

Beitrag zum 1. Symposium Religion & Psychoanalyse in München:

Religiöse Motive für moralische Normen

David Lätsch, M.Sc. (Luzern)

I

In den *Gedanken* Pascals findet sich die berühmte Wette, wonach derjenige, der an Gott glaubt, nichts zu verlieren, aber alles zu gewinnen hat. Vereinfacht lautet die Argumentation Pascals: Wir können zwar nicht wissen bzw. nicht mit Geisteskräften beweisen, dass es Gott gibt, aber es ist allemal besser, daran zu glauben; denn wenn es Gott gibt, dann wird der Glaube an Ihn im Jenseits mit ewiger Seligkeit belohnt; gibt es Ihn nicht, dann ist der Gläubige am Ende auch nicht ärmer dran als der Nicht-Gläubige. Im ersten Fall ist der Gläubige im Vorteil, im zweiten Fall nicht im Nachteil.

Ob dieser durch Pascal berühmt gewordene Gedankengang je einen Skeptiker zum Glauben bekehrt hat, ist schwer einzuschätzen. Sicher ist, dass es uns Heutigen ziemlich schwerfällt, an einen Gott zu glauben, der im Jenseits eine Politik macht nur für diejenigen, die ihm ihre Stimme gegeben haben. So etwas sieht Bundestagsabgeordneten, aber nicht unserem Bild des Allmächtigen ähnlich. Allerdings: Das basal Störende an der Argumentation Pascals liegt nicht einmal in dieser und anderen, sozusagen kleineren Ungereimtheiten. Den eigentlichen Stein des Anstoßes sehen wir Heutigen wohl eher darin, dass Pascal uns mit *Gründen*, die überhaupt keinen Bezug zur Wahrheit Gottes haben, davon zu überzeugen versucht, dass wir an Gott glauben sollen. Er ignoriert unsere Wahrheitsliebe und appelliert direkt an etwas, wie es scheint, viel Niedrigeres: an das menschliche Nützlichkeitsdenken, unseren Hang zum Schielen auf den eigenen Vorteil.

Pascal hat die Notwendigkeit des Glaubens an Gott *begründen* wollen – ohne besonderen Erfolg, aus heutiger Sicht. Vielleicht als Folge dieser und ähnlicher Erfahrungen hat die Praxis des Begründens im Umfeld von Glaubensdingen ja auch stark an Bedeutung verloren. Zwar gibt es noch immer kirchliche Amtspersonen, Theologen und sogar Psychologen, die den Glauben *empfehlen* mit dem Argument, dass er Nutzen bringe – nicht mehr nur hypothetischen Nutzen im Jenseits, sondern, wie empirische Studien inzwischen belegen, auch manifesten Nutzen schon im Diesseits.

Aber die meisten Theoretiker des Religiösen unterscheiden heute wohl doch deutlich zwischen Glauben und Wissen, und die Praxis des Begründens bringen sie nur noch mit Letzterem, dem Wissen, in enge Verbindung. Anders als im Fall des Wissens, wo es darauf ankommt, sich von empirischen Evidenzen und guten Argumenten überzeugen zu lassen, tritt bei der Genese des Glaubens ein schwer zu definierendes Moment persönlicher Entscheidung hinzu. Der Schriftsteller John Updike hat das in dem kurzen Satz zusammengefasst: »Belief, like love, must be voluntary«. Glauben, wie Lieben, muss *freiwillig* bleiben.

Nun beschränkt sich der Statusverlust des Begründens allerdings nicht auf die Glaubensfrage allein. Auch auf einen weiteren Bereich hat sich dieser Statusverlust übertragen, einen Bereich, der eine lange Zeit eng mit der Glaubensfrage verbunden gewesen ist: den Bereich der Moral. Wie das absolut Wahre der göttlichen Existenz, so wird auch das absolut Richtige des menschlichen Handelns immer weniger als eine Sache der mit Gründen zu erstreitenden Erkenntnis angesehen. Auf der Suche nach dem richtigen Handeln sind zwar rationale Begründungen noch immer hoch im Kurs, wenn es darum geht, die richtigen Mittel zu definierten Zwecken zu ermitteln. Aber bei der Festlegung dieser Zwecke selbst sehen immer mehr Theoretiker nicht Gründe, sondern Gefühle, Willensakte, Einstellungen, Motive etc. am Werk.

Und doch: Die nähere Beschäftigung mit dem aktuellen Stand des ethischen und metaethischen Diskurses zeigt, dass es zumindest eine kleine Schar unbeugsamer Philosophen gibt, die sich der Vertreibung der Vernunft und ihrer Gründe aus dem Reich moralischer Zwecksetzung widersetzt. Es sind vor allem die Moralphilosophen in der Tradition Immanuel Kants, die daran festhalten, dass Begründungen bei der Definition des moralisch Richtigen weiterhin ein Wort, und zwar ein letztes Wort, mitzureden haben. Einer der prominentesten und scharfsinnigsten Vertreter dieses Projekts ist Jürgen Habermas. Das ist der Punkt, an dem meine Überlegungen einsetzen.

Ich werde in meinem Beitrag versuchen, am Fallbeispiel der Moral die philosophische Perspektive auf Gründe mit der psychologischen Perspektive auf Motive zu verbinden, anstatt einfach, wie es heute oft getan wird, die »Inkommensurabilität« beider Perspektiven festzustellen. Dabei geht es mir nicht um irgendein moralisches Phänomen, sondern um dasjenige »einer universellen Moral der gleichen Achtung und solidarischen Verantwortung für jedermann«, wie Jürgen Habermas das nennt, um ein universalistisches Moralbewusstsein also, das prinzipiell jeden anderen Menschen als Adressaten moralischer Rechte und Pflichten einschließt. Im philosophischen Teil dieses kleinen Projekts beziehe ich mich, sehr summarisch, auf die Diskurstheorie der Moral von Jürgen Habermas. Im psychologischen Teil entnehme ich

Freuds berühmtem Aufsatz über die *Zukunft einer Illusion* Vorschläge zu einer motivationspsychologischen Analyse des universalistischen Moralbewusstseins. Einfacher ausgedrückt: Ich werde einen Vorschlag dazu machen, wie religiöse oder genauer: residualreligiöse Motive uns daran binden können, an rationalen Diskursen über das moralisch Richtige teilzunehmen. Insofern verstehe ich meinen Beitrag nicht als eine psychologische oder psychoanalytische Antithese zum philosophischen Programm der Begründung moralischer Normen. Eher verstehe ich ihn als ein Vermittlungsangebot.

Die Moralphilosophie des Jürgen Habermas lässt sich als ein Projekt beschreiben, dessen Ziel gewissermaßen schon am Ausgangspunkt feststeht: Unter der Spielregel des nachmetaphysischen Denkens soll gezeigt werden, dass sich eine unbedingte Geltung moralischer Normen begründen lässt. In Formulierungen wie diesen hat jedes Wort Gewicht. Wenn moralischen Normen eine potenziell unbedingte Geltung zugeschrieben wird, dann ist damit gemeint: Zumindest der Möglichkeit nach können moralische Normen für prinzipiell all ihre Adressaten verbindlich sein, so dass sich kein Einzelner der Gültigkeit dieser Norm entziehen kann, ohne sich zugleich gegen seine Vernunft zu vergehen. Mit der nachmetaphysischen Spielregel ist gemeint: Die unbedingte Geltung der Norm muss unter der Prämisse gerechtfertigt werden, dass es eine transzendente Instanz nicht gibt, die die „Wahrheit“ von Normen und damit die „objektive“ Pflicht ihrer Befolgung verbürgt.

Habermas nähert sich der Verwirklichung dieses Zieles bekanntlich dadurch an, dass er dem moralischen Universalismus Kants eine diskursive Prägung gibt. In verschiedenen Schriften hat Habermas gezeigt, dass an die Stelle des *fehlbaren* moralischen Monologs bei Kant ein Austausch von Argumenten treten muss, und zwar ein Austausch von Argumenten zwischen möglichst allen Betroffenen der zur gemeinsamen Prüfung vorgelegten Norm. Kurz und knapp hat das McCarthy ausgedrückt (Zitat McCarthy:): »Statt allen anderen eine Maxime, von der ich will, dass sie allgemeines Gesetz sei, als gültig vorzuschreiben, muss ich meine Maxime zum Zweck der diskursiven Prüfung ihres Universalitätsanspruchs allen anderen vorlegen. Das Gewicht verschiebt sich von dem, was jeder Einzelne ohne Widerspruch als allgemeines Gesetz wollen kann, auf das, was alle in Übereinstimmung als universale Norm anerkennen wollen.« Diese diskursive Reinterpretation des kategorischen Imperativs ist einer der entscheidenden Züge in der Habermas'schen Moraltheorie. Wie genau Habermas zu dieser Reinterpretation gelangt, wie er sie argumentativ rechtfertigt, kann ich Ihnen hier nicht nachzeichnen. Nur soviel: Eine besonders kritische Rolle spielt dabei der so genannte Universalisierungsgrundsatz U. Nach diesem »Brückenprinzip« des moralischen Diskurses muss (Zitat Habermas:) »jede

gültige Norm der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert werden können.«

Tatsächlich darf man wohl davon ausgehen, dass die diskurstheoretische Anleitung zur Findung moralischer Normen zumindest *funktionalere*, konsensfähigere Regeln des Zusammenlebens hervorbringen wird als der Monologismus des Kategorischen Imperativs. Aber auch mit der diskursiven Reinterpretation des Moralgesetzes scheint die grundsätzliche Frage nicht gelöst, *warum* wir ohne Berücksichtigung unseres subjektiven Wollens *verpflichtet* sein sollen, unser moralisch relevantes Handeln nach einer Maxime auszurichten, die nicht nur in unserem Interesse, sondern im gemeinsamen Interesse aller liegt. Jürgen Habermas hat in einer Schrift, die den Titel „Notizen zu einem Begründungsprogramm“ trägt, ein anspruchsvolles Argumentarium zu genau dieser Frage entwickelt. Darin versucht er in Anlehnung an den Philosophen Apel zu zeigen, dass wir alle, sobald wir uns auf eine Diskussion über das moralisch Richtige einlassen, implizit Zugeständnisse machen, die uns letztlich verpflichten, den Universalisierungsgrundsatz zu akzeptieren und damit das diskurstheoretische Prinzip hinter der Auszeichnung potenziell unbedingt gültiger Normen anzuerkennen. Lehnen wir diesen Universalisierungsgrundsatz ab, dann wird unsere Beteiligung am moralischen Diskurs selbst zur widersprüchlichen Praxis.

Es wäre ziemlich umständlich, wenn ich Ihnen hier darlegen wollte, wie Habermas dabei genau argumentiert; und es wäre am Ende für uns alle nicht leicht zu entscheiden, ob er nun Recht behält oder nicht. Aber das ist, behaupte ich, für die hier verfolgte Frage nicht einmal maßgeblich. Einmal vorausgesetzt, die filigrane Konstruktion der Habermas'schen Argumentation hielte der Kritik stand. Selbst unter dieser Prämisse bliebe zu bedenken, dass die rationale Autorität eines bestimmten Verfahrens zur Prüfung moralischer Normen nur solche Adressaten *tatsächlich erreicht*, die an einem praktischen Diskurs über die Frage, was zu tun moralisch geboten sei, teilzunehmen *bereit* sind. Wer (Zitat Habermas:) »ernsthaft den Versuch unternimmt, normative Geltungsansprüche diskursiv einzulösen«: für den mag gelten, dass er sich der Verbindlichkeit bestimmter prozedural beglaubigter Normen nicht entziehen kann, ohne sich zugleich gegen seine Vernunft zu vergehen. Doch genau diesen Schritt verweigert ja der, der eine wahrheitsanaloge Richtigkeit moralischer Gebote bezweifelt. Dieser Skeptiker erklärt die Frage, was zu tun moralisch geboten sei, was sich also ohne willentliche Zwecksetzung als vernünftig begründen lasse, für sinnlos. Will man diesem Skeptiker nachweisen, dass eine Begründung der Moral allein aus der Vernunft möglich ist, kann man sich nicht anders behelfen als durch die Aufforderung: Trete du nur erst in einen praktischen Diskurs ein, und du

wirst sehen, dass du *dann* nicht umhin kannst, dich auf pragmatische Voraussetzungen einzulassen, aus deren implizitem Gehalt ein Verallgemeinerungsprinzip sich erschließen lässt, das zur Ableitung eines diskursethischen Grundsatzes Anlass gibt, der die normative Richtigkeit prozedural ausgezeichneter Gebote verbürgt. Scharf formuliert: Man bittet ihn darum, sich von der Behauptung ›p‹ zu überzeugen, indem er sie anerkennen möge. Dass der Opponent solcher Bitte nicht Folge leistet, darf den Proponenten nicht verwundern.

Der Skeptiker bestreitet, dass ein Diskurs – das Sprachspiel der Argumentation – in moralischen Fragen *Sinn* macht. Was das heißt, wird klarer, wenn man sich den idealen Sinn einer jeglichen Argumentation verdeutlicht. Dieser besteht – das wird bei Habermas direkt nicht expliziert, aber es bestimmt den Gedankengang – in der *kooperativen Suche der Diskursteilnehmer nach Wahrheit*. Wenn die Suche nach Wahrheit bzw. nach dem Gültigen Sinn des Argumentierens ist; und wenn der moralische Skeptiker ferner die Wahrheitsfähigkeit oder potenzielle Gültigkeit moralischer Normen bestreitet; dann ist klar, warum der Skeptiker sich auf einen normativen Diskurs nicht einlassen kann. Denn *Argumentationsteilnehmer müssen die Suche nach dem normativ Richtigen analog zur kooperativen Wahrheitssuche behandeln (wollen)*, um in jene Diskurse überhaupt einzutreten, die zur intuitiven Anerkennung des Universalisierungsgrundsatzes zwingen. Erst unter dieser Voraussetzung entfaltet das, was aus der Sicht eines jeden für alle Betroffenen gleichermaßen gut ist, eine moralische Verbindlichkeit.

Aus der Argumentation bei Habermas scheint also nicht geschlossen werden zu können, dass es eine moralische Pflicht zum Eintritt in einen solchen Diskurs gibt – und damit eine *unbedingte* Pflicht zur Anerkennung einer moralisch bindenden Argumentationslogik. Sollte aber die *Bereitschaft* zum normativen Diskurs eine derart kritische Rolle für die *Konstruktion* verbindlicher Normen spielen, dann wird die Frage wichtig, wodurch Menschen sich bestimmt fühlen mögen, moralische Fragen überhaupt für rational entscheidbar zu halten. Und hier nun setzen meine psychologischen Überlegungen ein. Die psychologische Sicht auf die Fragestellung könnte zeigen, dass das gesuchte Motiv zur Teilnahme am moralischen Diskurs ist die *Intuition* einer universellen »Moral der gleichen Achtung und solidarischen Verantwortung für jedermann« ist. Die Teilnehmer des Diskurses müssten diese Intuition als Prämisse teilen.

Ich möchte im folgenden zweiten Teil diesem Fingerzeig folgen und eine psychologische Skizze zur Frage entwickeln, wie Menschen dazu kommen, die Idee einer universalistischen Moral intuitiv anzuerkennen, um auf dieser Grundlage sodann in eine konsensorientierte Diskussion über das moralisch Richtige einzutreten. Dabei

orientiere ich mich, wie angekündigt, an Freuds berühmter Analyse zur psychischen Motivierung der Religiosität, seinem Essay über die *Zukunft einer Illusion*, auf den ja bereits gestern mehrfach angespielt worden ist. Wenn ich dabei die Eine oder den Anderen unter Ihnen langweile, weil Sie diesen Essay kennen wie Ihre Westentasche, dann bitte ich dafür um Entschuldigung.

II

Freud beginnt seine Abhandlung über die Zukunft dessen, was er die religiöse Illusion nennen wird, mit einer schlanken Charakterisierung des Kulturbegriffs. Die Kultur setze sich aus zwei wesentlichen Elementen zusammen: dem zur Beherrschung der Natur und zur Verteilung der Güter aufgewendeten »Wissen und Können« der Menschen zum Einen; zum Anderen aus allen den »Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen zueinander, und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln«. Also Naturbeherrschung und Regelung des Zusammenlebens: Das sind die kapitalen Leistungen der Kultur. Wegen der Unvollkommenheit der menschlichen Natur sind sie beide stets – und mit ihnen die Kultur selbst – in hohem Grad gefährdet. Denn die Menschen verweigern sich notorisch der zur Beherrschung der Natur erforderlichen Arbeitsleistung und widersetzen sich der friedlichen Regelung ihres Zusammenlebens. So kommt es, dass die zur Aufrechterhaltung der Kultur notwendige Arbeitsbereitschaft und der Triebverzicht erzwungen werden müssen, und zwar von den Machthabern in der Durchsetzung von Gesetzen, deren Nichtbefolgung unter Strafe steht.

Neben dem äußeren Zwang stehen »der Kultur« noch andere Mittel zur Verfügung. Da ist erstens das Phänomen der Verinnerlichung von Vorschriften. Wo es Menschen gelingt, Ansprüche des funktional geregelten Zusammenlebens in Gestalt von Forderungen an sich selbst gleichsam psychisch in sich hereinzunehmen, da steht die Kultur bereits auf bedeutend festeren Füßen da. Eine weitere Quelle der Kulturkonformität sind die Ideale einer Kultur, deren höchste Leistungen und hehrste Wertorientierungen, deren Anerkennung und Befolgung narzisstische Befriedigung insofern gewährt, als sie mit den Idealen und Leistungen anderer Kulturen in vorteilhafter Weise verglichen werden können. »Man ist zwar ein elender, von Schulden und Kriegsdiensten geplagter Plebejer«, schiebt Freud, »aber dafür ist man Römer, hat seinen Anteil an der Aufgabe, andere Nationen zu beherrschen und ihnen Gesetze vorzuschreiben«. Den privilegierten Teilnehmern einer Kultur gewährt drittens die Rezeption von Kunstwerken einige »Ersatzbefriedigung« für den von den Kulturvorschriften auferlegten Triebverzicht.

Zu diesen drei Momenten – internalisierte Vorschriften, kulturelle Werte und Kunstgenuss – kommt nun ein viertes Moment hinzu, das uns alle besonders interessiert, die Religion. Deren Wert oder besser: deren Funktion für die Aufrechterhaltung der Kultur veranschlagt Freud besonders hoch. Die Religion ist in Freud Auffassung nicht nur Mittel zur Sicherung der Kultur gegen die offene und latente Kulturfeindseligkeit der Menschen, sondern ein konstitutiver Teil der Kultur selbst, das »vielleicht bedeutsamste Stück« ihres »psychischen Inventars«. Denn erst sie kommt für kompensatorische Leistungen auf, die andernfalls schmerzlich entbehrt bleiben müssten: Die Menschen machen zwar seit den Anfängen ihres Geschlechts große Fortschritte in der Beherrschung der Natur, bleiben den großen Naturnotwendigkeiten aber doch unterlegen. Zwar ist es ihnen gelungen, mit Wissenschaft und Technik die Verbreitung von Krankheiten und Unfällen einzuschränken, aber noch immer tappt das Schicksal unter die Menge und trifft den Einzelnen mit schrecklicher Härte. Zwar haben sie ihr Zusammenleben durch das Erlassen und Durchsetzen von Gesetzen zu einigem Vorteil geregelt, doch die bestehenden Ungleichheiten zwischen den Menschen und der von den Kulturregeln geforderte Triebverzicht brechen sich immer wieder Bahn durch gewalttätige Störungen des Zusammenlebens. Gegen alle diese Unvollkommenheiten der Kultur scheint die Religion das rechte Instrument, weil sie die Aufgaben der Kultur »mit anderen Mitteln« fortzusetzen vermag. Sie verlegt, wie Freud schreibt, das Schwergewicht »vom Materiellen weg aufs Seelische«. »Mehrfach« ist die Aufgabe der Religion: »das schwer bedrohte Selbstgefühl des Menschen verlangt nach Trost, der Welt und dem Leben sollen ihre Schrecken genommen werden, nebenbei will auch die Wissbegierde der Menschen, die freilich von dem stärksten praktischen Interesse angetrieben wird, eine Antwort haben«.

Das alles häuft sich an zu einem mächtigen Aufgabenberg; die Religion antwortet darauf mit einem »Schatz von Vorstellungen«, den sie im Verlauf ihrer Kulturgeschichte entwickelt hat. Diesen Schatz charakterisiert Freud zusammenfassend so: »Alles, was in dieser Welt vor sich geht, ist Ausführung der Absichten einer uns überlegenen Intelligenz, die, wenn auch auf schwer zu verfolgenden Wegen und Umwegen, schließlich alles zum Guten, d. h. für uns Erfreulichen, lenkt. Über jedem von uns wacht eine gütige, nur scheinbar gestrenge Vorsehung, die nicht zulässt, dass wir zum Spielball der überstarken und schonungslosen Naturkräfte werden; der Tod selbst ist keine Vernichtung, keine Rückkehr zum anorganisch Leblosen, sondern der Anfang einer neuen Art von Existenz, die auf dem Wege der Höherentwicklung liegt. Und nach der anderen Seite gewendet, dieselben Sittengesetze, die unsere Kulturen aufgestellt haben, beherrschen auch alles Weltgeschehen, nur werden sie von einer höchsten richterlichen Instanz mit ungleich mehr Macht und Kon-

sequenz behütet. Alles Gute findet endlich seinen Lohn, alles Böse seine Strafe, wenn nicht schon in dieser Form des Lebens, so in den späteren Existenzen, die nach dem Tod beginnen«.

In hinreißenden Passagen wie diesen entwirft Freud also das Bild einer Religion, die für den Erhalt der menschlichen Gemeinschaft wie des Einzelnen unentbehrliche Aufgaben erfüllt. Und so könnte man denken, Freude veranschlage den *Wert* der Religion entsprechend und bringe ihr große Hochachtung entgegen. Das ist weit gefehlt, wie wir wissen.

Denn wo es ihm um den Wert und nicht um die Funktion oder die Zweckmäßigkeit der Religion geht, da misst Freud sie, anders als Pragmatisten wie William James, an ihren Wahrheitsaussagen, am theoretischen Geltungsanspruch. Und hier diagnostiziert er bekanntlich eine bedenkliche Begründungsschwäche. Verfechter religiöser Weltvorstellungen lösen, so Freud, ihre Geltungsansprüche entweder gar nicht begründend ein, indem sie beispielsweise bloß auf eine Glaubenstradition oder gar auf ein Verbot der Infragestellung verweisen, oder ihre Versuche der Begründung halten schon den trivialsten Einwänden der Vernunft nicht stand. Zwar mag es richtig sein, dass die von der Religion behaupteten Tatsachen gar nicht gewusst, nur geglaubt werden können; aber wenn das erst einmal zugegeben ist, dann verlieren die religiösen Vorstellungen gleich jeden Anspruch auf eine zwingende Anerkennung, dann darf kein Gläubiger von einem Anderen, Nicht-Gläubigen mehr verlangen, dass dieser es ihm gleichtue und im Glauben folge. Denn die Anerkennung einer Behauptung kann nur dort gefordert werden, wo sie sich aus dem Gebrauch der Vernunft ergibt. Zitat Freud: »Es gibt keine Instanz über der Vernunft«.

Freud registriert also eine eigentümliche Ungereimtheit: Der übergroßen Wertschätzung, mit der die Menschen die Religion auszeichnen, steht eine ausgeprägte Begründungs- bzw. Beglaubigungsschwäche ihrer theoretischen wie normativen Geltungsansprüche entgegen. Das ist augenscheinlich ein Widerspruch. Freud löst ihn so, dass er jetzt seine berühmte Diagnose der religiösen Vorstellungen als Illusion ausführt. Diese Vorstellungen, so Freud zusammenfassend, »sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche«.

Die Religion als Illusion: Diese Gleichung bei Freud ist nicht so zu verstehen, dass er die religiösen Vorstellungen direkt als unwahr oder trügerisch bezeichnet. Die Charakterisierung einer Überzeugung als Illusion sagt über deren Wahrheitsgehalt direkt nichts aus – Illusion heißt sie nur deshalb, weil ihre Entstehung sich eben nicht empirischen Evidenzen oder guten Gründen verdankt, sondern der latenten Wirksamkeit von Wünschen. Freud besteht auf dem agnostischen Standpunkt, die

Frage nach der *Wahrheit* religiöser Vorstellungen nicht entscheiden zu wollen. Aber im berühmten letzten Teil seines Essays hält er ja dann doch eine behutsame Ode an den »Primat« einer von Religiosität befreiten Intelligenz, hinter dem sich, genau besehen, ein ziemlich flacher Begriff von Zweckrationalität verbirgt. Dazu gäbe es manches zu sagen, Freud wäre hier selbst einer Art Naivität zu überführen, aber darauf will ich verzichten.

III

Mir geht es jetzt im letzten Teil meines Referats nur darum, einen möglichen Beitrag religiöser Motive an der Entstehung des universalistischen Moralbewusstseins zu skizzieren. Dabei ist zunächst einmal eine Unklarheit zu überwinden. Die zeitgenössischen Versuche zur Begründung einer universellen Moral sind ja gerade dadurch ausgezeichnet, wie vorhin bei Habermas deutlich geworden ist, dass sie auf die Inanspruchnahme einer transzendenten Instanz verzichten. Man kann also sagen: Die Intuition einer universellen „Moral der gleichen Achtung und solidarischen Verantwortung für jedermann“ findet sich auch bei jenen Denkerinnen und Denkern, die sich selbst als areligiös verstehen. Will man hier für die Genese des universalistischen Moralbewusstseins religiöse oder quasi-religiöse Motive in Anschlag bringen, dann muss es sich dabei um motivationale Formen handeln, die der bewussten Anerkennung derer, die sich von diesen Motiven bestimmen lassen, entzogen sind. Ich gehe also, hierin ganz psychoanalytisch, von einer weitgehend unbewussten Form der Religiosität aus.

Diese Form der Religiosität muss ohne die Überzeugung von der Existenz Gottes auskommen. Denn in dieser Hinsicht scheinen die Selbstaussagen der Agnostiker dem Interpreten verbindlich. Die gesuchte Form der Religiosität muss sich auf Intuitionen zurückgezogen haben, deren Einklang mit menschlichen Bedürfnissen und deren Widerspruch mit Argumenten der Vernunft weniger augenscheinlich ist als die in dieser Hinsicht stark exponierte Gottesidee. Ich behaupte nun in der Tat, dass es eine solche residuale Religiosität gibt und füge hinzu, dass sie im Wesentlichen durch zwei Elemente charakterisiert ist: erstens durch die Verweigerung der Annahme, dass das menschliche Leben mit dem Tod endet, die Existenz des Menschen nur bis an den Tod reicht und nicht weiter; zweitens durch einen Glauben an die Objektivität moralischer Normen, denen unsere Handlungen genügen sollen.

Zugegeben: Das vorgeschlagene Konzept einer residualen Religiosität bleibt bis auf weiteres bloße Spekulation. Wie wäre es zu validieren? Dem empirischen Psychologen drängt sich gleich der Gedanke an Untersuchungen auf, die zunächst den

Befund sichern müssten, dass eine im vorgeschlagenen Sinn reduzierte Religiosität das verbreitete Phänomen tatsächlich ist, von dem ich behaupte, dass es bestehe. Sodann wäre zu belegen, dass die residuale Religiosität höhere Korrelationen mit dem universalistischen Moralbewusstsein aufweist als eine restlos areligiöse Haltung. Damit wäre das postulierte ursächliche Verhältnis nicht belegt, würde aber an Glaubwürdigkeit gewinnen. Dass sich die Operationalisierung als schwierig herausstellen könnte, als schwierig insbesondere deshalb, weil die residualreligiösen Vorstellungen weitgehend unbewusst sein könnten, versteht sich.

Die folgenden Bemerkungen beschränken sich aber ohnehin auf den Versuch, die Idee der residualen Religiosität und ihrer Zusammenhänge mit dem moralischen Universalismus konzeptuell zu schärfen. Dabei hoffe ich nun zu zeigen, dass das residualreligiöse Festhalten an der Idee einer durch den Tod *doch nicht* begrenzten Existenz den weiteren Schritt zu einem universalistischen Moralbewusstsein motivieren kann. Denn die für sehr viele Menschen unverzichtbare Vorstellung einer Welt, in der wir über den Tod hinaus geborgen sind, verlangt nach einer Beglaubigung schon auf Erden. Wenn es subjektiv überzeugend bleiben soll, dass wir nicht in einer seelenlosen Welt der bloßen Materie leben, dann muss im Hier-und-Jetzt der irdischen Existenz soviel von den ursprünglich religiösen Gehalten bewahrt werden, wie sich unter nachmetaphysischen Voraussetzungen nur irgendwie realisieren lässt. Die ursprüngliche Intuition der Gleichheit aller Menschen vor Gott wird so substituiert durch die residualreligiös motivierte Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen *vor allen Menschen*. Was man Gott schuldig war, ist man dann allen Menschen schuldig; was man sich von Gott erhoffen durfte, darf man sich dann von allen Menschen erhoffen. Die menschliche Gemeinschaft vertritt im Moralischen die Stelle Gottes, und das Motiv dieser Vertretung bildet die Tatsache, dass das Gefühl des Geborgenseins in der Welt, welches die Gottesidee gestiftet hatte, nicht preisgegeben werden soll. Die agnostischen Moral-Universalisten sind tapfer genug, aus Wahrheitsliebe auf den Gottesglauben und manch andere Materialien der religiösen Weltanschauung zu verzichten, aber sie sind doch geborgenheitsbedürftige Menschenkinder genug, um die Stelle Gottes dort nicht leer lassen zu wollen, wo die Neubesetzung mit nachmetaphysischen Überzeugungen vereinbar scheint. Auf die Frage, warum sich diese (in Anführungszeichen:) »Neubesetzung« der Gottesstelle ausgerechnet im Bereich des Moralischen ereignen soll, lässt sich einfache Auskunft erteilen: Weil die menschliche Gemeinschaft es nur hier überhaupt versuchen kann. Die Idee der göttlichen Vorsehung ist durch eine menschliche prinzipiell nicht zu ersetzen, aus der unumstößlichen Gewissheit des *Dominus providebit* kann keine entsprechende Gewissheit eines *Homines providebunt* werden, höchstens mag an die Stelle der Gewissheit absoluter göttlicher Vorsehung eine gewisse Zuversicht in

die bestmögliche menschliche Fürsorge treten. Ganz gewiss liegt auch die dritte Leistung der Gottesidee, das Versprechen eines ewigen Lebens, jenseits der menschlichen Vertretungskompetenz. Nur das Gesetz der Moral, das zuvor für göttlich gegolten hat, können die Menschen auch aus eigener Kraft etablieren, nur hier können sie sich selbst (Zitat Kant:) »nach der Analogie mit der Gottheit« denken. Die menschliche Gemeinschaft, nach der eigenen Erkenntnis »geworfen« (Sartre, 1943) in die »transzendente Obdachlosigkeit« (Lukács, 1920), ersetzt sich jenen Teil der religiösen Geborgenheit, von dem sie wenigstens hoffen kann, dass ihr die Substitution gelingen möge. Sie substituiert die gleichmäßige Liebe Gottes für jeden Menschen durch die gleiche Achtung und solidarische Verantwortung für jedermann unter den Menschen – und stellt damit *pars pro toto* jene Geborgenheit in der Welt wieder her, für die der religiöse Glaube zuvor eingestanden hatte. Will man das mit der residualreligiösen Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele in Zusammenhang bringen, so heißt es: Die Menschen plausibilisieren *pars pro toto* durch ihr Festhalten an einem unbedingten Geltungssinn moralischer Normen eine Welt, in der sie sich geborgen fühlen können – und *in der dann auch die Idee eines Lebens über den Tod hinaus nicht mehr als fremd erscheinen muss*. In ihrem alle Menschen einschließenden Moralbewusstsein retten die Universalisten soviel wie möglich von den religiösen Gehalten, *um* sich in der Welt nicht verloren zu fühlen; wenn sie dafür letzte Gründe in Anschlag bringen wollen, zielt die Suche auf ein »Faktum« (wie bei Kant) oder auf nicht-hintergehbare Voraussetzungen (wie bei Habermas) der Vernunft.

Natürlich kann und muss man fragen, wie das hier postulierte »Gefühl des Geborgenseins in der Welt« mit der Idee kategorisch verbindlicher Moralnormen zusammenhängt. Warum bringt, nachdem die universale Liebe Gottes ihre Überzeugungskraft eingebüßt hat, nur noch eine *universalistische* Moral dieses Gefühl hervor? Die Antwort liegt nahe: Aus der Sicht des Einzelnen muss die moralische Gemeinschaft prinzipiell einen jeden enthalten, wenn ganz ausgeschlossen werden soll, dass er selbst – und die, an denen er hängt wie an sich selbst – ihr nicht zugehört. Diesen hütenden Universalismus der Zugehörigkeit hatte zuvor die Gottesidee gesichert; jetzt muss es das hohe Moralbewusstsein, die kategorische Solidaritätsverpflichtung der menschlichen Gemeinschaft tun. Dabei sollte man sich die Menge derer, an denen einer (in den entscheidenden Hinsichten) hängen kann wie an sich selbst, als in hohem Grad expandibel denken. Identifizierungsprozesse sorgen schon im Regelfall dafür, dass wir auch mit jenen Menschen mitfühlen, ihnen Gutes wünschen und Böses erspart wissen möchten, an deren »Anderssein« doch kein Zweifel besteht (beispielsweise das hungernde Kind in Afrika, der Erdbebengeschädigte in den Vereinigten Staaten, das Tsunamiopfer in Südostasien). Im Fall einer voll reali-

sierten Menschenliebe kann der Philanthrop sogar im Hinblick auf alle Menschen sagen, dass ihm selbst getan sei, was dem Geringsten unter seinen Brüdern geschieht. Wahrscheinlich erleichtert nicht zuletzt die Einsicht in die transzendente Obdachlosigkeit aller Menschen, also das Bewusstsein der gesamtgesellschaftlichen Aufgabe der moralischen Gottessubstitution, die Identifizierungsprozesse unter den aufgeklärten Universalisten.

Aus diesen Überlegungen könnte hervorgehen, dass gerade der Verzicht auf metaphysische Gewissheiten die motivationalen Bedingungen schafft, unter denen Menschen sich zur Etablierung der universalistischen Moralidee veranlasst sehen. Insofern lässt sich sogar spekulieren, dass die residualreligiöse Motivierung am Ende verlässlicher sein könnte als die religiöse Motivierung, die das Einhalten von Geboten autoritär zur Pflicht erhebt. Wer sich mit seinen Mitmenschen daran macht, die moralischen Gebote, als deren Urheber einst Gott begriffen wurde, in eigener Verantwortung wieder hervorzubringen, wird sich an diese seine eigenen Normen mit einiger Wahrscheinlichkeit halten wollen. Das muss bekanntlich für den nicht gelten, der sich lediglich den als göttlich begriffenen und hierokratisch-hierarchisch vermittelten Geboten unterwirft.

Die residualreligiös motivierte Überzeugung von einem unbedingten Geltungssinn moralischer Gebote mündet nicht direkt in die materiale Auszeichnung bestimmter Normen. Anders als der Gläubige sieht sich der universalistisch gesonnene Agnostiker ja noch der Aufgabe gegenüber, über die Gültigkeit normativer Geltungsansprüche befinden zu müssen. Unter dieser Voraussetzung kann er sich jetzt von der Habermas'schen Diskurstheorie der Moral überzeugen lassen, wonach eine verbindliche Gültigkeit gerechter Normen nur im herrschaftsfreien Diskurs aller Betroffenen begründet werden kann. Der Agnostiker bringt jetzt die zur Teilnahme am Diskurs unverzichtbare moralische Intuition mit, dass über die Gültigkeit normativer Geltungsansprüche tatsächlich entschieden werden kann. Er ist jetzt überzeugt davon, dass es Normen mindestens geben kann, die allen Menschen verbindlich sein müssten. Motive haben ihn dazu bewegt, für Gründe empfänglich zu sein.