

Für die zweite Blickrichtung dieser Untersuchung, also den radikalkonstruktivistischen Blick auf Religiosität und Theologie, ist mit den Überlegungen dieses Unterkapitels noch kein spezifischer Mehrwert erreicht.<sup>397</sup> Hier ist lediglich festzuhalten, dass die Möglichkeit einer Kombination religiös-theologischer und radikalkonstruktivistischer Perspektiven an Kontur gewinnt.

#### 5.1.1.4 Normativität auf dem Prüfstand

Der bisherige Gang dieses Textes kreiste um die Konstruktionalität theologischen Denkens. Kritisch wurde dabei immer wieder angefragt, wie es in einem von Konstruktionsperspektiven bestimmten Denkraum möglich sein soll, allgemeine, aber auch spezifisch religiöse Verbindlichkeitsansprüche zu behaupten. An den verschiedensten Stellen der Argumentation hat sich dieser Einwand angemeldet – und wurde immer wieder aufgeschoben. Unterschwellig war die Normativitätsthematik im bisherigen Gang der Untersuchung also stets präsent. Nun möchte ich ihr konzentriert begegnen, indem ich die Frage nach der Möglichkeit von Verbindlichkeit in die Überlegungen zu einem radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Religiositätsbegriff integriere. Zunächst ist es dazu hilfreich, noch einmal explizit auf den Zusammenhang von Normativität und radikalem Konstruktivismus einzugehen.

##### A) Konstruierte Normen?

Im radikalen Konstruktivismus führt am jeweiligen erkennenden System kein Weg vorbei. Diese erkenntnistheoretische Einsicht wirkt sich auf alle Bereiche aus, die mit dem jeweiligen System zusammenhängen – also auch auf zwischenmenschliche Interaktionen. Auch sie können radikalkonstruktivistisch immer nur gemäß den Vorzeichen und Perspektiven dieses Systems beobachtet werden. Gesellschaftlich resultieren aus dieser schlichten Einsicht erhebliche Konsequenzen, die sich etwa an von Foersters bereits thematisierter Unterscheidung von Ethik und Moral (vgl. Kap. 2.3.1) illustrieren lassen. Während er die Moral ablehnt, weil sie auf das Handeln anderer ziele und diese domestizieren wolle<sup>398</sup>, erklärt von Foerster die Ethik zu einer geeigneten Form, die Verantwortung immer wieder bei sich selbst zu suchen.<sup>399</sup> Die normative Beanspruchung des anderen wird in dieser Linie zu einem erkennbaren Feindbild stilisiert, das von Foerster als Beobachtungskategorie auch auf die eigenen Gedanken zurückspielt. So kommt er dazu, einen ursprünglich *ad extra* formulierten ethischen Imperativ im Gespräch zu korrigieren. Aus: »Handle stets so, daß die Anzahl der Möglichkeiten wächst«<sup>400</sup>, wird:

397 Wobei es durchaus Ansätze gibt, die bereits die Einsicht in die Präsenz von Paradoxien in Religiosität und Theologie als Bereicherung für den radikalen Konstruktivismus deuten. So hält etwa Wallich am Ende seiner Untersuchung fest: »Das Paradoxon des Unbedingten im Bedingten kann der radikalkonstruktivistischen Beschreibung einer fundamentalen epistemologischen Paradoxalität als ein herausforderndes Element kommunikativer Erfahrung an die Seite gestellt und zugleich für eine gesonderte (theologische) Interpretation vorgeschlagen werden.« Wallich, *Autopoiesis* S. 603.

398 Vgl. Foerster/Bröcker, Teil S. XIX.

399 Vgl. Foerster, *Erkenntnistheorien* S. 146.

400 Foerster/Pörksen, *Lügner* S. 36. Für weitere Textbelege vgl. abermals Foerster, *Wissen* S. 49; Foerster, *Understanding* S. 303; Foerster, *Sicht* S. 41.

»Heinz, handle stets so, dass die Anzahl der Möglichkeiten wächst.«<sup>401</sup> Eine Analyse dieses Imperativs habe ich bereits vorgelegt (Kap. 2.3.1), für den Moment ist entscheidend, dass die Umgestaltung des Imperativs deswegen vorgenommen wird, weil erkenntnistheoretisch nicht eingesehen werden kann, mit welcher Begründung ein eigener Anspruch auf eine andere Person übertragen werden sollte. Bei Maturana und von Glasersfeld finden sich ähnliche Überlegungen. So hält Maturana an der nicht delegierbaren Eigenverantwortung als Prinzip auch angesichts schwieriger Umstände fest: »Die Behauptung, man sei gezwungen worden, ist eine Ausrede, die das Ziel auch um den Preis der eigenen Unterwerfung am Leben zu bleiben, verdeckt.«<sup>402</sup> Solche Zitate machen deutlich: Der radikale Konstruktivismus kennt keine Verbindlichkeit jenseits der Selbstverpflichtung. In seiner religionsphilosophischen Studie zur Möglichkeit traditionsabhängiger Geltungsbegründung hat Hans-Jürgen Detjen deshalb festgestellt,

daß es hier eigentlich überhaupt keine Antwort, keinen ›Vorschlag‹ geben kann, weil Geltung sich nicht mit allgemein anerkannten Kriterien begründen läßt. Geltungsakzeptanz ist ein völlig individuell vollzogener Akt alltagspraktischen Handelns [...], allenfalls bestimmt durch die je eigenen Strukturdeterminanten. Da die Bedeutung den Dingen, Phänomenen, Beschreibungsobjekten nicht immanent ist, muß sie ihnen ›übergestülpt‹, ›aufgetroyiert‹, ›angehängt‹ u.ä. werden, und zwar von jedem einzelnen Menschen in einem selbst zu verantwortenden Procedere mit Verpflichtungen zur Ernsthaftigkeit und Solidität der Ausführungen.<sup>403</sup>

Was Detjen unter dem Stichwort *Geltung* verhandelt, habe ich bislang als Verbindlichkeit bearbeitet. In beiden Fällen geht es um die Frage, ob und wie Positionen abgesichert werden können. Detjens Äußerung fügt sich dabei in eine konstruktivistische Perspektive, die er an späterer Stelle noch einmal wie folgt bilanziert:

Mit dem konstruktivistischen Ansatz entfallen diese Probleme quasi ›von selbst‹. Der ›Wahrheitswahn wird gestoppt, bzw. die ›Wahrheitsfrage in die Verantwortlichkeit jedes einzelnen Menschen gelegt: Dadurch werden Welt und menschliche Interaktionen interessanter, weil dieser Ansatz zu einem Diskurs-Reichtum führt.<sup>404</sup>

Auch wenn Detjen also gerade das normative Destruktionspotential des radikalen Konstruktivismus als Möglichkeit diskursiver Vielfalt begreift, gehen mit diesem Ansatz doch auch Schwierigkeiten einher, die vor allem dann deutlich werden, wenn auf eine institutionelle oder gesellschaftliche Perspektive umgestellt wird. So lässt sich etwa nicht ohne Weiteres behaupten, der radikale Konstruktivismus leiste der Demokratie Vorschub.<sup>405</sup> Es ist radikalkonstruktivistisch nämlich nicht evident, dass einer anderen Person die gleichen Rechte zugesprochen werden sollten, wie man sie für sich selbst reklamiert – obwohl die allermeisten dies vermutlich tun würden. Auch in diesem Bereich

401 Foerster/Pörksen, Lügner S. 36.

402 Maturana/Pörksen, Erkennen S. 91.

403 Detjen, Geltungsbegründung S. 364.

404 Ebd. S. 379.

405 Vgl. dazu erneut Zapf, Erkenntnistheorie S. 194.

greifen vielmehr die grundsätzlichen Konstruktionsbedingungen, die radikalkonstruktivistisch aufgeworfen werden. Die Anerkennung anderer basiert demnach auf einer Übertragung, die nicht vorgenommen werden muss. Schmidt hält hier grundsätzlich fest: »Kommunikation kann nur funktionieren, weil Beobachter mit anderen Systemen interagieren, von denen sie unterstellen, daß sie selbst Beobachter sind.«<sup>406</sup> Damit präzisiert er letztlich das berühmte Diktum Maturanas: »*Was immer gesagt wird, wird von einem Beobachter zu einem anderen Beobachter gesagt, der er selbst sein könnte.*«<sup>407</sup> Auch hier basiert die Interaktion auf einer Unterstellung, die aber genauso gut unterlassen werden könnte:

Es könnten vor dem Hintergrund des Konstruktivismus [...] genauso gut Überlegungen über die Modifikation und Unterdrückung anderer Sicht- und Lebensweisen angestellt werden, über die Abgabe oder Verschiebung von Verantwortung und über die sanktionsorientierte Durchsetzung eigener Interessen, ohne diese zu begründen.<sup>408</sup>

Die Auffassung der radikalkonstruktivistischen »Altmeister«<sup>409</sup>, ihre Erkenntnistheorie behindere Unterdrückung, Gewalt und Ausbeutung, wie sie auch aus den Versuchen einer Substitution von Religiosität durch Konstruktivismus heraussticht (vgl. Kap. 3.2), wird vor diesem Hintergrund fragil.<sup>410</sup> Das lässt sich noch einmal an einer Anwendung des Viabilitätskriteriums veranschaulichen. Denkbar wäre hier nämlich auch ein Fall, in dem ein Mensch einen anderen Menschen tötet, um seine eigenen Ziele zu erreichen, ohne dabei selbst Schaden zu nehmen. Der tötende Mensch handelte in diesem Fall trotz der Gewalttat wohl viabel.<sup>411</sup> Daran wird noch einmal deutlich, dass es gerade in der fremdgerichteten Normierung als Übertragung von Verbindlichkeitsansprüchen zu Begründungsproblemen kommt. Diese werden auch nicht dadurch behoben, dass von Glasersfeld an einer Stelle für einen Anarchismus votiert, den er im Anschluss an Theodor W. Adorno als Behauptungsmöglichkeit gegen faschistische Regime begreift.<sup>412</sup> Die Ausweitung der erkenntnistheoretischen Position auf gesellschaftstheoretische Fragen führt hier unweigerlich zu Denkschwierigkeiten, die sich ebenso in die andere Richtung ausführen lassen. Zur Diskussion steht nämlich nicht nur, wie ein Anspruch an einen anderen herangetragen wird, sondern auch, wie es um Ansprüche steht, die von außen an einen selbst adressiert werden.<sup>413</sup> Wo hier die radikalkonstruktivistische

406 Schmidt, Paradigma S. 34. Diese Unterstellung wird systemtheoretisch als *Inklusion* gefasst. Sie »bezeichnet denjenigen Mechanismus, durch und in dem Menschen im Kommunikationsprozess für relevant gehalten werden, als Zurechnungspunkte für Ansprache, als Sprecher, als kausale Gründe für dies und das, als Verursacher von Ereignissen, als Opfer von Verhältnissen, als Themen der Kommunikation, als Versorgungsempfänger usw.« Nassehi, ICH S. 38.

407 Maturana, Kognition S. 91.

408 Lindemann, Handeln S. 237.

409 Schmidt, Vorbemerkung S. 8.

410 Gleiches gilt für relativistische Theorien insgesamt. Vgl. Strasser, Wirklichkeitskonstruktion S. 169f.

411 Von Glasersfeld nennt als vergleichbares Beispiel den Rassismus, den der radikale Konstruktivismus (wie alle anderen Erkenntnistheorien) nicht verhindern könne. Vgl. Glasersfeld, Ideen S. 337.

412 Vgl. Glasersfeld, Relativismus S. 118.

413 Bzw. präziser: Ansprüche, die als von außen an einen selbst gestellt erlebt werden.

Schwierigkeit liegt, dürfte schnell ersichtlich werden: In aller Regel werden Menschen in ein Rechtssystem hineingeboren und damit gleichsam einem spezifischen Recht unterstellt, ohne sich noch einmal eigens dazu verhalten zu haben. Wenn ein Kind also bspw. in Deutschland geboren wird, dann hüllt das Recht der Bundesrepublik dieses Kind ein, ohne dass es vorher oder nachher widersprechen könnte. Die Konsequenzen lassen sich besonders an den vielfältigen Verschwörungsideologien der Gegenwart ablesen. Man denke beispielhaft an die sog. *Reichsbürger*-Bewegung, die davon ausgeht,

dass ein deutsches Reich in den Grenzen von 1871, 1918 oder 1933 weiter bestehen würde und die Bundesrepublik kein völkerrechtlich anerkannter Staat, sondern vielmehr nach 1945 ein unsouveränes Staatskonstrukt der Alliierten oder eine Firma ›BRD GmbH‹ entstanden sei.<sup>414</sup>

Das Beispiel zeigt deutlich, dass es im konkreten Rechtssystem unerheblich ist, ob eine Person die Legitimität des Staates bezweifelt oder ablehnt. Die staatliche Sanktionsmacht kann davon unabhängig auf sie zugreifen, also etwa Gefängnisstrafen auch für diejenigen durchsetzen, die nicht davon ausgehen, dass diese Rechtssprechung überhaupt legitimiert ist. Dies berührt einen entscheidenden Punkt der Definition von Recht insgesamt, weil die Durchsetzungsfähigkeit vielfach als zentrales Charakteristikum aufgefasst wird.<sup>415</sup> Für eine radikalkonstruktivistische Perspektive erwächst aus dieser Gemengelage aber eine gewisse Spannung, weil jede Form des erlebten Fremdzugriffs auf das eigene System nur an den Regeln dieses eigenen Systems gemessen werden kann. Die intersubjektiven Normenapparate nehmen auf dieses erkenntnistheoretische Reflexionsergebnis aber keine Rücksicht und beanspruchen kollektive statt bloß individueller Geltung. Es ist in diesem Zusammenhang kein Zufall, dass Hans-Joachim Strauch in seinem Versuch, den radikalen Konstruktivismus juristisch nutzbar zu machen, letztlich auf sozialkonstruktivistische Theoriebausteine ausweicht, weil nur so ein überindividueller Bewertungsmaßstab aufrechterhalten werden kann, wie ihn eben jedes Recht per definitionem braucht.<sup>416</sup> Eine kollektive Ordnung lässt sich aus den erkenntnistheoretischen Reflexionen des radikalen Konstruktivismus schlicht nicht ableiten, weswegen hier auch keine eigene Gesellschaftstheorie vorliegt – wenn man von Maturanas Überlegungen zur strukturellen Kopplung einmal absieht.<sup>417</sup> Damit lässt sich mit Wallich zusammenfassend sagen: »Die einzig mögliche Form einer Regel ist die auto-nome, selbst-gesetzte.«<sup>418</sup> Daraus folgt die für die Zwecke dieser Un-

414 Andreas Speit, *Reichsbürger – eine facettenreiche, gefährliche Bewegung*. Einleitung. In: *Reichsbürger. Die unterschätzte Gefahr*. Hg. v. Andreas Speit. Berlin 2017. S. 7-21, hier: S. 8.

415 Vgl. etwa Ulrich Rhode, *Kirchenrecht*. (Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 24). Stuttgart 2015. S. 15. [= Rhode, *Kirchenrecht*.]

416 Vgl. Hans-Joachim Strauch, *Wie wirklich sehen wir die Wirklichkeit? Vom Nutzen des Radikalen Konstruktivismus für die juristische Theorie und Praxis*. In: *JuristenZeitung* 55 Heft 21 (2000). S. 1020-1029. Für weitere juristische Adaptionen des radikalen Konstruktivismus vgl. Kye I. Lee, *Die Struktur der juristischen Entscheidung aus konstruktivistischer Sicht*. Tübingen 2010; Oliver Harry Gerson, *Das Recht auf Beschuldigung – Strafprozessuale Verfahrensbalance durch kommunikative Autonomie*. Berlin/Boston 2016.

417 Vgl. u.a. Maturana, *Wirklichkeit* S. 143-145; 150-152.

418 Wallich, *Autopoiesis* S. 438.

tersuchung wichtige Einsicht, dass die *Konstruktion von Verbindlichkeit* im radikalen Konstruktivismus schon vor Begründungsproblemen steht, noch bevor Aspekte der Religiosität einbezogen werden.

### B) Religiöse Verbindlichkeit

Blendet man nun außerdem eine spezifisch religionsbezogene Perspektive ein, ist zunächst auch der grundsätzliche (also vom radikalen Konstruktivismus zunächst unberührte) Zusammenhang von Religiosität und Verbindlichkeitsansprüchen von Interesse. Nach Pollack »stellt jede Religion einen verbindlichen Geltungs- und Wahrheitsanspruch, der von der Wissenschaft jedoch weder verifiziert noch falsifiziert werden kann.«<sup>419</sup> Dieser Anspruch hängt in Pollacks Überlegungen mit den substantiellen Gehalten von Religionen zusammen, die eben nicht einfach nur konstatiert, sondern auch normativ festgesetzt werden.<sup>420</sup> Von einer bestimmten Glaubensüberzeugung werden also konkrete Handlungsanweisungen abgeleitet, die sich auf die unterschiedlichsten Lebensbereiche auswirken können. Man denke hier etwa an religiöse Speise- oder Kultvorschriften. Gerade weil die religiösen Normen aber so vielfältig und zahlreich sind, werde ich mich im Folgenden darauf beschränken, exemplarische Angaben zum (Selbst-)Verständnis des Kirchenrechts der römisch-katholischen Kirche zu machen. Damit geht es – nach Einschätzung der Kanonisten Norbert Lüdecke und Georg Bier – um die Normen »der wahrscheinlich einzigen so hochgradig rechtlich organisierten, weltweiten Religionsgemeinschaft«<sup>421</sup>. Folgt man beiden weiter, ist »[d]ie katholische Kirche [...] als Glaubensgemeinschaft von Anfang an zugleich Rechtsgemeinschaft.«<sup>422</sup> Von

419 Pollack, Religion S. 183. Dabei ist anzumerken, dass das Maß dieser Anspruchshaltung je unterschiedlich ausfällt. So weist etwa Knut Wenzel darauf hin, dass sich »Religionen denken und selbstverständlich real vorfinden [lassen], die tendenziell oder vollständig ohne das mit dem Begriff der Dogmatisierung Angezeigte auskommen: ohne begrifflich-diskursive Bestimmung eines Glaubensinhalts, ohne Entfaltung solcher Bestimmung zu einer Doktrin, ohne Institutionen, Strukturen und Verfahren der Sicherung, Tradierung, Begründung, Durchsetzung etc. dieser Doktrin, ohne die Geltendmachung eines propositional formulierten Wahrheitsanspruchs.« Knut Wenzel, Die Identität der Glaubenswahrheit und die Transformationsprozesse der Moderne. Dogmenhermeneutische Sondierungen. In: Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion. Hg. v. Georg Essen/Nils Jansen. Tübingen 2011. S. 277-289, hier: S. 277. [= Wenzel, Identität.] Hinsichtlich des Pollack-Zitats ist zudem darauf hinzuweisen, dass im Bezug auf »jede Religion« (s.o.) die mit Zander problematisierte Universalisierungstendenz vieler Religionsdefinitionen durchschimmert. Vgl. dazu Kap. 5.1.1.1.

420 Striet betont diesen Aspekt noch einmal anders, wenn er für die monotheistischen Religionen festhält: »Ihr totalisierender Anspruch rührt daher, dass der beanspruchte Gott als Inbegriff der Wahrheit, des Guten gesetzt wird, der zugleich Regeln für ein menschlich gutes Leben aufwirft.« Striet, Ius S. 109.

421 Norbert Lüdecke/Georg Bier, Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. Stuttgart 2012. S. 14. [= Lüdecke/Bier, Kirchenrecht.] Gerade im Spektrum christlicher Gemeinschaften lassen sich hinsichtlich ihrer rechtlichen Struktur starke Unterschiede beobachten. Man denke lediglich an die Pfingstbewegung, die »gar nicht weiter von Legalismus entfernt sein [könnte] – die »Gnadengaben« werden spontan erfahren und können nicht rechtlich kodifiziert werden.« Berger, Altäre S. 48.

422 Lüdecke/Bier, Kirchenrecht S. 15. In einer anderen Einführung heißt es ähnlich: »Seit die Kirche besteht, gibt es auch Kirchenrecht.« Rhode, Kirchenrecht S. 21. Auch wenn hier freilich angemerkt

ihrem Beginn her als Stiftung Jesu Christi autorisiert, ordnet die Kirche ihr Recht und seine Befolgung in die Heilsbotschaft des Christentums ein. Sie versichert damit verbindlich die Teilhabe am göttlichen Heilsgeschehen.<sup>423</sup> Das kirchliche Recht fußt dem eigenen Selbstverständnis nach also nicht einfach auf menschlichen Einrichtungen, sondern geht direkt auf das Offenbarungshandeln zurück.<sup>424</sup> Innerhalb der rechtlichen Eigenlogik wird dies vor allem über die Denkfigur des *ius divinum* argumentiert:

Es ist allem übrigen Recht vor- und übergeordnet, es ist indispensabel, d.h. von ihm kann nicht einmal ausnahmsweise befreit werden, es ist zeitlich und räumlich universal, gilt also immer und überall, und es ist unveränderlich. Ist etwas als göttliches Recht gekennzeichnet, bedeutet das: Es gehört zur Identität der Kirche, und nicht einmal ihre höchste Autorität, der Papst, kann es aufheben oder ändern. Das *ius divinum* bildet die sakrosankte Kernstruktur der römisch-katholischen Kirche.<sup>425</sup>

Von der Feststellung göttlicher Rechtsgehalte bezieht die Kirche ihre gesamte Autorität, weil sie ihre Normen in weiten Teilen eben nicht als beliebiges Resultat menschlicher Abstimmungsverhältnisse versteht, sondern explizit als übermenschliche Weisung. Aus dieser Motivlage ist es der Kirche möglich, überaus starke Verbindlichkeitsansprüche zu formulieren. Rechtsbrüche werden hier nicht einfach als Normverletzung oder -abweichung konfiguriert, sie werden vielmehr als Sünde im klassischen Sinne einer Abkehr von Gott (*aversio a Deo*) gelesen. Um (besonders den nicht-theologischen Leser\*innen) zumindest einen Eindruck von der konkreten Ausgestaltung dieses Anspruchs zu geben, verweise ich kurz auf die Konsequenzen, die sich aus einer »Mitgliedschaft« in der römisch-katholischen Kirche ergeben:

---

werden muss, dass sich die konkrete Form des Rechts über die Jahrhunderte stark verändert hat. Eine wichtige Verschiebung besteht etwa darin, dass im Laufe der Rechtsentwicklung ein entscheidender Wandel von der Vergangenheits- zur Zukunftsorientierung verzeichnet werden kann. Vgl. Sita Steckel, Häresie – Kirchliche Normbegründung im Mittelalter zwischen Recht und Religion. In: Gewohnheit. Gebot. Gesetz. Normativität in Geschichte und Gegenwart: eine Einführung. Hg. v. Nils Jansen/Peter Oestmann. Tübingen 2011. S. 73-97, hier: S. 87. [= Steckel, Häresie.] In historischer Perspektive wäre hier zudem die Frage zu diskutieren, ab wann eigentlich von dem Bestehen der Kirche gesprochen werden kann. Einwände gegen eine allzu vereinheitlichende (und normativ aufgeladene) Vorstellung des Beginns des Christentums wurden in jüngerer Zeit historisch erhoben: Hartmut Leppin, Frühes Christentum. Von den Anfängen bis Konstantin. München<sup>2</sup> 2019. Sowohl Lüdecke und Bier als auch Rhode dürfte es hier aber weniger auf die historische Genese als vielmehr auf das dogmatische Selbstverständnis ankommen.

423 Vgl. Lüdecke/Bier, Kirchenrecht S. 16. Dieses Geschehen bezieht sich auf die gesamte Schöpfung, wie Ralph Weimann anmerkt: »Das göttliche Gesetz ist nicht nur für das Heil der Menschen notwendig, sondern auch für eine gesunde Ordnung der Natur und Umwelt. Das Zeugnis der Schrift ist eindeutig. Gott offenbart sich nicht als Beliebigkeit, noch tritt mit dem Anspruch auf, dass es ausreiche, dem eigenen Befinden zu folgen, sondern er weist den Weg, der eine Richtung braucht, denn es ist unbarmherzig, Unwissende nicht zu lehren und Zweifelnden nicht zu raten.« Ralph Weimann, Gott als Gesetzgeber, Einschränkung oder Befreiung des Menschen? In: Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs. (QD Bd. 287). Hg. v. Markus Graulich/Ralph Weimann. Freiburg i.Br. 2018. S. 130-147, hier: S. 140.

424 Vgl. Lüdecke/Bier, Kirchenrecht S. 17.

425 Ebd. S. 18.

Die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche ist weder verlierbar noch aufkündbar. Wer katholisch getauft oder einmal in die katholische Kirche aufgenommen wurde, bleibt in rechtlicher Sicht lebenslang Katholik [...]. Katholiken, die sich anderen christlichen Gemeinschaften zuwenden, Katholiken, die sich nichtchristlichen Religionsgemeinschaften anschließen – sie alle bleiben in rechtlicher Perspektive Katholiken und dem katholischen Kirchenrecht unterworfen. Es gilt: *semel catholicus, semper catholicus* – einmal katholisch, für immer katholisch.<sup>426</sup>

Tritt eine Person also etwa in Deutschland im Sinne des alltäglichen Sprachgebrauchs aus der Kirche aus, dann führt dies lediglich dazu, dass sie unter staatlichen Gesichtspunkten nicht mehr als Kirchenmitglied gewertet wird und deshalb etwa keine Kirchensteuern mehr zahlen braucht. Kirchenrechtlich ist ein solcher Austritt aber keineswegs vorgesehen und führt deshalb nicht dazu, dass die Person aus dem kirchlichen Rechtsrahmen entlassen wird:

Katholiken können sich persönlich von ihrer Kirche und/oder ihrem Glauben abkehren und damit eines oder mehrere *vincula* zerschneiden. Sie ziehen sich dann die Tatstrafe der Exkommunikation zu und damit die größtmögliche Rechtsbeschränkung in der Kirche. Gerade darin zeigt sich, dass die Kirche sie weiter als Rechtsunterworfenen sieht.<sup>427</sup>

Es ließen sich zahlreiche weitere Angaben zum komplexen Rechtssystem der römisch-katholischen Kirche machen. Für die Argumentation dieses Kapitels genügt der Befund, dass religiöse Systeme durchaus starke Normativitätsansprüche aufrufen. Schon ohne die zusätzliche Einblendung einer radikalkonstruktivistischen Normativitätsdestruktion treten dabei gewisse Begründungsprobleme auf, die sich wiederum an der Vorstellung eines *ius divinum* festmachen lassen. Eine zentrale Schwierigkeit wird dabei immer wieder konstatiert. Nach Ulrich Rhode »bleibt in der Frage, ob eine bestimmte Norm zum *ius divinum* gehört, immer ein gewisses Maß an Unsicherheit, solange das kirchliche Lehramt diese Frage nicht in unfehlbarer Weise entschieden hat.«<sup>428</sup> Zugespielt ließe sich fragen, wie es möglich sein soll, göttliche Normen menschlich erkennen und klar bestimmen zu können. Hier kündigen sich die normativen Ausläufer der

426 Ebd. S. 49. Noch prägnanter illustriert Lüdecke die Konsequenzen einer Taufe in folgendem Text: Norbert Lüdecke, Philipp Amthor ist jetzt Katholik: Willkommen! In: Imprimatur 53 (2020). S. 17–21.

427 Lüdecke/Bier, Kirchenrecht S. 49. Aus der kirchenrechtlichen Binnenperspektive greifen die Mechanismen also auch, wenn die »Rechtsunterworfenen« davon überhaupt keine Kenntnis nehmen. In diesem Sinne wird auch die soziologische »Feststellung, dass bestimmte Normen des Kirchenrechts innerhalb eines bestimmten Segments von Kirchenmitgliedern nicht länger als institutionalisiert gelten können« (Simon Hecke, Kanonisches Recht. Zur Rechtsbildung und Rechtsstruktur des römisch-katholischen Kirchenrechts. (Organisationsstudien). Wiesbaden 2017. S. 48. [= Hecke, Recht.]) einfach ausgeblendet. So ist es dann auch unerheblich, dass etwa die – von Lüdecke und Bier als kirchliche Höchststrafe bezeichnete – Exkommunikation »mit Blick auf die große Anzahl der nicht hauptamtlich bei der Kirche beschäftigten Laien seine *umfassende* Sanktionsfunktion verloren [hat].« Ebd. S. 52.

428 Rhode, Kirchenrecht S. 21.



Immanenz-Transzendenz-Paradoxie an.<sup>429</sup> Zur Disposition scheint dabei vielfach zu stehen, wie menschliche und göttliche Anteile jeweils bemessen und aufgewogen werden sollen. So heißt es etwa in einem Aufsatz des Kirchenrechtlers Markus Graulich:

Das in der Gemeinschaft der Kirche als *ius divinum* Erkannte wird positiviert, d.h. in Rechtssprache und Rechtsnormen umgesetzt. Diese Positivierung ist als menschliche Leistung immer der Veränderung unterworfen, ohne dass sich das *ius divinum* dadurch ändert. Solche Veränderung kann z.B. erforderlich werden, wenn die Einsicht in den Inhalt des göttlichen Gesetzes oder seine Anwendbarkeit vertieft wird.<sup>430</sup>

Für bereits Erkannte und positivierte Bestände des *ius divinum* ist eine Veränderung im Sinne einer lernenden Weiterentwicklung oder Revision hingegen ausgeschlossen. Was einmal als Norm göttlichen Rechts festgelegt wird, behält in der Logik der Kirche ewig Geltung, weil Göttlichkeit nach ihrem Verständnis Ewigkeit impliziert. Eine solche Ableitung aber wird fragil, wenn die Gewichtung der Anteile anders vorgenommen wird. So bspw. von Magnus Striet: »Wer ein *ius divinum* behauptet, identifiziert den nur zu vermutenden Willen Gottes mit dem, was er für das *ius divinum* hält.«<sup>431</sup> Striet macht folglich darauf aufmerksam, dass auch die Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Anteil stets nur vom Menschen vorgenommen werden kann<sup>432</sup>; dass sich also auch der von Graulich erwähnte unveränderliche Bestand göttlicher Normen immer nur menschlich als solcher bestimmen lässt.<sup>433</sup> Oder wie Karl-Wilhelm Merks fragt:

429 Mit Pollack und Rosta formuliert: »Angesichts der Gleichzeitigkeit von Immanenz und Transzendenz jeder religiösen Sinnform ist das Gewissheitsproblem jedoch stets latent.« Pollack/Rosta, *Moderne* S. 69. Für einen Eindruck einiger theologischer Entwürfe, die sich dieser Spannung (jenseits der konkreten Diskussion um das *ius divinum*) aussetzen vgl. Karlheinz Ruhstorfer, *Verbindliches Geheimnis. Einige Aspekte theologische Erkenntnislehre*. In: *Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen*. (Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises Bd. 2). Hg. v. Johann Ev. Hafner/Martin Hailer. Frankfurt a.M. 2010. S. 213-242. [= Ruhstorfer, *Geheimnis*.]

Im Übrigen ließe sich im Kontext des von Pollack und Rosta benannten »Gewissheitsproblems« an die Überlegungen anknüpfen, die zu Ratzingers Kritik des Relativismus gemacht wurden. Auch dort wurde schließlich die Frage thematisiert, wie es angesichts menschlicher Beschränkungen möglich sein soll, den Willen Gottes klar zu identifizieren. Vgl. Kap. 5.1.1.2. Damit verbunden könnte auch die Frage nach der Stellung des Wissens noch einmal aufgerufen werden. Zur Verbindung von Wissen und *ius divinum* vgl. Jochen Sautermeister, *Göttliches Gesetz und personales Gewissen. Zur moraltheologischen Dignität authentischer Sittlichkeit*. In: *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*. (QD Bd. 287). Hg. v. Markus Graulich/Ralph Weimann. Freiburg i.Br. 2018. S. 166-189.

430 Markus Graulich, *Das ius divinum im Decretum Gratiani – ein Wegweiser*. In: *Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs*. (QD Bd. 287). Hg. v. Markus Graulich/Ralph Weimann. Freiburg i.Br. 2018. S. 116-129, hier: S. 129.

431 Striet, *Ius* S. 105.

432 Ähnlich weist Andréa Belliger darauf hin, »dass eine Abgrenzung zwischen *ius divinum* und *ius humanum* schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist«. Andréa Belliger, *Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und griechisch-orthodoxe (Rechts-)Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe*. (BzMK Bd. 26). Essen 2000. S. 283.

433 Oder wie Judith Hahn es ausdrückt: »Die Positivierung ist ein Akt der Auslese, der bestimmte Normen aus einem Kreis von Normen heraushebt und in rechtliche Geltung bringt. Für das Kirchenrecht gilt nichts anderes. Kirchliche Rechtsnormen sind Resultat gesetzgeberischer Entscheidung«



»Kann in der Rechtsordnung, einer Ordnung, die übrigens auch nach mehr traditionellen Auffassungen eine menschliche Angelegenheit, Menschenwerk ist, etwas anzu-treffen sein, das den Namen *divinum* verdient?«<sup>434</sup> Damit verbindet sich die zunächst rein religiös anmutende Frage nach den Möglichkeiten von Verbindlichkeit mit dem radikalkonstruktivistischen Einwurf (s.o.).<sup>435</sup> Wie Striet und Merks bezieht sich auch Friedrich Wilhelm Graf auf das Begründungsproblem göttlicher Gesetze, er erweitert seine Diagnose aber noch auf die Funktion, die *ius-divinum*-Konzeptionen zukommt. Seines Erachtens

wollen [...] die irdischen Gottesgesetzdeuter ihren vielfältigen Visionen idealer Tugendordnung Höchstgeltung durch Unbedingtheitsevidenz verschaffen. Deshalb

---

Judith Hahn, Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie. Zur Realität des Rechts in der römisch-katholischen Kirche. Wiesbaden 2019. S. 127. [= Hahn, Kirchenrechtssoziologie.] Hahn spielt im Übrigen auch eine Begründung ein, weshalb dieser umfassende Setzungscharakter des Kirchenrechts speziell theologisch nicht als Problem wahrgenommen werden müsste: »Vielmehr besteht theologischer Grund, diese Auffassung zu teilen, versteht die kanonistische Geltungstheorie das Recht der Kirche doch als eine juristisch-normative Konkretisierung des göttlichen Willens in der menschlichen Geschichte. Hierdurch schreibt sie ihm in chaledonensischer Konsequenz eine inkarnatorische Grundstruktur ein [...]. Um sich rechtlich zu vermitteln, müsse sich die göttliche Normativität »inkarnieren«. Sie muss in menschliche Rechtsnormen eingehen, Teil des positiven Kirchenrechts werden, um als Recht im eigentlichen Sinne zu gelten.« Ebd. S. 128. Jenseits des konkreten Kirchenrechts weist Georg Essen dogmenhistorisch nach, dass auch bereits autorisierte Quellen (bis hin zur Heiligen Schrift) Teil von Aushandlungsprozessen bleiben: »Die Normativität selbst autoritativer, heiliger Texte stellt sich sozusagen nicht von selbst ein, sondern verlangt nach einer Interpretation.« Georg Essen, Spätantike Dogmatisierungsprozesse zwischen kirchlicher Traditionsbildung, hellenistischer Wissenskultur und römischer Verfahrensordnung. In: Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion. Hg. v. Georg Essen/Nils Jansen. Tübingen 2011. S. 23-37, hier: S. 30. Diesen Punkt kann man mit Karl-Wilhelm Merks noch einmal verstärken. Er weist darauf hin, dass gerade die Vorstellung, göttliche Rechtsvorschriften müssten der Bibel entlehnt werden, damit umgehen muss, dass nicht alle Vorschriften und Gedanken der Bibel gleichsam als *ius divinum* positiviert wurden. Vgl. Karl-Wilhelm Merks, Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des *ius divinum*. In: Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip. (Katholizismus im Umbruch Bd. 2). Hg. v. Stephan Goertz/Magnus Striet. Freiburg i.Br. 2014. S. 9-46, hier: S. 29. Wie steht es etwa um die Aufforderung Jesu im Lukasevangelium (Lk 6,37), man solle insgesamt darauf verzichten, andere zu verurteilen oder zu richten?

434 Ebd. S. 22. Er selbst findet übrigens zu einer deutlichen Antwort auf die Frage, wenn er empfiehlt, man möge auf das *ius divinum* als Kategorie lieber verzichten. Vgl. ebd. S. 43.

435 Im theologischen Feld wird dies dann etwa wie folgt ins Wort gesetzt: »Die Ambivalenz ist deutlich: Einerseits ist das Gesetz eine *äußerlich* vorgegebene Handlungsregel (*lex quaedam regula est et mensura actuum*), die dem Handeln Verbindlichkeit (*obligatio*) auferlegt (*obligat ad agendum*). Andererseits gilt die Vernunft (*ratio*) – ein *innermenschliches* Vermögen – als Richtschnur der menschlichen Handlungen (*Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio*).« Rochus Leonhardt, Das Problem theologischer Verbindlichkeit aus evangelisch-lutherischer Sicht. In: Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen. (Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises Bd. 2). Hg. v. Johann Ev. Hafner/Martin Hailer. Frankfurt a.M. 2010. S. 148-183, hier: S. 150. Ganz auf der Linie dieser räumlichen Konfiguration (Innen-Außen) heißt es im gleichen Aufsatz später: »Der außerhalb seiner selbst liegende Verbindlichkeitsgrund des christlichen Glaubens wird den Menschen zugänglich in Gestalt äußerlicher Verbindlichkeitsinstanzen. – Dieser Gedanke hat das Selbstverständnis des Christentums von seinen Anfängen geprägt.« Ebd. S. 153.

stilisieren jüdische, christliche und muslimische Glaubensautoritäten das Menschenwerk ihrer Normensetzung zum bloßen Nachvollzug, zur deutenden Aneignung von Gottes Gesetz [...].<sup>436</sup>

Gerade gegenüber solchen Stilisierungen werden aber zunehmend Zweifel laut, die sich ganz basal an der Befolgung der Vorgaben, an der Rechtsdisziplin ablesen lassen. Für das römisch-katholische Kirchenrecht diagnostiziert Judith Hahn bspw. »ein Anerkennungsproblem, das auf die Mitte der rechtlich erzeugten Kirchenstruktur zielt, nämlich auf das Verfassungsrecht.«<sup>437</sup> Und sie führt weiter aus: »Ein Großteil der Gläubigen aus den westlichen Gesellschaften lässt sich heute auf kirchenamtliche Argumente bezüglich der natürlichen Begründung von Normen gar nicht mehr ein.«<sup>438</sup> Angesichts dieser Kluft zwischen Anspruch und Umsetzung führt Hahn den Begriff *Phantomrecht* ein, der ihrer Diagnose nach zu einer *Phantomkirche* führen könnte.<sup>439</sup> Es würde den Rahmen dieses Abschnitts sprengen, Hahns zweifellos wichtigen Gedanken weiter zu folgen.<sup>440</sup> Für die Zwecke dieses Unterkapitels ist als Zwischenergebnis bedeutsam, dass Religionsgemeinschaften teils umfassende Verbindlichkeitsansprüche setzen und angesichts der Begründungspraxis mit Problemen konfrontiert werden können, die nicht erst dann entstehen, wenn radikalkonstruktivistische Perspektiven hinzugezogen werden. Als Befund ist dies für den weiteren Gang der Argumentation von zentraler Bedeutung. Entscheidend ist aber auch der nächste Gedankenschritt. Was geschieht nämlich, wenn die genannten religiösen Begründungsaspekte mit den radikalkonstruktivistischen Überlegungen aus Abschnitt A kombiniert werden? Wie verträgt

436 Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*. München 2006. S. 56. [= Graf, *Vermächtnis*.]

437 Hahn, *Kirchenrechtssoziologie* S. 170.

438 Ebd. S. 173. Auch Hecke, auf den sich Hahn wiederholt affirmativ bezieht, spricht »weniger von einem allgemeinen Konsens als vielmehr von einem *allgemeinen Dissens* des einfachen Kirchenvolks mit dem Kirchenrecht.« Hecke, *Recht* S. 44. Diese Einschätzung ließe sich verschiedentlich präzisieren. Man könnte etwa nach personellen, lokalen oder thematischen Eigenheiten fragen. *Einen* spezifischen Forschungsbeitrag dieser Art präsentiert der folgende Band, der gerade auch nach Abweichungen und ihren Motiven in einem konkreten kirchlichen Normierungsbereich fragt: Martin Stuflesser/Tobias Weyler (Hg.), *Liturgische Normen. Begründungen, Anfragen, Perspektiven*. (Theologie der Liturgie 14). Regensburg 2018.

Hinsichtlich der institutionellen Reaktion auf den Schwund an Verbindlichkeit bzw. hinsichtlich seines Zustandekommens beobachtet Ruhstorfer: »Eigentümlicherweise scheinen das Beharren auf Verbindlichkeit und die Auflösung derselben in einer direkten Proportionalität zuzunehmen.« Ruhstorfer, *Geheimnis* S. 238.

439 Vgl. Hahn, *Kirchenrechtssoziologie* S. 236. Für eine verdichtete Form dieser Überlegungen vgl. Judith Hahn, *Recht in der Krise*. Neun soziologische Thesen zum Status des Kirchenrechts. In: feinschwarz.net, 16. Dezember 2019. URL: <https://www.feinschwarz.net/recht-in-der-krise-neun-soziologische-thesen-zum-status-des-kirchenrechts/> (abgerufen am: 17.06.2021). Die Rede vom *Phantom* im thematischen Umfeld des Kirchenrechts findet sich auch bei Hecke, *Recht* S. 102.

440 Ihre Studie wurde breit aufgegriffen. Davon zeugt nicht zuletzt ein eigener Artikel auf katholisch.de. Vgl.: Matthias Altmann, Theologin Hahn: Sinkende Akzeptanz des Kirchenrechts alarmierend. In: *katholisch.de*, 16. Dezember 2019. URL: <https://www.katholisch.de/artikel/23937-theologin-hahn-sinkende-akzeptanz-des-kirchenrechts-alarmierend> (abgerufen am: 17.06.2021).

sich bspw. die Anspruchshaltung des römisch-katholischen Kirchenrechts mit einer radikalkonstruktivistischen Normativitätsdestruktion, wie sie bislang herausgearbeitet wurde? Es scheint, als geriete das Projekt einer radikalkonstruktivistisch-anschlussfähigen Theologie hier an seine Grenzen.<sup>441</sup> Dass dieser Eindruck aber vorschnell übersteuert, möchte ich anhand einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit normativen Begründungsverfahren und ihren Problemen zeigen. Dazu sind einige grundständig rechtsphilosophische Überlegungen notwendig.

### C) Normative Begründungsprobleme

Mehr noch als die Religionen bestimmen zumeist staatliche Instanzen einen Rahmen für die Lebensgestaltung. Der Blick auf zwischenmenschliche Ordnungssysteme, die ohne explizit religiöse Aufladung, also etwa ohne Gottesbezug auskommen, erweist sich deshalb als besonders hilfreich. Gerade im Gegensatz zu religiösen Rechtssystemen stellt sich hier das Problem des Anfangs, wie es Jacques Derrida beschreibt:

Das Moment ihrer Stiftung, ihrer (Be)gründung | oder ihrer Institutionalisierung [...], das Vorgehen, das das Recht stiftet, (be)gründet, eröffnet, rechtfertigt, das das Gesetz diktiert, wäre ein Gewaltakt, eine performative und also deutende Gewalt, in sich selbst weder gerecht noch ungerecht; eine Gewalt, die ihrer eigenen Definition gemäß von keiner vorgängigen Justiz, keinem vorgängigen Recht, von keiner im vorhinein stiftenden Justiz, von keinem im vorhinein stiftenden Recht, von keiner bereits bestehenden Stiftung oder Gründung verbürgt, in Abrede gestellt oder für ungültig erklärt werden könnte.<sup>442</sup>

441 Schließlich dürfte argumentativ kaum zu begründen sein, wieso besonders religiösen Verbindlichkeitsansprüchen ein Schutzreservoir zugestanden werden sollte. Zugleich gilt es, die normativen Ansprüche der Religionsgemeinschaften ernst zu nehmen. Dieser Aspekt bleibt im Diskurs beizeiten unterbelichtet. So bspw. von Staver: »Religion and the religious would keep what they always have had, what has always been the legitimizing force of religion. This is God's revealed truth in how humans are to live. The Torah and the Talmud, The Holy Bible, and The Holy Qur'an teach humans to obey God's law, to love God and one another as God loves us, and to submit to God's will. We learn these lessons as we contemplate the trials and tribulations of the Hebrews, consider the lessons of Mohammed, and reflect on the teaching of Christ. The revealed truth of God's word, contained in the above-mentioned documents and expressed in the thoughts and actions of individuals and groups who seek to live accordingly, can bring peaceful coherence to our lives on Earth as well as eternal salvation. This, too, needs no change within a constructivist framework.« Staver, *Skepticism* S. 37. Ähnlich heißt es auch bei Erdmann, »daß aus konstruktivistischer Sicht gegen das Angebot von geistiger Führung oder gegen das Angebot von Richtlinien und gemeinsamen Regeln natürlich nichts einzuwenden ist.« Erdmann, *Glauben* S. 100.

442 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. (edition suhrkamp Bd. 1645). Übers. v. Alexander García Düttmann. Frankfurt a.M. 1991. S. 27f. [= Derrida, *Gesetzeskraft*.]

Derrida wirft die Frage nach dem Anfang normativer Apparate auf.<sup>443</sup> Die Einsetzung von Recht entzieht sich seiner Analyse nach einer kategorialen (gerecht vs. ungerecht; vorher vs. hinterher) Einordnung, weil hier ein völliger Anfang simuliert wird, der keine Vorzeit mehr kennt, in der die Bewertungskategorien hätten eingesetzt oder legitimiert werden können: »An diesem Punkt stößt der Diskurs auf seine Grenzen: in sich selbst, in seinem eigenen performativen Vermögen, in seiner performativen Kraft oder Macht. Ich schlage vor, daß man dies hier das Mystische nennt.«<sup>444</sup> Aus dem Potential des Rechts resultiert ein Begründungsproblem, weil es seine eigenen Maßstäbe schon zeitlogisch übersteigt. Dafür lässt sich wiederum die Paradoxie als Deutungsfolie aufrufen: »Seine ursprüngliche Gesetzlosigkeit ist das ureigenste Paradoxon des Gesetzes.«<sup>445</sup> Mit Albrecht Koschorke lässt sich diese Beobachtung noch einmal präzisieren.<sup>446</sup> Sie

wird am sinnfälligsten, wenn man die Frage nach dem Ursprung des Rechts heraushebt. Es ist eine schlichte Feststellung, dass das Recht gesetzt, kodifiziert und mit Sanktionsmacht ausgerüstet worden sein muss, bevor es Geltung erlangt. Wenn jedoch die Instituierung des Rechts dem Recht *zuvorkommt*, wenn sie sich gleichsam im Vorfeld des Rechts | zuträgt, dann ist sie ihrerseits kein rechtlicher Akt. Das bedeutet, dass die wesentlichen Unterscheidungen, die das Rechtssystem einführen und stabilisieren soll, auf diesen ursprünglichen Einsetzungsakt nicht angewandt werden können: die Unterscheidung zwischen göttlicher Weisung und autonomem menschlichem Handeln, zwischen Gesetzlichkeit und Willkür, zwischen Recht und Unrecht und damit zwischen Recht und Gewalt.<sup>447</sup>

443 Ähnlich wurde freilich schon vor Derrida gefragt. So etwa vom Rechtstheoretiker Hans Kelsen (1881-1973): »Fragt man aber nach dem Geltungsgrund der Verfassung, auf der alle Gesetze und die auf Grund der Gesetze ergangenen Rechtsakte beruhen, so gerät man vielleicht auf eine noch ältere Verfassung und so schließlich auf eine historisch erste, die von einem einzelnen Usurpator oder von einem irgendwie gebildeten Kollegium erlassen wurde.« Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*. Aalen 1994. S. 65f. Zitiert nach: Andreas Nix, *Letztbegründungen des Rechts – Ideengeschichte und Kontingenz*. In: *Unschärferelationen. Konstruktionen der Differenz von Politik und Recht. (Politologische Aufklärung – konstruktivistische Perspektiven)*. Hg. v. Jörn Knobloch/Thorsten Schlee. Wiesbaden 2018. S. 33-58, hier: S. 45. [= Nix, *Letztbegründungen*.]

444 Derrida, *Gesetzeskraft* S. 28.

445 Ansgar Maria Hoff, *Das Poetische der Philosophie*. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida. Bonn 2002. S. 280.

446 Im Übrigen bezieht sich Koschorke aktiv auf Derridas Vorstellung eines *mystischen Grundes der Autorität*. Vgl. etwa Albrecht Koschorke, *Vor der Gesellschaft. Das Anfangsproblem der Anthropologie*. In: *Urmensch und Wissenschaften. Eine Bestandsaufnahme*. Hg. v. Bernhard Kleeberg/Tilman Walter/Fabio Crivellari. Darmstadt 2005. S. 245-258, hier: S. 257. [= Koschorke, *Anfangsproblem*.]

447 Albrecht Koschorke, *Götterzeichen und Gründungsverbrechen. Die zwei Anfänge des Staates*. In: *Neue Rundschau* 115 Heft 1 (2004). S. 40-55, hier: S. 41f. Um diese entscheidende Paradoxie noch einmal mit anderen Worten zu fassen, sei eine weitere Formulierung Koschorkes zitiert. Seinen Analysen nach »müssen Gründungsnarrative sich performativ selbst in Geltung setzen – in einer paradoxen Operation, weil sie ja erst die Codes etablieren, auf Grund derer solche Validationen erfolgen können. Deshalb sind mit solchen Ursprungsszenarien höchst artistische Volten und Manöver verbunden. Um die Bedingungen ihrer eigenen Erzählbarkeit herzustellen, müssen sie so etwas wie eine Zeitschleife durchlaufen, die sie gegenüber den Außenbedingungen ihres Zustandekommens abschließt.« Koschorke, *Wahrheit* S. 396. Für eine weitere Fassung dieses Gedankens

Was hier sichtbar wird, ist eine Paradoxie der Einsetzung von Recht, die nach den Analysen Koschorkes unumgänglich ist.<sup>448</sup> Zugleich ist es aber nicht ohne Weiteres möglich, die Paradoxie auch rechtlich in dieser Klarheit zu integrieren, weil das gesamte System sonst von seinem Anfang her bezweifelt werden könnte. Was passierte etwa, wenn es vor Gericht zulässig wäre, dadurch einer Strafe zu entgehen, dass die Legitimität des Rechtssystems mit Rekurs auf das Einsetzungsparadox bestritten wird? Ein solches Szenario macht deutlich, dass es kein in das Recht integriertes philosophisches Widerspruchsrecht einzelner Personen gegen die Legitimität des gesamten Systems geben kann, ohne die Funktionalität dieses Gesamtsystems nicht zugleich massiv zu gefährden. Auch eine Revision ist nur gemäß den Regeln des jeweiligen Rechtssystems zulässig. Dieses System muss sich selbst absichern. In der Praxis führt dies nach Luhmann dazu, dass die Rechtsgenese ausgeblendet und einfach nach den Vorgaben des synchron bestehenden Rechts gehandelt wird.<sup>449</sup>

Damit ist ein erstes allgemeines Begründungsproblem erreicht, das sowohl ohne spezifisch religiöse als auch ohne radikalkonstruktivistische Bestandteile aufgeworfen werden kann. Ein weiteres Problem dieser Art stellt sich ein, wenn man die sog. Haufenparadoxie in den Kontext von Rechtsetzung und -sprechung transferiert. In Daniel Kehlmanns Roman *Tyll* zermartert sich Claus Uhlenspiegel, der Vater des Titelhelden, den Kopf über das folgende Rätsel, ohne zu einer Lösung zu kommen:

Es ist vertrackt. Wenn man einen Kornhaufen vor sich hat und ein Korn davon wegnimmt, so hat man noch immer einen Haufen vor sich. Nun nimm noch eines. Ist das noch ein Haufen? Natürlich. Nun nimm noch eines weg. Ist das noch ein Haufen? Ja, natürlich. Nun nimm noch eines weg. Ist das noch ein Haufen? Natürlich. Und immer so weiter. Es ist ganz simpel: Nie wird ein Kornhaufen allein dadurch, dass man ein einziges Korn wegnimmt, zu etwas, das kein Kornhaufen ist. Niemals auch wird etwas, das kein Kornhaufen ist, dadurch, dass man ein Korn dazulegt, zu einem Haufen. Und doch: Nimmt man Korn um Korn fort, ist der Haufen irgendwann kein Haufen mehr. Irgendwann liegen bloß noch ein paar Körnchen auf dem Boden, die man beim allerbesten Willen nicht Haufen nennen kann. Und wenn man doch weitermacht, kommt einmal der Moment, da man das letzte nimmt und auf dem Boden nichts mehr liegt. Ist ein Korn ein Haufen? Sicher nicht. Und gar nichts? Nein, gar nichts ist kein Haufen. Denn gar nichts ist gar nichts.<sup>450</sup>

Das literarisch vorgestellte Paradox lässt sich nicht nur auf Haufen anwenden, sondern auch auf andere Bereiche übertragen. Voraussetzung dafür ist die Vagheit der Kategorie.<sup>451</sup> Entsprechende Denkopoperationen hängen zudem

vgl. Albrecht Koschorke, Codes und Narrative. Überlegungen zur Poetik der funktionalen Differenzierung. (Germanistische Symposien Berichtsbände Bd. XXVI). Hg. v. Walter Erhart. Stuttgart 2004. S. 174-185, hier: S. 180f.

448 Dazu: »Kein politisches System, kein Rechtssystem, ja nicht einmal das Wirtschaftssystem kommen ohne solche Konstitutionsmythen aus.« Koschorke, Anfangsproblem S. 246.

449 Vgl. u.a. Niklas Luhmann, Das Recht der Gesellschaft. (stw Bd. 1183). Frankfurt a.M. 1995. S. 57. [= Luhmann, Recht.]

450 Daniel Kehlmann, *Tyll*. Hamburg 2019. S. 94f. [= Kehlmann, *Tyll*.]

451 Vgl. Sainsbury, Paradoxien S. 88.

von der Annahme ab, dass vage Ausdrücke ›tolerant‹ sind: Kleine Veränderungen haben keinen Einfluss auf die Anwendbarkeit des Wortes. Wenn jemand groß ist, dann ist auch eine Person groß, die einen Millimeter kleiner ist; wenn eine Ansammlung ein Haufen ist, dann ist auch eine ansonsten ähnliche Ansammlung, mit nur einem Korn weniger, ein Haufen. Die Paradoxie entsteht, weil große Veränderungen – solche, die offensichtlich beeinflussen, ob das Wort zutrifft oder nicht – aus kleinen Veränderungen konstruiert werden können.<sup>452</sup>

Auf der Grundlage dieser Analyse ist es nun möglich, von dem konkreten Haufenbeispiel ausgehend auf andere konkrete Fälle zu abstrahieren. Sainsbury tut dies in seiner Diskussion verschiedener Lösungsoptionen, indem er die Frage nach der Unterscheidung zwischen *erwachsen* und *nicht-erwachsen* aufwirft.<sup>453</sup> Wenn man nämlich davon ausgeht, dass *erwachsen* eine vage Kategorie ist, lässt sich hier eine ähnliche Argumentationskette aufziehen, wie sie hinsichtlich des Haufenproblems formuliert wurde. So könnte man etwa davon ausgehen, dass ein exakt 100 Jahre alter Mensch als erwachsen zu gelten habe und von dort aus annehmen, dass auch eine bloß eine Minute jüngere Person noch immer als erwachsen gelten müsse. Geht die Reihung von dort aus aber nach diesem Muster immer weiter, könnte am Ende auch ein Neugeborenes als erwachsen gelten. Das Ergebnis einer solchen Argumentation wäre also, dass zwischen *erwachsen* und *nicht-erwachsen* nicht mehr trennscharf unterschieden werden könnte, womit wiederum zahlreiche Anschlussprobleme verbunden wären. Sainsbury stellt vor diesem Hintergrund bspw. die Frage, wem es gestattet sein sollte, einen »harten Porno anzusehen.«<sup>454</sup> Lebenspraktisch scheint sich dieses Problem nur dadurch beheben zu lassen, dass eine rechtliche Setzung eingeführt wird, die die Vagheit der Kategorie zugunsten einer klaren Norm auflöst.<sup>455</sup> Aus der vagen Kategorie *erwachsen* wird dann die Festlegung eines konkreten Mindestalters. Auch diese Festlegung aber lässt sich weiter unter den Gesichtspunkten der Vagheit beobachten: Gibt es eine für alle Menschen gleiche, vielleicht naturgesetzliche Regelung, die es exakt ab dem achtzehnten Jahrestag der Geburt sinnvoll werden lässt, alleine Autofahren, wählen zu dürfen und harten Alkohol trinken zu dürfen, während am Vorabend dieses Jahrestages noch das exakte Gegenteil richtig ist? Die eingefügten Setzungen erlauben konkrete Handlungen, verschieben die Möglichkeiten der Problematisierung aber nur.

Mit einem weiteren Blick in Kehlmanns *Tyll* lässt sich dies nachvollziehen. Im Roman spitzt sich das Problem durch den Auftritt zweier Inquisitoren zu. Auch sie können die Paradoxie nicht theoretisch auflösen<sup>456</sup>, schaffen sie letztlich aber doch aus der

452 Ebd. S. 98.

453 Vgl. ebd. S. 114f.

454 Ebd. S. 114.

455 Ähnlich beschreibt es auch Brieden in seiner Beschäftigung mit Clam: »Es muss ein Urteil gefällt werden, obwohl immer weiter unterschieden und abgewogen werden könnte; nie sind die Perspektiven aller am Rechtsstreit Beteiligten ausreichend bedacht; nie sind die widerstreitenden Interessen bis ins letzte Detail gewürdigt.« Brieden, Paradoxien Kap. 3.4.1.1.

456 Vgl. Kehlmann, *Tyll* S. 103.

Welt: Sie machen Claus Uhlen Spiegel den Prozess und richten ihn schließlich hin.<sup>457</sup> Die Verfahren der Inquisition vertragen sich nicht mit semantischer Vagheit, sie erfordern Präzision und führen zu klaren Entscheidungen. Durch den Auftritt der kirchlichen Ordnungsmacht wird das philosophische Problem handlungspraktisch gelöst, ohne dass es zuvor theoretisch ausgeräumt worden wäre. Auch die Inquisitoren bleiben mit der Ahnung zurück, dass der Paradoxalität insgesamt doch mehr abgewonnen werden könnte:

Ein Scharfrichter weiß Zungen zu lösen, aber was tut er mit einem, der redet und redet und dem es nicht das Geringste ausmacht, sich selbst zu widersprechen, als hätte Aristoteles nichts über Logik verfasst? Zunächst hat Doktor Tesimond es für eine perfide List gehalten, aber dann ist ihm aufgefallen, dass sich in den Konfusionen des Müllers auch Bruchstücke von Wahrheiten, ja sogar verwunderliche Einsichten befunden haben.<sup>458</sup>

Auch im *Tyll* geht von der Paradoxalität also eine Verunsicherung aus. Literarisch möchte ich es dabei bewenden lassen. Weitet man den Blick über das Beispiel hinaus, wird deutlich, dass mit der Vagheit ein zweites allgemeines Begründungsproblem herausgearbeitet werden konnte, das auf die Möglichkeit aufmerksam macht, Normen mit ihren Grenzen konfrontieren zu können. Systemtheoretisch basieren beide Begründungsprobleme auf einer Anwendung der systemeigenen Leitunterscheidung auf sich selbst, also auf einem *re-entry*. Konkret schwingt in beiden Fällen die Frage mit, inwiefern die rechtliche Normierung der Unterscheidung von *recht* – *unrecht*<sup>459</sup> selbst als recht oder unrecht klassifiziert werden kann. Das Einsetzungsproblem tut dies durch seine Frage nach dem Anfang von Recht und seiner Reflexion auf die Unhintergebarkeit von Setzungen, während das Vagheitsproblem die Diffizilität rechtlicher Unterscheidungen anhand von Überkonkretionen aushebt. Ohne klare Antworten zu geben, stellen beide also die Frage, ob das Recht selbst rechtens ist bzw. ob es seinen eigenen Ansprüchen genügt.<sup>460</sup> Nach diesem Muster ließen sich weitere Begründungsprobleme aufwerfen: »Immer dann, wenn der Systemcode auf sich selbst angewendet wird, [...] beginnt der Code zu changieren und zu oszillieren. Dadurch wird das System der Relativität ausgesetzt, denn es ist nun nicht mehr in der Lage, die Legitimation des eigenen Codes ausreichend zu begründen.«<sup>461</sup> Eine solche Selbstanwendung relativiert vorherige Setzungen, indem sie neue Möglichkeiten hervorbringt. Mit jeder Selbstanwendung werden die Optionen gewissermaßen verdoppelt, weil neben der Kategorisierung von *recht* – *unrecht* nun auch die Kategorisierung der Kategorisierung erfragt wird. Darin wird aber eben auch die Autorität von Setzungen relativiert, weil die Vervielfältigung der

457 Auch wenn als Anlass des Prozesses vorwiegend der Verdacht dient, Claus habe magische Praktiken angewandt, so ist seine paradoxe Denkweise daran doch wiederum nicht unbeteiligt, weil sie seinen gesellschaftlichen Status (und damit die Voraussetzung der Anklage) doch bedingt.

458 Kehlmann, *Tyll* S. 129.

459 Diese Unterscheidung gilt nach Luhmann als zentraler binärer Code bzw. als Schema des Rechtssystems. Vgl. dazu u.a. Luhmann, *Recht* S. 61.

460 Vgl. dazu auch Nix, *Letztbegründungen* S. 40.

461 Ebd. S. 35.



Möglichkeiten auf Denkalternativen aufmerksam macht. Eine entsprechende Selbstanwendung kann deshalb nicht gelingen, »ohne daß eine Paradoxie entstünde, die das weitere Beobachten blockierte.«<sup>462</sup> Um aber weiter funktionieren zu können, müssen Code und Leitunterscheidung des Systems trotz dieser Begründungsprobleme angewandt werden. Das System muss – wie im Kontext der Einsetzungsparadoxie bereits angedeutet wurde – auf Selbstabsicherung setzen, um nicht von den Begründungsproblemen ausgehebelt zu werden.

Zu entsprechenden Versuchen sollen im Folgenden einige Beobachtungen angeführt werden. Anhand der Ewigkeitsklausel im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland lässt sich ein solcher Mechanismus exemplarisch herausgreifen.<sup>463</sup> Dort heißt es: »Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig« (Art. 79 Abs. 3 GG).<sup>464</sup> Das Rechtssystem immunisiert sich, indem es eine Änderung seiner selbst ausschließt. Der Geltungsbereich dieser Klausel wird dabei zeitlich nicht eingeschränkt. Insofern kein Zeitindex bestimmt wird, greift das Grundgesetz förmlich auf Unendlichkeit vor. Eine Zeit, in der es einmal nicht mehr gelten wird, wird nicht nur nicht antizipiert, sondern sogar explizit ausgeschlossen: Wird gegen den Artikel verstoßen, liegt entweder ein völliger Systemwechsel vor, der die oben genannten Begründungsprobleme dann noch einmal völlig neu bearbeiten müsste<sup>465</sup>, oder eine neue Paradoxie entstünde, die verfassungsrechtlich unter dem Schlagwort *verfassungswidriges Verfassungsrecht* zu diskutieren wäre.<sup>466</sup>

462 Luhmann, *Recht* S. 72. Klein wendet dieses Muster auf die Wahrheitsfrage an. Er zeigt, »daß es nicht möglich ist, die Frage nach der Wahrheit auf diese selbst zu applizieren. Da nämlich die Frage nach der Wahrheit der Wahrheit eine sinnlose, leere und aussichtslose Frage darstellt, also eine letztlich paradoxe ist, kann sich die Wahrheitsfrage als solche offensichtlich nicht selbst legitimieren. Das besagt, daß die Einführung der Wahrheitsfrage schon von Beginn an prinzipiell selbstreferentiell und werthaltig bzw. -geladen ist. Diese prinzipielle Selbstreferentialität verweist aber wiederum darauf, daß ihr in bestimmter Weise ein Wert unterstellt wird, daß man also mit ihr ›bes[er] fährt‹ als ohne sie.« Klein, *Wahrheit* S. 51f.

463 Eine global angelegte Analyse zeigt, dass das Grundgesetz mit seiner Klausel keineswegs allein dasteht: »Von den aktuell geltenden 193 Verfassungen weisen 71 Erschwerungsklauseln auf (36,8 Prozent) und 59 Ewigkeitsklauseln (30,6 Prozent). Zwölf verfügen gar über beides (6,2 Prozent). Lediglich 51 Verfassungen enthalten weder eine Änderungerschwernis noch ein Änderungsverbot (26,4 Prozent).« Michael Hein, *Ewigkeitsklauseln. Sag niemals nie!* In: *Katapult. Magazin für Kartografie und Sozialwissenschaft*, 04. Mai 2015. URL: [https://katapult-magazin.de/de/artikel/artikel/fulltext/sag-niemals-nie/\(abgerufen am: 17.06.2021\)](https://katapult-magazin.de/de/artikel/artikel/fulltext/sag-niemals-nie/(abgerufen%20am:%2017.06.2021)). [= Hein, *Ewigkeitsklauseln*.]

464 Zu Ewigkeitsklauseln vgl. auch: Michael Hein, *Für immer und ewig? Zur Kodifikation von »Ewigkeitsklauseln« in aktuellen Verfassungen*. In: *Die Grenzen der Verfassung*. (Zeitschrift für Politik Sonderband 9). Hg. v. Michael Hein/Felix Petersen/Silvia von Steinsdorff. Baden-Baden 2018. S. 69–84. Insgesamt scheint das Thema aber ein Desiderat darzustellen und wurde – nach Auffassung Heins – »bislang kaum untersucht.« Ebd. S. 70. Für eine Beschäftigung im religionsbezogenen Kontext vgl. Hecke, *Recht* S. 75f.

465 Vgl. dazu u.a. Bernd Wieser, *Vergleichendes Verfassungsrecht*. (Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft). Wien 2005. S. 86.

466 Im Kontext von Ewigkeitsklauseln wäre hier konkret auf Portugal hinzuweisen, »wo man 1989 per Verfassungsänderung Teile des Änderungsverbots der Verfassung von 1976 einfach abschaffte«.

Im Gefolge der Ewigkeitsklausel werden zentrale Bestandteile des Rechts dem Zugriff entzogen. Tine Stein hat dies für die grundgesetzlich festgelegte Würde des Menschen (Art. 1. Abs. 1 GG) analysiert:

Aber die rechtliche Interpretation kommt nicht aus ohne die Anerkennung eines die empirischen Bedingtheiten übersteigenden Unbedingten der menschlichen Existenz. Nur dann kann der Artikel 1 die ihm zukommende Funktion eines Apriori der Rechtsordnung übernehmen: als eines archimedischen Punktes, der den Vereinbarungen der unmittelbar Beteiligten notwendig vorausliegt und auf den sie keinen Zugriff haben, da andernfalls ihr Status als Freie und Gleiche unter dem Vorbehalt einer möglichen Änderung stünde. Dann wäre die Menschenwürde nicht länger ein Prinzip, mit dem für die Angehörigen der Rechtsgemeinschaft ein ›Reich‹ markiert wird, das für ihre Interessen unverfügbar ist.<sup>467</sup>

Mit der Ewigkeitsklausel sichert das Grundgesetz die Würde des Menschen ab und nimmt eine klare Setzung vor. Die Voraussetzung dieses Schritts aber ist die Anerkennung, dass die entzogenen Normen »eine eigene (nicht staatlich vermittelte) Legitimation besitzen.«<sup>468</sup> Mit dieser Festlegung eines quasi evidenten Status aber entzieht das Grundgesetz die Würde des Menschen einer weiteren, ergebnisoffenen Diskussion. Die selbststimmisierende Wirkung der Ewigkeitsklausel lässt sich daran noch einmal verdeutlichen. Entscheidend ist, dass diese Wirkung nur um den Preis der Ausblendung ihres grundlegenden Begründungsproblems zu haben ist. Nach Koschorke bleibt dieses aber dennoch virulent:

Das Rechtssystem muss selbstreferentiell geschlossen sein, sich stimmig aus seinen eigenen Normen und Verfahren ableiten und doch eine Lücke, eine Reminiszenz seiner Unvollkommenheit offenhalten. Gesetze gelten; gleichwohl bleiben sie, wie das Rechtssystem überhaupt, in ihrer Legitimität, Weisheit und Wahrhaftigkeit anzweifelbar. Aber auf dem Richterstuhl der wahrhaften Gerechtigkeit sitzt kein irdischer Richter, und kein Mensch darf sich anmaßen, ihn dauerhaft in Beschlag zu nehmen. So schwingt das Leitbild des gerechten Rechts um eine unbesetzbare Mitte, in deren Namen (aus der Perspektive der etablierten Rechtsordnung) nur irreguläre oder usurpatorische Forderungen gestellt werden können.<sup>469</sup>

---

Hein, Ewigkeitsklauseln. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang übrigens von einer »Änderungsparadoxie«. Luhmann, *Recht* S. 104.

467 Tine Stein, *Rechtliche Unverfügbarkeit und technische Machbarkeit des Menschen: Zur metaphysischen Begründung der Menschenwürde*. In: Christentum und Demokratie. Hg. v. Manfred Brocker/Tine Stein. Darmstadt 2006. S. 170-187, hier: S. 185. [= Stein, *Unverfügbarkeit*.]

468 Ebd. S. 182.

469 Koschorke, *Wahrheit* S. 379. Ähnlich, wenn auch in anderer Diktion, beschreibt es auch Luhmann: »Sie kann nicht beobachtet werden, weil dazu die Anwendung des Codes auf sich selber erforderlich wäre; also die Entscheidung, ob die Unterscheidung von Recht und Unrecht zu Recht oder zu Unrecht gemacht wird. Die Paradoxie des Systems ist, im Recht wie in anderer Weise auch in der Logik, der blinde Fleck des Systems, der die Operation des Beobachtens überhaupt erst ermöglicht. Die Paradoxie vertritt, könnte man sagen, die ebenfalls unbeobachtbare Welt im System. Sie ist der Grund, der invisibilisiert bleiben muß mit der Folge, daß alles Begründen dogmatischen Charakter hat – einschließlich der These, daß die Unterscheidung von Recht und Unrecht selbstver-

Das Rechtssystem laboriert in dieser Weise immer weiter am Problem seiner eigenen Begründung. Die Einführung *funktionaler Transendenzen* kann sich dabei als Entlastungsinstrument erweisen und lässt sich historisch vielfach beobachten. So arbeitet etwa Werner Schneiders heraus:

Selbst wenn es erkennbar eine menschliche Autorität war, die irgendwelche Anordnungen erließ, sie wurde in aller Regel mit irgendeinem Nimbus umgeben bzw. umgab sich selbst damit. Insofern war alle Rechts- und Moralbegründung zunächst und zumeist transzendent bzw. transzendenzbezogen. Die geltenden Sittengesetze mußten, um als unerschütterlich gegründet gelten zu können, höheren Ursprungs und insofern metaempirisch oder metapositiv sein, das überlieferte Sittengesetz war heilig, selbst quasi-göttlich.<sup>470</sup>

Schneiders macht diese Spur besonders in der Antike fest, attestiert aber auch der christlichen Fortschreibung des Naturrechts eine bleibende Bedeutung – bis hin zu scheinbar gänzlich säkularen Staaten.<sup>471</sup> Die Einführung eines externen Bewertungsmaßstabs erweist sich darin als Möglichkeit, die Begründungsprobleme von Rechtssystemen abzufedern.<sup>472</sup> Ein solcher Maßstab lässt sich dem Zweifel entziehen und ermöglicht so die klare Bewertung auf der Grundlage eindeutiger Dichotomien (Recht > Unrecht; wahr > falsch etc.). Schneiders Gedanke führt damit zu dem zurück, was hinsichtlich des *ius divinum* bereits ausgeführt wurde, aber auch zu den Analysen der Theologie Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. Für Letzteren ist schließlich auch ein demokratischer Staat auf ein »für ihn unerlässliche[s] Maß an Erkenntnis und Wahrheit über das Gute von außerhalb seiner selbst«<sup>473</sup> angewiesen. Dieses könne man (neben der Offenbarung auch) aus dem (unmittelbar an das *ius divinum* gekoppelten) Naturrecht entnehmen, weil es hinsichtlich des Menschen zu denken erlaube, »dass sein Sein selbst Werte und Normen in sich trägt, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind.«<sup>474</sup> Die unbesetzbare Mitte, von der Koschorke spricht, wird bei Ratzinger durch die Einfügung eines personalen Gottes gefüllt. Normativitätsbezogene Begründungsprobleme lassen sich in dieser Weise verschieben<sup>475</sup>, aber eben erneut nicht gänzlich ausräumen. Auch wenn die Begründung der Rechtseinsetzung nämlich aus *ius divinum*, Offenbarung, Naturrecht oder sogar Verbalinspiration abgeleitet wird, lassen sich hier doch wieder die Fragen einstreuen, die oben mit Striet und Merks aufgeworfen wurden. Auch

---

ständig zu Recht eingeführt wird, weil es anders gar keine geordnete Rechtspflege geben könnte.« Luhmann, Recht S. 176. Koschorke Begriff der »unbesetzbaren Mitte« ließe sich überdies mit Überlegungen der Philosophin Agnes Heller zu den politischen Konsequenzen des Todes Gottes verbinden, in denen sie auf die Notwendigkeit eines »leeren Stuhls« eingeht. Vgl. Agnes Heller, Politik nach dem Tod Gottes. In: Bilderverbot. (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 2). Hg. v. Michael J. Rainer/Hans-Gerd Janßen. München 1997. S. 67–87.

470 Werner Schneiders, Die Globalisierung des Nihilismus. Freiburg i.Br./München 2019. S. 45.

471 Vgl. ebd. S. 45–52.

472 Eine solche Beobachtung findet sich auch bei Luhmann. Vgl. u.a. Luhmann, Recht S. 377.

473 Ratzinger, Werte S. 63.

474 Ratzinger, Welt S. 51.

475 Das gilt, weil es so zumindest potentiell »gelingt, Unsicherheit in mehrdeutigen Lagen zu absorbieren und Unbestimmtes in Bestimmtes zu übersetzen.« Luhmann, Religion S. 37. Nach Luhmann erfüllt sich darin die Funktion der Religion für »frühe Gesellschaftsformationen«. Ebd. S. 37.

hier bleiben also zahlreiche Möglichkeiten der Problematisierung offen. Entsprechende Denkmuster eignen sich deshalb nur auf den ersten Blick dazu, sich unliebsamer Verbindlichkeitsprobleme zu entledigen, weil auch auch hier – gewissermaßen als Beobachtung zweiter Ordnung – angefragt werden könnte, woher eigentlich gewusst wird, dass eine bestimmte Vorgabe dem Willen Gottes, dem Wesen der Natur oder ähnlichem entspricht? Dies knüpft an Überlegungen Knut Wenzels an, die sich konkret auf die katholische Kirche beziehen:

Dass diese wahrheitssichernde Konstruktion strikt autoritätsorientiert ist, muss solange kein prinzipielles epistemisches Problem darstellen, wie jene Instanz, welche die Wahrheitsansprüche der Kirche rechtfertigt, in dieser beanspruchten Funktion unzweifelhaft ist: die Offenbarung. Mindestens solange dies gilt, kann die Autoritätsstruktur der lehrenden Kirche als ökonomische Begründungsabkürzung gelten.<sup>476</sup>

Die Effizienz dieser Begründungsform hängt also entscheidend davon ab, dass die kritische Nachfrage irgendwann ausgesetzt und die Abkürzung (etwa: »Gott will es«) als Begründung akzeptiert wird.<sup>477</sup> Wird der Zweifel aber weitergetrieben, so gerät auch diese Form unter Erklärungsdruck, wie ich im vergangenen Unterkapitel etwa anhand des Konzepts *Offenbarung* (vgl. Kap. 5.1.1.3) illustriert habe.<sup>478</sup> Nichtsdestotrotz stellt die Einfügung einer göttlichen Begründungsinstanz insgesamt eine effiziente Bearbeitung der Begründungsprobleme dar. Das wird auch daran ersichtlich, dass diese Methode vielfach eingesetzt wurde. Konkret etwa im Zuge der Französischen Revolution:

Trotz radikaler Kritik an einer als zutiefst korrupt erlebten römisch-katholischen Feudalkirche, terroristischer *déchristianisation* und pathostrunkener Beschwörung der absoluten Vernunft erleben auch die Pariser Revolutionäre den Beistand eines Höheren Wesens, um ihre neue Rechtsetzung zu legitimieren. Wer Kirchen stürmt, Kleriker schändet und in revolutionärem Ikonoklasmus die Bildspuren des alten Kirchengottes auszulöschen sucht, kann doch, so scheint es, die Sinai-Szene nur um den Preis selbstzerstörerischer Amnesie aus dem Gedächtnis bannen. In der jakobinischen Bildpropaganda raubt sich die Göttin der Vernunft die Gesetzestafeln des Mose, um dem freiheitsfanatischen Deizionismus die Weihen höherer Geschichtsnotwendigkeit zuteil werden zu lassen.<sup>479</sup>

Auch die Revolutionierenden steigen in diesem Sinne nicht aus dem alten religionsgebundenen Begründungsspiel aus. Sie bewegen sich weiter in der Ikonographie transzendenter Ordnung und nehmen lediglich eine Abwandlung vor, indem sie das Personal austauschen: Statt des jüdisch-christlichen Gottes autorisieren sie sich durch transzendente Vernunft. Darin deutet sich bereits an, dass die eben erwähnte Einfügung

476 Wenzel, Identität S. 284.

477 Relevant sind damit vor allem die jeweiligen gesellschaftlichen Plausibilitäten, die mit dafür verantwortlich sind, welche Abkürzung wie lange Geltung für sich beanspruchen kann.

478 Die Wirkung der Abkürzungen ließe sich hier etwa mit dem Zudecken der Paradoxalität erklären. Ähnlich argumentiert auch Diergarten: »Als Hilfe gegen das Unbehagen, das solche christliche Paradoxien provozieren, bietet die Kirche Theologeme wie ›Gnade‹ und ›Offenbarung‹ an.« Diergarten, Unbehagen S. 146.

479 Graf, Vermächtnis S. 70.

funktionaler Transzendenzen nicht einfach auf Systeme beschränkt bleibt, die ihre Legitimität von der Weisung eines Gottes abhängig machen.<sup>480</sup> Hier steht mehr zu beobachten als das bloße Gottesgnadentum mittelalterlicher Monarchien mit seinen theologischen Nachfahren.<sup>481</sup> Um an dieser Stelle kurz auf zwei Beispiele einzugehen, verweise ich zunächst auf die Option teleologischer Erfüllungsnarrative. Solche erklären die Einführung bestimmter Gesellschaftsformen zum Zielpunkt (menschlicher) Entwicklung und laden sich in dieser Weise metaphysisch auf, weil sie Gründe beanspruchen, die sie selbst nicht abgelten können. Die Begründung des Systems wird seiner Gegenwart und Initialisierung damit – religiösen Versuchen strukturgleich – zeitlogisch vorgeschaltet. Die Beurteilungskategorien werden nicht in der konkreten Lebenssituation entwickelt, sondern sind schon vorher angelegt. Dies beobachtet Graf anhand der Staatsphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels:

Die Verfassung soll unbedingt gelten, um Normierungs- und Bindungskraft für die einfachen Gesetze entfalten zu können; sie muß von diesen flüchtigen *leges temporalia* abgehoben werden und einen spezifischen Transzendenzcharakter gewinnen. So wie in den Temporalkonzepten des älteren christlichen Naturrechts die Transzendenz der *lex Dei* über Ewigkeitsmetaphern geltend gemacht wurde, will Hegel die Autorität der Verfassung sichern, indem er sie über ›die Sphäre dessen, was gemacht wird‹, hinaushebt und als überzeitlich zu denken verlangt, ›obgleich in der Zeit vorausgegangen‹.<sup>482</sup>

Graf spricht in diesem Zusammenhang von einem »Aeternitätsparadox moderner Verfassungsgebung – gemacht als nicht gemacht oder als überzeitlich bindend in der Zeit gesetzt«<sup>483</sup>. Die Spannung dieser Paradoxie entspricht dabei dem Grundmuster der Immanenz-Transzendenz-Paradoxie und erweitert sie hinsichtlich der Begründung von

480 Die Beobachtung einer gewissen Austauschbarkeit konkreter Denkfiguren bei gleichbleibender Funktion findet sich in diesem Kontext auch bei Luhmann: »Argumentationsmittel können ausgetauscht werden, der Entscheidungszwang bleibt. Man muß das System so beschreiben, daß die Suche nach einer richtigen Antwort sinnvoll bleibt – auch bei zunehmendem Zweifel daran, daß es die richtige Antwort gibt. Immer wieder setzen solche Bemühungen dazu an, prinzipielle Antworten vorzuschlagen – wenn nicht mehr den *Willen Gottes*, dann eben *Wohlstandsmaximierung*. Es mag kein Zufall sein, daß diese Beschreibungen auf einen archimedischen Punkt außerhalb des Systems verweisen, auf *Religion* bzw. auf *Wirtschaft*.« Luhmann, *Recht* S. 504. Die Rolle eines externen Punktes nehmen bei Luhmann sehr unterschiedliche Bezugsgrößen ein. Von besonderer Bedeutung für Rechtssysteme der Gegenwart dürfte dabei vor allem die *Gerechtigkeit* sein, die Luhmann als Kontingenzformel begreift. Vgl. ebd. S. 214–238. Auch wenn die Gerechtigkeit nämlich zum Ziel- und Motivationspunkt von Recht auserkoren wird, lassen sich doch auch hier wieder die bekannten Fragemuster aktivieren: Wie sind gerechte von ungerechten Handlungen zu unterscheiden? Woher weiß man um die Geltung dieser Unterscheidung? Wie lässt sich abstrakte Gerechtigkeit in konkrete Normen überführen? Etc. Auch wenn also *die* Gerechtigkeit zum Maß rechtlichen Handelns erhoben wird, bleiben die geübten Begründungsprobleme präsent.

481 Wobei auch diese Konstellationen freilich weiterverfolgt werden könnten. Bis in die Gegenwart weisen viele Verfassungen etwa Gottesbezüge im Sinne einer *nominatio Dei* oder gar *invocatio Dei* auf. Vgl. dazu knapp Georg Essen, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft*. (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge Bd. 14). Göttingen 2004. S. 33f. [= Essen, *Unruhe*.]

482 Graf, *Vermächtnis* S. 74.

483 Ebd. S. 74.

Verbindlichkeits- und Geltungsansprüchen. Ein solches Muster kann aber eben auch ohne die explizite Einfügung eines Gottesbezugs auskommen.

Daneben möchte ich noch kurz auf ein deutlich schlichteres Beispiel für die Einfügung einer funktionalen Transzendenz zur Bearbeitung normativer Begründungsprobleme zu sprechen kommen. Es geht um die Integration von Losverfahren in Rechts- und Verfahrensordnungen.<sup>484</sup> Auch hier bleibt die von Koschorke beschriebene Mitte unbesetzt, gleichsam wird aber ein Wert eingefügt, der trotz seiner Entzogenheit konkrete Entscheidungen ermöglicht. So steht am Ende der Auslosung ein klares Ergebnis, dessen Zustandekommen – sofern keine Manipulation vorliegt – dem Zufall zugeschrieben, gerade deshalb aber als legitim betrachtet werden kann. Der Zufall verdichtet schließlich die (rationale) Entzogenheit eines Ereignisses: Er »taucht ja immer dann auf, wenn ich keine Erklärung parat habe.«<sup>485</sup> Dies erscheint im konkreten Kontext aber als Potential und nicht als Defizit, insofern die Unerklärbarkeit für alle Beteiligten gleichermaßen gilt und so etwa in demokratische Bestrebungen eingefügt werden kann. Historisch lassen sich entsprechende Versuche bis in die Antike zurückverfolgen: »Das Losverfahren spielte im politischen System dieser athenischen Demokratie eine zentrale Rolle und wurde auf nahezu allen institutionellen Ebenen praktiziert.«<sup>486</sup> Es wurde dabei »genauso wie das Orakel und die Traumdeutung zunächst als eine besondere Form der Offenbarung des göttlichen Willens verstanden«<sup>487</sup>. Theoretisch wird dies etwa bei Platon reflektiert: »Was die Priester betrifft, so soll man die Gottheit selber dafür sorgen lassen, daß das geschieht, was ihr gefällt, und deshalb das Losverfahren anwenden und so die Entscheidung der göttlichen Fügung überlassen«<sup>488</sup>. Die Entzogenheit der Auslosung wird religiös aufgeladen. Das scheinbar zufällige Ergebnis offenbart den Willen der Götter und führt in dieser Weise zu legitimierten Handlungen. Auch ohne eine solche Aufladung aktiviert das Losverfahren aber eine *funktionale Transzendenz*. Es führt eine entzogene Größe (Transzendenz) ein, die dennoch eingesetzt werden kann, um Entscheidungen herbeizuführen (Funktion). Konkret – und ohne Gottesbezug – wird das etwa im Sport praktiziert. Im Fußball führt der Münzwurf zu Beginn eines jeden Spiels dazu, dass eine Entscheidung hinsichtlich der Seitenwahl gefällt werden

484 Auch wenn Losentscheide und Lotterien von diesem spezifischen thematischen Kontext gelöst betrachtet werden, eignet sie dennoch eine besondere Nähe zur Paradoxalität. Dies gilt vor allem in Fällen, in denen die Gewinnmöglichkeit *verschwindend* gering ausfällt: »Angenommen, es gibt tausend Lose in einer Lotterie und nur einen Gewinn. Es ist vernünftig, von jedem Los zu glauben, dass es sehr wahrscheinlich nicht gewinnen wird. Es muss also vernünftig sein zu glauben, es sei sehr unwahrscheinlich, dass irgendeines der tausend Lose gewinnen wird – das heißt, vernünftig zu glauben, es sei sehr unwahrscheinlich, dass es ein Gewinnlos gibt.« Sainsbury, Paradoxien S. 303.

485 Foerster, Anfang S. 90.

486 Hubertus Buchstein, Demokratie und Lotterie. Das Los als politisches Entscheidungsinstrument von der Antike bis zur EU. Frankfurt a.M. 2009. S. 18. [= Buchstein, Lotterie.] Über die athenische Demokratie hinaus verweist Buchstein auf weitere Beispiele für Losverfahren. Das Los sei historisch insgesamt nicht an die Demokratie gebunden, »sondern [...] hatte auch in oligarchischen Systemen einen Platz.« Ebd. S. 54.

487 Ebd. S. 21.

488 Platon, Gesetze. Buch I-VI. (Werke Bd. 8). Übers. v. Klaus Schöpsdau. Darmstadt 2019. S. 363. Die Lektürespur zu Platon, der ich hier folge, hat Buchstein in seiner Studie gelegt. Vgl. Buchstein, Lotterie S. 87.

kann, ohne dass dazu vorher Gründe ausgetauscht werden müssten. Auch im Fall eines Elfmeterschießens spielt der Münzwurf eine Rolle. In den offiziellen Regeln des *Deutschen Fußball-Bundes* zur Saison 2020/2021 heißt es bezeichnend: »Sofern nicht andere Überlegungen den Ausschlag geben (Zustand des Spielfelds, Sicherheit etc.), wirft der Schiedsrichter eine Münze, um das Tor zu bestimmen, auf das geschossen wird.«<sup>489</sup> Die Formulierung zeigt an, dass die Funktion des Losverfahrens darin besteht, Begründungsverfahren aussetzen zu können, ohne dadurch aber handlungsunfähig zu werden: Am Ende wird schließlich doch auf eines der beiden Tore geschossen. Abstrahiert man noch einmal von diesem konkreten Beispiel, wird ersichtlich, dass die vielfältigen historischen wie auch philosophischen und politikwissenschaftlichen Vorschläge zur Integration von Losverfahren in die Organisation menschlichen Zusammenlebens<sup>490</sup> als Versuche beschrieben werden können, Begründungsprobleme durch die Einfügung funktionaler Transendenzen zu bearbeiten.<sup>491</sup> Die begründungslogische Leerstelle lässt sich in dieser Weise ausblenden oder überbrücken.

Schon die verhältnismäßig knappen bisherigen Anmerkungen zu den unterschiedlichen Begründungsproblemen und den verschiedenen Formen des Umgangs mit ihnen deuten darauf hin, wie stark der gesamte Bereich zwischenmenschlicher Normierungen mit Kontingenzen durchsetzt ist.<sup>492</sup> Besonders prägnant lassen sich diese Kontingenzen als Paradoxien beobachten. Luhmann geht hier sogar noch einen Schritt weiter: »Die Grundlage des Rechts ist nicht eine als Prinzip fungierende Idee, sondern eine Paradoxie.«<sup>493</sup>

#### D) Religiöse vs. säkulare Verbindlichkeit?

Allgemein lässt sich bis hierhin festhalten, dass normative Systeme insgesamt mit verschiedenen Begründungsproblemen konfrontiert werden können. Religiöse Verbind-

489 Deutscher Fußball-Bund, Fussball-Regeln 2020/2021. S. 64. URL: [https://www.dfb.de/fileadmin/\\_dfbdam/225053-Fussball-Regeln\\_2020\\_21\\_RZ.indd.pdf](https://www.dfb.de/fileadmin/_dfbdam/225053-Fussball-Regeln_2020_21_RZ.indd.pdf) (abgerufen am: 17.06.2021).

490 Vgl. dazu v.a. Buchstein, Lotterie sowie Hélène Landemore, *Open Democracy. Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*. Princeton 2020. Für einen kürzeren Zugang vgl. Christiane Bender/Hans Graßl, Losverfahren: Ein Beitrag zur Stärkung der Demokratie? In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 64 Hefte 38/39 (2014). S. 31-37.

491 Im Rückschluss deuten diese Verfahren aber eben auch darauf hin, dass überhaupt Begründungsprobleme vorliegen. Auf diesen Aspekt macht letztlich auch Rorty aufmerksam: »Vom pragmatischen Gesichtspunkt ist die Vorstellung von ›unveräußerlichen Menschenrechten‹ weder eine bessere noch eine schlechtere Devise als das Schlagwort ›Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes‹. Beide Devisen sind, wenn man sie als unbewegte Beweger in Anspruch nimmt, lediglich Formulierungen dafür, daß sich unser Spaten zurückbiegt, also dafür, daß unsere argumentativen Begründungsreserven erschöpft sind.« Rorty, *Hoffnung* S. 82. Rortys »unbewegte Beweger« können dabei als funktionale Transendenzen identifiziert werden. Auch »[s]ie nennen keine Handlungsgründe, sondern verkünden, daß man sich die Sache überlegt hat und zu einer Entscheidung gelangt ist.« Ebd. S. 83.

492 Das in diesem Zusammenhängen gern zitierte sog. Böckenförde-Diktum ließe sich in diese Gedankenführung als Schlussfolgerung integrieren: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.« Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. (stw Bd. 914). Frankfurt a.M. 1991. S. 112.

493 Luhmann, *Recht* S. 235.



lichkeitsansprüche stellen zumindest in dieser Hinsicht keinen Sonderfall dar. Die religiöse Spezifik erweist sich erst, wenn es um die Bearbeitung der Begründungsprobleme geht. Hier scheinen gerade religiöse Motive vielfach als Instrumente zur (vermeintlichen) Tilgung der Begründungsprobleme herangezogen zu werden, weil sie eine externe Größe installieren, von der aus Legitimität generiert werden kann. Darin deutet sich aber bereits an, dass die populäre Unterscheidung von säkular und religiös im Bereich der Normativitätsbegründung mit Übergängen zu tun hat. Hinsichtlich der Genese einiger Rechtssysteme lässt sich dies illustrieren. Man denke etwa an den oben schon erwähnten normbegründeten Einsatz von Orakeln, Traumdeutungen und Losverfahren, der sich neben dem antiken Griechenland auch in Ägypten beobachten ließ. Hier findet eine klare Vermischung von politischen Entscheidungen und religiösen Begründungen statt. Aber

natürlich ergibt die heutige Trennung von Religion und Politik für das Verständnis der sozialen Funktionen des Losverfahrens im theokratischen Ägypten keinen Sinn, denn die Vergabe der liturgischen Ämter, für die das Los dort verwendet wurde, hatte auch immer zugleich eine im heutigen Sinne ›politische‹ Bedeutung.<sup>494</sup>

Ein weiteres Beispiel: Die Gesetze der Tora bildeten und bilden die narrativ ausgekleidete Matrix für die gesellschaftliche Ordnung Israels und bleiben darin nicht einfach auf religiöse oder kultische Belange beschränkt. Das geht über die Anfänge israelitischer Konstituierung hinaus. So war die Tora auch noch »in hellenistisch-römischer Zeit [...] *Staatsgesetz bzw. Verfassung* des von Hohepriester und Sanhedrin regierten jüdischen Tempelstaates Jerusalem«<sup>495</sup>. Die intensiven Debatten um die normative Geltung der Tora für den modernen Staatsapparat Israels reichen dabei bis in die Gegenwart.<sup>496</sup> Auch das bereits thematisierte Kirchenrecht der römisch-katholischen Kirche stand in seiner Geschichte vielfach nicht einfach getrennt neben säkularen staatlichen Rechtssystemen, sondern war mit diesen, sofern es sie denn überhaupt gab, eng verwoben. Das zeigt sich besonders deutlich im mittelalterlichen Europa, für das Hecke im Rekurs auf Überlegungen Luhmanns feststellt, dass »das Kirchenrecht den Status eines *gesellschaftsweit institutionalisierten Rechts*«<sup>497</sup> besessen habe:

Zwar kennt die mittelalterliche Gesellschaft neben dem kanonischen Recht noch eine Vielzahl weiterer, teilweise miteinander verschachtelter, sich teilweise auch gegenseitig ausschließender Rechtskreise wie etwa das Reichsrecht, das Stadt- oder Landrecht, das Lehnrecht [...]; nur die römisch-katholische Kirche kann in dieser Zeit jedoch als eine ›allumfassende Rechtsgemeinschaft‹ [...] verstanden werden [...].<sup>498</sup>

494 Buchstein, Lotterie S. 21.

495 Michael Tilly, *Das Judentum*. Wiesbaden<sup>6</sup> 2015. S. 94.

496 Für eine kurze Darstellung einiger grundlegender Positionen vgl. Hans-Michael Haußig, *Die Debatte um den jüdischen Staat im religiösen Judentum*. In: *Religionen und Demokratie. Beiträge zu Genese, Geltung und Wirkung eines aktuellen politischen Spannungsfeldes*. Hg. v. Ines-Jacqueline Werkner/Antonius Liedhegener/Mathias Hildebrandt. Wiesbaden 2009. S. 97-110.

497 Hecke, *Recht* S. 40.

498 Ebd. S. 40. Hecke zitiert hier: Ulrich Eisenhardt, *Deutsche Rechtsgeschichte*. München<sup>5</sup> 2008. S. 32.

Hecke führt dies zu folgendem Resultat: »Das kanonische Recht weist im Mittelalter die größte und im Grunde mit der Gesellschaft identische Trägergruppe auf und kann daher für diese Zeit auch als ein ›Gesellschaftsrecht‹ bezeichnet werden.«<sup>499</sup> Deutlich wird dies etwa an den Auswirkungen der Exkommunikation, die »gleichsam die gesamtgesellschaftliche Exklusion«<sup>500</sup> bedeutete. Sita Steckel merkt in diesem Zusammenhang an, ihr scheine, »dass sogar mittelalterliche Zeitgenossen Begriffe und Konzepte von ›Recht‹ und ›Religion‹ erst in Konflikten voneinander abgrenzen lernten«<sup>501</sup>. Beide Beispiele zeigen, dass die Unterscheidung von *religiös* und *säkular* jeweils nicht greift, weil sie – systemtheoretisch formuliert – eine gesellschaftliche Ausdifferenzierung voraussetzt, die in beiden Fällen historisch noch nicht eingetreten war.<sup>502</sup> Auch sollte nicht unterschätzt werden, dass diese historischen Mischformen sehr verschieden weitergetragen und fortgeschrieben werden können. Präzise lässt sich das vor allem dort beobachten, wo religiöse Beweggründe politisch übersetzt werden. Um dies zu erkennen, muss man nicht Großkonzepte wie Robert N. Bellahs Überlegungen zur *Civil Religion* adaptieren<sup>503</sup>, es genügt zunächst der einfache Blick auf exemplarische Phänomene. Man denke lediglich an den Zusammenhang religiöser Überzeugungen und politischer Willensbildung in den USA, konkret also bspw. an die Unterstützung vieler Christ\*innen der Republikanischen Partei, weil sich diese gegen Abtreibung einsetzt.<sup>504</sup> Man denke exemplarisch außerdem an die *Scharia*, die als religiös-motivierter Normenapparat in Saudi-Arabien Teil des regulären staatlichen Rechtssystems ist. Auch könnte abermals auf die katholische Kirche hingewiesen werden, die auf dem Boden des Vatikanstaates bis heute staatliche und religiöse Normierungen fließend in einander übergehen lässt.<sup>505</sup> Exemplarisch wird damit angezeigt, dass die Unterscheidung *religiös* – *säkular* vielfältige fließende Übergänge zudeckt.<sup>506</sup> Historisch wie systematisch gehen

499 Hecke, Recht S. 41.

500 Ebd. S. 51.

501 Steckel merkt diesbezüglich etwa an, ihr scheine, »dass sogar mittelalterliche Zeitgenossen Begriffe und Konzepte von ›Recht‹ und ›Religion‹ erst in Konflikten voneinander abgrenzen lernten«. Steckel, Häresie S. 97.

502 Dies ließe sich freilich auch zu spezifischen Thesen umformen. Hinsichtlich des römisch-katholischen Kirchenrechts vertritt bspw. Hecke »die These, das kanonische Recht habe sich im Übergang zur modernen, d.h. primär funktional differenzierten Gesellschaft von einer vormals gesellschafts- zu einer schließlich nur noch organisationsweit institutionalisierten Struktur entwickelt; es habe sich – kurz gesagt – von einem allgemeinen ›Gesellschafts-‹ zu einem reinen ›Organisationsrecht‹ gewandelt.« Hecke, Recht S. 56. Rechtssystematisch wäre diese These gerade angesichts der standesrechtlichen Bestimmungen des CIC noch einmal kritisch zu überprüfen.

503 Vgl. Robert N. Bellah, *Civil Religion in America*. In: *The Robert Bellah Reader*. Hg. v. Robert N. Bellah/Steven M. Tipton. Durham 2006. S. 225-245.

504 Auch wenn diese Erklärung in ihrer Monokausalität durchaus limitiert ist. Vgl. dazu Philip Gorski, *Am Scheideweg. Amerikas Christen und die Demokratie vor und nach Trump*. Übers. v. Philip Gorski/Hella Heydorn. Freiburg i.Br. 2020. S. 156-159.

505 Abgesehen davon, dass »mit dem sog. klassischen kanonischen Recht eine wesentliche Grundlage der europäischen Rechtskultur gelegt [wurde]«. Hecke, Recht S. 3.

506 Diese Einschätzung ließe sich selbstverständlich noch ergänzen. So spricht Ulrich Beck etwa von einem »Paradox der Säkularisierung«. Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*. Frankfurt a.M./Leipzig 2008. S. 40. Er bezieht sich dabei auf eine doppelte Dynamik: »Säkularisierung entmachtet und ermächtigt Religion zugleich.«

Begründungsformen ineinander über. Die Religionswissenschaftlerin Astrid Reuter ist in ihrer Studie über »Religion in der vorrechtlichen Gesellschaft« zahlreichen weiteren, aktuellen Beispielen nachgegangen, die sich für diese Übergänge anführen ließen.<sup>507</sup>

Wichtiger als die konkreten Beispiele sind dabei die systematischen Verbindungslinien, die in diesem Unterkapitel bislang herausgearbeitet wurden. Die Einbindung religiöser Implikationen stellt eine historisch offenbar viable Möglichkeit der Bearbeitung unumgänglicher Begründungsprobleme dar.<sup>508</sup> Freilich kann dies – ganz auf der Linie der Transzendenz-Differenzierung von Schütz und Luckmann – auch durch andere (funktionale) Transendenzen geleistet werden. Die »jahrtausendealten Motivspeicher«<sup>509</sup> der Religionen erweisen aber eben hier ihre spezifische Qualität. Religiöse und säkulare Verbindlichkeitsansprüche sind deshalb nicht nur durch ihre Kontingenz, sondern auch durch ihre Kontingenzverarbeitung miteinander verbunden.<sup>510</sup> Was aber bedeutet dies für den Umgang mit religiösen Normen im Kontext einer um radikalkonstruktivistische Anschlussfähigkeit bemühten Theologie?

#### E) Konstruktion von Verbindlichkeit

Zunächst ist hier ein überaus simpler Befund noch einmal ins Wort zu setzen. Bis dahin wurde nämlich herausgearbeitet, dass die Schwierigkeiten in der *Konstruktion von Verbindlichkeit* weder als Spezifikum des radikalen Konstruktivismus noch einer an diesem orientierten Theologie verstanden werden müssen. Gerade der Blick auf die *allgemeinen* Begründungsprobleme sollte zeigen, dass nicht erst dann Schwierigkeiten auftreten, wenn radikalkonstruktivistische oder religiöse Voraussetzungen dies bedingen. Es lassen sich auch vor dem Hintergrund völlig anderer theoretischer Ausgangspunkte ähnliche Probleme formulieren. Die hierzu einbezogenen Referenzautoren geben davon Auskunft: Weder Derrida noch Koschorke oder Sainsbury argumentieren radikalkonstruktivistisch oder theologisch, noch sind sie durch eine methodische Richtung miteinander verbunden.<sup>511</sup> Die Begründungsprobleme des Abschnitts C erweisen sich in dieser Hinsicht als *allgemein*, weil sie trotz ihrer unhintergehbaren Abhängigkeit von spezifischen theoretischen Voreinstellungen, Methoden und Perspektiven doch einen übergreifenden diskursiven Anspruch zulassen. Die aufgezeigten Begründungsprobleme basieren eben nicht auf den Eigenheiten eines einzelnen theoretischen Zu-

---

Ebd. S. 41. In einer von den bisherigen Überlegungen dieses Abschnitts verschiedenen Denklinie weist Beck damit auf mögliche Wechselwirkungen zwischen beiden Kategorien hin.

507 Vgl. Astrid Reuter, *Religion in der vorrechtlichen Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen als Grenzarbeiten am religiösen Feld*. Göttingen 2014. Für die konkreten Fallbeispiele vgl. ebd. S. 103–271.

508 So etwa die großen Weltreligionen, die nach Klein »bislang« überlebt haben und sich damit [...] als für Lebensdeutungen und Orientierungswissen »viabel« erwiesen« haben. Klein, *Wahrheit* S. 479.

509 Graf, *Vermächtnis* S. 22.

510 Das entbindet im Übrigen aber keineswegs davon, die jeweiligen Verarbeitungen auch hinsichtlich ihrer Unterschiede zu beobachten.

511 So distanziert sich etwa Koschorke sowohl von der Dekonstruktion als auch vom Konstruktivismus. Vgl. hierzu exemplarisch: Albrecht Koschorke, *Die akademische Linke hat sich selbst dekonstruiert*. Es ist Zeit, die Begriffe neu zu justieren. In: *NZZ*, 18. April 2018. URL: <https://www.nzz.ch/feuilleton/die-akademische-linke-hat-sich-selbst-dekonstruiert-es-ist-zeit-die-begriffe-neu-zu-justieren-ld.1376724> (abgerufen am: 17.06. 2021).

gangs, sondern lassen sich in völlig verschiedene Denklinien gleichzeitig einbeziehen. Einsetzungs- und Haufenparadoxie können also zugleich dekonstruktivistisch, hermeneutisch, analytisch, systemtheoretisch oder radikalkonstruktivistisch erkannt und bearbeitet werden – um hier nur einige Zugänge zu nennen.<sup>512</sup> Noch in einer weiteren Lesart wirft das Attribut *allgemein* aber Bedeutung ab. Neben den unterschiedlichen (methodischen) Ausgangspunkten geht es auch um die (thematischen) Anwendungsbereiche. Zur Diskussion standen in Abschnitt C grundsätzliche zwischenmenschliche Normierungsprozesse, also etwa Fragen staatlicher Rechtsgestaltung und nicht nur die Eigenrechte von Religionsgemeinschaften. Im Ergebnis wurde ersichtlich, dass die Begründungsprobleme über methodische oder thematische Einzelbereiche hinausgehen. Sie weisen auf grundlegende Unzulänglichkeiten in der Etablierung und Beobachtung intersubjektiver Normen, kurz: auf Kontingenzen hin. Besonders deutlich wird das an den Versuchen, Begründungsprobleme durch Einfügung funktionaler Transendenzen zu bearbeiten. Kategorien wie *religiös* oder *säkular* werden hier unscharf. Die verschiedenen Versuche erweisen ihre Nähe dadurch, dass ihre eigenen Mittel jeweils nicht ausreichen, um eine vollständige Autorisierung von Normen herstellen zu können.<sup>513</sup> Stets bleibt die Möglichkeit, die Setzungen und Begründungen hinsichtlich ihrer Kontingenzen zu überprüfen. Für die Zwecke dieser Arbeit ist dieser Befund gleich mehrfach relevant. Ganz basal lässt sich daraus ableiten, dass weder radikaler Konstruktivismus noch Religion oder eine radikalkonstruktivistisch orientierte Theologie mit ihren Begründungsproblemen alleine stehen. Im Gegenteil: Die Verbindlichkeitsprobleme durchziehen die Diskurse und machen je unterschiedlich auf Kontingenzen aufmerksam. Das führt zu einer Statusverbundenheit, die die allzu starke Diskreditierung einzelner Bereiche fragwürdig werden lässt. So könnte man ebenso eine realistisch vorjustierte Rechtswissenschaft vor die Aufgabe stellen, ihre Unterscheidung von *Recht* und *Unrecht* hinsichtlich der Frage zu beobachten, ob diese Unterscheidung selbst rechtens oder nicht rechtens ist. Jenseits systemtheoretischen Vokabulars zeichnet sich dies etwa in der Diskussion um das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit ab. Auch hier tritt immer wieder neu das Problem hervor, dass Gerechtigkeit als Maßstab von Perspektiven und Entscheidungen abhängt, die genauso auch anders ausfallen könnten. Schnell dürfte sich also zeigen, dass in der Begründung zumindest Leerstellen auftreten, die Koschorke im Begriff der *unbesetzbaren Mitte* verdichtet. Für diese Arbeit ist dieser Befund deshalb zentral, weil der Anspruch an das Projekt korrigiert wird. Anliegen kann es keineswegs sein, vollständig darzulegen, wie theologische Aussagen in einem radikalkonstruktivistischen Setting intersubjektive Verbindlichkeit beanspruchen können. Bis dahin ging

512 Noch einmal: Das ändert nichts daran, dass etwa die genannten Referenzautor\*innen von ihren theoretischen Voraussetzungen abhängen und diese gleichsam Konsequenzen zeitigen.

513 Diese Beobachtung wirkt sich im Übrigen auch auf den Umgang mit Religionskritiken aus, die in der religiösen Begründung von Normen einen einzigartigen Mechanismus am Werk sehen, der unbedingt durch säkulare Prozesse ersetzt werden sollte. Eine solche Kritik, wie sie prominent etwa von Karl Marx vertreten wird, lässt sich vor diesem Hintergrund auf die operationale Nähe zwischen religiösen und säkularen Normbegründungsverfahren hinweisen. Allzu harte Trennlinien lassen sich so aufweichen. Zur Religionskritik bei Marx vgl. Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843). In: Karl Marx/Friedrich Engels – Gesammelte Werke. Hg. v. Kurt Lhotzky. München 2016. S. 12–28.

es erst einmal nur darum, sowohl die eigenen Schwierigkeiten zu bedenken als auch zu zeigen, dass ein solches Vorhaben in anderen Kontexten ebenso erheblichen Problemen ausgesetzt werden könnte. Das Zwischenergebnis fällt entsprechend bescheiden und – je nach Perspektive – vielleicht sogar unbefriedigend aus.

Die Frage nach der *Konstruktion von Verbindlichkeit* ist damit aber keineswegs erledigt. Die bloße Einsicht in die Problematisierungsmöglichkeiten entbindet das Projekt nicht von der Herausforderung, Angaben zu Kriterien theologischen Redens vor dem Hintergrund des radikalen Konstruktivismus zu machen.<sup>514</sup> Verbindlichkeitsprobleme bleiben bestehen. Etwa in der mit Rahner an früherer Stelle aufgeworfenen Frage nach den Konsequenzen des interreligiösen Gesprächs und der damit verbundenen Aufforderung, sich selbst innerhalb der verschiedenen Optionen zu positionieren.<sup>515</sup> Konkret also zu beantworten, weshalb man sich selbst zu welcher Religionsgemeinschaft zugehörig empfindet oder aus welchen Motiven heraus welches Gottesbild präferiert wird.<sup>516</sup> Für den weiteren Umgang mit entsprechenden Fragen hat die bisherige Beschäftigung mit Paradoxien bereits die Route abgesteckt: Mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass trotz paradoxaler Ungewissheit weiter kommuniziert wird. Dies entspricht gerade dem radikalkonstruktivistischen Programm, das Paradoxien und Zirkularitäten auch in ihren zunächst blockierenden Konsequenzen nicht als Anlass zur Aufgabe, sondern zur Motivation weiteren Nachdenkens verwendet. Bei Luhmann setzt sich diese Einstellung fort, insofern auch seine Überlegungen zur Paradoxalität des Rechts (1) nicht dazu führten, dass er das Ende rechtlicher Normierung forderte, oder (2) gar dafür sorgten, dass Luhmann selbst die wissenschaftliche Kommunikation mit Anspruch auf Geltung einstellte. In dieser Linie formieren sich die bisherigen und weiteren Überlegungen meiner Untersuchung, die sich weiter der Frage aussetzen, wieso etwa den theologischen Ausflügen der radikalen Konstrukivist\*innen, wie ich sie im dritten Kapitel (3.1.) dargestellt habe, geeignetere Vorstellungen entgegengehalten werden können. Diese Überlegungen setzen die Kommunikation also fort, versuchen aber, die eigenen Unsicherheiten und die eigene Kontingenz nicht nur transparent zu halten, sondern aus diesem Umstand zudem theologischen Profit zu schlagen. Die Überlegungen dieser ersten Replik stehen in diesem Interesse. Sie sind der Versuch, zuvor kritisch behandelte radikalkonstruktivistische Einsichten theologisch zu übertragen und an einige Diskurse anzudocken. Der hier dargestellte Religiositätsbegriff mit seiner relativierenden Wirkung bezieht sich dabei grundlegend auf die Bearbeitung von Kontingenz (erneut im Sinne Luhmanns) und eröffnet angesichts der vielfältigen Unsicherheiten zugleich Hoffnungsperspektiven.

514 Summarisch wird dies in Kap. 5.2 geleistet.

515 Vgl. Kap. 5.1.1.2.

516 Es ließen sich zahlreiche weitere Fragen anschließen. Bspw. hinsichtlich der Abgrenzung religiöser und magischer Phänomene voneinander. Zur Relevanz dieser Frage – gerade in weltkirchlicher Perspektive – vgl. Claude Ozankom, Magie als religiöse Wissensform? Zur Kriteriologie theologischer Urteilskraft in der Begegnung zwischen Christentum und Afrika. In: Kriterien interreligiöser Urteilsbildung. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 1). Hg. v. Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel. Zürich 2005. S. 151-170. Im Kontext einer radikalkonstruktivistisch anschlussfähigen Theologie versprechen gerade solche Abgrenzungsbereiche thematische Profilbildungen.