

Religion als Motivationsquelle moralischen und politischen Handelns?

Theologische Überlegungen im Anschluss an eine aktuelle Debatte zwischen Jürgen Habermas und Rainer Forst

Benedikt Rediker

1. Religion – eine motivationale Quelle autonomer Moral?

Es gehört zu den Kernüberzeugungen säkularer, liberaler Gesellschaften, dass moralische und politische Normen autonom, d. h. unabhängig von außermoralischen Quellen wie denen der Religion begründet werden können und müssen.¹ Anders verhält es sich jedoch bei der Frage moralischer Motivation. Denn auch wenn die *Begründung* moralischer Normen rein autonom geleistet wird, scheint damit noch nicht zwangsläufig sichergestellt zu sein, dass Menschen sich auch zum Handeln nach diesen Normen *motiviert* fühlen. Dies stellt moderne Gesellschaften vor nicht unerhebliche Herausforderungen: Denn angesichts der Zunahme an gesellschaftlichen Krisen und globalen Katastrophenszenarien ist der Bedarf an motivationalen Ressourcen zum solidarischen und gesellschaftspolitischen Handeln größer denn je. Eine autonome Moral scheint deshalb auf zusätzliche motivationale Quellen zum moralischen Handeln angewiesen zu sein, die den genuinen Horizont einer autonomen Moral überschreiten. Auch Religionen können diesbezüglich eine wichtige außermoralische Motivationsquelle moralischen Handelns darstellen, wie schon Ernst-Wolfgang Böckenförde im Zusammenhang mit seinem berühmten Böckenförde-Diktum herausgestellt hat.²

¹ Vgl. hierzu grundsätzlich *M. Breul*, Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn 2015.

² Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002, Münster 2004, 213–230. Vgl. hierzu aus theologischer Perspektive die Arbeit von *J. Pavelka*, Bürger und Christ. Politische Ethik und christliches Menschenbild bei

Doch zugleich provozieren die hier gemachten Überlegungen zu Rückfragen: Ist es im Rahmen einer autonomen Moral überhaupt zulässig, auf die Autonomie der Motivation zur Moral zu verzichten? Wird damit die normative Eigenständigkeit einer autonomen Moral nicht gleich wieder kassiert? Fragen dieser Art stellen sich jedoch nicht nur für säkulare Gesellschaften, sondern in umgekehrter Fragerichtung auch für die theologische Ethik, und dies besonders dann, wenn diese sich selbst dem Paradigma einer an Kant anknüpfenden autonomen Moral verpflichtet weiß: Setzt die theologische Anerkennung der Autonomie der Moral voraus, dass nicht nur die Rechtfertigung moralischer Normen, sondern auch die Motivation zum moralischen Handeln ohne Rekurs auf genuin religiöse Gründe geschehen muss? Und wenn ja, wäre damit nicht die Möglichkeit eines *Propriums* christlicher Ethik aufgegeben? Käme der Religion dann überhaupt noch eine gesellschaftliche Relevanz als möglicher moralische Motivationsquelle zu? Die Frage nach den Chancen und Grenzen einer religiös begründeten Motivation zum moralischen und politischen Handeln ist also sowohl aus gesellschaftspolitischer als auch genuin theologischer Perspektive von Relevanz. Gerade im Kontext theologischer Ethik scheint diese Frage bisher noch nicht hinreichend thematisiert zu werden. So konstatiert etwa Katharina Klöcker, dass die theologische Ethik selbstkritisch fragen müsse, „ob sie der Motivationsthematik [...] in ihren eigenen Grundlagenreflexionen bislang genügend Aufmerksamkeit geschenkt hat“³. Wie brisant die hier nur kurz angedeuteten Fragestellungen sind, zeigt sich darüber hinaus auch daran, dass sie in den letzten Jahren auch innerhalb der politischen Philosophie und hier besonders im Umfeld der Frankfurter Schule kontrovers bearbeitet und diskutiert wurden.

Allen voran Jürgen Habermas hat angesichts der von ihm konstatierten „Bedrohung des normativen Gehalts der im Westen entstandenen Moderne“ durch eine „entgleisende Modernisierung“⁴ in den

Ernst-Wolfgang Böckenförde (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 143), Freiburg i. Br. 2015.

³ Vgl. den Beitrag von K. Klöcker im vorliegenden Band 234–249, hier 249.

⁴ J. Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2015, 216–257, hier 247.

letzten zwei Jahrzehnten immer wieder darauf hingewiesen, dass moderne Gesellschaften auf motivationale Ressourcen verwiesen seien, die, so die pikante These von Habermas, eine säkular ernüchterte Vernunft nicht mehr aus sich selbst heraus gewinnen könne. Es ist hier vor allem die „Motivationsschwäche einer vernünftigen, also kognitivistisch begriffenen Moral“⁵, die Habermas angesichts der von ihm diagnostizierten Erosionsprozesse des sittlichen Kerns moderner Gesellschaften Sorgen bereitet. Zwar lehnt er eine durch die Moral selbst geleistete Motivation nicht ab, stellt aber heraus, dass sie unter den von ihm konstatierten nachmetaphysischen Denkbedingungen nur noch durch die „schwache Motivationskraft guter Gründe“⁶ motivieren könne. Deshalb betont er die Angewiesenheit der Moral auf entgegenkommende Lebensformen, in denen über die schwache motivationale Kraft moralischer Gründe hinaus die lebensweltlichen, sozialen und institutionellen Bedingungen dafür sichergestellt werden sollen, dass Menschen sich auch in ihrer jeweiligen Individualität zum moralischen Handeln motiviert fühlen.⁷ Mit dem Gedanken einer Einbettung der Vernunftmoral in konkrete Lebensformen scheint zugleich eine Brücke geschlagen zu den motivationalen Ressourcen, die auch Religionen einer säkular ernüchterten Vernunftmoral zur Verfügung stellen könnten. Zwar steht für Habermas fest, dass die motivationalen Quellen der Religion unter nachmetaphysischen Denkbedingungen versiegt sind, weshalb es säkularer Äquivalente bedürfe, die die motivationale Kraft religiöser Vorstellungen für das moralische Handeln zu kompensieren vermögen.⁸ Dennoch zeigt Habermas spätestens seit seiner Friedenspreisrede aus dem Jahr 2001 eine besondere Sensibilität für diejenigen motivationalen Ressourcen, die sich gerade in religiösen

⁵ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2022, 332.

⁶ Ebd., 804.

⁷ Vgl. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, in: ders., *Philosophische Texte*. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 3: *Diskursethik*, Frankfurt a. M. 2009, 179–301, hier: 259: „Eher als durch Argumentation wird ein guter Wille durch Sozialisation in eine Lebensform, die dem Moralprinzip entgegenkommt, geweckt und gefördert.“

⁸ Vgl. hierzu R. Kreide/T. Wesche, *Warum moralisch sein? Eine postmetaphysische Theorie moralischer Motivation in Jürgen Habermas' Auch eine Geschichte der Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69 (2021), 267–280.

Lebensformen für eine nachmetaphysische Moral auffinden lassen. Vor allem in Habermas' großem Alterswerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* wird diese Sensibilität nochmals besonders deutlich. Habermas rekonstruiert hier die besagte Motivationsschwäche der Vernunftmoral als Ergebnis eines jahrhundertelangen Trennungsprozesses von Glauben und Wissen, in dessen Zuge sich auch die Moral von einer religiösen Form in eine säkulare, autonome Moral fortentwickelt habe. Auch wenn die hier beschriebene Entkoppelung der Moral von der Religion Habermas zufolge eine große Erfolgsgeschichte darstellt, gelte es jedoch zu konstatieren, dass die hiermit gewonnene Autonomie der Moral einhergehe mit einer „aufgerissene[n] Lücke zwischen der moralischen Verpflichtung und der Attraktionskraft des Guten“⁹, wie sie vom „religiösen Begriff der rettenden Gerechtigkeit“¹⁰ noch ausgegangen sei – eine Lücke, die durch die säkulare Vernunft selbst nicht mehr zu schließen sei.

Allerdings sind Habermas' Überlegungen zu einer lebensweltlichen Einbettung säkularer Vernunftmoral auf massiven Gegenwind gestoßen. Kern der Kritik ist – wenig überraschend – die Frage der Autonomie der Moral. Vor allem einer der bedeutendsten Schüler von Habermas, der Frankfurter Philosoph Rainer Forst, sieht in dem Gedanken einer lebensweltlichen Einbettung der Vernunftmoral die Gefahr eines heteronomen Rückfalls gegeben. Um die Autonomie einer autonomen, deontologischen Moralkonzeption zu gewährleisten, müssten in ihr nämlich „Moralbegründung und moralische Motivation über moralisch zu rechtfertigende Gründe untrennbar verbunden“¹¹ sein. Genau diese Einheit von rechtfertigenden und motivationalen moralischen Gründen, die auch als motivationstheoretischer Internalismus bezeichnet wird,¹² werde je-

⁹ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2022, 167.

¹⁰ Ebd., 166.

¹¹ R. Forst, *Die Autonomie der Autonomie*. Zu Jürgen Habermas' *Auch eine Geschichte der Philosophie*, in: ders., *Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant*, Berlin 2021, 132–148, hier: 142f.

¹² Zur Forsts Begründung des von ihm vertretenen motivationstheoretischen Internalismus vgl. ders., *Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe*. Zur Begründung der Moral, in: ders., *Das Recht auf Rechtfertigung*. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 2007, 23–73, hier: 40–73.

doch in Habermas' Überlegungen zu einer Einbettung säkularer Vernunftmoral in entgegentommende Lebensformen gefährdet bzw. sogar zum Teil aufgehoben. Insbesondere Habermas' in *Auch eine Geschichte* vorgenommene sympathisierende Deutung der motivationalen Ressourcen religiöser Moral betrachtet Forst diesbezüglich mit großer Skepsis. Denn gerade in einer religiös begründeten bzw. eingebetteten Moral werde die Aufgabe der Identität von autonomer Moralbegründung und moralischer Motivation besonders deutlich. Zum einen bestehe nämlich das Motiv moralischen Handelns in religiös begründeten Moralitäten zumeist nicht primär im „Respekt für andere als menschliche Wesen“, sondern in der „Liebe zu oder [...] Furcht vor Gott“¹³. Zum anderen sei ein wesentliches Motiv für moralisches Handeln oft „die Hoffnung [...], sich der Gnade Gottes und der Erlösung würdig zu erweisen“¹⁴. Beide Motive verfehlten hierdurch jedoch gerade die eigentliche intersubjektivistische Pointe der Moral. Denn in beiden Fällen sei das Motiv des moralischen Handelns nicht selbst moralisch, sondern ethisch bestimmt.¹⁵ Es gründe nämlich in einem außermoralischen Gut – der Liebe zu Gott oder der Hoffnung auf das eigene Heil –, ohne welches das als moralisch verbindlich Eingesehene keine motivationale Kraft zum Handeln entwickeln würde.¹⁶ Gegen Habermas stellt Forst deshalb heraus, dass die autonome Moral hinsichtlich ihrer Motivationskraft gerade „keine schwache Form der Moral“ sei, sondern im Gegensatz zu einer religiösen und somit ethisch motivierenden Moral „eine stärkere Moral; gestärkt durch die Überwindung heteronomer Aspekte“¹⁷. Laut Forst gibt es „aus der Perspektive der Moral keine stärkeren als moralische Gründe“¹⁸. Diese könnten deshalb aus sich heraus zum moralischen Handeln motivieren, ohne dabei auf zusätzliche motivationale Gründe angewiesen zu sein.

¹³ R. Forst, *Die Autonomie der Autonomie* (s. Anm. 11), 139.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. ebd., 139f.

¹⁶ Es wird im Verlaufe des Artikels noch kritisch zu fragen sein, ob Forsts Heteronomie-Vorwurf gegenüber religiös fundierten Ethiken in dieser Pauschalität wirklich zutrifft.

¹⁷ R. Forst, *Die Autonomie der Autonomie* (s. Anm. 11), 140.

¹⁸ Ebd., 143.

Habermas und Forst kommen somit bezüglich der Frage nach der Legitimität und Gebotenheit einer Einbettung autonomer Moral in konkrete Lebensformen zu diametral entgegengesetzten Einschätzungen. Dies hat auch für die Frage, inwiefern Religion eine legitime und gesellschaftlich relevante motivationale Quelle zum moralischen und politischen Handeln darstellen kann, erhebliche Konsequenzen: Während sich im Ausgang von Habermas' Überlegungen zu einer ethisch-sittlichen Einbettung autonomer Moral zumindest eine Brücke zu den motivationalen Ressourcen religiöser Ethik schlagen lässt und er die hohe motivationale Kraft religiöser Sinngehalte anerkennt, stellt die Idee einer religiösen Motivation zum moralischen Handeln für Forst den Inbegriff einer heteronomen Moral dar. Denn sie geht für ihn einher mit einer notwendigen Entkoppelung von rechtfertigenden und motivationalen Gründen, durch die die „Pointe der Moral immer nur begrenzt und vermittelt“¹⁹ ausgedrückt werden könne.

Die Frage nach der Berechtigung und Relevanz einer Einbettung von Moral in religiöse Lebensformen hängt somit davon ab, wie über die philosophische Legitimität von Habermas' Einbettungs-These entschieden wird: Liegt Forst richtig in der Annahme, dass diese notwendig in Heteronomie führt? Und stimmt es, dass sich das in ihr bearbeitete Problem nicht stellt, weil es das von Habermas diagnostizierte Motivationsdefizit autonomer Vernunftmoral in dieser Form gar nicht gibt? Oder ist vielmehr Habermas darin zuzustimmen, dass es einer motivationsbedingten Einbettung kognitiver Vernunftmoral in ethische Lebensformen bedarf? Und, falls ja, lässt sich diese auch derart konzipieren, dass sie dem Heteronomie-Vorwurf Forsts entgehen kann?

Im Folgenden sollen diese Fragen im direkten Gespräch mit Habermas und Forst bearbeitet werden, um dann ausgehend hiervon einen Vorschlag entwickeln zu können, unter welchen Bedingungen Religion eine relevante und zugleich philosophisch legitime motivationale Quelle moralischen Handelns darstellen kann. Dabei soll die These vertreten werden, dass das von Habermas aufgezeigte Motivationsdefizit tatsächlich besteht und seine Einbettungs-These zugleich einen vielversprechenden Versuch darstellt, auf dieses Defizit zu

¹⁹ Ebd., 148.

antworten – allerdings nur unter der Bedingung, dass sie in einer Weise (re-)interpretiert wird, in der die von Forst gegenüber Habermas zurecht eingeforderte Einheit von rechtfertigenden und motivationalen Gründen nicht aufgehoben wird. Die Möglichkeit einer derartigen Interpretation soll im Folgenden in einer mit Habermas über Habermas hinausgehenden Weise aufgezeigt und abschließend hinsichtlich ihrer Konsequenzen für eine Einbettung autonomer Moral in religiöse Lebensformen reflektiert werden.

Als Ausgangspunkt des soeben skizzierten Vorhabens soll zunächst ein theologischer Vorschlag diskutiert werden, der Habermas' Einbettungs-These auf einem anderen als dem hier angestrebten Weg zu verteidigen versucht, nämlich durch die Preisgabe des von Forst vertretenen Internalismus. Die Diskussion dieses Ansatzes dient somit als kritische Kontrastfolie, gegenüber der sich der dann im Anschluss zu entwickelnde Interpretationsvorschlag zu verantworten hat.

2. Trennung von rechtfertigenden und motivationalen Gründen: Der theologische Vorschlag von Martin Breul

Aus theologischer Perspektive hat Martin Breul einen bedenkenswerten Versuch unternommen, die Habermas'sche Einbettungs-These gegenüber ihrer Kritik durch Forst zu verteidigen.²⁰ Ausgangspunkt seiner Argumentation ist die These, dass Forsts strikter motivationstheoretischer Internalismus die gegenüber Habermas' Einbettungsthese wesentlich realitätsfernere Position darstelle und diese zugleich Tendenzen eines moralischen Rigorismus aufweise. Mit der Einsicht in gerechtfertigte Normen gehe nämlich, anders als Forst annehme, nicht notwendig die Absicht einher, auch gemäß dieser Normen zu handeln.²¹ Habermas sei deshalb darin zuzustim-

²⁰ Vgl. *M. Breul*, Ist eine autonome Moralbegründung auf die Autonomie der Motivation zu moralischem Handeln festgelegt?, in: *Theologische Quartalschrift* 197 (2017), 303–319 sowie *ders.*, Religion, Lebensformen und die Frage nach dem Proprium einer christlichen Sozialethik, in: *M. Dürnberger/J. Krain/K. von Stosch* (Hrsg.), *Gott – Welt – Mensch. Eine Auseinandersetzung mit Hans-Joachim Höhn*, Würzburg 2023, 341–361.

²¹ Vgl. *M. Breul*, Proprium einer christlichen Sozialethik (s. Anm. 20), 351.

men, dass moralische Gründe einer ethisch-sittlichen Verankerung bzw. Ergänzung bedürften, durch die ihre Motivationskraft ergänzt werde. Da sie aus sich selbst heraus keine starke motivationale Kraft zum Handeln entwickeln könnten, seien sie auf entgegenkommende Sozialisationsprozesse, kulturelle Überlieferungen und Institutionen angewiesen, also auf außermoralische Quellen, durch die dieses Motivationsdefizit kompensiert werden könne.²² Forsts strikter Internalismus schließe eine derartige Einbettung der Vernunftmoral jedoch aus, da er sie mit Heteronomie gleichsetzen müsse. Wie rigoristisch eine solche Moralkonzeption ist, zeigt sich laut Breul u. a. darin, dass für Forst viele Handlungen „als nicht moralisch [...] gelten [müssten], die im Normalfall als moralisch eingestuft werden“²³. Breul verweist hier z. B. auf Martin Luther Kings religiös motivierten Kampf gegen Rassismus oder auf das oftmals religiös motivierte Handeln in der Flüchtlingshilfe im Sinne der christlichen Nächstenliebe.²⁴ Zwar sei es offenkundig, dass diese Handlungen reziprok-allgemein gerechtfertigt werden könnten. Da es sich in diesen Fällen jedoch um eine dezidiert religiös begründete Motivation zur Moral handle, könne unter Voraussetzung von Forsts Internalismus ein derartiges Handeln dennoch nur als heteronom und damit als nicht moralisch angesehen werden, was in Bezug auf besagte Beispiele zutiefst kontraintuitiv sei. Laut Breul ist es deshalb „viel zu rigoros und auch philosophisch unplausibel, einer solcherart motivierten Person das Moralisch-Sein abzusprechen, weil die Motivation zum Handeln aus Nächstenliebe religiös war und nicht aus der autonom gerechtfertigten Norm selbst kam“²⁵. Forsts strikter Internalismus habe somit äußerst „revisionäre Konsequenzen für unsere alltagssprachliche Zuschreibung von Moralität“²⁶.

Eine Lösung dieses Problems besteht nun Breul zufolge darin, den von Forst vertretenen Internalismus aufzugeben. Es sei nämlich möglich, „eine kantisch inspirierte autonome Moral [zu] verteidigen [...], ohne zugleich die Notwendigkeit einer Motivation zu moralischem Handeln aus den autonom gerechtfertigten Normen selbst

²² Vgl. ebd., 350.

²³ *M. Breul*, Autonomie der Motivation (s. Anm. 20), 313.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ *M. Breul*, Proprium einer christlichen Sozialethik (s. Anm. 20), 353.

²⁶ *M. Breul*, Autonomie der Motivation (s. Anm. 20), 313.

behaupten zu müssen“²⁷. Unter Verweis auf die Unterscheidung zwischen rechtfertigenden und motivationalen Gründen geht Breul davon aus, dass es zur Wahrung der Autonomie der Moral ausreiche, wenn das moralische Handeln nach Normen geschehe, die einer autonomen Rechtfertigung standhielten.²⁸ Nicht nötig sei es, dass auch die motivationalen Gründe, die das Handeln nach derart autonom generierten Normen faktisch leiten würden, diese Kriterien erfüllen. „Motivationale Gründe [...] können individuell variieren, d. h. es muss kein intersubjektiv akzeptabler Konsens über die Motivation zum richtigen Handeln erzielt werden“²⁹, sofern die aus ihnen resultierenden Handlungen reziprok-allgemein rechtfertigbar seien. Zwar schließe eine derartige Argumentation nicht aus, dass rechtfertigende und motivationale Gründe zusammenfielen, es sei mit ihr jedoch denkbar, „dass für eine hinreichende Motivation zu einem [moralischen] Handeln *externe* Gründe hinzukommen [...], ohne dadurch die Moralität dieses Handelns per se zu gefährden“³⁰.

Habermas' motivationstheoretisch begründetes Anliegen einer ethisch-sittlichen Einbettung autonomer Vernunftmoral lässt sich nach dieser Lesart somit als eine zusätzliche Ergänzung moralischer Motivation durch externe, d. h. außermoralische Gründe verstehen, die angesichts der Aufhebung eines motivationstheoretischen Internalismus auch nicht mehr dem von Forst angemahnten Heteronomie-Vorwurf ausgesetzt ist. Da es sich bei diesen externen Gründen auch um religiöse Gründe handeln kann, ist auf diesem Weg laut Breul zugleich eine Möglichkeit aufzeigbar, wie im Kontext christlicher Ethik „die Verteidigung einer Autonomie der Rechtfertigung mit der Betonung der motivationalen Kraft des christlichen Glaubens einhergehen kann“³¹. Die Praxistauglichkeit dieser Position zeigt sich auch daran, dass unter Aufgabe des motivationstheoretischen Internalismus die von Breul angeführten Beispiele religiös motivierten Handelns problemlos als autonome moralische Handlungen anerkannt werden können.

²⁷ Ebd., 305.

²⁸ Vgl. ebd., 314. Als Kriterien einer autonomen Rechtfertigung nennt Breul die von Forst ausgewiesenen Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd., 314f.

³¹ Ebd., 315.

Breul weist im Anschluss an Habermas zurecht auf ein Motivationsdefizit kognitiver Vernunftmoral hin, das bei Forst, gerade dort, wo er recht selbstverständlich von der motivationalen Kraft moralischer Gründe ausgeht, zum Teil etwas unterbelichtet zu bleiben scheint. Schon ein erster Blick auf das moralische Handeln von Menschen macht deutlich, dass ein derartiges Handeln niemals unabhängig von entgegenkommenden Lebensformen zu denken ist, in denen die sozialen, institutionellen und ethischen Bedingungen dafür sichergestellt werden, dass das als moralisch richtig Eingesehene auch faktisch umgesetzt wird. Die Relevanz einer lebensweltlichen Einbettung einer rein kognitiven Vernunftmoral für die Frage moralischer Motivation herauszustellen, ist deshalb in der Tat eine große Stärke der Habermas'schen Position, mit deren Hilfe es zugleich möglich wird, auch religiösen Lebensformen eine motivationale Relevanz für das moralische Handeln einzuräumen, die Forsts strikter motivationstheoretischer Internalismus in der Tat nicht zuzulassen scheint. Darüber hinaus stellen die von Breul angeführten Beispiele religiöser Motivation zum moralischen Handeln einen wichtigen Stress-Test für die Realitäts-Tauglichkeit einer moralischen Motivationstheorie dar, die Forsts Internalismus vor erhebliche Probleme stellt.

Doch so berechtigt es ist, mit Habermas gegenüber Forst auf der Relevanz einer Einbettung der Moral in Lebensformen zu insistieren, so sehr ist es meines Erachtens notwendig, an dem entscheidenden Grundanliegen eines Internalismus festzuhalten und es als ein unverzichtbares Kriterium autonomer Moral starkzumachen, vor dem sich auch Habermas' Einbettungs-These zu bewähren hat. Damit scheint eine nochmals anders ausgerichtete Begründung der Habermas'schen Einbettungs-These geboten, die stärker als Breul das Grundanliegen des von Forst vertretenen Internalismus verteidigt und den berechtigten Kern der Forst'schen Habermas-Kritik herausstellt. Es gilt zu zeigen, dass das Grundanliegen eines motivationstheoretischen Internalismus, welches auch Forsts Internalismus im Letzten leitet, keine grundsätzliche Ablehnung der Habermas'schen Einbettungs-These implizieren muss, sondern lediglich als Kriterium dafür dient, autonome und somit legitime Formen der konkreten Ausbestimmung der Einbettungs-These von heteronomen Formen zu unterscheiden. Auf diesem Weg ließe sich der Internalismus dann nicht als Infragestellung, sondern gerade als Fundament einer autonomiekompatiblen Interpretation der Habermas'schen Einbettungs-These verste-

hen.³² Dieses Vorhaben gilt es in folgenden Schritten zu entwickeln. Zunächst soll durch eine genauere Analyse der Argumentation Forsts dafür argumentiert werden, dass der entscheidende Kern des von ihm vertretene Internalismus in der Tat eine notwendige Bedingung autonomer Moral darstellt, mit dessen Hilfe sich auch in Habermas' konkreter Ausbuchstabierung seiner Einbettungs-These heteronome Tendenzen ausfindig machen lassen, die durch Forst zurecht kritisiert werden (3.). Zweitens gilt es zu zeigen, dass sich das von Breul zurecht als wegweisend herausgestellte motivationstheoretische Anliegen der Habermas'schen Einbettungs-These auch unter Annahme eines Internalismus aufrechterhalten lässt, weil das in ihr bearbeitete Motivationsdefizit eine nochmals andere Ebene der moralischen Motivationsfrage berührt als die, auf die der motivationstheoretische Internalismus angesiedelt ist (4.). Drittens soll die Möglichkeit und gesellschaftliche Relevanz von Religion als Motivationsquelle der Moral ausgehend von einer modifizierten Interpretation der Habermas'schen Einbettungstheorie auch ohne Aufgabe des Internalismus aufgezeigt werden (5.). Und viertens soll dafür argumentiert werden, dass sich auch im Rahmen einer derartigen, die Einheit von rechtfertigenden und motivationalen Gründen wahren Interpretation der Einbettungs-These die von Breul angeführten Beispiele als autonomieskompatible Formen religiöser Motivation zum moralischen Handeln interpretieren lassen (6.).

3. Der Grund der Moral: Forsts motivationstheoretischer Internalismus und der Kern seiner Habermas-Kritik

3.1 Kriterien autonomer moralischer Motivation – eine kantische Grundlegung

Forst entwickelt seine Argumentation für einen Internalismus in direkter Auseinandersetzung mit Habermas' Bearbeitung der moralischen Motivationsfrage. Denn in dessen Argumentation sieht er eine entscheidende Dimension dieser Frage nicht angemessen berücksichtigt, auf die er mit seinem Internalismus eine Antwort zu

³² Damit wird der Versuch unternommen, die berechtigten Anliegen Habermas' und Forsts in einer eigenständigen Position zusammenzubinden, womit zugleich über die konkreten Ansätze sowohl von Habermas als auch von Forst hinauszuweisen wird.

geben versucht. Um dies besser nachvollziehen zu können, ist es zunächst wichtig, die beiden Dimensionen herauszuarbeiten, die für die Bearbeitung der Motivationsfrage im Rahmen einer kantisch geprägten deontologischen Moral von Bedeutung sind. Zum einen gilt es die Ebene des *objektiven Verpflichtungsgrunds* moralischer Normen zu berücksichtigen. Diese Ebene zeigt an, worin der letzte, objektiv geltende normative Grund dafür auszumachen ist, dass Menschen durch moralische Normen in unbedingter Weise zum moralischen Handeln verpflichtet sind. Im Rahmen einer kantisch inspirierten Moraltheorie ist dieser objektive Grund moralischer Normen nicht in der Anerkennung eines diesen Normen nochmals vorgelagerten außermoralischen Guts, sondern in der unmittelbaren normativen Bindungskraft der moralischen Normen bzw. des sie leitenden Moralprinzips mit der praktischen Vernunft selbst gegeben.³³ Von dieser ersten Ebene ist die Dimension des *subjektiven Aneignungsgrunds* moralischer Normen zu unterscheiden. Er hebt auf das subjektive Motiv dafür ab, warum sich konkrete, d. h. lebensweltlich eingebettete und verkörperte Individuen faktisch durch moralische Normen bestimmen lassen. Die Besonderheit der kantischen Theorie autonomer Moral besteht an dieser Stelle darin, dass eine autonome moralische Motivation zum moralischen Handeln nur dann vorliegt, wenn subjektiver Aneignungsgrund und objektiver Verpflichtungsgrund identisch sind, d. h., wenn das individuelle Motiv für das Handeln nach moralischen Normen in der Anerkennung des objektiven Verpflichtungscharakters dieser Normen besteht. Ist dies nicht der Fall, wäre eine Handlung und die sie leitende Maximenwahl im Anschluss an Kant zwar als *pflichtgemäß* und somit legal zu bezeichnen, sie wäre aber nicht *aus Pflicht* geschehen und könnte deshalb nicht als im strengen Sinne moralisch angesehen werden.³⁴ Neben einer Reflexion auf die Frage, worin der Grund

³³ Vgl. zur Unterscheidung zwischen einzelnen moralischen Normen und dem sie begründenden Moralprinzip: R. Forst, *Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe* (s. Anm. 12), 39f.

³⁴ Vgl. *I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, 81. Der von Forst vertretene motivationstheoretische Internalismus lässt sich in seinem Starkmachen für die Einheit von rechtfertigenden und motivationalen Gründen als unmittelbare Fortschreibung dieser kantischen Unterscheidung verstehen.

dafür liegt, dass moralische Normen aus sich selbst heraus einen objektiven normativen Verpflichtungscharakter besitzen, gilt es deshalb ebenso zu bedenken, wie dieser Verpflichtungscharakter vermittelt werden kann, damit sich ein endliches, lebensweltlich eingebettetes Individuum durch diesen auch subjektiv zum Handeln nach moralischen Normen motiviert und befähigt fühlt. Wird bei Kant ersteres im Rahmen der Lehre vom Faktum der Vernunft und der daraus resultierenden unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes verhandelt, wird letzteres bei ihm vor allem in der moralischen Triebfehdernlehre, aber zum Teil auch in der Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft bearbeitet.³⁵

3.2 Der objektive Verpflichtungsgrund autonomer Moral: Habermas vs. Forst

Forst stimmt nun mit Habermas zunächst darin überein, dass unter nachmetaphysischen Denkbedingungen die von Kant gegebene Begründung für die objektive Verbindlichkeit und motivationale Kraft des moralischen Sollensanspruchs nicht mehr in derselben Weise aufrechterhalten werden kann, sondern einer den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens angepassten Reformulierung bedarf. Das Vorhaben einer transzendentalen Moralbegründung weicht bei beiden deshalb einem transzendentalpragmatisch ausgerichteten intersubjektiven und diskursiven Verfahren der Normbegründung, in dem, wie Forst es prägnant beschreibt, eine „Rekonstruktion des normativen Gehalts diskursiver Argumentationsvoraussetzungen“³⁶ vorgenommen wird. Zwar ist es im Rahmen eines derart rekonstruktiv-pragmatisch vorgehenden Verfahrens möglich, eine inhaltliche Rekonstruktion des Moralprinzips zu leisten, auf dessen Grundlage dann auch die Rechtfertigung moralischer Normen und Handlungen vorgenommen werden kann.³⁷ Da beide jedoch nicht nur Kants transzendente, sondern auch die von Karl-Otto Apel vorgeschlagene

³⁵ Vgl. hierzu ausführlich *B. Rediker*, Die Fragilität religiöser Hoffnung. Zur Transformation praktischer Theologie im Anschluss an Immanuel Kant (*ratio fidei*, Bd. 77), Regensburg 2021, 127–293.

³⁶ *R. Forst*, Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas, in: ders., Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen, Berlin 2015, 113–150, 124.

³⁷ Vgl. *J. Habermas*, Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 3: Diskursethik,

transzendentalpragmatische Letztbegründung der Moral ablehnen, kann der letzte Verpflichtungsgrund des Moralprinzips und der hieraus begründeten Normen sowie die Frage seiner subjektiven Motivationskraft mittels dieses Verfahrens nicht mehr begründet werden.³⁸ Genau hierin besteht die von Habermas diagnostizierte Lücke zwischen der Einsicht in das Moralprinzip und der Verbindlichkeit von Handlungsnormen³⁹, auf die sich auch Breul affirmativ bezogen hatte. Die Frage „Warum moralisch sein?“ ist deshalb sowohl für Habermas als auch für Forst nicht mehr letztgültig, d. h. mittels eines transzendentalen Verfahrens philosophisch beantwortbar.

Für die hier leitende Fragestellung nach den Kriterien autonomer moralischer Motivation ist es nun allerdings entscheidend, dass Habermas und Forst unterschiedliche Konsequenzen aus dem Scheitern einer philosophischen Letztbegründung der Moral ziehen. Diese betreffen primär die Frage nach Sinn und Unsinn einer philosophischen Reflexion auf den objektiven Verpflichtungsgrund moralischer Normen, was jedoch – wie im späteren Verlauf zu zeigen sein wird – zugleich auch Konsequenzen für die subjektive Dimension der Motivationsfrage hat. Anders als Forst geht Habermas nämlich davon aus, dass sich mit dem Scheitern einer philosophischen Letztbegründung eine Reflexion auf den objektiven Verpflichtungsgrund der Moral grundsätzlich als sinnlos erwiesen habe und philosophisch deshalb auch nicht mehr auf einem alternativen Weg zu beantworten sei. Wie er in seiner Kritik an Apel festhält, käme die Beantwortung der Frage nach dem objektiven Verbindlichkeitsgrund der Moral der Aufstellung einer Supernorm gleich, „die es zur Pflicht machen würde, pflichtgemäß zu handeln“ bzw. die „die Verwirklichung von Gerechtigkeit überhaupt reflexiv zur Pflicht“ erhebe.⁴⁰ Die Aufstellung einer derartigen Pflicht sei aber sinnlos. Denn sie „würde nicht *mehr* aus-

Frankfurt a. M. 2009, 31–115, hier besonders: 56–63 sowie R. Forst, *Praktische Vernunft und rechtfertigenden Gründe* (s. Anm. 12), 32–40.

³⁸ Zu Habermas' Kritik an Apels Letztbegründungsprogramm vgl. *ders.*, *Diskursethik* (s. Anm. 37), 75–101. Zu Forsts Kritik an diesem Programm vgl. *ders.*, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant*, in: *ders.*, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2007, 74–99, hier: 91f.

³⁹ Vgl. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (s. Anm. 7), 261f.

⁴⁰ *Ebd.*, 257.

sagen können, als was schon im Geltungssinn des einzelnen moralischen Urteils enthalten ist⁴¹. Zugleich sei sie für die Verpflichtungskraft individueller Handlungsnormen unbedeutend, da sie der „Bindungskraft einfacher Verpflichtungen kein Gran an Bekräftigung hinzufügen“⁴² würde.

Allerdings lässt sich mit Forst anfragen, ob Habermas mit seiner Kritik an einer philosophischen Reflexion auf den objektiven Verpflichtungsgrund moralischer Normen im Recht ist. Denn der Sinn der von Habermas als redundant abgelehnten Super-Norm liegt ja nicht primär darin, die motivationale Bindungskraft moralischer Normen zu stärken, sondern vielmehr darin, die normative Quelle für den objektiven normativen Anspruch, der in konkreten Handlungsnormen implizit vorausgesetzt wird, aufzuzeigen und philosophisch zu plausibilisieren. Die Notwendigkeit einer derartigen Reflexion ergibt sich dabei gerade angesichts der von Habermas selbst aufgezeigten Begründungslücke, die zwischen dem transzendentalpragmatisch aufweisbaren „Muß‘ einer schwachen transzendentalen Nötigung“⁴³ durch unvermeidliche Argumentationsvoraussetzungen und dem „präskriptiven ‚Muß‘ einer Handlungsregel“⁴⁴ besteht. Mittels eines transzendentalpragmatischen Ansatzes lässt sich, wie Habermas richtig darlegt, nur die „*epistemische* [...] *Gültigkeit* verpflichtender Normen“ aufzeigen, in der sich jedoch „nur der vernünftige Gehalt der unvermeidlichen Kommunikationsvoraussetzungen des *argumentativen Verfahrens selbst*“ spiegele.⁴⁵ Diese lediglich epistemische Gültigkeit reicht noch nicht aus, um auch das normative Verpflichtungsmoment konkreter moralischer Handlungsnormen zu erklären. Auch wenn Habermas darin zustimmen ist, dass sich diese Begründungslücke nicht durch eine transzendentalpragmatische Letztbegründung im Sinne Apels kompensieren lässt, bedeutet das jedoch nicht, dass die Frage einer möglichen Schließung dieser Lücke philosophisch nicht bearbeitet werden müsste. Denn ansonsten bliebe vollkommen unklar, warum die in epistemischer Hinsicht als gültig eingesehenen moralischen Normen

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd., 258.

⁴³ Ebd., 261.

⁴⁴ Ebd., 261f.

⁴⁵ J. Habermas, *Auch eine Geschichte*, Bd. 2 (s. Anm. 9), 761.

eine auch im starken normativen Sinn handlungsleitenden Forderungscharakter entfalten sollen. Das von Habermas transzendental-pragmatisch aufgewiesene Moralprinzip würde damit in der Luft hängen bleiben, wie Forst kritisch gegenüber Habermas einwendet.⁴⁶ Der Mensch wüsste dann zwar, wie Eva Buddeberg in Bezug auf Habermas herausstellt, „wie [...] moralisches Handeln aussieht und in welchem Rahmen und Umfang [...] es zu praktizieren wäre – aber *warum* bzw. *dass* er moralisch zu handeln hat, bleibt ohne eine Antwort [...]“⁴⁷. Nur wenn auch gezeigt werde, „*dass* wir immer schon verantwortlich sind, lässt sich verstehen, warum Moral zu befolgen oder verantwortlich zu handeln ist“⁴⁸.

Um die hier aufgezeigte und von Habermas offengelassene Begründungslücke zu schließen, führt Forst den Begriff einer „*praktischen Einsicht zweiter Ordnung*“⁴⁹ ein. Hierbei handelt es sich um die fundamentale Einsicht in den letzten Verpflichtungsgrund, der begründet, weshalb das zunächst nur kognitiv einsehbare Moralprinzip zugleich auch eine in moralischer Hinsicht normative Kraft entwickeln kann. Dieser letzte Verpflichtungsgrund besteht laut Forst in einer unmittelbaren „Verantwortung gegenüber anderen“⁵⁰, denen man eine „*grund-legende Form der Anerkennung*“⁵¹, nämlich die unbedingte „Anerkennung als moralische Person mit einem Recht auf Rechtfertigung“⁵² schulde. Aus dieser Anerkennung eines allgemeinen Rechts auf Rechtfertigung folgt wiederum eine moralische Pflicht zur Rechtfertigung⁵³, die sich in der Ausrichtung auf das Moralprinzip und der Beachtung der für dieses Prinzip leitenden Kriterien der Reziprozität und Allgemeinheit konkretisiert. Über das

⁴⁶ Vgl. R. Forst, *Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe* (s. Anm. 12), 199.

⁴⁷ E. Buddeberg, *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas* (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 102), Berlin 2011, 117.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ R. Forst, *Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe* (s. Anm. 12), 61.

⁵⁰ Ebd., 63.

⁵¹ Ebd., 69.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. R. Forst, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral* (s. Anm. 38), 93.

moralische Recht auf Rechtfertigung und der hiermit verbundenen Pflicht zur Rechtfertigung ist somit ein Verbindungsglied gegeben, das die bei Habermas offen bleibende Lücke zwischen der kognitiven Einsehbarkeit des Moralprinzips und seiner moralischen Normativität zu schließen vermag.

Der hiermit herausgestellte objektive Verbindlichkeitsgrund moralischer Normen hat nun auch Konsequenzen für die subjektive Aneignungsdimension moralischer Normen. Denn setzt man wie Forst das kantische Diktum der Einheit von subjektivem Handlungsmotiv und objektivem Verbindlichkeitsgrund voraus, dann ist mit dem letzten Grund der normativen Verbindlichkeit moralischer Normen, also der Verantwortung gegenüber anderen als moralische Personen mit einem Recht auf Rechtfertigung, zugleich das letzte subjektive Motiv benannt, aus dem heraus sich Menschen auch subjektiv zum Handeln nach allgemein-reziprok rechtfertigbaren Normen motivieren lassen müssen. Basiert die subjektive Anerkennung des Moralprinzips bzw. der letzte Grund moralkonformen Handelns hingegen auf einem anderen als diesem genuin moralischen Motiv, also z. B. auf ethischen Gründen, die die Anerkennung des Moralprinzips aus Gründen der individuellen Lebensgestaltung oder im Hinblick auf die Frage nach einem guten, erfüllten oder sinnvollen Leben nahelegen, ist eine derartige Handlung zwar als pflichtgemäße, aber dennoch nicht als wahrhaft moralische Handlung anzusehen. Die hier vorausgesetzte Einheit von objektivem Verpflichtungsgrund und subjektivem Handlungsmotiv macht den Kern des von Forst vertretenen motivationstheoretischen Internalismus aus, der sich diskurstheoretisch auch als Einheit von rechtfertigenden und motivationalen Gründen verstehen lässt.

3.3 Internalismus als Bedingung autonomer Moral?

Doch ist es überhaupt nötig, einen derartigen Internalismus als Bedingung einer autonomen deontologischen Moral vorauszusetzen? Ließe sich nicht mit Breul dafür argumentieren, dass die Autonomie der Moral auch ohne die Einheit von rechtfertigenden und motivierenden Gründen sichergestellt ist? Das entscheidende Argument, das sich meines Erachtens gegen eine derartige Aufgabe des Internalismus anführen lässt, ist die von Forst starkgemachte These, dass bei Aufgabe des Internalismus die eigentliche Pointe der Moral unter-

laufen und der moralische Standpunkt verlassen bzw. mitunter sogar verkehrt werden könnte. Denn nur wenn auch das subjektive Motiv zum Handeln nach autonom gerechtfertigten Normen aus derselben moralischen Verpflichtung erwächst, aus der auch die autonome Geltung besagter Normen begründet wird, lässt sich sicherstellen, dass der normative Grund der Moral, also ihre eigentliche Pointe, im pflichtgemäßen Handeln auch tatsächlich verwirklicht wird. Andernfalls wäre es denkbar, dass außermoralischen und hier primär ethischen Gründe die gleiche, unter Umständen vielleicht sogar höhere Berechtigung zugestanden werden könnte, als motivationale Gründe zum pflichtgemäßen Handeln zu fungieren. Ethische Gründe haben ihren normativen Grund aber nicht in der genuin moralischen Verpflichtung gegenüber anderen als Menschen mit einem allgemeinen Recht auf Rechtfertigung, sondern in der Frage nach dem individuell guten und gelingenden Leben.⁵⁴ Auch wenn natürlich auch im Rahmen einer Ethik des gelingenden Lebens derartige Verpflichtungen verankert sein können und eine solche Ethik keineswegs mit einer genuin egoistischen Motivation gleichgesetzt werden darf, ist es wichtig, den normativen Unterschied zu berücksichtigen, der an dieser Stelle zwischen Moral und Ethik besteht.⁵⁵

⁵⁴ Vgl. hierzu grundlegend *R. Forst*, Ethik und Moral, in: ders., *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 2007, 100–126. Damit wird an dieser Stelle eine recht enge Definition ethischer Gründe angesetzt, die nicht alternativlos ist. Es erscheint durchaus denkbar und sinnvoll, die Sphäre ethischer Gründe allumfassender zu bestimmen und gerade die stark individualistische Stoßrichtung der von Forst gewählten Definition auszuweiten. Auf dieser Grundlage ließe sich dann sogar fragen, ob nicht gerade die Religion einen solch umfassenden Begriff des ethisch Guten zum Gegenstand hat, der sowohl die Dimension des moralisch Richtigen als auch die Dimension des subjektiv guten Lebens nochmals in sich aufgreift, ohne dabei die Autonomie beider Sphären zu gefährden. Vgl. hierzu erste, im Anschluss an Kants Postulatenlehre entwickelte Überlegungen in *B. Rediker*, Von der Moral zur Ethik. Eine Neuperspektivierung der Debatte um Jürgen Habermas' Kritik der kantischen Religionsphilosophie, in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 145 (2023), 353–382, hier besonders: 375–382. Für den hiesigen Kontext ist die von Forst eingeführte Unterscheidung zwischen Moral und Ethik aber entscheidend, weil es um eine genauere Konturierung der Sphäre der Moral und ihrer Autonomie in Abgrenzung von einem individualistischen Verständnis des ethisch Guten geht.

⁵⁵ Auch wenn an dieser Stelle die strikte Trennung, die Forst zwischen Ethik und Moral zieht, affirmativ aufgegriffen wird, soll zugleich betont werden, dass es sich hierbei natürlich nur um eine analytische Unterscheidung handelt, die nicht da-

Denn wenn die moralischen Verpflichtungen, die ich anderen gegenüber habe, ihrerseits nochmals aus einer Ethik des Guten heraus motiviert wären oder zumindest durch genuin ethische Gründe motivational ergänzt werden müssten, würde die motivationale Kraft moralischer Verpflichtungen zumindest zum Teil davon abhängig gemacht, ob sie auch für die Frage nach dem gelingenden Leben von Bedeutung sind. Damit geht aber das Bewusstsein für die eigentliche Pointe unbedingter moralischer Verpflichtung verloren. Diese besteht nämlich gerade darin, dass Fragen des guten Lebens für die unmittelbare Motivation zum moralischen Handeln nicht von Bedeutung sein dürfen, da nur eine aus der moralischen Pflicht selbst heraus entstehende Motivation deren eigentliche Pointe bewahrt. „Die Vermeidung dieser Verkehrung des moralischen Standpunkts, welche den Bezug der Moral zum handelnden Subjekt nur als ethische Selbstbezogenheit (nicht in einem egoistischen Sinne) erklären kann“⁵⁶, ist deshalb für Forst der zentrale Grund dafür, an einem motivationalen Internalismus festzuhalten.⁵⁷

3.4 Heteronome Schiefelage: Zur Kritik an Habermas' konkreter Ausgestaltung seiner Einbettungs-These

Angesichts der zuvor entfalteten Argumente scheint es mir deshalb äußerst sinnvoll zu sein, am Grundanliegen eines moralischen Inter-

rüber hinwegtäuschen will, dass die Differenzierung von moralischen und ethischen Gründen angesichts der lebensweltlichen Eigebundenheit jeglicher Art von Gründe im konkreten Fall niemals so eindeutig getroffen werden kann, wie es hier zunächst den Anschein hat. Dennoch scheint es mir wichtig, diese Unterscheidung als normatives Kriterium anzusetzen, um auf diesem Weg unser moralisches Handeln normativ begründen und so gut es geht reflexiv einholen zu können.

⁵⁶ R. Forst, *Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe* (s. Anm. 12), 58.

⁵⁷ Eine derartige Verfehlung der eigentlichen Pointe der Moral kann nun allerdings nicht nur bei offensichtlich egoistischen Motiven, sondern z. B. auch dort bestehen, wo ein Handeln nach autonom gerechtfertigten Normen primär durch die Liebe zu Gott und erst sekundär aus einer Liebe zum Nächsten motiviert ist. Denn auch hier gerät der eigentliche Kern moralischer Verbindlichkeit – die unbedingte Achtung, die ich anderen als Personen schulde – aus dem Blick. Dass sich aus einer christlichen Ethik heraus eine derartige Begründungslogik jedoch nicht notwendigerweise ergeben muss, soll ausführlicher in Abschnitt 5 und 6 gezeigt werden.

nalismus als Bestandteil eines Konzepts moralischer Autonomie festzuhalten. In Bezug auf Habermas' Bearbeitung der moralischen Motivationsfrage stellt sich damit jedoch die Frage, ob er der Anforderung eines derartigen Internalismus gerecht werden kann. Denn anders als etwa Breul plädiert Habermas zwar nicht explizit für die Aufgabe eines Internalismus. Indem er jedoch im Gegensatz zu Forst die Frage nach dem objektiven Geltungsgrund der Moral vorschnell als sinnlos und unbeantwortbar verwirft, wird von ihm auch die Frage der subjektiven Motivation zum moralischen Handeln ohne Rekurs auf einen objektiv ausgewiesenen Grund der Moral bearbeitet. Damit kann er jedoch kein normativ verbindliches Kriterium mehr dafür bereitstellen, wann die subjektive Aneignung des moralischen Standpunkts durch ein menschliches Individuum moralisch legitim, weil autonom motiviert, und wann sie moralisch illegitim, weil heteronom motiviert ist. Faktisch wird die Motivation damit allein von den real bestehenden konkreten Lebensformen abhängig gemacht, ohne dass ein externes, die ethisch-sittliche Materialisierung der Moral in geltungslogischer Hinsicht nochmals transzendierendes Kriterium dafür zur Verfügung stünde, mit dessen Hilfe heteronome, weil die Einheit von rechtfertigenden und motivationalen Gründen verletzende Verkörperungen der Moral kritisiert werden könnten. Auch bei Habermas besteht somit die Gefahr, „dass für die Einnahme des moralischen Standpunkts ein ungenügender Grund angegeben wird, nämlich ein primär ethischer im Sinne einer Antwort auf die Frage, wer ich sein *will* oder wir sein *wollen*“⁵⁸.

Dass Habermas in der konkreten Ausgestaltung seiner Einbettungs-These dieser Gefahr tatsächlich erliegt, wird besonders in dessen Überlegungen zu der Frage einer „gattungsethische[n] Einbettung der Moral“⁵⁹ deutlich, wie er sie im Kontext einer Stellungnahme zu Fragen der Gentechnik und PID näher spezifiziert hat. Habermas vertritt hier die These, dass eine „Bewertung der Moral im Ganzen [...] nicht selbst ein moralisches, sondern ein ethisches, ein gattungsethisches Urteil“⁶⁰ sei, die Frage nach dem letzten Sinn der Moral somit an eine ihr vorgelagerte Gattungsethik gebunden

⁵⁸ R. Forst, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral* (s. Anm. 38), 92.

⁵⁹ J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt a. M. 2001, 70.

⁶⁰ Ebd., 124.

sei. Damit wird die Frage der individuellen Motivationskraft der Moral davon abhängig gemacht, ob sie durch eine entsprechende Ethik vermittelt werden kann, also uns auch in ethischer Hinsicht zusagt. Es ist also „das ethische Wollen der Beibehaltung einer bestimmten, die Moral tragenden Lebensform“⁶¹, das darüber entscheidend, ob die Moral als individuell bindend angenommen wird oder nicht. Die Einheit von rechtfertigenden und motivationalen Gründen wird hier somit aufgegeben und die Pointe der Moral durch eine ethische Motivierung der Einnahme des moralischen Standpunkts unterlaufen. Wie nah selbst bei Habermas die Vorstellung einer ethischen Einbettung der Moral an eine rein selbstbezügliche und damit strikt heteronome Motivierung zur Moral heranrückt, wird deutlich, wenn er betont, dass „[m]oralische Einsichten [...] den Willen erst dann effektiv [binden könnten], wenn sie in ein ethisches Selbstverständnis eingebettet sind, welches die Sorgen ums eigene Wohl für das Interesse an Gerechtigkeit einspannt“⁶². Die motivationale Bindungskraft moralischer Einsichten wird hier davon abhängig gemacht, ob sie mit der ihm nochmals vorausliegenden individuellen Sorge ums eigene Wohl zusammengedacht werden kann. Nur wenn sich die moralischen Verpflichtungen innerhalb dieser Sorge verorten lassen, können sie ausreichend motivationale Bindungskraft entwickeln.

Forst äußert nun auch gegenüber Habermas' Überlegungen in seinem Postskriptum von *Auch eine Geschichte* den Verdacht, dass in ihnen Moral in Heteronomie umschlägt. Habermas führt dort zunächst aus, dass die Verwirklichung moralischer Normen im autonomen Handeln einen subjektiven „Akt der Bindung unsrer Willkür an die aus praktischer Vernunft gewonnene Einsicht“⁶³ voraussetze. Diese Selbstbindung bedarf Habermas zufolge jedoch einer Motivationsquelle, die nochmals über „die schwache Kraft rational motivierender Gründe hinauschießt“⁶⁴. Eine solche Quelle sieht er nun in einem ethischen Konzept eines „Selbstverständnis[es] des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens“⁶⁵ gegeben. Die Motiva-

⁶¹ R. Forst, Religion und Toleranz (s. Anm. 36), 126.

⁶² J. Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur (s. Anm. 59), 15.

⁶³ J. Habermas, Auch eine Geschichte, Bd. 2 (s. Anm. 9), 803.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., 805. Im Original zum Teil kursiv.

tion zur Realisierung des zuvor eingesehenen Gesollten wird hier nicht mehr primär durch die Kraft guter moralischer Gründe, sondern vom „Selbstverständnis eines autonomen Vernunftwesens getragen, das sich in einem ausgedehnten Gewebe von Gründen definiert“⁶⁶. Es ist also, so lässt sich daraus folgern, „das als richtig ausgezeichnete Selbstverständnis, aus dem sich die Sollgeltung allgemeiner Gesetze ergibt“⁶⁷. Damit scheint aber auch hier die motivationale Geltungskraft der Moral von einem ihr nochmals vorgelagerten ethischen Entschluss abzuhängen, der seinerseits nicht mehr durch moralische, sondern ethische Gründe geleitet ist. Forst kommt deshalb zu der Einschätzung, dass auch hier „eine nicht-moralische, sondern heteronome, *ethische* [...] Überlegung beziehungsweise Identität an die Stelle der moralischen Motivation“⁶⁸ trete, womit derselbe Rückfall in Heteronomie stattzufinden scheint, wie er zuvor bei der Frage einer gattungsethischen Einbettung der Moral zu beobachten war. Anstatt deshalb wie Habermas den moralischen Pflichtcharakter guter moralischer Gründe in ethische Gründe bzw. eine ethische Sprache zurückzuübersetzen, „die die subjektiven Vorteile der Moral aufzeigt“⁶⁹ und damit eine in Heteronomie führende „Form rückwärtsgerwandter Übersetzung“⁷⁰ darstellen würde, plädiert Forst dafür, dass nur die Moral selbst, vermittelt über die Kraft ihrer unbedingt bindenden Gründe zum moralischen Handeln motivieren dürfe.

4. Personale Ermöglichung autonomer moralischer Motivation: Eine internalismuskompatible Neuinterpretation von Habermas' Einbettungsthese

Die bisherigen Analysen stellen uns somit vor folgende Frage: Ist es möglich, das berechtigte motivationstheoretische Anliegen der Habermas'schen Einbettungs-These zu verteidigen, ohne dabei den von Forst eingeforderten motivationstheoretischen Internalismus aufgeben zu müssen? Im Folgenden soll gezeigt werden, dass eine

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ R. Forst, Die Autonomie der Autonomie (s. Anm. 11), 144.

⁶⁹ Ebd., 147.

⁷⁰ Ebd., 148.

derartige Verteidigung möglich ist, wenn man Habermas' Einbettungs-These in einer gegenüber der von ihm selbst vorgenommenen Ausarbeitung dieser These nochmals modifizierten Weise interpretiert. Eine derartige Neuinterpretation ist legitim, weil das von Habermas zurecht diagnostizierte Motivationsdefizit der Vernunftmoral eigentlich eine ganz andere Interpretation der Einbettungs-These erfordert, als sie von ihm zum Teil selbst vorgelegt wird. Während Habermas' eigene Ausformulierung der Einbettungs-These sich in der Tat als inkompatibel mit einem motivationstheoretischen Internalismus erweist, verweist das von ihm diagnostizierte Motivationsdefizit der Vernunftmoral auf eine Deutung der Einbettungs-These, die sich nicht nur problemlos mit einem Internalismus vereinbaren lässt, sondern die sogar als konsequente Fortschreibung und Erweiterung eines derartigen Internalismus verstanden werden muss.

Um diese These näher zu begründen, ist es wichtig, nochmals präziser herauszuarbeiten, worin Habermas das eigentliche Motivationsdefizit einer kognitiven Vernunftmoral ausmacht und inwiefern diese Problemstellung eigentlich auf eine ganz andere Interpretation der Einbettungs-These drängt, als er sie selbst vorlegt.

Eine genauere Präzisierung des von ihm diagnostizierten Motivationsdefizits legt Habermas in seinem zu einem späteren Zeitpunkt ergänzten Nachwort zu *Auch eine Geschichte* vor:

„Wenn es um moralische Gebote geht, bringen die Diskursteilnehmer ein von Gefühlen intoniertes Verständnis des Sollgeltungsanspruchs aus dem Erfahrungszusammenhang ihrer normativ geregelten Interaktionen gewissermaßen mit. Weil sie wissen, dass moralische Geltungsansprüche die intersubjektive Anerkennung der Adressaten ausdrücken, wissen sie auch, dass die in Begründungsdiskursen ausgeübte Verallgemeinerungsoperation von allein eine Bereitschaft zur gegenseitigen Perspektivübernahme verlangt, die in Tatsachendiskursen überflüssig ist. Aber diese Differenz ändert nichts an dem Umstand, dass die abstrakt allgemeine Wir-Perspektive, die die Diskursteilnehmer einnehmen, alles an normativen Konnotationen abgestreift hat, was der konkret bestimmten Wir-Perspektive von Angehörigen normativ integrierter Gemeinschaften im naiven Vollzug normativ geregelter Interaktionen noch anhaftet. [...] Der Diskurs ist deshalb eine ernüchternde

Schleuse, die nur epistemische, das heißt aller normativen Bindungskräfte entkleideter Gründe passieren lässt.

Der Umstand, dass in säkularisierten Gesellschaften grundsätzlich alle moralischen Normen nur unter dem fallibilistisch imprägnierten Vorbehalt einer solchen wahrheitsanalogen Prüfung gelten, erübrigt natürlich nicht die Kraft von Tradition und Gewohnheitsbildung, Sozialisation und Erziehung, sondern erfordert erst recht die Kraft solcher ‚entgegenkommender‘ Lebensformen als eine notwendige Ergänzung zur schwachen Motivation epistemischer Gründe.⁷¹

Der Grund, warum moralische Gründe nur eine schwache motivationale Kraft entfalten können, liegt für Habermas hier in der Tatsache gegeben, dass gute moralische Gründe nur im Rahmen einer diskursiven Rechtfertigungspraxis generiert werden können. Da es in einem derartigen Diskurs darum geht, aus einer allgemeinen Wir-Perspektive heraus Normen zu begründen, die möglichst für alle einsehbar und zustimmungswürdig sind, setzen sie einen notwendigen Abstraktionsprozess von den individuellen Lebensweltbedingungen voraus, in die die *faktisch wirksamen* Motive moralischen Handelns üblicherweise eingebettet sind. Die Motivationslücke kognitiver Vernunftmoral liegt demnach in dem formalen Charakter der sie auszeichnenden rationalen Gründe begründet, der eine notwendige Entkoppelung von der konkreten Einbettung menschlicher Individuen in individuelle Lebensformen impliziert, wodurch er zugleich an subjektiver Motivationskraft verliert.

Entscheidend ist nun, dass das Motivationsdefizit der Vernunftmoral dieser Beschreibung zufolge auf ein ganz anderes Problem verweist, als es durch Habermas' eigene Ausgestaltung seiner Einbettungs-These im Kontext seiner Stellungnahme zu Fragen der Gentechnik und PID nahegelegt wird. Dort erweckt Habermas den Eindruck, dass der zentrale Grund des Motivationsdefizits der Moral in ihrem Inhalt selbst begründet liegt. Weil die Moral aus sich heraus keine Antwort auf die ethische Frage nach dem letzten Sinn bzw.

⁷¹ J. Habermas, *Auch eine Geschichte*, Bd. 2 (s. Anm. 9), 829f. Das hier angeführte Zitat geht auf eine Replik Habermas' auf die Kritik von R. Forst an seinem Werk *Auch eine Geschichte* zurück. Vgl. dazu *ders.*, *Reply*, *Constellations* 28 (2021), 67–78, hier: 68–71.

der „Bedeutung des Moralischen im Ganzen des Lebens“⁷² geben könne, sei sie auf andere, nichtmoralische, und hier vor allem ethische Gründe angewiesen, die dieses Defizit kompensieren können, indem sie der Moral einen Sinn im Leben als Ganzem zuschreiben. Eine derart begründete ethische Einbettung der Moral sieht sich jedoch, wie gesehen, unausweichlich der Gefahr eines heteronomen Rückfalls ausgesetzt, weil die Moral motivational durch genuin ethische, d. h. an der Frage des individuell guten Lebens orientierte Gründe gestützt bzw. getragen werden soll, womit die eigentliche Pointe der Moral unterlaufen wird.

Das oben angeführte Zitat legt nun jedoch eine ganz andere Interpretation des Motivationsdefizits nahe: Es ist gerade nicht der genuine Inhalt der Moral und ihr angebliches Sinndefizit, sondern die epistemisch-wahrheitsanaloge Struktur der sie kennzeichnenden Gründe, aus dem besagtes Motivationsdefizit resultiert. Das Motivationsdefizit der Moral liegt somit nicht darin begründet, dass ihr objektiver Geltungsgrund, also die moralische Anerkennung der anderen als moralische Personen mit einem Recht auf Rechtfertigung, inhaltlich keine hinreichende Motivationskraft besitzt, sondern dass dieser Geltungsgrund nur auf kognitive Weise, d. h. durch abstrakte moralische Gründe vermittelt werden kann. Das Problem ist also nicht die *inhaltliche Pointe* der Moral, sondern ihre notwendig *kognitiv-formale Vermittlung*. Dieses Defizit soll deshalb durch entgegenkommende Lebensformen aufgefangen werden, durch die die rein kognitiv-formalen Gründe in Form von Traditionen, Gewohnheitsbildungen und Institutionen sittlich angereichert, und im Hinblick auf ihre Konsequenzen für die individuelle Lebensführung ethisch reflektiert und eingebettet werden.

Wird die Funktion einer ethischen Einbettung der Vernunftmoral jedoch auf *diese* Weise bestimmt, ist sie problemlos mit dem Grundanliegen des Internalismus kompatibel. Denn zwar handelt es sich hier zunächst tatsächlich um eine Rückübersetzung moralischer Gründe auf die Ebene ethischer Gründe; allerdings um eine solche, die entgegen Forsts Bedenken in diesem Punkt die Autonomie moralischer Motivation wahrt. Denn Ziel einer derartigen Rückübersetzung ist es nicht, den Beitrag moralischer Pflichten für ein gelingen-

⁷² J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik (s. Anm. 7), 259.

des Leben aufzuzeigen, um auf diesem Weg ihre Motivationskraft ethisch anzureichern. Ein solches Vorgehen würde die Motivationskraft moralischer Gründe in der Tat von ihrer ethischen Überzeugungskraft abhängig machen, womit ein Rückfall in Heteronomie unumgänglich wäre. In diesem Fall geht es jedoch gerade umgekehrt darum, ausgehend vom geltungslogischen Primat moralischer Gründe zu fragen, wie in ethischer Perspektive die Identität eines Menschen ausbestimmt sein muss, damit er sich unmittelbar durch moralische Gründe und Normen verpflichtet weiß und durch sie zum Handeln motivieren lässt. Im Hintergrund steht dabei die Einsicht, dass es für die motivationale Ansprechbarkeit durch moralisch gute Gründe nicht ausreicht, lediglich die für den moralischen Kontext entscheidende Dimension moralischer Handlungen im Blick zu haben, sondern darüber hinaus die Frage zu stellen ist, wie ein konkretes Individuum sich im Ganzen seiner Existenz verstehen muss, damit es sich durch moralisch gerechtfertigte Handlungsnormen motivieren lässt. Damit ich mich in Bezug auf einzelne Handlungen durch moralische Normen binden lasse, muss ich mich – so die leitende Annahme – in meinem gesamten Selbstverständnis als ein Mensch bestimmen bzw. verstehen, der sich durch diese Form der normativen Verbindlichkeit im Handeln verpflichtet fühlt. Die Funktion der ethischen Einbettung der Vernunftmoral besteht hier somit gerade darin, die für die autonome moralische Willensbestimmung entscheidende motivationale Ansprechbarkeit menschlicher Willkür durch moralisch gute Gründe zu erhöhen. Dies geschieht eben dadurch, dass auf die ethischen Bedingungen reflektiert wird, die eine derartige Ansprechbarkeit ermöglichen.⁷³

⁷³ Die Frage nach Relevanz und Berechtigung einer ethischen Einbettung autonomer Vernunftmoral hängt somit im Wesentlichen davon ab, was für ein Verständnis von Ethik bzw. ethischen Gründen bei einer derartigen Einbettung vorausgesetzt wird. Denkbar ist zum einen ein eher *formales Verständnis von Ethik*, das im Gegensatz zu der für den moralischen Rechtfertigungskontext zunächst entscheidenden *Ebene konkreter Handlungen* auf die *personal-ganzheitliche Dimension* allen menschlichen Handelns abhebt und in diesem Sinne auf die lebensweltliche Verkörperung der konkreten menschlichen Individuen reflektiert, die für die konkreten Handlungen verantwortlich zeichnen. Davon zu unterscheiden ist ein stärker *inhaltlich geprägtes Verständnis von Ethik*, das unter dem Begriff des Ethischen die *Frage nach dem individuell guten bzw. gelingenden Lebens* versteht, welche strikt von der moralischen *Frage nach dem Gerechten* und

Versteht man die Idee einer ethischen Einbettung der Vernunftmoral jedoch auf diese Weise, lassen sich auch Habermas' Überlegungen zu einem ethischen Selbstverständnis des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens, wie er sie im Postskriptum von *Auch eine Geschichte* vornimmt, in einer Weise (re)interpretieren, durch die sie, anders als es Forst diagnostiziert, keinen Rückfall in Heteronomie darstellen, sondern gerade als Versuch gelesen werden können, die Möglichkeit einer autonomen Motivation durch moralisch gute Gründe durch eine Reflexion auf die hierfür relevanten ethischen Gelingensbedingungen sicherzustellen und zu befördern. Dass es Habermas in seinen dortigen Überlegungen gerade um eine derart autonomiekompatible und -befördernde Interpretation der Einbettungs-These gegangen sein könnte, die somit zugleich im Gegensatz zu seiner eigenen, von Forst zu recht kritisierten heteronomen Ausbestimmung seiner Einbettungs-These steht, lässt sich erahnen, wenn man eine genauere Erläuterung seiner Überlegungen im

den für alle Menschen normativ verbindlichen moralischen Pflichten zu trennen ist. Während nach letzterem Verständnis von Ethik die Idee einer ethischen Einbettung autonomer Vernunftmoral unumgänglich in den Verdacht eines heteronomen Rückfalls gerät, weil moralische Gründe des universal Gerechten hier durch ethische Gründe des individuell Guten fundiert werden sollen, scheint es nach ersterem Verständnis problemlos möglich, die Idee einer derartigen ethischen Einbettung in einer autonomiekompatiblen Weise zu interpretieren. Denn auch moralische Gründe setzen, um zum Handeln motivieren zu können, konkrete menschliche Individuen voraus, die sich ausgehend von ihrer individuellen Sozialisation und Biographie durch eben diese moralischen Gründe bestimmen und motivieren lassen. Solange eine derartige ethische Einbettung sich somit nicht ihrerseits durch eine Vorstellung des individuell gelingenden Lebens, sondern allein durch die Autonomie moralischer Gründe leiten lässt, gibt es keinen Grund, sie als Rückfall in Heteronomie anzusehen. In Bezug auf Habermas' Einbettungs-These bedeutet dies: Solange er mit seinem Plädoyer für eine ethische Einbettung auf dieses stärker formale Verständnis von Ethik abhebt, ist sein Vorhaben auch gegenüber Forsts Skepsis gegenüber einer jeglichen Form ethischer Einbettung zu verteidigen. Sobald er jedoch in seiner konkreten Ausbestimmung seiner Einbettungs-These ein Verständnis von Ethik im Sinne der Frage nach dem individuell guten Lebens voraussetzt, geraten seine Überlegungen in eine heteronome Schiefelage, die von Forst einer berechtigten Kritik unterzogen werden. Ein Problem in der Debatte scheint mir auch darin zu bestehen, dass Habermas und Forst zwar implizit die oben im Hinblick auf das Ethik-Verständnis vorgenommene Unterscheidung voraussetzen, die Grenzen zwischen beiden Ethik-Verständnissen in ihren Ausführungen aber nicht immer klar reflektieren.

Postskriptum betrachtet, die er als einen ersten Antwortversuch auf die Anfragen von Forst entwickelt hat:

„Aber einen gewissen Ausgleich für die Motivationsschwäche der Vernunftmoral bietet [...] auch die Detranszendentalisierung des Begriffs der Autonomie selbst. Dieser bezieht sich nämlich nicht mehr nur auf die *Ausübung* des freien Willens. Autonomie wird überhaupt zu einem wesentlichen Bestandteil des *ethischen Selbstverständnisses* der Bürger moderner Gesellschaften als *autonomer Vernunftwesen*. Diese Art des personalen Selbstverständnisses setzt aber die Befolgung universalistischer Gesetze, die gleiche Freiheiten für alle gewährleisten voraus – niemand ist wahrhaft, das heißt in Kants moralischem Sinne frei, solange nicht alle es sind. Daher kann für uns ein solches *Selbstverständnis* ein starker motivationaler Grund dafür sein, uns zu bemühen, *moralisch zu sein*. Denn es ist dieses Selbstverständnis des autonomen Vernunftwesens, das verletzt wird und das uns immer wieder erröten lässt, wenn wir uns anders verhalten, als wir uns aus guten moralischen Gründen hätten sollen.“⁷⁴

Habermas legt hier präzise dar, dass die Idee der Detranszendentalisierung von Vernunft einen umfassenderen Begriff der (moralischen) Autonomie ermöglicht, der nicht mehr nur auf der – für Kant noch zentralen – Ebene der moralischen Willensbestimmung verortet ist, sondern der die Ebene der freien, autonomen Willensbestimmung als Bedingung konkreter, moralischer Handlungen nochmals dadurch transzendiert, dass er sie im Hinblick auf ihre ethischen Möglichkeitsbedingungen reflektiert. Damit sich konkrete Individuen aus Fleisch und Blut im konkreten Handeln durch moralisch gute Gründe bestimmen lassen, müssen sie sich, so lässt sich Habermas hier interpretieren, über die Ebene einzelner Handlungen hinaus im *Ganzen ihrer Existenz* als ein autonomes Vernunftwesen verstehen, das es gerade aufgrund seines derartigen Selbstverständnisses zu einem seiner identitätsbildenden Merkmale macht, sich durch eben solche moralischen Gründe im Handeln motivieren zu lassen. In diesem Sinn kann ein solches Selbstverständnis deshalb „ein starker motivationaler Grund dafür sein, uns zu bemühen, mo-

⁷⁴ J. Habermas, *Auch eine Geschichte*, Bd. 2 (s. Anm. 9), 832f.

*ralisch zu sein*⁷⁵, weil es nun gerade unser konkretes, leiblich verfasstes und in Lebensformen eingebettete Ich ist, das sich dazu bestimmt, sich im moralischen Handeln gerade durch *solche* Gründe bestimmen und motivieren zu lassen, die angesichts ihres notwendig formalen Charakters aus sich selbst heraus eigentlich nur eine schwache motivationale Kraft entwickeln können. Zwar handelt es sich bei einem derartigen Selbstverständnis als autonomen Vernunftwesen trotz seiner moralischen Imprägnierung um ein genuin ethisches und somit weder moralisch einforderbares noch universalisierbares Selbstverständnis. Denn es betrifft die Ebene subjektiver Lebensführung, die als solche der Entscheidung einer individuellen Person vorbehalten ist.⁷⁶ Aber bei diesem ethischen Selbstverständnis geht es gerade nicht darum, wie Forst befürchtet, im Rahmen einer ethischen Einbettung „die subjektiven Vorteile der Moral“⁷⁷ aufzuzeigen und diese damit genuin ethisch zu fundieren, sondern ganz im Gegenteil darum, die motivationale Affizierbarkeit durch moralische Gründe dadurch zu stärken, dass die praktische Einsicht in die unbedingte normative Verbindlichkeit dieser Gründe zum Bestimmungsgrund des ethischen Selbstverständnisses selbst wird und dieses fundiert.

Damit scheint im Anschluss an Habermas eine Interpretation seiner These einer ethischen Einbettung der Vernunftmoral denkbar, die mit dem von Forst zurecht eingeforderten motivationstheoretischen Internalismus kompatibel ist und deshalb nicht im Verdacht eines heteronomen Rückfalls steht. Zugleich sind genaue Bedingungen dafür benannt, die eine ethische Einbettung der Moral erfüllen muss, will sie die Autonomie der Moral nicht gefährden. Nur wenn ihr Zweck darin besteht, die genuine Pointe der Moral, also die motivationale Affizierbarkeit durch moralisch gerechtfertigte Gründe, hinsichtlich ihrer ethischen Möglichkeitsbedingungen zu reflektieren und auf diesem Weg die Affizierbarkeit durch moralische Gründe motivational zu stärken, kann sie als legitime, weil die Auto-

⁷⁵ Ebd., 833.

⁷⁶ Dies betont Habermas in einer Replik auf Maeve Cooke in *ders.*, Reply (s. Anm. 71), 77: „Even when morality itself constitutes the content of a life project – i. e., leading a moral life – as in the case of Kierkegaard’s ‚moral stage‘, it remains the project of a *particular* person or group.“

⁷⁷ R. Forst, Die Autonomie der Autonomie (s. Anm. 11), 147.

nomie der Moral achtende Form einer ethischen Einbettung angesehen werden. Wird in ihr der Versuch unternommen, besagte Pointe der Moral selbst nochmals durch genuin ethische Gründe des individuellen Glücks oder Wohlergehens zu fundieren bzw. zu bestärken, sieht sie sich unmittelbar dem Verdacht der Heteronomie ausgesetzt. Diese Bedingungen gelten somit in gleicher Weise für die Religion. Eine genuin religiöse Motivation zum moralischen Handeln, in der ein derartiges Handeln durch religiöse Motive geleitet ist, die sich dezidiert von den moralischen Rechtfertigungsgründen einer Handlung unterscheiden, scheint damit ausgeschlossen.

Doch kann die Religion dann überhaupt noch einen eigenständigen motivationalen Beitrag zum moralischen Handeln liefern? Einen Beitrag, der sowohl gesellschaftlich relevant, als auch für die Frage nach dem Proprium einer theologischen Ethik von Bedeutung ist? Eine religiöse Einbettung der Moral, durch die ein derartiger Beitrag geleistet werden könnte, scheint dann möglich zu sein, wenn durch sie – ähnlich wie bei dem zuvor beschriebenen ethischen Selbstverständnis des Menschen als autonomes Vernunftwesen – die Pointe der Moral nicht religiös umgedeutet und somit verfehlt, sondern die Moral in ihrer autonomen Motivationskraft gerade bestärkt wird. Im Folgenden soll deshalb ein Vorschlag entwickelt werden, wie eine derart religiöse Einbettung konzipiert sein könnte.

5. Gelingensbedingung autonomer Moral: Ein Vorschlag zur religiösen Einbettung der Moral aus der Perspektive christlicher Theologie

Die Bedeutung einer religiösen Einbettung der Moral lässt sich aufzeigen, wenn man sie ihrerseits als Möglichkeitsbedingung des im letzten Kapitel genauer analysierten ethischen Selbstverständnisses des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens auszuweisen versucht. In dieser Funktion kann sie dann als motivationale Quelle für eine genuin autonome moralische Motivation fungieren. Inwiefern können nun Religion bzw. die sie tragenden religiösen Überzeugungen eine Gelingensbedingung eines derartigen ethischen Selbstverständnisses des Menschen als eines autonomen Vernunftwesens darstellen?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich, bei der von Habermas vor allem in *Auch eine Geschichte* erstmals ausführlich dargeleg-

ten Idee einer geschichtlichen Ermutigung zum moralischen Handeln anzusetzen. Habermas setzt mit der Beobachtung ein, dass sich Menschen auf der Ebene eines ethischen Selbstverständnisses ihrer selbst als eines autonomen Vernunftwesens in nochmals besonderer Weise durch die Vorläufigkeit und das individuelle Scheitern ihrer moralischen Bemühungen verunsichert bzw. entmutigt fühlen.⁷⁸ Die globalen Krisen der Gegenwart, insbesondere die massiven Herausforderungen, die der Menschheit angesichts des Klimawandels bevorstehen, verlangen zwar einerseits einen erhöhten moralischen Einsatz jeder einzelnen Person, führen aber zugleich in besonderer Weise vor Augen, wie machtlos wir in unseren individuellen Bemühungen zum Teil sind, eine Verbesserung herbeizuführen. Erfahrungen dieser Art stellen deshalb einen massiven Dämpfer für eine autonome Motivation zum moralischen Einsatz für eine bessere Welt dar, weil sie die Sinnhaftigkeit eines derartigen Engagements als Ganzes in Frage stellen. Aus diesem Grund bedarf es Quellen der Ermutigung, die uns vor Augen führen, dass das moralische Handeln allen Widerständen zum Trotz nicht sinnlos ist, sondern gelingen kann. Im Anschluss an Kants Geschichtsphilosophie und der dort entwickelten Idee von positiven Geschichtszeichen, wie Kant sie u. a. in der Französischen Revolution gegeben sah,⁷⁹ entwickelt Habermas in *Auch eine Geschichte* deshalb die Idee einer geschichtlichen Ermutigung zum moralischen Handeln, indem er sich auf die „Suche nach *ermutigenden Spuren* der Vernunft [begibt], die die Lernprozesse der Menschen in der Geschichte hinterlassen haben könnten“⁸⁰.

Anders als Forst, der hier eine zu stark empirische, wenn nicht gar empiristische Auffassung der Motivationsfrage am Werk sieht und deshalb erneut die Gefahr eines heteronomen Rückfalls fürchtet,⁸¹ würde ich dafür argumentieren, dass Habermas' Überlegungen *in diesem Fall* gerade keinen Widerspruch zur Autonomie moralischer Motivation darstellen. Denn die geschichtliche Erfahrung des moralischen Fortschritts und des sich darin zeigenden Gelingens moralischen Handelns stellt hier nicht selbst das unmittelbare Motiv

⁷⁸ Vgl. J. Habermas, Reply (s. Anm. 71), 71.

⁷⁹ Vgl. J. Habermas, *Auch eine Geschichte*, Bd. 2 (s. Anm. 9), 361–374.

⁸⁰ Ebd., 831.

⁸¹ Vgl. R. Forst, *Die Autonomie der Autonomie* (s. Anm. 11), 147.

moralischen Handelns dar. Die Kategorie einer moralischen Ermutigung berührt vielmehr eine andere, weiter gefasste Dimension der Motivationsfrage. Es geht in ihr nicht darum, die autonomen Motive moralischen Handelns durch empirische Ermutigungen zu ersetzen, sondern gerade die autonome Motivation zu stärken, indem eine mögliche *Sinn- und Gelingensmöglichkeit* autonomer Moral aufgezeigt wird. Dies geschieht hier eben dadurch, dass anhand geschichtlicher Vergewisserungen vor Augen geführt werden soll, dass das aus einer autonomen moralischen Motivation folgende moralische Handeln gelingen kann und somit nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Mit der hier eingeführten Ermutigungskategorie greift Habermas somit eine weitere, in der bisherigen Debatte um einen motivationstheoretischen Internalismus zumeist unberücksichtigt gebliebene Dimension der Motivationsfrage auf, die nicht in Konkurrenz zu einem Internalismus tritt und angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart von großer Wichtigkeit ist.⁸²

Doch auch wenn die rein säkular ausgerichtete Idee einer geschichtlichen Ermutigung gute Anhaltspunkte dafür bereitstellt, dass trotz aller zu bemängelnden Regression die Hoffnung auf gesellschaftliche Lernprozesse berechtigt ist, kann sie angesichts ihres rein geschichtsimmanenten Skopus niemals letztgültig mit der bleibenden Vorläufigkeit und Fragilität allen Handelns versöhnen. Habermas gesteht dies auch selbst zu, wenn er relativ ernüchert festhält, dass gesellschaftliche Kooperationsversuche „so oft erfolglos verlaufen, weil sie nur unter *glücklichen* Umständen gelingen kön-

⁸² Es ließe sich diskutieren, ob nicht bereits durch das hier unter dem Begriff der moralischen Ermutigung vorgenommene Plädoyer für das Aufzeigen möglicher Sinn- und Gelingensbedingungen autonomer Moral ein strikter Internalismus aufgegeben wird, weil es der unbedingte Verpflichtungscharakter autonomer Moral erfordert, dass dieser auch dann als bindend anerkannt wird, wenn es keine empirische Aussicht auf ein Gelingen moralischen Handelns gibt. In der Tat lassen sich Forsts Ausführungen zum Teil so verstehen, dass er einen derart strikten Internalismus vertritt. In dieser Hinsicht scheint mir Forsts Internalismus tatsächlich zu rigoristisch zu sein, da das Aufzeigen von Gelingensbedingungen autonomer Moral, anders als die Ergänzung oder Ersetzung moralisch motivierender durch ethisch motivierende Gründe, keine Infragestellung ihres rein autonom generierten Verpflichtungsgrundes und damit keine Verkehrung des moralischen Standpunkts darstellt.

nen⁸³. An dieser Stelle scheint somit eine Leerstelle deutlich zu werden, die Räume für eine genuin religiös begründete Ermutigungsperspektive eröffnet, welche Habermas aus philosophischer Perspektive nicht mehr zu begründen vermag.

Gerade der christliche Gedanke einer rettenden Gerechtigkeit, den Habermas in *Auch eine Geschichte* selbst bereits als eine hoch effektive motivationale Quelle moralischen Handelns herausgestellt hatte – wenn auch bei ihm zum Teil mit einer stark heteronomen Stoßrichtung –, vermag dabei eine Ermutigungsperspektive bereitzustellen, der die notwendig vorläufig bleibende Perspektive einer geschichtlichen Ermutigung nochmals erweitert.⁸⁴ Auf zwei Aspekte sei hier zumindest kurz hingewiesen:

Erstens vermag die Idee einer rettenden Gerechtigkeit die Vorstellung einer bloß immanent verbleibenden geschichtlichen Ermutigung um den Gedanken einer eschatologischen, den immanenten Zeithorizont einer geschichtlichen Ermutigung nochmals transzendieren. Versöhnungshoffnung zu erweitern, der zufolge auch das im Endlichen unversöhnt Gebliebene vielleicht noch eine letzte Versöhnung finden kann. Auf diesem Weg wird eine Hoffnung greifbar, der zufolge das Leben in seiner Gesamtheit, und zwar für jedes einzelne Individuum, doch noch zu einem versöhnten Abschluss gelangen könnte. Eine derartige Hoffnungsperspektive kann auch dort noch Trost spenden, wo endliche Formen der geschichtlichen Ermutigung an ihre Grenzen gelangen.⁸⁵

⁸³ J. Habermas, Zwischen Glauben und Wissen (s. Anm. 4), 235.

⁸⁴ Wichtig ist, an dieser Stelle zu betonen, dass sich die Relevanz einer christlichen Hoffnungsperspektive natürlich nicht in der hier geltend gemachte Funktion einer ermutigenden Gelingensbedingung moralischen Handelns erschöpft, sondern ihr eine eigenständige Dignität zukommt. Alles andere käme einer moralischen Funktionalisierung religiöser Sinngehalte gleich, die der Komplexität religiöser Überzeugungen nicht gerecht wird.

⁸⁵ Damit greife ich an dieser Stelle auf ein Ermutigungsmotiv zum moralischen Handeln zurück, das sich ausführlicher im Anschluss an Kants Postulatenlehre entwickeln ließe und im Anschluss an Kant auch bereits in unterschiedlichen Nuancierungen theologisch starkgemacht wurde. Vgl. z. B. T. Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2011, 768–786; H.-J. Höhn, Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik, Freiburg i. Br. 2014, 161–218 oder M. Striet, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: T. Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2011, 1490–1520. Auch Martin Breul bezieht sich affirmativ auf eine derartige

Zweitens lässt sich die christliche Idee einer rettenden Gerechtigkeit nur dann adäquat verstehen, wenn sie im Sinne einer durchaus emphatisch zu interpretierenden Ethik der Liebe gedeutet wird,⁸⁶ in der die Idee einer endlichen Gerechtigkeitsmoral und die für sie entscheidende Logik reziprok-allgemeiner Verpflichtungen zwar nicht aufgehoben, aber in den Horizont einer diese Verpflichtungslogik nochmals transzendierenden supra-ethischen Logik der Überfülle⁸⁷ gestellt wird. Diese Logik ermöglicht es, Perspektiven einer Ethik des Verzeihens, der Vergebung und der Versöhnung zu entwickeln, die im Rahmen einer reinen Pflichtenethik keinen systematischen Ort finden können, da sie gerade nicht als moralische Pflicht einforderbar sind. Gerade die Perspektive einer bedingungslosen göttlichen Vergebungsbereitschaft, die in dieser Unbedingtheit wohl nur einer göttlichen Wirklichkeit zugeschrieben werden kann, eröffnet dabei eine zusätzliche Quelle einer Ermutigung zum moralischen Handeln: Denn angesichts des moralischen Handelns sind Menschen in besonderem Maße mit der Sorge um das eigene Scheitern und die eigene Fehlbarkeit konfrontiert, welche sie in ihrer Motivation, das Gute zu tun, lähmen und einschränken kann. Durch die Hoffnung auf einen unbedingt vergebenden Gott kann ihnen diese Sorge zumindest zu einem kleinen Teil genommen werden, so-

Form einer religiösen Motivation bzw. Ermutigung zum moralischen Handeln. Vgl. *ders.*, *Proprium einer christlichen Sozialethik* (s. Anm. 20), 354–357. An diesem Punkt treffen sich somit unsere beiden Vorschläge zur Frage nach den Chancen und Grenzen einer religiösen Motivation autonomer Moral. Der Unterschied besteht dann wesentlich darin, dass Breul über dieses kantische Ermutigungsmotiv hinaus auch noch eine unmittelbar religiös begründete Motivation zum moralischen Handeln im Rahmen autonomer Moral für denkbar hält, was ich aufgrund der im Rahmen dieses Artikels entwickelten Argumentation in dieser Weise nicht vertreten würde.

⁸⁶ Vgl. zu einem Versuch, die Frage nach dem *Proprium* christlicher Ethik durch die Idee einer (emphatischen) Liebesethik zu beantworten, ohne, dass dabei die Bedingungen autonomer Moral unterlaufen würden, B. Schmidt, *Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels* (Studien zur theologischen Ethik 148), Würzburg 2017.

⁸⁷ Vgl. zu diesen Formulierungen P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, mit einer deutschen Parallelübersetzung von M. Raden, hrsg. von O. Bayer, Tübingen 1990, 49. Vgl. zum produktiv-spannungsreichen Verhältnis zwischen Nächstenliebe und weltlichen Gerechtigkeitsvorstellungen auch den Artikel von G. Scherzinger in diesem Band.

dass das Wagnis des moralischen Handelns trotz aller berechtigten Zweifel dennoch eingegangen werden kann.⁸⁸

6. Martin Luther King und die Relevanz der Religion als Quelle moralischer Motivation

Die an dieser Stelle nur skizzenhaft dargelegten Überlegungen können somit Perspektiven aufzeigen, wie religiöse Überzeugungen eine eigenständige und gesellschaftlich relevante Ressource moralischer Motivation darstellen können, ohne dabei die Autonomie der Moral zu gefährden. Denn da sie sich im Rahmen der von Habermas starkgemachten Ermutigungskategorie bewegen, berühren sie eine Ebene der moralischen Motivationsfrage, die mit einem motivationstheoretischen Internalismus nicht nur kompatibel ist, sondern eine genuin autonome Motivation zum moralischen Handeln gerade zu bestärken versucht.

Doch lassen sich im Rahmen des hier skizzierten Vorschlags zu einer religiösen Einbettung der Moral auch die von Breul angeführten Beispiele einer religiösen Motivation zum moralischen Handeln als kompatibel mit einem Internalismus ausweisen? Oder ist Breul vielmehr darin zuzustimmen, dass diese Fälle mit einem Internalismus inkompatibel sind, womit dessen Wirklichkeitsferne erwiesen und auch der hier entwickelte Vorschlag einer internalismuskompatiblen Deutung der Habermas'schen Einbettungsthese vor massive Probleme gestellt wäre? Diese Fragen gilt es abschließend noch genauer zu klären, und zwar an einem für Breul zentralen Beispiel, dem religiös motivierten Kampf Martin Luther Kings gegen den Rassismus.

In Breuls Argumentation stellt Kings Handeln einen klassischen Fall eines Auseinanderfallens von Rechtfertigung und Motivation moralischen Handelns dar. Während sich Kings Handeln problemlos nach reziprok-allgemeinen Normen rechtfertigen lässt, scheint die Motivation seines Handelns explizit religiös begründet, weil sie sich z. B. als ein Akt christlicher Nächstenliebe interpretieren lässt. Sie setzt somit eine bestimmte religiöse Weltdeutung voraus, die

⁸⁸ Thomas Pröpper spricht in diesem Zusammenhang deshalb auch von der humanen Relevanz der Rechtfertigungslehre. Vgl. *ders.*, Theologische Anthropologie, Bd. 2 (s. Anm. 85), 768.

aufgrund ihrer Partikularität nicht verallgemeinerbar und deshalb anders als die Handlung selbst nicht autonom rechtfertigbar ist. Doch lässt sich das Motiv eines Handelns aus Nächstenliebe nicht in einer Weise übersetzen, durch die es einer autonomen Rechtfertigung zugänglich ist?

Versucht man, das entscheidende Motiv des moralischen Handelns Kings im Anschluss an Forst zunächst auf autonome Weise zu bestimmen, scheint es plausibel, dieses Motiv in einer moralischen Anerkennung auszumachen, die man anderen Menschen aufgrund der ihnen unmittelbar zukommenden Würde als moralischer Person in unbedingter Weise schuldet. Diese Anerkennung verpflichtet dazu, das Leid dieser Menschen so gut es geht zu bekämpfen und Strukturen des Rassismus anzuklagen. Das letzte Motiv eines Handelns aus Nächstenliebe scheint nun jedoch in inhaltlicher Hinsicht größtenteils deckungsgleich mit einer solchen autonomen Rechtfertigung zu sein. Denn auch dieses Handeln hat seinen letzten Grund in der unbedingt geschuldeten Anerkennung der Würde jedes Menschen, die in der konkret gelebten Nächstenliebe ihren höchsten Ausdruck findet. Wie die biblische Idee der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe deutlich macht, geht christliche Nächstenliebe zwar einher mit der Liebe zu Gott. Diese Liebe zu Gott stellt aber, folgt man hier der einflussreichen Interpretation Karl Rahners, nicht das eigentliche Motiv der Nächstenliebe dar, aus der dann erst in einem zweiten Schritt die Liebe zum Nächsten abgeleitet würde, sondern Gottes- und Nächstenliebe sind als gleichursprüngliche, unterschiedliche Dimensionen des Phänomens einer unbedingten Anerkennung der Würde des Anderen anzusehen.⁸⁹ Angesichts der damit zu konstatierenden inhaltlichen Parallelität zwischen dem autonom begründeten Motiv eines

⁸⁹ Vgl. zu dieser Interpretation *K. Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: ders., Sämtliche Werke, hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Karl-Heinz Neufeld, Albert Raffelt und Herbert Vorgrimler, Bd. 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlage der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie, bearbeitet von Herbert Vorgrimler, Freiburg i. Br. 2005, 76–91, hier: 90. Interessanter Weise bezieht sich auch Breul affirmativ auf das Axiom der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, um damit den von Forst gegenüber religiösen Ethiken in der Tat viel zu pauschal formulierten Verdacht der Heteronomie zu entkräften. Vgl. *ders.*, Proprium einer christlichen Sozialethik (s. Anm. 20), 353. Allerdings geht er dabei aber nicht so weit, dieses Axiom

moralischen Handelns wie demjenigen Kings und der religiösen Motivation eines Handelns aus Nächstenliebe, scheint es deshalb plausibel, auch das religiös motivierte Handeln Kings im Rahmen eines motivationstheoretischen Internalismus zu verorten. Ähnlich wie sich auch viele andere Inhalte des religiösen Glaubens universal rechtfertigen lassen, wäre dieser Interpretation zufolge auch das religiöse Motiv eines Handelns aus Nächstenliebe einer autonomen Rechtfertigung zugänglich.

Doch wird damit nicht die genuine Eigenheit und Besonderheit einer religiösen Motivation zum moralischen Handeln übergangen? Widerspricht eine derartige Interpretation nicht dem Selbstverständnis vieler religiöser Menschen, die gerade im religiösen Glauben eine die Ebene säkularer Motivation nochmals transzendierende Motivationsquelle zum moralischen Handeln für sich ausmachen? Auch im Rahmen des hier entwickelten Vorschlags zur Möglichkeit einer religiösen Einbettung der Moral ist es möglich, die genuine Besonderheit einer religiösen Motivation zum moralischen Handeln zu würdigen. Allerdings wird das besondere motivationale Potenzial der Religion hier nicht primär darin gesehen, dass es die motivationale Kraft autonomer moralischer Verpflichtung durch zusätzliche, genuin religiöse Motive zum Handeln nach autonom gerechtfertigten Normen ergänzt oder gar ersetzt. Das besondere Moment einer religiösen Motivation zum moralischen Handeln besteht hier vielmehr darin, dass durch die Religion mögliche Gelingensbedingungen einer autonomen Moral aufgezeigt werden, womit zugleich die Autonomie moralischer Motivation im Sinne eines Internalismus gewahrt bleibt. Die spezifische Relevanz, die der Religion in motivationaler Hinsicht zukommt, ist demnach im Sinne der zuvor skizzierten Ermutigungskategorie zu verstehen, setzt also ein weiter gefasstes Verständnis moralischer Motivation voraus, demzufolge die Ermutigung zum autonomen Handeln durch das Aufzeigen möglicher Gelingens- und Sinnbedingungen einen anderen motivationalen Status besitzt als die unmittelbaren Motive, die zum Handeln nach autonom gerechtfertigten Normen verpflichten.⁹⁰ Am Gedan-

auch als Grund dafür zu nehmen, dass eine religiöse Ethik auch unter Wahrung eines Internalismus als autonomiekompatibel ausgewiesen werden kann.

⁹⁰ Für den hier entwickelten Vorschlag einer internalismuskompatiblen Interpretation der Chancen und Grenzen einer religiösen Motivation zum moralischen

ken der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe kann diese Dimension der Motivationsfrage in besonderer Weise verdeutlicht werden. Die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe verweist nämlich auf die theologische Hoffnung, dass der im moralischen Handeln vorgenommene Einsatz für die anderen nochmals eingebettet ist in das Vertrauen auf eine göttliche Liebe, die die Gefahr eines letzten Scheiterns solchen Handelns bannt und gerade hierdurch Gelingensbedingungen autonomer Moral aufzeigt, die ihrerseits zum autonomen moralischen Handeln *ermutigen* können.

Auch Martin Luther Kings Kampf gegen den Rassismus lässt sich als Handeln aus einem derartigen Vertrauen in Gottes alles umfassende Liebe begreifen; als ein Handeln aus einem Vertrauen, das ihn dazu *ermutigte*, sich trotz aller Ungewissheiten, trotz der zu erwartenden Rückschläge und der offensichtlichen Gefahren, die mit seinem Handeln notwendig einhergingen, *autonom*, d. h. durch die normativ verbindliche Einsicht in die unbedingte Anerkennung, die wir anderen als Personen schulden, zum Handeln verpflichten und motivieren zu lassen.⁹¹ Gerade an diesem Beispiel lässt sich somit

Handeln ist es deshalb entscheidend, zwei Ebenen des Motivationsbegriffs zu unterscheiden. Während das unmittelbare Handlungsmotiv, also der letzte Grund einer bestimmten Handlung auch im Rahmen einer religiös begründeten Motivation zum moralischen Handeln einer universalen Rechtfertigung zugänglich sein muss, können auf der weiter gefassten Motivationsebene der Gelingens- und Sinnbedingungen autonomen moralischen Handelns auch solche religiösen Gründe plausibel sein, die nicht universal rechtfertigbar sind, da durch sie die Einheit von rechtfertigenden und motivationalen Gründen auf der Ebene unmittelbarer Handlungsmotivation nicht gefährdet wird. Aus gesellschaftlicher Perspektive ist es deshalb gerade diese weiter gefasste Dimension der Motivationsfrage, in Bezug auf die Religionen einen genuin eigenständigen Beitrag zur gesellschaftspolitisch relevanten Frage nach den Ressourcen moralischer Motivation leisten können.

⁹¹ Eine nochmals anders gelagerte Interpretation der religiösen Handlungsmotivation Kings, die mit der hier vorgebrachten Deutung kompatibel ist, bestünde in der Annahme, dass Kings Handeln ein aus genuin religiösen Quellen motiviertes supererogatorisches Handeln darstellt. In diesem Fall ließe sich dafür argumentieren, dass bereits auf der Ebene des unmittelbaren Handlungsmotivs spezifisch religiöse Gründe anzusetzen sind, die keiner universalen Rechtfertigung zugänglich sind, weil sie sich zum Beispiel aus einer genuin religiös fundierten emphatischen Liebesethik ableiten. Da es sich bei einem derartigen Verständnis supererogatorischen Handelns jedoch um ein dezidiert supra-ethisches, also die Dimension wechselseitiger moralischer Verpflichtungen nochmals transzendie-

aufzeigen, inwiefern eine religiöse Motivation zum moralischen Handeln spezifische Sinnpotentiale besitzt, durch die sie einen eigenständigen, rein säkulare Sinnressourcen nochmals transzendierenden motivationalen Beitrag zum moralischen Handeln in säkularen Gesellschaften leisten kann, ohne dass dabei die Einheit von rechtfertigenden und motivationalen Gründen in Frage gestellt werden muss.⁹²

rendes Verständnis von Handlungsmotivation handelt, berührt es zunächst einmal nicht die Frage moralischer Motivation, sondern stellt einen von der Sphäre der Moral nochmals zu differenzierenden eigenständigen Bereich menschlichen Handelns dar. Die Interpretation eines genuin religiös motivierten supererogatorischen Handelns aus christlicher Nächstenliebe wäre somit prinzipiell mit der Autonomie moralischer Motivation vereinbar, sofern die Sphäre der Moral und die Sphäre des Supererogatorischen in ihrer jeweiligen Unabhängigkeit bei gleichzeitig bestehender wechselseitiger Bezogenheit aufeinander genauer ausbestimmt würden. Vgl. für erste Überlegungen hierzu *B. Rediker*, Von der Moral zur Ethik (s. Anm. 54), 375–382 sowie den Artikel von *B. Schmidt* in diesem Band.

⁹² Ich danke Martin Breul und Benedikt Schmidt für zahlreiche hilfreiche Anmerkungen zu einer früheren Version dieses Artikels.