

## Was sollen wir tun? – Was dürfen wir hoffen?

### Humanität und Transzendenz

Problemanzeigen kommen nur selten mit wenigen Worten aus. Meist ist die Lage so komplex, dass sie umständlich und aufwendig erklärt werden muss. Es gibt allerdings Ausnahmen. Bisweilen kommt in der Minimalverbindung zweier Worte eine maximale Verlegenheit zum Ausdruck: „Und jetzt?“ Wer so fragt, dem gehen erkennbar die Worte aus. Ihm fällt nicht mehr viel ein. Das betrifft nicht nur das Reden, sondern auch das Tun. Offensichtlich ist der Vorrat an Problemlösungen und Handlungsalternativen aufgebraucht, so dass sich Sprach- und Ratlosigkeit einstellen: Was ist zu tun, wenn man nichts mehr machen kann?

Wer sich selbst nicht mehr zu helfen weiß, muss sich helfen lassen und wird zum Bittsteller. Genau diese Situation beschreibt das Wort „prekär“: Man ist auf fremde Hilfe angewiesen, die man nur „bittweise“ erlangt. Auf diese Hilfe ist zudem nur bedingt Verlass. Sie kann versagt oder nur unter Vorbehalt gewährt werden. Im römischen Recht war ein Prekarium die unentgeltliche Überlassung einer Sache auf jederzeitigen freien Widerruf durch den Eigentümer. Der Prekarist konnte die Sache zwar gebrauchen oder nutzen, doch musste er jederzeit mit der Aufforderung auf sofortige Rückgabe rechnen. Sie blieb eine Leihgabe und wurde nie ein Besitztum.<sup>1</sup>

In der späten Moderne ist aus dem Prekaristen das Prekariat geworden.<sup>2</sup> Damit werden zum einen Arbeitnehmer bezeichnet, de-

1 Vgl. M. KASER/R. KNÜTTEL, *Römisches Privatrecht*, München 192008, 109.

2 Vgl. hierzu etwa M. MOTAKEF, *Prekarisierung*, Bielefeld 2015; O. MARCHART, *Prekäre Verhältnisse*. 2 Bde., Bielefeld 2013; R. CASTEL/K. DÖRRE (Hg.), *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt/New York 2009; I. GÖTZ/B. LEMBERGER (Hg.), *Prekär arbeiten, prekär leben. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf ein gesellschaftliches Phänomen*, Frankfurt/New York 2009.

ren Lebensumstände durch unsichere Beschäftigungsverhältnisse im Bereich der Leiharbeit oder des Niedrig- und Mindestlohnes gekennzeichnet sind. Zum anderen hat man damit jene Teile der Bevölkerung im Blick, die von einem sozialen Abstieg bedroht sind – Schulabbrecher, Langzeitarbeitslose – oder diesen Abstieg schon hinter sich haben: Flüchtlinge, Vertriebene, Asylanten. Sie alle sind auf fremde Hilfe angewiesen. Aber sie wissen nie, wie weit und wie lange die Hilfe reicht, die sie von anderen, von der Gesellschaft erwarten können. Bleibt sie aus, heißt es erneut: „Und jetzt?“

Hinter dieser Minimalverbindung zweier Worte steht ein Fragezeichen. Es zeigt eine aktuelle Verlegenheit an, die ihren Grund in der Vergangenheit hat. Es konstatiert eine Ratlosigkeit, die sich aus Verlusten und Niederlagen ergibt. Wenn man ihnen den Rücken kehrt, stellt man fest: Dieses Fragezeichen ist zugleich das Vorzeichen der näheren Zukunft. Schon wieder taucht die Frage auf: „Und jetzt? Wie geht's weiter?“ Eine solche Verlegenheit kann aber auch das Resultat von Fortschritten, Erfolgen und Gewinnsteigerungen sein. Wer nichts mehr hat, kann ebenso ratlos sein wie derjenige, dem nichts mehr fehlt. „Geht da noch etwas? – Oder war's das nun?“ Auch für die Begüterten wird irgendwann fraglich, ob ihr Wohlleben ein unendlicher Fortsetzungsroman ist.

„Wie geht's weiter?“ – Diese Frage markiert ein Ende und erkundigt sich nach einem Neuanfang. Man kann diese Variante der „Und-jetzt“-Frage aber auch zu einem sehr frühen Zeitpunkt stellen. Wer Schach spielt, weiß, dass es auf die Eröffnung ankommt. Mit den ersten Spielzügen kann man schon eine Niederlage einleiten. Ein böses Ende steckt oft in einem schlechten Anfang. Ebenso fraglich ist es, ob ein guter Anfang auch für einen guten Ausgang sorgt. Auch diese Fraglichkeit ist ein Charakteristikum des Prekären: Es macht verlegen und bringt in weitere Verlegenheiten.

## I. Problemskizze: Humanität und Religiosität – ein prekäres Verhältnis?

Eine prekäre Konstellation ist auch typisch für das Thema der folgenden Überlegungen zum Verhältnis von Humanität und Religiosität. Dabei spielt das Dreiecksverhältnis der daran beteiligten Dis-

ziplinen Anthropologie, Ethik und Theologie eine besondere Rolle. Diese Disziplinen erheben Kompetenzansprüche für die Klärung der Eingangsfragen:

- Wie ergeht es dem Menschen in und mit seinem Leben?
- Wie geht es gut, ein Mensch zu sein?

Während die Anthropologie eine Antwort sucht auf die Frage, was es heißt und wie es geht, ein Mensch zu sein, und die Ethik klären will, wie man als Mensch ein ‚gutes‘ Leben führen kann, geht die Theologie davon aus, dass ein Zugang zur authentischen Existenz und zur Humanität des Menschen ohne eine Beachtung seines Gottesverhältnisses defizitär bleibt. Manche Vertreter dieser Zunft treten sogar für die These ein, dass eine Ethik, die meint ohne Gott auszukommen, bereits ein Phänomen der Unmoral sei. Ein Bündnis von Anthropologie und Ethik halten sie für brüchig, wenn nicht die Theologie die dritte Große in diesem Bunde ist.<sup>3</sup>

Dreiecksverhältnisse sind aber bekanntlich selbst eine prekäre Angelegenheit. In ihnen steckt immer die Tendenz zum Zerwürfnis. Meistens machen zwei Beteiligte gemeinsame Sache gegen den Dritten – zu dessen Überraschung, Verblüffung und Nachteil. Mit diesem Effekt ist auch zu rechnen, wenn es beim Thema ‚Humanität‘ um die Beziehungen zwischen Anthropologie, Ethik und Theologie geht. In säkularen Kontexten wird nämlich bestritten, was in religiösen Zirkeln behauptet wird: dass sich ohne ein Transzendenzbezug weder zureichend bestimmen lässt, was es heißt, ein Mensch zu sein, noch dass sich hinreichend ohne Transzendenzbezug sagen lässt, worin Menschlichkeit besteht.<sup>4</sup> Eingeschworene Sceptiker gehen über diese Bestreitung noch hinaus und konfrontieren mit der Verlegenheit, überhaupt noch in normativer Absicht angeben zu kön-

3 Zur Auseinandersetzung mit solchen Positionen siehe K. DEMMER, Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie, Freiburg/Fribourg 1993; DERS., Fundamentale Theologie des Ethischen, Freiburg/Fribourg 1999; DERS., Gott denken – sittlich handeln. Fährten ethischer Theologie, Freiburg/Fribourg 2008.

4 Vgl. exemplarisch J. KAHL, Weltlicher Humanismus. Eine Philosophie für unsere Zeit, Münster 2011; M. ONFRAY, Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss, München 2007; DERS., Die reine Freude am Sein. Wie man ohne Gott glücklich wird, München 2009; H. FINK (Hg.), Was heißt Humanismus heute?, Aschaffenburg 2007; E. DAHL (Hg.), Brauchen wir Gott?, Stuttgart 2005.

nen, was Menschsein und Menschlichsein ausmacht. Wer sich heute ein realistisches Bild vom Menschen macht, hat wenig Grund und Anlass, von ihm ein besonderes Aufheben zu machen – und wenn doch, dann nur negativ, wenn man Maß nimmt am unterscheidend Menschlichen: Der Mensch ist ein „Untier“. Er tut das, wozu kein Tier imstande ist. Kein anderes Lebewesen fügt seinen Artgenossen größere Grausamkeiten zu als der Mensch.<sup>5</sup> Aber er ist auch zu etwas anderem fähig, das ebenfalls kein Tier vermag: Als einziges Lebewesen, das nicht nur ein Müssen, sondern auch ein Dürfen und ein Sollen kennt, ist er zu moralischem Handeln in der Lage.

Allerdings bleibt der Mensch immer wieder hinter seinen Möglichkeiten moralischen Handelns zurück. Muss man ihm daraus nun einen Vorwurf machen? Reicht für die von ihm verlangte Moralität sein Können nicht aus – oder ist das Sollen zu schwach? Benötigt ein vielfach bedingter Mensch dazu einen unbedingten Bestand? Brauchen Sollen und Können einen Verstärker – vielleicht durch einen Transzendenz- und Gottesbezug?

Die Verfechter eines gegenseitigen Bedingungsverhältnisses von Humanität und Religiosität machen die Stärke eines moralischen Sollens von seiner Unbedingtheit abhängig und machen diese am Willen Gottes fest. Die Unbedingtheit des moralisch Gesollten identifizieren sie mit der Unbedingtheit des von Gott Gewollten. Eine solche Auffassung provoziert bei den Verfechtern der Vernunft jedoch umgehend den Verdacht der moralischen Heteronomie, d.h. der Auslieferung an eine vernunftfremde Instanz. Vollends problematisch erscheint ihnen eine als unabdingbar behauptete Beziehung von Moralität und Transzendenz, wenn zur Sprache kommt, wie oft ein unreflektierter Gottesglaube zur Quelle von Inhumanität geworden ist.<sup>6</sup>

Aus dieser Verlegenheit kommen die Verfechter eines religiösen Ethos nur heraus, wenn sie erkennen, dass es einem Selbstmissverständnis des religiösen Glaubens gleichkommt, einen Gottesbezug als unabdingbar für die Rechtfertigung eines unbedingten morali-

5 Vgl. etwa U. HORSTMANN, *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Berlin 2005 (EA 1983).

6 Vgl. auf dieser Linie M. SCHMIDT-SALOMON, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg 2006.

schen Sollens zu behaupten. Statt dessen ist – was in diesem Beitrag versucht wird – ein Verhältnis von Humanität und Transzendenz zu entwickeln, in dessen Zentrum nicht die Unbedingtheit des moralische Sollens, sondern die Bedingtheit des moralischen Könnens steht. Was rechtfertigt die Hoffnung, dass die Vernunft angesichts widriger Umstände kann, was sie ohne „wenn und aber“ soll: den Menschen als Adressaten einer unbedingten Anerkennung zu würdigen? Diese Veränderung der Fragestellung ist für die Fragen nach Humanität, ihrem Kern und ihren Grenzen keineswegs unerheblich. Ohne den unbedingten Respekt von Wert und Würde des Menschseins geht es nämlich nicht gut (aus), ein Mensch zu sein.

Gegen diese These werden vermutlich die Verfechter der Vernunft und ihrer Autonomie misstrauisch einwenden: Warum soll die Vernunft nicht leisten können, was sie selbst erschließt und vertritt? Denn für die Einsicht, dass ohne die unbedingte Anerkennung der Würde eines Menschen jedem Konzept von Moralität und Humanität ein Kernmoment fehlt, bedarf es keines Transzendenzbezuges. Diese Einsicht vermag die Vernunft auch mit ihren eigenen Mitteln und auf ihren eigenen Wegen hervorzubringen.<sup>7</sup> Warum soll sie dann nicht in der Lage sein, ebenfalls mit eigenen Mitteln und auf den Wegen der Vernunft diese Einsicht im Handeln des Menschen wirksam werden zu lassen?

Der in diesen Fragen zum Ausdruck kommende Optimismus muss von Seiten des religiösen Glaubens keineswegs in Abrede gestellt werden. Fraglich ist allerdings, ob die Vernunft hierbei die anstehenden Aufgaben im Alleingang bewältigen kann. In Fragen der Moral muss man optimistisch, aber auch realistisch sein. Und was die Realisierung von Humanität in der Moderne angeht, so rät ein realistischer Blick von zu viel Vernunftoptimismus eher ab.

7 Auf diesem Gedanken insistiert z.B. F.-J. WETZ, *Die Würde der Menschen ist antastbar. Eine Provokation*, Stuttgart 1998; DERS., *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Stuttgart 2005. Zum Ganzen siehe auch DERS. (Hg.), *Texte zur Menschenwürde*, Stuttgart 2011.

## II. Bestreitungen: Menschsein und Menschlichkeit

Verlegenheiten befallen meist ein Individuum. Und meist dauern sie nur eine begrenzte Zeit. Aber mitunter kann in einer individuellen und situativen Verlegenheit auch eine epochale Verunsicherung zum Ausdruck kommen. Für unser Zeitalter – die Moderne – ist dies der Fall. Wir sind konfrontiert mit enormen Fortschritten und haben zugleich erhebliche Rückschläge zu verkraften. Die Fortschritte in Wissenschaft, Technik, Wirtschaft, Medizin sind zudem ambivalent und bergen neue Risiken.<sup>8</sup> Und die Rückschläge machen klar: So geht's nicht! Wenn überhaupt, dann muss es anders weitergehen! Fortschritte, Risiken und Rückschläge kennzeichnen auch das Ringen um ein menschenwürdiges Dasein in der Moderne. Fast täglich sind humanitäre Katastrophen zu beklagen, zu deren Vermeidung und Überwindung Humanität eingeklagt wird. Nichts ist heute so sehr gefragt wie Menschlichkeit. Und dies zeigt, wie wenig selbstverständlich sie ist. Es versteht sich keineswegs von selbst, menschlich zu sein. Menschlichkeit ist nicht bloß gefragt, sondern auch fraglich geworden. Denn nach Menschlichkeit fragen, heißt: nach dem Menschen und dem ihm gemäßen Dasein zu fragen. Was heißt es, ein Mensch zu sein und auf menschliche Weise am Leben zu sein? Aber wie soll man Menschlichkeit bestimmen und fördern, wenn zugleich fraglich wird, was Menschsein eigentlich ausmacht?<sup>9</sup> Fraglich ist dies, weil gerade angesichts der Fortschritte einer wissenschaftlichen Selbsterforschung des Menschen die alten Antworten nicht mehr überzeugen und die neuen Antworten erst recht verlegen machen.

Die alten Antworten verweisen auf die Sonderstellung des Menschen im Kosmos, machen ihn zur Krone der Schöpfung, verweisen auf schöpferischen Geist und unsterbliche Seele, auf Willensfreiheit und Selbstbestimmung. Die neuen Antworten machen aus

8 Vgl. hierzu bereits U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986.

9 Zu dieser Problematik siehe u.a. M. WUNSCH, *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt 2014, 265–306; B. LIEBSCH, *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

der Schöpfungsordnung ein Labor, in dem die Selbstorganisation des Materiellen stattfindet. Aus einer unsterblichen Seele wird eine unergründliche Psyche, aus einem sich selbst bestimmenden Geist wird ein Zusammenspiel sich selbst reproduzierender Gene und sich selbst befeuernder Neuronen.<sup>10</sup>

Angesichts solcher Auskünfte über den Menschen stellt sich die Frage nach seiner Menschlichkeit nur noch als „Und-jetzt-Frage“: Was kann und soll der Mensch jetzt noch aus dem machen, was die Natur, was die Evolution aus ihm gemacht hat? Auf diese Verlegenheit reagiert die Moderne mit einer Fortschreibung ihres technischen Fortschrittsmythos. Sie verstärkt ihre Anstrengungen, aus den ehemals unverfügbaren Voraussetzungen des menschlichen Daseins nun Folgen und Konsequenzen menschlichen Wollens und Tuns zu machen. Der moderne Mensch unterwirft sich nicht bloß die äußere, sondern auch seine innere Natur. Er steigt ein ins Geschäft der genetischen oder hirnpfysiologischen Selbstoptimierung.<sup>11</sup> Maß und Ziel dieser Optimierung ist der Zuwachs an Optionen. Man darf nie in eine Situation kommen, in der man nicht weiterkann oder weder aus noch ein weiß. Dem Menschen muss es erspart werden, in solche Verlegenheiten zu geraten. Deswegen muss man dafür sorgen, dass er immer auch anders kann. Die Antwort auf die Frage „Was soll ich tun?“ lautet: „Kümmere dich darum, dass Du mehr kannst! Sorge dafür, dass Du in jeder Situation über Alternativen verfügst, d.h. mehr und anderes kannst!“

Menschliche Lebenskönnerschaft besteht hier im Vermögen, mehr zu können als man muss, d.h. zu mehr in der Lage zu sein als was nur von Natur aus möglich ist. Maß und Ziel der Optionensteigerung ist die Vermehrung von Optionen zum Zweck der

10 Vgl. hierzu ausführlicher B. BECK, Ein neues Menschenbild? Der Anspruch der Neurowissenschaften auf Revision unseres Selbstverständnisses, Münster 2013.

11 Siehe dazu u.a. Ch. COENEN (Hg.), Die Debatte über »Human Enhancement«, Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen, Bielefeld 2010; N. KNOEPFFLER/J. SAVULESCU (Hg.), Der neue Mensch? Enhancement und Genetik, Freiburg/München 2009; B. SCHÖNE-SEIFERT u.a. (Hg.), Neuro-Enhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen, Paderborn 2008.

Verlegenheitsvermeidung. Unter der Hand kommt es dabei zu einer bemerkenswerten Neuformatierung jener drei Fragen, mit denen I. Kant Auskunft über den Menschen geben wollte:<sup>12</sup>

- Was kann ich wissen?
- Was soll ich tun?
- Was darf ich hoffen?

Was der Mensch ist und wie es geht, ein Mensch zu sein, lässt sich erst sagen, wenn man angeben kann, was er kann, soll und darf. Hierbei werden Können und Wissen, Sollen und Tun, Dürfen und Hoffen einander zugeordnet. Vom Menschen kann man daher nur angemessen reden, wenn man mindestens zwei Anläufe nimmt: Man muss reden über sein Wissen, sein Handeln und seine Hoffnungen. Und man muss reden über das zugehörige Können, Sollen und Dürfen. Im Lauf der Moderne werden jedoch andere Zuordnungen mit bemerkenswerten Streichungen vorgenommen. Das Sollen wird Partner des Könnens. Und das Wissen geht eine Koalition mit dem Tun ein. Als Bindeglied fungiert dabei das Wörtchen ‚mehr‘: „Um mehr zu können, musst Du mehr wissen. Die Mehrung des Wissens und Könnens führt dann auch zur Optimierung Deines Tuns.“ Es gibt nur noch einen kategorischen Imperativ, der zugleich ein kategorischer Komparativ ist: „Handle so, dass Du stets mehr kannst, d.h. dass du Radius und Tiefe des Verfügens über deine innere und äußere Natur beständig erhöhst!“

Dieser kategorische Komparativ hat sein Maß in sich selbst und muss nicht zu seiner Rechtfertigung an einer anderen Größe Maß nehmen. Dabei entfällt auch die Frage nach einem „Dürfen“. Ob der Mensch darf, was er tut, wenn Können und Sollen aneinander Maß nehmen – dies ist eine müßige Überlegung. Sie stellt sich erst dann wieder, wenn dieses Arrangement Probleme erzeugt, die es mit seinen eigenen Mitteln nicht mehr bewältigen kann.

Genau diese Situation ist in der späten Moderne eingetreten. Sie muss sich eingestehen, dass die Fortschrittsversprechen, die sie mit ihrem Projekt einer progressiven Beherrschung der Bedingungen und Umstände menschlichen Daseins in die Welt gesetzt hat, nicht ohne unerwünschte Spätfolgen erfüllbar sind. Eine permanen-

12 Vgl. hierzu R. BRANDT, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2014.

te Erweiterung des Wohlstandes durch ökonomisches Wachstum, eine immer weiter ausgreifende Unterwerfung der äußeren Natur durch technisches Verfügungswissen und eine Erhöhung autonomer Selbstverfügung durch gentechnische Eingriffe in die innere Natur bringen Nebenwirkungen und Nebenkosten mit sich, die den Fortbestand dieses linearen Fortschrittsdenkens in Frage stellen.<sup>13</sup>

Aus eigener Kraft und mit eigenen Mitteln scheint sich die Moderne nicht aus dieser Verlegenheit befreien zu können. Sie war überzeugt: Der moderne Mensch wird autonom, wenn er sich unabhängig macht von Bedingungen und Folgen, welche sich menschlicher Verfügung entziehen. Inzwischen sieht man ein: Für Wirtschaft, Technik und Politik gibt es offenkundig doch politisch Unabstimmbares, technisch Unableitbares und ökonomisch Unverrechenbares, das nicht zur Disposition gestellt werden darf. Wo man es aus Gründen der ökonomischen oder technischen Rationalität bewusst ausklammert, macht es sich nunmehr als Leerstelle im Konzept wirtschaftlicher und technischer Vernunft bemerkbar. Diese Vernunft führt allein nicht zur Entdeckung der ganzen Wahrheit über Mensch und Welt. Nach halber Wegstrecke versagen ihre Kräfte. Es geht wohl nicht ohne sie, aber allein mit ihr geht es auch nicht. Diese Verlegenheit resultiert offenkundig aus dem sozio-kulturellen Alleingang der technisch-wissenschaftlichen Rationalität und ihrem Anspruch, keine anderen Ressourcen der Daseinsgestaltung anzuerkennen als ihre eigenen. Offensichtlich hat sie sich dabei übernommen.<sup>14</sup>

Und jetzt? In dieser Situation liegt es nahe, sich wieder für die Bestände vormoderner Kulturen zu interessieren, in denen das vermutet wird, was in der neuzeitlichen Vernunft vermisst wird: eine Leben, Denken und Handeln in all seinen Dimensionen erfassende Orientierung, in der die „ganze“ Wahrheit über Mensch, Welt und Geschichte schon enthalten ist. Ist es nicht an der Zeit, anstatt ein technisches Verfügungswissen anzuhäufen, sich vermehrt um ein Verständigungswissen zu bemühen, das den Menschen wieder zu

13 Vgl. hierzu am Beispiel der Umweltproblematik H.-J. HÖHN, *Ökologische Sozialethik. Prinzipien und Perspektiven*, Paderborn 2001.

14 Zum Ganzen siehe auch B. LOEWENSTEIN, *Der Fortschritts Glaube. Europäisches Geschichtsdenken zwischen Utopie und Ideologie*, Darmstadt 2015.

einem Leben im Einklang mit seiner inneren und äußeren Natur befähigt?

Für diese Überlegung findet man in der zeitgenössischen Philosophie durchaus prominente Unterstützung. Im Oktober 2001 stellt Jürgen Habermas seine Rede bei der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels unter die Überschrift „Glauben und Wissen“, rückt ins Zentrum seiner Zeitdiagnose den Begriff der „postsäkularen Gesellschaft“ und versieht diesen mit einer deskriptiven und zugleich prognostischen Note. Gegen alle Erwartungen einer religionslosen Zukunft setzt er den Befund einer Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen muss. Habermas schränkt diesen Fortbestand nicht auf traditionalistische oder folkloristische Bestände ein, sondern hält ihn auch für politisch und sozialetisch bedeutsam. In immer neuen Anläufen weist er in den Folgejahren darauf hin, dass ungeachtet zahlreicher Entmythologisierung- und Säkularisierungswellen religiöse Sinnsysteme eine wichtige ‚vopolitische‘ Ressource eines liberalen Gemeinwesens bilden können. Ersichtlich ist dieser Bedarf bei der Sicherung der Humanität und Moralität eines modernen Gesellschaftssystems etwa angesichts naturalistischer Reduktionen des Humanum – vor allem mit dem Blick auf die Herausforderungen der Gentechnik.

Die von Habermas angedeutete unabgeglichene Relevanz religiöser Vorstellungen für die Kerngehalte eines modernen humanitären Ethos und seiner Leitbegriffe (Freiheit, Gleichheit, Selbstbestimmung) lässt sich verdeutlichen am theologischen Begriff der Geschöpflichkeit und der Gottebenbildlichkeit. Beide Begriffe sagen: Es gibt keine Verschiedenheit unter den Menschen, die vor Gott nicht von einer je größeren Gemeinsamkeit übertroffen wird. Und es gibt keine Freiheit unter den Menschen, wenn sie nicht der Logik der Unverfügbarkeit folgt: Frei ist nicht, wer in einer Multioptionengesellschaft über die Option der unbeschränkten Verfügung über unbegrenzte Wahl- und Handlungsmöglichkeiten verfügt, sondern wessen Freiheit jeder Option auf einen verfügenden Zugriff entzogen ist. Erst eine in diesem Sinn „befreite Freiheit“ (Gal 5,1) erfüllt den Sinnanspruch an ein freies, eigenes und gemeinsames Leben. Gleichheit und Verschiedenheit müssen ebenso unverfügbar sein wie die Freiheit des Menschen. Fällt ein Referenzpunkt

für diese Freiheit und Unverfügbarkeit „jenseits“ des Menschen und „jenseits“ der Gesellschaft weg, entfallen auch Grenzmarken für Freiheit und Unverfügbarkeit zwischen den Menschen und in der Gesellschaft: Könnte noch ein Mensch, der gentechnisch ganz nach Wunsch und Wille eines anderen Menschen erzeugt wurde, ein eigener Mensch sein? Oder mit Habermas' Worten: „Müsste nicht der erste Mensch, der einen anderen Menschen nach eigenem Belieben in seinem natürlichen Sosein festlegt, auch jene gleichen Freiheiten zerstören, die unter Ebenbürtigen bestehen, um deren Verschiedenheit zu sichern?“<sup>15</sup>

Dies ist nur ein Beispiel dafür, dass in der religiösen Semantik moralisch relevante Einsichten enthalten sind, die verloren gehen, wenn sie nicht in die Sprache der Vernunft übersetzt werden. Für religiöse Wortschatzgräber eröffnet sich damit ein weites Feld. Werden sie fündig, dürfen sie sich Hoffnungen auf ein öffentliches Interesse an ihren Fundstücken machen. Dieses Interesse ist umso größer, je gravierender die humanitären Fehlanzeigen der Moderne sind. Was einst als belastende Hypothek ausgeschlagen wurde, kann nun als kulturelles Erbe wieder bedeutsam werden. Allerdings muss es neu angeeignet werden. J. Habermas hält es für möglich, dass dort, wo die Fortschritte der sozio-kulturellen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, religiöse Überlieferungen „immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten.“<sup>16</sup>

### III. Ambivalenzen: Religion als Quelle von UnMoral und InHumanität

Die Prognose postsäkularer Konstellationen von Religion und Gesellschaft, Glaube und Vernunft ist in den letzten Jahren zum Teil in einer Weise erfüllt worden, welche die damit verbundenen

15 J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001, 31

16 J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, 115.

Hoffnungen dramatisch enttäuscht hat.<sup>17</sup> Zu dieser gegenläufigen Erfüllung gehört vor allem das Eindringen fundamentalistischer Religionsformate in eine Gesellschaft, die hinter der Fassade von Wohlstand und Liberalität ihre ökonomischen Pathologien und sozialen Asymmetrien verbirgt. Der radikale Gegenentwurf zu dieser Gesellschaft kommt aber längst nicht mehr von Verfechtern säkularer Utopien, sondern von religiösen Extremisten und Fanatikern. Mit ihrer unverschlüsselten Verachtung des westlichen Zivilisationsmodells treten Islamisten, Salafisten und Dschihadisten auf den Plan. Die Sympathisanten der Terrororganisation „Islamischer Staat“ bedienen sich einer religiösen Semantik, die dazu anstiftet, neue abgründige Zerstörungen sensibler Formen eines humanen Zusammenlebens in religiös und kulturell pluralen Gesellschaften zu erzeugen. Auf der Suche nach dem vermeintlich wahren Islam werden alle humanitären Wahrheiten zur Disposition gestellt.

Die Berufung auf den rechten Glauben und den wahren Gott ist das Öl im Feuer der Kriege, die in Syrien und im Irak wüten. Vielleicht muss man diese Brandherde mit militärischen Mitteln auslöschen. Aber sind diese Mittel geeignet, um religiöse Brandbeschleuniger zu eliminieren? Die Repräsentanten der verschiedenen Religionen und Konfessionen zu einem gemeinsamen Appell oder Gebet für den Frieden zu vereinen, mag ein wichtiger Versuch sein, sich gegen die Instrumentalisierung der Religion für Vertreibung und Vernichtung einzusetzen. Solange aber von ihnen nicht allseits, eindeutig und notfalls immer wieder neu klargestellt wird, dass jeder Aufruf zum ‚freiwilligen‘ Martyrium oder zum Krieg im Namen Gottes eine Gotteslästerung darstellt, werden die Bandenführer ihr Schweigen als klammheimliche Billigung ihrer teuflischen Aktionen deuten können. Solange dies der Fall ist, wird die Menschheit nicht nur Zeuge des Politik- und Diplomatieversagens. Sie erlebt auch ein eklatantes Religionsversagen!

Ein nicht minder schmähhches Theologieversagen ist nur zu vermeiden, wenn bei der Diskussion über den möglichen Beitrag der Religionen für die Sicherung von Humanität mit demselben Nachdruck erörtert wird, wie der religiöse Glaube selbst verhindern kann,

17 Vgl. hierzu ausführlich H.-J. HÖHN, Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015.

zur größtmöglichen Quelle möglicher Inhumanität zu pervertieren. Vor diesem Hintergrund hat die Forderung nach einer kritischen Aneignung unabgegotener religiöser Weltdeutungen durch die Vernunft nicht weniger Berechtigung als der Ruf nach einer ebenso anstehenden Abwehr religiöser Anmaßungen gegenüber der Vernunft.

Beides ist nur realisierbar, wenn die Religionen Vernunft annehmen anstatt sich über die Vernunft zu erheben. Zu den Anmaßungen und Überheblichkeiten der Religion gehört die Zuständigkeit für die Begründung moralischer Normen bzw. für die Begründung eines unbedingten moralischen Sollens. Was der Mensch wissen kann und tun soll, ist jedoch kein Gegenstand des Glaubens oder einer religiösen Offenbarung, sondern fällt in den Kompetenzbereich der Vernunft. Dies hat der religiöse Glaube anzuerkennen, will er nicht unvernünftig und inhuman werden.

Diese Forderung wird zweifellos manchen religiösen Menschen irritieren. Denn sie verstößt gegen eine fromme Denkgewohnheit. Für geraume Zeit musste man von Gott reden, um von Moral reden zu können. Denn Moral lebt von einem unbedingten Sollen. Ein unbedingtes Sollen braucht einen Referenzpunkt („Woher“) seiner Unbedingtheit, das offenkundig nicht ein vielfach bedingtes Subjekt sein kann. Daher lautete die klassische Überlegung: Wo soll in einer vielfach bedingten Welt ein unbedingtes Sollen herkommen, wenn nicht aus der Sphäre des Unbedingten – also jenseits des Bedingten?<sup>18</sup>

Die Zeiten sind jedoch vorbei, in denen man derart argumentieren konnte. Dies festzustellen bildet den Einstieg in Überlegungen zum Zusammenhang von Humanität und Transzendenz, die folgende Leitthesen vertreten:

- (1) Zwar kann kein Leben als verantwortbar oder gut, geglückt oder menschenwürdig bezeichnet werden, das „unmoralisch“ geführt wurde. Für die Rekonstruktion der Verbindlichkeit eines moralischen Sollens ist aber ein „weltranszendenter“ Bezugspunkt entbehrlich, verzichtbar und überflüssig. Diese Rekonstruktion ist allein mit den Mitteln und auf den Wegen der praktischen Vernunft zu leisten.

18 Zu dieser Auffassung siehe etwa W. WEIER, *Gott als Prinzip der Sittlichkeit. Grundlegung einer existenziellen und theonomen Ethik*, Paderborn 2009.

- (2) Das konkrete Bemühen um ein gutes und verantwortbares, menschenwürdiges Leben ist nicht durchführbar ohne die Bezugnahme auf rational Unverfügbares. Seine Wahrnehmung und Bewältigung kann in einer religiösen Einstellung zur Wirklichkeit thematisiert werden. Diese Einstellung ist moralisch aber nur dann belangvoll, wenn sie als der Vernunft zumutbar aufgewiesen werden kann.

Diese Doppelthese greift auf, was heute zum „common sense“ des Nachdenkens über den Zusammenhang von Anthropologie und Ethik zählt: Der moderne Mensch kann bestimmt werden als jenes Wesen, das aus dem, was die Natur, die Evolution, die Geschichte, die Gesellschaft aus ihm gemacht haben, etwas Eigenes machen will. Dieses Eigene soll – so der Anspruch der Moderne – zugleich etwas Vernünftiges sein. Dazu soll er bei allem, was er tut, Maß nehmen an den Maßstäben der Vernunft. Hier entdeckt er, was er kann und soll, was er sinnvollerweise wollen und mit Aussicht auf Erfolg erhoffen darf. Hier entdeckt er auch, was ihn berechtigterweise unbedingt angehen und in Beschlag nehmen kann. Dies kann nichts anderes sein als die Vernunft selbst.

Fragt man, was die Rationalität der Vernunft ausmacht, entdeckt man als Elementarbestimmung des Rationalen die Logik des Nichtwiderspruchsprinzips (NWP). Gemäß dieser Logik kann man nicht von demselben Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht etwas Bestimmtes behaupten und zugleich bestreiten. Ebenso wird ausgeschlossen, dass man einen Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht zugleich anstreben und ablehnen kann.<sup>19</sup> Wo man dem NWP nicht folgt, wird sinnvolles Sprechen und Handeln unmöglich. Es ist selbst unhintergebar, weil es eine elementare Bedingung menschlichen Denkens und Handelns repräsentiert, die ohne Selbstwiderspruch weder bestritten noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden kann. Für dieses Prinzip gilt daher: Es macht selbst die Grundlage allen Begründens aus. Es bestehen für seine Funktion keine Äquivalen-

19 Zu einer ausführlichen Darlegung und Begründung der folgenden Thesen siehe H.-J. HÖHN, *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg/Basel/Wien 2014, 78–100, 165–173. Zum Ganzen vgl. auch L. HONNEFELDER, *Im Spannungsfeld von Ethik und Religion*, Berlin 2014.

te oder Alternativen. Es gibt den Maßstab an, an dem alle anderen Maßstäbe zur Überprüfung der Geltung von Aussagen und der Rechtfertigung von Werten und Normen gemessen werden können, d.h. es bildet deren normierende Norm, ohne selbst einer externen Normierung bedürftig oder zugänglich zu sein.

Ausgehend vom NWP, lässt sich auch näher bestimmen, worin weitere elementare ethische Ansprüche an das Wollen und Tun des Menschen bestehen. Sie konvergieren in der Forderung, nur solchen Maximen zu folgen, die verallgemeinerbar sind, d.h. denen niemand auf Dauer mit rationalen Gründen widersprechen kann. Sie müssen 1. jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Verhaltensorientierung gelten können, d.h. sie müssen jedem Vernunftsubjekt zumutbar sein (Universalisierungsprinzip); 2. zu Entscheidungen bzw. Maßnahmen führen, die jedes Subjekt auch dann akzeptieren würde, wenn es unter ihren Auswirkungen am meisten zu leiden hätte (Fairnessprinzip); 3. auf Dauer und im ganzen jene Güter und Werte nicht zerstören oder beeinträchtigen, deren Realisierung sie beabsichtigen (Nachhaltigkeitsprinzip).

Für eine theologische Begründung eines „moral point of view“ sowie für die Versuche einer theologischen Letztbegründung des NWP qua Moralprinzips bleibt vor diesem Hintergrund kein Anknüpfungspunkt und kein Anlass. Wenn der Sollensanspruch des NWP als selbstevident, unhintergebar, alternativenlos, unüberbietbar und somit unbedingt identifizierbar ist, bestehen weder Notwendigkeit noch Möglichkeit, mit einem Rekurs auf die Größe „Gott“ eine zusätzliche Rechtfertigung dieses Anspruchs zu versuchen. Ein solcher Versuch ist ebenso überflüssig wie entbehrlich.

Gleichwohl wird immer wieder versucht, für die Begründung eines moralischen Sollens und seine inhaltliche Füllung einen „Gottesbezug“ als relevant aufzuweisen. Das Wort „unbedingt“ wird jedoch missverstanden, wenn man es auf eine metaphysische Hinterwelt bezieht oder mit einem religiösen Transzendenzbezug ausstattet. Die Unbedingtheit des NWP ist bereits dadurch hinreichend erwiesen, dass seine Geltung als logisch unhintergebar und seine Bestreitung oder Relativierung als Ausdruck eines performativen Widerspruchs aufweisbar ist.

Mit dieser Auskunft gibt sich nicht jeder religiöse Zeitgenosse zufrieden. Der klassische Einwand lautet: Was den Menschen un-

bedingt beansprucht, kann nicht einen ontologisch minderen Status haben als er selbst. Wenn sich der Mensch unbedingt beansprucht erfährt, dann hat er nicht nur diesem Anspruch zu genügen, sondern dies auch angesichts jener Instanz zu verantworten, von der dieser Anspruch ausgeht. Unter dieser Rücksicht ist ein moralisches Verhältnis zu den Lebensverhältnissen des Menschen nicht ablösbar von einem metaphysisch-religiösen Verhältnis zum „Woher“ des moralischen Anspruchs.<sup>20</sup>

Die Brüchigkeit dieser Argumentation ist offensichtlich, da sie die unterschiedlichen Ebenen logischer, erkenntnistheoretischer und ontologischer Bezüge nicht beachtet: Sie leitet die formale Unbedingtheit eines Anspruchs von einem materialen Unbedingten ab, das sie welttranszendent verortet. Sie vermischt ein moralisches Weltverhältnis mit einem metaphysischen und dieses mit einem religiösen Weltverhältnis und will auf diese Weise den Satz einsichtig machen „Falls es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt“ (F. Dostojewski). Dieser Satz ist vielfach wiederlegt – empirisch wie logisch. Auch gottlose Menschen halten sich an einen Verhaltenskodex, der keine moralische Beliebigkeit kennt. Es gibt keine gute Tat, die exklusiv religiösen Menschen zugeschrieben wird, ohne dass sie auch von einem Ungläubigen vollbracht werden könnte. Und nicht zuletzt lässt sich kategorisch Unzulässiges ermitteln, dessen Nicht-sein-Sollen auch dann einleuchtet, wenn es keinen Gott gibt. Geltungstheoretisch kann man hier ohne einen Transzendenzbezug auskommen. Vor allem aber sollte nicht vergessen werden: Es gibt keine Bosheit unter Menschen, die nicht dadurch gesteigert werden könnte, dass man zu ihrer Ausführung religiöse Motive anführt!

Zwar besteht in der zeitgenössischen Moraltheologie weitgehend Konsens darüber, dass mit einem Rekurs auf die Größe „Gott“ für den Sollensanspruch des NWP keine Letztbegründung herstellbar ist und es unter dieser Rücksicht nur eine vernunftautonome Moral- bzw. Ethikbegründung geben kann.<sup>21</sup> Gleichwohl wird immer

20 Zu solchen Positionen siehe etwa H. GLEIXNER, „Wenn Gott nicht existiert...“ Zur Beziehung zwischen Religion und Ethik, Paderborn 2005.

21 Vgl. zu den Problemen beim Erzielen und Wahren dieses Konsenses St. GOERTZ, Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung, in: Ders./M. Striet (Hg.),

## *Was sollen wir tun? – Was dürfen wir hoffen?*

wieder versucht, Gott als Bezugsgröße anzugeben für die materiale Bestimmung desjenigen Guten, das der Mensch tun soll. Das mit dem NWP verknüpfte unbedingte Sollen lässt ja genau diese Frage offen. Anhand der von ihm abgeleiteten Kriterien „Universalisierbarkeit – Fairness – Nachhaltigkeit“ lässt sich zwar die moralische Vertretbarkeit von Handlungsmaximen und -folgen testen. Offen bleibt aber, um welche Güter es dem Menschen letztlich gehen soll. Ist es möglich, im Rekurs auf den Willen Gottes zu bestimmen, *was* der Mensch unbedingt realisieren soll? In diesem Fall würde der Gottesbezug nicht die Unbedingtheit des Sollens begründen, sondern die Unbedingtheit eines Gutes, das zu tun ist.

Allerdings gerät auch ein solcher Versuch einer theonomen Begründung des Guten unversehens in eine Aporie: Ist das Gute gut, weil Gott es will, oder will Gott das Gute, weil es gut ist? Ist der Wille Gottes dabei absolut d.h. ungebunden? Dann aber müsste ein an nichts gebundener Gott alle möglichen Bindungen und Verbindlichkeiten in Frage stellen können. Muss man diese Möglichkeit nicht erst recht unterstellen, wenn man Gott eine Allmacht zuspricht, die es ihm gestattet, sich um neuer Setzungen moralischer Güter willen über alles Bisherige hinwegzusetzen?

Wenn nun aber die Verwirklichung eines Gutes moralisch verpflichtend ist, weil Gott es gebietet, müsste nachgewiesen werden, a) dass eine entsprechende göttliche Anweisung tatsächlich vorliegt, und b) warum es für den Menschen verpflichtend ist, den Willen Gottes zu tun bzw. warum aus einem Gebot Gottes eine moralische Pflicht des Menschen entsteht. Zu sagen, der Mensch sei verpflichtet, Gottes Willen zu tun, weil dies Gottes Wille sei, stellt aber einen logischen Zirkelschluss dar. Denn wer es nicht bereits als moralische Verpflichtung empfindet, dem Willen Gottes zu folgen, kann den Willen Gottes, ein bestimmtes Gut anzustreben oder einen bestimmten Zweck zu erfüllen, nicht als (moralische) Verpflichtung empfinden.

Wenn aber Gott das (vom Menschen zu realisierende) Gute will, weil es gut ist, dann besitzt das Gute von sich aus jene Qualität, um deren willen Gott das Gute will. Hierbei kommt die Qualität

des Guten nicht aus dem Willen Gottes. Wenn sie aber unabhängig vom Willen Gottes besteht, gewinnt sie durch den Willen Gottes auch keine zusätzliche Verpflichtungskraft. In diesem Fall ist die Erkenntnis des Guten und seiner moralischen Verpflichtungskraft logisch nicht von der Erkenntnis des Willens Gottes abhängig. Wenn das, was Gott will, nicht gut ist, ist sein Wille zudem kein moralischer Grund, ihm zu gehorchen. Wenn aber das, was Gott will, gut ist, dann begründet nicht der Wille Gottes seine „Gutheit“.

Wenn außerdem nur ein solches Wesen verdient, in Wahrheit und in Wirklichkeit „Gott“ genannt zu werden, das alle Vollkommenheiten in sich vereint, dann muss Gott auch über die Qualität der moralischen Vollkommenheit verfügen. Als der „allgütige“ Gott kann aber Gott nur das sittlich Gute wollen. Etwas zu wollen, das sittlich verwerflich ist, ist mit dem Gottsein Gottes nicht vereinbar. Nur dann, wenn etwas von Gott geschätzt und gewollt wird, weil es gut (und gerecht) ist (und nicht umgekehrt), können der Begriff Gottes als eines vollkommenen (d.h. allgütigen und allmächtigen) Wesens und der Begriff des unbedingten Sollens widerspruchsfrei zusammen gedacht werden. Wenn das Gegenteil gilt und (z.B. in einem voluntaristischen Verständnis von Gottes Allmacht) Gott Beliebiges wollen und mit dem Menschen machen kann, was er will (z.B. verlangen, etwas „Teufliches“ zu tun), ist er selbst von einem Teufel nicht mehr unterscheidbar. Einem solchen, angeblich göttlichen Willen wäre aus moralischen Gründen die Gefolgschaft zu verweigern.<sup>22</sup>

Die bisherigen Argumentationsschritte legen die Schlussfolgerung nahe, dass es eigentlich keine theologische Ethik geben kann, wenn man darunter ein Ethikkonzept versteht, das den Rekurs auf Gott zur Begründung eines „moral point of view“, eines unbedingten Sollens oder zur Bestimmung des moralisch Guten wählt. Manche religiöse Menschen protestieren aus vermeintlich frommen Erwägungen gegen dieses Ergebnis. Sie sehen darin eine Einschrän-

22 War der Rekurs auf die Größe „Gott“ ursprünglich in der Absicht begründet, einer Relativierung moralischer Werte und Normen entgegenzutreten, so hat sie hier den gegenteiligen Effekt. In Umkehrung des Dostojewski-Zitates heißt es nun: Wenn Gott existiert, ist alles erlaubt, was er befiehlt – auch wenn sich dabei um Taten der Unvernunft und Unmoral handelt.

kung des Gottseins Gottes – vor allem seiner Allmacht. Wenn Gott in allem und über alles Macht hat, dann muss dies auch auf dem Gebiet der Moral gelten!? Dass allerdings die größten Häresien immer besonders fromm daherkommen, lässt sich an diesem Einwand nachdrücklich demonstrieren. Denn er wahrt mit seinem Verständnis von „Allmacht“ nicht das Gottsein Gottes, sondern führt dazu, dass das Gegenteil eintritt. Ein voluntaristisches Allmachtsverständnis verstrickt das Reden von der Allgüte und Allmacht Gottes in einen Widerspruch und hat nicht selten sogar logischen Unsinn zur Folge:

*Prämisse 1: Wenn Gott allmächtig ist,*

*dann kann er machen, was er will.*

*Prämisse 2: Gott kann Beliebiges wollen, denn seinem Willen sind keine Grenzen gesetzt.*

*Conclusio: Also muss Gott wollen und machen können, dass z. B. Väter jünger sind als ihre Söhne, oder dass von zwei Personen jede älter sein kann als die andere.*

Die Berufung auf die Allmacht Gottes kann die Geltung des NWP weder aushebeln noch relativieren oder überbieten. Zwar könnte man behaupten, dass diese Allmacht auch darin bestehen muss, dass Gott sich über alle innerweltlichen Instanzen – also auch die Vernunft und Logik – hinwegsetzen können muss, wenn seine Allmacht ausnahmslos und unbeschränkt sein soll. Allerdings führt diese Überlegung zu absurden Ergebnissen. Es bleibt also dabei: Auch in einem religiösen Kontext kann es nur eine autonome, d. h. hinsichtlich ihrer Verpflichtungskraft in der Vernunft fundierte Bestimmung eines unbedingten moralischen Sollens und sittlich Guten geben. Dies schließt aus, dass der Gottesgedanke eine Begründungsfunktion für die Vollzüge der praktischen Vernunft erfüllt (wie dies ja auch der Fall ist für die Vollzüge der theoretischen Vernunft: es gibt keine theologische Mathematik, Physik, Geographie etc.).

Allerdings ist die Schlussfolgerung verfehlt, dass eine Bezugnahme auf den Gottesgedanken überhaupt keine Bedeutung für das ethische Daseins- und Selbstverständnis des Menschen hat. Worauf es ankommt, ist eine präzise Ortung dieser Bezugnahme. Mit ihr kann man dann auch den Vorwurf einer „gottlosen“ Ethik entkräften. Hierbei kann erneut auf die Kategorie der Geschöpflichkeit

verwiesen werden: Auf die Frage, warum überhaupt etwas existiert, antwortet die Theologie mit dem Hinweis auf Gott als „Schöpfer“ der Welt: Gott konstituiert den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden. Alles, was ist, ist darum unüberbietbar auf Gott bezogen, ohne den es nichts gäbe. Wenn es von diesem Bezogensein auf Gott keine Ausnahme gibt, müsste dann nicht auch das Phänomen des unbedingten Sollens auf Gott bezogen werden? Wenn es ohne Gott nichts gibt, gibt es dann ohne Gott ein unbedingtes Sollen? Wenn diese Frage berechtigt ist, dann formuliert sie einen entscheidenden Einwand gegen das Konzept einer „autonomen Moral“ und öffnet doch wieder die Tür für das Projekt einer theonomen Normenbegründung. Darauf ist zu antworten:

Wenn die Welt ohne Gott nicht sein kann (aber sehr wohl Gott ohne die Welt existieren kann), dann ist die Welt unüberbietbar bezogen auf Gott, von dem sie radikal verschieden ist. Das Bezogensein-auf-Gott ist für die Welt *daseinskonstitutiv*. Das Verschieden-sein-von Gott ist für die Welt *autonomiekonstitutiv*. Als restlos von Gott verschieden ist die Welt gerade in diesem Verschiedensein etwas Eigenes, d.h. sich zu eigen und sich selbst gegeben. Aufgrund ihrer Geschöpflichkeit ist sie frei und autonom. Zwar ist sie in ihrem Verschiedensein von Gott zugleich auf Gott bezogen. Das Bezogensein-auf-Gott aber mindert oder relativiert nicht das Verschiedensein-von-Gott, in dem die Autonomie der Welt begründet ist.<sup>23</sup>

Innerhalb einer solchen relationalen Bestimmung des Welt/Gott-Verhältnisses lässt sich widerspruchsfrei vereinbaren die logische Unhintergebarkeit des moralischen Sollensanspruchs bzw. seine Autonomie und zugleich die ontologische Hintergebarkeit der Welt, die nicht sein müsste, sondern nur existiert als Folge der Unterscheidung von Sein und Nichts, deren Grund Gott ist. Moral lässt sich „ohne Gott“ praktisch leben und kann ebenso „ohne Gott“ theoretisch begründet werden, wenngleich der Daseinsgrund des moralischen Subjekts nicht wiederum im Phänomen der Moralität rekonstruiert werden kann. Allein unter dieser Rücksicht ist es

23 Vgl. hierzu ausführlich H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 109–128; DERS., *Gottes Weltverhältnis*, in: St. Ernst/G. Gäde (Hg.), *Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik* (FS P. Knauer), Freiburg/Basel/Wien 2015, 172–196.

statthaft, von einer „relationalen Autonomie“ der Moral zu sprechen bzw. Gott und ein unbedingtes moralisches Sollen zusammenzudenken. Die Autonomie des Sollensanspruchs verhindert, dass der Glaube mit der Berufung auf ein angeblich gottgewolltes Sollen zur Quelle der Unmoral und Inhumanität wird. Nur so ist auch die Universalität eines unbedingten moralischen Sollens gesichert. Andernfalls wird seine Geltung von einem weltanschaulichen Apriori abhängig oder die Berufung auf Gott wird Bestandteil einer Beglaubigungsstrategie, mit der man willkürlich umgehen kann. Ein vermeintlich gottgewolltes Sollen wird hier zum stumpfen Schwert. Die ontologische Hintergebarkeit der Welt verweist auf eine Verwiesenheit des Menschen, die größer nicht gedacht werden kann. Sie erlaubt, die Moral- und Transzendenzfähigkeit des Menschen zusammenzudenken, ohne dass dabei mit der Berufung auf ein vermeintlich gottgewolltes Sollen Unmoral und Inhumanität gerechtfertigt werden können.

#### IV. Korrekturen: Religion – das vernunftgemäße Andere der Vernunft

Für religiöse Menschen mag das Ergebnis der bisherigen Überlegungen frustrierend sein, da offensichtlich von einem Gottes- oder Transzendenzverhältnis kein substanzieller Beitrag bei der Rekonstruktion und Rechtfertigung eines unbedingten moralischen Sollens erwartet werden kann. Allerdings liegt ein Kurzschluss vor, wenn man meint, ein religiöses Daseinsverhältnis sei generell entbehrlich oder verzichtbar für die Projekte der Ethik. Einstweilen ist nur ausgeschlossen, dass Gott und Glaube in Begründungsangelegenheiten eine Rolle spielen. Hier braucht die Vernunft keine Mitspieler.

Aber Religion und Glaube können dann wieder ins Spiel kommen, wenn es um die Umsetzungs- und Anwendungsbedingungen des moralisch Gesollten geht. Hier steht die Erkundung und der Umgang mit jenen Umständen an, von denen es abhängt, ob der Mensch tut, was er kann und was er soll. Wenn es sich um Umstände handelt, deren die Vernunft mit ihren eigenen Mitteln nicht Herr werden kann, wird sie daran interessiert sein, Verbündete zu finden, die mit ihr gemeinsame Sache machen bei der Überwindung

dieser Widrigkeiten. Ohnehin muss die Vernunft ihrerseits Interesse an weiteren Ressourcen der Humanität haben, weil das Konzept einer ‚autonomen Moral‘ von weiteren Voraussetzungen abhängig ist, deren Erfüllung die Vernunft allein nicht zu sichern vermag. Denn es gibt das sogenannte „Andere der Vernunft“, an dem die Vernunft nicht vorbeikommt. Diesem Anderen begegnet sie in zweierlei Gestalt: zum einen als vernunftgemäße, zum anderen als vernunftwidrige Andersheit. Die Chance des religiösen Glaubens liegt nun darin, dass er sich selbst als das vernunftgemäße Andere der Vernunft erweist. Dies kann auf zweifache Weise geschehen: 1. indem er das der Vernunft gemäße, aber ihr unverfügbare Andere erschließt, dessen sie bedarf, um ihre selbstgestellten Aufgaben erfüllen zu können; 2. indem er das der Vernunft entzogene vernunftwidrige Andere identifizieren und entmachten kann.<sup>24</sup>

Hinter diesem Vorschlag, auf vernunftkompatible Größen ‚jenseits‘ der Vernunft zu achten, steht eine Unterscheidung der Kompetenzen von Glaube und Vernunft, die beide nicht in ein Konkurrenz- oder Überbietungsverhältnis setzt, sondern auf Unterschieden insistiert, die eine produktive Beziehung ermöglichen. Zu unterscheiden ist zwischen

- dem Entdeckungszusammenhang von Werten und dem Begründungszusammenhang, der über ihre Vertretbarkeit befindet;
- der Ermittlung der Gültigkeitsbedingungen moralischer Normen und der Sicherung ihrer praktischen Erfüllbarkeit;
- den Gelingens- bzw. Misslingensbedingungen moralischer Praxis und den Sinnbedingungen einer kontrafaktischen Umsetzung moralischer Imperative.

Zwar trifft es zu, dass der religiöse Glaube in Fragen der *Begründung* von Normen und Werten nicht über Einsichten verfügt, die über das Potential der autonomen Vernunft hinausgehen. Er besitzt hier kein höheres Urteilsvermögen. Er kann auch nicht zur Vernunft als Medium sittlicher Erkenntnis in Konkurrenz treten. Aber ebenso trifft zu, dass er einen eigenen *Entdeckungszusammenhang* von

24 Die folgenden Überlegungen decken sich weitgehend mit H.-J. HÖHN, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015, 176–185.

*Was sollen wir tun? – Was dürfen wir hoffen?*

Werten und Normen menschlichen Miteinanders und des Sinns menschlichen Daseins konstituieren kann sowie einen eigenen *Motivationszusammenhang* moralischen Handelns hervorbringt.

Moderne Ethikentwürfe sind meist im Format einer Regel- oder Verfahrensethik konzipiert, d.h. sie geben formale Kriterien an die Hand und stellen Prozeduren vor, über die man die allgemeine Vertretbarkeit von Normen aufweisen kann.<sup>25</sup> Sie sind aber darauf angewiesen, dass der materiale „input“ für solche Testverfahren aus der Lebenswelt der Menschen stammt bzw. dort hervorgebracht wird. Religiös geprägte Lebenswelten zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein materiales Ethos des Umgangs mit den Wechselfällen des Lebens ausbilden, das man im Horizont oder auf den Wegen der strategischen und instrumentellen, aber auch der kommunikativen Vernunft nicht ohne spezifische Abschlüsse generieren oder sichern kann – wie z.B. Feindesliebe, Barmherzigkeit, Vergebung, Versöhnung. Natürlich können diese Werte und Haltungen auch rein rational bzw. „säkular“ bestimmt werden. Es kann z.B. aus strategischen Gründen klug sein, einen Waffenstillstand zu schließen oder eine pazifistische Grundhaltung zu propagieren. Oder es mag sich volkswirtschaftlich rechnen, verurteilte Straftäter zu resozialisieren anstatt sie für Jahrzehnte zu inhaftieren. Feindesliebe und Barmherzigkeit sind aber im Christentum anders motiviert und gefüllt. Ein Christ will sich nicht aus taktischen Erwägungen dagegen wehren, dass ein anderer Mensch meint, sein Feind sein zu müssen. Ein Christ will auch nicht aus Ersparnisgründen die Haftzeiten von verurteilten Straftätern begrenzen. In beiden Fällen unterscheidet er zwischen Person und Tat und setzt alles Übrige, das Menschen sonst noch unterscheidet, in den Horizont einer größeren Gemeinsamkeit. Mitmenschlichkeit ist auf eine solche Gemeinsamkeit angewiesen.

In einem religiösen bzw. christlichen Kontext wird diese Gemeinsamkeit als Geschöpflichkeit identifiziert. Diese Geschöpflichkeit impliziert eine radikale Verschiedenheit von Gott und eine unüberbietbare, nicht relativierbare Ebenbürtigkeit vor Gott: Vor Gott gibt es keine Differenz auf Seiten seiner Geschöpfe, die nicht umgriffen

25 Vgl. hierzu ausführlich V. FRIESEN, *Die Idee der Verallgemeinerung in der Ethik*, Würzburg 2013; D. BIRNBACHER, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/New York 2007, 84–104.

wird von einer je größeren Gleichheit. Der Andere mag mein Feind sein wollen, aber er wird bleiben, was auch ich bin: Gottes Ebenbild. Dieser Sachverhalt ist ethisch keineswegs folgenlos. Für ihn gibt es einen moralischen Ausdruck, den die Begriffe „Feindesliebe“ und „Barmherzigkeit“ benennen. Wer sich eines Übeltäters erbarmt, d.h. Gnade vor Recht ergehen lässt, nachdem Recht gegen Unrecht durchgesetzt wurde, wartet mit einem Vorschuss oder Überschuss an Versöhnungsbereitschaft auf, für den die säkulare Vernunft keine Anwartschaft begründen kann. Aber woher nimmt der Mensch das Recht, Gnade vor Recht ergehen zu lassen, wenn dieses Recht nicht selbst wiederum eine ihm gewährte Gnade ist? Für einen solchen Gnadenerweis kommt er nur als Empfangender in Frage. Er gehört zu den Dingen, für die der Mensch nichts kann.<sup>26</sup>

#### IV/1. Anfang und Ende der der Moral: Was der Mensch soll – und wofür er nichts kann

Was der Mensch soll und kann – dies herauszufinden ist die Sache der Vernunft. Sie eröffnet Einsichten in das Gesollte und will das Können des Menschen optimieren. Das Wissen um die rationalen Grundstrukturen und Bedingungen moralischen Handelns sowie die Kenntnis von Modellen eines guten Lebens genügen jedoch noch nicht zum Vollzug der Grundsätze moralischer Praxis. Das Vernunftsubjekt muss nicht nur über ein Erkenntnisvermögen des moralisch Richtigen verfügen, sondern es braucht auch ein Erfüllungsvermögen, um das Gesollte zu tun und jene Hindernisse zu überwinden, die dem Gelingen moralischer Praxis entgegenstehen.

Nicht immer tut der Mensch, was er soll und kann, obwohl er weiß, was er soll und dass er es kann. Es gibt eine merkwürdige Verstrickung des menschlichen Vermögens, das Gute zu erkennen und zu wollen, mit seinem Unvermögen, das Gute zu tun. Dabei wird nicht nur Gutes unterlassen, sondern auch Böses getan: „Das Wollen ist in mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern

26 Zu diesem Spannungsfeld siehe auch K.-M. KODALLE, *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, München 2013.

das Böse, das ich nicht will.“ (Röm 7, 18–19). Was ist es, das den Menschen dazu bringt, rationale Einsichten zu verdrängen und stattdessen willkürlich und unvernünftig zu agieren? Ist es rein psychologisch zu erklären, warum es dazu kommt, dass es immer wieder dazu kommt? Oder wird angesichts der Selbstverstrickung in ein verfehltes Leben die psychologisch nicht behebbare Erlösungsbedürftigkeit des Menschen deutlich?<sup>27</sup> Ist es die Angst des Menschen um sich selbst, die von der Einsicht in die prekäre Verfassung seines Daseins, d.h. in die Befristung seiner Lebenszeit, in die Erschöpfbarkeit seiner Ressourcen, in die Konflikte um deren Nutzung mit seinen Mitmenschen herrührt und zu jenen Formen der egoistischen Selbstbezogenheit führt, die theologisch „Sünde“ genannt wird?<sup>28</sup> Was ist es, das den Menschen „böse“ macht, d.h. ihn Dinge tun lässt, die unmenschlich sind und ihn als „Untier“ erscheinen lassen? Kommt man mit diesen Kategorien dem vernunftwidrigen Anderen der Vernunft auf die Spur?

Könnte aus der Perspektive des Glaubens identifiziert werden, woran es oft scheitert, dass Vernunftseinsicht praktiziert werden kann, wäre es für die Vernunft möglich, gemeinsam mit ihm in die Opposition zu allem Vernunftwidrigen zu gehen. Dann könnte auch das Interesse der Vernunft geweckt werden für die Möglichkeiten des Glaubens, jene Antriebskräfte zu entmachten, die sich immer wieder im Menschen wider dessen bessere Einsicht durchsetzen. Würde der Glaube jene Impulse vernunftwidrigen Verhaltens freilegen und überwinden, deren Beherrschung nicht im Verfügungsbereich einer autonomen Vernunft liegt, und die dazu führen, dass der Mensch wider besseres Wissen Vernunftseinsicht verdrängt und willkürlich handelt, dann ließe er sich unschwer auf der Seite des vernunftgemäßen Anderen der Vernunft orten. Dann ließe sich auch verhindern, dass der Mensch zu früh am Ende der Moral ankommt.

27 Vgl. hierzu etwa E. DIRSCHERL, Grundriß Theologischer Anthropologie, Regensburg 2006, 156–185; P. H. WELTE, Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen, Regensburg 2012.

28 Vgl. hierzu u.a. E. DIRSCHERL, Grundriß Theologischer Anthropologie, 156–215; J. KNOP, Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007.

Wenn man am Ende der Moral angelangt ist, stellen sich Ratlosigkeit und Sprachlosigkeit ein. Es entsteht eine Situation, in der nichts mehr zu machen ist. Was dann kommt, ist jenes, wofür der Mensch nichts kann. In welcher weiteren Hinsicht der Mensch ein Nichtskönnler ist, zeigt sich aber nicht erst, wenn alles am Ende ist, sondern auch am Anfang. Als Kulturwesen ist der Mensch ein ‚Anfänger‘, d.h. er ist gefragt, was er mit dem anfangen will und kann, was die Evolution aus ihm gemacht hat. Was die Natur ist dem Menschen gemacht hat, ist bisher aber für keine Generation so gut gewesen, dass sie es nicht verbessern wollte. Darum hat sie unverzüglich Maßnahmen der Weltverbesserung eingeleitet. Aber jeder Wille, durch Veränderung und Verbesserung der Lebensverhältnisse das Dasein akzeptabler zu machen, muss davon ausgehen, dass das In-der-Welt-Sein nicht von vornherein ein unaufhebbares Unglück darstellt. Nur dann wird man es für besser halten, etwas zum Besseren zu verändern, als es bleiben zu lassen. Es kommt bei dieser Voraussetzung somit nicht auf das Tun des Menschen an. Dass sie erfüllt ist, lässt sich durch eigenes Dazutun nicht bewerkstelligen. Im Gegenteil: Hier handelt es sich um eine Sinnbedingung des Handelns, für die der Mensch nichts kann, d.h. zu deren Erfüllung er keinen Beitrag zu leisten vermag. Vielmehr muss er davon ausgehen, dass diese Bedingung ohne eigenes Zutun bereits erfüllt ist.

Das In-der-Welt-Sein des Menschen muss bereits von sich aus wenigstens Akzeptanzsteigerungen ermöglichen und einen Anhalt dafür bieten, die Welt annehmbar zu machen. Hier gilt die Regel: „Fang nur mit dem etwas an, dessen Start- bzw. Ausgangsbedingungen ein gutes Ende nicht a priori verhindern!“ Verbesserbar ist somit nur dasjenige, das bereits im Ansatz unterscheidbar ist von einem fatalen Fehlschlag, einem unaufhebbareren Unglück oder einem unentrinnbaren Verhängnis. Aber das reicht noch nicht. Im Fall der Daseinsakzeptanz müsste die Welt auch die Überzeugung als berechtigt erweisen, es sei besser, das Dasein in ihr zu verbessern, als es zu unterlassen. Nur dann zeigt sich, dass das In-der-Welt-Sein nicht nur Verbesserungen braucht und ermöglicht, sondern dieses Aufheben auch wert ist. Die Welt muss also per se wenigstens so gut sein, dass das, was in ihr ist, es wert ist, verbessert zu werden. Andernfalls wären alle Anstrengungen der Daseinsoptimierung aussichts-, zweck- und sinnlos. Diese Bonität der Welt ist aber offensichtlich

weder ein Emergenzphänomen eines evolutionären Prozesses, noch Resultat menschlicher Weltveränderung, sondern eine von der Vernunft als erfüllt zu unterstellende Sinnbedingung sozio-kultureller Daseinsoptimierungen.<sup>29</sup>

Die religiöse Lesart dieses Sinnprioris finden sich im biblischen Schöpfungsmythos (Gen 1,1–2,4a), in dem jeder Schöpfungstag mit dem „Gutheißen“ der Welt endet.<sup>30</sup> Neunmal heißt es: „Gott sprach – so geschah es – Gott sah, daß es gut war.“ Das Wort „gut“ (hebr. טוב) ist in diesem Zusammenhang nicht moralisch zu verstehen (z.B. eine „gute“ Tat). Es ist am besten mit dem altmodischen Wort „wohlgetan“ wiederzugeben. Das Gelungene, Wohlgetane macht es aus, dass Gott daran sein „Wohlgefallen“ hat. Darum schwingt in dem hebräischen Wort טוב auch die Bedeutung „schön“ mit. Schön und gut ist das, woran man seine Freude hat. Das Schöne ist derart „wohltuend“, dass in der Begegnung mit ihm Freude aufkommt – die Freude am Leben. Man freut sich des Lebens, weil und wenn man es ohne Wenn und Aber akzeptabel findet. Das Gutsein der Welt besteht daher auch nicht darin, dass sie *für* etwas gut ist und ein geeignetes Mittel für das Erreichen weiterer Ziele darstellt. Das einzige Ziel, das Gott mit der Erschaffung der Welt im Auge hat, ist ihr Dasein als solches. Gerade deswegen ist für alles Seiende sein Dasein eine Wohltat, weil es unterscheidbar geworden ist vom Nichts und nun sich zu Eigen sein kann. Es trägt seinen Zweck in sich selbst. Nur ein solches Dasein ist sinnvoll. Es zählt zu den Sinnbedingungen des Daseins, dass es keinen Zweck nach „außen“ oder „oben“ hat, auf den hin es entworfen wurde. Das Fehlen jedweder Zweck- und Zielbestimmung, eines Plansolls, einer Nützlichkeit oder funktionalen Notwendigkeit ist nicht Indiz für die Absurdität des Daseins, sondern eine Sinnbedingung für die

29 Dieser Sachverhalt bleibt unberücksichtigt bei anthropologischen Ansätzen, die einem evolutionären Paradigma verpflichtet sind. Vgl. etwa W. WELSCH, *Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Weilerswist 2012; DERS., *Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie*, Berlin 2011.

30 Vgl. hierzu ausführlich M. KEHL, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg/Basel/Wien 2006, 39–49; H.-J. HÖHN, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001, 64–69.

freie Akzeptanz des In-der-Welt-Seins. Die funktionale und zweckrationale „Grundlosigkeit“ des Daseins ist nicht Ausweis von Beliebigkeit und Willkür, sondern Ausdruck eines wohlthuenden Unterschiedenseins von Nichts und Chaos.

In dieser wohlthuenden Grundlosigkeit eine Sinnbedingung der Daseinsakzeptanz des Menschen zu sehen, ist der Vernunft nur im Modus eines Postulates zugänglich und zumutbar. Dabei muss sie den Blick auf das Faktum des In-der-Welt-Seins erweitern durch die Reflexion auf die unableitbaren Sinnbedingungen einer Gestaltung von Lebensverhältnissen, die dem Menschen auch angesichts widriger Umstände eine Welt- und Selbstakzeptanz ermöglichen. Sich dafür einzusetzen ist dem Menschen aufgegeben. Hierbei muss die Vernunft allerdings einsehen, dass im Realisieren dessen, was der Mensch unbedingt soll, er auf etwas angewiesen ist, für das er nichts kann. Ohne Bezugnahme auf eine rational unableitbare und unverfügbare, aber vernunftgemäße Sinnbedingung seines Daseins vermag er in seinem Leben nicht zu realisieren, was er als Vernunftsubjekt „ohne wenn und aber“ herbeiführen soll: akzeptable Lebensverhältnisse, die dem Menschen die Möglichkeit der Selbstakzeptanz geben.

Dieses Sinnpostulat gilt nicht nur im Blick auf die Anfangsbedingungen menschlicher Weltverbesserung, sondern auch für die Fortsetzungsbedingungen dieses Projektes. Hierzu gehört erneut die Erfahrung von Zweckfreiheit, d.h. der Mensch muss in einer Welt leben können, die es ihm ermöglicht, sich selbst Zwecke seines Handelns zu setzen. Er muss zudem die Erfahrung machen können, mehr zu sein als Mittel zum Zweck, d.h. mehr als ein Mittel, das andere Menschen einsetzen, um ihre selbstgesetzten Zwecke zu realisieren.

#### IV/2. Moralisches Erfüllungs(un)vermögen: Unbedingte Anerkennung des Menschen – Sollen und *Können*

Jemanden grundlos ins Leben zu rufen und am Leben zu erhalten ist identisch mit dem Vollzug der unbedingten Bejahung. Wer einen Menschen unbedingt bejaht, will nichts von ihm, sondern für ihn:

dass er ist, dass er frei ist und dass er sich zu eigen ist. Das eigene Dasein könnte der Mensch kaum als Wohltat empfinden, wenn er seine Daseinsberechtigung auf der Basis seiner Zweckdienlichkeit immer wieder neu beweisen müsste. Das Beste, was ihm passieren kann, ist grundlos und zweckfrei in seinem Dasein und Selbstsein anerkannt zu werden. Darum lautet auch der Grund-Satz der Humanität: „Es ist gut, dass es Dich gibt – ohne wenn und aber!“<sup>31</sup> Bezieht sich dieses „Gut-sein“ auf Zweck- und Nutzenbestimmungen, dann gilt dieses „Es ist gut...“ nicht unbedingt, sondern nur im Maße des Zweckdienlichen und Nützlichen, d.h. bedingt. Indem ein Mensch derart bejaht wird, gilt seine Wertschätzung nur in den Grenzen seiner Brauchbarkeit und unter dem Vorbehalt des Bestehens einer Verlegenheit, zu deren Behebung er nützlich ist.

Es stellt sich allerdings auch die Frage, ob eine von solchen Einschränkungen völlig absehende, mithin unbedingte Zuwendung ein endliches und bedingtes Subjekt leisten kann. Und ebenso fraglich ist, ob ein endliches und bedingtes Subjekt eine solche unbedingte Zuwendung annehmen kann. Eigentlich steht die vielfache Bedingtheit von Geber und Empfänger einem solchen Geschehen im Wege. Was aber, wenn dennoch einmal zweckfreie, grundlose, unbedingte Zuwendung glückt? Würden dann nicht zwei Menschen etwas zustande bringen, das sie eigentlich nicht vermögen, obwohl sie es sollen?

In diesem Fall würde ihnen etwas ihrer Bedingtheit zum Trotz gelingen. Und zugleich müssten sie zugeben, dass sie dabei „über ihre Verhältnisse“ als bedingte Wesen gelebt haben bzw. etwas erlebt haben, das über ihre Lebensverhältnisse hinausgeht. Um über seine Verhältnisse leben zu können, bedarf es eines Ermöglichungsgrundes. Dieser kann aber nicht innerhalb der Lebensverhältnisse endlicher und bedingter Personen gefunden werden. Offensichtlich kommt hierbei ein spezifisches Transzendenzverhältnis ins Spiel, das die Vernunft allenfalls als Denkmöglichkeit erwägen kann: Ein

31 Die folgenden Überlegungen sind u.a. inspiriert von J. SPLETT, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt 1993, 49–77; DERS., Freiheit im Licht des Unbedingten. Christliche Perspektiven zu Gestalt und Sinn freier Humanität, in: Ders. (Hg.), Wie frei ist der Mensch?, Düsseldorf 1980, 83–103, bes. 95ff.; DERS., Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt 1978, 11–32.

unbedingtes Ja zu einem anerkannt bedingten Menschen ist vollziehbar nur durch den Mitvollzug eines unbedingten Ja zu ihm, das nicht von einem endlichen Subjekt, sondern von einer Wirklichkeit ausgeht, der gegenüber sich der Mensch als Adressat einer unbedingten Zuwendung verstehen kann.

Religiöse Menschen werden den Ermöglichungsgrund dieses Vollzuges einer unbedingten Anerkennung vermutlich sogleich mit jener Größe identifizieren, für die in der religiösen Sprache das Wort „Gott“ steht.<sup>32</sup> Die Vernunft aber wird dies zunächst für einen Kurzschluss halten. Mehr als das Zugeständnis einer Verlegenheit wird man ihr nicht abringen können: Die praktische Vernunft enthält eine unbedingte Verpflichtung zur Gewähr eines zweckfreien Daseins, deren Verpflichtungskraft durch sich selbst gegeben ist und von sich aus einleuchtet. Gegen die Erfüllbarkeit dieser Vernunftspflicht spricht aber die Endlichkeit und Bedingtheit des Vernunftsubjekts, das einem unbedingten Anspruch niemals vollends gerecht werden kann. Einem Anspruch zu folgen, dessen Umsetzung unmöglich ist, kann nicht vernunftgemäß sein. Eine sittliche gebotene Tat zu unterlassen, weil die faktischen Bedingungen ihrer Ausführbarkeit nicht hinreichend erfüllt sind, ist jedoch ebenfalls kein zureichender Grund, um ihren unbedingten Anspruch aufzugeben. Weder darf aus Vernunftgründen die Verpflichtungskraft eines unbedingten Sollens relativiert werden, noch darf aus Vernunftgründen das Faktum der nur eingeschränkten Umsetzbarkeit dieses Sollens ignoriert werden. Einerseits ist das Faktum der widrigen Umstände einer Umsetzung eines kategorischen Imperativs der praktischen Vernunft unleugbar. Andererseits ist eine Blockade oder Relativierung dieses Imperativs aus Vernunftgründen auch nicht hinnehmbar. Ohne eine Selbstüberschreitung der Vernunft auf einen Ermöglichungsgrund für den Vollzug unbedingter Zuwendung trotz widriger Umstände kommt es zum Auseinanderfallen von Rationalität und Moralität.<sup>33</sup>

32 Vgl. J. SPLETT, Gottesbeweis Mitmenschlichkeit. Zur rationalen Begründung von Religion, in: A. J. Buch/H. Fries (Hg.), Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen, Düsseldorf 1981, 51–62.

33 Zur detaillierten Analyse und Aufarbeitung dieser Zerreißprobe siehe H.-J. HÖHN, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010, 47–54, 193–210; DERS., Das Leben in Form bringen, 179–218.

*Was sollen wir tun? – Was dürfen wir hoffen?*

Mit ihren eigenen Mitteln und auf ihren eigenen Wegen wird sich die Vernunft aus dieser Verlegenheit nicht befreien können. Vielleicht motiviert sie aber gerade diese Vernunfteinsicht dazu, sich für jene vernunftgemäße Andersheit zu öffnen, die sich in einem religiösen Transzendenzbezug erschließt. Ein religiöser Transzendenzbezug ist im Gegenzug nur dadurch davor gefeit, zur Quelle von Unmoral und Unmenschlichkeit zu werden, wenn er mit der säkularen Vernunft gemeinsame Sache macht und die Hoffnung stärkt, dass ihr Widerstand gegen säkulare und religiöse Inhumanität letztlich nicht vergeblich ist.<sup>34</sup> Was der Mensch wissen kann und tun soll bleibt solange prekär, wie er nicht angeben kann, was er hoffen darf.

34 Vgl. vor diesem Hintergrund R. LUTZ, *Der hoffende Mensch. Anthropologie und Ethik menschlicher Sinnsuche*, Tübingen 2012; Ch. BORCHEL, *Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit. Kontrapunkte zur Philosophie der Lebenskunst*, Münster 2014.