Peter Lang, 2007

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team



Die religiöse Stimme unter Partikularitätsverdacht von Werner Wolbert

Zu Beginn stelle ich zwei Zitate, die eine Art Problemanzeige darstellen oder auch eine Art „Zeichen der Zeit“.

Aus dem Votum des deutschen Ethikrats zur PID (Pro-Fraktion):

„Aus der Sicht des Gläubigen können göttliche Gebote eine moralische Pflicht verstärken: Für ihn persönlich mögen sie darin auch begründet sein. Aber er kann von anderen nicht erwarten, dass sie seine Gründe teilen. Folglich haben allgemeine ethische Grundsätze und für alle verbindliche staatliche Gesetze frei von religiösen Erwartungen zu sein.“

„Soziale und demokratische LaizistInnen“ (SPD- Mitglieder, die aber keine SPD-Position vertreten) fordern konsequente Neutralität, „dass der Staat religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften kein Wertemonopol zubilligen darf“. Er dürfe nicht „bestimmte Formen von religiösem oder weltanschaulichem Bekenntnis einseitig privilegieren.“¹

Religiöse Stellungnahmen begegnen in unserer Gesellschaft unterschiedlichen Reaktionen und Einstellungen. Vorbehalte beruhen oft auf einem Partikularitätsvorwurf, der die Relevanz solcher Äußerungen auf die Gläubigen begrenzen möchte. Bisweilen könnten kirchliche Dokumente dieser Kritik noch Vorschub leisten, wenn deren Adressaten unklar sind². Andererseits können in anderen Kontexten kirchliche Stellungnahmen durchaus erwünscht sein; dann sind sie Ausdruck gemeinsamer historisch gewachsener Überzeugungen.

1. Der Partikularitätsverdacht

In kontroversen Diskussionen etwa im Bereich der Bioethik erscheint manchem Zeitgenossen die kirchliche oder theologische Stimme als eine bloß partikuläre, die ihre eigenen Voraussetzungen anderen aufzudrängen sucht. Ein österreichischer Kollege begegnet in einer Kommission auch immer wieder diesem Vorwurf – ausgesprochen oder unausgesprochen. Dagegen erscheint oft eine „liberale“ Position als weltanschaulich neutral, als mögliche

¹ www.laizistische-sozis.de/Positionen.html

² In diesem Sinn fragt etwa Kodalle bezüglich der Stellungnahme der EKD zur Patientenverfügung (223): „An wen richtet sich diese Stellungnahme? Soll sie dazu dienen, dem evangelischen Christen eine Handreichung bei seiner eigenen Urteilsbildung ... zu geben, spricht sie also in den Binnenraum der Kirche, dann sind ihre zentralen Äußerungen anderes zu gewichten, als wenn es sich um einen Vorgang handelt, der auf die Entscheidungsbildung des Gesetzgebers Einfluß nehmen möchte.“

gemeinsame Plattform, die eine abweichende partikuläre Praxis im privaten Bereich nicht ausschließt.

Über diese Voraussetzung gibt es in den USA seit einigen Jahren eine kontroverse Diskussion. Vertreter der liberalen Ansicht sind etwa John Rawls, Robert Audi und Ronald Dworkin. Rawls fordert etwa³:

„that in discussing constitutional essentials and matters of basic justice we are not to appeal to comprehensive religious and philosophical doctrines – to what we as individuals or members of associations see as the whole truth“.

Zu beachten ist zunächst, dass sich – mindestens bei Rawls - diese Forderung nicht nur gegen umfassende Lehren religiöser, sondern auch philosophischer Art richtet. Über den Inhalt solcher umfassender Lehren sei keine Verständigung möglich. Gemäß dem Ideal einer *deliberative democracy* sollen Bürger für ihre Meinungen Gründe vortragen, die ausreichend sind und die andere vernünftigerweise annehmen können.

Weshalb will Rawls umfassende Überzeugungen aus der öffentlichen Diskussion heraushalten? Ein entscheidender Grund dürfte sein, dass er diese für zu gefährlich hält. Religion bzw. umfassende Weltanschauungen entzweien die Gesellschaft, wecken Leidenschaften; damit ist die Stabilität des Staates gefährdet. Wie man den Frieden in einer Familie bisweilen dadurch erhält, dass man bestimmte Themen nicht anspricht, so soll es auch innerhalb einer Gesellschaft geschehen.

Gegen diese Position lassen sich u.a. folgende kritische Bedenken vorbringen:

1. Die Angst vor der Entzweigung dürfte sich aus historischen Gründen wohl vor allem auf religiöse Anschauungen beziehen. Um der Gleichheit willen bezieht Rawls aber andere umfassende Anschauungen mit ein. Ist aber die Angst vor der entzweierenden Wirkung nicht eher für das Europa des 17.Jh. berechtigt⁴? Schließlich haben wir eine lange Geschichte religiöser Toleranz hinter uns, und von konfessionellen Unterschieden geht heute keine Gefahr der Entzweigung mehr aus, allerdings schon eher von religiösen Unterschieden (Islam).
2. Läuft die Position von Rawls nicht faktisch nur auf den Ausschluss *religiöser* umfassender Lehren hinaus und widerspräche damit dem Gleichheitsgedanken, der an sich diesem Ausschluss zugrunde liegt, und auch der Religionsfreiheit. Das gilt zum einen, weil religiöse umfassende Lehren (oder auch ausdrücklich antireligiöse) besonders leicht als solche zu erkennen sind (Berufung auf Gott, die Bibel, den Koran, den Papst), wobei freilich Audi auch Gesichtspunkte ausschließen will, die nicht vom Inhalt her religiös sind, aber dennoch „tacitly

³ Rawls 1996, 224f.

⁴ Vgl. dazu Toulmin, Kap 2.

religious“⁵. Es müsse eine ausreichende Motivation durch säkulare Gründe vorhanden sein. Seine entsprechende Forderung lautet⁶,

„that one has a (prima facie) obligation to abstain from advocacy or support of a law or public policy that restricts human conduct, unless one is sufficiently *motivated* by (normatively) adequate secular reasons, where sufficiency of motivation here implies that some set of secular reasons is motivationally sufficient, roughly in the sense that (a) this set of reasons explains one’s action and (b) one would act on it even if, other things remaining equal, one’s other reasons were eliminated.“

Diese Forderung geht m.E. entschieden zu weit. Was ist dagegen zu sagen, wenn ich anderen für meine Position Gründe anbiete, die ihnen zugänglich oder akzeptabel sind, ich selbst aber (noch) andere Motive habe (sofern diese honest sind)?

3. Umso schwieriger ist die Frage welche Lehren anderer Art zu den umfassenden gehören sollen. Und auch nur „partiell umfassende“ Lehren können nicht weniger trennend sein als religiöse. Als Beispiel fällt mir ein Tagungsreferat von Charles Murray ein, in dem es um die liberale Kritik am Wohlfahrtsstaat ging. Der Referent äußerte bezüglich des sozialdemokratischen Ideals der Gleichheit, hier bewohnten Liberale und Sozialdemokraten „unterschiedliche Planeten“⁷.

„I ... completely fail to understand why equality is a good thing. To feel inferior and degraded because one is utterly destitute – that I can understand. But to feel inferior because I make a decent salary that is smaller than someone else’s? To feel I am unjustly treated because others have ended up with more interesting lives than the one I lead? ... I am delighted to live in a world where people are vastly richer, more beautiful, more talented, and more charming than me. ... For me, equality is boring“

Hier zeige sich auch der Unterschied eines US-amerikanischen Ethos zu einem europäischen. Und zu den europäischen Zuhörern sagte er⁸: “I do not so much disagree with your position as I am mystified by it.”

Die tieferen Gründe für diese Differenz sieht Murray in einer anderen Sicht des Menschen. Für Sozialdemokraten sei das menschliche Individuum ohne Kontrolle und Regulierung durch den Staat gefährlich, für Liberale sei der Mensch von Natur aus gutmütig und kooperativ, staatliches Handeln sei dagegen immer gefährlich.

Liberalismus dieser Art ist nun typisch für die USA, nicht für Österreich oder die Schweiz. Aber auch hier gibt es unterschiedliche „umfassende Lehren“, und es ist durchaus zweifelhaft,

⁵ In Audi/Wolterstorff 1997, 29. Vgl. auch Audi 1993, 679 ff, wo er unterschiedliche Arten religiöser Argumente unterscheidet: vom Inhalt her, von der Rechtfertigung her (bezüglich Zygote), von der Motivation her, von der Genese.

⁶ Audi/Wolterstorff 1997, 28f.

⁷ Murray, 74.

⁸ Murray, 75.

ob ein Konsens oder Kompromiss immer durch Ausblendung solcher Anschauungen zustande kommt oder so zustande kommen sollte.

4. Rawls beschränkt den Ausschluss umfassender Anschauungen auf „constitutional essentials and matters of basic justice“. Was in diese Kategorie gehört, dürfte aber selbst wiederum von der jeweiligen umfassenden Weltanschauung abhängig sein. Für Rawls gehört in diese Kategorie zwar eine liberale Abtreibungsregelung, aber nicht das Verhalten gegenüber der nichtmenschlichen Kreatur, nicht einmal die Abschaffung der Sklaverei. Bei der Diskussion der letzteren Frage, schließt Rawls nicht aus, dass in die öffentliche Diskussion auch Gesichtspunkte aus umfassenden Lehren einfließen können, wie das in den USA in der Auseinandersetzung darum geschehen ist. Hier gibt es aber eine wichtige Einschränkung⁹:

„The only comprehensive doctrines that run afoul of public reason are those that cannot support a reasonable balance of political values.“

Nur solche umfassenden Lehren haben also Zutritt zur öffentlichen Debatte, die vernünftig sind. Welches Kriterium gibt es nun für die Vernünftigkeit¹⁰? Hier die Fußnote zur Abtreibung¹¹:

„Suppose ... that we consider the question in terms of these three important political values: the due respect for human life, the ordered reproduction of political society over time, including the family in some form, and finally the equality of women as equal citizens. (There are, of course, other important political values beside these.) Now I believe any reasonable balance of these values will give a woman a duly qualified right to decide whether or not to end her pregnancy during the first trimester. The reason for this is that at this early stage of pregnancy the political value of the equality of women is overriding, and this right is required to give it substance and force. Other political values, if tallied in, would not, I think, affect this conclusion ... any comprehensive doctrine that leads to a balance of political values excluding that duly qualified right in the first trimester is to that extent unreasonable; and depending on details of its formulation, it may also be cruel and oppressive; for example if it denied the right altogether except in the case of rape and incest. Thus assuming that this question is either a constitutional essential or a matter of basic justice, we would go against the ideal of public reason if we voted from a comprehensive doctrine that denied this right.“

Hier urteilt Rawls – vorsichtig ausgedrückt – einigermaßen restriktiv. Als unvernünftig (im Sinn der öffentlichen Vernunft) gilt nicht etwa eine Lehre, die in dieser Frage andere Werte ins Spiel bringt oder die Bedeutung eines der von Rawls angeführten Werte bestreitet, sondern bereits die Anschauung, die zu einer anderen Abwägung als Rawls kommt.

⁹ Rawls 1996 243.

¹⁰ Wolterstorff 98: „It would take a good deal of exegetic industry to figure out what Rawls means by ‚reasonable,‘ and even more to figure out what he means by ‚rational.‘“

¹¹ Ebd. Anm. 32. In der Einleitung zur Paperback-Ausgabe (lvii n. 31) betont Rawls, er wolle hier kein Argument für die Erlaubtheit der Abtreibung im 1. Trimester bringen; es gehe um die drei genannten Werte. Interessant ist auch V. Gerhards Einschätzung seiner eigenen These, der Akt der Menschwerdung sei die Geburt (41): „Für diese schlichte und trotz aller Technik – immer noch intuitiv gewisse Überzeugung sollte man eigentlich gar nicht argumentieren müssen.“

Rawls macht im obigen Zitat eine weitere Voraussetzung. Die Frage der rechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs ist für ihn eine „matter of basic justice“. Dazu gehört beispielsweise nicht unser Verhältnis zur nichtmenschlichen Natur. Hier dürfen die Bürger „nonpolitical values“ (etwa den Gedanken der stewardship) einbringen¹², wenn sie die anderen für unzureichend halten. Auch über die Frage, was unter die „essentials“ und „basics“ einzuordnen ist und warum, dürfte nicht immer leicht Übereinstimmung erzielt werden. Das dürfte vielfach von der jeweiligen „comprehensive doctrine“ abhängen.

5. Die Philosophin Jean Hampton überschreibt einen Aufsatz „The common faith of liberalism“ und legt damit nahe, dass auch der politische Liberalismus von Rawls selbst eine wenigstens partiell umfassende Anschauung ist, deren zentrale Idee ist¹³:

„that reason has the capacity to effect harmony in a society of conflicting lifestyles and points of view“.

In anderer Weise ist das Problem treffend von Wolterstorff charakterisiert in seiner Kritik an Audi; letzteren geht es vor allem um Vermeidung von Zwang¹⁴. Wolterstorff weist auf den Unterschied hin zwischen einer Parlamentssitzung und einer Quäker-Versammlung. Erstere entscheidet nach dem Mehrheitsprinzip, letztere strebt nach Konsens. Faktisch kommt es dann freilich oft darauf an, dass niemand nein sagt; der Konsens wird durch stilles Nachgeben einiger erzielt, auch wenn auch ein echter Konsens angestrebt wird. Audi stelle sich die liberale Demokratie nach dem Modell einer Quäker-Versammlung vor, wenn er formuliere¹⁵:

„A liberal democracy by its very nature resists using coercion, and prefers persuasion, as means to achieve cooperation... Thus, when there must be coercion, liberal democracies try to justify it in terms of considerations – such as public safety – that any fully rational adult citizen will find persuasive and can identify with...“

Nun stellt zwar das Modell der Quäker-Versammlung auch für Liberale ein Ideal dar, dem die Wirklichkeit nicht immer entspricht. Wolterstorff weist aber darauf hin, dass kein Gesetz und keine Politik der USA in den letzten Jahren die Zustimmung aller rationalen Bürger gefunden habe. Dies dürfte nicht weniger für Österreich oder die Schweiz gelten. Wird auf diese Weise Zwang ausgeübt? Wenn Beschlüssen, die Zwang implizieren, aber nicht die Zustimmung aller finden, eine adäquate Basis fehlt, muss man dann nicht von vornherein darauf verzichten, sich für irgendeine wichtige Sache einzusetzen? Wenn andererseits alle einer Maßnahme, die Zwang impliziert, zustimmen würden, verlöre sie dann nicht ihren Zwangscharakter?

¹² Vgl. Rawls 1996, 246.

¹³ Hampton 1994, 211.

¹⁴ Vgl. Audi/Wolterstorff, 152.

¹⁵ Audi, zit von Wolterstorff, 151f.

Läuft der liberale “Glaube” läuft auf eine Marginalisierung der Religion in der Gesellschaft hinaus?

Dabei sei nicht verschwiegen, dass Rawls auch Zustimmung unter Theologen findet; so etwa bei S. Andersen. Für den Theologen ist nach A. wichtig, dass die Religionen zur Klasse der umfassenden Lehren zu zählen sind, dass sie aber einen Wahrheitsanspruch nur aus der Innenperspektive erheben können. Die Lehre für den Christen ist hier (299), er „muss folglich sozusagen eine Dualität in Bezug auf seine Lebensdeutung beherrschen, indem er zwischen dem Inhalt und Anliegen des Glaubens einerseits und dem gemeinsamen politischen Leben andererseits unterscheidet.“ Für A. entspricht die Rawlssche Unterscheidung zwischen umfassender Anschauung und politischer Ethik „weitgehend der lutherischen Distinktion zwischen dem Handeln des Christen in eigener Sache und seinem Handeln im weltlichen Beruf zum Wohl des Nächsten“.¹⁶

6. Der anglikanische Theologe Nigel Biggar hat in seinem jüngsten Buch ein Kapitel „Which Public?“¹⁷, in dem er sich mit der Position von Habermas in dieser Frage auseinandersetzt, gemäß der die religiöse Minderheit ihre Position in die Sprache der säkularen Mehrheit übersetzen muss (aber offenbar nicht umgekehrt). (Diese säkulare Mehrheit dürfte sich – nach Biggar - aber vor allem in den Medien finden.)¹⁸ Später spricht Habermas allerdings von einem „doppelten Lernprozess“¹⁹, da die Philosophie die Fortdauer der Religion nicht nur als soziales Faktum, sondern auch als kognitive Herausforderung anzuerkennen habe. Religiöse Bürger sollten nicht gezwungen werden, ihre theologischen Gründe in säkulare zu übersetzen, aber verstehen, wie ihre religiösen Überzeugungen auf Nicht-Gläubige wirken. Wo ihnen das nicht gelingt, sollten die letzteren ihnen behilflich sein. Darin ist nach Biggar impliziert, „that genuine translation is possible but that religious citizens lack the wit to perform it themselves“. Biggar kommentiert das folgendermaßen:

“Habermas’s expanded sympathy for religious citizens strikes a rather illiberal, patronizing note, echoing the typical Enlightenment view that modern philosophy is needed to rescue essential moral concepts from primitive and superfluous religious myth.”²⁰

¹⁶ So A. im Beitrag „Das bioethische Problem der Abtreibung: SaThZ 6 (2002) 2-11, hier 8; vgl. sein jüngstes Buch: Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik, Berlin 2010. Für eine positive katholische Stimme vgl. Leslie Griffin, Good Catholics should be Rawlsian Liberals: Southern California Interdisciplinary Law Journal 5 (1997) 297-373.

¹⁷ Nigel Biggar, Behaving in Public. How to do Christian Ethics, Grand Rapids (Michigan) 2011.

¹⁸ Selbst im säkularen Großbritannien versteht sich die Mehrheit als religiös. Die genaue Zahl hängt dann von der Fragestellung ab. Auf die Frage „Do you regard yourself as belonging to any particular religion?“ antworteten 53% positive, auf die Frage “What is your religion?” haben 71,6 % sich als Christen bezeichnet (vgl. Biggar 54).

¹⁹ J. Habermas, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, 107 (Zitiert nach Biggar, 50)

²⁰ Biggar 52.

Habermas' Abneigung gegen religiösen Autoritarismus sei zwar berechtigt, aber dieses Laster gebe es auch schließlich anderswo. Den marxistischen Autoritarismus habe Habermas wohl zu schnell vergessen. Schließlich weist Biggar auf einen wichtigen Unterschied zwischen Rawls und Habermas hin: letzterer spricht von säkularen Gründen, ersterer von „public reasons“, was Habermas mit „öffentlichem Gebrauch der Vernunft“ übersetzt. Hier macht S. Andersen darauf aufmerksam, dass ‚öffentlich‘ hier nicht im Sinn von „Öffentlichkeit“ zu verstehen sei, sondern eher dem von Ausdrücken wie „öffentliche Hand“ u.ä. Gemeinten.²¹

2. Religion als institutionalisiertes Gedächtnis

Der französische Theologe und Bischof Jean-Louis Bruguès berichtet über seine Rolle in der französischen nationalen Ethikkommission, er habe als Christ (nicht als Vertreter der Kirche) dort in gewisser Weise das Gedächtnis aller Anwesenden dargestellt²²:

„Wenn ich beispielsweise von der Würde der menschlichen Person sprach, musste ich meine Argumente nicht philosophisch rechtfertigen, auch wenn ich es nicht unterließ, dies zu tun. Auf diese Weise gab ich meinen Kollegen die ältesten Wurzeln ihres eigenen Gedächtnisses zurück. Ich wurde zum Ältesten der ‚Ältesten‘. Die Tiefe des Gedächtnisses verlieh meinen Äußerungen einen prophetischen Gehalt, den ich anfangs nicht vermutet hatte.“

Damit ist ein Hinweis gegeben – auch gegen bestimmte kommunitaristische Versuchungen in der Kirche selbst, – dass religiöse Gesichtspunkte nicht partikulär und inkommunikabel sein müssen. Schließlich hatten wichtige Bewegungen der Moderne ihre religiösen Wurzeln (Anti-Sklaverei, Dissidenten in totalitären Staaten, in Südafrika). Man tut aber oft so, als sei das rein akzidentell, wie wiederum Wolterstorff ironisch betont²³:

„The people in Leipzig assembled in a meeting space that just happened to be a church to listen to inspiring speeches that just happened to resemble sermons; they were led out into the streets in protest marches by leaders who just happened to be pastors. Black people in Capetown were led on protest marches from the black shanty-towns into the center of the city by men named Tutu und Boesak – who just happened to be bishop and pastor, respectively, and who just happened to use religious talk in their fiery speeches.“

Für diese Rolle religiöser Gesichtspunkte als Elemente eines kollektiven Gedächtnisses seien drei Beispiele genannt.

1. Das Anliegen des Tierschutzes ist in die Verfassungen einiger Staaten (Schweiz, Salzburg) eingegangen; dabei ist von Tieren als „Mitgeschöpfen“ die Rede. Ich habe dazu bei einer Tagung in Deutschland aus liberalem Mund eine doppelte Kritik gehört, zum einen an der hier

²¹ Svend Andersen, *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik*, Berlin 2010, 258.

²² Bruguès, 248.

verwendeten religiösen Sprache, die sich nicht auf einen entsprechenden gesellschaftlichen Konsens stützen könne; zum andern sei die Rede von Mitgeschöpfen nicht präzise, da auch Pflanzen und Steine zu dieser Kategorie zu zählen seien. Letzterer Hinweis ist natürlich prinzipiell richtig; allerdings ist die Extension der Rede von den Mitgeschöpfen im betreffenden Kontext ziemlich eindeutig, so dass dieser Einwand m.E. ohne Gewicht ist. Andererseits setzt die Rede von Mitgeschöpfen in diesem Kontext bereits einiges als geklärt voraus: dass es nur um Tiere geht, in erster Linie um empfindungsfähige Tiere, deren Leiden zu verhindern oder mindestens zu vermindern ist, dass also nicht alle Geschöpfe denselben Rang haben, also bestimmte Fragen einer Tier- und Umweltethik. Was signalisiert nun die Rede von den Mitgeschöpfen? Zum Beispiel, dass die Frage des behutsamen Umgangs mit ihnen nicht einfach Sache einer souveränen Entscheidung von uns Menschen ist, sondern dass uns hier eine Verantwortung vorgegeben ist. Zum andern schließt man sich mit dieser Wortwahl wohl auch einer bestimmten gemäßigten Tradition an gegen eine radikale Tierethik, die Tier und Mensch auf die gleiche Stufe stellt, etwa in der Weise eines J. Bentham oder P. Singer, die die Leidensfähigkeit eines Lebewesens zum einzig entscheidenden Kriterium des rechten Umgangs mit ihm machen. Auch diese Position wäre übrigens wohl in die Kategorie der *comprehensive doctrines* einzuordnen. Und die Frage, ob der Tierschutz eine „matter of basic justice“ ist, wäre wohl ebenfalls abhängig von der *comprehensive doctrine*, die man vertritt.

2. Ein anderes hier zu kommentierendes Argument ist das zum traditionellen Tötungsverbot, gemäß dem man nicht töten darf, weil Gott der Herr des Lebens ist. Diese Formulierung wird auch heute in kirchlicher Sprache standardmäßig gebraucht, obwohl die Moraltheologie ihren tautologischen Charakter bewusst gemacht hat. Ist Gott nur Herr über das Leben (des Menschen)? Schließlich gilt doch (Ps 24,1):

„Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt,
der Erdkreis und seine Bewohner.“

Es gibt also nichts, was nicht Gott gehört. Dennoch kann der Mensch mit den Dingen der Welt gemäß seinem sittlichen Urteil umgehen. Das traditionelle Argument besagt also nur, dass es mit dem Leben des Menschen eine besondere Bewandnis hat, aber nicht warum.

Helmut Weber bemerkt nun zu diesem Tautologievorwurf, er stehe gegen das spontane Empfinden²⁴:

²³ Wolterstorff 1997, 80.

²⁴ Weber 91.

„Die Vorstellung, daß der Mensch nicht töten darf, weil Gott der Herr über Leben und Tod ist – er seine Hand auf das menschliche Leben gelegt hat, ist eine, wenn nicht logisch, so doch emotional überzeugende Antwort.“

An dieser Aussage mag etwa Richtiges sein, wenn sie auch als solche unzureichend ist. Sie ist unzureichend, weil unsere spontanen ethischen Intuitionen und Plausibilitäten richtig oder falsch sein können, wie besonders H. Sidgwick herausgestellt hat. Weber geht freilich davon aus, dass diese emotionale Überzeugung sich nur bei dem einstellt, der von der Wirklichkeit Gottes überzeugt ist. Aber diese Annahme könnte vorschnell sein. Anne Hendershott sagt etwa über Anti-Suizid-Gesetze, diese bedeuteten, wo es sie gebe²⁵, mehr als die bloße Bekräftigung der Heiligkeit des Lebens: „they also establish and support social boundaries“. Dazu passen die schon von Durkheim gemachten Beobachtungen, nach denen die Suizidrate in Gesellschaften mit starkem Zusammenhalt am niedrigsten ist. Wo Suizid oder Beihilfe dazu propagiert wird, geht es deshalb zwar auch um Selbstbestimmung und das Ende von Leiden, dies aber in einem ganz bestimmten Kontext, den Hendershott für Oregon so umschreibt²⁶: „assisted suicide in Oregon has become primarily a replacement for caregiving“. Über „Dr. Death“ Jack Kevorkian sagt ein Autor, für ihn sei der Patient²⁷ „a solitary figure, related to nothing or no one beyond himself, with neither a past to honor nor a future to influence“. In Österreich zeigt sich ein anderes Bewusstsein u.a. in der Möglichkeit einer Pflegekarenz, die dem „caregiving“ Raum gibt. Dagegen markiert das Ideal von Selbstbestimmung und freier Wahl ein etwa im Staat Oregon verbreitetes Lebensgefühl, wo man stolz ist auf die Geschichte der Pioniere, die westwärts gingen und ihre sozialen, moralischen und religiösen Traditionen hinter sich ließen. Verlust von Autonomie und Selbstkontrolle ist dann das Schlimmste, was einem Menschen passieren kann, und das dürfte auch eine Art „umfassende Anschauung“ sein.

Der emotionale Zuspruch des traditionellen Arguments könnte somit auch im Sinne der Abweisung der Sicht des Suizids als Ausdruck einer souveränen eigenmächtigen Selbstbestimmung interpretiert werden. Es ist mindestens auch immer eine soziale Entscheidung. Liberale kritisieren hier oft den „personal bias“ bestimmter Positionen, sind aber nicht sensibel für den „cultural bias“ ihrer eigenen Brille. Das Ergebnis ist²⁸,

„that the privileged who wield power can, in the name of tolerance, paternalistically dismiss these ‚alien‘ gestures as mistaken, paranoid, unmannered, irrational, or as is popular among liberals, as ultimately grounded in some personal bias (such as strong religious or moral belief) that the protestors lack the discipline to bridle“.

²⁵ Hendershott 144.

²⁶ Hendershott 148.

²⁷ Zitiert bei Hendershott 151.

²⁸ Jones 236.

Diese Sätze stammen aus einem Referat bei einer Jahrestagung der Society of Christian Ethics in Vancouver (Kanada), bei der ausgiebig die Lage der „First Nations“ zur Sprache kam. Interessant ist hier eine Bemerkung zum Thema Säkularität im Referat von Terence Anderson. Ein Häuptling, der selber einer traditionellen Religion angehört (also kein Christ ist), habe eine inkulturierte Form des Christentums für sehr wünschenswert gehalten gerade im Sinne des Überlebens und der Erneuerung der eigenen indigenen Kultur. Anderson formuliert dann²⁹:

„Secularism, then, not Christianity as conventional wisdom claims, is the chief vehicle of assimilation. According to this view (shared by many traditional elders of different First Nations but not often heard in public), if a restructured relationship is not to be simply a new version of assimilation through secularization, religious matters must be central in all aspects of the restructuring.“

Wie gerade auch jüngere Ereignisse zeigen, können nicht nur Religionen entzweien, auch ein säkularer Laizismus kann zur Entzweigung beitragen.

3. Im Einzelfall gibt es auch Stimmen, die sich ausdrücklich von diesem kollektiven Gedächtnis distanzieren. In diesem Sinne äußert sich H.M. Enzensberger kritisch zum Universalismus der Menschenrechte³⁰:

„Der Universalismus kennt keine Differenz von Nähe und Ferne; er ist unbedingt und abstrakt. Die Idee der Menschenrechte erlegt jedermann eine Verpflichtung auf, die prinzipiell grenzenlos ist. Darin zeigt sich ihr theologischer Kern, der alle Säkularisierungen überstanden hat. Jeder soll für alle verantwortlich sein. In diesem Verlangen ist die Pflicht enthalten, Gott ähnlich zu werden; denn es setzt Allgegenwart, ja Allmacht voraus. Da aber alle unsere Handlungsmöglichkeiten endlich sind, öffnet sich die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit immer weiter. Bald ist die Grenze zur objektiven Heuchelei überschritten; dann erweist sich der Universalismus als moralische Falle.“

Dem hier propagierten Partikularismus würden wohl nicht nur überzeugte Christen widersprechen. Der Autor artikuliert zwar echte Probleme, schüttet aber das Kind mit dem Bade aus. Auch für einen Universalisten kann nicht jeder für alle verantwortlich sein in dem Sinne, dass er sich um das Wohl jeden Menschen aktiv zu kümmern hätte. Es sind hier institutionelle Zuordnungen und Koordinationen notwendig. Die Frage ist dann nicht: was soll ich tun? Sondern: *Wer* soll unter uns für *wen was* tun? Nicht auf der Ebene des allgemeinen Wohlwollens, wohl aber auf der Ebene des Wohltuns gibt es deswegen schon eine Differenz von Nähe und Ferne. Auch für einen Universalisten sind die Pflichten gegenüber den eigenen

²⁹ Anderson 20.

³⁰ Enzensberger 73f.

Angehörigen zunächst vordringlich vor Pflichten gegenüber Menschen in anderen Erdteilen. Es heißt bei Enzensberger³¹:

„Wer einmal versucht hat, mit einem Kurden oder einem Tamilen über die Probleme Nordirlands oder des Baskenlandes zu diskutieren, der weiß, dass er dabei auf Verständnislosigkeit stoßen wird. Die Gegenfrage, mit der er zu rechnen hat, lautet: Was gehen mich eure Geschichten an. Und besten Gewissens wird der Mann aus Asien versichern, er hätte andere Sorgen.“

Es mag sein, dass der Mann aus Asien weniger universalistisch denkt. In den genannten Fällen wäre das aus pragmatischen Gründen wohl sogar angebracht. Die Probleme Nordirlands und des Baskenlandes müssen am Ort gelöst werden. Hier ist keine Einmischung, höchstens Vermittlung gefordert. Diese Probleme sind aber nicht mit den Armutproblemen afrikanischer Länder vergleichbar, die auf konkrete Solidarität angewiesen sind³².

3. Konklusionen:

1. Zunächst gilt Redefreiheit. Jeder sollte die Gründe vortragen, die ihm wichtig sind. Wenn er Interesse daran hat, Gefolgschaft zu finden, wird er seine Anschauung so formulieren, dass seine Argumente möglichst zugänglich sind.
2. Die Forderung, nur Gründe, Ideale und Prinzipien vorzutragen, die keine vernünftige Person vernünftigerweise zurückweisen könnte, geht zu weit. Mit Perry hat man zwischen zu unterscheiden: Secular reasons - acceptable reasons – publicly accessible reasons³³; letztere sind gefordert. Der wechselseitige Respekt verlangt einerseits, dem andern die eigene Position offen und so verständlich wie möglich mitzuteilen, er verlangt aber auch den Respekt vor der Partikularität des anderen.
3. Jeder, der verantwortlich an einem Diskurs teilnimmt, hat als vernünftig zu gelten³⁴.
4. Argumente, die „tacitly religious“ sind, könnten zum Teil des kulturellen Gedächtnisses gehören oder zu den Voraussetzungen einer demokratischen Gesellschaft, die diese selbst nicht garantieren kann³⁵.
5. Not Translation, but Conversation.

³¹ Enzensberger 77.

³² Vgl. hierzu Rottländer 168-172 sowie Metz.

³³ Perry.

³⁴ Stout 82.

³⁵ Böckenförde 112.

Bibliographie:

Audi Robert, The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society: San Diego Law Review 30 (1993) 677-702.

Audi, Robert/Wolterstorff, Nicholas, Religion in the Public Square, Lanham (MD) 1997.

Anderson, Terence, Toward a New and More Just relationship: Journal of the Society of Christian Ethics 22 (2002) 3-26.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt (Main) 1991.

Bruguès, Jean Louis, Die Rolle der Kirche in den Bioethikdebatten, in: Adrian Holderegger u.a. (Hg.), Theologie und biomedizinische Ethik, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2002, 241-249.

Enzensberger, Hans Magnus, Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt (Main) 1996.

Hampton, Jean, The common faith of liberalism: Pacific Philosophical Quarterly 75 (1994) 186-216.

Hendershott, Anne, The Politics of Deviance, San Francisco 2002.

Huster, Stephan, Bioethik im säkularen Staat, Zeitschrift für philosophische Forschung 55 (2001) 258-276.

Jones, Robert P., Cultural Bias and Liberal Neutrality: Reconsidering the Relationship between Religion and Liberalism through the Lens of the Physician-Assisted Suicide Debate: Journal of the Society of Christian Ethics 22 (2002) 229-263.

Kodalle, Klaus-M., Der Tod als "Geschick"? Die Stellungnahme der Evangelischen Kirche zum Stellenwert der Patientenverfügung. Kritische Anmerkungen: Zeitschrift für Evangelische Ethik 49 (2005) 223-229.

Metz, Johann Baptist, Die letzten Universalisten, in: Carmen Krieg u.a. (Hg). Die Theologie auf dem Weg ins dritte Jahrtausend (FS für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag), München 1996, 25-29.

Murray, Charles, A Free-market Critique of the Welfare State, in: Societas Ethica Jahresbericht 2003, 71-89.

Rawls, John, Political Liberalism, New York ²1996.

Rottländer, Peter, Vom Eigeninteresse zur Moral? Überlegungen zur ethisch-normativen Grundlegung von Entwicklungspolitik, in: André Habisch/Ulrich Pöner (Hg.), Signale der Solidariät. Wege christlicher Nord-Südethik, Paderborn/Wien 1994, 153-180.

Stout, Jeffrey, Democracy and Tradition, Oxford 2004.

Perry, Michael, Love and Power. The Role of Religion and Morality in American Politics, New York 1991.

Toulmin, Stephen, Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity, Chicago 1992
(deutsch: Kosmopolis, Die unerforschten Aufgaben der Moderne, Frankfurt (Main) 1994.

Weber, Helmut, Spezielle Moraltheologie, Graz 1999.