

## Gerten, Michael

Theoretische Begründung und praktische Motivation : Die unterschiedliche Bedeutung von Recht, Moral und Religion für die Politik

### In:

Thomas Laubach und Stefan Huber (Hrsg.), Braucht Demokratie Religion? : Auseinandersetzungen mit Hartmut Rosa, Bamberg: University of Bamberg Press, S. 201-225. 2025. DOI: 10.20378/irb-108272

### Beitrag im Sammelwerk - Verlagsversion

DOI des Beitrags: 10.20378/irb-109898

Datum der Veröffentlichung: 28.08.2025

### Rechtehinweis:

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt die **Creative-Commons-Lizenz CC BY**.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

# Theoretische Begründung und praktische Motivation

Die unterschiedliche Bedeutung von Recht, Moral und Religion für die Politik

*Michael Gerten*

## Vorbemerkungen

Das Verhältnis von Religion und Politik ist nicht nur im wirklichen Leben ein komplexes und spannungsreiches, auch für die wissenschaftliche Reflexion stellt es ein kulturhistorisches und systematisches Dauerthema dar. So ist durch eine mit der Säkularisierung einhergehende äußere Trennung von politischem und religiösem Teilbereich der Gesamtkultur noch nichts über den inneren, ‚logisch‘ zu nennenden Unterschied und Zusammenhang beider Kulturbereiche oder ‚Sphären‘ entschieden. Und die Sache wird noch einmal wesentlich komplizierter, wenn man die Sphären von Moral und Recht ins Spiel bringt, woraus sich dann die umfassenderen Fragen nach dem Unterschied und Zusammenhang von Moral, Recht und Religion und die nach der jeweiligen Bedeutung dieser Sphären (im Sinne von unterschiedlichen, relativ autonomen, eigengesetzlichen Kulturbereichen) für den Bereich der Politik ergeben.

Fragen wie die nach dem Verhältnis von freiheitlich-rechtsstaatlicher Demokratie (oder, was letztlich dasselbe ist, von freiheitlich-demokratischem Rechtsstaat) zu Religion verlangen interdisziplinäre Zusammenarbeit.<sup>1</sup> Aber im Kern geht es zunächst einmal um Grundsatzfragen,

---

<sup>1</sup> Insofern ist es verdienstlich, wenn ein universitätsöffentliches Symposium sich interdisziplinär mit der Thematik beschäftigt: „Demokratie braucht Religion!?“ Öffentliches

Prinzipienfragen. Sie müssen zwar ihren Ausgang bei der konkreten, erfahrbaren Wirklichkeit nehmen, sind aber selbst nicht empirisch, sondern nur rein rational, a priori zu beantworten. Die Wissenschaft, die dies leisten soll und kann, ist die Philosophie. In dieser prinzipientheoretischen, philosophischen Perspektive sind meine folgenden Ausführungen verfasst. Sie wollen aus diesem komplexen Prinzipienzusammenhang von Recht, Moral, Religion und Politik eine Teilfrage behandeln, von der ich überzeugt bin, dass sie ein wichtiges Licht auf die Gesamthematik werfen kann.

Ich argumentiere für folgende Grundthese: die eigentliche theoretisch zu reflektierende *Begründungsbasis* für Politik (und entsprechend für Demokratie) ist nicht die Religion, noch nicht einmal die Moral (im Sinne der Moralität innerer Gesinnungen), sondern das *Recht*. Gemeint ist damit aber nicht das positive Recht im Sinne eines veränderbaren Katalogs von Rechtsgesetzen, sondern primär das transzendental-apriori zu denkende Rechts*prinzip*. Dieses überpositive Recht wird in der entsprechenden (auch religiös und theologisch geprägten) Tradition ‚Naturrecht‘ genannt und fast durchgehend mit dem Bereich der Moral (seltener mit dem der Religion) gemischt oder gar identifiziert und als moralisches (bzw. religiös gesehen: göttliches) Recht oder zumindest Teil desselben angesehen. Ich will jedoch im Folgenden dafür argumentieren, dass die theoretische Begründung und Entfaltung eines solchen relativ autonomen (hier im Sinne von *eigengesetzlichen*, nicht per se moralischen, sittengesetzlichen) Rechts eben nicht primär auf dem Boden von Moral oder Religion (oder gar Natur) stattfindet, sondern Aufgabe einer eigenständigen, von Ethik im engeren Sinne (Moralphilosophie, Sittenlehre) unterschiedenen genuinen Rechtslehre ist. Die passendere Bezeichnung für dieses nicht-empirische, überzeitliche, rein-rationale Recht wäre nicht Naturrecht, sondern

---

Symposium, 25.-26. Januar 2024 an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg zu Hartmut Rosa: *Demokratie braucht Religion*, München 2022. – Aus meinem Vortrag auf diesem Symposium entstand der vorliegende Beitrag, auf dessen eher populärwissenschaftliche Form hier ausdrücklich hingewiesen sei. Rosas Buch, das selbst auf einen Vortrag zurückgeht, behandelt ein spezifischeres Thema; es dient als Anlass, nicht als Grundlage meiner Ausführungen. Ich greife z.T. auf eigene Vorarbeiten zurück, die ich an den betreffenden Stellen angebe.

Vernunftrecht, die entsprechende Wissenschaft eine transzendental-philosophische Vernunftrechtslehre.

Durch den Primat eines solchen Vernunftrechts für die Begründung von Politik werden aber Moral und Religion keineswegs bedeutungslos. Nur wird ihnen keine im engeren Sinne *konstitutive theoretische Begründungsfunktion*, wohl aber eine wichtige, in bestimmten Hinsichten sogar unverzichtbare *praktische Motivationsfunktion* für Politik zugesprochen. Im Sinne dieser These ist die Überschrift meines Beitrages zu verstehen. Und von dieser Unterscheidung her ergibt sich auch: Das ‚Brauchen‘ in der Frage, ob Politik, speziell Demokratie, Religion braucht, ist ebenfalls entsprechend zu differenzieren: freiheitlich-rechtsstaatliche Demokratien sind in ihrer historischen Gründung und Entwicklung sicherlich nicht ohne vorausgesetzte Moral und positive, real existierende Religion erklärbar. Auch können moralische und (bestimmte) religiöse Grundüberzeugungen und Einstellungen bleibende Bedeutung zur Verwirklichung und Stabilisierung von Politik, Demokratie, Rechtsstaat haben und sind dann ‚gut zu gebrauchen‘.<sup>2</sup> Aber von der realen *Gründung* und *Stabilisierung* ist die ideale, logische *Begründung* zu unterscheiden. Politik und Demokratie brauchen in diesem Sinne – so meine Grundthese – weder Religion noch Moral als konstitutive Begründungsbasis, tun deshalb auch gut daran, von ihnen bei der expliziten Begründungsargumentation abzusehen. Diese *Abstraktion* von Moral und Religion bedeutet aber keineswegs eine Ignoranz oder gar *Negation* ihrer Bedeutung für Kultur, Gesellschaft, Individuum – das würde auf das Schlimmste, den Nihilismus, hinauslaufen. Zugleich aber hat die Religion in wichtigen Aspekten wiederum einen unverzichtbaren Bezug auf Moral und Recht. Die Nichtbeachtung dieses Bezugs in widerrechtlichen und widersittlichen Erscheinungsformen positiver, d.h. real existierender Religionen bildet in der Menschheitsgeschichte eine bis in die Gegenwart nicht abreißende Kette von Inhumanitäten, die von individuellen Würdeverletzungen bis zu monströsen Verbrechen gegen die Menschlichkeit reichen, und, wenn nicht im Geiste, so doch leider im Namen von Religion(en) begangen werden.

---

<sup>2</sup> Darin sehe ich das Grundanliegen von Hartmut Rosas Buch.

## 1. Zum Zusammenhang von Säkularisierung und modernem Rechtsstaat

Als die letzten großen historischen Umbrüche im Verhältnis von Religion und Politik sind zwei Entwicklungen zu sehen, die als Konstitutiva der Epoche der Moderne gelten: 1. in religiöser und auch gesamtultureller Hinsicht die Säkularisierung; 2. in politischer Hinsicht die über wichtige Stufen verlaufende *theoretische* Erfindung und mit hohem Blutzoll erkämpfte, an Umwegen und Rückschlägen reiche, global gesehen nur begrenzte und bleibend fragile *praktische* Etablierung des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates. Beide Entwicklungen bilden einen notwendigen Zusammenhang: erst mit der Entlarvung der Berufung absoluter monarchischer Macht auf ein beanspruchtes, tatsächlich aber angemessenes Gottesgnadentum als bloße Scheinlegitimation und mit der säkularen Trennung von Kirche und Staat, von religiöser und weltlicher Sphäre und Macht, wurde die Voraussetzung geschaffen für einen an kirchliche Strukturen, aber auch an bestimmte religiöse, sakrale Prämissen und Zielsetzungen nicht mehr notwendig gebundenen Staat. Umgekehrt wird verständlich, dass selbstbewusste Bürger, die sich nicht mehr bloß als Untertanen verstehen, in ihrem Kampf gegen klerikale und religiöse Bevormundung dazu tendieren, nicht nur den direkten politischen, sondern auch den gesamtulturell bestimmenden Einfluss der Religion überall da zurückzudrängen, wo diese nicht als freies Angebot, sondern als determinierender Zwang auftrat und immer noch auftritt.

Aber Emanzipation von religiöser Unterdrückung und Bevormundung ist nicht notwendig Emanzipation von Religion. So hat die Säkularisierung auch keineswegs zu einem Verschwinden der Religion geführt, auch nicht in (relativ) aufgeklärten ‚säkularen‘ Gesellschaften. Sie hat überdies auf vielen kulturellen Ebenen (Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaft u.a.) positive Kräfte freigesetzt, in vielerlei Hinsicht aber auch zweifelsohne ein Vakuum hinterlassen: etwa die Frage, wodurch im beschriebenen Sinne ‚moderne‘ Gesellschaften nach der Säkularisierung nicht bloß äußerlich institutionell, sondern innerlich geistig zusammengehalten werden sollten oder auch nur könnten. Das Problem wurde früh erkannt. Unter den Vorschlägen zu seiner Lösung gehören die restaurativen (Wiedereinsetzung der klerikalen Macht und ihrer

Form institutionalisierten religiösen Lebens) zu den einfalllosesten, borniertesten und auch inhumansten. Bekannt, aber auch in ihrer Mangelhaftigkeit erkannt ist Rousseaus Idee einer ‚religion civile‘, eine auf reiner, natürlicher Vernunft basierende Bürgerreligion, die zugleich die Basis für einen funktionierenden politischen Gesellschaftsvertrag und das aus ihm hervorgehende Staatsgebilde sein sollte. Mit dem Konzept seiner autonomen, auf reiner praktischer Vernunft basierenden Moral, die er auch als letzte Rechtsgrundlage sieht, argumentiert Kant jedoch bekanntlich gegen die Notwendigkeit von Religion und Gottesglauben als Voraussetzung für Moral bzw. Recht und plädiert für das umgekehrte Verhältnis: dass Moral der tiefere faktische Grund (also Ursache) für religiöse Überzeugungen sei, zugleich aber Legitimitätsgrundlage für richtige, d.h. vernünftige Religion. Kant unterschied also, wie schon Theologen vor ihm, wenn auch mit anderen Vorzeichen, ‚natürliche‘ (auf Vernunftnotwendigkeit beruhende) und ‚positive‘ (auch auf empirischen Zufälligkeiten beruhende) Religion. Deshalb zog der späte Kant es in seinem Sprachgebrauch vor, nur für die Vernunftreligion den Namen ‚Religion‘ (im Singular) zu reservieren, während das, was wir bis heute als die (positiven) Religionen (im Plural) bezeichnen, bei ihm „verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statuarische Lehren“ genannt wird.<sup>3</sup> Beruht nach Kants Standpunkt also Religion – in ihrem Ideal als Vernunft-Religion – letztlich auf Moral, so kann ihr nicht zugleich umgekehrt für die Moral eine logische Begründungsfunktion zukommen – sonst müsste man religiös sein, um auch moralisch sein zu können.<sup>4</sup> Vielmehr beschränkt Kant die Bedeutung der real existierenden Glaubensarten auf ihre praktisch-motivationale Funktion: sie sollen einen positiven „Einfluß auf die Gemüther“ machen (wofür nach Kants eigenem, von ihm selbst als *historisch bedingt* qualifizierten Urteil, unter den (ihm) bekannten ‚Glaubensarten‘ „das Christenthum, so viel wir wissen, die

---

<sup>3</sup> Um Missverständnisse zu vermeiden, bleibe ich einerseits bei dem heute üblichen Sprachgebrauch, verwende andererseits da, wo es mir nötig erscheint, Kants Unterscheidung von Religion und Glaubensarten.

<sup>4</sup> Dieser Irrtum ist ebenso unsinnig wie verbreitet, indem man den Nichtglauben an eine bestimmte positive Religion mit Unmoralität, Widersittlichkeit gleichsetzt. Der Irrtum wird auf die Spitze getrieben, wenn man dann noch diese Form der ‚Unmoralität‘ mit Sanktionen bekämpfen und bestrafen will – und so nicht nur Religion und Moral, sondern zudem auch noch Moral und Recht verwechselt und vermengt!

schicklichste Form ist“).<sup>5</sup> Damit hat Kant die zwei Hinsichten bezüglich der Verhältnisse von Moral, Recht, Religion unterschieden, die den Haupttitel meines Vortrages ausmachen: Die theoretische Begründung (von ihm bekanntlich auch *principium diiudicationis*, Prinzip zur Beurteilung der Geltung, genannt), und die praktische Motivation (*principium executionis*, Prinzip der verwirklichenden Ausführung, genannt).

## 2. Die Notwendigkeit adäquater Binnendifferenzierungen der Begriffsfelder von Politik und Religion

Für eine adäquate Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Religion hängt viel davon ab, wie weit die Vieldeutigkeit dieser Wörter und der umfassenderen Begriffsfelder, die sie bezeichnen, aufgelöst wird. Beginnen wir mit der Politik, die ja das umfassendere Feld zu Begriffen wie Staat, Rechtsstaat, Demokratie bildet.

Politik ist Ordnung interpersonalen Gemeinschaft. Wäre nun das Ordnungskriterium einfach Gewinn, Erhaltung, Verteilung von Macht, handelte es sich nicht um Politik, sondern um bloße Kratik, Machtlehre. Nun gehört zur Politik sicherlich auch Macht, aber eben nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel. Damit wird zur genuin politischen Grundfrage an die Ordnung und die Ordnungsmacht die nach den Prinzipien ihrer *Legitimierung*, ihrer Rechtfertigung. Als Basis dieser Legitimierung kommen verschiedene Bereiche in Frage, von denen die gängigsten schon genannt sind: Recht, Moral und Religion. Ist die Frage nach der Legitimierung die Grundfrage der Politischen Philosophie, so ist Sache der Politik selbst die *Verwirklichung* der politischen Ordnung. Politik wäre dann entweder

<sup>5</sup> „Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Object, nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht nur verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statuarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüther zu verschaffen, unter denen das Christenthum, so viel wir wissen, die schicklichste Form ist“ (Kant: *Der Streit der Fakultäten*, 45).

angewandte Rechtslehre, angewandte Ethik oder Teil der Religion bzw. angewandte Theologie.

Das Wort ‚Religion‘ wiederum bezeichnet selbst schon das Umfassende eines in sich wiederum differenzierbaren Begriffsfeldes. Zu diesem gehören u.a. folgende Unterbegriffe und Erscheinungsformen, die ein logisches Abhängigkeitsverhältnis erkennen lassen:

- Die Wurzel wäre die Religio; als (eher individuelle als kollektive) Bindung oder Beziehung zu einem das gewöhnliche, alltägliche, besorgende Leben überschreitenden, also transzendierenden Aspekt des geistig-personalen Lebens. Dabei kann dieses Transzendieren zu einer als intern – im ‚inneren Menschen‘ – oder als extern – außerhalb des Menschen – verstandenen Form von Selbst- und/oder Welttranszendenz führen, die in verschiedenen Vorstellungen von Gott, Gottheit, Göttern resultieren kann, aber nicht muss. Aus dieser Religio erwächst ein
- Glaube; und zwar im doppelten Sinne; a) als fides qua creditur (der Glaube, mit dem geglaubt und gelebt wird), also Glaube als Grundhaltung (etwa der Hingabe, des Gehorsams, des Vertrauens); b) als fides quae creditur (der Glaube, der geglaubt wird), also die Glaubensinhalte. Die innere, geistige Überzeugung liegt den jeweiligen mündlich oder schriftlich tradierten Texten zugrunde (ohne die wiederum eine Identifizierung mit und Differenzierung in Glaubensrichtungen sowie deren Tradition letztlich nicht denkbar ist).
- Die Glaubensgemeinschaft ist die Kirche (hier im weitesten Sinne eines allgemeinen Oberbegriffs genommen, zu unterscheiden von ‚Kirche‘ als Name für die spezifisch christliche Gemeinschaft). Diese Gemeinschaft kann wiederum in zweifachem Sinne verstanden werden: a) als interpersonale innere Gemeinschaft der Gläubigen; b) als institutionelle äußere Organisation des Glaubenslebens und der geglaubten Inhalte.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Dieser Unterscheidung liegt die schon bei Augustinus und dann auch wirkungsmächtig bei Martin Luther auftretende Rede von der ‚unsichtbaren Kirche‘ zugrunde, die auch in

- Auf der Basis der Texte und Traditionen entwickelt sich eine Theologie; als a) vernunftgeleitete und/oder b) auf Offenbarungsschriften und einen tradierten Kanon verpflichtete Reflexion des Glaubens.<sup>7</sup> Zu ihr gehörte auch die Frage nach der Bedeutung und Möglichkeit von Offenbarung. Eine nur auf Offenbarung und tradierten Glaubenssätzen sich stützende Reflexion wäre eine fideistische, offenbarungspositivistische Theologie. Ihr stellt sich die Frage: Wie hältst Du es mit der Vernunft?

Wie alle menschlichen Verhältnisse unterliegen auch die Erscheinungsformen von Religion der Gefahr, dass aus ursprünglich gehaltvollen Erscheinungen leerer Schein wird, dass in Texten, Kulturen, Institutionen, Gemeinschaften der Geist dem Buchstaben weicht und immer wieder neu um den wahren Geist gerungen werden muss.

Erst mit den genannten Differenzierungen von Politik und Erscheinungsformen von Religion lässt sich nun die Frage nach dem gegenseitigen ‚Brauchen‘ von Politik und Religion sinnvoll spezifizieren: Braucht Politik gläubige Bürger? Kirchen? Theologie? Brauchen Kirchen Politik, Staat? Braucht Glaube Kirchen? Kulte? Theologie? Diese Fragen wiederum lassen sich ohne nähere Bestimmung des Verhältnisses von Recht, Moral und Religion nicht sinnvoll beantworten.

### **3. Die Bedeutung einer Stufenordnung theoretischer Standpunkte und handlungspraktischer Sinnebenen für die Bestimmung des Verhältnisses von Recht, Moral und Religion**

In der gewöhnlichen Denkhaltung und Bildung werden Bereiche oder Sphären unserer Lebenswelt – von denen bisher drei genannt wurden: Recht, Moral, Religion – unterschieden, allerdings ohne ein klares und

---

der Aufklärung, dem deutschen Idealismus und in der Romantik eine wichtige Rolle gespielt hat.

<sup>7</sup> Eine ausschließlich vernunftgeleitete, also apriorische Reflexion auf *religio* ergäbe rein rationale Theologie, letztlich identisch mit philosophischer Reflexion von Religion und Glaube (Kants Vernunftreligion). Für sie wäre positive Religion (konkrete Glaubensarten) allenfalls ein *Anlass* zur Reflexion, kein *Grund*/Begründungsfundament.

deutliches Bewusstsein ihrer je spezifischen Unterschiede.<sup>8</sup> Die Wichtigkeit einer klaren Differenzierung dieser Bereiche wird oft erst bewusst, wenn die negativen Folgen ihrer unzulässigen Verwechslung und Vermischung hervortreten. An dieser Stelle soll ein Ansatz vorgestellt werden, den ich für diese Thematik als außerordentlich fruchtbringend ansehe: J. G. Fichtes sogenannte „Standpunktlehre“.<sup>9</sup> Damit meint Fichte eine zusammenhängende Theorie geistiger Hauptstandpunkte, Perspektiven, Weltansichten, von denen aus Wirklichkeit gesehen und geordnet wird. In diesem von Fichte leider nur rudimentär ausgeführten Teil seiner philosophischen Gesamtsystematik unterscheidet er zunächst vier inhaltliche Standpunkte auf dem Boden des gewöhnlichen, natürlichen Denkens und der gewöhnlichen Bildung. Mit der Aufstufung von möglichen Standpunkten, die Welt zu sehen, lässt sich auch eine je spezifische Differenzierung der menschlichen Lebenswelt in verschiedene Sphären und Bereiche verbinden, die man mit dem Philosophen Erich Heintel auch „Sinnstufen“ menschlicher Praxis nennen kann.<sup>10</sup> Diese Standpunkte und Sphären können in ihrem eigentlichen Charakter, ihrer Struktur und ihrer jeweiligen Einseitigkeit und Begrenztheit erst gesehen und verstanden werden durch den freien Durch-Blick ausreichender philosophischer Reflexion (von Fichte als ‚Wissenschaftslehre‘ entwickelt). Dieser über den vier inhaltlichen Standpunkten schwebende Blick bildet den fünften Standpunkt, der aber keine neue inhaltliche Sphäre eröffnet und deshalb von Fichte als formal bezeichnet wird.

Die vier inhaltlichen Standpunkte bilden nach Fichte hierarchische Stufen in der kulturellen Bewusstseinsgeschichte des Menschen. Im Folgenden versuche ich in eigenen Worten eine kurze Charakterisierung der vier

---

<sup>8</sup> Diese Bereichsgliederung ließe sich auf einen ersten, vorläufigen Blick noch durch Natur, Technik, Wirtschaft, Kunst, Spiel und Sport ergänzen, während z.B. Sprache und Geschichte eher übergreifende Phänomene darstellen.

<sup>9</sup> Fichtes inhaltliche Ausführungen zur Standpunktlehre finden sich vor allem in seiner *Wissenschaftslehre, II. Vortrag im Jahre 1804*, v.a. zum Schluss der Vorlesungen (GA II/8, 416-421) und in seiner *Anweisung zum seeligen Leben*, 7. bis 10. Vorlesung (GA I/9, 19-174).

<sup>10</sup> Eine differenzierte Darstellung einer Hierarchie von solchen Sinnstufen findet sich in Heintel (1990).

inhaltlichen Standpunkte und der entsprechenden Bereichsdifferenzierungen.<sup>11</sup> Diese Stufen sind (von der niedersten anfangend):

- der Standpunkt der Sinnlichkeit (Primat der Natur): Reduktion des Interesses auf das gefühlsmäßig Lustvolle/Angenehme (Hedonismus; würde darauf auf diesem Standpunkt auch das technisch-pragmatisch und ökonomisch Nützliche/Förderliche reduziert, ergäbe das einen individuellen Utilitarismus);
- der Standpunkt der Legalität (Primat des Rechts): Überwindung bloß hedonistisch-egoistischer Motivation zugunsten eines Primates von Persönlichkeit (im rudimentärsten Sinn: kein bloßes Tier, sondern ein Rechtssubjekt zu sein) und der Notwendigkeit eines überindividuellen äußerlich erzwingbaren Rechtsgesetzes für personale Kollektivität;
- der Standpunkt der Moralität (Moral/Sittlichkeit): Übersteigerung des bloß äußerlichen Rechtsgesetzes zugunsten des moralisch/sittlich Guten, des Sittengesetzes, dessen Einhaltung nicht äußerlich erzwingbar ist und auch nicht in den Folgen einer Handlung liegt, sondern in der allein dem freien Willen unterliegenden Moralität der Gesinnung;
- den höchsten inhaltlichen Standpunkt nennt Fichte den der Religion; wegen der Vieldeutigkeit dieses Wortes in unserem Sprachgebrauch (und auch in Abweichung von Fichtes Schilderung dieses Standpunktes) bevorzuge ich den traditionellen Begriff des Supererogatorischen, mit dem das bezeichnet und bestimmt wird, was als Sinnebene noch über die Moral, über das kategorisch Gebotene hinausreicht, letztlich die unbedingte Güte/Liebe (deren Relevanz für die Religion bzw. umgekehrt mit zu bedenken wäre).

Für jede dieser Sinnebenen ist auch das Gegenteil denkbar: Unlust/Schädliches, Widerrechtliches/Illegales, moralisch Böses, Hass auf das Gute und Verweigerung der Liebe. Mit diesen Sinnebenen und ihrer Hierarchie ist zugleich eine Hierarchie von Werten ausgedrückt: Die

---

<sup>11</sup> Dabei weiche ich z.T. von Fichte ab, v.a. in der Charakterisierung des vierten Standpunktes und seines Verhältnisses zum dritten.

Sinnlichkeit (das Angenehme, Lustvolle, Nützliche um seiner selbst willen) ist die niedrigste Sinn- und Wertebene des Handelns. Dann folgt die Sinnebene des Rechts (rechtliche Legitimität und Legalität), die eine Art Zwitterdasein zwischen bloßer Sinnlichkeit und Moralität hat, weil bezüglich ihrer sowohl sinnliche Lust-Unlust-Motivation als auch moralische Motivation möglich sind. Diese beiden Sinnebenen haben nur bedingten Wert, sie haben ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern sind Mittel zur Verwirklichung der höheren Sinnebenen. Mit der nächsten Sinnebene, der der Moralität, ist der Bereich unbedingter, selbstzweckhafter Werte erreicht: das Sittengesetz gilt unbeding, die aus ihm resultierende moralische Pflicht tritt einem endlichen Vernunftwesen, das nicht nur sittlich, sondern auch sinnlich motiviert ist, als unbedingt gebietend, als kategorischer Imperativ entgegen. (Hier, in der Autonomie im Sinne der Fähigkeit freier sittlicher Selbstbestimmung, ist das erreicht, worin wir ausdrücklich die unbedingte Würde des Menschen als Person zu sehen und zu achten haben.)

Wenn Fichte den über die Moral hinausgehenden vierten Standpunkt den der Religion nennt, so legt das für die heutigen Leser Missverständnisse nahe, indem mit Religion meist konkrete positive Religionen assoziiert werden. Auch bestimmt Fichte den Standpunkt inhaltlich anders. Zwar charakterisiert auch er den Standpunkt als den der höchsten, absoluten Lebensform, die er verbal mit Gott bzw. der Liebe identifiziert. Diese Liebe ist beim Menschen nach Fichte als Empfindung (nicht als Wille) realisiert, und er versteht unter ihr letztlich den spinozistischen Begriff von Gottesliebe, indem in der Wechselliebe zwischen Mensch und Gott eigentlich nur Gott sich selbst liebt.<sup>12</sup> Diese Konzeption (von der mit Blick auf das Spätwerk eigens zu untersuchen wäre, ob sie Fichtes letzte ist) hat Schwächen. Von der *interpersonalen Liebe* zwischen Menschen ist in dieser Fichteschen Konzeption des ‚Standpunkts der Religion‘ z.B. keine Rede. Schon gar nicht findet sich bei Fichte die Sinnebene der Supererogation. Supererogatorische Einstellungen und Handlungen können nicht sinnvoll Gegenstand eines moralischen Gebotes werden, sondern gehen über diese noch hinaus: sie geschehen aus intrinsischer, aus keinem

<sup>12</sup> „Unsere Liebe zu ihm [ist] [...] nach der Wahrheit, seine eigne Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns“ (Fichte: *Die Anweisung zu seeligen Leben*, GA I/9, 166).

kategorischen Imperativ sich motivierender unbedingter Güte und Liebe – Liebe hier im eigentlichen, höchsten Sinne gefasst, wie sie sich in Formen ausdrückt, die unter den Namen *agape*, *caritas* behandelt werden. Mit diesem, bei Fichte so nicht gesehenen Begriff von Liebe sehe ich die höchste inhaltliche Sinnebene angesprochen (von der her sich die Frage ergibt, inwieweit eine je konkrete positive Religion diese Sinnebene überhaupt erreicht hat). Diese Liebe, die (im Gegensatz zum *sittlichen* Gebot tätiger Nächstenliebe) weder erwartet noch geboten und in diesem Sinne auch das Unverfügbare genannt werden kann, ist aber ein übersittlicher geistiger Akt des Willens, kein bloßes Gefühl gemeint.<sup>13</sup>

Für unsere Ausführungen zentral ist nun ein weiterer Aspekt der Fichteschen Standpunktlehre: Indem die Standpunkte ja nicht einfach zeitlich nacheinander und in sauberer Trennung auftreten und sich ablösen, sondern historisch auch parallel existieren können, verändert sich in der jeweiligen Standpunktperspektive das Verständnis der genannten Sphären von Natur, Recht, Moral und Religion/Supererogation. Das bedeutet: Jeder der vier Bereiche wird von jedem anderen der vier Standpunkte verschieden gesehen, so dass die Durchdekliniation sechzehn Ansichten ergibt.<sup>14</sup> So wird z.B. der Bereich der Natur auf dem Standpunkt der Natur naturalistisch gesehen, auf dem der Moral als das sittliche Material der Pflicht, auf dem supererogatorischen Standpunkt als Gabe, Geschenk. Entsprechend wird auf dem Standpunkt der Natur nicht nur die Natur, sondern auch das Recht, die Moral und die Religion naturalistisch konzipiert. Diese vier Standpunkte bilden auch spezifische Ausprägungsformen von positiven Glaubensrichtungen: naturalistisch-hedonistische,

---

<sup>13</sup> Ohne Zweifel ist in der christlichen Religion, sofern sie nicht gegen ihren Geist auf bloße Legalität oder Moralität reduziert wird, diese Form der Supererogation zu finden. Ohne eine Konzeption solcher supererogatorischer (Willens-)Handlungen dürfte im Übrigen eine Satisfaktionslehre, die sich dem Problem der Bewältigung von moralischer Schuld, Reue, Verzeihen, Sühne, Wiederherstellung des moralisch schuldig gewordenen Menschen stellt, nicht gelingen. Sollte die Satisfaktionslehre wiederum ein Spezifikum des Christentums sein, wäre eine – noch ausstehende – philosophische Satisfaktionslehre mit einer philosophischen Christologie zu verbinden.

<sup>14</sup> Die oberste Unterscheidung von gewöhnlichem und philosophisch-reflektiertem Standpunkt bedeutet: Wie die vier genannten Sphären von Natur, Recht, Moral und Religion (im Sinne des Supererogatorischen), so können auch diese verschiedenen inhaltlichen Standpunkte nur auf dem fünften Standpunkt der ausdrücklichen Reflexion voll bewusst gesehen, unterscheiden und begriffen werden.

legalistische, kategorisch-moralische, supererogatorische (mit entsprechend verschiedenen Gottesbildern!). Und natürlich könnte man von unterschiedlichen Standpunkten her auch unterschiedliche Grundkonzeptionen der Bedeutung und Aufgabe der Politik entwickeln: sinnlich-naturalistische, rechtlich-legalistische, moralische, womöglich auch supererogatorische und dabei auch zu unterschiedlichen Einordnungen der Bedeutung verschiedener religiöser Grundüberzeugungen kommen.

Für unser Thema relevant ist nun folgende Überlegung, für die die Standpunktlehre Fichtes die Voraussetzung ist und die ich in keiner Philosophie vor Fichte, leider auch in keiner nach ihm ausreichend berücksichtigt sehe: Es gibt die relativ autonome Sinnebene des Rechts, die von der der Moral unterschieden ist. Schon dieser Unterschied ist all denen, die Recht und Moral mischen oder gar identifizieren, nicht genügend klar geworden. Von Fichtes Standpunktlehre her aber ist diese Unterscheidung von Recht und Moral noch eine Stufe komplizierter: Wenn ich bis hierher Recht als das Begründungsfundament für Politik bezeichnet habe, so ist jetzt zu zeigen, dass das Recht auf verschiedenen Standpunkten verschieden konzipiert wird, von denen uns v.a. der (genuin) rechtliche Standpunkt und der moralische Standpunkt (und sein nicht genuin rechtlicher, sondern moralischer Blick aufs Recht) interessieren.

#### **4. Die konstitutive politische Bedeutung einer genuinen Vernunftrechtslehre und die Gefahren der Ignorierung ihrer relativen Autonomie**

Als Kernthese meiner Ausführungen stellte ich oben auf: Die legitimierende *Geltungsbegründung* von Politik im Allgemeinen und Demokratie im Besonderen ist weder Moral (bzw. Ethik) noch Glaube/Religion (bzw. Theologie), sondern das Vernunft-Recht, und zwar, das gilt es jetzt zu zeigen, als Gegenstand nicht der Ethik (qua Morallehre, Sittenlehre), auch nicht des supererogatorischen Standpunktes (schon gar nicht einer positiven Theologie als Reflexion vorausgesetzten Glaubens), sondern adäquat nur als Gegenstand einer *genuinen Rechtslehre* betrachtet. Diesen Rechtsbegriff gilt es nun wenigstens so weit zu erläutern, dass seine

Bedeutung als einzig sinnvolles Begründungsfundament für Politik klar wird.<sup>15</sup>

Wie weit Kant schon vor Veröffentlichung seiner eigentlichen Rechtslehre<sup>16</sup> seinen Rechtsbegriff entfaltet hat, soll an einem Zitat aus seinem Aufsatz *Über den Gemeinspruch* von 1793 verdeutlicht werden:

„Verbindung vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den alle haben) ist in allen Gesellschaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den jeder haben soll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluß auf einander zu geraten, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, so fern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d.i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äußern Verhältnis an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes anderen Einriff gesichert werden kann.

Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriff der *Freiheit* im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel, dazu zu gelangen, zu tun: so daß auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetze schlechterdings nicht, als Bestimmungsgrund derselben, mischen muß. *Recht* ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das *öffentliche Recht* ist der Inbegriff der *äußeren Gesetze*, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkür eines anderen *Zwang* heißt: so folgt, daß die bürgerliche Verfassung ein Verhältnis *freier* Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen: weil die Vernunft selbst es so will, und zwar die reine a priori gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen worden) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen und worin ihn ein jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Prinzip, folglich auch

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden auch Gerten (2016).

<sup>16</sup> Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797.

unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zusammenstimmendes, Gesetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Prinzipien a priori gegründet:

1. Die *Freiheit* jedes Gliedes der Sozietät, als *Menschen*.
  2. Die *Gleichheit* desselben mit jedem anderen, als *Untertan*.
  3. Die *Selbständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*.
- Diese Prinzipien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß, möglich ist.“ (Kant: *Über den Gemeinspruch*, A 233 ff.)

In einer späteren Kurzdefinition von 1797 bestimmt Kant:

„Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, AB 32.)

Hier sind so klar wie selten vorher die Idee des Rechts und die Beschränkung seiner Aufgabe auf die Sicherung äußerer Handlungsfreiheit beschrieben: In einer schrankenlosen äußeren Wechselwirkung aufeinander, in der jeder nur den subjektiven Maximen seiner eigenen Willkür folgt (Hobbes' Naturzustand!), wäre *das* äußerlich unmöglich, was formal gesehen *jeder Mensch notwendig will*: gemäß seinem inneren Willen äußerlich (mit seinem Leib, genauer: *als* Leib) wirken, handeln zu können, also in seiner Wirkfreiheit nicht beschränkt zu werden. Das aber geht nur (sehen wir von Beschränkungen durch die physische Natur ab), wenn er mit anderen Personen gar keine Sphäre der physischen Wechselwirkung teilt, also alleine ist. Sobald Personen jedoch miteinander und aufeinander wechselwirken, beschränken sie sich gegenseitig. Soll nun diese Wechselwirkung nicht der bloßen Macht des Stärkeren ausgeliefert sein, müssen Freiheit und Beschränkung äußerer Wechselwirkung wiederum so beschränkt werden, dass jedermanns Freiheit gewahrt, d.h. mit der Freiheit aller anderen vereinbar gemacht wird. Diese Aufgabe hat das Recht, ihre Lösung ist der Rechtszustand. Zu sichern und zu garantieren ist dieser Zustand in einer nicht vollkommen sittlichen Welt nur, wenn die dafür notwendige Beschränkung der Wirkfreiheit notfalls, nämlich zur Verhinderung von seinerseits unrechtmäßigem Zwang, erzwungen werden kann. Indem die Menschen sich zusammenschließen

(Rechtsvertrag) und sich äußerliche Gesetze zur genaueren Bestimmung und Regulierung dieser wechselseitigen Beschränkung, also *Rechtsgesetze*, geben, treten sie in einen bürgerlichen Zustand. Und indem sie mit diesen Rechtsgesetzen auch eine Zwangsmacht zur Sicherung des Rechts und der Einhaltung der Rechtsgesetze konstituieren, den Staat, treten sie in einen staatsbürgerlichen Zustand. Dieser Staat, dessen Macht sich *bleibend* durch freie Machtübertragung durch seine Bürger konstituiert (Volkssouveränität), hat von seiner grundlegenden Idee als *Rechtsstaat* her (so sieht es auch Kant) die Aufgabe, weder die sinnliche Glückseligkeit, noch die (höhere) Moralität, schon gar keine positiven Glaubensüberzeugungen, sondern ausschließlich das Recht zu sichern.<sup>17</sup>

Indem Kant die möglichen Kombinationen der drei Grundbegriffe des Rechts – (äußere) Freiheit, Gesetz und Gewalt (Macht) – durchspielt, kommt er zu verschiedenen Staatsformen, von denen nur eine den *eigentlichen* Begriff des Staates als *Rechtsstaat* erfüllt:

„Freiheit und Gesetz (durch welche jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. Aber, damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei: so muß ein Mittleres hinzu kommen, nämlich Gewalt, welche, mit jenen verbunden, diesen Prinzipien Erfolg verschafft. – Nun kann man sich aber viererlei Kombinationen der letzteren mit den ersten beiden denken.

- A. Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie).
- B. Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotism).
- C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei).
- D. Gewalt, mit Freiheit und Gesetz (Republik).

Man sieht, daß nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, sondern unter Republik nur einen Staat überhaupt versteht“. (Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 328 f.)

Es dürfte klar sei, dass für diese vernunftrechtlichen Überlegungen religiöse Glaubensüberzeugungen keine konstitutive Begründungsfunktion haben können, sondern umgekehrt die rechtlichen Bedingungen der äußeren Koexistenz von ‚Religionen‘ entfaltet werden! Wie aber verhält es sich mit dem Verhältnis von Recht und Moral? Auch wenn Kant den Rechtsbegriff und mit ihm die Aufgabe des Staates und von Politik

<sup>17</sup> In diesem (primären) Rechtsstaatsbegriff ist übrigens der *Sozialstaat* analytisch enthalten, zudem der Boden für eine (sekundäre) Weiterentwicklung zum *Kulturstaat* bereitet.

adäquat als angewandte Rechtslehre, nicht als angewandte Morallehre (qua Tugendlehre) bestimmt, so fehlt ihm doch das Bewusstsein, dass man das Recht zwar *auch*, wie er selbst es tut, aus der moralischen Perspektive betrachten kann, aber eben auch von dieser Perspektive abstrahieren und das Recht auf einer rein ‚legalistischen‘ Ebene betrachten kann. Anders gesagt: Für Kant ist das Recht zwar richtigerweise im (relativen) Gegensatz zum Sittengesetz, das sich an die innere Willensfreiheit richtet, auf äußere Gesetzgebung (Wirkfreiheit) bezogen; aber trotzdem wird es letztlich ausschließlich als Gegenstand einer (sittlich-)praktischen Vernunft und deshalb als kategorisch geboten, als moralische Pflicht betrachtet.<sup>18</sup> Entsprechend werden zwar Rechtslehre und Tugendlehre unterschieden, beide aber als (erster und zweiter) Teil einer gemeinsamen, übergeordneten Metaphysik der Sitten verstanden.

Fichte dagegen sieht sich selbst als den ersten, der eine genuine, d.h. nicht innerhalb der Ethik angesiedelte, sondern von dieser als Sittenlehre klar unterschiedene (und darin relativ autonome) Rechtslehre aufgestellt habe. Zunächst ist eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Kant und Fichte in der Bestimmung von Begriff und Aufgabe des Rechts festzustellen.

„Sollten nun die Wirkungen der vernünftigen Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach auf einander einfließen, und sich gegenseitig stören, und hindern können, wie es sich allerdings findet, so würde Freiheit in der letztern Bedeutung für Personen, die in diesem gegenseitigen Einflusse mit einander stehen, nur unter der Bedingung möglich seyn, daß Alle ihre Wirksamkeit in gewisse Grenzen einschlossen, und die Welt, als Sphäre ihrer Freiheit, gleichsam unter sich theilten. Da sie aber frei gesetzt sind, so könnte eine solche Grenze nicht ausserhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keineswegs aber als Freiheit beschränkt würde; sondern alle müßten durch Freiheit selbst sich diese Gränze setzen, d. h. alle müßten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören. – [...] Und so hätten wir denn das *ganze Objekt* des Rechtsbegriffes; nemlich *eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen*. Es ist nothwendig, daß jedes freie Wesen andere seiner Art ausser sich annehme; aber es ist nicht nothwendig, daß sie alle, als *freie Wesen*, neben einander fortbestehen; der Gedanke einer solchen Gemeinschaft, und die Realisation desselben ist sonach etwas willkührliches. *Wenn* er aber gedacht werden sollte; wie, durch welchen Begriff, durch welche bestimmte Handlungsweise

<sup>18</sup> Darin sind sich auch alle ihm folgenden ‚Kantianer‘ bis heute einig.

wird er gedacht? Es findet sich, daß man in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigne äussere Freiheit, durch innere Freiheit, so beschränken lasse, daß alle andere neben ihm auch äusserlich frei seyn können. Dies nun ist der Rechtsbegriff. Wird er, weil der Gedanke, und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkürlich ist, gedacht als ein praktischer Begriff, so ist er bloß technisch-praktisch: d. h. wenn gefragt würde, nach welchen Grundsätzen eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen errichtet werden könnte, wenn etwa jemand eine solche errichten wollte, so müßte geantwortet werden; nach dem Rechtsbegriffe. *Daß* aber eine solche Gemeinschaft errichtet werden solle, wird dadurch keineswegs gesagt.“ (J. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, GA I/3, S. 320)

Oder als Kurzdefinition formuliert: „Alles Rechtsverhältnis ist bestimmt durch den Satz: jeder beschränke seine Freiheit durch die Möglichkeit der Freiheit des andern.“ (ebd., GA I,3, S. 411).

In der Bestimmung der Aufgabe der Politik, nämlich primär Verwirklichung von Recht, nicht von Moral (oder gar Religion), stimmen Kant und Fichte überein. Aber während für Kant (und alle, die ihm hierin folgen) die Gründung von Gemeinschaft und das sie garantierende Recht *per se* im Sinne eines *kategorischen*, also letztlich moralischen Imperativs gesehen werden, differenziert Fichte: meine Achtung des Rechts aller Anderen und die Achtung meines Rechts durch alle Andere ist auf der Sinnenebene der Moral kategorisch geboten, auf der Ebene des Rechts dagegen nur ein hypothetischer Imperativ; und nur als letzterer ist er Gegenstand einer genuinen Rechtslehre:

„Es ist in dieser ganzen Darstellung des Rechtsbegriffes unterlassen worden, diejenigen ausführlich zu widerlegen, welche die Rechtslehre vom Sittengesetze abzuleiten versuchen; weil, sobald die richtige Deduktion nur einmal da ist, jeder unbefangene sie, ohne daß ihm die Unrichtigkeit der übrigen weiter gezeigt worden, von selbst, annimmt [...]. Die Rechtsregel: beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen du in Verbindung kommst, erhält allerdings durch das Gesetz der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst (das Sittengesetz) eine neue Sanktion für das Gewissen; und dann macht die philosophische Behandlung desselben ein Kapitel der Moral aus, keinesweges aber die philosophische Rechtslehre, die doch wohl eine eigne für sich bestehende Wissenschaft seyn soll.“ (J. G. Fichte: *Grundlage des Naturrechts*, GA I/3, S. 320 f.)

Als Gegenstand einer genuinen Rechtslehre ist Fichtes Rechtsbegriff primär als Lösung einer theoretischen Aufgabe zu sehen: Wie ist äußere

Wechselwirkung einer Mehrheit von Personen mit deren Wirkfreiheit vereinbar zu denken? Die Fundierung und Entfaltung des Rechtsbegriffs ist innerhalb der Rechtslehre Sache des bloßen Verstandes, nicht genuiner Gegenstand der moralisch-praktischen Vernunft (wie bei Kant) oder göttlicher Gebote und Offenbarungen.

Andererseits ist die Moral zwar formal eine Sache der inneren Gesinnung, erstreckt sich aber inhaltlich doch auf alle Gegenstandsbereiche des Lebens. Daraus ergibt sich ein entscheidendes Dilemma: Ist dann nicht doch die Moral auch auf dem Gebiet des Rechts relevant? Ja und nein! Ja, indem die Rechtspflichten auf dem Standpunkt der Moral *auch* Gewissenspflichten sind; nein, indem *genau davon* auf dem Standpunkt des Rechts abgesehen und das Recht unabhängig von der Motivation und Gesinnung betrachtet und durchgesetzt werden muss. Dem Recht ist genüge getan, wenn ihm entsprechend äußerlich gehandelt wird, ob aus moralischer Motivation oder aus klugem Eigennutz, aus sittlicher Pflicht oder aus bloßer Neigung, aus freier Einsicht oder durch (legitime) Androhung und Durchführung von physischem Zwang.

Mit dieser für das Recht konstitutiven Abstraktion (nicht Negation!) von der Gesinnung fordert die Unterscheidung von Recht und Moral einen schwierigen Akt der Reflexion, *der eine eigene kulturelle Leistung bedeutet*: nämlich nicht nur auf dem Standpunkt des Rechts, sondern sogar auch *aus moralischen Gründen* auf die unmittelbare Fundierung des Rechts in der Moral (und natürlich in der Religion) ebenso zu verzichten wie auf die Durchsetzung der Moral (oder von Religion) mit rechtlichen Mitteln. Es ist diese Gratwanderung, in der sich mündige Bürger wahrhaft zu bewähren haben: selbst wenn sie über moralische, religiöse, weltanschauliche, künstlerische, wissenschaftliche Ansichten miteinander im Dissens stehen, ist es unabdingbar, dass sie sich gegenseitig trotzdem als gleichberechtigte Mitglieder des juristischen Gemeinwesens, als Mitbürger (im rechtlichen Sinne) anerkennen.

Politik in ihrer einzig sinnvollen Variante muss sich also *sowohl* rechtlich *wie* moralisch betrachtet im Wesentlichen auf die Sinnenebene des Rechts, der bloß rechtlichen Legitimität beschränken. Verhängnisvolle Irritationen und Verfehlungen politischen Denkens und Handelns resultieren daraus, dies nicht genügend zu berücksichtigen oder aber falsch zu

verstehen. Staat und Politik sollten sich (in ihrem Kern) auf diese Aufgabe der Sicherung und Verbesserung des Rechtszustandes beschränken, und sie sollten dies *besonnen* tun, d.h. sich dieser Beschränkung als notwendig bewusst sein. Nur so können sie der Gefahr begegnen, sich selbst als die Totalität menschlichen Sinns anzusehen (diese wird nur von Religion, Philosophie und natürlich der Kunst thematisiert), sich gar diese Totalität zur unmittelbaren Aufgabe zu machen, oder aber das Sinnganze menschlichen Daseins auf den rechtlichen, staatlichen, politischen Bereich zu reduzieren. Politik, die sich falsch verabsolutiert, zugleich damit das Sinnganze falsch reduziert, landet notwendig bei Formen des Totalitarismus, d.h. bei der totalen Beanspruchung und drohenden Vernichtung des Individuums als eines nicht nur rechtlichen, sondern sittlich-personalen Wesens durch den Staat. Genau in dieser Hinsicht und in dieser Bedeutung haben Staat und Politik säkular zu sein. Die politische *Rechtsgemeinschaft* ist eine säkulare Gemeinschaft; aber sie ist als solche nur eine (notwendige und heilsame) Abstraktion von der *ganzen* interpersonalen Gemeinschaft, die mehr ist als Rechtsgemeinschaft: mögliche moralische Gemeinschaft und (als denkbar höchste Form interpersonaler Gemeinschaft) mögliche supererogatorische Liebesgemeinschaft. Wenn auch nicht für die je innerpersonale Haltung des Individuums, die letztlich Sache der inneren Freiheit ist, so ist doch für das äußere interpersonale Gedeihen solcher höheren Gemeinschaften die funktionierende Rechtsgemeinschaft, dem innerstaatlich der Rechtsstaat, interstaatlich und überstaatlich der globale Weltrechtszustand entsprechen würde, die notwendige Voraussetzung. Umgekehrt wäre in einer hypothetisch angenommenen idealen (durch die bisherige reale Menschheitsgeschichte bis in die Gegenwart aber widerlegten) Annahme einer vollendeten interpersonalen sittlichen oder gar supererogatorischen Liebesgemeinschaft immer schon per se das garantiert, was in der bisherigen Realität nur problematisch ist und nicht ohne Zwangsvorbehalt gesichert werden kann: der Rechtszustand; denn niemand würde sich für die Wirkfreiheit der anderen nur aus Egoismus oder Angst vor Strafe beschränken, sondern *alle* würden das tun, was sie aus moralischer Güte und aus Liebe immer schon getan haben: das Recht aller aus moralischer Pflicht, aus Liebe zu den anderen achten.

## 5. Schlussbemerkungen zur konstitutiven Bedeutung des Rechts und zur möglichen motivationalen Bedeutung von religiösen Überzeugungen für Staat und Politik

Meine Ausführungen sollten die konstitutive Rolle des Rechts für Staat und Politik herausstellen. Wenn dementsprechend Moral und religiösen Glaubensüberzeugungen keine *Begründungsfunktion* zukommen kann, bleibt ihnen immerhin eine *motivationale* Bedeutung für Politik und Rechtsstaat. Diese Rolle kann nur dann eine positive sein, wenn die entsprechenden Überzeugungen mit dem Recht und dem Rechtsstaat kompatibel sind, sie im Idealfall sogar unterstützen und befördern. Dies wäre bei moralischen Überzeugungen, sofern sie das universalistische Kriterium des kategorischen Imperativs erfüllen, unausbleiblich der Fall: Eine allgemeingültige Moral kann keine inneren Überzeugungen abdecken, die zu den allgemeinen äußeren Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens überhaupt, das heißt zum Recht, im Widerspruch stehen. Ein Wille, der dadurch moralisch gut ist, dass er seine subjektiven Maximen auf objektive Gültigkeit ausrichtet, bejaht auch den allgemeinen Rechtszustand und seine Bedingungen, und ineins damit auch das konkrete Recht aller anderen Personen. Insofern wäre eine Bildung (als zentrale Aufgabe eines den Begriff des Rechtsstaates innerlich erweiternden Kulturstaates!), die auf moralische Autonomie ausgeht und den mündigen Bürger als oberstes Bildungsziel hat, auch ein Gebot staatspolitischer Klugheit.

Für alle anderen ‚weltanschaulichen‘ Überzeugungen, auch die konkreter religiöser Glaubensarten, ist die Sache komplizierter. Hier sind in der Regel positive und negative, rechtskompatible und rechtswidrige Überzeugungen gemischt. Staat und Politik haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht (im Sinne einer nicht nur physisch, sondern auch geistig wehrhaften Demokratie) über bildungspolitische, kulturfördernde und andere Maßnahmen diese positiven Tendenzen und Motivationen zu stärken. Vor allem bezüglich einer Klientel, die als Gläubige ihren hauptsächlichen oder gar ausschließlichen Motivationshorizont innerhalb ihrer konkreten positiven Religion haben, wäre es hilfreich, geistige oder institutionelle Anhaltspunkte in deren positiven Religionen zu finden, die

motivational die innere Bereitschaft zu einer Bejahung rechtsstaatlicher Prinzipien verstärken.

Angesichts der entscheidenden gesamt-kulturellen Bedeutung der Thematik aber würde es einen bedeutsamen allgemeinen kulturellen Fortschritt bedeuten, die adäquate Differenzierung der Sphären von Recht, Moral und supererogatorischer Sinnebene (sowie ihr Verhältnis zu Religionen im Sinne von positiven Glaubensarten) auf die richtige Spur zu bringen. Die Unkenntnis oder Vermischung und Verwechslung von Sinnebenen und Standpunkten, falsche Begriffe von Recht, Staat, Moral und Religion, daraus resultierende Fundamentalismen und falsche Relativismen sind mitverantwortlich für Fehlentwicklungen, die von kleineren und größeren Tragödien im engeren Umfeld (Familien, Freundschaften usw.) bis hin zu großen Menschheitskatastrophen (Religionskriege, religiös motivierter Terror, Staatstotalitarismen aller Art) reichen.<sup>19</sup> Insofern wäre schon viel gewonnen, wenn das Bewusstsein von der Rechtsverwirklichung als der genuinen Aufgabe der Politik und zugleich eines von moralischen und religiösen Grundüberzeugungen unabhängigen Rechtsbegriffs sich verbreiten würde.

Zum Schluss seien mit Blick auf den Anlass meiner Ausführungen – die Frage: Braucht Demokratie Religion? – einige Folgerungen aus einem solchen Rechtsbegriff aufgezählt, deren Bedeutung man sich leicht durch den Versuch der Imagination tatsächlicher oder möglicher Folgen ihrer Negation klarmachen kann:

- Das Fundament des Staates ist das Recht und die auf dem Vernunftrecht beruhende Rechtsordnung. Wie die Rechtsbegründung so sind auch der auf ihr beruhende Staat und die ihr entsprechende Politik notwendig säkular.
- Das bedeutet keineswegs, dass Bürger oder Politiker notwendig ‚areligiös‘ sein müssen. Es wird nur verlangt, dass sie in politischen Grundfragen die rechtliche Perspektive einnehmen und dabei in Besonnenheit von ihren religiösen Überzeugungen absehen können. (Wie bedeutend diese Forderung sein kann, lässt sich klarmachen durch die Überlegung, in welcher Haltung

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu Gerten (2024).

Politiker Gesetze beschließen oder gar eine Verfassung schreiben sollten).

- In allen Bereichen der äußeren Wechselwirkung (Kulthandlungen, im engeren Sinne religiöse, aber auch soziale, pädagogische, ökonomische und weitere Institutionen) unterliegen positive Religionen (qua Glaubensrichtungen) dem Recht, und zwar dem staatlichen, bürgerlichen Recht, dem sich alles wie immer gear-tete ‚kirchliche Recht‘ unterordnen muss.
- Zugleich kann nur der Rechtsstaat die friedliche Koexistenz von verschiedenen, sich auch widersprechenden Glaubensrichtungen garantieren. Alle Formen der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden, Andersgläubigen müssen auf dem Boden des Rechts ausgetragen werden.
- Die äußere Sicherung des Rechts, notfalls durch Zwang, ist Staatsaufgabe, weshalb dem Staat auch das alleinige Gewaltmonopol zugesprochen werden kann.
- Zugleich ist das Recht nicht die einzige, auch nicht die höchste Sinnenebene menschlicher Praxis, die Rechtsgemeinschaft nicht die einzige und auch nicht die höchste Gemeinschaftsform. Aber Recht und funktionierende Rechtsgemeinschaft sind die Mindestvoraussetzung (nicht schon die alleinige Garantie) für das fruchtbare Gedeihen aller anderen kulturellen Arbeit und interpersonellen Gemeinschaftsformen.

Alle Kultivierung im Sinne menschlicher Selbstgestaltung und Weltgestaltung ist letztlich vom Menschenbild abhängig. Meine Ausführungen dürften klargemacht haben, dass jede Sinnverwirklichung menschlichen Denkens und Handelns auf den verschiedenen Sinnebenen nur in *interpersonaler* Gemeinschaft, und das heißt letztlich: auf dem Boden eines universalistischen und *personalistischen* Menschenbildes sinnvoll möglich ist. Dessen Ausgangs- und Zielpunkt, dessen absoluter, gegen jede Relativierung zu verteidigender Maßstab ist die unbedingte Würde des Menschen als eines leiblichen und zugleich geistigen, mit Willensfreiheit,

praktischer Vernunft und zu interpersonaler Liebe begabten und aufgerufenen Wesens.<sup>20</sup>

Angesichts der unverzichtbaren Bedeutung, die der Rechtszustand für alle kulturelle Entwicklung hat, und angesichts der weltweiten Zustände von Rechtlosigkeit dürfte klar sein, dass die Arbeit an einem Weltrechtssystem in unserem gegenwärtigen Zeitalter zwar nicht die höchste, aber die vordringlichste Aufgabe der Menschheit ist.<sup>21</sup> Ich subsumiere darunter auch ausdrücklich die globale Ökonomie, die weit mehr an Hobbes' Naturzustand, als an einen befriedigenden Rechtszustand erinnert, und im Zusammenhang damit auch die Klimakrise, deren Bewältigung nicht nur technischer, sondern eben auch ökonomischer und vor allem rechtlich-politischer Fortschritte bedarf. Wer die gegenwärtige Weltlage betrachtet, dem dürfte die Vorstellung einer gelungenen Institutionalisierung eines Weltrechtszustandes mit entsprechenden Institutionen, wie etwa einem Weltparlament und einem föderativen Weltstaatenbund von demokratischen Rechtsstaaten, durch die die weltweite Einhaltung der Menschenrechte garantiert und jeder aufkeimende Krieg im Keim erstickt werden könnte, wie das halbe Paradies erscheinen. Für diese Idee sollten alle motivationalen Kräfte genutzt und freigesetzt werden, und das sind nach wie vor auch die religiösen Überzeugungen und Traditionen, sofern sie mit diesem Rechtsgedanken kompatibel sind.

## Literatur

Emmerich-Fritsche, Angelika (2007), *Vom Völkerrecht zum Weltrecht*, Berlin.

Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1796/97], in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [= GA], Band I/3.

ders., *Die Wissenschaftslehre, II. Vortrag im Jahre 1804*, in: Fichte GA, Band II/8.

ders., *Die Anweisung zum seeligen Leben* [1806], in Fichte GA, Band I/9.

<sup>20</sup> Vgl. dazu Gerten (2014). Die wichtigen Beiträge des frühen Christentums zu diesem Personbegriff arbeitet Kobusch (2006) heraus.

<sup>21</sup> Zwei leitende Ideen weisen dabei in eine an den grundlegenden Menschenrechten orientierte Zukunft: die des Weltrechts und die eines demokratischen Weltparlaments; vgl. dazu Emmerich-Fritsche (2007); Leinen/Bummel (2017).

- Gerten, Michael (2014), Wie denke ich über mich? Zum Verhältnis von Menschenbild und Menschenwürde, in: Marta Famula (Hg.), *Das Denken vom Ich. Die Idee des Individuums als Größe in Literatur, Philosophie und Theologie*, Würzburg, 99-120.
- ders. (2016), Das Erziehungsziel des mündigen Bürgers im Kontext von Moral und Recht, in: Reheis, Fritz u.a. (Hg.), *Kompetenz zum Widerstand. Eine Aufgabe für die politische Bildung*, Schwalbach/Ts., 86-98.
- ders. (2024), Jenseits von Relativismus und Fundamentalismus. Die transkulturelle Bedeutung transzendentaler Geltungsreflexion, in: Bunte, Martin/ Völker, Fabian (Hg.), *Transzendentalität und Transkulturalität*, Freiburg i.Br., 150-186.
- Heintel, Erich (1990), *Die Stellung der Philosophie in der „Universitas Litterarum“*, Wien.
- Kant, Immanuel, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: *Berlinische Monatsschrift*, September 1793, 201-284.
- ders., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797 (= *Metaphysik der Sitten*, Erster Teil).
- ders., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg 1798.
- ders., *Der Streit der Fakultäten*, Königsberg 1798.
- Kobusch, Theo (2006): *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*. Darmstadt.
- Leinen, Jo/ Bummel, Andreas (Hg.) (2017), *Das demokratische Weltparlament. Eine kosmopolitische Vision*, Bonn (engl.: *A World Parliament. Governance and Democracy in the 21st Century*, 2nd expanded and updated edition 2024).