

DIE RELIGIÖSE STIMME IN DER ÖFFENTLICHKEIT

Werner Wolbert

Die Themenstellung dieses Vortrags mag andeuten, dass die Stimme der Religion keinen selbstverständlichen Platz in der Öffentlichkeit hat. Ihre Akzeptanz hängt freilich vom jeweiligen Kontext ab. Am wenigsten umstritten dürfte die Funktion der Religion sein, die man die prophetische nennen könnte, prophetisch im Sinne des Anprangerns von Missständen, des Eintritts für Schwache und Benachteiligte oder für globale Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Eine andere Funktion der Religion verbindet sich mit dem klassischen Ausspruch von E.W. Böckenförde¹: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Zu dieser Thematik hat etwa die Kath. Akademie in Bayern am 19.1. 2004 eine Tagung gemacht mit 2 prominenten Gesprächspartnern, nämlich J. Habermas und J. Ratzinger. Zu der Thematik „Vropolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“ fragt dort Habermas², „ob politische Herrschaft nach der vollständigen Positivierung des Rechts einer säkularen, das soll heißen: einer nichtreligiösen oder nachmetaphysischen Rechtfertigung überhaupt noch zugänglich ist“. Eine andere Frage wäre die nach dem Beitrag religiöser Schulen zur allgemeinen Erziehung und Bewusstseinsbildung.

Besonders umstritten dürfte die Bedeutung der religiösen Stimme in der öffentlichen Auseinandersetzung um kontroverse politische Fragen sein (mit ethischen Implikationen), wo sie also eine Position vertritt im Streit der Meinungen, von der kritisch gefragt wird, ob sie denn für andere kommunikel sei. Ich erinnere an Fragen der Bioethik und Biopolitik, an Ehe und Familie betreffende Fragen usw. Die Position der Kirche (um die geht es hier zunächst) erscheint damit als eine bloß partikuläre, die aber dennoch einen universalistischen Anspruch erhebt. Vor allem, wenn es um die Frage geht, ob das staatliche Recht eine bestimmte Verhaltensweise verbieten und sanktionieren darf, kommt die weltanschauliche Neutralität des Staates ins Spiel. Für die öffentliche Diskussion formulieren nun Autoren wie John Rawls und Robert Audi die Forderung, religiöse Argumente aus solchen Diskussionen herauszuhalten. Rawls fordert deshalb³:

1 Böckenförde 112.

2 Zur Debatte 2.

3 PL 224f:

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.

Zunächst fragt sich, ob diese Forderung nicht dem Grundrecht der freien (und öffentlichen) Religionsausübung widerspricht. Wieso wird dieses für bestimmte Debatten eingeschränkt?

1. Die Idee öffentlichen Vernunft

Kennzeichen der Demokratie ist für Rawls die Pluralität von in Konflikt stehenden vernünftigen umfassenden Doktrinen (comprehensive doctrines), seien sie religiös, philosophisch oder moralisch. Über diese Doktrinen ist keine gegenseitige Verständigung zu erzielen. Zentral für die Idee der öffentlichen Vernunft ist, dass sie solche Lehren weder kritisiert noch attackiert, außer diese sind unvereinbar mit dem Wesen öffentlicher Vernunft und eines demokratischen Staates.

Solche Vernunft ist die Vernunft freier und gleicher Bürger; es geht um das öffentliche Gut fundamentaler politischer Gerechtigkeit; ihre Natur und ihr Inhalt sind öffentlich, in öffentlichen Überlegungen ausgesprochen. Ihre Foren sind: der Diskurs von Richtern, von Regierungsvertretern und von Kandidaten für öffentliche Ämter (und ihren Wahlkampfmanagern). Zum Hintergrund gehört eine bestimmte Kultur, die der zivilen Gesellschaft. Diese ist in einer Demokratie nicht bestimmt durch irgendeine zentrale Idee oder ein zentrales Prinzip, weder politisch noch religiös.

Von der Idee öffentlicher Vernunft ist das entsprechende Ideal zu unterscheiden. Dieses ist realisiert, wenn alle Beteiligten der Idee der öffentlichen Vernunft folgen und ihren Mitbürgern ihre Gründe für die Unterstützung fundamentaler politischer Positionen erklären. Bürger handeln gemäß diesem Vernunftideal, wenn sie einander als frei und gleich in einem System sozialer Kooperation anerkennen, wenn sie kooperieren auch auf Kosten ihrer eigenen Interessen. Politische Legitimität hat mit Gegenseitigkeit zu tun. Politische Macht wird nur dann aufrichtig ausgeübt, wenn wir der Überzeugung sind, dass die von uns angebotenen Gründe ausreichend sind und dass andere Bürger sie vernünftigerweise annehmen könnten. Diese Idee wird von Rawls auch deliberative democracy genannt. Sie funktioniert nur bei entsprechender Bildung der Bürger und mit öffentlicher Information über drängende Probleme.

Öffentliche Vernunft ist nun für Rawls nicht gleichbedeutend mit säkularer (antireligiöser) Vernunft. Letztere bewegt sich ausdrücklich im Rahmen einer umfassenden nichtreligiösen Lehre. Liberale politische Prinzipien sind

nicht von dieser Art. Sie beziehen sich nämlich nur auf die grundlegende Struktur der Gesellschaft mit ihren Institutionen (constitutional essentials and matters of basic justice); sie können unabhängig von umfassenden Lehren präsentiert werden; sie sind auszuarbeiten einfach als Implikationen der politischen Kultur einer bestimmten verfassungsmäßigen Herrschaft. Vernünftige umfassende Doktrinen, religiös oder nicht, sind damit nicht völlig aus der öffentlichen Diskussion verbannt; sie dürfen eingeführt werden in öffentliche politische Diskussion, wenn nur schließlich auch geeignete politische Gründe präsentiert werden, die den entsprechenden Vorschlag ausreichend unterstützen. Es mag aber auch positive Gründe geben zu Einführung umfassender Doktrinen. Die wechselseitige Kenntnis religiöser und nichtreligiöser Doktrinen ist für die öffentliche Kultur nützlich.

Weshalb will Rawls aber dennoch bestimmte Überzeugungen aus der öffentlichen Diskussion heraushalten? Der entscheidende Grund dürfte sein, dass man diese für zu gefährlich hält. Religion entzweit die Gesellschaft, weckt Leidenschaften. Die Stabilität des Staates ist dadurch 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. Hier sei gleich die kritische Frage erlaubt, ob das nicht eher für das Europa des 17. Jahrhunderts gilt.⁴ Schließlich haben wir eine lange Geschichte religiöser Toleranz hinter uns.

Wichtiger dürfte aber die Frage sein, was denn eigentlich als „comprehensive doctrine“ einzuordnen ist, sowie die weitere Frage, ob das Trennende nur in diesen Anschauungen begründet ist. Zur ersteren Frage spricht immerhin R. Audi – allerdings eher beiläufig – von der „absence of a clear notion of a comprehensive view“⁵. Rawls spricht von religiösen, philosophischen und moralischen Lehren; zu letzteren zählt er auch seine eigene „Theorie der Gerechtigkeit“⁶. Bezeichnend dürfte sein, dass sich am leichtesten religiöse und antireligiöse (säkulare) Anschauungen in diese Kategorie einordnen lassen. Erstere sind darüber hinaus besonders leicht zu diagnostizieren durch entsprechende Autoritätsargumente (Berufungen auf die Tradition, die Bibel, den Koran, die Scharia, den Papst etc). Dabei können aber andere – vielleicht nur partiell umfassende Anschauungen mindestens genau so trennend sein. 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.

4 Vgl. dazu Toulmin Kap 2.

5 Audi, in: Audi/Wolterstorff 125.

6 Rawls, *Liberalism* XVIII.

7 Murray 74.

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 dagegen immer gefährlich. Jedenfalls zeigt sich hier, wie schwer die Verständigung über Grundfragen distributiver Gerechtigkeit sein kann.

Aufschlussreich ist auch, wie Rawls selber das Problem Abtreibung in seine Konzeption einordnet. Wie schon angedeutet, schließt Rawls nicht aus, dass in die öffentliche Diskussion auch Gesichtspunkte aus umfassenden Lehren einfließen können, wie das in den USA etwa in der Auseinandersetzung um die Abschaffung der Sklaverei 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 kommt nun 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

8 Murray 75.

9 PL 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. Interessant ist auch V. Gerhardts 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.“

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 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. Zwar räumt Rawls ein, eine an sich vernünftige umfassende Anschauung könne im Einzelfall zu unvernünftigen Konklusionen kommen, aber damit wird die Sache nicht einfacher. Und widerspricht sich Rawls nicht selbst, wenn er an anderer Stelle betont¹²:

Even where we agree fully about the kinds of considerations that are relevant, we may disagree about their weight, and so arrive at different judgments.

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 nicht-menschlichen Natur. Hier dürfen die Bürger „nonpolitical values“ (etwa den Gedanken der stewardship) einbringen¹³, 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.

12 PL 56.

13 Vgl. PL 246.

2. Ideal und Wirklichkeit

Nun könnte man die zitierte Fußnote für einen singulären illiberalen Ausrutscher halten; sie offenbart aber ein grundlegendes Problem. Rawls sagt uns nicht klar, was denn nach welchen Kriterien als „reasonable“ zu gelten hat¹⁴. Vermutlich ist ein Mensch vernünftig in seinem Sinn, wenn er das Kontraktmodell akzeptiert und Überlegungen zu grundlegenden Fragen der Gerechtigkeit darauf gründet. Mill oder ein Millianer hätte (nach Hampton, die Rawls in der Beurteilung der Abtreibungsfrage selbst zustimmt¹⁵) zu seinem Gesprächspartner gesagt: Deine Konklusion ist nicht unvernünftig, aber falsch, und zwar aus folgenden Gründen. Rawls dagegen hätte ihm dagegen mindestens in diesem Fall bescheinigt, nicht nach vernünftigen Standards geurteilt zu haben. Dieses Urteil scheint aber auf privaten Intuitionen zu beruhen. Und die Idee eines „overlapping consensus“ wird fragwürdig, wenn man dessen Stabilität durch Ausschluß von Anschauungen zu sichern versucht, die nach subjektiver Intuition als unvernünftig gelten. Hampton überschreibt ihren 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 ist¹⁶:

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

Auch wenn die Vernunft das prinzipiell können mag, aktuell gelingt es nicht immer. Deshalb gibt es auch oft keinen Konsens, sondern eine Abstimmung, bei der es Gewinner und Verlierer gibt, wobei letztere immer noch die Hoffnung haben können, bei der nächsten Abstimmung oder nach der nächsten Wahl mit ihrer Meinung durchzukommen. Die Vernunft gibt uns oft nicht den Konsens zur Hand, wohl aber ein Verfahren zum fairen Umgang mit Differenzen. Und über die Werte, die einem solchen Verfahren zugrunde liegen, kann es Übereinstimmung geben. Hampton sagt treffend¹⁷:

But we cannot hope for a liberal state that does not offend anyone; and if we are offended, we can only continue the debate, defending our view

14 In LP 132 heißt es: „The basic requirement is that a reasonable doctrine accepts a constitutional democratic regime and its companion idea of legitimate law.“ Ist das ein Kriterium für Vernünftigkeit oder eine Forderung an eine vernünftige Anschauung. PL 136f erklärt, wann Bürger vernünftig sind, nämlich wenn sie nach dem Gesichtspunkt der Gegenseitigkeit andern „the most reasonable terms of fair cooperation“ anbieten, die anzunehmen für die anderen mindestens vernünftig wäre.

15 Vgl. Hampton 209f.

16 Hampton 211.

17 Hampton 214.

until we win, or until better views force us to stand aside and yield to them.

In anderer Weise ist das Problem treffend von Wolterstorff charakterisiert in seiner Kritik an Audi, dem es vor allem um Vermeidung von Zwang geht¹⁸. Er 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, wenn auch ein echter Konsens angestrebt wird. Audi stelle sich die liberale Demokratie nach dem Modell einer Quäker-Versammlung vor, wenn er formuliere¹⁹:

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. Wenn Audi über Beschlüsse, die Zwang implizieren, aber nicht die Zustimmung aller finden, sagt, ihnen fehle eine adäquate Basis, muss man dann nicht von vornherein darauf verzichten, sich für irgendeine wichtige Sache einzusetzen? Wolterstorff folgert²⁰:

The pervasiveness of disagreement and controversy in our society constitutes overwhelming evidence for the conclusion that, on such issues, there simply are not any considerations that all adult citizens who are fully rational and adequately informed on the matter at hand will find persuasive and can identify with.

Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass religiöse Gesichtspunkte nicht immer 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 betont²¹:

18 Vgl. Audi/Wolterstorff 152.

19 Audi, zit von Wolterstorff 151f.

20 Wolterstorff 154.

21 Wolterstorff 80.

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 die USA könnte man auf Abraham Lincoln und Martin L. King verweisen. Ersterer hat in einer Ansprache den Bürgerkrieg als göttliche Strafe für die Sünde der Sklaverei interpretiert. Hat Lincoln die Idee der öffentlichen Vernunft verletzt? Nein, sagt Rawls, was dieser gesagt habe, „has no implications bearing on constitutional essentials or matters of basic justice“²². Das ist eine eigenartige Einschätzung des Übels der Sklaverei.

3. Was sind religiöse Gründe (Gesichtspunkte)?

Die von Wolterstorff angeführten Beispiele zeigen doch, dass religiöse Sprache nicht immer für Außenstehende unzugänglich sein muß. Freilich gibt es in diesen Diskussionen wenig Überlegungen darüber, was denn eigentlich ein religiöser Grund ist und wie er sich zu säkularen Gründen verhält, wobei hier aber gerade Audi einen wichtigen Hinweis gibt²³:

If we assume a broadly Western theism, we can take God to be omniscient, omnipotent, and omnibenevolent. Might we not, then (at least given this set of divine attributes), expect God to structure us free rational beings and the world of our experience so that there is a (humanly accessible) secular path to the discovery of moral truths, at least to those far-reaching ones needed for the kind of civilized life we can assume God would wish us to live?

Etwas vorsichtiger formuliert Helm²⁴:

There must be some point of contact or overlap between natural and revealed morality; otherwise how would the revealed morality engage with everyday moral concerns of humanity?

22 PL 254.

23 Audi 18.

24 Helm 1473.

In der deutschsprachigen Moralthologie hat es in den 70-er und 80-er Jahren einige ausgiebige Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik gegeben. Im angelsächsischen Bereich scheint eine vergleichbare Diskussion nicht stattgefunden zu haben; das ist vielleicht ein Grund dafür, dass man kaum Überlegungen zu der Frage findet, was denn überhaupt ein religiöses Argument sei. Die Position einer Glaubensethik (etwa von B. Stöckle), nach der bestimmte ethische Normen nur vom Glauben her einsichtig seien, hat sich in der genannten Diskussion nicht durchgesetzt. Hätte diese Position Recht, müsste man freilich bestimmte Argumente aus der Diskussion heraushalten und auf die öffentliche Durchsetzung bestimmter Anschauungen verzichten. Natürlich stellt sich das Problem der genannten Diskussion jetzt angesichts der Debatte um Kommunitarismus und Universalismus unter neuen Vorzeichen; aber darauf ist hier nicht einzugehen. Audi fordert von seinen Voraussetzungen her auch ein „theo-ethisches Äquilibrium“²⁵:

Thus, a seemingly sound moral conclusion that goes against one's scriptures or one's well-established religious tradition should be scrutinized for error; a religious demand that appears to abridge moral rights should be studied for such mistakes as misinterpretation of what it requires, errors in translation of some supporting text, and distortion of a religious experience apparently revealing the demand.

Wenn nun sittliche Normen logisch Aussagen der Vernunft sind, und nicht des Glaubens, sind, wie ist dann die Problematik zu bestimmen? Dies sei an ein paar Beispielen illustriert.

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 eine doppelte Kritik gehört, zum einen an der hier 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 klar, so dass keine Gefahr von Missverständnissen gegeben ist. Andererseits setzt die Rede von Mitgeschöpfen in diesem Kontext bereits einiges als geklärt voraus: dass es nur um Tiere geht, dass es in erster Linie um empfindungsfähige Tiere geht, 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 Fra-

ge des behutsamen Umgangs mit ihnen nicht einfach Sache einer souveränen Entscheidung von uns Menschen ist, sondern dass uns dies 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 Bentham oder Singer, die die Leidensfähigkeit eines Lebewesens zum entscheidenden Kriterium 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 Empfinden²⁶:

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 gebe²⁷, 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 Gesellschaf-

26 Weber 91.

27 Hendershott 144.

ten 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 umschreibt²⁸: „assisted suicide in Oregon has become primarily a replacement for caregiving“. Über „Dr. Death“ Jack Kevorkian sagt ein Autor, für ihn sei der Patient²⁹ „a solitary figure, related to nothing or no one beyond himself, with neither a past to honor nor a future to influence“.

So könnte der emotionale Zuspruch des traditionellen Arguments im Sinne der Abweisung der Sicht des Suizids als Ausdruck einer souveränen eigenmächtigen Selbstbestimmung interpretiert werden. Es ist mindestens auch immer eine soziale Entscheidung.

Im Jahre 1997 hat eine Gruppe von amerikanischen Philosophen unter Federführung von Ronald Dworkin (der nach Jones³⁰ den Mantel des führenden liberalen Philosophen von Rawls übernommen hat) eine Stellungnahme an den Supreme Court verfasst, in der ein verfassungsmäßiges Recht zu sterben gefordert wird. Darin findet sich die bemerkenswerte Aussage³¹:

Denying that opportunity to terminally ill patients who are in agonizing pain or otherwise doomed to an existence they regard as intolerable could only be justified on the basis of a religious or ethical conviction about the value or meaning of life itself. Our Constitution forbids government to impose such convictions on its citizens.

Dass hier eine Implikation über den Wert des Lebens enthalten ist, dürfte richtig sein. Es ist aber zu bezweifeln, dass das Plädoyer für Beihilfe zum Suizid, wie sie etwa im Staate Oregon legalisiert ist, solche Implikation nicht enthält. Dazu ist zunächst zu bemerken, dass nicht Schmerzen das eigentliche Problem sind, sondern das Leben in Abhängigkeit, Verlust von Selbstkontrolle und Isolation. Das Ideal von Selbstbestimmung und freier Wahl kennzeichnen dagegen ein etwa im Staat Oregon weit 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. Religiöse Gruppen, die diese Lebensanschauung teilen, haben sich übrigens dann auch für Beihilfe zum Suizid ausgesprochen. Umgekehrt haben sich auch nicht-religiöse Gruppen dagegen ausgesprochen, nämlich Behinderte (mit dem Schlachtruf „Not Dead Yet“ gegen ein „better

28 Hendershott 148.

29 Zitiert bei Hendershott 151.

30 Jones, Robert, 232.

31 Zitiert nach Jones ebd.

off dead than disabled“). Dworkin und andere Liberale, so zeigt sich hier, haben zwar eine Sensibilität für den „personal bias“ in bestimmten Positionen, aber nicht für den „cultural bias“ ihrer eigenen Brille. Das Ergebnis ist³²,

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.

Das Referat von Jones wurde bei einer Jahrestagung der Society of Christian Ethics in Vancouver (Canada) gehalten. Dort kam auch ausgiebig die Lage der „First Nations“ zur Sprache. Interessant ist hier eine Bemerkung zum Thema Säkularität im Referat von Terence Anderson. Ein Häuptling, der selber einer traditionellen Religion angehört, habe eine inkulturierte Form des Christentums für sehr wünschenswert gehalten gerade im Sinne des Überlebens und der Erneuerung der indigenen Kultur. Anderson formuliert dann³³:

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.

3. In einer Stellungnahme einiger Theologen verschiedener Konfessionen an das britische Oberhaus über den Status menschlicher Embryonen wird u.a. verwiesen auf Ps 139, 13-15:

Denn du hast mein Inneres geschaffen,
mich gewoben im Schoß meiner Mutter.
Ich danke dir, dass du mich so wunderbar gestaltet hast.
Ich weiß: Staunenswert sind deine Werke.
Als ich geformt wurde im Dunkeln, kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde,
waren meine Glieder dir nicht verborgen.

Dazu wird bemerkt, hier werde zwar nicht mitgeteilt, *wann* das menschliche Leben beginne³⁴,

32 Jones 236.

33 Anderson 20.

34 Jones, D. 196.

but they establish God's involvement and care from the very beginning, a concern that is not diminished by our lack of awareness of him.

Wenn man hier auf die eindeutige Behauptung des Personstatus des Embryos verzichtet, löst man hier die Diskussion von ihrer Fixierung auf die Statusfrage und damit auch von der Fixierung der Einordnung dieser Frage unter das Tötungsverbot. Vielleicht sind unsere Bedenken ja ganz anderer Art; sie könnten sich gegen die Verrohstofflichung und Virtualisierung des Embryos in der verbrauchenden Forschung und in der PID richten. Beim natürlichen Geschehen gibt es für den Embryo nur ein Entwicklungsziel. Seit der IVF gibt es die Möglichkeit der Umwidmung, und die oft nicht präzisiert artikulierten Bedenken könnten sich gerade dagegen wenden.

Es gibt in diesem Zusammenhang natürlich auch das Argument der genetischen Determination, das Audi in die Gruppe derer einordnet, die nicht vom Inhalt her religiös sind, aber dennoch „tacitly religious“³⁵. Er bezweifelt, dass Leute, die dieses Argument anbieten, letztlich durch es motiviert sind. Und seine entsprechende Forderung lautet³⁶,

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.

Letztere Bedingung sieht er im genannten Fall nicht erfüllt. Wo man nicht eine Beseelung von Anfang an annehme, sei das säkulare Argument nicht überzeugend.

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. Wolterstorff formuliert³⁷:

35 In Audi/Wolterstorff 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.

36 Ebd. 28f.

37 Wolterstorff 111f.

I see no reason to suppose that the ethic of the citizen in a liberal democracy includes a restraint on the use of religious reasons in deciding and discussing political issues. Let citizens use whatever reasons they find appropriate – including, then, religious reasons.

2. Wenn Rawls fordert, man soll nur Gründe vortragen, Ideale und Prinzipien, die keine vernünftige Person vernünftigerweise zurückweisen könnte, beachtet er vielleicht einen grundlegenden Unterschied nicht, den M. Perry so formuliert³⁸:

Many convictions, including (especially?) fundamental convictions about human existence – for example, the conviction that life is ultimately meaningless – are not shared. That a conviction is not shared does not mean that reliance on it in political argument is necessarily inconsistent with the accessibility standard.

Aus anderer Perspektive formuliert Stout diesen Punkt³⁹:

Rawls has overestimated what can be resolved in terms of the imagined common basis of justifiable premises. ...

He has underestimated what a person can reasonably reject, I suspect, because he has underestimated the role of a person's collateral commitments.

3. 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.

4. Liberale Demokratie hat als Ideal funktioniert. Aber⁴⁰:

That ideal has to compete with other considerations; often it has lost, and often it continues to lose, the competition. But it is and has been a member of the competition, and sometimes it wins. Sometimes we have acted as we have so as to bring the ideal closer to the earth.

5. Obwohl Rawls und Audi auch säkulare comprehensive doctrines ausschließen, ist doch oft von säkularen Gründen die Rede. Man hat aber zu unterscheiden: Secular reasons – publicly accessible reasons⁴¹ – acceptable reasons.

6. Jeder, der verantwortlich an einem Diskurs teilnimmt, hat als vernünftig zu gelten⁴².

38 Perry 1991, 119.

39 Stout 70.

40 Wolterstorff 71.

41 Wolterstorff 74.

42 Stout 82.

Bibliographie

- Audi, Robert/Wolterstorff, Nicholas, *Religion in the Public Square*, Lanham (MD) 1997.
- Audi Robert, *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society: San Diego Law Review* 30 (1993) 677-702.
- Ders., *The Separation of Church and State: PPAf* 18 (1989) 259-296.
- 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.
- Jean-Louis Brugues, *Die Rolle der Kirche in den Bioethikdebatten*, in: Adrian Holdegger u.a. (Hg.), *Theologie und biomedizinische Ethik*, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2002, 241-249.
- Carroll, Anthony J., *Religious Symbols in State Institutions: The Way* 43 (2004) 80-93.
- DePaul, Michael R., *Liberal exclusions and foundationalism: ETMP* 1 (1998) 103-120
- Gerhardt, Volker, *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität*, München 2001.
- Hampton, Jean, *The common faith of liberalism: Pacific Philosophical Quarterly* 75 (1994) 186-216.
- Helm, Paul, „Religion“: in: *Encyclopedia of Ethics III*, 2nd edition, New York 2001, 1472-1475.
- Hendershott, Anne, *The Politics of Deviance*, San Francisco 2002.
- Huster, Stephan, *Bioethik im säkularen Staat, ZphF* 55 (2001) 258-276.
- Jones, David u.a., *A Theologian's Brief on the Place of the Human Embryo within the Christian Tradition, and the Theological Principles for Evaluating Ist Moral Status*, in: Waters, Brent/Cole Turner, Ronald (eds), *God and the Embryo. Religious Voices on Stem Cells and Cloning*, 190-203.
- 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.
- Murray, Charles, *A Free-market Critique of the Welfare State*, in: *Societas Ethica Jahresbericht* 2003, 71-89.
- Perry, Michael, *Religion in Politics, Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford 1979.
- Perry, Michael, *Love and Power. The Role of Religion and Morality in American Politics*, New York 1991.
- Rawls John, *The Idea of Public Reason Revisited*, in: ders., *The Laws of Peoples*, Cambridge (Mass) 2001, 129-180.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York ²1996 (= PL).
- Stout, Jeffrey, *Democracy and Tradition*, Oxford 2004.
- 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.
- Waldron, Jeremy, *Religious Contributions in Public Deliberation: San Diego Law Review* 30 (1993) 837-838.
- Zur Debatte. *Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 1/2004.