

# Philosophische und theologische Ethik im Streit der Fakultäten

WOLFGANG LIENEMANN (Bern)

## 1. Einleitung

Ethik, verstanden als Darstellung und Kritik des Ethos und der Moral einer Gemeinschaft von Menschen, gehört zu den elementaren Verständigungsarten im Leben der Menschen. Sie setzt erstens das soziale Faktum der Kommunikation zwischen Menschen voraus. Sie nimmt zweitens an, dass Menschen eine (durchaus bedingte und begrenzte) Handlungsfreiheit haben. Sie ist drittens durch die Beobachtung bestimmt, dass Menschen die Erfahrung machen und die Einsicht gewinnen (können), dass sie *für* ihre Handlungen und Bewirkungen sich selbst und anderen Menschen und (vielleicht) einem Gott *gegenüber* verantwortlich sind. Wir machen in unserem bewussten Leben die Erfahrung, dass es auf uns und unsere Entscheidung ankommt oder ankommen kann, dass wir rechenschaftsfähig und -pflichtig sein können.<sup>1</sup> Dann versuchen wir verständliche *Gründe* für unser Tun und Lassen anzuführen. Damit befinden wir uns schon mitten in einer Kommunikation über ethische Fragen.

In allen Kulturen finden wir von frühester Zeit an Überlieferungen und Formulierungen, die reflektierte Erwartungen an das Verhalten und Handeln der Menschen zum Ausdruck bringen. Vielfach stehen derartige Äußerungen in einem religiösen Zusammenhang. Sie sind über Jahrtausende überliefert. Manche Traditionen derartiger normativer Erwartungen begegnen in elementaren Kurzformulierungen wie Gesetzestexten oder Weisheitssprüchen. Thomas Mann hat in seiner Novelle »Das Gesetz« den Dekalog der Bibel treffend als das »Ewig-Kurzgefasste« be-

---

<sup>1</sup> Siehe hierzu E. TUGENDHAT, Willensfreiheit und Determinismus, in: DERS., Anthropologie statt Metaphysik, München 2007, 57–73, hier 65, und den Nachtrag (74–84) zur näheren Präzisierung seines Verantwortungsbegriffs.

zeichnet.<sup>2</sup> Andere sprachen und sprechen davon, dass das Gesetz oder der Wille Gottes den Menschen ins Herz geschrieben seien (Röm 2,15).

Die philosophische Ethik der Antike ist älter als die christliche Ethik. Aber glasklar und messerscharf scheiden lassen sich philosophische und religiöse Aspekte des Ethos und seiner Reflexionsgestalt, der Ethik, nie. Das Ethos der frühen Christen entwickelte sich auf dem Boden und aus den Quellen des antiken Judentums ebenso wie in der Auseinandersetzung mit philosophischen Konzeptionen griechischer und römischer Prägung bezüglich der Sittlichkeit. Bevor sich die religiösen Gemeinschaften von Menschen, die Jesus Christus allein nachfolgen wollten, aus dem Religionsverband des Judentums lösten, verselbständigten und ein eigenes Ethos aus traditionell-jüdischen, hellenistischen und spezifisch an Jesus Christus orientierten Elementen entwickelten, gab es in der Antike schon eine ausgearbeitete philosophische Ethik. Wieweit auch diese Ethik, beispielsweise bei Sokrates und Platon, in einem Bezug zu Religion und Kult stand, soll hier nicht erörtert werden. Wichtig ist, dass die meisten philosophisch-ethischen Konzeptionen der Antike ihre Grundsätze, Begründungen und Handlungsanleitungen nicht aus religiösen Quellen herleiteten, obwohl sie in religiöse Zusammenhänge eingebettet sein mochten. Diese Reflexion auf das Ethos, die Ethik als Theorie einer bestimmten Praxis, hatte ihren Grund in der Vernunft der Menschen.

Bedarf die Moral – jede Moral – der Religion? Oder kann nur eine religionsfreie Moral alle Menschen betreffen und verpflichten? Bedürfen Moral und Sittlichkeit der Religion als ihrer Grundlage? Ist eine menschenwürdige Moral nur auf dem Boden religiöser Überlieferungen und Überzeugungen möglich? Oder gilt gerade umgekehrt, dass nur eine Moral, die ohne jede Berufung auf eine bestimmte Religion auskommt, eine tragfähige Basis des menschlichen Zusammenlebens bilden kann? Setzt eine menschenwürdige Moral die Emanzipation der Vernunft von der Religion voraus? Es gibt viele historische Beispiele dafür, dass Auffassungen von Moral und Sittlichkeit, die ihren Ursprung in einer Religion haben und theologisch im Kontext dieser Religion begründet werden, gegenüber anderen Moralauffassungen intolerant und aggressiv auftreten und ein friedliches Zusammenleben der Menschen unmöglich machen. Muss man angesichts solcher Erfahrungen nicht dem viel zitierten Ausspruch des frühneuzeitlichen Völkerrechtlers Alberico Gentili »*Silete theologi in munere alieno* – schweigt, Theologen, im fremden Amte!«<sup>3</sup> beipflichten?

<sup>2</sup> TH. MANN, Das Gesetz (1944), Frankfurt a. M. 1983, 2005, 838.

<sup>3</sup> De iure belli (1588); fotomechanischer Nachdruck und englische Übersetzung der Ausgabe von 1612: Oxford/London 1933.

In diesem Beitrag geht es um eine Näherbestimmung des Verhältnisses von philosophischer und theologischer Ethik. Sie wird nicht von einem gleichsam neutralen Ort jenseits von Philosophie und Theologie aus versucht, etwa in einer soziologischen Perspektive, sondern ich argumentiere selbst als theologischer Ethiker, der einer evangelischen Kirche angehört und der zugleich gar nicht anders kann, als sich der Mittel vernünftiger Rede zu bedienen. Dabei bin ich überzeugt – um dies gleich zu Beginn vorzuschicken –, dass Menschen zu einer sittlichen Lebensführung fähig sind ohne eine (explizite oder implizite) religiöse Abstützung oder einen bestimmten religiösen Glauben, dass nicht der Gehorsam gegenüber einer bestimmten religiösen, womöglich kirchlich propagierten Moralauffassung einen guten Menschen ausmacht und dass es nicht zu den Aufgaben der Kirchen oder Religionsgemeinschaften gehört, politische Ziele und gesellschaftliche »Werte« zu legitimieren oder religiös zu überhöhen. Ebenso wenig bin ich freilich überzeugt, dass nur der bewusste Verzicht auf eine religiöse Orientierung oder theologische Begründung ein sittliches Verhalten oder Urteil diskutabel oder anerkennungswürdig macht, dass religiös fundierte Einsichten oder Überzeugungen aus allgemeinen Kommunikationen über sittliche Fragen gleichsam exkommuniziert werden müssten oder dass Vertreter von Religionsgemeinschaften nicht an öffentlichen Diskursen teilnehmen sollten. Wie ich um der Freiheit und des Friedens willen eine sorgfältige Trennung, Unterscheidung und Zuordnung ohne jegliche Vermischung im Bezug auf Staat und Religionsgemeinschaften für erforderlich halte, so auch und zugleich eine entsprechende Zuordnung von philosophischer und theologischer Ethik. Das soll in den folgenden Überlegungen näher ausgeführt werden. Dabei wird so vorgegangen, dass zunächst die Exposition der Fragestellung in Kants Schrift über den »Streit der Fakultäten« dargelegt wird (2.). Anschließend werden ganz kurz einige Linien der neueren Dissoziation zwischen philosophischer und theologischer Ethik nachgezeichnet (3.); dies wiederum im Blick auf die Stellung ethischer Kommunikation im säkularen Staat (4.). Danach wird einerseits die philosophische Forderung einer »Ethik ohne Metaphysik« diskutiert (5.), andererseits eine zentrale Frage des Zusammenhanges von Religion und Moral, wieder im Blick auf Kant (6.). Es werden durchgehend drei Ebenen des Streites der Fakultäten hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Moral, theologischer und philosophischer Ethik unterschieden: die politisch-gesellschaftliche oder institutionelle, die theoretisch-argumentative und die anthropologisch-existenzielle. Die Fragen, die sich auf diesen Ebenen stellen, sind vielfach miteinander verbunden, doch erst auf der letzten Ebene sehe ich die entscheidenden, kontroversen Fragen zwischen Philosophie und Theologie, die sich im Freiheitsverständnis

zuspitzen. Von hier aus versuche ich dann abschließend Konsequenzen für eine wechselseitig-kritische Beziehung von philosophischer und theologischer Ethik in öffentlichen Kommunikationen über praktische Fragen zu skizzieren (7.).

## 2. Der Streit der Fakultäten

2.1 Im Frühjahr 1798 erschien im Verlag von Friedrich Nicolovius in Königsberg Immanuel Kants Schrift »Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten«.<sup>4</sup> Dieser Schrift ist der Titel dieses Beitrages entliehen, weil sie in exemplarischer Weise Grundfragen aufgeworfen hat, die vorher und seither im Verhältnis von Philosophie und Theologie im Blick auf die Moral strittig waren und sind. Zwar bezieht sich Kant selbst nicht auf antike<sup>5</sup> und mittelalterliche<sup>6</sup> Vorläufer dieses Streites, aber er hat ihm eine für die Neuzeit maßgebliche Fassung gegeben, indem er ihn in ein institutionelles Gefüge eingezeichnet hat: in die Organisation der Institution Universität einerseits, in das Verhältnis des (preußischen) Staates zur Universität andererseits.<sup>7</sup> Dies wird in knappen Linien nachgezeichnet, um danach auf aktuell-politische, allerdings theoretisch eher triviale Zu-

---

<sup>4</sup> Kants Schrift (im Folgenden: SF) wurde neu hg. und eingeleitet von H. D. BRANDT und P. GIORDANETTI, Hamburg 2005. Zur Interpretation siehe R. BRANDT, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ›Streit der Fakultäten‹*. Mit einem Anhang zu Heideggers ›Rektoratsrede‹, Berlin 2003; v. Gerhardt (Hg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin 2005.

<sup>5</sup> Am Anfang der europäischen Moralphilosophie steht die unvoreingenommene und kritische Prüfung herkömmlicher Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen bei Sokrates, der aufgrund des Vorwurfes der  $\alpha\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$  zum Tode durch den Giftbecher verurteilt wurde. Aber dabei standen sich nicht Theologen (wenn man diesen Ausdruck überhaupt für die vorchristliche Antike verwenden kann) und Philosophen, sondern Politik und kritische Philosophie gegenüber. Kant hat gelegentlich festgehalten, dass die Antike noch keine Universitäten als »Gesellschaften von Gelehrten« und keinen Unterschied von Priestern und Theologen gekannt habe; siehe Reflex. 1646, Akademie Ausgabe Bd. XVI, 64.

<sup>6</sup> Vgl. exemplarisch: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris [Etienne Tempier]*, eingeleitet, übersetzt und erklärt von K. FLASCH, Mainz 1989; DERS. (Hg.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997. Kant hat sich, soweit ich sehe, nicht auf die Anfänge der Universität in den hohen Schulen des Mittelalters berufen.

<sup>7</sup> Siehe dazu R. SELBACH, *Staat, Universität und Kirche. Die Institutionen- und Systemtheorie Immanuel Kants*, Frankfurt a. M. u. a., 1993. Zum Kontext siehe R. BRANDT, *Kant in Königsberg*, in: DERS./W. EULER unter Mitarbeit v. W. STARK (Hg.), *Studien zur Entwicklung preussischer Universitäten*, Wiesbaden 1999, 273–322.

sammenhänge hinzuweisen, die aber für den Ort unseres Themas in der Gegenwart wichtig sind.

Kants Verhältnisbestimmung von Religion und Moral setzt sein Verständnis der Aufgabe der philosophischen Vernunft voraus, wie er es in den drei großen Kritiken zwischen 1781 und 1790 begründet und entfaltet hat. Ich beginne mit drei Zitaten. Programmatisch ist Kants Selbstverortung im Zeitalter der Aufklärung, wenn es in der berühmten Anmerkung in der Vorrede zur »Kritik der reinen Vernunft« (1781) heißt:

»Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muss. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können«<sup>8</sup>.

Diese Bestimmung der Aufgabe und Stellung der Vernunft hat Kant gegen alle Bestrebungen der preußischen Zensurbehörden unbeirrbar aufrechterhalten. In seiner Schrift über »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«<sup>9</sup> beginnt die Vorrede mit folgenden nicht weniger programmatischen Sätzen:

»Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis in ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. – Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug«.

Dies ist die klassische Formulierung des Begriffs einer autonomen, d. h. sich selbst Gesetze gebenden praktischen Vernunft. Sie ist in dem Sinne formal, dass »die bloße Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit« diese Gesetze bestimmt. Der kategorische Imperativ, wie ihn Kant in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« (1785) entwickelt und begründet hat, ist die Instanz, mittels derer alle möglichen Handlungen und die

<sup>8</sup> KrV, A XII; vgl. auch ebd., B 780. In der zweiten Auflage, nach dem Tode Friedrichs II., fehlt diese Formulierung. Hier und sonst werden S p e r r u n g e n in Kant-Ausgaben durch *Kursivierung* ersetzt.

<sup>9</sup> 1. Aufl. 1793. Im Folgenden wird zitiert (mit dem Kürzel RGV) nach der neuen Ausgabe auf der Basis der 2. Aufl. (1794) von B. STANGNETH, Hamburg 2003. Diese Ausgabe enthält eine vorzügliche historische und editorische Einleitung der Herausgeberin, instruktive Anmerkungen sowie einen Abschnitt zu »Kants Bibel« und Kants Bibelgebrauch (305–320).

zu ihrer Ausführung geltend gemachten subjektiven Maximen daraufhin geprüft werden sollen, ob sie geeignet sind, Grundsätze einer allgemeinen Gesetzgebung zu sein.<sup>10</sup> Der kategorische Imperativ in allen seinen Formen dient der Prüfung der (möglichen) universalen Geltung sittlicher Normen. Dieses Prüfungsverfahren zu durchlaufen, ist allein Sache der Vernunft; sie bedarf hierbei »keineswegs der Religion«.

Wenige Abschnitte später heißt es dann aber in derselben Vorrede der Religionsschrift:

»Moral führt also unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines macht-habenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.«<sup>11</sup>

Wenn das auch kein Widerspruch zur Eingangsthese von der Religionsunbedürftigkeit der Moral sein muss, so liegt doch zumindest eine Spannung vor, wenn Moral »unumgänglich zur Religion« führen soll. Zwar ist die Reihenfolge von Grund und Folge umgekehrt, aber die Beziehung zwischen beiden Größen stellt Kant offensichtlich nicht nur als eng, sondern als unvermeidlich vor. Die Vermittlung zwischen beiden Aussagen stellt in der zitierten Vorrede die Überlegung dar, dass zur Erkenntnis dessen, was eines Menschen *Pflicht* ist, zwar das formale Prüfungsverfahren nach Maßgabe des kategorischen Imperativs ausreicht, jedoch zur Bestimmung des menschlichen Willens notwendigerweise auch der Bezug auf einen *Zweck* hinzutreten muss. Es kann nämlich, wie Kant sagt, der Vernunft »unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was *dann aus diesem unserem Reithandeln herauskomme*«. <sup>12</sup> Wenn es aber immer auch um Zwecke als vorgestellte Objekte des Handelns geht, dann, so ergänzt Kant hier abkürzend, müssen diese Zwecke in einem weiteren Bezugsrahmen stehen, der sie letztlich auf die »Idee eines höchsten Guts in der Welt« bezieht, »zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen«. <sup>13</sup> Nicht im Blick auf das Formalprinzip der Moral, wohl aber im Blick auf die Zwecke des menschlichen Willens und Handelns und damit auf einen (möglichen) Endzweck eines höchst-

<sup>10</sup> In der »Grundlegung« lautet die erste Fassung des kategorischen Imperativs: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (AA IV, 421, 6). In demselben Sinne lautet das »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft« in der KpV (1788): »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (§ 7).

<sup>11</sup> RGV, hg. von B. STANGNETH, 7, 6.

<sup>12</sup> RGV 5, 18.

<sup>13</sup> RGV 5, 30.

ten Gutes postuliert Kant einen »unumgänglichen« Zusammenhang von Moral und Religion.

2.2 Es soll hier noch nicht die Tragweite dieses grundlegenden Gedankens weiterverfolgt werden (darauf ist im Abschnitt 5 zurückzukommen), sondern ich lenke zurück auf die institutionellen Implikationen der Ausgangsthese, dass die Moral der Religion nicht bedürfe. Nach dem Tode Friedrichs II. (1786) hatte Friedrich Wilhelm II. in Preußen die Königsherrschaft angetreten. Bevor 1798 Kants »Streit der Fakultäten« erschien, kam es zu einer dramatischen Zuspitzung im Verhältnis Kants zu seinem Landesherrn, dessen Amt nach Kants eigener Rechtstheorie strengster Gehorsam geschuldet war. Das Publikum, das in diese Vorgänge nicht eingeweiht war, erfuhr davon auf eine bemerkenswerte Weise. In der Vorrede zum »Streit« schickt Kant nämlich »eine kurze Geschichtserzählung« (!) voraus, in der er davon berichtet, dass seit dem Religionsedikt des Jahres 1788 die Zensur in Preußen immer schärfer geworden sei.<sup>14</sup> Auf seine Religionsschrift von 1794 hin habe ihn, Kant, ein königliches Reskript vom 1. Oktober erreicht, welches er in ebendieser Vorrede wörtlich zitiert. Darin warf der damalige König Kant vor, seine Philosophie »zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht« zu haben. Derselbe sei künftig zu unterlassen, »widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.« Zugesandt wurde Kant das Reskript vom Minister des »Geistlichen und Unterrichtswesens«, Johann Christoph Wöllner, nach dem das Zensur-Edikt von 1788 benannt war.<sup>15</sup>

Im Anschluss daran druckt Kant seine »alleruntertänigste Antwort« ab, die er dem König vier Jahre zuvor zugesandt hatte. Er erläutert den Ort, die Absicht und die Stellung seiner Religionsschrift im Rahmen der

---

<sup>14</sup> Friedrich II. hatte bei seinem Amtsantritt angeordnet, die Zensur des nicht-politischen Teils der Zeitungen zu beenden – mit dem viel zitierten Hinweis: »Gazetten, wenn sie interessant sein sollen, dürfen nicht genieret werden«.

<sup>15</sup> B. STANGNETH hat in der Einleitung ihrer Edition der Religionsschrift die Vorgänge sorgfältig dargelegt und u. a. gezeigt, dass 1. nicht der Minister Wöllner, nach dem nun einmal das Zensuredikt benannt war und ist, sondern die Mitglieder der »Immediaten Examinations-Kommission« (IEK), vor allem die (theologischen) Oberkonsistorialräte Hermes und Hillmer, die treibenden Kräfte des Zensurstreites waren, und dass 2. Kant anscheinend sehr bewusst durch die Strategie der Veröffentlichung der zunächst separaten Teile der Religionsschrift gegen die Zensur mit allen ihm zu Gebote stehenden legalen Mitteln – durchaus mit List – gekämpft hat. Die IEK hatte die Aufgabe, alle Kandidaten für das Schul- und Pfarramt im Blick auf ihr Glaubensbekenntnis zu prüfen und dafür zu sorgen, dass die Irrtümer der Neologen und Aufklärer nicht verbreitet würden.

wissenschaftlichen Aufgaben der Universität, erklärt, dass er nicht als »Volkslehrer« aufgetreten sei, sondern die Pflichten und Grenzen der Wissenschaft ernst genommen und keineswegs verletzt habe und dass er sich insbesondere keine Vermischung von »Biblischem« und »Philosophischem« habe zuschulden kommen lassen. Im Übrigen erklärt Kant »feierlichst« in seiner Antwort vom Oktober 1794, »daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.« Im November 1797 stirbt der König. Im Mai 1798 erscheint der »Streit der Fakultäten«. Kant hatte sein angekündigtes Schweigen eingehalten, sah sich aber über den Tod des Königs hinaus nicht zum Gehorsam verpflichtet sowie an die Zensurverfügungen, die er prinzipiell ablehnte, gebunden, sondern hat umgehend die Publikation eingeleitet.

2.3 Der »Streit der Fakultäten« nimmt inhaltlich die Positionen der Religionsschrift bezüglich des Verhältnisses von Religion und Moral auf, stellt sie nun aber in einen rechtlich-institutionellen Rahmen: den der Universität und ihrer Fakultäten. Wie schon vor ihm üblich, unterscheidet Kant die drei »oberen« Fakultäten Theologie, Jurisprudenz und Medizin einerseits, die »untere« Fakultät der Philosophie andererseits, die in der mittelalterlichen Gliederung die *septem artes liberales* umfasste (das Trivium: Grammatik, Rhetorik und Dialektik sowie das Quadrivium: Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie).<sup>16</sup> Die Organisation der drei oberen Fakultäten stellt keine willkürlichen Erfindungen dar, die sich einem Zufall verdanken, sondern sie dienen den Aufgaben der öffentlichen Verwaltung. Sie sind, um auf das Volk erfolgreich Einfluss nehmen zu können, auf das ewige Heil der Menschen, ihr Wohl als Bürger und auf ihr leibliches Wohl, die Erhaltung ihrer Gesundheit, ausgerichtet.<sup>17</sup> Der akademische Unterricht<sup>18</sup> im Interesse des Staates und zum Wohl des Ganzen erfolgt nach staatlich genehmigten Lehrbüchern. »Daher schöpft der biblische Theolog (als zur obern Fakultät gehörig) seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der *Bibel*, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem *Landrecht*, der Arzneigelehrte *seine ins*

<sup>16</sup> Vgl. D. ILLMER, Art. Artes liberales, TRE 4 (1979), 156–171.

<sup>17</sup> Das gilt natürlich nicht nur für Preußen. In manchen Gegenden der Schweiz war es beispielsweise in patrizischen Familien mit mehreren männlichen Nachkommen lange beliebt, diese einander ergänzend Theologie, Jurisprudenz und Medizin studieren zu lassen.

<sup>18</sup> Zu Kants Zeit gehörten drei Viertel der Studenten der theologischen und juristischen Fakultät an, d. h. die Universität war eine Schule für angehende Staats- und Kirchenbeamte; siehe SELBACH, a. a. O. (s. Anm. 7), 124.



*Publikum gehende Heilmethode* nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der *Medizinalordnung*.<sup>19</sup>

Die oberen Fakultäten, wie sie Kant im ersten Abschnitt charakterisiert, sind gleichsam Organe des Obrigkeitsstaates. Sie unterstehen der Regierung, dienen ihrer Einwirkung auf das Volk und haben dabei nach den jeweils geltenden staatlichen Gesetzen zu verfahren. Dabei sind die Theologen, über ihre Bindung an die Bibel hinaus, weder berechtigt, die symbolischen Bücher zum Kriterium des Verständnisses der heiligen Schriften zu machen, noch gar aufgrund der Vernunft selbständig über den Inhalt der Bibel, insbesondere ihren moralischen Sinn, zu rasonieren.<sup>20</sup> Ebenso steht es den Juristen nicht frei, aufgrund der Vernunft über die Wahrheit und Rechtmäßigkeit des bestehenden Rechts zu urteilen, sondern sie haben dieses auszulegen und anzuwenden.<sup>21</sup> Die Angehörigen der medizinischen Fakultät hingegen sind freier und stehen der philosophischen Fakultät insofern näher, als sie keiner Autorität unterstehen, sondern selbst aufgrund ihrer Erfahrung und theoretischen Schulung aus dem Buch der Natur lernen und nur insoweit in ihrem Beruf der Obrigkeit untergeordnet sind, als diese im Interesse der öffentlichen

---

<sup>19</sup> SF 21, 31.

<sup>20</sup> Kants Ton ist hier durch feine Ironie bestimmt. So heißt es (ebd., 23, 13): »Bemengt der biblische Theolog sich in Ansehung irgend eines dieser Sätze (sc. der Bibel, der Gebote, der Gnadenlehre, W. L.) mit der Vernunft, gesetzt, daß diese auch mit der größten Aufrichtigkeit und dem größten Ernst auf dasselbe Ziel hinstrebete, so überspringt er (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens, und verläuft sich in das offene freie Feld der eigenen Beurteilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist«.

<sup>21</sup> Kant redet hier wie ein (späterer) Rechtspositivist (ebd., 24, 3): »Denn die Verordnungen machen allererst, daß etwas recht ist, und nun nachzufragen, ob auch diese Verordnungen selbst recht sein mögen, muß von den Juristen als ungereimt gerade zu abgewiesen werden. Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äußern und obersten Willen, darum, weil dieser, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen. Denn darin besteht eben das Ansehen der Regierung daß sie den Untertanen nicht die Freiheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Vorschrift der gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urteilen«. Dass Kant gleichwohl alles andere als ein »Positivist« in dem Sinne war, dass alles, was ein oberster Wille beschließt, Recht wäre, ergibt sich aus seinem Rechtsbegriff, der wiederum in seinem Freiheitsbegriff verankert ist – es muss eben Recht (und nicht Willkür) sein, was die gesetzgebende Gewalt beschließt. Dann aber sind Insubordination und Widerstand schlechthin verboten, und deshalb hat Kant zwischen 1794 und 1798 in Religionsssachen geschwiegen.

»Bequemlichkeit« und »Sicherheit« eine »medizinische Polizei« mittels einer Medizinalordnung ausüben muss.<sup>22</sup>

Von diesen oberen Fakultäten unterscheidet sich die philosophische<sup>23</sup> dadurch, dass sie nicht der gesellschaftlichen Nützlichkeit, sondern der Erkenntnis der Wahrheit verpflichtet ist. Sie umfasst nach Kant zwei »Departemente«: das der historischen Erkenntnisse (den gesamten Umfang der empirischen Natur- und Geschichtskennntnisse) und das der reinen Vernunftkenntnisse (die »reine Mathematik«, die »reine Philosophie« sowie die »Metaphysik der Natur und der Sitten«). Ohne jede falsche Bescheidenheit stellt Kant fest, dass die untere Fakultät dazu dient, die oberen zu »kontrollieren« und ihnen dadurch geradezu »nützlich zu werden«, weil sie nach der Wahrheit fragt und darin keiner staatlichen Autorität unterworfen ist. Zurückhaltend, zugleich selbstbewusst und mit subtiler Ironie schreibt Kant zum Verhältnis von Theologie und Philosophie:

»Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die *Fackel vorträgt* oder die *Schleppe nachträgt*); wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchslosigkeit, bloß frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloß die Wahrheit, zum Vorteil jeder Wissenschaft, auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinzustellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.«<sup>24</sup>

2.4 Diese Zuordnung der Fakultäten hat offensichtliche Implikationen. Sie geht davon aus, dass Theologie und Jurisprudenz sowie auch Medizin im Dienste der Regierung eines möglichst gut zu ordnenden Gemeinwesens stehen. Die Kirchenverwaltung in Gestalt der Konsistorien war zu Kants Zeit in protestantischen Territorialstaaten wie Preußen ein Teil der staatlichen Verwaltung. Daran änderte auch das Allgemeine Landrecht von 1794 nichts, das zwar den Konfessionswechsel erlaubte, aber an der staatlichen Kirchenhoheit festhielt. Soweit ich sehe, hat Kant die zu seiner Zeit aufkommende, der Aufklärung verpflichtete Kollegialtheorie der Kirchenverfassung nicht mehr aufgenommen, obwohl sie seinen Überzeugungen im Grunde nahestand.<sup>25</sup> Kant hielt hingegen am Recht der Regierung fest, die öffentliche Religionsübung verbindlich zu regeln, die Pfarrer auf die entsprechenden konfessionellen Statuten zu verpflichten und entsprechend über deren Ausbildung und Berufsausübung zu wa-

<sup>22</sup> Ebd., 26, 5. Kant verwendet hier den Polizeibegriff seiner Zeit im Sinne von »öffentlicher Verwaltung«.

<sup>23</sup> Ebd., 26–29.

<sup>24</sup> Ebd., 27, 27–28, 10.

<sup>25</sup> Siehe dazu K. SCHLAICH, Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung, München 1969.

chen. Den Gedanken, dass Mitglieder der theologischen Fakultät sich von der Verpflichtung auf die Autorität der Bibel emanzipieren könnten und nach Maßgabe der Vernunft über die Offenbarungszeugnisse der Bibel urteilen könnten, lehnte er ebenso ab wie die immerhin in Freikirchen und im Pietismus akute Idee einer strikten Trennung von Staat und Kirche, wie sie später Schleiermacher vertreten hat. Die Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs sollte als ihre besondere Aufgabe der philosophischen Fakultät vorbehalten bleiben. Aufklärung und Treue zur Bibel, philosophische Kritik und Kirchenlehre sollten nicht vermischt werden. Nur unter dieser Voraussetzung, dass die Zuständigkeiten und Aufgaben der Fakultäten nicht vermengt würden, sondern sich kritisch gegenüberstehen, sah Kant die Möglichkeit eines »gesetzmäßigen« und zugleich den Fortschritt im Wissen und der Freiheit ermöglichenden Streites der Fakultäten. Er versteht diesen teilweise nach Analogie eines Parlamentes, indem er notiert:

»Die Klasse der obern Fakultäten (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit) verteidigt die Statute der Regierung, indessen daß es, in einer so freien Verfassung, als die sein muß, wo es um die Wahrheit zu tun ist, auch eine Oppositionspartei (die linke Seite) geben muß, welche die Bank der philosophischen Fakultät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst ersprießlich oder nachteilig sein dürfte, nicht hinreichend belehrt würde.«<sup>26</sup>

Im Verbund der staatlichen Universität verhält sich damit die philosophische Fakultät zu den oberen Fakultäten, wie sich die freie, der Idee des Republikanismus verpflichtete (philosophische) Publizistik zur Regierung des Staates verhalten soll.<sup>27</sup> Die »linke Seite« muss ungehindert in der Wahrheitssuche sein, aber sie hat nicht die Kompetenz, selbst die Aufgaben der Gesetzgebung und der vollziehenden Gewalt auszuüben. Dabei ist Kant alles daran gelegen, die Autonomie der Universität als Gelehrtenrepublik (innerhalb der staatlichen Ordnung) zu erhalten und zu fördern, und deshalb plädiert er für ein kunstvolles System von *checks and balances* in der universitären Selbstverwaltung. (Die heutige utilitaristische Funktionalisierung der Universität nach Maßgabe der vorherrschenden gesellschaftlichen Interessengruppen wäre Kant ein Gräuël gewesen.) Er schließt seine Ausführungen zum »gesetzmäßigen Streit« der Fakultäten mit den Worten:

---

<sup>26</sup> SF 36, 5.

<sup>27</sup> KANT hat das näher ausgeführt in seiner Schrift »Zum ewigen Frieden« von 1795. Diese Relation: Religionsglaube: Kirchenglaube – Republikanismus: Staatsform/ Regierungsart betont zu Recht SELBACH, a. a. O. (s. Anm. 7), 105. Eine freiheitliche Universitätsverfassung entspricht bei Kant dem an Recht und Gesetz gebundenen Verfassungsstaat mit monarchischer Spitze und der Bereitschaft zu Reformen nach vernünftigen Prinzipien zum Wohle des Ganzen.

»Auf diese Weise könnte es wohl dereinst dahin kommen, daß die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Beratung des Machthabenden (der Regierung), als welche in der Freiheit der philosophischen Fakultät und der ihr daraus erwachsenden Einsicht, besser als in ihrer eigenen absoluten Autorität, Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.«<sup>28</sup>

Diese Annahme impliziert einen Begriff der Ethik oder praktischen Philosophie (oder, wie man seit Cicero sagte, der *philosophia moralis*), wie ihn Kant später in seiner »Metaphysik der Sitten« entfaltet hat. Der Ort einer solchen Lehre konnte für ihn *nur* die philosophische Fakultät sein. Dass hingegen eine theologische Ethik diesen Vernunftbegriff aufnehmen und damit eine gesellschaftlich-politisch analoge Funktion gewinnen könnte, lag wohl außerhalb von Kants Vorstellungsvermögen, nicht zuletzt deshalb, weil er davon lediglich eine Vermischung der besonderen Leistungen und praktischen Verantwortlichkeiten beider Fakultäten erwartet hätte.<sup>29</sup>

### 3. Die Wende zu den Bereichsethiken

Auf einer völlig anderen Ebene als die skizzierte, theoretisch begründete Zuordnung der Fakultäten liegt die Entwicklung des Verhältnisses von theologischer und philosophischer Ethik, vornehmlich in den Universitäten, insbesondere seit den 1960er Jahren. Zwar sind die grundsätzlichen Fragen, wie sie Kant gestellt und mit seinen Mitteln und in seiner Zeit beantwortet hat, keineswegs erledigt, aber die Schwerpunkte der Aufmerksamkeit haben sich verlagert, neue Fragestellungen kommen auf und vor allem spielt die Zuwendung zu geschichtlichen Herausforderungen eine wichtige Rolle.

3.1 Über das Verhältnis von theologischer und philosophischer Ethik im 19. Jahrhundert kann man kaum generalisierende Aussagen machen – zu sehr bestimmten die jeweiligen politischen, nationalen und kirchlich-

<sup>28</sup> SF 37, 16.

<sup>29</sup> Deshalb – ich übertreibe nur wenig – malte sich Kant lieber das Bild von einem »reinen (purus, putus) biblischen Theologen (...), der von dem verschrienen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist. Denn, so bald wir zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und ineinander laufen lassen, können wir uns von der Eigentümlichkeit jedes einzelnen derselben keinen bestimmten Begriff machen«. (SF 23, 22) Nun hat aber Kant sehr wohl zu genuin theologischen Fragen seine eigene Auffassung vertreten; warum sollten nicht auch die Theologen – über die sorgfältige Unterscheidung hinaus – nicht auch in ihrem »Geschäft« auf die philosophische Vernunft Bezug nehmen?

religiösen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen den jeweiligen Ort von Kirchen, Religionsgemeinschaften und Universitäten in den europäischen Ländern. Vielfach hatte die philosophische Ethik eine massiv antikirchliche und antiklerikale Stoßrichtung. So ist der englische Utilitarismus nicht zu verstehen ohne die Kritik an der Staatskirche und sein Eintreten für soziale Reformen. Theologische Ethik hatte im deutschen Sprachraum meist einen stark konfessionellen Zuschnitt, der durch die Bindung an die Lehren einer Kirche beziehungsweise anerkannte Bekenntnistraditionen geprägt war. Römisch-katholische Moraltheologie und protestantische Soziallehren entwickelten sich nicht immer, aber überwiegend beziehungslos nebeneinander, und beide unterhielten völlig unterschiedliche Beziehungen zur (kirchlich gebilligten oder abgelehnten) Philosophie. Dass ein Autor sowohl eine theologische wie eine philosophische Ethik konzipierte und vertrat und zudem seinen Überzeugungen auch institutionenpolitisch mit einer Simultanzugehörigkeit zur theologischen und philosophischen Fakultät Ausdruck verlieh wie Schleiermacher, war eine ganz seltene Ausnahme.

3.2 Eine Emanzipation der sich allmählich entwickelnden »Sozialethik« von konfessionell-kirchlichen Bindungen, eine Zuwendung zu gesellschaftspolitischen Fragen und eine exponierte Stellung der politischen Ethik sind im ausgehenden 19. Jahrhundert (von Oettingen, Troeltsch) und, auf breiter Front, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu beobachten. Diese Tendenz wurde nach dem Zweiten Weltkrieg durch die Einrichtung von neuen Ethik-Lehrstühlen in zahlreichen evangelisch-theologischen Fakultäten fortgesetzt. Im Rückblick neige ich dazu, von einem *realistic turn of ethics* in dem Sinne zu sprechen, dass die normative Orientierung der theologischen Ethik zwar nicht preisgegeben, aber durch eine starke Orientierung an den Sozialwissenschaften ergänzt wurde. Für den deutschen Sprachraum gilt, dass die Ethik, im organisatorischen Kontext (sowohl römisch-katholischer wie evangelischer) theologischer Fakultäten angesiedelt, eine bedeutende Funktion in der öffentlichen Meinungs- und Urteilsbildung weit über die Nachkriegszeit hinaus hatte, und dies setzte voraus, dass sich die theologischen Ethiker<sup>30</sup> detailliert auf die Sachfragen einlassen mussten. Theologische Ethiker gewannen damals teilweise wichtige, vielfach kontrovers diskutierte politische Beratungsfunktionen, nicht zuletzt aufgrund einer (relativ) starken Stellung der Kirchen in der Gesellschaft.

---

<sup>30</sup> Der Frauenanteil unter den Ethik lehrenden Personen an deutschsprachigen theologischen Fakultäten war und ist gering. Dasselbe gilt übrigens auch für eine andere normative Disziplin: das Kirchenrecht.

3.3 Dass philosophische Ethiker anscheinend seltener als öffentliche Ratgeber auftraten oder in Anspruch genommen wurden, dürfte auch damit zusammenhängen, dass 1. etliche Philosophen, wie Martin Heidegger, die Aufgaben der praktischen Philosophie und besonders einer Rechtsphilosophie – von den *concretissima* einer Wirtschafts- oder Sexualethik ganz zu schweigen – gar nicht explizit zum Thema machten, dass 2. andere sich bisweilen auf Debatten über Normen- und Werttheorien ohne nähere Bezüge zu aktuellen Problemen konzentrierten und dass 3. lange Zeit das Schwergewicht der schulphilosophischen Abhandlungen zur Ethik bei der Frage nach tragfähigen Begründungen für verallgemeinerungsfähige Geltungsansprüche sittlicher Normen lag. In den konkreten Fragen der materialen Ethik legten hingegen sehr viele Philosophen eine deutliche Zurückhaltung an den Tag.<sup>31</sup> Das hat sich erst in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten gründlich verändert. In der angelsächsischen Welt hat freilich längere Zeit die Wendung zur sprachanalytischen Untersuchung ethischer Begriffe und Fragen die Aufmerksamkeit für Fragen der aktuellen Politik, Wirtschaft und Kultur ebenfalls zurücktreten lassen.<sup>32</sup> Thomas Nagel meinte sogar, dass in den USA erst die politische Auseinandersetzung mit dem Vietnamkrieg, die Bürgerrechtsbewegung und die Sensibilisierung für bioethische Probleme den »turn to applied ethics«<sup>33</sup> ausgelöst haben, welcher zu einer «Rehabilitierung der praktischen Philosophie» und einer verstärkten Zuwendung zur «angewandten» Ethik geführt hat.<sup>34</sup>

Vor allem in den Niederlanden, in den USA und in Großbritannien war seit den 1970er Jahren zu beobachten, wie sich Fachphilosophen zunehmend für gesellschaftliche Probleme interessierten. Neue Lehrstühle für

---

<sup>31</sup> Man muss hier natürlich sehr stark differenzieren. Die Ethik-Diskussionen in England waren von ganz anderen Herausforderungen und Fragestellungen geprägt als diejenigen im deutschsprachigen Raum. Ausnahmen bilden hier ganz überwiegend die Grenzgänger der akademischen Philosophie – Karl Jaspers, Hannah Arendt, Carl Friedrich von Weizsäcker, Georg Picht, (der späte) Walter Schulz, Robert Spaemann, Ernst Tugendhat. Es fällt auf, dass diese fast alle in ihrem Werk auch der Religionsphilosophie eine zentrale Stelle einräumen. Dass ein Philosoph über Jahrzehnte eine politische Publizistik pflegt wie Jürgen Habermas, ist unter deutschen Philosophen ein ganz seltener Fall.

<sup>32</sup> Ausnahmen wie Bertrand Russell und sein enormes pazifistisch-sozialistisches Engagement hatten allerdings eine weite Ausstrahlung.

<sup>33</sup> Ich bevorzuge den Ausdruck »Bereichsethiken« (der Wirtschaft, Politik, Medizin etc.), weil es sicher nicht auf eine bloße »Anwendung« ethischer Grundsätze auf Einzelfragen ankommt.

<sup>34</sup> Genauere Hinweise zu dieser Entwicklung findet man bei F. MATHWIG, Technikethik – Ethiktechnik. Was leistet die angewandte Ethik? Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 18–56.

Medizinethik oder für Technikethik wurden eingerichtet. Statt Klassiker-Exegese war problemlösungsorientiertes Philosophieren gefragt. Hans Jonas' »Prinzip Verantwortung« (1979) sei für diese Wende beispielhaft genannt. Zusammenarbeit von Ethikern und Fachwissenschaftlern war und ist geboten. Moderne Bioethik ist nur möglich im Verbund von Naturwissenschaftlern, Ethikern und Juristen. Ähnliches gilt für die Wirtschafts- oder Rechtsethik. Als Gesprächspartner der Fachwissenschaftler sind dabei nach meinem Eindruck heute eher die Philosophen als die Theologen gefragt. Über die Gründe dafür kann man Mutmaßungen anstellen; ich denke, dass diese Entwicklung mit dem tatsächlichen oder vermeintlichen Reputationsverlust von Kirchen und Theologien in (manchen, keineswegs allen) modernen Gesellschaften zu tun hat.<sup>35</sup>

3.4 Die Wende zu den Bereichsethiken wurde begleitet durch einen Prozess der Institutionalisierung öffentlicher Beratung in Ethik-Kommissionen. Heute dürfte es kein Krankenhaus und keine Universität in Deutschland oder der Schweiz geben, die keine eigene Ethik-Kommission unterhalten. Ob das einem gestiegenen Beratungsbedarf in ethischen Fragen oder einem (vermeintlichen oder tatsächlichen) Legitimationsdefizit bei politisch und fachlich folgenreichen Entscheidungen abhelfen soll, lasse ich offen. Soweit die innere und äußere Unabhängigkeit (Weisungsungebundenheit) der Mitglieder von Ethik-Kommissionen garantiert ist, kann jedenfalls zusätzliche ethische Expertise in der Entscheidungsvorbereitung und bei der folgenorientierten Wahl zwischen Optionen nicht schaden. Wenn indes Ethik-Kommissionen nach politischem, weltanschaulichem, religiösem oder ethnischem Proporz zusammengesetzt sind, werden sich ihre Mitglieder günstigenfalls neutralisieren und die Empfehlungen sich vor allem durch ein entschiedenes »Sowohl als auch« auszeichnen.

Fazit: Auf der pragmatischen Ebene ethischer Beratung hat der »Streit der Fakultäten« im Feld der Bereichsethiken manches an Schärfe verloren. Aber die Grundsatzfragen lassen sich nicht suspendieren, sondern melden sich unweigerlich wieder an.

---

<sup>35</sup> Eine parallele Entwicklung bildet in manchen europäischen Ländern die Verdrängung des schulischen Unterrichtsfachs »Religion« durch »PPP« – Psychologie, Pädagogik, Philosophie. Dahinter stehen berufs- und standespolitische Interessen ebenso wie Veränderungen der gesellschaftlichen Erwartungen an die Orientierungsfähigkeit von Theologen, Kirchen und theologischer Ethik.

## 4. Ethik im säkularen Staat

4.1 In die Ethik-Kommissionen entsenden in der Regel auch Kirchen und Religionsgemeinschaften Vertreter, so wie sie in Rundfunkräten und zahlreichen Beiräten mitwirken, die die Aufgabe haben, die Kräfte der politischen Bürgergesellschaft in öffentlichen, institutionsbezogenen Diskursen von allgemeinem Interesse zu repräsentieren. Dann sitzen oft die philosophische Ethikerin und der theologische Ethiker nebeneinander. Nach meinen Erfahrungen spielt dabei die Zugehörigkeit zu verschiedenen Fakultäten angesichts der praktischen Sachfragen meist nur eine geringe Rolle. Die Frage, ob man Tierversuche an Schimpansen unter ethischen Gesichtspunkten erlauben oder verbieten soll, löst keinen Streit der Fakultäten aus, zumal ohnehin das entsprechende Tierschutzgesetz restriktive Genehmigungsvorschriften zu enthalten pflegt. Aber sobald es um Fragen geht, bei denen tiefere Überzeugungen und das jeweilige »Bild vom Menschen« maßgeblich sind, verändert sich die Szene. Dies wird immer wieder deutlich, wenn es beispielsweise um ethische Fragen des Lebensbeginns, des Lebensschutzes und des Lebensendes geht. Die Naturwissenschaften können als solche schwerlich eine verbindliche Auskunft darüber geben, wann ein Menschenleben beginnt und welche Schutzbestimmungen ihm gegenüber eingehalten werden müssen. Aus einer Definition der Merkmale, aufgrund derer der Tod eines Menschen festgestellt werden kann und soll,<sup>36</sup> ergibt sich überhaupt kein Anhaltspunkt dafür, ob und wie seine Organe gegebenenfalls für eine Organspende entnommen werden dürfen. Wenn man – wofür gute Gründe sprechen – der Ansicht ist, dass Gesetze, um als rechtens zu gelten, nicht allein ein Ergebnis eines formal korrekten Verfahrens sein dürfen, sondern eines Minimums sittlicher Rechtfertigung bedürfen, dann steht man im Begriff, eng gezogene Grenzen der Jurisprudenz zu überschreiten.

Diese drei Beispiele werden erwähnt, um lediglich darauf hinzuweisen, dass in Kommunikationen über ethische Sachverhalte Annahmen und Überzeugungen eingehen (können), bei denen es um ein Gesamtverständnis des Menschen in seiner Welt geht, das nicht allein aus der Perspektive der (säkularen) Fachwissenschaften bestimmt werden kann. Damit ist jedoch in keiner Weise gesagt, dass hier eine Domäne der theologischen Ethik begegne. Vielmehr begegnet vielfach das Argument, dass in einer Gesellschaft, welche einen Pluralismus an ethischen und religiösen Überzeugungen zulässt und schützt, es geboten sein möchte,

---

<sup>36</sup> Das viel diskutierte so genannte »Hirntodkriterium« sagt, genau genommen, nicht, wann ein Tod eingetreten ist, sondern welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ein eingetretener Tod (amtlich) festgestellt werden kann.



in ethischen Fragen *ausschließlich* Argumente der praktischen Vernunft zuzulassen – ohne jede Einmischung religiöser oder theologischer Erwägungen und Überzeugungen. Das heißt nicht oder muss nicht heißen, dass grundsätzlich alle theologischen Aussagen unter Unsinnigkeitsverdacht gestellt werden oder dass man grundsätzlich nur a-religiöse oder a-theistische Positionen zu diskutieren bereit wäre. Es heißt aber, dass in öffentlichen Debatten über ethische Fragen in der Perspektive und Absicht, für alle Menschen gültige Normen zu gewinnen und anzuwenden, Religion(en) und Theologien nichts zu suchen haben (sollen). Die Ethik im säkularen Staat kann und soll demzufolge *nur* eine Sache der philosophischen Vernunft sein. Also, wie eingangs erwähnt: »*Silete theologi in munere alieno*«?

4.2 Diese Debatte wird seit einigen Jahren vor allem in den USA geführt.<sup>37</sup> Das ist umso bemerkenswerter, weil einerseits die USA seit und mit dem »First Amandment« zu ihrer Verfassung definitiv keine Staatskirche kennen, andererseits Religionen, Kirchen, kirchliche Gruppen und – nicht zuletzt – eine vielfach religiös grundierte Zivilreligion<sup>38</sup> das öffentliche Leben überaus stark beeinflussen. In der (leider weithin gar nicht politischen) Bürgergesellschaft der USA spielen religiöse Einstellungen nicht nur im Alltag, sondern bis weit in politische und rechtliche Entscheidungen einschließlich Personalentscheidungen bei Wahlen hinein auf allen Ebenen eine enorme Rolle.<sup>39</sup> In diesem Kontext hat die Forderung, religiös motivierte ethische Positionen nur zurückhaltend oder gar nicht in öffentlichen Debatten zur Geltung zu bringen, eine andere pragmatische Bedeutung als in einer (relativ stark) laizistisch geprägten Gesellschaft wie in Frankreich. Um in dieser Frage zu einer gewissen Klärung zu kommen, ist es hilfreich, verschiedene Argumentationsebenen zu unterscheiden: 1. eine religionsrechtliche, 2. eine institutionelle und 3. eine diskursethische.

*Religionsrechtlich* ist nicht zu sehen, dass und wie die Exkommunikation religiös begründeter Überzeugungen aus öffentlichen Debatten der Freiheit der Menschen in einer staatlich verfassten Gesellschaft dienen

<sup>37</sup> Das hat S. GROTEFELD umfassend untersucht und mit vor allem deutschsprachigen Auffassungen verglichen: *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*, Stuttgart 2006.

<sup>38</sup> Vgl. R. SCHIEDER (Hg.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden 2001.

<sup>39</sup> So gibt es immer wieder scharfe Auseinandersetzungen um die Wahl der vom Präsidenten vorzuschlagenden Mitglieder des Supreme Court. Konservativ-evangelikale Kreise in den USA erhoffen sich von einer ihren Überzeugungen entgegenkommenden Besetzung des Gerichts u. a. eine Korrektur der liberalen Abtreibungsgesetzgebung in ihrem Land.

kann. Exklusivitätsansprüche für dezidiert a-religiöse Positionen können genauso intolerant, ja im Grenzfall totalitär sein wie Exklusivitätsansprüche einer Religionsgemeinschaft (sei es im Blick auf Wahrheitserkenntnisse oder im Blick auf normative Regulierungsansprüche). Mit einer freiheitlichen Gesellschaft ist es ebenso wenig zu vereinbaren theologisch begründete Überzeugungen zum Schweigen zu bringen wie andere Lebensorientierungen und (normative) Argumentationen zu exkommunizieren. Den Postulaten einer aufgeklärten Vernunft entspricht allein die allgemeine Zugänglichkeit der Öffentlichkeit für alle Argumente und Positionen, von denen die Verfassungsgrundsätze eines Rechtsstaates respektiert werden.

Auf *institutioneller* Ebene muss man differenzieren, und zwar unter Beachtung der Grundsätze von Gleichheit und Nicht-Diskriminierung. Wenn ein Rechtsstaat die Prinzipien der Neutralität und Parität beachtet, ist er darum noch keineswegs gehalten, *alle* ethischen Positionen in dem Sinne gleich zu behandeln, dass die Unterschiede zwischen ihnen völlig irrelevant werden. So müssen, um ein Beispiel zu nennen, in Ethik-Kommissionen die Vertreter von Atheisten-Verbänden nicht über dieselbe Anzahl von Sitzen verfügen wie die gewählten Repräsentanten von Parteien oder Religionsgemeinschaften, sofern auch sie eine hinreichende Chance zur Artikulation ihrer Auffassungen haben. Auch kann die historisch gewachsene religiöse Orientierung der Bevölkerung ein Anlass zu Differenzierungen auf institutioneller Ebene sein – so können sicher nicht alle Auffassungen aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu den wünschenswerten, gesetzlich zu verankernden Feiertagen berücksichtigt werden. Unter Bedingungen eines kulturellen und religiösen Pluralismus ist das allgemeine Toleranzgebot nur dadurch zu wahren, dass die rechtsstaatliche »Hausordnung« von allen respektiert wird.

Der *diskursethische* Kontroverspunkt lässt sich durch die Frage markieren, ob, warum und inwiefern in der Kommunikation über ethische Fragen rein rationale Argumentationen ein Monopol haben sollen oder können. Natürlich kann man darüber streiten, was als »rein rational« verstanden werden soll, aber wenn dergleichen gefordert wird, dann ist meistens gemeint, dass in der betreffenden Argumentation keine spezifisch religiöse Begründung (was immer darunter verstanden werden mag) zulässig sein soll. Man kann hier weiter unterscheiden: 1. Religiöse oder religiös (mit-)motivierte Argumente und Überlegungen sollen in der allgemeinen Öffentlichkeit grundsätzlich keine Rolle spielen, sondern nur in der (privaten) Binnenkommunikation der jeweiligen Gemeinschaften, oder: 2. religiöse Überzeugungen dürfen – gleichsam als Prämissen oder Hintergrundüberzeugungen – zwar durchaus eine Rolle spielen, weil ihr Verbot das Toleranzgebot verletzen würde, aber sie dürfen nicht als ent-

scheidungsrelevant in Anschlag gebracht werden, oder: 3. alle Positionen sollen zulässig sein (im Rahmen der Verfassungsgrundsätze), aber von jeder ist (wenn nicht in einem rechtlichen, so doch in einem diskursethischen Sinne) zu verlangen, sich so zu artikulieren, dass sie von jedem vernunftbegabten, um Verstehen hinreichend bemühten Menschen in ihrem allgemein-einsichtigen argumentativen Gehalt nachvollzogen werden können. In diesem Sinne wäre die zitierte Formel des Alberico Gentili dahingehend neu zu formulieren, dass man von religiösen und/oder theologischen Überzeugungen und Argumenten dann (besser) schweigen soll, wenn man sie nicht in einer allgemein verständlichen, vernünftigen Weise zur Sprache bringen kann. In einer »säkularen« Gesellschaft darf es danach nur eine rein »säkulare« Ethik geben. *Silente theologi ...*

Offensichtlich verlagern sich die Probleme mit dieser Formulierung in das Verständnis dessen, was »säkular« genannt und was unter einer allgemeinen Vernunft verstanden wird. Ist eine Gesellschaft »säkular« zu nennen, die alle Religionen neutralisiert oder gar bekämpft und allenfalls in die private Sphäre verweist? Ist eine Vernunft allgemein, die die religiöse Dimension im Leben von Menschen ignoriert oder bestreitet? Sieht man genauer hin, so zeigt sich in den überwiegenden Fällen von Postulaten einer »säkularen« Ethik für eine »säkulare« Gesellschaft, dass es im Allgemeinen gar nicht um (womöglich aggressive) Religionsfeindschaft geht, sondern um bestreitbare Ansprüche der Vertreter von Religionsgemeinschaften auf monopolartige Deutungs- und Herrschaftsansprüche, nicht zuletzt in rechtlichen und ethischen Fragen, welche im Namen allgemeiner Verständlichkeit von Argumenten und unter Hinweis auf das Neutralitätsgebot für den säkularen Staat zurückgewiesen werden. Hier hat die Forderung nach einer religions- oder metaphysikfreien Ethik ihren ursprünglichen Ort.

## 5. Ethik ohne Metaphysik

Hinsichtlich der Anforderungen an eine Begründung von Prinzipien der Sittlichkeit oder von ethischen Urteilen sind sich die meisten Philosophen heute wohl darin einig, dass ein Anspruch auf allgemeine Geltung von Normen den Rekurs auf theologische Argumente und Gründe ausschließen sollte, jedenfalls im Sinne einer »letzten«, autoritativen, nicht weiter zu diskutierenden »Begründung«. Sittliche Erwartungen und moralische Forderungen sollen jedenfalls nicht mit dem bloßen Hinweis auf den geoffenbarten Willen eines Gottes, auf eine Tradition (und sei sie noch so ehrwürdig), auf eine höchste Autorität (und sei sie, ihrem Selbst-

verständnis nach, unfehlbar) oder auf eine Mehrheitsauffassung (und sei sie zahlenmäßig noch so beeindruckend) legitimiert werden können. In diesem Sinne bedeutet die Forderung einer »Ethik ohne Metaphysik«, dass nur solche (rechtlichen und moralischen) Normen mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung vertreten werden dürfen, die von allen Menschen aufgrund der ihnen gemeinsamen Vernunft verstanden, eingesehen und gebilligt werden können.<sup>40</sup> Thesen oder Theorien über eine (womöglich unwandelbare) Natur des Menschen oder Natur der Welt(ordnung) hingegen sind bestreitbar; aus ihnen kann nicht intersubjektiv zwingend hergeleitet werden, was im Blick auf das Handeln und Verhalten von Menschen sein *soll*.

Günther Patzig hat schon 1971 eine kleine Aufsatzsammlung mit dem Titel »Ethik ohne Metaphysik« veröffentlicht.<sup>41</sup> Die Beiträge sind stark an Kants Moralphilosophie orientiert und dienen der Klärung von aktuellen Grundlagenfragen der Ethik.

In dem Text über »Relativismus und Objektivität moralischer Normen« (zuerst 1968) wird sehr schön deutlich, was man heute sinnvoll unter »Ethik ohne Metaphysik« verstehen kann.<sup>42</sup> Darauf soll an dieser Stelle ausführlicher eingegangen werden, weil hier einerseits die Position Kants aufgenommen und andererseits kritisch, im Blick auf den Utilitarismus, weitergeführt wird, und zwar so, dass bestimmte Engführungen der Moralphilosophie Kants vermieden werden. Der Titel formuliert die Leitfrage: Gibt es auf dem Gebiet der Ethik nur einen grundsätzlich nicht überwindbaren Relativismus aller möglichen (subjektiven) Überzeugungen und Prinzipien (rein »weltlicher« und/oder religiöser Art) oder kann man moralische Regeln bzw. Kriterien zu ihrer Prüfung finden, die »jeder

---

<sup>40</sup> Der Sprachgebrauch bezüglich »Metaphysik« ist freilich in vielfacher Hinsicht problematisch. Sind nicht die Begriffe der Vernunft oder der Freiheit selbst unverzichtbare Grundbegriffe der Metaphysik, wie sie im europäischen Denken überliefert ist? Der Sinn der Parole »Ethik ohne Metaphysik« ist also stets abhängig u. a. vom Gehalt des vorausgesetzten Metaphysik-Begriffs. Ich nehme diese Terminologie zwar auf, fasse aber das, was im Bezug auf ethische Begründungen als »metaphysisch« bezeichnet werden mag, ganz eng im Sinne eines Rekurses auf »Gott«, »Offenbarung«, »Tradition« oder »Natur«, letztlich im Blick auf die Inanspruchnahme einer Instanz, welche vorgeblich nicht zum Gegenstand öffentlicher, kritischer Prüfung gemacht werden kann oder soll.

<sup>41</sup> Göttingen 1971, <sup>2</sup>1983. Manche der gelegentlich eingestreuten Beispiele in dieser Aufsatzsammlung (z. B. die Hinweise auf die damals verbreitete Sexualmoral oder auf die Rechtfertigung der Ausführung verbrecherischer Befehle durch den Hinweis auf Kants Pflichtbegriff) lassen erkennen, dass 1971 zu dieser »Ethik ohne Metaphysik« Zivilcourage gehörte.

<sup>42</sup> Seitenzahlen im folgenden Text beziehen sich auf den Abdruck in der vorstehend genannten 1. Aufl.

klar denkende und sachlich urteilende Mensch als wahr annehmen kann« (67)? Es geht um die »Frage nach der Möglichkeit einer objektiven Begründung moralischer Regeln und Werturteile« (62). Dazu soll die »moralische Landschaft« erkundet und insbesondere eine Position jenseits von moralischem Relativismus und Skeptizismus gewonnen werden.

Gefragt wird zunächst empirisch-beobachtend: Woran orientieren sich Menschen heute? Sie handeln regelgeleitet, ohne dies immer zu durchschauen. Die meisten haben einen »Verhaltenskodex« verinnerlicht, ohne ihn kritisch reflektiert zu haben (63). Das schafft Sicherheit, besonders durch Anerkennung der Mitglieder einer Bezugsgruppe. Aber auf Dauer ist nur ein Regelsystem krisenfest stabil, welches, ganz im Sinne Kants, das Ergebnis »freier und mündiger Prüfung« (64) ist.

Aus dem tatsächlich beobachtbaren Verhalten der Menschen kann man keine zuverlässigen Rückschlüsse ziehen auf die Regeln, die dem Verhalten zugrunde liegen. Menschen können freilich gegen Regeln verstoßen, auch gegen solche, die sie grundsätzlich anerkennen. Unvermeidlich ist unter diesen Voraussetzungen, dass Menschen darüber streiten (können), ob eine allgemein gültige Begründung moralischer Normen möglich ist oder nicht und wenn ja, in welchem Sinne und in welchen Grenzen dies möglich ist (65). Faktisch gibt es Freiheitsspielräume für das Handeln und Verhalten von Menschen und überhaupt für wechselseitige, inkongruente Erwartungen in sozialen Kommunikationen. Kant hat in ähnlichem Zusammenhang von der unhintergehbaren *conditio humana* der »ungeselligen Geselligkeit« gesprochen. Damit unvereinbar ist die »Herrschaft von Vorurteilen, die als unbezweifelbare Wahrheiten ausgegeben werden« (65). Diese können nur überwunden werden, wenn Menschen in der Lage und willens sind, rational zu argumentieren. Hier beginnt die wichtigste Aufgabe der philosophischen Ethik, die darin besteht, »die Verwirrung der Begriffe, die Herrschaft von Vorurteilen, die als unbezweifelbare Wahrheiten ausgegeben werden«, aufzuklären. Die Parallelität zum Programm Kants ist offensichtlich.

Entgegen einer (bis heute ungebrochenen Tendenz) erwartet Patzig keinen Gewinn durch »die Tendenz, neue Wertetafeln aufzurichten oder unfehlbare Prinzipien für alles richtige Handeln aufzufinden« (65f). Auch eine »materiale Wertethik«, die versucht, »absolute Werte« als »zeitlose Gegenstände besonderer Art« zu erweisen, vertritt letztlich einen bestimmten »Glauben« (67). Was sind moralische Werturteile? Sind sie Wahrnehmungsurteile, Kundgebungen von Beifall und Missfallen (also Empfindungsurteile), Gefühlsreaktionen (auf eine Handlungsweise), Ausdruck gesellschaftlich aktuell vorherrschender emotionaler Reaktionen? Dies alles wären Urteile, die man teils als Beobachtungssätze, teils als explizite (subjektive) Wertungen, teils als Mischungen aus bei-

den formulieren könnte. Sie alle schließen aber die Möglichkeit ein, dass derjenige, der spricht, für sich selbst eine abweichende oder sogar gegensätzliche Haltung einnehmen kann, z. B. wenn jemand sagen würde: In der Schweiz ist die Sicherung des Existenzminimums als Grundrecht für jeden hier lebenden Menschen garantiert, aber ich finde, dass das nicht für abgewiesene Asylbewerber gelten sollte.

Subjektiv wertende ethische Urteile sind Teil der Einstellungen und Gewohnheiten der Mitglieder einer Gesellschaft. In ihrem unvermeidbaren Pluralismus relativieren sie einander. Glaubens- wie Unglaubensüberzeugungen mannigfacher Art fließen dabei ein. Wir betreten eine grundsätzlich andere Ebene, wenn wir fragen: Kann meine Überzeugung auch für andere Menschen Verbindlichkeit beanspruchen, und wenn sie das kann, aus welchen Gründen? Es gehört nach Patzig »zum Sinn jedes moralischen Urteils, dass derjenige, der es abgibt, mit diesem Urteil zugleich behaupten muss, es wäre besser, wenn alle so urteilten wie er selbst.« (74)

Danach sind moralische Urteile von der Art, dass sie allgemeine Anerkennung und Geltung erheischen. Die Geltungserwartung enthält einen »Anspruch auf Begründbarkeit« (75), also aufgrund von beschreibenden und wertenden Behauptungen, die wahr oder falsch sein können, die jedenfalls Gegenstand vernünftiger Prüfung und argumentativer Beurteilung sein können. Die kritische Vernunft lenkt den sittlichen Diskurs von der Betrachtung der vielen, bloß relativen emotionalen Einstellungen auf die Erörterung der kognitiven Grundlagen ethischer Urteile.

Wie aber ist der »Geltungsanspruch moralischer Werturteile« zwischen Skeptizismus und Relativismus zu prüfen? Im Zuge seiner Kritik des Skeptizismus (»subjektivistische Theorie moralischer Urteile«, 76) geht es Patzig um zwei Spielarten des Relativismus: den deskriptiven und den prinzipiellen Skeptizismus. Ersterer ist insofern unbestreitbar, als es a) einen tatsächlichen geschichtlichen Wandel von grundlegenden Moralvorstellungen gibt und b) der Rekurs auf eine übergeschichtliche »Natur« als Inbegriff zeitloser moralischer Urteile selbst dem geschichtlichen Wandel unterliegt. Hinzu kommt, dass c) traditionelle moralische Überzeugungen durch konkrete Informationen über die Voraussetzungen und Folgen eines erwünschten Verhaltens und Handelns der Kritik ausgesetzt werden können.<sup>43</sup> Daraus folgt, dass für moralische Werturteile

<sup>43</sup> Hier bezieht sich Patzig gelegentlich auf Beispiele aus dem Bereich der Individualethik: Familie und Sexualität. Das war natürlich 1968, im Jahr des Erscheinens der päpstlichen Enzyklika »*Humanae vitae*«, auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche brennend aktuell. Seinerzeit hat sich der Papst nach langen Beratungen über die Ratschläge der Mehrheit seiner Berater, die empirische Informationen aus Medizin und Sozialwissenschaften einbrachten, hinweggesetzt und an den traditionellen Prinzipien

die Berücksichtigung empirischer Informationen einen hohen Stellenwert hat. Umgekehrt kann aufgrund von Erfahrungswerten allein kein moralisches Urteil begründet werden. Konkrete sittliche Entscheidungen implizieren insofern immer:

- vorurteilsfreie Situationswahrnehmung,
- Vergleich von Handlungsmöglichkeiten,
- Berücksichtigung und Gewichtung der Informationen über Handlungsfolgen,
- Einführung, Begründung und Erläuterung von Beurteilungsgesichtspunkten und -grundsätzen,
- Anwendung moralischer Grundsätze (Prinzipien) auf konkrete Fälle.

Es ist klar, dass angesichts der Vielfalt historischer Umstände und Situationen ein faktischer Pluralismus in der Moral unvermeidlich ist. Das muss aber keineswegs die Möglichkeit der rationalen Verständigung über Prinzipien ausschließen, die kontextübergreifend als relevant angesehen und anerkannt werden (können).<sup>44</sup> Dies kann wiederum implizieren, dass es Orientierungen an konkurrierenden Prinzipien geben kann (z. B. Solidaritätsgebot *versus* Selbsterhaltungsgebot). Grundsätzlich ist eine solche Konkurrenz rationaler Verständigung zugänglich.

Diese Konstellation führt Patzig zur Kritik eines prinzipiellen Skeptizismus einerseits, einer metaphysikgestützten Moral andererseits. Der prinzipielle Skeptizismus argumentiert, »dass eine rationale Abwägung zwischen den verschiedenen moralischen Prinzipien, die hier miteinander konkurrieren, nicht möglich ist« (89). Aber dieses Argument sticht nicht: Zwar kann »eine endgültige Begründung moralischer Forderungen nie vorgelegt werden« (90), und insofern kann man den moralischen Skeptizismus nicht generell widerlegen, aber man kann den prinzipiellen Anspruch des Skeptizismus, seinerseits als allein gültig zu gelten, zurückweisen, weil und insofern die argumentative Auseinandersetzung

---

der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral unverbrüchlich festzuhalten geboten. Er fand Unterstützung u. a. bei dem damaligen Erzbischof von Krakau, Karol Wojtila, dem späteren Papst Johannes Paul II. – Eine brillante Darstellung der Vor- und Nachgeschichte der Enzyklika gibt N. LÜDECKE, Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: D. M. MEIER/P. PLATEN/H. J. REINHARDT/F. SANDERS (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute* (FS Klaus Lüdicke), Essen 2008, 357–412.

<sup>44</sup> Patzig verweist im Blick auf Beobachtungen in Indien auf das Phänomen arrangierter Ehen, eine gegenwärtig auch in Europa virulente Problematik. Auch unter der Geltung des Prinzips freier Partnerwahl können hinzukommende situative Prämissen zu durchaus unterschiedlichen Konkretisierungen des normbezogenen Verhaltens führen (81–83).

über Begründungen und Geltungsansprüche sehr wohl möglich bleibt, allerdings ohne eine letztentscheidende (politische oder metaphysische oder religiöse) Instanz. Der normative Skeptizismus – ich würde sagen: jede Strategie zur Immunisierung der eigenen Prämissen gegen mögliche Einwände – ist hingegen genauso selbstwidersprüchlich und unhaltbar wie die Berufung auf absolute, zeitlose Prinzipien.

Hingegen kann eine »Ethik ohne Metaphysik« sehr wohl verallgemeinerbare Prinzipien und daraus herzuleitende Normen formulieren, allerdings immer nur vorbehaltlich besserer Belehrungen, neuer Informationen und neuer Beurteilungen. Patzig plädiert für eine Verbindung einer Prinzipienethik im Sinne Kants mit einer bestimmten Auffassung des Utilitarismus, so dass formale Prinzipien mit inhaltlichen Vorstellungen von erstrebenswerten Zwecken und eines »guten Lebens« verbunden werden können:

»Da aber die formale Ethik Kants nicht ausreicht, alle moralisch berechtigten Forderungen theoretisch zu begründen, müssen zu dem Prinzip der Verallgemeinerungsfähigkeit der Maximen noch *inhaltliche* Prinzipien treten, derart, dass von verschiedenen nach dem kategorischen Imperativ erlaubten Handlungsweisen diejenige moralisch als richtig gilt, von der nach Lage der Dinge und bester Einsicht erwartet werden kann, dass sie einen günstigeren Zustand für alle Beteiligten herbeizuführen geeignet ist als jede andere der zur Diskussion stehenden Handlungsweisen« (93).

Eine Ergänzungsbedürftigkeit der Ethik Kants um die Aspekte der Berücksichtigung legitimer Interessen, Strebenziele oder Glücksvorstellungen ist seit Kants Zeiten immer wieder behauptet worden. Ich denke jedoch, dass diese – für jede menschliche Moral und Sittlichkeit unabdingbaren – Gehalte durchaus schon bei Kant selbst ihren Ort und ihre Anerkennung gefunden haben. Selbstverständlich hat auch Kant eine Güterethik vertreten – was ist denn seine Grundorientierung in der politischen und Rechtsethik an der Idee eines »ewigen Friedens« anderes?

Man kann hier einen Schritt weitergehen und erwägen, ob es nicht geradezu zu den besonderen Möglichkeiten und Aufgaben von Religionsgemeinschaften gehört, ihrerseits – aus ihren Quellen und ihren geschichtlichen Erfahrungen – zu den gesellschaftlichen Debatten über Zwecke und Ziele beizutragen. In freiheitlichen Gesellschaften kann man dies jedenfalls Menschen nicht verbieten. So gesehen muss man das Postulat einer »Ethik ohne Metaphysik« als die legitime Forderung verstehen, dass *jede* Auffassung eines guten und gerechten Lebens sich uneingeschränkten kritischen Diskursen stellen muss und dass sich *keine* gegen Kritik immunisieren sollte.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> Schärfer als Patzig hat E. TUGENDHAT in seinen »Vorlesungen über Ethik« (Frankfurt a. M. 1993) die Legitimität einer religiös orientierten Moralauffassung zurückge-



Im Streit der Fakultäten muss indes meines Erachtens vor allem Kants Annahme diskutiert werden, dass die Zwecke und Güter, die in allem menschlichen Handeln und Verhalten (auch) verfolgt werden, einzeln und allesamt auf die Idee eines höchsten Gutes verweisen. Diese Idee bringt Kant ohne Zweifel in eine unlösbare Verbindung mit der Idee eines »machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen«, also mit einem Gott, verstanden oder vorgestellt als »ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher«. <sup>46</sup> Patzig äußert sich zu dieser Dimension bei Kant nicht weiter. Es geht hier um den Zusammenhang von praktischer Philosophie und Religionsphilosophie. Soweit ich sehe, bestreitet Patzig nirgends die Möglichkeit und den Sinn dieser Verbindung, wenn es um das philosophische und theologische Verstehen der Stellung des Menschen in seiner Welt geht, wohl aber scheint er dezidiert der Meinung zu sein, dass es dieser Ausweitung oder Absicherung im Blick auf die ethischen Diskurse in modernen Gesellschaften nicht bedürfe. Damit wird die Dimension der Religion zwar offengehalten, aber nicht mit der ethischen Verständigungsaufgabe (im säkularen Staat) kurzgeschlossen.

---

wiesen, jedenfalls auf der Ebene der Suche nach allgemein verbindlichen Normen. Er exponiert als seine *Grundfrage*, »ob es eine von den religiösen Traditionen unabhängige Einsichtigkeit von moralischen Normen gibt« (13). Dabei ist für ihn ausgemacht, dass eine religiös fundierte Moral und darauf bezogene theologische Ethik wesentlich dadurch bestimmt sind, dass sie »gut« nennen, was mit dem in heiligen Schriften bezeugten Willen Gottes identisch ist. »Schlecht ist, was Gott nicht gefällt« (65). Die Annahme eines göttlichen Willens aber setzt die Existenz dessen voraus, der, die oder das »Gott« genannt wird. »Damit«, so Tugendhat, »ist genau bezeichnet, wie weit die Begründungsressourcen bei der traditionalistischen Moral reichen. Die Tradition selbst, das Wort Gottes ist der letzte Grund, der nicht mehr hinterfragbar ist. Eine religiöse Moral ist daher auch prinzipiell unfähig, mit anderen Moralkonzepten zu diskutieren; sie kann nur glaubensmäßig und also dogmatisch ihre eigene Überlegenheit behaupten und sich von den anderen abschließen« (66). Tugendhat, der, soweit ich sehe, Patzigs Arbeiten nicht erwähnt, erörtert nicht die Möglichkeit, dass eine theologische Ethik inhaltliche Überzeugungen, Einsichten und Ziele im Blick auf kritische Ethik-Diskurse zur Sprache bringen könnte, *ohne* das Wort Gottes und/oder die Tradition mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit und absoluten Geltung (was immer man darunter verstehen mag) zur Sprache zu bringen. – In späteren Veröffentlichungen hat Tugendhat sich zu Fragen der Religion viel behutsamer und sensibler geäußert; siehe insbesondere seine Rede anlässlich der Verleihung des Meister-Eckhart-Preises und den Text »Über Religion«, beides in: DERS., Anthropologie statt Metaphysik, a. a. O. (s. Anm. 1).

<sup>46</sup> RGV 7 und 9.

## 6. Religion und die Befreiung der Vernunft

6.1 Ausgangspunkt der hier dargestellten Überlegungen war Kants spannungsvolle doppelte These, dass die Moral der Religion nicht bedarf. Sie ist »sich selbst genug«. Gleichzeitig hat er behauptet, Moral führe unumgänglich zur Religion. Die These von der Religionsunbedürftigkeit der Moral kann, muss aber nicht im Sinne der Forderung einer Ethik ohne Metaphysik verstanden werden. Kant jedenfalls hat streng unterschieden zwischen a) dem moralischen Begriff der *Pflicht* als Inbegriff derjenigen Gebote und ihrer Befolgung, den die Vernunft aus sich selbst nach Maßgabe des kategorischen Imperativs einsehen und bestimmen kann, und b) dem vorgestellten Zweck und schließlich sogar *Endzweck* aller Handlungen, bei dem es nicht nur darauf ankommt, dass die Vernunft ihn formal einsehen kann, sondern auch, dass der Mensch ihn tatsächlich erfolgreich zu erreichen versucht. Die hier sich möglicherweise auftuende Kluft zu schließen, ist Sinn des »Glaubenssatzes« von der »Erweiterung« der Moral durch die Idee eines moralischen Gesetzgebers.<sup>47</sup>

Damit ist aber noch keineswegs alles erwähnt, was Kant zum Verständnis und Verhältnis von Religion und Moral gesagt hat. Ich habe bislang im Blick auf den Streit der Fakultäten die formalen Seiten und die institutionellen Bezüge herausgestellt, sodann einige moderne Perspektiven, die sich von hier aus für ethische Kommunikationen in säkularen Gesellschaften ergeben (können). Dabei sollte deutlich geworden sein, dass ich der Auffassung bin, dass jede heutige Ethik sich den Kriterien kritischer Prüfung und allgemeiner Anerkennbarkeit der von ihr geltend gemachten ethischen Prinzipien stellen kann und sollte.

Doch hatte Kant in seiner Zeit auch noch weit darüber hinausgehende Fragen der Moralphilosophie im Blick, und dabei kam er unvermeidlich erneut in Kontakt mit genuin theologischen Fragestellungen. Es geht, abgekürzt formuliert, um die existenzielle und darin (auch) religiöse Dimension der Moral im Leben der Menschen. Zu einer aufgeklärten Moral gehört die freie und öffentliche Betätigung der Vernunft. Wie aber kann oder soll diese Vernunft selbst beschaffen sein? Heute würde man vielleicht sagen: Wie kann jener »moral point of view« überhaupt gewonnen

---

<sup>47</sup> Kant fügt dieser Stelle der Vorrede zur 1. Auflage eine lange, erläuternde Anmerkung hinzu, die schließt: »Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll: so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion«.

werden, der die Frage nach allgemeinen Prinzipien und einem Handeln aus Pflicht im Sinne Kants allererst ermöglicht?

6.2 Das »erste Stück« der Religionschrift, das überschrieben ist: »Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten; d. i. vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur«, endet mit dem Abschnitt »Allgemeine Anmerkung. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft [Von Gnadenwirkungen]«. <sup>48</sup> Nachdem Kant unterschiedliche Auffassungen über eine »Anlage zum Guten in der menschlichen Natur«, den »Hang zum Bösen« und die Art und den Ursprung des Bösen erörtert hat, also eine kurze, aber äußerst sorgfältige Auseinandersetzung mit der christlich-theologischen Lehre von der Erbsünde oder, mit Karl Barth zu reden, der »Ursünde« des Menschen geführt hat, fragt er:

»Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?« (57, 27)

Kant ist der Auffassung, dass es grundsätzlich eine Möglichkeit der menschlichen Umkehr vom Tun des Bösen zum Tun des Guten gebe, dass dem Menschen diese Sollensforderung ganz elementar begegne und dass wir, was wir sollen, auch können müssen. Dabei unterscheidet er in der »allgemeinen Anmerkung« durchgehend zwei Hinsichten: die empirische Beobachtung des Handelns des Menschen, die Ausbildung von Stetigkeiten und Gewohnheiten sowie deren Verfestigung prägenden Haltungen, kurz: Tugenden. <sup>49</sup> Der Ausbildung und Übung von Tugenden liegt die »beharrliche Maxime *gesetzmäßiger* Handlungen« zugrunde (61, 1). Kant nennt diese Entwicklung die allmähliche Änderung der Sitten, des Verhaltens und der dabei beherzigten Maximen. Diese *Reform der Sinnesart* hat pragmatische, ja utilitaristische Züge. <sup>50</sup> Davon unterschei-

<sup>48</sup> RGV 57–69. Seitenzahlen im folgenden Text beziehen sich auf diese Schrift, in der Edition von STANGNETH. Dort sind die Seitenzahlen auch der Akademie-Ausgabe angegeben. – Zum Verständnis dieses Textes war sehr hilfreich: R. WIMMER, Bedarf die Moral der Religion?, in: DERS., Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht, Freiburg (Ue.) 2005, 78–102, bes. 82–92. Der Text ist identisch mit: DERS., Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York 1990, 150–160.

<sup>49</sup> Kant präzisiert: »Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heißt auch *Tugend*, der Legalität nach als ihrem *empirischen Charakter* (*virtus phaenomenon*).« (60, 12)

<sup>50</sup> »Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt; obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigung um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehr-

det er die »*Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben« (61, 27). Ausdrücklich schließt sich Kant an dieser Stelle dem biblischen Sprachgebrauch an, wenn er schreibt: »... er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III,5; verglichen mit I. Mos. I,2) und Änderung des Herzens werden.« (61, 29)

Kant spricht hier nicht allegorisch oder metaphorisch. Er bezieht sich in diesem ganzen Abschnitt auf biblisch-neutestamentliche Überlieferungen, und zwar nicht, um sie gleichsam bloß zur Untermauerung oder Illustration seines eigenen Gedankenganges zu zitieren, sondern weil sie offensichtlich eine für ihn fundamentale Wahrheit zur Sprache bringen. Damit ein Mensch sich vom Bösen ab- und dem Guten zuwendet, bedarf es – in einer anderen Sprache als derjenigen Kants ausgedrückt – einer Umkehr und Verwandlung des innersten Kerns seiner Existenz.<sup>51</sup> Die allmählich sich vollziehende *Reform der Sinnesart* hat ihren Grund in einer *Revolution der Denkungsart*. Entscheidend ist,

»daß die Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäß zu setzen sei, sofern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Überzeugung aber hiervon kann nun zwar der Mensch natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf dem Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muss er *hoffen* können, durch *eigene* Kraftanwendung zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst getan zugerechnet werden kann, als *moralisch-gut* zu beurteilen ist.« (66, 31)

Die Revolution der Denkungsart ist der Grund und Ursprung einer Reform der Sinnesart, wenngleich diese – als Prozess der moralischen Besserungsbestrebungen – nicht gering zu achten ist. Für Kant ist dabei von grundlegender Bedeutung, dass beide Seiten – Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen – widerspruchsfrei zusammen gedacht werden können, ohne dass sich hier die Probleme eines Determinismus oder eines Pelagianismus stellen müssen.<sup>52</sup>

---

lichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen, u. s. w. zurück. Alle nach dem gepriesenen Prinzip der Glückseligkeit.« (61, 11)

<sup>51</sup> M. LUTHER sprach im Blick darauf und in einer langen, auf Platon und Paulus zurückgehenden Tradition, vom »inneren Menschen«, der – durch die Vereinigung der Seele mit Christus – verwandelt wird; so in der Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520).

<sup>52</sup> Vgl. die lange Anmerkung zum Freiheitsverständnis (64, 21), in der Kant auch noch einmal indirekt auf die dritte Antinomie der KrV zurückkommt.

6.3 Aus welchen Quellen stammt nach Kant die Revolution der Denkungsart bzw. die Umwandlung der Gesinnung?<sup>53</sup> Anscheinend ist er einerseits der Meinung, dass dieser Vorgang im Bereich der Kräfte des Menschen selbst liegt, so eingeschränkt ihre Betätigung sein mag. Zumindest stellt Kant dies als Gegenstand menschlichen Hoffens vor, denn der Mensch »kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigkeit des Prinzips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit desselben, sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen *Fortschreitens* vom Schlechten zum Besseren befinde.« (62, 16) Auf der anderen Seite betont Kant, dass der Mensch nicht (allein) durch eigene Kraft die Revolution der Denkungsart herbeizuführen vermag. Zugleich ist ihm daran gelegen, keine »unlauteren Religionsideen« aufkommen zu lassen, etwa von der quietistischen Art: »Gott könne ihn wohl *zum besseren Menschen machen*, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu tun habe, als darum zu *bitten*« (67, 26). Demgegenüber macht er den folgenden Grundsatz geltend:

»daß ein jeder, so viel, als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angeborenes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX,12–26), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden« (67, 35)

Kant stellt sich hier also in den Zusammenhang der alten, aber ungebrochen aktuellen Kontroversen um den freien oder versklavten Willen des Menschen. Es klingt ja auch zuerst wie: »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen.«<sup>54</sup> Wimmer meint, Kant nehme hier eindeutig »einen antilutherischen, erasmischen, mithin pelagianischen Standpunkt ein.«<sup>55</sup> Ich bin mir da nicht sicher – wenn schon, dann »se-

<sup>53</sup> Nebenbei bemerkt: Wenn man sich Kants Verwendung des Wortes »Gesinnung« in diesem Zusammenhang auch nur ansatzweise klarmacht, dann ist es gänzlich unverständlich, wie sich immer noch die Vorstellung einer »Gesinnungsethik« im Gegenüber zu einer »Verantwortungsethik« halten kann, bei der die Gesinnung nichts anderes als der Inbegriff einer folgenindifferenten subjektiven Prinzipientreue ist.

<sup>54</sup> J. W. VON GOETHE, *Faust*, 2. Teil, V. Akt, v. 11936f.

<sup>55</sup> A. a. O. (s. Anm. 48), 89. Auf der folgenden Seite gibt er dann aber eine Interpretationsmöglichkeit »zwischen Luther und Kant liegend« von der ich denke, dass Luther und Kant sie teilen könnten, und die lautet: »Der Wille hat sich mit seiner Entscheidung zum Bösen selbst unfrei gemacht, indem er sich freiwillig seiner Freiheit zum Guten (und zum Bösen) dadurch begab, dass er böse wurde. Ein unfrei gewordener, böser Wille bedarf einer Macht von außen, und zwar einer göttlichen Macht, die ihn wieder in den ursprünglichen Zustand der (indifferenten) Freiheit versetzt, in der er, weder gut noch böse, sich wieder neu entscheiden kann.« (90) Ich würde hier allerdings nicht von »Willen« als *nomens agens* sprechen, sondern von der Person, und auch nicht von »indifferenten« Freiheit, sondern, im Anschluss an Karl Barth, vom »Geschenk der Frei-

mipelagianisch«. Für die Nähe zu einer erasmisch-katholischen Position spricht, dass Kant immerhin eine »ursprüngliche, moralische Anlage in uns« annimmt (64, 5), dass er nicht von einer *natura totaliter corrupta* des Menschen ausgeht (wie Luther in der Schrift *De servo arbitrio* und öfters) und dass er keine *Alleinwirksamkeit* der göttlichen »Gnadewirkung« behauptet. Aber man muss hier auf das positive Interesse Kants achten, welches darin besteht, die vom »Herzenskündiger« bewirkte Revolution der Gesinnungsart mit der unaufhebbaren Verantwortlichkeit jedes Menschen für sein Tun und Lassen zu vereinigen – ganz so wie Luther in der ersten Hälfte des Freiheitstraktates die Alleinwirksamkeit der Kraft Gottes zur Umkehr des Menschen herausstellt, um im zweiten Teil um kein Deut weniger klar und umfassend die vom Menschen zu erwartende, immediate praktische Bewährung seiner Freiheit zu beschreiben. Es geht um die aus dem ihr unverfügbaren Grund der Gnade Gottes befreite und erneuerte Vernunft, die zu ethischer Rechenschaft befähigt und verpflichtet.

Es gibt noch eine feine Nuance in Kants Argumentation, die ihn mit einer wichtigen Einsicht Luthers verbindet, und die darin besteht, dass der Mensch, ob frei oder abhängig gedacht, sich selbst verborgen ist, d. h. selbst nicht in der Lage ist, sich vollkommen durchsichtig zu werden hinsichtlich seiner tiefsten Beweggründe, seiner Herzensverfassung. Kant schreibt im zweiten Stück der Religionsschrift u. a.:

»Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Gott nennen kann), deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit obzwar nur mittelbar bei sich, und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehlritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Gewissheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder möglich noch, so viel wir einsehen, moralisch zuträglich.« (90, 4)

Dem korrespondiert Kants erkenntniskritisches Insistieren darauf, dass alle diese Überlegungen sich in einem Bereich bewegen, der den Bereich der reinen Vernunft überschreitet. Darum nennt er diese Bemerkungen auch

»Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb derselben, aber stoßen doch an sie an. Die Vernunft im Bewusstsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitze sich zuzueignen.« (68, 16)

Damit präzisiert Kant noch einmal den Status von Aussagen über die Religion beziehungsweise Aussagen religiöser Art. Er zieht erneut eine

---

heit«, dem ein verpflichtender Charakter eigentümlich ist. Siehe dazu W. LIENEMANN »Grundinformation Theologische Ethik«, Göttingen 2008, Teil I, Kap. 4, 92ff.

klare Grenze zwischen dem, was die Vernunft zuverlässig wissen kann, und dem, wonach zu fragen und worauf zu hoffen und zu vertrauen Menschen nicht aufhören und gehindert werden können.

## 7. Religion, Moral und Recht in freien politischen Diskursen

Kant hat nicht nur streng zwischen philosophischer Moralphilosophie und »Kirchenlehre« unterschieden, sondern auch zwischen Recht und Moral bzw. zwischen Legalität und Moralität. Er hat diese grundlegende Unterscheidung sogar in seiner praktischen Philosophie als sachliches Gliederungsprinzip zur Geltung gebracht. Danach bezieht sich das Recht auf alle *äußeren* Handlungen der Menschen, die geeignet sind, die Freiheit und Handlungsmöglichkeiten anderer Menschen zu beeinflussen. Hingegen betrifft die Moral die *inneren* Beweggründe der Menschen, die für ihr Handeln und Verhalten maßgeblich sind und von außen nicht beurteilt werden können, ja nicht einmal dem Handelnden selbst, wie oben zu zeigen versucht wurde, durchsichtig sind. Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden, weil es nur gewahrt werden kann, wenn rechtswidriges Handeln geahndet wird. Die Moral unterliegt der Selbstbestimmung durch einen Willen, der nicht von außen gezwungen werden darf. Kant unterscheidet:

»Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die Legalität (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.«<sup>56</sup>

Kant unterscheidet und trennt also nicht nur Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie, sondern auch Moral und Recht, praktische Philosophie und Jurisprudenz. Den Sachunterscheidungen korrespondieren, wie oben gezeigt, institutionelle Unterscheidungen. Das System dieser Unterscheidungen dient der Freiheitswahrung: der Abwehr der Einmischung der Kirche und der Kirchenbeamten in die freie und öffentliche Urteilsbildung der Vernunft, der Abwehr der Einmischung geschichtlich veränderlicher, kollektiver Moralvorstellungen in die staatliche Gesetzgebung, sofern sie nicht als Grundlagen einer *allgemeinen* Gesetzgebung taugen. Dabei darf man aber nicht übersehen, dass Kant jedenfalls im Bezug auf das Recht auch die spezifische Aufgabe der Moral kennt und anerkennt, ja für unabdingbar hält, die darin besteht, die Reformen des politischen Gemeinwesens nach moralischen Prinzipien zu fördern. Die

---

<sup>56</sup> Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, AB 15.

Moral darf nicht das Recht (grundsätzlich) infrage stellen, so wenig das Recht eine bestimmte, partikuläre Moralauffassung durchzusetzen hat.

Dieses mehrfache Unterscheidungsmodell lässt sich fruchtbar machen für die Zuordnung von Religion, Moral, Politik und Recht auch in modernen, pluralistischen Gesellschaften. Wenn man eine differenzierte Zuordnung von Glaubensüberzeugungen und von allgemein einsehbaren moralischen Prinzipien, die das Handeln und Verhalten bestimmen (sollen), zu geben versucht, dann ist es erforderlich, wenigstens in groben Umrissen zu skizzieren, wie diese Zuordnung in praktischen Diskursen einer modernen Gesellschaft funktionieren kann und soll. Die Prämissen, die ich dabei in Anschlag bringe, sind:

1. Es gibt die Dimension der Religion im Leben sicher nicht aller, aber vieler Menschen, und es wäre realitätsblind, die Kräfte, die davon auf die Lebensführung der Menschen ausgehen, nicht zu bedenken und in der Moralphilosophie nicht zu berücksichtigen.

2. Mit der Religion und den Glaubensüberzeugungen von Menschen sind nicht immer, aber meistens bestimmte Handlungsorientierungen verbunden.

3. Menschen versuchen, ihre handlungsleitenden Überzeugungen anderen werbend mitzuteilen, so dass sie von möglichst vielen geteilt und gesellschaftlich wirksam werden können.

4. In jeder freiheitlichen, rechtlich verfassten Gesellschaft entwickelt sich ein Pluralismus moralischer Überzeugungen, welcher offen ist für unterschiedliche Zwecksetzungen sowie gesellschaftliche Konflikte, Koordinationen und Kooperationen.

5. Zur Verwirklichung von Zwecken streben Menschen allein und gemeinsam (in der Regel auch) nach politischer Macht, um ihre Vorstellungen eines guten und gerechten Lebens durchzusetzen.

6. Es ist zum Zwecke eines friedlichen, rechtlich geordneten Zusammenlebens unter den Bedingungen eines legitimen Pluralismus unabdingbar, die Vielfalt moralischer Überzeugungen der Menschen anzuerkennen und zugleich rechtlich zu begrenzen.

Diese Prämissen ergänze ich durch ein Schema der vier Bezugsgrößen Religion – Moral – Politik – Recht.<sup>57</sup> Entscheidend ist nun, dass hier keine abgeschlossenen Sphären oder Bereiche mehr oder minder statisch unterschieden und zugeordnet werden, sondern die Elemente in den Bezugsgrößen sich in dynamischen Wechselwirkungen befinden, was im Anschluss noch kurz erläutert werden soll.

<sup>57</sup> Ich entnehme das Schema dem Schlusskapitel meines Buches »Grundinformation Theologische Ethik« (s. Anm. 55, S. 322).



Religion	Moral	Politik	Recht
Wahrnehmungen des Wirklichkeits-zusammenhanges von Gott – Welt – Mensch	Visionen des guten Lebens Suche nach Kriterien und Grundsätzen	Soziale Interaktionen Kooperationen Konflikte	Rechtliche Rahmenbestimmungen höchster Ordnung (Verfassung)
Erfahrungen der Transzendenz-Erschließung	Konflikte von Argumenten und Begründungen	Machtbeziehungen	Gesetze
Bildung eines persönlichen Glaubens	Prägung der Gesinnung	Gesellschaftliche Grundkonsense	Rechtsprechung Ethos der Rechtswahrung
Erfahrungen des Gemeinschafts-Charakters von Religion	Kognitive Überzeugungen Maximen und Prinzipien	Institutionen Öffentliche Diskurse	Normenkontrolle
Kritische Prüfung von Glauben, Handeln und Verhalten	Moralische Rechte und Pflichten (individuell/sozial) Maßstäbe akzeptabler Gesetz	Herbeiführung bindender Entscheidungen	Verbindliche und informelle Verfahrensregelungen Reformen des Rechts

Die Bezugsgrößen verstehe ich als Bündelung von Merkmalen, die den je bezeichneten Phänomenbereich mehr oder weniger bestimmen.<sup>58</sup> Das Religionsverständnis ist zwar offen gefasst, aber stark aus europäisch-christlicher Perspektive entworfen. Gleichwohl scheinen mir die wesentlichen Züge von der umfassenden Wirklichkeitswahrnehmung bis zur kritischen Handlungsorientierung und -anleitung, hinreichend formal gefasst, auch in vielen anderen Religionen zu begegnen. Ebenfalls weit gespannt ist die Phänomenalität der Moral – von Visionen eines guten Lebens (in dieser Bedeutung scheint mir auch ein allenfalls brauchbares Verständnis von »Werten« halbwegs plausibel) bis hin zur Frage nach moralischen Kriterien für die Gewinnung rechtmäßiger, gesetzlicher Normen. Und ähnlich weit sind die Umschreibungen der beiden anderen Felder von Politik und Recht. So kann die Bildung eines persönlichen, religiösen Glaubens eines Menschen in den Widerfahrnissen ihres oder seines Lebens bewirken, dass sich bestimmte Überzeugungen ausbilden, die durch vernünftige Reflexion in ihrem allgemein-kognitiven Gehalt mitteilbar gemacht werden.

Die Pointe dieses Schemas besteht in der Aufforderung, Beziehungen zwischen den Bezugsgrößen zu identifizieren. So ist nicht gut zu bestreiten, dass sich aus einem bestimmten religiösen Verständnis der Wirklichkeit Gottes und der Stellung des Menschen in der Schöpfung Gottes Impulse der moralischen Handlungsorientierung ergeben (können). Dies ist freilich wohl nur dann der Fall, wenn die jeweiligen religiösen Überlieferungen – heilige Texte, Rituale, Gemeinschaftsformen, Reflexionen – kontinuierlich und (vor allem) unterbrechend, eingeschliffene Routinen irritierend, vergegenwärtigt werden. Werden derartige Einsichten überzeugend in gesellschaftliche Diskurse eingebracht, kann es geschehen, dass nicht nur kleine Gruppen Gleichgesinnter zustimmen, sondern sich ein breiterer gesellschaftlicher Konsens bildet, der bisweilen sogar die Massen ergreift und schließlich gar nicht anders auf Dauer gestellt werden kann, als indem er zur Grundlage einer Gesetzgebung wird. Ich illustriere das: Aus einer gesamtbiblischen Sicht – von dem Gotteszeichen, mit dem der Brudermörder Kain geschützt wurde, bis zum Rache- und Gewaltverzicht des Bergpredigers – spannt sich ein weiter Bogen religiöser Überlieferungen, mit denen eigentlich die Todesstrafe nicht (mehr) vereinbar ist. Zu den Visionen eines gelingenden Lebens gehört vermutlich auch die Hoffnung, dass diese Art »Strafe« eines Tages überwunden werden kann. Auch rein empirisch-rationale Erwägungen sprechen da-

---

<sup>58</sup> Ich bin unschlüssig, ob und wie weit ich dafür den Weberschen Begriff des »Idealtypus« verwenden kann, aber ich denke, dass es sich in der Tat um idealtypische Abstraktionen handelt.

für, dass die Todesstrafe abzuschaffen ist, weil sie ganz überwiegend gar nicht bewirkt, womit sie gerechtfertigt werden könnte, nämlich effektive Abschreckung. Wenn sich eine solche Überzeugung im geduldigen und ungeduldigen Prozess der Werbung um eine politische Mehrheit zur Abschaffung der Todesstrafe breite demokratische Zustimmung verschafft, ist die Zeit reif für eine entsprechende Verfassungsbestimmung. In historischer Betrachtung kann man ähnliche Prozesse für die noch un abgeschlossene Abolition von Sklaverei und Folter nachweisen. Umgekehrt gibt es aber auch Wirkungen einer elaborierten legitimen Rechtsordnung auf die Bildung moralischer Überzeugungen und religiöser Haltungen wie Handlungen, indem Recht und Gesetz dazu anhalten, jene nur in Übereinstimmung mit Prinzipien der Legalität zur Geltung zu bringen.

Man kann diese angedeuteten dynamischen Wechselwirkungen auch als Prozesse der Ein-Bildung eines religiösen Glaubens (und zwar in pluraler Verfasstheit) in moralisch-kognitive Überlegungen und rationale Entscheidungen betrachten. Der Glaube der meisten Menschen drängt ja auf Gestalten geschichtlicher Realisierung, aber das Gefüge von Religion – Moral – Politik – Recht verhindert Kurzschlüsse und Grenzverwischungen, wenn es gelingt, die Phänomenbereiche sowohl zu unterscheiden als auch zuzuordnen. Diese Kunst der Unterscheidungen zu üben mag das Geschäft einer Ethik sein, bei dem Philosophie und Theologie ungetrennt und unvermischt zusammenwirken können.