

Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit

Politischer Liberalismus aus dem Geist des Christentums

Christian Polke^{*}

Schlüsselwörter: Liberalismus, Religion, Christentum, John Rawls

Abstract: Der Beitrag geht der Frage nach den Bedingungen religiöser Liberalität in sich selbst als neutral ver-
stehenden politischen Gemeinwesen nach. Die These lautet, dass Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit
möglich ist. Unter Bezug auf das Frühwerk von John Rawls wird zunächst auf die theologischen Ressourcen
sowohl seiner späteren Gerechtigkeitstheorie als auch des Politischen Liberalismus verwiesen, um dann vor
diesem Hintergrund Elemente eines politischen Liberalismus aus dem Geiste des Christentums zu skizzieren.
In reformatorischer Tradition kann ein selbstreflexiv begriffenes Sündenbewusstsein wie auch ein in sich diffe-
renziertes Gesetzesverständnis wesentliche Motive zur religiösen Selbstbeschränkung und damit zur Pluralis-
musfähigkeit des Christentums bereitstellen.

Abstract: The article asks for conditions of religious liberalism in plural societies. The author argues for a suc-
cessful self-constraint of religious traditions out to their own world-views. In a discussion of John Rawls's
Senior Thesis on the *Meaning of Sin and Faith* it can be shown that – at least for Christianity – a combination
of the self-reflexive consciousness of man as a sinner and an understanding of what can be called the double
sense of *Lex Dei* provides a set of arguments and convictions that does not only develop a political liberalism
out of the Spirit of Christianity but also helps the latter to become more open to pluralism.

Für Rolf Schieder

Am Anfang steht eine Vermutung, ein begründeter Anfangsverdacht: Könnte es nicht
sein, dass religiöse Liberalität zu den elementaren Bedingungen politischer Neutralität
gehört, also zu jenem Vorsatz neuzeitlicher Verfassungsstaaten, den diese zur Aufrechter-
haltung des sozialen Friedens in weltanschaulich pluralen Gesellschaften eingehen? Voraus-
gesetzt, diese Liberalität ließe sich aus den jeweiligen religiösen Traditionen entwickeln,
dürfte dann nicht Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit selbst als eine Form poli-
tischer Liberalität gelten? „Originäre religiöse Liberalität“ wäre dann „der nachhaltigste
Schutz des liberal-demokratischen Rechtsstaates“ (Fischer 2009: 233). Beide Vermutun-
gen setzen ein spezifisches Differenzverhältnis von religiösem Anspruch und Selbstbild
der Gläubigen einerseits und politischer Aufgabe der Regierenden wie der Regierten an-

^{*} Dr. Christian Polke, Universität Hamburg
Kontakt: Christian.Polke@uni-hamburg.de

dererseits voraus. Quer zu diesen Erwartungen steht der gegenwärtig allseits beliebte Verdacht, dass insbesondere monotheistische Semantiken die Ambivalenz des Religiösen, das heißt seine Anfälligkeit für Gewalt, erhöhen und daher nachgerade dem Grundanliegen originärer Liberalität entgegenstehen.

Vor diesem Hintergrund bemüht sich der vorliegende Beitrag um eine genauere Analyse der systematischen Schnittstellen von Christentum und politischer Liberalität. Schon die Verwendung der Gewissheitskategorie markiert dabei die protestantische Färbung seines Verfassers. Gewissheiten finden dabei ihre praktische Bewährungsprobe in der Lebenswirklichkeit, wobei sie im Urteil des Gewissens stets neu in situative Entscheidungen überführt werden müssen.¹ Es geht somit um die Frage, inwiefern und inwieweit religiöse Überzeugungen, das heißt Ansichten über das Wohl und Wehe der Wirklichkeit im Ganzen, des sozialen Gemeinwesens und des Menschen in beidem, selbst ein Ethos der politischen Selbstbeschränkung motivieren und orientieren können. Gefragt wird nach einem Politischen Liberalismus aus dem Geiste des Christentums. Daher erfordert die Aufgabenstellung die Bestimmung des individuellen und gesellschaftlichen Verhältnisses von Politik, Moral und Glaube (Religion), wofür zunächst ein Blick in typologische Konstellationen hilfreich sein mag.

1. Der Gesetzesgott – oder: die höchste Form religiöser Selbstbeschränkung

Religionen deuten die Wirklichkeit aus einer transzendent-transzendentalen Perspektive, christlich gesprochen: *sub conditione Dei*. Das heißt, sie stellen eine Sicht auf das Leben der Menschen und die natürliche und soziale Ordnung der Welt dar, in der es um deren Letztgültigkeit und Sinnhaftigkeit geht. Dabei generieren sie stets Normen, die für die Alltagspraxis ihrer Anhängerinnen und Anhänger maßgeblich sind. Ohne eine solche lebensweltliche Verortung von Religion verlöre diese ihre Legitimation. Ganz unabhängig, wie man nun diese gesellschaftliche Funktion von Religion beschreiben mag, nicht unwichtig bleibt die Frage nach dem Status, der dabei dem Göttlichen oder dem Letztgültigen als der absoluten oder unbedingten Wirklichkeit zukommt und wie dessen abschließende Deutungskompetenz aufgefasst werden muss. Es ist ein besonderes Merkmal aller achsenzeitlichen und bestimmter nachachsenzeitlichen Religionskulturen, dass sie diese transzendente Wirklichkeit als supramundane, als weltüberlegene und weltenthobene vorstellen, und zwar dergestalt, dass sich eo ipso eine Spannung von transzendenter (transzendentaler) Vision und faktischer Weltordnung einstellt. Das erst erlaubt eine Kritik am *status quo* gesellschaftlicher Zustände aus religiösen Motiven. „Aus den Vorstellungen von einer Kluft zwischen dem Transzendenten und dem Profanen erwuchs das Bestreben, die profane Welt – die menschliche Persönlichkeit, die sozio-politische und die wirtschaftliche Ordnung – nach Maßgabe der transzendenten Vision zu gestalten, die in Religion, Metaphysik oder Ethik formulierten Prinzipien einer höheren Ordnung in dieser Welt zu verwirklichen“ (Eisenstadt 2006: 253 f.).

Was Shmuel N. Eisenstadt unter maßgebender transzendenter Vision versteht, kann mit Fug und Recht als soziologische Übersetzung der religiösen Kategorie des Gesetzes

1 Zur historisch verwurzelten Verbindung von Gewissheit und Gewissen als Kern neuzeitlicher Protestantismuskultur vergleiche Barth (2014).

gelten. Damit verbunden ist in monotheistischen Religionssystemen die Vorstellung von Gott als einem Gesetzgeber, der freilich selbst wiederum primär als Schöpfer der Welt verstanden wird. Für Judentum wie Christentum (aber auch für den Islam) ist dieser Vorstellungskomplex entscheidend und die Wurzel für alle Überzeugungen von der Tora als göttlicher Weisung ins Leben oder der Vorstellung der *Lex Dei*, die sowohl den natürlichen wie den politischen und den im engeren Sinne religiös-moralischen Bereich umfasste (vgl. Graf 2006: 22 ff.). Der Gesetzesbegriff fungiert dabei in der Theologiegeschichte bis in die Neuzeit hinein in einer doppelten Rolle: einerseits als *deskriptive* Beschreibung derjenigen Lebensordnungen, in die hinein sich der Mensch gestellt findet und zu deren Bearbeitung er aufgerufen ist; andererseits als *normative* Orientierung, ohne die die oben genannte produktive Spannung von Konstruktion und Kritik zwischen transzendenter Vision und faktischer Weltordnung gar nicht gegeben wäre. Das beide Dimensionen verbindende Moment ist dabei die Freiheit, die schon in den biblischen Schriften als Bestimmung des Menschen zwischen Beschreibung und Anspruch changiert. Ohne den als *Imago Dei* zu Freiheit und Verantwortung befähigten Menschen verlöre die Rede vom Gesetz wie die darin eingeschriebene Spannung zwischen transzendenter Vision und profaner Wirklichkeit ihren Sinn und normative Kraft. Urgeschichte, Dekalog, Exodusüberlieferung sowie der gesamte Prophetenkomplex belegen dabei je auf ihre Weise – narrativ, symbolisch – jene Grundspannung zwischen göttlichem Gebot und irdischer Wirklichkeit, und zwar unter Maßgabe menschlicher Verantwortungsfähigkeit. So ist Freiheit „nicht bloß Idee, sondern der politische Stoff, aus dem das Leben der Sozialität besteht“ (Rendtorff 1978: 9).

Es liegt nun auf der Fluchtlinie dieser Verbindung von Gottesbild, religiöser Kosmologie und Anthropologie, dass die Wirklichkeit menschlicher Autonomie in einer bestimmten, nämlich ethisch qualifizierten Fähigkeit zur Selbstbeschränkung liegt. Dabei geht es nicht ausschließlich um die Selbstbeschränkung eigener wie fremder Ansprüche. Diese liegen gewiss auf der Linie eines Verständnisses der *Lex Dei*, die als Anweisung zum gelingenden Leben immer auch unhintergehbare Schranken aufzeigt. Doch sind schon der Schöpfungsakt wie der durch die Gabe der Tora besiegelte Bundesschluss darüber hinaus als Formen göttlicher Selbstbeschränkung zum Wohle der Geschöpfe anzusehen. Bereits mit der Erschaffung der Welt begrenzt nämlich Gott seine eigene umfassende Wirklichkeit, indem er Freiraum für andere Geschöpfe zulässt, ohne freilich sich beziehungslos von ihnen zu distanzieren. Wenn etwa in den mittelalterlichen Debatten darum gestritten wurde, ob dem Moment des Willens oder dem der Vernunft bei der Bestimmung des göttlichen Wesens Vorrang zukomme, so ließe sich der sachliche Kern dieser metaphysischen Auseinandersetzung auch so bestimmen: Gott als absoluter Wille bindet sich in seiner Weisheit selbst an die *lex aeterna*, die wiederum seine „transzendente Vision“ für die natürliche und sittliche Ordnung der Weltwirklichkeit darstellt.² Dann aber wäre bereits hier ein *Akt göttlicher Selbstbeschränkung* zu erkennen, *Freiheit* gewissermaßen nicht als emphatische Form von Willkür und im Gegensatz zu Bindung, sondern als *Ordnung in Verantwortung* gesetzt. Alle diese Momente sind mit gemeint, wenn in der Tradition des liberalen Protestantismus der Gedanke der *Theonomie* zur Leitkategorie (vgl. Graf 1988: 231–240) für den Versuch wird, göttliche und menschliche Freiheit unter dem Gesichtspunkt pluraler Kulturgestaltung integrativ denken zu können: „Gelebte Freiheit, so lautet deswegen die erste Folgerung, kann immer nur Freiheit in Gemeinschaft

2 Zur theologischen Figur der *lex aeterna*, ihrer stoischen Vorgeschichte und ihrem Verständnis bei Augustin, Thomas und Melanchthon vergleiche Wieland (1974: 514–516).

sein. Die Freiheit des einzelnen ist politisch realisierbar immer nur in der Gestalt von Verantwortung“ (Rendtorff 1978: 11).

Man mag dies für steile Theologie halten. Aber man kann darin eine erste Auskunft über die religiösen Gründe erkennen, die für ein politisch relevantes Ethos der Selbstbeschränkung sprechen könnten. Sie liegen in nichts Geringerem als einer ursprünglicheren, nämlich göttlichen Zurückhaltung, der es um die Freiheit der geschaffenen Wirklichkeit geht. Dem entspricht eine Einstellung seitens des ebenbildlichen Geschöpfes, die auf einer Verbindung von *Selbstbeschränkungsethos* und Sündenbewusstsein beruht, wie im Folgenden deutlich gemacht werden soll. Doch um die Eigenart politischer Zurückhaltung beziehungsweise *Selbstbeschränkung* aus religiösen Gründen genauer zu profilieren, scheint es sinnvoll, diese mit jenem klassischen Modell des Politischen Liberalismus zu kontrastieren, das im Werk von John Rawls seinen Ausdruck gefunden hat.

2. Selbstbeschränkung und die Idee des Politischen Liberalismus: Anmerkungen zu John Rawls

John Rawls (1921–2002) gilt zu Recht als Begründer des Politischen Liberalismus. Mit seiner *Idee des Politischen Liberalismus* hat er die Debattenlage seit den späten 1980er Jahren bis auf den heutigen Tag nachhaltig geprägt.³ Sein Neuansatz stellt bekanntlich eine Korrektur missverständlicher Tendenzen seiner eigenen Gerechtigkeitstheorie dar, die er 1971 mit seiner *Theory of Justice* vorgelegt hatte. Darin schien es, als wenn nur jener allgemeine und umfassend liberale Moralansatz zu einer angemessenen Theorie der wohlgeordneten Gerechtigkeit führen würde, die Rawls dort selbst unterbreitet hatte: also jener Vorstellung von *Gerechtigkeit als Fairness*, die von ihm selbst im Sinne einer umfassenden Moraltheorie als kantischer Konstruktivismus bezeichnet wurde. Rawls hatte sich mit alledem nach eigenem Befinden eine zu hohe Beweislast aufgebürdet, die der eigentlichen Intention seines Ansatzes, dem Nachweis von allgemein aufweisbaren Gerechtigkeitsgrundsätzen als Normen für gesellschaftliche Ordnungen, zuwiderzulaufen drohte. Im Zuge der Konzeption seiner Theorie des Politischen Liberalismus korrigierte er sowohl Reichweite als auch Begründungsanspruch seiner Gerechtigkeitstheorie. Die Programmformel „Gerechtigkeit als Fairness“ wurde nunmehr nur noch politisch, und nicht (mehr) metaphysisch, verstanden. Dazu wird mit der Einführung der Differenz von „vernünftig“ und „wahr“, der Anspruch dessen, was Politische Philosophie hinsichtlich eines gelingenden Gemeinwesens sagen kann, deutlich abgemildert. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit*

„wird die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness dort als eine umfassende liberale Lehre vorgestellt (obwohl der Ausdruck ‚umfassende Lehre‘ im Buch nicht benutzt wird), der zufolge alle der von ihr wohlgeordneten Gesellschaft dieselbe Lehre bejahen. Diese Art von wohlgeordneter Gesellschaft widerspricht dem Faktum des vernünftigen Pluralismus. Deshalb wird diese Gesellschaft in *Politischer Liberalismus* als unmöglich betrachtet. In *Politischer Liberalismus* geht es daher um eine andere Frage, nämlich: Wie ist es für diejenigen, die religiöse oder nichtreligiöse umfassende Lehren bejahen und insbesondere solche Lehren, die auf einer religiösen Autorität beruhen, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, möglich, auch eine vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeption zu haben, die eine konstitutionelle demokratische Gesellschaft stützt? Die politischen Konzep-

3 Noch der jüngste, prominente Entwurf einer Theorie der Gewissensfreiheit und damit einer politischen Theorie im Horizont des religiösen Pluralismus von Martha C. Nussbaum (2008: 57 f., 64 f., 316 f.) ist in wesentlichen Punkten von Rawls beeinflusst; dazu auch: Polke (2010).

tionen werden als eigenständig und liberal und nicht als umfassend betrachtet, während die religiösen Lehren umfassend sein können, aber nicht liberal“ (Rawls 2002b: 217 f.).

Eine Variante von *political, not metaphysical* bildet somit die Ausgangsbasis für die Theorie des *Politischen Liberalismus*. Für diesen bleibt die Frage entscheidend, wie unter dem Faktum der Pluralität einer religiös, weltanschaulich und kulturell diversifizierten Öffentlichkeit ein normativer *common sense* über die gerechte Ordnung der Gesellschaft, vor allem hinsichtlich der Institutionen eines demokratischen Verfassungsstaates, möglich sein soll. Es geht dabei um die Begründung eines nicht nur faktischen, sondern vernünftigen Pluralismus, seiner gesellschaftlichen Ordnung, sowie um die dazu notwendigen Verfahrensregeln (etwa zur Generierung von Normen und Gesetzen). Wie kann „eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander geschieden sind?“ (Rawls 1998: 67). Mit der bloßen Behauptung einer Reduzierung der normativen Geltungsansprüche liberaler Gesellschaftstheorien auf Fragen politischer Gerechtigkeit ist es jedenfalls nicht getan. Vielmehr bedarf es zweierlei: *Zum einen* müssen die grundlegenden Prinzipien, Normen und Werte einer gerechten Verfassung der Gesellschaft bestimmt werden können; *zum anderen* ist der Frage nachzugehen, wie sich etwaige Begründungen für diese Grundstruktur zu den verschiedenen umfassenden, säkularen und religiösen Lehren verhalten, die in der Regel – so darf ergänzt werden – als normative Theorien des Guten auch eine Vision über das Gelingen von sozialer Ordnung beinhalten.

Um Antworten auf beide Fragen geht es dem Politischen Liberalismus im Sinne von Rawls. Einerseits muss er also diejenigen grundlegenden Werte und Normen eines demokratischen Verfassungsstaates herausarbeiten, die dem Ideal des/der freien und gleichen Bürgers/-in sowie der Vorstellung von Gesellschaft als sozialem Kooperationsgefüge entsprechen. Dabei kommen ihm die grundlegenden, intuitiven Gedanken zugute, „von denen wir annehmen, daß sie latent in der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft vorhanden sind“ (Rawls 1998: 302). Das meint sein *common sense*-Charakter. Andererseits rückt das Prinzip der Toleranz und die Gewissensfreiheit in den Fokus (vgl. Rawls 1979: 234 ff., 241 ff., 246 ff.), da nur auf diese Weise bei andauernder Divergenz sich mitunter widersprechender, umfassender Lehren (Weltanschauungen, Religionen) die Gemeinwohlorientierung des politischen Gemeinwesens unter „fairen Bedingungen der sozialen Kooperation“ (Rawls 1998: 303) aufrechterhalten werden kann.

Mit dem Gedanken des *overlapping consensus* wird an beide Punkte insofern angeschlossen, als zwar ausgeschlossen werden soll, die politische Gerechtigkeitskonzeption (das heißt die Inhalte der Öffentlichen Vernunft) aus weltanschaulich umfassenden Lehren abzuleiten. Wohl aber können die verschiedenen *comprehensive doctrines* darin übereinkommen, sich je von ihrem eigenen Traditionszusammenhang in ein konstruktives Verhältnis zum demokratischen Verfassungsstaat zu setzen. Entscheidend ist, dass religiöse wie säkulare Lehren formulieren können, wie „die Gewissensfreiheit und das Toleranzprinzip mit der gleichen Gerechtigkeit für alle Bürger in einer vernünftigen demokratischen Gesellschaft zusammengehen können“ (ebd.: 188). Es geht im Letzten also darum, Selbstbeschränkungsforderungen in das je eigene Set an Überzeugungen einzubauen. Gelingt ihnen dies, so sind sie aus der Sicht der Öffentlichen Vernunft „vernünftig“, da sie vor der grundlegenden Ordnung politischer Liberalität als gerechtfertigt erscheinen. Dies wiederum stellt eine notwendige Bedingung dar, damit die öffentliche politische Kultur und die verschiedenen Hintergrundkulturen, als welche umfassende Traditionen fungie-

ren, in einer Zivilgesellschaft zueinander finden können, und zwar ohne ineinander aufzugehen. Darin vollzieht sich das, was Rawls den *overlapping consensus* nennt.

Durch die Favorisierung des überlappenden Konsenses als Modell für das Verhältnis von weltanschaulich-religiösen und öffentlichen Gründen in einer pluralistischen Demokratie wird zugleich bloßen *modus vivendi*-Ansätzen eine klare Absage erteilt. Denn *modus vivendi*-Konzeptionen verfehlen schon von ihrem Grundimpuls das Ziel einer dauerhaften Stabilisierung der demokratischen Verfassungsordnung, da sie sich der *prinzipiellen* Zustimmung aller zur Legitimität derselben programmatisch entziehen. Ihnen geht es stattdessen lediglich um die Aufrechterhaltung eines einigermaßen friedlichen Zustandes des Gemeinwesens ohne Suche nach Konsensen jenseits oder gar innerhalb harter Differenzen und Divergenzen. Im Zentrum stehen Eigen- und Gruppeninteressen, die freilich *on the long run* zu starken, Demokratie und Pluralismus gefährdenden Verschiebungen führen können.⁴ Demgegenüber liegt Rawls viel daran, die Inhalte und Prozeduren der Öffentlichen Vernunft, welche die Grundprinzipien⁵ des Politischen Liberalismus generieren, als freistehende Auffassungen auch ohne Einbettung in umfassende Lehren zu rechtfertigen. Denn das Faktum des Pluralismus besagt ja zunächst, dass keine einzelne umfassende Lehre mehr in der Lage ist, die politische Gerechtigkeitskonzeption einer demokratischen Gesellschaft für alle zu begründen. Daher darf eine um die Idee von *Justice as Fairness* kreisende Konzeption politischer Gerechtigkeit in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung, um „bindende Kraft“ zu gewinnen, sich selbst „keine doktrinalen Hindernisse in den Weg“ (ebd.: 111) legen. Deshalb kann es für den vernünftigen – im Unterschied zum faktischen – Pluralismus auch wünschenswert sein, wenn die „umfassenden philosophischen und moralischen Lehren, auf die wir in Auseinandersetzungen über grundlegende politische Probleme zurückzugreifen pflegen, sich aus dem öffentlichen Leben zurückziehen“ (ebd.: 75). Doch damit versucht Rawls lediglich das Problem zu umgehen, wie sich dies mit der von ihm nur wenige Sätze zuvor befürworteten Vorstellung vom überlappenden Konsens verträgt. Auch wird nicht klar, wie hinsichtlich der Differenz von „vernünftig“ und „wahr“ Kriterien angegeben werden können, wann und inwiefern etwas als „vernünftig“ gelten kann und wann nicht. Es ist dies, wie Habermas zurecht moniert hat, die „Forderung praktischer Vernunft, der sich Weltbilder *beugen* müssen, wenn ein übergreifender Konsens möglich sein soll, [...] offensichtlich nur kraft einer epistemischen Autorität gerechtfertigt [...], die von der Autorität der Weltbilder unabhängig ist“ (Habermas 1997: 117).⁶ Man wird daher fragen müssen, ob die Vorrangstellung des Rechten im Sinne der politischen Gerechtigkeitskonzeption vor dem Guten nicht das Modell des *overlapping consensus* geradewegs wieder unterläuft, da Letzterer ja seinen Ausgangspunkt von genau denjenigen umfassenden Lehren nimmt, die sich auf beide Sphären, des Rechten wie des Guten, beziehen.⁷ Träfe meine Vermutung zu, dann hätte dies zur Folge, zwischen zwei Modellen politischer Selbstbeschränkung, der freischwebenden und der weltanschaulich verorteten, zu unter-

4 Dabei ist es erwähnenswert, dass Rawls (2008: 57 f., 64 f., 316 f.) in seinen beiden Einleitungen zu *Politischer Liberalismus* von 1993 und 1995 immer wieder auf die Religionskriege sowie die Bedeutung von Glaubensfreiheit und Toleranzprinzip zu sprechen kommt.

5 Diese Spezifizierung ist zentral. Denn die Idee der Öffentlichen Vernunft betrifft nicht alle politischen Fragen, sondern lediglich diejenigen, welche die fundamentale Struktur der demokratischen Gesellschaft und ihrer Wohlordnung betreffen.

6 Dazu auch die Replik von Rawls (1997).

7 Die systematischen Schwierigkeiten, die sich Rawls (1998: 249–265) damit einhandelt, treten sehr deutlich in den § 6–8 der 4. Vorlesung des *Politischen Liberalismus* zutage.

scheiden und nach der Möglichkeit der ethischen Vorzugswürdigkeit eines der beiden Modelle zu fragen. Faktisch sprechen bereits die gesellschaftlichen Realitäten, selbst in den westlichen Demokratien, eindeutig für den Weg einer Einbettung demokratischer Sittlichkeit, das heißt der Kultivierung der ‚Pflicht zur Bürgerlichkeit‘⁸, in und durch die verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Hintergrundkulturen.

3. Selbstbeschränkung aus Sündenbewusstsein? – Notizen zum frühen Rawls

In der bisherigen Beschäftigung mit Rawls blieb unerörtert, worin die liberale Ausrichtung seiner Theorie begründet ist. Genau genommen sind es zwei Grundmomente, die für diese Ausrichtung entstehen: zum einen die Vorstellung von Bürgerinnen und Bürgern als *freie und gleiche Personen*, zum anderen ein Verständnis von Gesellschaft als sozialer Ordnung und als *sozialer Kooperationszusammenhang*.⁹ Nun wissen wir seit einiger Zeit, dass diese normativen Grundlagen der späteren Politischen Philosophie von Rawls bis weit in die Anfänge seines akademischen Werdegangs zurückreichen. Mit der Veröffentlichung seiner Princeton Examensarbeit (Senior Thesis) *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Grace* (vgl. Rawls 2009) aus dem Jahre 1942 liegt uns nicht nur ein eindrucksvolles Zeugnis seiner frühen Beschäftigung mit Fragen von Religion und Christentum vor. Vielmehr belegt sie auch deutlicher als zuvor die religiöse Grundierung seiner Theorie. Zu Recht stellen daher die Herausgeber dieses Textes, Joshua Cohen und Thomas Nagel, das „religiöse Naturell“ heraus, „das sein Leben und seine Schriften durchdrang, was auch immer seine Überzeugungen gewesen sein mögen“ (Cohen/Nagel 2010: 13). Dass dies jedoch nicht nur seiner persönlichen Stimmung entsprach, sondern sich gerade auch auf Elemente bezog, die sich in gleichsam säkularer Übersetzung als Fundamente der späteren Theorie wiederfinden lassen (vgl. Reidy 2010), wird ausgerechnet durch den von Rawls in seinem Frühwerk in den Mittelpunkt gestellten Sündenbegriff deutlich. Ihn ziehe ich im Folgenden heran, um zu zeigen, dass Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit eines sich als Sünder wissenden Menschen keineswegs den Grundgedanken des Politischen Liberalismus widersprechen muss.

Der frühe Rawls fokussiert seine Abhandlung über die Bedeutung von Sünde und Glauben auf den Begriff der Gemeinschaft. Darin kommt zum einen die für die nordamerikanische Philosophie und Theologie zeitgenössische Prägung, etwa durch den Pragmatismus, mit zum Ausdruck.¹⁰ Zum anderen nimmt Rawls Argumentationen vorweg, die

8 Zum Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, besser gesagt: zum Ideal des/der Staatsbürgers/-in und dessen/deren moralischen (nicht rechtlichen) Pflichten, gehört die Pflicht zur Bürgerlichkeit. Zu den damit verbundenen Schwierigkeiten vergleiche den Kommentar von Nicholas Wolterstorff (Audi/Wolterstorff 1997: 90 ff.).

9 Zu den normativen Grundlagen der politischen Kultur bei Rawls vergleiche Seibert (2004: 132–148).

10 Darüber gibt Adams (2010) Auskunft, nicht ohne dabei auf die kontinentalen Referenzen (unter anderem Barth, Brunner, Nygren) zu verweisen. Dabei ist zu beachten, dass die Semantik des Gemeinschaftsbegriffs in den USA sich deutlich von denjenigen in Frankreich oder Deutschland unterscheidet. Gemeinschaft spielt als Grundbegriff eine entscheidende Rolle für pragmatistische Philosophien der Demokratie, die – nicht nur bei Dewey und Royce – stets mehr sind als Staatstheorien. Mit ihnen verbinden sich anthropologische und sozialphilosophische Ansichten. Auch diese Tradition ist beim frühen Rawls durchgängig zu spüren. Zur Differenz der Gemeinschaftssemantik vergleiche Joas (1993).

Reinhold Niebuhr, seinerzeit einer der einflussreichsten US-Theologen, kurze Zeit später populär gemacht hat.¹¹ Im Modell personaler Gemeinschaft sieht Rawls die grundlegende Wirklichkeitsorientierung des Christentums begründet, und zwar als Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, wie auch der Gemeinschaft der Menschen untereinander. Damit geht eine grundlegende Kritik an allen teleologischen, oder wie Rawls selbst betont: naturalistischen, Ethikkonzeptionen einher, die nicht vom personalen und darin dann auch deontologischen Verständnis von Moral ausgehen. Mit der so zurückgewiesenen Form des Naturalismus ist jedoch nicht derjenige Ansatz von Welterklärung gemeint, den wir heute üblicherweise damit verbinden.¹² Vielmehr zählen für Rawls auch alle diejenigen Moralverständnisse dazu, die sich die zwischenmenschliche Gemeinschaft, mehr noch aber die Gemeinschaft mit Gott als eine bestimmte Form der Beziehung des Menschen auf natürliche oder jedenfalls unpersönliche, und seien es ‚höchste‘, Güter vorstellen.¹³ Dabei stellt ein weiteres Merkmal des moralischen Naturalismus seine Fokussierung auf Motivationen dar, die sich affektiv und von Interessen geleitet an Gütern ausrichten.¹⁴ Die Leitunterscheidung ist dementsprechend jene zwischen personalen und natürlichen Beziehungen: „Personale Beziehungen werden als Beziehungen zwischen zwei Personen beschrieben, natürliche Beziehungen als solche zwischen einer Person und einem Objekt“ (Rawls 2010a: 213).

Grundlegend für die natürlichen Beziehungen ist das Begehren des Menschen, welches als solches Teil des natürlichen und guten Kosmos ist. Allerdings folgt aus diesen Beziehungen keine personale Gemeinschaft. Daher kann die Sünde, die Rawls gut kantisch in der Geltungs- und Selbstsucht des Menschen, vor allem aber in ersterer erblickt, auch nicht Teil des natürlichen Kosmos sein. Geltungssucht (*egotism*) zerstört per se Gemeinschaft und sie betrifft daher die Vorstellung der Person als verantwortliches Wesen, zu dem der Mensch als *Imago Dei* geschaffen ist. Daher ist jedes „personale Böse“, das der guten Veranlagung der Gott ebenbildlichen Person widerspricht, Sünde. Die Geltungssucht missbraucht das andere „Du“, „versucht das ‚Du‘ unter sich zu stellen, ‚Du‘ zu einem Bewunderer oder zu einem Objekt der Bewunderung zu machen. Wurde der andere erst einmal missbraucht, dann kann er auch gebraucht, benutzt werden“ (ebd.: 230). Die Geltungssucht zieht Selbstsucht (*egoism*) und andere Sünden nach sich. Sünde als „Zurückweisung und Verneinung der Gemeinschaft“ (ebd.: 243)¹⁵ mit Gott und den Mitmen-

11 Gedacht ist an Niebuhrs (1945) liberalismuskritische aber offensive Verteidigung der Demokratie.

12 Dies hätte der frühe Rawls unter das Stichwort ‚Materialismus‘ subsumiert.

13 Als klassische Figuren dieser fehlgeleiteten (wohl gemerkt auch: christlichen) Ethik gelten für ihn Platon und Augustinus. Man wird aber auch Aristoteles und Thomas dazu zählen dürfen. Zugespielt und in Variation eines Motivs der Barth'schen Religionskritik formuliert: Die religiösen Begierden, die nach Gott als Objekt oder als einer Idee des Guten streben, „sollte[n] nicht erlaubt sei[n]. Eine solche Begierde zu haben, bedeutet zu sündigen. Dem Autor erscheint es als reine Gottlosigkeit, nach Gott als Objekt zu verlangen“ (Rawls 2010a: 216). Zu Recht bemerken sowohl Jürgen Habermas (2010: 318 ff., 322 ff.) in seinem Nachwort als auch Adams (2010: 55 ff., 66 ff.) in seiner Studie, dass darin bereits die spätere Zurückweisung von Theorien des Guten als Begründung für eine Moralphilosophie anklingt.

14 Adams (2010: 47) gebraucht die Formulierung einer Reduzierung der „menschlichen Motivationen auf ‚Verlangen‘ und ‚Begierde‘“.

15 Zur wichtigen Unterscheidung von Geltungssucht (*egotism*) und Selbstsucht (*egoism*) vergleiche Rawls (2010a: 180 ff.). Egoismus als Selbstsucht ist für Rawls Teil der natürlichen *conditio humana* und macht daher noch nicht das Spezifikum dessen aus, was unter dem Stichwort Sünde als personales Moment des Freiheitsgebrauchs beziehungsweise genauer -missbrauchs gefasst wird. Zur Übernahme dieser Basisdifferenz unter Bezug auf den britischen Philosophen Philip Leon vergleiche Adams (2010: 49 ff.).

schen führt im Letzten zum selbstverschuldeten Alleinsein des Menschen unter Menschen, kurzum: zu seiner Isolation.

Der frühe Rawls betrachtet Sünde demnach weniger als Fehlhandlung, sondern als grundlegend verkehrte Einstellung¹⁶, aus der falsche, asoziale Verhaltensweisen folgen. Man muss dies in Betracht ziehen, um den Spitzensatz seiner Abhandlung zu verstehen, wonach das „Problem der Ethik wie auch der Politik lautet: Wie kann angesichts der Sünde in der Welt Gemeinschaft hergestellt werden?“ (ebd.: 156). Wenigstens für den Gläubigen hängen alle personalen Beziehungen miteinander zusammen, „weil wir alle vor Gott existieren und durch diese Verbindung mit ihm alle miteinander verbunden sind, auch wenn wir uns vielleicht noch nie begegnet sind“ (ebd.: 142). Daher ist Geltungssucht auch mehr als eine bloß moralische Verfehlung des Menschen, sie prägt als Sünde alle personalen Beziehungen des Menschen. Deswegen macht sie auch „eine Trennung zwischen Religion und Ethik unmöglich“ (ebd.: 243). Beide beziehen sich sowohl hinsichtlich des Grundproblems des Moralischen wie hinsichtlich der moralpsychologischen Grundlagen des Menschen auf analoge Ausgangskonstellationen.¹⁷

Wie stellt sich der junge Protestant Rawls die Wiederherstellung von personaler Gemeinschaft durch den die Liebe hervorruhenden Glauben vor? Knapp zusammengefasst: Ist es „die Sünde, die einen von der Gemeinschaft trennt“, so schweißen „Glaube und Liebe [...] die Gemeinschaft zusammen“ (ebd.: 294). Dies bedürfte einer längeren Kommentierung, doch will ich mich hier auf den in systematischer Hinsicht entscheidenden Punkt der Verhältnisbestimmung der Größen von Religion, Moral und Politik beschränken. Selbst wenn zuzugestehen ist, dass dem Rawlsschen Frühwerk in keiner Weise die Bedeutung zukommt, die seinen späteren Werken beigemessen werden darf, so sind doch mehrere Punkte beachtlich: *Erstens* zeigt sich in ihm, wie früh bereits die entscheidenden normativen Grundlagen für die spätere Gerechtigkeitstheorie gelegt wurden, und zwar unter dezidierter Bezugnahme auf theologische beziehungsweise religiöse Traditionen.¹⁸ *Zweitens* bleibt, sehe ich es recht, die darin ausgesprochene Grundproblematik des Moralischen wie des Politischen über alle Phasen seines Werkes hinweg konstant. Trotz der säkularen Übersetzung (beziehungsweise Einklammerung) geht es noch in den späteren Werken stets um das prekäre Verhältnis der Menschen als Personen untereinander und mit Blick auf das Gelingen von Gemeinschaft.¹⁹ *Drittens*: Wenn beides zutrifft, dann lässt sich mit Rawls gegenüber dem von ihm selbst favorisierten späteren Modell des *overlapping consensus* ein Alternativmodell hinsichtlich der Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen zugunsten eines pluralismusaffinen demokratischen Verfassungsstaates unterbreiten.

Das Modell des „übergreifenden Konsenses“ setzt bekanntlich voraus, dass nur diejenigen umfassenden Lehren an ihm teilnehmen dürfen, die jene – letztlich im Vorhinein

16 Auf den genuin protestantischen Hintergrund dieser Fragestellung weist zu Recht Adams (2010: 43 f.) in seiner Einführung hin.

17 Daher verwundert es nicht, wenn Rawls (2002a: 380–400) noch in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Moralphilosophie auf eben diese Zusammenhänge, und zwar im Kontext der Kantischen Moralphilosophie, genauer: in Form einer Auseinandersetzung mit dessen Religionsschrift, eingeht.

18 Habermas (2010: 326 f.) spricht treffend von dem in „Menschenwürde“ und „Bundesgenossenschaft“ gefassten Grundgedanken des „egalitären Universalismus“. Rawls wäre demnach selbst ein Beispiel für eine religiös konnotierte Genealogie der kognitiven Moral.

19 Insofern würde ich im Gegensatz zu Habermas (2010: 317 f., 327 f.) bei Rawls die Differenz zwischen der frühen kommunitären Ethik und der späteren gesellschaftstheoretischen Fassung nicht zu scharf setzen. Denn, wie dieser selbst betont, zehrt noch die Idee einer legitimen liberalen Gesellschaftsordnung mit dem absoluten Vorrang von personalen Grund- und Freiheitsrechten vom „christlichen Geist“ der frühen Theorie.

und ohne sie legitimierten – Inhalte der Öffentlichen Vernunft stützen. Ein demgegenüber vorteilhaftes Alternativmodell müsste daher stärker diejenigen Ausgangskonstellationen und Probleme ins Visier nehmen, die überhaupt zur Ausformulierung der Idee des Politischen Liberalismus genötigt haben. Die vorzunehmenden Korrekturen betreffen demnach die Kriterien für das, was als vernünftige Lehren im Sinne des Politischen Liberalismus Eingang in die Familie des überlappenden Konsenses finden kann. Dabei geht es mindestens um ein *Dreifaches*:

- (1) Die verschiedenen *comprehensive doctrines* bedürfen weiterhin keiner einheitlichen Auffassung über das Gelingen eines politischen Gemeinwesens. Nötig ist lediglich eine Übereinstimmung hinsichtlich der *Funktion von Politik*, das heißt, es bedarf einer Übereinkunft hinsichtlich ihrer Aufgaben, soziale Kooperation durch institutionelle Garantien und Ordnungen zu ermöglichen.
- (2) Dabei muss mit der prinzipiellen Gemeinschaftsgefährdung durch Menschen als zur Verantwortung gerufene Personen gerechnet werden. Es geht dabei wiederum nicht um eine spezifische (religiöse oder weltanschauliche) Anthropologie, wohl aber um eine *realistische Moralphyschologie* als Basis für jede Theorie der (politischen) Gerechtigkeit.
- (3) Alle eine pluralistische Gesellschaft und ihre politische Gerechtigkeitskonzeption stützenden Ethiken und Moralbilder von Weltanschauungen und Religionen haben das *Faktum der Pluralität* und die *personale Eigenständigkeit jedes Individuums als Bürgers/-in* anzuerkennen und in ihre Theorie zu integrieren.

Der Vorteil eines solchen Ansatzes läge darin, dass er am Modus wie an den liberalen Prinzipien des Rawlsschen Konsensmodells festhalten kann. Denn mit ihm können und sollen sich übergreifende Konsense von freien und gleichen Bürgerinnen und Bürgern in sozialer Kooperation einstellen. Darüber hinaus ist das Alternativmodell aber frei von den Begründungslasten, die sich aus der Vorstellung freischwebender Argumente und der Trennung von Rechtem und Gutem ergeben. Man kann dabei von einer ‚Detranszendentalisierung‘ des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs sprechen, insofern dieses einer Bewährungsprobe in pluralen Kontexten unterzogen wird. Schließlich lässt sich mit guten Gründen argumentieren, dass die Kriterien für das, was bei Rawls missverständlich als „vernünftig“ bezeichnet wird, weniger durch inhaltliche Bestimmungen erzeugt wird, als vielmehr aufgrund formaler Strukturparallelen, die auf analoger Problemerkennung beruhen. Vor diesem Hintergrund erhält das Modell eines Politischen Liberalismus aus dem Geiste des Christentums nun abschließend seine Konturen.

4. Selbstbeschränkung aus christlicher Gewissheit: Zur reformatorischen Lehre des *duplex usus legis*

Würde man Einsichten aus Rawls' früher Religionsschrift mit seiner späteren Theorie des Politischen Liberalismus kombinieren, und zwar unter der Prämisse des oben genannten Entsprechungsmodells, dann könnte stärker als bisher an der Eigenart von Religionen und Weltanschauungen festgehalten werden, ohne sie dabei gegen politisch-liberale Konzeptionen auszuspielen und ohne den Grundsatz *political, not metaphysical* aufzuweichen. Letzteres erscheint deswegen nicht unmöglich, weil die Differenz zwischen umfassenden Lehren und solchen Ansichten, die strikt auf die politische Grundstruktur des Gemeinwe-

sens beschränkt bleiben, nunmehr auf dem Boden der verschiedenen *comprehensive doctrines* selbst vollzogen wird. Genau darin liegt ein Moment der religiösen Liberalität, mit der keineswegs eine allumfassende liberale Einstellung verbunden sein muss.²⁰

Einen Hinweis darauf, dass dies zumindest in der Fluchtlinie des späten Rawls liegen könnte, gibt seine private Notiz *Über meine Religion*, die aus den 1990er Jahren stammt. Dort fragt der sich Rechenschaft ablegende Philosoph: „Aber wenn Religions- und Gewissensfreiheit keine Fragen des Glaubens und der Moral sind, welche sind es dann? Diese Freiheiten wurden zu Fixpunkten meiner moralischen und politischen Ansichten. Schließlich wurden sie auch zentrale Bausteine meiner Auffassung von konstitutioneller Demokratie, in Institutionen verwirklicht aufgrund der Trennung von Staat und Kirche“ (Rawls 2010b: 307).²¹ Sucht man in der Christentumsgeschichte nach religiösen und theologischen Ressourcen, die jenem (späten) Bekenntnis entsprechen könnten (ohne den skeptischen Unterton übernehmen zu müssen), dann bietet sich in der reformatorischen Tradition erneut jener Lehrkomplex an, der sich auf das Verständnis des göttlichen Willens als eines guten Gesetzes für seine Schöpfung stützt. Mit der Gesetzeskategorie steht der protestantischen Theologie und Ethik ein Begriff zur Verfügung, der ganz analog zum frühen Rawls²² die Schnittstelle von Politik, Moral und Religion im ‚Problem des Bösen‘, das heißt in der Gemeinschaften wie Personen gefährdenden destruktiven Macht, erblickt. Schon weiter oben wurde darauf verwiesen, dass eine notwendige, kognitive Voraussetzung, damit Religionen überhaupt zur Selbstbeschränkung fähig sind, in der Anerkennung einer grundsätzlichen Spannung zwischen transzendenter Vision, abgekürzt in der Figur der *Lex Dei*, und faktischer Ordnung, also dem realen Zustand der Welt als solcher, begründet liegt. Damit ist die Besonderheit des reformatorischen Gesetzesverständnisses jedoch noch nicht hinreichend erfasst. Denn diese basiert auf der Theorie vom *duplex usus legis*, in der Sprache der lutherischen Bekenntnisse in der Lehre „vom beiderlei Gebrauch des Gesetzes“. Was ist damit gemeint?

Allgemein fasst die Rede vom Gesetz den „gerechte[n], unwandelbare[n] Wille[n] Gottes“ zusammen. Ihr entspricht ein Bild, „wie der Mensch in seiner Natur, Gedanken, Worten und Werken geschaffen sein sollte“ (BSLK 1998: 957, 12–15, Hervorhebung des Autors). In der religiösen Verkündigung macht sich damit der Sachverhalt des Gesetzes in zweifacher Weise bemerkbar. *Zum einen* als Erinnerung und Vergegenwärtigung derjenigen *ethischen beziehungsweise sozialmoralischen Normen*, die für das friedliche Zusammenleben aller Menschen, nicht nur der Gläubigen, grundlegend sind und für die die staatliche Ordnung durch ihr Gewaltmonopol einzustehen hat. Dieser sogenannte politische Gebrauch des Gesetzes (*usus politicus*) deckt sich in der klassischen Variante bei den Reformatoren mit dem Inhalt des Naturrechts, ist aber durchaus von dessen historischen Ausprägungen in sei-

20 Dies geschieht im politischen Alltag öfters als angenommen. So gibt es gerade in den USA zahlreiche evangelikale Gruppen, die aus Überzeugung (!) für die Ausweitung liberaler Grundrechte plädieren und sich konsequent beispielsweise gegen jedes Verbot gleichgeschlechtlicher Partnerschaften stellen, aber zugleich in ihren eigenen Reihen Homosexualität als Verwirrung oder Sünde bewerten. Dies darf nicht einfach als Inkonsistenz gelesen, sondern kann gerade im hier vertretenen Sinne als echte Ambiguitätstoleranz gedeutet werden; eine Tugend, die für einen liberalen Rechtsstaat in pluralistischen Gesellschaften immer wichtiger wird.

21 Es soll nicht unterschlagen werden, dass in diesem Rückblick Rawls auch klar und deutlich die biographischen Momente berücksichtigt, die zu seinem Abschied vom klassischen Christentum geführt haben. Der Holocaust und die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs sind hierfür ausschlaggebend.

22 Noch der späte Rawls (2010b: 307) verwendet die Kategorie des Bösen mit Blick auf die Verweigerung von „religiöser Freiheit und Gewissensfreiheit“.

ner Funktion – etwa mit Blick auf eine liberale politische Gerechtigkeitstheorie – ablösbar. Zum anderen, und dem *usus politicus* in religiöser Hinsicht vorgeordnet, ist die theologische Funktion (*usus theologicus* oder *elencticus*) zu beachten, mit der das Gesetz die Situation des Menschen vor Gott und in der Welt aufklärt. Die Gesetzespredigt dient dem *Aufbau von Sündenbewusstsein*, der Einsicht in das Dasein des Menschen als personaler Sünder, und zwar in einer Gemeinschaft von Sündern. Auch in dieser Hinsicht richtet sich das Gesetz an alle Menschen, zielt es doch auf die Erkenntnis nicht nur der Universalität von Sünde, sondern mehr noch auf die Allgemeinheit der Sünde im Sinne des Sünderseins jedes einzelnen Menschen (vor Gott). Die beiden Funktionen des Gesetzes mögen sich hinsichtlich ihrer Wirkungsart unterscheiden, sind aber nicht voneinander zu trennen, wie das folgende längere Lutherzitat aus einer Vorlesung über Gal 3,19 illustriert:

„Hier muß von dem zweifachen Gebrauch des Gesetzes geredet werden. Einmal ist da der bürgerliche Gebrauch. Gott hat die bürgerlichen, überhaupt alle Gesetze geordnet, um die Übertretung in Grenzen zu halten. So ist das ganze Gesetz gegeben, um die Sünden zu verhindern. [...] Dieser bürgerliche Zwang ist höchstnötig und von Gott geordnet, einmal wegen des öffentlichen Friedens und überhaupt [...] Der andere Gebrauch des Gesetzes ist der theologische oder der geistliche [...] Um den geht es hauptsächlich im Gesetz des Mose; denn durch das Gesetz soll die Sünde wachsen und vermehrt werden, zumal im Gewissen [...] So ist das wahre Amt und der hauptsächlich und eigentliche Gebrauch des Gesetzes, daß es dem Menschen seine Sünde, Blindheit, Elend, Gottlosigkeit, Unwissenheit, Haß, Gottesverachtung [...] offenbar macht [...] Wenn das Gesetz anklagt und Gewissen erschreckt: das hättest du tun sollen und hast es nicht getan, darum bist du schuldig des Zornes Gottes und des ewigen Todes!; dann ist es in seinem eigentlichen Werk und Amt. Da wird das Herz bis zur Verzweiflung gebracht“ (Luther 1987: 183 ff.).²³

So bilden sich an den beiden Gebräuchen des Gesetzes Berührungspunkte wie Differenzen von Sünde und Schuld, Religion und Moral ab. Dabei zeigt sich, dass im doppelten Gebrauch des Gesetzes sowohl die kognitiven wie die motivationalen Ressourcen für ein Ethos der Selbstbeschränkung, das um die Vorläufigkeit und prinzipielle Fehlbarkeit menschlicher Ordnungen weiß, bereitliegen. *Kognitiv* geht es um jene bereits öfters erwähnte *Spannung zwischen Faktizität und Geltung*, von der gilt, dass das *Gesetz als Ordnung der Freiheit* im Sinne der biblischen Bundesvorstellung ein gutes Leben in gerechter und solidarischer Gemeinschaft benennt. *Motivational* zielt es auf die *individuelle Einsicht des Menschen* in seine verstellte, von *Egozentrik geprägte Grundhaltung gegenüber dem Leben als verantwortliche Person in der Gemeinschaft vor Gott, den Mitmenschen und sich selbst*. Es geht um die Anerkennung nicht nur der eigenen moralischen Schwäche, sondern der prinzipiellen Fehlgeleitetheit der eigenen Lebensführung, was von Rawls als Geltungssucht und vom Apostel Paulus als das falsche Sich-Rühmen (vgl. Röm 2,17; 3, 27) bezeichnet wird.

Den beiden Funktionen des Gesetzes korrespondieren in der reformatorischen Tradition zwei Arten von Gerechtigkeit²⁴. Die eine, geistliche Gerechtigkeit wird nur im Glauben dem Menschen zugänglich, was wiederum die Einsicht in das Sündersein des Men-

23 Der letzte Satz dieses Zitates markiert, dass das Gesetz nicht das letzte Wort (Gottes) ist. In seinem geistlichen Sinn kommt ihm vielmehr eine rein vorbereitende Bedeutung zu, insofern es die Herzenszerknirschung und Verzweiflung im Gewissen auslöst und das Herz damit für die Botschaft des Evangeliums von der Gotteskindschaft und Sündenvergebung öffnet (vgl. BSLK 1998: 960, 43 f.).

24 Streng genommen korrespondiert beiden Paaren zudem die Lehre von zwei Reichen beziehungsweise den beiden Regimentern Gottes. Das kann hier unberücksichtigt bleiben, da ich dies an anderer Stelle ausgeführt habe (vgl. Polke 2009: 146–159).

schen zur Voraussetzung hat. Die andere, weltliche oder bürgerliche Gerechtigkeit verweist dagegen auf den für alle Menschen (unabhängig ihrer Glaubensüberzeugung) gültigen wie einsichtigen materialen Kern des Gesetzes, worauf der *usus politicus* abzielt. In diesem Sinne kann Luther (1969: 178) in seiner frühen Römerbriefvorlesung von 1515/16 formulieren: „Gerechtigkeit‘ und ‚Ungerechtigkeit‘ wird in der Heiligen Schrift ganz anders verstanden, als die Philosophen und Juristen sie auffassen. Das liegt auf der Hand, denn sie machen die Eigenart der Seele usw. geltend. Die ‚Gerechtigkeit‘ in der Heiligen Schrift dagegen hängt mehr ab von dem Urteil Gottes als vom Wesen des Beschuldigten.“ In der christlichen Glaubensgewissheit, wie sie sich im Gewissen des Einzelnen bildet, lassen sich somit *iustitia Dei* und *iustitia civilis* in etwa einem religiösen und einem ethischen Gerechtigkeitsbegriff zuordnen.

Im Gewissen erfährt der zur Verantwortung Gerufene sein Vor-Gott-Stehen wie das undelegierbare Bezogen-Sein auf seine Mitwelt und auf sich selbst.²⁵ Fokussiert der Gewissensbegriff die innere Mitte der verantwortlichen Person und zeigt der politische Gebrauch des Gesetzes die intersubjektive, ja soziale Verflochtenheit der menschlichen Existenz an, so dient die im eigentlichen Sinne religiöse Funktion des Gesetzes der Einsicht in die notwendige Selbstbescheidung des Menschen, auch und gerade des als *simul iustus et peccator* sich der Sünde bleibend ausgesetzt wissenden Gläubigen. Somit warnt das Gesetz ihn vor jeder Form der Absolutsetzung der eigenen Überzeugung und kann ihn dann auch, wenn er durch das Evangelium zu der nicht selbst gewährten Zusage von Sündenvergebung und Heil gelangt ist, entlasten.²⁶ So bleibt der Glaube als göttliches Geschenk dem Zugriff der Menschen wie auch des Wirkens von Religionsgemeinschaften entzogen. Das darin sich gründende Rechtfertigungsgeschehen ist allein Gott zuzuschreiben, die damit verbundene Rechtfertigungsbotschaft als Zentrum der christlich-religiösen Überzeugung fordert von sich aus die Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Fassen wir zusammen und blicken wir dabei auf das von uns alternativ vorgeschlagene Entsprechungsmodell für liberale Selbstbeschränkungskonzeptionen. Der reformatorischen Überlieferung gelingt es, jene Elemente zu berücksichtigen, die sich aus der Problemsichtung für liberale Ordnungskonzeptionen stellen:

- (1.) wird eine Aufgabenbestimmung von Ethik und Politik geliefert, die den *Erhalt von Gemeinschaft* und zwar als *soziale Größe von zur Verantwortung gerufenen Menschen zum Ziel* hat. Der reformatorische Freiheitsbegriff ist ein *kommunikativer*;
- (2.) wird der *Mensch als ambivalentes Macht- und Gewaltwesen* begriffen, das zur Fremd- und Selbstzerstörung nicht nur fähig ist, sondern davon immer wieder Gebrauch macht; und schließlich gelingt

25 Zur Funktion des Gewissensbegriffs innerhalb einer Verantwortungsethik vergleiche Polke (2008: 183 ff.). Die relationale Struktur der dreifachen Bezogenheit auf Gott, Mitwelt und Selbst entspricht der Ausrichtung des sogenannten biblischen „Doppelgebots der Liebe“, das nach Mt 22, 37–40 den Kern des „Gesetzes und der Propheten“ ausmacht.

26 So liegt der Beitrag der christlichen Glaubensgewissheit für die Ethik nicht nur in einem Ausbuchstabieren des Gesetzesbegriffes, sondern in gleichem Maße – was hier allerdings nicht mehr als angezeigt werden kann – in einer Hermeneutik der lebensbefreienden Wirkungen des Zum-Glauben-gekommen-Seins. Daran knüpfen auch alle Bemühungen um ein Starkmachen des sogenannten tertius *usus legis*, das heißt des dritten Gebrauchs des Gesetzes für die wiedergeborenen Christen (*usus in renatis*), an, wie er insbesondere die reformierte Tradition kennzeichnet. Mit Luther geht es dann um jene „Verhaltensregeln zur Bewährung des Glaubens in der Welt“ (Hirsch 1958: 77; aus dem Kleinen Galaterbriefkommentar von 1519 zu den Stellen Gal 1,11 f., 13 f.).

(3.) durch die Fokussierung auf das *individuelle Gewissen*, gepaart mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die *Anerkennung der prinzipiellen Pluralität* von Menschen sowie die Achtsamkeit auf die *Nichterzwingbarkeit religiöser oder weltanschaulicher Einstellungen*.

So zeigt sich der überraschende Befund, dass sich die Lehre vom *duplex usus legis* als genau derjenige Ort verstehen lässt, an dem das christliche Glaubensbewusstsein Auskunft über die Gründe und Motive seiner politischen Selbstbeschränkung gibt. Das geschieht im Alltag weniger in abstrakter Hermeneutik religiöser Semantiken als in der *Kultivierung von Gewissensbildung und Gewissenserforschung*, im Religionsunterricht ebenso wie im gottesdienstlichen Sündenbekenntnis. Gerade darin liegt ein Vorzug, den gelebte Religionen gegenüber im Abstrakten bleibenden politischen Überzeugungen haben: Sie wissen nicht nur um die *Notwendigkeit lebenspraktischer Vermittlung*, sondern sie üben diese *individuell und gemeinschaftlich, institutionell und rituell* fortlaufend ein.

Entgegen des ersten Anscheins lassen sich Vorstellungen über Sünde und Gesetz nicht nur als reaktionäre, konservative dogmatische Größen interpretieren. Vielmehr können sie in gleichem Maße und mit besseren Gründen als Ressourcen für eine realistische ‚Politische Ethik‘ des Christentums herangezogen werden. Für einen Politischen Liberalismus aus dem Geiste des Christentums sind sie insofern von Mehrwert, weil sich aus ihnen ein Verständnis individueller Freiheit entwickeln lässt, welches um deren innere Ambivalenzen und äußeren Persionen weiß. So zeigt sich, dass zum viel beschworenen „Preis des Monotheismus“ eben jene „Erfindung des inneren Menschen“ gehört, die allererst die Möglichkeit eröffnet, von Sünde, Glaube und Moral als personalen Größen und kommunikativen Einstellungen zu reden (vgl. Assmann 2003: 154 ff.²⁷). Dies in Erinnerung zu rufen, dürfte für einen liberaldemokratischen Rechtsstaat, der sich gegenüber den eigenen Wertquellen und deren Begründung zur Neutralität verpflichtet hat, weiterhin von nicht geringer Bedeutung sein. Auch dazu lädt eine tiefer gehende Beschäftigung mit dem Erstlingswerk von Rawls ein.

Literatur

- Adams, Robert M., 2010: Die theologische Ethik des jungen Rawls und ihr Hintergrund. In: John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 35–121.
- Assmann, Jan, 2003: *Die Mosaische Unterscheidung, oder: der Preis des Monotheismus*, München.
- Audi, Robert / Wolterstorff, Nicholas, 1997: *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Landham / London.
- Barth, Ulrich, 2014: Theologischer und philosophischer Gewissensbegriff. Variationen eines lutherschen Grundgedankens: Wolff, Kant, Fichte. In: Ders., *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen, 52–76.
- Cohen, Joshua / Nagel, Thomas, 2010: Einleitung, In: John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 9–34.
- BSLK, 1998: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, 12. Auflage, Göttingen.
- Eisenstadt, Shmuel N., 2006: Die Achsenzeit in der Weltgeschichte. In: Ders., *Theorie und Moderne. Soziologische Essays*, Darmstadt, 253–275.
- Fischer, Karsten, 2009: *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*, Berlin.

27 Man sollte Assmanns Thesen daher nicht vorschnell auf die Behauptung einer gewaltfördernden Politischen Theologie des Alten Testaments verkürzen.

- Graf, Friedrich W., 1988: Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, Gütersloh.
- Graf, Friedrich W., 2006: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München.
- Habermas, Jürgen, 1999: ‚Vernünftig‘ versus ‚Wahr‘ oder die Moral der Weltbilder. In: Ders., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt (Main), 95–127.
- Habermas, Jürgen, 2010: Das „gute Leben“ eine „abscheuliche Phrase“. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie. In: John Rawls, Über Sünde, Glaube und Religion. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 315–336.
- Hirsch, Emanuel, 1958: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 3. Auflage, Berlin.
- Joas, Hans, 1993: Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion. In: Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt (Main), 49–62.
- Luther, Martin, 1969: Vorlesungen über den Römerbrief (1515/16), In: Kurt Aland (Hg.), Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Band 1: Die Anfänge, Stuttgart / Göttingen, 107–262.
- Luther, Martin, 1987: Der Galaterbrief. Vorlesung von 1531 (Studienausgabe herausgegeben von Hermann Kleinknecht), 2. Auflage, Göttingen.
- Niebuhr, Reinhold, 1945: The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its traditional Defense, New York.
- Nussbaum, Martha C., 2008: Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality, New York.
- Polke, Christian, 2008: Verantwortungsethik als Kunst der Unterscheidung: Ein anthropologischer Versuch über evangelische Gesellschaftstheorie. In: Werner Veith / Axel Bohmeyer / Alexander Filipovic / Christoph Krauß (Hg.), Anthropologie und christliche Sozialethik. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge, Münster, 179–193.
- Polke, Christian, 2009: Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig.
- Polke, Christian, 2010: Gewissensfreiheit als Dissidentenschutz. Martha C. Nussbaums Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition. In: Evangelische Theologie 70, 262–277.
- Rawls, John, 1997: Erwiderung auf Habermas. In: Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt (Main), 196–262.
- Rawls, John, 1998: Politischer Liberalismus, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 2002a: Geschichte der Moralphilosophie. Hume – Leibniz – Kant – Hegel, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 2002b: „Nochmals: Die Idee der Öffentlichen Vernunft“ (1997/9). In: Ders., Das Recht der Völker, Berlin / New York, 165–218.
- Rawls, John, 2009: A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Grace. With “On my Religion”, Cambridge (Mass.) / London.
- Rawls, John, 2010a: Eine kurze Untersuchung über die Bedeutung von Sünde und Glaube. In: Ders., Über Sünde, Glaube und Religion. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 131–300.
- Rawls, John, 2010b: Über meine Religion (1997). In: Ders., Über Sünde, Glaube und Religion. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 303–312.
- Reidy, David, 2010: Rawls's Religion and Justice as Fairness. In: History of Political Thought 31, 309–344.
- Rendtorff, Trutz, 1978: Politische Ethik und Christentum, München.
- Seibert, Christoph, 2004: Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart.
- Wieland, Georg, 1974: Art. Gesetz, ewiges. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3, 514–516.