

Dr. Gerhard Engel (Hildesheim)

Rechtsphilosophie *Meets* Religionsphilosophie Gedanken zu Ronald Dworkin's „Religion ohne Gott“¹

Vielleicht müssen wir letzten Endes zugeben,
dass die Dinge nun mal so sind, wie sie sind.

Ronald Dworkin²

Einleitung: Religiosität ohne Gott

Gibt es so etwas wie einen „religiösen Atheismus“? Wer diese Frage stellt, löst wohl spontane Irritationen aus. Sind Anhänger theistischer Religionen auf der einen und Atheisten auf der anderen Seite nicht sorgfältig darauf bedacht, sich voneinander abzugrenzen? Ist der Begriff daher nicht eine *contradictio in adjecto* – ein Widerspruch in sich? Eine etwas weniger spontane Antwort auf die Eingangsfrage könnte lauten: Ja, es gibt einen religiösen Atheismus – nämlich als Bezeichnung für das Bestreben, den Atheismus mit quasi-religiöser Inbrunst zu vertreten und missionarisch zu verbreiten.³

Aber es gibt auch noch eine anspruchsvollere Antwort. Sie legte kürzlich der amerikanische Rechtsphilosoph Ronald Dworkin vor – und zwar im Rahmen seiner *Einstein-Lectures*, die er im Dezember 2011 an der Universität Bern gehalten hat.⁴

Natürlich stellt sich bei einem zweiten Blick auf den Buchtitel die Frage: Warum befasst sich ausgerechnet ein Rechtsphilosoph mit Religionsphilosophie? Haben wir hier ein Beispiel für die Neigung des Alters vor uns, sich noch rechtzeitig den Sinnfragen zu stellen, für die man im Berufsalltag keine Zeit hatte? Nein – und damit sind wir schon mitten im Thema. Denn religionsphilosophische Fragestellungen

erwachsen aus jeder geistigen Tätigkeit, die man mit genügender Gründlichkeit ausübt – also auch aus der Rechtsphilosophie. Das zeigen folgende Beispiele.

Das erste Beispiel entstammt der Rechtsprechung des Obersten Gerichtshofes der Vereinigten Staaten. Das Oberste Bundesgericht hatte zu entscheiden, ob es der *Native American Church* erlaubt werden sollte, in ihren religiösen Ritualen *Peyote* zu verwenden – eine meskalinhaltige halluzinogene Droge mit hohem Suchtpotenzial, die gesetzlich verboten ist.⁵ Wenn die Rechtslage so ist – warum entsteht daraus dann überhaupt ein religionsphilosophisches und nicht lediglich ein rechtsphilosophisches Problem, das etwa darin gesehen werden könnte, warum es dem Staat erlaubt sein sollte, dem Individuum ›eigene Konsumententscheidungen‹ zu verwehren? Die Antwort ergibt sich bei einem Blick in den Ersten Zusatzartikel der Amerikanischen Verfassung. Hier wird dem Staat erstens untersagt, eine bestimmte Religion in besonderer Weise anzuerkennen oder zu schützen (das würde andere Religionen diskriminieren), und zweitens darf er nicht in die ›freie Ausübung von Religionen‹ eingreifen. Doch ein staatliches Verbot, im Rahmen der Rituale dieser Kirche *Peyote* zu verwenden, könnte als ein solcher Eingriff in die freie Religionsausübung angesehen werden. Was also tun?

Das zweite Beispiel betrifft die Verweigerung des Kriegsdienstes aus ›weltanschaulich tiefverwurzelten moralischen Überzeugungen‹. Westliche Länder billigen ihren Bürgern das Recht zu, ›aus Gewissensgründen‹ den Militärdienst zu verweigern. Üblicherweise wurzelt die Begründung für diese moralische Entscheidung in den Religionen („Du sollst nicht töten“). Für die gesellschaftliche Akzeptanz solcher Entscheidungen gibt es sogar gute *pragmatische* Gründe – würde es die Verteidigungskraft eines Landes doch nicht unbedingt stärken, wenn man selbst den Pfarrern noch eine Kalaschnikow in die Hand drückte. Allerdings sah sich der Staat im Laufe der Säkularisierung zunehmend auch *nicht*-religiösen Begründungen für die Verweigerungshaltung gegenüber: Auch Atheisten „verspüren die unausweichliche Verantwortung, ihr Leben auf gute Weise zu führen und die Leben anderer Menschen entsprechend zu achten“ (S. 12). Das allein würde noch zu keinem Problem führen: Man könnte den ›Atheismus‹ einfach als Religion im Sinne der Religionsgesetzgebung definieren und ihn selbst sowie andere ›Religionen ohne Gott‹ in der fraglichen Sache mit den Religionen gleichstellen.⁶

Doch dieser – man möchte fast sagen: leichtfertige – Verzicht auf die religiös-metaphysische Begründung der genannten Gewissensentscheidungen lässt mindestens ein kompliziertes Folgeproblem entstehen. Denn wenn wir ›weltanschaulich tiefverwurzelte, ehrliche Überzeugungen‹ als ausreichende Gründe dafür ansähen, staatliche Regelungen nicht beachten zu müssen, hätten wir uns ein Abgrenzungsproblem besonderer Art eingehandelt. Wie sollte man beispielsweise mit ei-

nem Anarcho-Libertären umgehen, zu dessen ›weltanschaulich tiefverwurzelten, ehrlichen Überzeugungen‹ es gehört, dass staatliche Regelungen (vor allem natürlich die Einkommensteuergesetze) prinzipiell moralisch unstatthaft seien und der daher Steuerzahlungen verweigert? Auch er ist in der Lage, seine Weltanschauung konsequent zu leben – wie das Beispiel des Oklahoma-Attentäters zeigt, der am 19. April 1995 2,4 Tonnen Sprengstoff vor einem Symbol ›staatlicher Willkür‹, dem *Murrah Federal Building* in Oklahoma City, detonieren ließ und so 168 Menschen in den Tod riss. Eines der Folgeprobleme lautet also: Was ist eine spezifisch *religiöse* Überzeugung, wenn wir die Voraussetzung fallen lassen, eine Religion sei ein Glaubenssystem, dessen kognitive und moralische Grundlagen von ›Gott‹ instanziiert wurden? Wie grenzen wir also *nicht*-metaphysisch begründete Gewissensentscheidungen von solchen ab, in denen bestenfalls undurchdachte oder erfahrungsresistente Überzeugungen, schlimmstenfalls aber vielleicht nur Trittbrettfahrertum und Protestlerei zum Ausdruck kommen?

Wir sehen: Auch für einen Rechtsphilosophen gibt es gute Gründe, sich dem Grenzbereich zwischen Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie zuzuwenden. Aber es gibt noch viele andere Gründe; und davon handeln die vier Vorlesungen, auf die ich im Folgenden in der von Dworkin gewählten Reihenfolge eingehe. Aus Platzgründen beschränke ich mich jeweils auf einen oder zwei charakteristische Aspekte.⁷

1. Vorlesung: Religiöser Atheismus

Wenn man nicht ›an Gott glaubt‹ (was immer das heißen mag⁸), kann man dennoch *Gefühle* haben sowie eine *Einstellung*, eine „Haltung“ (S. 45) teilen, die wir ›religiös‹ nennen können und aus der die Gottesreligionen historisch wohl auch erwachsen sind – nämlich zum einen „das starke Gefühl, dass das Leben Wert, Sinn und etwas Geheimnisvolles hat“ (S. 29), und zum anderen eine Einstellung, welche die Wissenschaftsjournalistin Nancy Frankenberry am Beispiel des Astronomen Carl Sagan so beschrieb:

„Er war völlig durchdrungen von Ehrfurcht, Staunen und dem wunderbaren Gefühl, zu einem Planeten, einer Galaxie, einem Kosmos zu gehören, die ihn gleichermaßen zur Hingabe wie zu ihrer Erforschung inspirierten.“⁹

Diese religiöse Haltung macht dann auch religiöse Erfahrungen möglich und fördert den „Eindruck, etwas zu erleben, das nicht-rational und emotional zutiefst bewegend ist“ (S. 45).¹⁰

Wie kann man diese religiös-atheistische Haltung näher erläutern? Vielleicht so. Der Physiker Werner Heisenberg berichtet in seinem autobiografisch geprägten Buch „Der Teil und das Ganze“ über ein aufwühlendes Erlebnis auf der Insel Helgoland, auf die er sich im Mai 1925 wegen seiner Pollenallergie zurückgezogen hatte. Sein damaliges wissenschaftliches Problem war, eine mathematische Struktur zu finden, die auf einige der neu entdeckten quantenmechanischen Phänomene passte und die gleichzeitig mit dem Satz von der Erhaltung der Energie vereinbar ist.¹¹ Er schreibt:

„... eines Abends war ich soweit, dass ich daran gehen konnte, die einzelnen Terme in der Energietabelle, oder wie man es heute ausdrückt, in der Energiematrix, durch eine nach heutigen

Maßstäben reichlich umständliche Rechnung zu bestimmen. Als sich bei den ersten Termen wirklich der Energiesatz bestätigte, geriet ich in eine gewisse Erregung, so dass ich bei den folgenden Rechnungen immer wieder Rechenfehler machte. Daher wurde es fast drei Uhr nachts, bis das endgültige Ergebnis der Rechnung vor mir lag. Der Energiesatz hatte sich in allen Gliedern als gültig erwiesen, und – da dies ja alles von selbst, sozusagen ohne jeden Zwang herausgekommen war – so konnte ich an der mathematischen Widerspruchsfreiheit und Geschlossenheit der damit angedeuteten Quantenmechanik nicht mehr zweifeln.

Im ersten Augenblick war ich zutiefst erschrocken. Ich hatte das Gefühl, durch die Oberfläche der atomaren Erscheinungen auf einen tief darunter liegenden Grund von merkwürdiger innerer Schönheit zu schauen, und es wurde mir fast schwindlig bei dem Gedanken, dass ich nun dieser Fülle von mathematischen Strukturen nachgehen sollte, die die Natur dort unten vor mir ausgebreitet hatte. Ich war so erregt, dass ich an Schlaf nicht denken konnte. So verließ ich in der schon beginnenden Morgendämmerung das Haus und ging an die Südspitze des Oberlandes, wo ein alleinstehender, ins Meer vorspringender Felsturm mir immer schon die Lust zu Kletterversuchen geweckt hatte. Es gelang mir ohne größere Schwierigkeit, den Turm zu besteigen, und ich erwartete auf seiner Spitze den Sonnenaufgang.“¹²

Von Albert Einstein,¹³ aber auch von vielen anderen Autoren kennen wir Äußerungen, die in die gleiche Richtung gehen: Gerade avancierte Wissenschaft lässt uns erkennen, dass unsere Erkenntnis gerade einmal die Oberfläche einer Realität ankratzt, die sich im Letzten vor der Erkenntnisfähigkeit des Menschen verbirgt. Friedrich Nietzsche hat diesen Sachverhalt zu dem schönen Satz verdichtet: „Die Welt ist tief, Und tiefer als der Tag gedacht.“¹⁴

Wir verstehen jetzt vielleicht besser, warum Dworkin von einer „*Religion* ohne Gott“ bzw. von einem „*religiösen* Atheis-

mus“ sprechen kann. Denn die geschilderte Einstellung bedeutet mehr als die nüchterne Feststellung, dass ›der Kosmos eben bestimmte Ordnungsstrukturen aufweist – Punkt‹. Sie bedeutet darüber hinaus, dass unsere Einsicht in seine Ordnungsstrukturen höchst unvollkommen ist (und bleiben wird!) und dass das Universum weitaus mehr enthält als wir bisher erkannt *haben* (man denke an die ›dunkle Materie‹) und wohl auch erkennen *können*; und sie ist sich gleichzeitig des staunenswerten Privilegs des Menschen bewusst, das darin besteht, dass er als einziges Gattungswesen Einblick in die Struktur des Kosmos gewinnen kann.

Religionen haben neben ihrer kognitiven aber auch eine *moralische* Komponente; sie geben also nicht nur ein Bild der Welt, sondern sagen auch, wie wir uns in ihr (also auch in der Menschenwelt) verhalten sollen. Was hat eine „Religion ohne Gott“ im Sinne Dworkins zu diesem Bereich zu sagen? Am meisten hat mich seine Überzeugung überrascht, dass *Werte real sind*: „Sie sind so wirklich wie Bäume oder Schmerzen.“ (S. 22) Für diese Annahme spreche, dass auf andere Weise nicht erklärbar sei, warum wir Verpflichtungen *haben* – und sie nicht nur *fühlen*.¹⁵ Er schreibt:

„Wann immer ich sehe, dass jemand Schmerzen hat oder in Gefahr ist, habe ich eine moralische Verantwortung, ihm zu helfen, sofern mir das möglich ist. Schon das bloße Faktum des Schmerzes oder der Gefahr scheint also aus sich heraus eine moralische Pflicht zu erzeugen. Doch dieser Schein trügt. Der Schmerz und die Gefahr würden keine moralische Pflicht nach sich ziehen, wenn es nicht außerdem wahr wäre (im Sinne einer moralischen Hintergrundwahrheit), dass Menschen eine allgemeine Verpflichtung haben, Leid zu mildern oder zu verhindern.“ (S. 33)

Nun würde ich nicht bestreiten, dass *Wertvorstellungen* real sind: Sie sind in irgendeiner Weise im Gehirn repräsentiert und beeinflussen so das Handeln und damit auch die äußere Welt; aber das allein macht Werte *als solche* weder ›wahr‹ noch ›real‹. Ich gestehe allenfalls zu, dass Behauptungen *über* Wertvorstellungen und deren Auswirkungen in der Welt ›wahr‹ sein können.

Warum vertritt Dworkin hier eine ontologisch derart starke Theorie der Werte? Mein Eindruck ist: Er möchte zeigen, dass auch eine „Religion ohne Gott“ das bieten kann, was die Gottesreligionen auszeichnet, nämlich *moralische Sicherheit*. Auf diese Weise meint er, dem Einwand von Theisten entgegen zu können, eine „Religion ohne Gott“ könne nur eine (in der Terminologie Kants ausgedrückt) hypothetische, aber keine kategorische moralische Orientierung bieten – und damit letztlich doch nur moralische Beliebigkeit und Relativität.

Doch aus nicht-religiöser, naturalistischer Perspektive haben theistische und nicht-theistische Religionen miteinander gemeinsam, dass *beide* keine ›moralische Sicherheit‹ bieten können. Sie stellen eher *Versuche* dar, durch die Suggestion ›objektiv‹ gültiger Moralvorstellungen Gemeinschaften zu erzeugen und auf Dauer zu stellen. Sie gleichen damit kollektiven Experimenten, die sich in Um- und Mitwelt *bewähren* müssen, aber auch scheitern können. Soziologisch gesprochen: Moralische ›Wahrheiten‹ sind bestenfalls zielführende Regeln für die friedliche Vergemeinschaftung von Menschen; und zielführend sind sie vermutlich gerade dann, wenn sie universell gültigen Bedingungen für Kooperation und Stabilität beziehungsweise

– in meiner Sprache – den Bedingungen für *soziale Nachhaltigkeit* genügen.

Statt aber den Bewährungsgedanken Karl Poppers auch auf moralische Normen anzuwenden, folgt Dworkin in diesem Punkt Spinoza, der ebenfalls die Grundlagen der ›moralischen Wahrheiten‹ in der Struktur der Wirklichkeit vermutete. Dworkin führt zum Beleg seiner Auffassung ein längeres Zitat des Spinoza-Forschers Stuart Hampshire an, der den Pantheismus Spinozas wie folgt zusammenfasst:

„Was moralische Wahrheiten wahr macht, ihre Grundlage, kann nicht die Autorität von Gott dem Vater und Gott dem Sohn sein, wie es in den christlichen Legenden behauptet wird, sondern muss in der Struktur der Wirklichkeit gesucht werden und in dem Platz, den Menschen in ihr einnehmen. Die gesuchte Grundlage kann nur in jenen beständigen Prozessen gefunden werden, die die Realität konstituieren, das heißt darin, wie sich einzelne Personen zusammenschließen können, um soziale Einheiten zu bilden, *und dies entsprechend den universell geltenden Bedingungen für Zusammenarbeit und Stabilität.*“ (S. 44)¹⁶

Doch der Begriff der ›moralischen Wahrheit‹ lenkt davon ab, dass es sich bei moralischen Regeln nicht um Wahrheiten, sondern um mehr oder weniger gut *bewährte Experimente* handelt, die auch scheitern können – beispielsweise weil wir die „Bedingungen von Zusammenarbeit und Stabilität“ nur unzureichend verstanden haben oder weil plötzlich konkurrierende Moralvorstellungen auftauchen und sich gegen alle Erwartung durchsetzen. Die Idee ›moralischer Wahrheit‹ übersieht also, dass aus evolutionärer Perspektive die Zukunft auch in moralischer Hinsicht offen ist.

2. Vorlesung: Das Universum

Es ist nun etwas weniger überraschend, dass Dworkin neben einem moralischen auch einen *ästhetischen Wertrealismus* vertritt. Die Erhabenheit und Schönheit eines Sonnenuntergangs oder des *Grand Canyon* (oder gar eines Sonnenuntergangs *über dem Grand Canyon*) liegt nach dieser Auffassung ebenfalls nicht im Auge des Betrachters, sondern in der Natur selbst:

„Für einen Naturalisten hat diese Schönheit ausschließlich etwas mit unseren Reaktionen auf solche Anblicke zu tun: mit dem Vergnügen, das sie uns bereiten. Aus Sicht der religiösen Einstellung handelt es sich hingegen in all diesen Fällen um Entdeckungen inhärenter Schönheit: All diese Dinge sind an sich [!] wunderbar, und nicht kraft ihrer Wirkung auf uns.“ (S. 47)¹⁷

Auch wenn man diesen ästhetischen Objektivismus nicht teilt, kann man doch mit großem Gewinn die vielfältigen Zusammenhänge untersuchen, in denen wir solche Gefühle haben können. Dworkin ordnet sie auf einer „Skala“ an, „die sich von rein sinnlicher zu rein intellektueller Schönheit erstreckt“ (S. 65), wie sie etwa in ›schönen Zügen‹ einer Schachpartie offenbar wird. Zwei Beispiele müssen genügen.

Symmetrie und Asymmetrie

Symmetrische Gegenstände wie geometrische Körper, Schneeflocken oder Gesichter rufen meist positive ästhetische Reaktionen hervor. Bemerkenswert ist jedoch, dass gerade die *Symmetriebrechung* noch einen zusätzlichen ästhetischen Reiz ausübt: Das gemalte Bild einer Wüste wirkt *noch* stärker, wenn eine kleine asymmetrische Erhöhung oder eine einzige kleine Pflanze zu sehen ist. Perfekt symmetrische Gesichter, die mit Hilfe einer Bildbearbeitungssoftware hergestellt wurden, wirken dagegen eher puppenhaft

als attraktiv. Es ist erstaunlich, dass es für die ästhetische (also subjektive) Attraktivität von Symmetriebrechenungen auch eine kosmologische (also objektive) Entsprechung gibt, nämlich das winzige Übergewicht der Materie über die Antimaterie kurz nach dem ›Urknall‹ genannten Ereignis, dem wir unsere Existenz ›verdanken‹.

Zwangsläufigkeit und Integrität

In Kunst und Musik können wir die Beobachtung machen, dass Schönheit aus Zwangsläufigkeit erwächst: Alles wirkt so angeordnet, ›wie es ein muss‹, nichts kann verändert werden.¹⁸ Ganz ähnlich sind auch komplexere wissenschaftliche Theorien in dem Sinne ›zwangsläufig‹, als sie empfindlich gegen die Veränderung einzelner Annahmen sind. Viele Physiker

„... empfinden die Tatsache als schön (wenn es überhaupt eine Tatsache ist), dass die Gesetze, die alles bestimmen, was in den Weiten des Alls und den kleinsten Details des Seins existiert, auf so filigrane Weise miteinander verwoben sind, dass jedes einzelne von ihnen nur durch die anderen erklärbar ist, das heißt: Nichts könnte anders sein, denn sonst gäbe es nichts.“ (S. 89)

Das Gefühl für Schönheit kann sogar „forschungsleitend“ werden (S. 53), indem es die Theoriebildung in Richtung auf logische Folgerichtigkeit und größtmöglichen Anwendungsbereich ausrichtet.

Warum diskutiert Dworkin überhaupt in aller Breite die zahlreichen Hinweise darauf, dass Wissenschaftler bei ihren Forschungen immer wieder Schönheitserfahrungen machen? Der Grund liegt darin, dass er die *Gemeinsamkeiten* zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltwahrnehmung herausarbeiten will. Denn auch die ersten Kosmologen der Schriftreligionen waren

beeindruckt von dem Gefühl, die Welt sei ein gesetzmäßig geordneter, herrlicher (!) und zum Staunen anregender Zusammenhang, den der Mensch nicht geschaffen habe, den er aber zu einem gewissen Grad verstehen könne. Bemerkenswert ist dabei sein Hinweis, dass sowohl die theistischen Religionen als auch die Wissenschaft auf Theorien abzielen, die (in Dworkins Terminologie) „abgesicherte starke Integrität“ aufweisen (S. 80). Das bedeutet: Der Endpunkt der Reflexion wird durch eine Theorie markiert, die (a) in sich widerspruchsfrei ist, (b) das gesamte empirische Material ordnet und (c) „selbst Gründe liefert, die zeigen, dass die Idee einer weiteren Erklärung gar nicht erst aufkommen kann, weil sie keinen Sinn haben.“ (S. 80; H.i.O.) Die Frage, *warum* Gott die Welt geschaffen hat, ist demnach ebenso sinnlos wie die Frage, ›was vor dem Urknall‹ war: Auf die erste Frage antworten wir, dass Gottes Absichten eben unergründlich sind, und auf die zweite, dass Raum und Zeit erst zusammen mit dem ›Urknall‹ genannten Ereignis, der Singularität, entstanden seien und die Fragen nach dem ›Warum‹ und ›Davor‹ dann keinen Sinn haben.

3. Vorlesung: Religionsfreiheit

In der Einleitung haben wir an zwei Beispielen gesehen, warum wir bei der Lösung realer gesellschaftlicher Probleme zu einer interdisziplinären Vernetzung von Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie gezwungen sind. Greifen wir das *Peyote*-Beispiel noch einmal auf und fragen, wie Dworkin sich die Lösung des oben beschriebenen Dilemmas vorstellt.

Die politische Freiheit wird zunächst durch das bestimmt, was er „ethische Unabhängigkeit“ nennt. Dieses *allgemeine* Frei-

heitsrecht verbietet es dem Staat, die Entscheidungsfreiheit der Bürger nur deshalb einzuschränken, „weil er der Auffassung ist, eine Art zu leben ... sei intrinsisch besser als eine andere“.¹⁹ Beispiele für solche allgemeinen Freiheitsrechte sind die Religionszugehörigkeit, die Art intimer persönlicher Bindungen sowie die Selbstverpflichtung auf moralische, ethische oder politische Ideale.²⁰ Ihnen gemeinsam ist, dass meine Entscheidung die Freiheit anderer Menschen, in diesen Bereichen andere Entscheidungen zu treffen, nicht einschränkt. Diese Art von Freiheitsrechten schützt beispielsweise die Homo-Ehe: Wenn zwei Menschen sich entscheiden, miteinander zu leben, schränkt das nicht die Freiheit anderer Menschen ein, ebenfalls eine Bindung einzugehen – welchen Geschlechts auch immer sie sein mögen.

Wie steht es dann um die *Native American Church* und ihren rituellen *Peyote*-Konsum? Würde ein Verbot nicht die allgemeine Freiheit des religiösen Bekenntnisses einschränken? Diskutieren wir die Antwort vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen dem Obersten Gerichtshof und dem Amerikanischen Kongress. Der Gerichtshof hatte entschieden, dass es keine Ausnahme für diese Kirche geben dürfe, und verbot die Verwendung des Rauschmittels. Diese Entscheidung führte jedoch zu äußerst heftigen Reaktionen seitens des Kongresses, der daraufhin den *Religious Freedom Restoration Act* verabschiedete – also ein Gesetz, das die ›religiöse Freiheit wiederherstellen‹ sollte. Mehr noch: Im Gesetz wurde festgehalten, „dass die Entscheidung des Gerichts falsch sei“.²¹ Mit Recht?

Um diese Frage beantworten zu können, muss man nach Dworkin die *zweite* Wurzel unserer bürgerlichen Freiheiten bedenken, nämlich die *besonderen* Freiheitsrechte. Sie greifen dann, wenn es darum geht, den Freiheitsspielraum der Bürger so auszugestalten, dass die Freiheiten des einen nicht die Freiheiten des anderen einschränken. Um mit dem berühmten Bundesrichter Oliver Wendell Holmes (1841-1937) zu sprechen: ›Das Recht, meine Fäuste zu schwingen, endet dort, wo die Nase des Nächsten anfängt.‹²² Denn unter dem Einfluss von *Peyote* kann es zu Unfällen oder anderen Schädigungen Dritter kommen – und hier hat der Staat nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, etwas dagegen zu unternehmen. Mehr noch:

„Das Gericht hatte recht, und der Kongress irrte. Wenn wir eine Ausnahme für die Mitglieder der *Native American Church* machen, so müssen wir sie auch für die Anhänger von [Aldous] Huxley machen. Und kritische Hippies könnten dann und zu Recht das gesamte Drogenkontroll-Regime als eine religiöse Einrichtung anprangern.“²³

Es liegt in der Logik dieses Arguments, dass eine solche Begründung staatlicher Schutzpflichten auf der Grundlage spezieller Freiheitsrechte auch zur Kritik an den gegenwärtigen Drogen-Kontroll-Regimes verwendet werden kann: Der Drogenkonsum ist nämlich *ausschließlich* (!) nach den nachgewiesenen Schäden für andere zu regulieren.²⁴

Ein weiteres Beispiel stellt die wohlbekanntere Kontroverse um den Biologie-Unterricht an staatlichen US-Schulen dar. In einem Schulbezirk des Bundesstaates Pennsylvania hatte die Behörde Lehrer angewiesen, „auch [!] solche Theorien über den Ursprung des Lebens zu behandeln, die

Darwins Evolutionstheorie zurückweisen und stattdessen behaupten, dass menschliche Wesen nachweislich von einer übernatürlichen Intelligenz erschaffen wurden“ (S. 113 f.) Diese Anweisung wurde von einem Bundesgericht jedoch für unzulässig erklärt, weil sie „nicht auf einem wissenschaftlichen Urteil, sondern auf einer religiösen Überzeugung“ (S. 114) beruhe.

Der Philosoph Thomas Nagel hat allerdings darauf hingewiesen, dass diese Entscheidung weder rechtsphilosophisch noch religionsphilosophisch so unproblematisch ist, wie sie zu sein scheint. Denn sie übersehe, dass sowohl die neodarwinistische Theorie des naturgesetzlich gelenkten ›Zufalls‹ als auch die Theorie des ›Intelligent Design‹ oder eines teleologischen Prinzips von *metaphysischen Vorannahmen abhängig* seien, die nicht einfach durch ›Tatsachenmaterial‹ zu bestätigen oder zu widerlegen seien. Dann aber komme es *in jedem Fall* einer verbotenen Etablierung einer Religion gleich, wenn man den Darwinismus als *ausschließliche* Grundlage eines Lehrplans betrachte.²⁵

Die Antwort von Dworkin lautet so. Der Vorstoß zugunsten der Etablierung des *Intelligent Design* im Biologie-Unterricht in den öffentlichen Schulen habe keinen akademischen Hintergrund: Es gehe dabei nicht „um die Wiederherstellung von Ausgewogenheit bei einem wissenschaftlichen Thema“, sondern darum, „die Rolle von Gottesreligionen im öffentlichen Leben zu stärken“ und den Unterricht in *Intelligent Design* als „Alternative [!] zum Darwinismus vorzuschreiben“.²⁶ Kurz: Es mag ein Akt liberaler Aufklärung sein, im fortgeschrittenen Biologie-Unterricht *auch* den Gedanken des *Intelligent Design* oder

einer teleologischen Naturordnung²⁷ zu *behandeln*. Es wäre aber ein Verstoß gegen das Recht auf ethische Unabhängigkeit, den Darwinismus zugunsten von Alternativen zu *verdrängen*.

4. Vorlesung: Tod und Unsterblichkeit

Wer ohne die Annahme der Existenz ›Gottes‹ die „religiöse Haltung“ charakterisieren möchte, muss mindestens zwei Fragen behandeln:

- Wie steht eine „Religion ohne Gott“ zum Problem der Unsterblichkeit?
- Wenn sich kein brauchbarer Begriff von ›Unsterblichkeit‹ finden ließe: Welche Konsequenzen sollten wir dann aus der Tatsache unserer Sterblichkeit für die Gestaltung unseres Lebens ziehen?

(1) Wie jeder Philosoph beginnt auch Dworkin mit einer Bedeutungsanalyse (S. 137). ›Unsterblichkeit‹ im Sinne des Alltagsverstandes gibt es natürlich nicht: *Alle* bisherigen Erfahrungen sprechen dagegen. Deshalb haben wir auch unüberwindliche Schwierigkeiten, die Rede vom ›Ewigen Leben‹ mit genauerem Inhalt zu füllen: „wirklich verstehen können wir das nicht“ (S. 137). Kann dann wenigstens die Wissenschaft hier weiterhelfen? Sie vollbringe, so Dworkin, doch immer wieder ›Wunder‹ – sie lasse Dinge wirklich werden, die wir nie für möglich gehalten hätten. Dworkin diskutiert kurz einige quantenphysikalisch beeinflusste Spekulationen zur Frage, ob nicht doch irgendwelche subjektspezifischen Informationen den Tod eines Individuums überdauern könnten. Doch seine Antwort ist negativ: Letztlich könne „die Frage, was Leben nach dem Tod wirklich bedeutet, nicht einmal im Ansatz beantwortet werden“ (S. 132).

Werden wir dann wenigstens ›in unseren Werken weiterleben‹? Auf eine entsprechende Frage hat der Filmregisseur Woody Allen geantwortet, dass er es doch vorziehe, das in seiner Wohnung zu tun (S. 132).²⁸ Diese auch von Dworkin zitierte Antwort ist bemerkenswert: Sie ist nicht nur ungewöhnlich uneitel, weil Allen auf diese Weise Urteile über die Bedeutung seines eigenen Werkes umgeht. Sie deutet vielmehr auch an: Es steht keineswegs fest (und Dworkin teilt offensichtlich diese skeptische Annahme), dass es auch in fernerer Zukunft noch genügend Menschen geben wird, die sich für die Werke ihrer Vorgänger oder gar einer bestimmten Person interessieren – falls dann überhaupt noch Menschen leben.

(2) Wenn ›Weiterleben‹ also auch in diesem Sinne keine nachhaltige Option ist – was bleibt dem Philosophen dann noch zu tun? Hier gibt Dworkin erneut eine objektivistische Antwort:

„Für das Bestreben, ein gutes Leben zu führen, ist die Überzeugung von absolut grundlegender Bedeutung, dass es – objektiv gesehen – eine richtige Weise, ein Leben zu führen, gibt. Sie macht den Kern dessen aus, was ich ... als religiöse Haltung zum Leben beschrieben habe, und sie steht einem Naturalisten nicht zur Verfügung, der ja glaubt, dass die Wirklichkeit nur aus Materie und Geist besteht – dass Werte entweder Täuschungen oder Fiktionen sind, die aus Materie und Geist konstruiert sind.“ (S. 137)²⁹

Das menschliche Leben, genauer: Jedes einzelne menschliche Leben ist für Dworkin also eine moralische Gestaltungsaufgabe. Es geht darum, auf der Basis der genetischen Einmaligkeit jedes Menschen auch eine *lebensgeschichtliche* Einmaligkeit herzustellen und dadurch „eine Art von Unsterblichkeit“ (S. 139) zu erreichen.

Wie kann man diesen Gedanken näher erläutern? Vielleicht so. Karl Popper hat in seiner „Theorie des objektiven Geistes“³⁰ eine „Welt 3“ der objektiven Gedankeninhalte und geistigen Produkte vorgeschlagen, die zwei Eigenschaften aufweist: (a) Ihre Bewohner lassen sich nicht mit physikalischen oder biologischen Mitteln beschreiben oder erklären, und (b) ein Werk oder eine Theorie als Bewohner dieser „Welt 3“ ist *nicht identisch* mit den Bewusstseinsinhalten ihres Erfinders oder Rezipienten. Vielmehr entwickelt sich unser Bewusstsein *unter dem Einfluss* der „Welt 3“ – wie es schulische und universitäre Lernprozesse ja immer wieder zeigen. Nach Dworkin fallen nun gelungene, dem ›Guten‹ verpflichtete Lebensentwürfe ebenfalls unter diese Bewohner der „Welt 3“. Wir können sie entwerfen, erforschen, von ihnen lernen und uns an ihnen orientieren – ganz so wie wir klassische Texte erforschen, von ihnen lernen und uns an ihnen orientieren. Er schreibt:

„Die Dichter der Romantik forderten uns dazu auf, Kunstwerke aus unseren Leben zu machen. Vielleicht dachten sie dabei nur an Künstler oder andere besonders kreative Menschen. Ich meine jedoch, dass sich das auf jedes Leben übertragen lässt, das in dem Bewusstsein gelebt wird, dass es ein nach sinnvollen Maßstäben gutes Leben ist.“ (S. 139)

Schluss: Eine Ökumene ohne Religion

Ein Rechtsphilosoph, der es gewohnt ist, über konkurrierende Ansprüche nachzudenken, kann seine Methode auch beim Streit zwischen Theisten und Atheisten anwenden. Auffällig ist, dass Dworkin sich an vielen Stellen eines schnellen Werturteils oder einer entschiedenen Stellungnahme verweigert – und das, obwohl doch eine aus dem 18. und 19. Jahrhundert

stammende Tradition einem Aufklärer ›klare Bekenntnisse‹ abzuverlangen scheint. Doch gerade in diesem Punkt fällt auf, dass Dworkins Anliegen zutiefst ökumenisch zugeschnitten ist: Es geht ihm darum, Produktivitätspotentiale an der Schnittfläche von Theismus und Atheismus für Probleme der Rechtsphilosophie *und* Religionsphilosophie nutzbar zu machen. Dieser ökumenische Geist geht besonders klar aus folgendem Zitat hervor:

„Atheisten können Theisten [...] im Hinblick auf ihre tiefsten religiösen Bestrebungen im vollen Sinne als Partner akzeptieren. Theisten können anerkennen, dass die moralischen und politischen Überzeugungen der Atheisten auf derselben Grundlage fußen wie die ihren.“³¹

Eine derart wohltemperierte Stimme ist heutzutage ja nicht selbstverständlich.

Dworkin hatte ursprünglich geplant, seine Vorlesungen auszuarbeiten und in erheblich erweiterter Fassung in Buchform zu publizieren. Dies war ihm jedoch nicht mehr vergönnt: Im Sommer 2012 erkrankte er und konnte so seine vier Vorlesungen nur noch geringfügig überarbeiten, bevor er im Februar 2013 verstarb.³² Dworkins Buch ist also sowohl Fragment als auch Vermächtnis: Es ist für all jene interessant (und vielleicht gibt es sie ja doch in nennenswerter Anzahl), die das Wort „Humanismus“ nicht als Aufforderung interpretieren, bestimmte Schützengräben zu betreten, sondern *zusammen mit anderen* an der Enträtselung der insgesamt doch immer noch recht rätselhaften Welt zu arbeiten.

Anmerkungen:

¹ Dworkin (2014). Die Seitenangaben im obigen Text beziehen sich ausschließlich auf dieses Buch.

² Dworkin (2014), S. 75.

³ Vgl. dazu die Notiz „Atheistische Religionsgesellschaft gegründet“ in der Zeitschrift *Confessio*, Heft 5 (2010), S. 1. Internet: <http://tinyurl.com/pc7dc63> [9.5.2015].

⁴ Albert Einstein war zwischen 1902 und 1909 im Patentamt in Bern angestellt. In dieser Zeit schrieb er seine bahnbrechenden Arbeiten auf dem Gebiet der Physik. 100 Jahre später startete die Universität Bern ihm zu Ehren die jährliche Vorlesungsreihe der *Einstein Lectures*.

⁵ Dieses Verbot gilt seit 1967 für Deutschland, seit 1971 im Zuge der UN-Konvention über psychotrope Substanzen auch weltweit.

⁶ Dies geschah in der Urteilsbegründung in der Sache *Washington Ethical Society versus District of Columbia* (zur Quelle vgl. Dworkin 2014, S. 14, Anm. 5). Zu den ›Religionen ohne Gott‹ zählen dort der Buddhismus, der Taoismus, die Ethische Bewegung und – der säkulare Humanismus.

⁷ Wer sich in das Denken Dworkins einarbeiten will, sei neben dem hier vorgestellten Buch vor allem auf Dworkin (2012) verwiesen. Der Titel „Gerechtigkeit für Igel“ spielt auf einen Vers des altgriechischen Dichters Archilochos an: „Der Fuchs weiß viele Dinge, aber der Igel weiß eine große Sache.“ (Vgl. dazu Dworkin 2012, S. 13.) Die „große Sache“ ist für Dworkin das Wissen um ein ›gutes Leben‹ im Sinne des Aristoteles und des modernen politischen Aristotelismus. Vgl. dazu Rapp (2010).

⁸ Zum Problem der Existenz Gottes vgl. die besonders klaren Darstellungen bei Hoerster (2005) und Vollmer (1993).

⁹ Nancy K. Frankenberry (Hrsg.): *The Faith of Scientists. In Their Own Words*. Princeton 2008, S. 222, zitiert nach Dworkin (2014), S. 45, Anm. 18.

¹⁰ Dworkin weist mit Recht darauf hin, dass Richard Dawkins diese Seite (eigentlich sollte man sogar von einer ›Saite‹ sprechen) des menschlichen Empfindens einfach ausblendet und keiner weiteren Betrachtung für würdig hält. Die von Dworkin und anderen beschriebene religiöse Haltung ist für Dawkins allenfalls „aufgepeppter Atheismus“ (Dawkins 2007, S. 32).

¹¹ Die von Heisenberg entwickelten Zahlenschemata konnten das diskrete Energiespektrum des Wasser-

stoffatoms mathematisch reproduzieren; da sie der Matrizenrechnung ähnelten, nannte man die später von Heisenberg, Born und Jordan ausgearbeitete Theorie „Matrizenmechanik“. Sie stellt neben der Wellenmechanik einer der beiden Formulierungen der Quantentheorie dar.

¹² Heisenberg (1969), S. 89 f. Bei dem „Felsturm“ handelt es sich um die ›Lange Anna‹, die inzwischen vom erosionsbedingten Einsturz bedroht ist.

¹³ Vgl. dazu etwa die Bemerkungen Einsteins über die Empfindungen des Forschers: „Seine Religiosität liegt im verzückten Staunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit, in der sich eine so überlegene Vernunft offenbart, dass alles Sinnvolle menschlichen Denkens und Anordnens dagegen ein gänzlich nichtiger Abglanz ist. ... Unzweifelhaft ist dies Gefühl nahe verwandt demjenigen, das die religiös schöpferischen Naturen aller Zeiten erfüllt hat.“ (Einstein 1934/1980, S. 18)

¹⁴ Nietzsche (1886/1988), S. 404.

¹⁵ Für eine soziobiologisch fundierte Erklärung, warum wir Verpflichtungen *fühlen*, vgl. neuerdings Voland und Voland (2014). Doch von hier aus gibt es leider keinen logisch zwingenden Weg zu Verpflichtungen, die wir *haben sollten*.

¹⁶ Vgl. dazu Stuart Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, New York 2005, S. 19, zitiert nach Dworkin (2014), S. 44; Hv. von mir.

¹⁷ Der Sozialphilosoph Michael Sandel (2012, S. 128) teilt diese objektivistische Ästhetik: „Wenn jemand eine Bierdose in den Grand Canyon wirft, zieht das nicht nur eine kostenträchtige Säuberungsaktion nach sich; vielmehr bringt es auch eine niedrige Gesinnung zum Ausdruck, der wir als Gesellschaft entgegenarbeiten wollen. Nehmen wir an, die Geldbuße beträgt 100 Dollar, und ein wohlhabender Wanderer ist der Ansicht, das sei ihm die Sache wert. Er fasst die Geldbuße als eine Gebühr auf und schleudert seine Bierdose in den Grand Canyon. Selbst wenn er das alles bezahlt, haben wir den Eindruck, dass er etwas [objektiv, G.E.] Falsches tut. Indem er den Grand Canyon wie einen kostspieligen Müllcontainer behandelt, hat er dabei versagt, ihn [!] in angemessener Weise wertzuschätzen.“ Sandel übersieht allerdings, dass nicht der Grand Canyon von uns etwas verlangt, sondern *wir* etwas *voneinander* – so dass die ›Objektivität‹ zur Inter-subjektivität schrumpft.

¹⁸ Man denke sich etwa die beiden Orchester schläge zu Beginn der 3. Sinfonie op. 55 von Lud-

wig van Beethoven weg. Dadurch wäre die ästhetische Wirkung des gesamten ersten Satzes negativ betroffen: Sowohl die innere musikalische Logik des Satzes als auch die programmatische Aussage der Sinfonie verlangt nach einer äußerst komprimierten Fassung der Einleitung, wie sie nach der sinfonischen Formtradition zu erwarten ist.

¹⁹ Dworkin (2012), S. 116.

²⁰ Vgl. dazu die ausführlichere Diskussion in Dworkin (2012), Kap. 17, bes. S. 624-629.

²¹ Dworkin (2014), S. 120.

²² Etwas weniger robust ausgedrückt lautet die klassische Formulierung dieses Freiheitsrechts: „Das Recht ist ... der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (Kant 1797/1983, A 33, S. 337).

²³ Dworkin (2014), S. 121; Hv. nicht im Original. Die Erwähnung von Huxley bezieht sich auf dessen Essay „Die Pforten der Wahrnehmung“, in dem es u. a. um die erkenntnistheoretischen Konsequenzen des Meskalin-Rausches geht. Drogen, so Huxley, könnten die ›Pforten der Wahrnehmung‹ erweitern und den Menschen auf eine ungeahnte Weise produktiv machen. Vgl. dazu die einschlägigen Wikipedia-Artikel, zu Wendell Holmes die Zitat-Datenbanken im Internet.

²⁴ Die gesellschaftliche Bewegung zugunsten der kontrollierten Haschisch-Freigabe hat daher durchaus auch freiheitsphilosophische Argumente auf ihrer Seite. Umgekehrt wird es auch um eine unvor-erinnerte Bestandsaufnahme *langfristiger* Schäden durch den Drogenkonsum gehen – und zwar sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene.

²⁵ Nagel (2008).

²⁶ Dworkin (2014), S. 127.

²⁷ Dass es für Alternativen zum Darwinismus auch interessante philosophische Argumente geben kann, hat neuerdings Nagel (2013) zu zeigen versucht.

²⁸ Dieses Aperçu findet sich in Shields (2009), S. 192.

²⁹ Noch klarer ist dieser objektivistische Gedanke in seinem Hauptwerk „Gerechtigkeit für Igel“ ausgedrückt (Dworkin 2014, S. 49; H.i.O.): „Dass es in Wertfragen um Wahrheit geht, ist eine offensichtliche Tatsache, der wir nicht aus dem Weg gehen können“ – und zwar immer dann nicht, wenn wir uns für irgendetwas *entscheiden* müssen und diese

Entscheidung *begründen* müssen. Ich halte diese Redeweise zwar für suggestiv, aber auch für irreführend und möchte den Begriff ›Wahrheit‹ in diesem Zusammenhang durch den der ›Gültigkeit‹ ersetzt sehen. Nach meiner Auffassung können weder Entscheidungen noch Begründungen ›wahr‹ sein, wohl aber angemessen oder zielführend beziehungsweise überzeugend, gültig oder stimmig.

³⁰ So der Titel von Kap. 4 in Popper (1973/1984).

³¹ Dworkin (2014), S. 130 f.

³² Mit Hilfe der Doktorandin Hillary Nye von der *New York School of Law* konnte der Text zu einer publikationsreifen Fassung aufbereitet werden.

Literatur

Dawkins, Richard (2007): *Der Gotteswahn*. 2. Auflage. Berlin: Ullstein.

Dworkin, Ronald (2012): *Gerechtigkeit für Igel*. Berlin: Suhrkamp.

– (2014): *Religion ohne Gott*. Berlin: Suhrkamp.

Einstein, Albert (1934/1980): *Mein Weltbild*. Hrsg. von Carl Seelig. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.

Heisenberg, Werner (1969): *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*. München: Piper.

Hoerster, Norbert (2005): *Die Frage nach Gott*. München: Beck.

Kant, Immanuel (1797/1983): *Die Metaphysik der Sitten*. In: Werke in sechs Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 303-634.

Nagel, Thomas (2008): *Public Education and Intelligent Design*. In: *Philosophy & Public Affairs* 36, S. 187-205.

– (2013): *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*. Berlin: Suhrkamp.

Nietzsche, Friedrich (1886/1988): *Also sprach Zarathustra*. In: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. Auflage. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag und Berlin, New York: de Gruyter, Band 4.

Popper, Karl R. (1973/1984): *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*. 4. Auflage. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Rapp, Christof (2010): *Was heißt „Aristotelismus“ in der neueren Ethik?* In: *Information Philosophie* 38, Heft 1, S. 20-30.

Sandel, Michael (2012): *Market Reasoning as Moral Reasoning. Why Economists Should Re-engage with Political Philosophy*. In: *Journal of Economic Perspectives* 27, Nr. 4 (Herbst), S. 121–140.

Shields, David (2009): *Das Dumme am Leben ist, dass man eines Tages tot ist. Eine Art Anleitung zum Glücklichein*. München: Beck.

Voland, Eckart / Voland, Renate (2014): *Evolution des Gewissens. Strategien zwischen Egoismus und Gehorsam*. Stuttgart: Hirzel.

Vollmer, Gerhard (1993): *Bin ich Atheist?* In: Dahl, Edgar (Hrsg.): *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*. Hamburg: Carlsen, S. 16-31.

