

Friedrich Lohmann
Zwischen Naturrecht und Partikularismus

Theologische Bibliothek
Töpelmann

Herausgegeben von
O. Bayer · W. Härle · H.-P. Müller

Band 116



Walter de Gruyter · Berlin · New York
2002

Friedrich Lohmann

Zwischen Naturrecht und Partikularismus

Grundlegung christlicher Ethik mit Blick
auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit
der Menschenrechte



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2002

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität
Tübingen gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lohmann, Friedrich:
Zwischen Naturrecht und Partikularismus : Grundlegung christlicher
Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit
der Menschenrechte / Friedrich Lohmann. – Berlin ; New York : de
Gruyter, 2002
(Theologische Bibliothek Töpelmann ; Bd. 116)
Zugl.: Tübingen, Univ., Habil.-Schr., 2001
ISBN 3-11-017375-1

© Copyright 2002 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde am Ende des Wintersemesters 2000/01 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen als Habilitationsschrift im Fach Systematische Theologie angenommen. Ich habe sie für den Druck durchgesehen und überarbeitet.

Die Veröffentlichung einer solchen über Jahre gewachsenen Arbeit verleitet zum Rückblick, und es versteht sich, daß nach einem erfolgreichen Abschluß Worte des Danks an erster Stelle stehen. Danken möchte ich zunächst Herrn Prof. Dr. Eilert Herms. Er hat meine Studien nicht nur angeregt und begleitet; er hat sich darüber hinaus auf vielfältige Weise für mich eingesetzt und nicht zuletzt das Erstgutachten für die Fakultät angefertigt. Das zweite Gutachten schrieb Herr Prof. Dr. Eberhard Jüngel D.D. Ihm danke ich für seine hilfreichen Hinweise, die mir zu manchen Präzisierungen in der nun vorliegenden Fassung Anlaß gaben.

Für finanzielle Unterstützung, ein dreijähriges Habilitandenstipendium sowie eine großzügige Druckkostenbeihilfe, gilt es der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu danken. Den Herausgebern der »Theologischen Bibliothek Töpelmann« danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in ihre Reihe sowie den Mitarbeitern des Hauses De Gruyter für die gute Zusammenarbeit.

Wichtig war auch der Kontakt mit Studierenden in Tübingen, wie er mir durch den von der Fakultät erteilten Lehrauftrag möglich wurde. In diesen Dank einschließen möchte ich auch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am Tübinger Institut für Christliche Gesellschaftslehre sowie die Mitglieder des zugehörigen Doktorandenkolloquiums.

Ich danke unseren vier Kindern für die Geduld, mit der sie meine häufige – wenn schon nicht körperliche, so zumindest geistige – Abwesenheit akzeptiert haben. Ich bin gespannt auf ihr Urteil, wenn sie irgendwann einmal einen Blick in dieses Buch werfen werden. Meiner Frau sage ich Dank für die Begleitung und Unterstützung in all den Jahren.

Noch wesentlich länger begleiten und unterstützen mich meine Eltern, Christa und Hans-Bernhard Lohmann. Mein Vater hat meine Forschungen immer mit Interesse verfolgt und den Abschluß des Manuskripts noch erlebt. Seit nunmehr 1½ Jahren ist es meine Mutter allein, die vom Hannoverschen Burgdorf aus an meinem Erleben Anteil nimmt. Ihr und dem Andenken meines Vaters widme ich das vorliegende Werk.

Inhalt

Einleitung

1.	Die Grundlegungsfrage in der gegenwärtigen evangelischen Ethik	1
2.	Menschenrechte und Naturrecht.....	7
3.	Der systematische Zusammenhang zwischen den beiden beobachteten Phänomenen.....	11
4.	Zu Disposition und Titel der Arbeit.....	14

Teil I: Modelle theologisch-ethischer Grundlegung im Protestantismus des 20. Jahrhunderts

1.	Wilhelm Herrmann.....	17
1.1.	Ansatz und Durchführung von Herrmanns Ethik.....	17
1.2.	Die Grundlegung der Ethik bei Wilhelm Herrmann.....	26
1.3.	Wilhelm Herrmann und das Naturrecht.....	30
2.	Ernst Troeltsch.....	34
2.1.	Troeltschs Aufgabenbestimmung von Wissenschaft im allgemeinen und Religionswissenschaft im besonderen.....	34
2.2.	Troeltschs Verständnis von Ethik.....	40
2.3.	Die Grundlegung der christlichen Ethik.....	43
2.4.	Troeltschs Stellung zum Naturrecht.....	48
2.5.	Troeltschs Konzeption und ihre immanente Infragestellung.....	50
2.6.	Der Beitrag Ernst Troeltschs zur Grundlegungsdebatte.....	57
3.	Karl Barth.....	59
3.1.	Barths Grundlegung der christlichen Ethik im Rahmen seines Verständnisses von Theologie.....	59
3.2.	Die Vorzüge einer christologischen Grundlegung in Barths Sicht..	62
3.3.	Eine erste kritische Rückfrage.....	66
3.4.	Die Genese von Barths Programm einer christologisch fundamentierten Ethik.....	71
3.5.	Barths Stellung zum Naturrecht – Zweite kritische Rückfrage.....	74

4.	Emil Brunner.....	81
4.1.	Brunners Stellung in der Frage nach der Grundlegung der christlichen Ethik.....	81
4.2.	Kritische Würdigung von Brunners Position.....	89
4.3.	Brunners Urteil über das Naturrecht.....	96
5.	Emanuel Hirsch.....	102
5.1.	Hirschs ethisches Programm in den 20er Jahren.....	102
5.2.	Die reife Gestalt von Hirschs Ethik in »Ethos und Evangelium«...	109
5.3.	Zusammenfassung und kritische Würdigung.....	115
5.4.	Hirschs Stellung zum Naturrecht.....	124
6.	Trutz Rendtorff.....	126
6.1.	Der Aufbau von Rendtorffs »Ethik«.....	126
6.2.	Die Struktur der ethischen Argumentation bei Rendtorff.....	129
6.3.	Kritische Würdigung.....	135
6.4.	Rendtorffs Aussagen zum Naturrecht.....	142
7.	Weitere Modellbeispiele aus der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts.....	144
7.1.	Dietrich Bonhoeffer: »Ethik«.....	144
7.2.	Helmut Thielicke: »Theologische Ethik«.....	150
7.3.	Stanley Hauerwas: »The Peaceable Kingdom«.....	155
7.4.	Dietz Lange: »Ethik in evangelischer Perspektive«.....	158
7.5.	Zusammenfassung der Ergebnisse von Teil I.....	161

Teil II: Naturrecht und Menschenrechte

8.	Stationen aus der Geschichte des Naturrechtsgedankens.....	165
8.1.	Sophokles: »Antigone«.....	167
8.2.	Platon und Aristoteles.....	171
8.3.	Cicero: »De legibus«.....	175
8.4.	Thomas von Aquin: »Summa Theologica« I-II, 90-105.....	177
8.5.	Hugo Grotius: »De iure belli ac pacis« (1625).....	182
8.6.	Thomas Hobbes: »Leviathan« (1651).....	186
8.7.	Samuel von Pufendorf: »De officio hominis et civis juxta legem naturalem« (1673).....	191
8.8.	John Locke: »Two Treatises of Government« (1690).....	196
8.9.	Kant, Fichte und die Historische Rechtsschule.....	201

8.10.	G. W. F. Hegel: »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts« (1802/03).....	208
8.11.	Rudolf Stammeler: »Die Lehre von dem richtigen Rechte«.....	216
8.12.	Hans Kelsen: »Reine Rechtslehre«.....	223
8.13.	Gustav Radbruch: »Rechtsphilosophie«.....	233
8.14.	Die Naturrechtsrenaissance nach 1945.....	239
9.	Robert Alexys diskurstheoretische Begründung universaler Menschenrechte.....	245
9.1.	Die Verbindung zwischen Recht und Moral.....	245
9.2.	Die diskurstheoretische Begründung der Moral.....	254
9.3.	Die diskurstheoretische Begründung universaler Menschenrechte	263
9.4.	Alexys Theorie und die Naturrechtstradition.....	273
10.	Otfried Höffes gerechtigkeitstheoretische Grundlegung der Menschenrechte.....	276
10.1.	Das Konzept der »Politischen Gerechtigkeit«.....	276
10.1.1.	Jenseits von Rechtspositivismus, Rechtsmoralismus und Naturrecht.....	277
10.1.2.	Die Legitimation von Recht und Staat.....	283
10.2.	Die Begründung universaler Menschenrechte.....	288
10.3.	Kritische Anmerkungen.....	292
10.3.1.	Die impliziten Voraussetzungen.....	293
10.3.2.	Der zu schwache Gerechtigkeitsbegriff.....	306

Teil III: Ein Vorschlag zur Grundlegung der christlichen Ethik

11.	Argumente für eine anthropologische Grundlegung der Ethik.....	320
12.	Argumente für einen perspektivischen Ansatz.....	338
12.1.	Im Umkreis des Kommunitarismus: Michael Walzer und Charles Taylor.....	339
12.1.1.	Michael Walzer.....	340
12.1.2.	Charles Taylor.....	349
12.2.	Schleiermacher.....	359
12.3.	Religiöse Wurzeln.....	369
13.	Argumente aus der aktuellen Debatte um Universalismus und Relativismus.....	374

13.1.	Transzendentaler Universalismus: Thomas Rentsch.....	374
13.2.	Rationaler Universalismus: Sibylle Tönnies.....	380
13.3.	»Vermeintlicher« und echter Relativismus: Klaus Peter Rippe.....	384
13.4.	Die paradoxe Struktur der Moral: Wilhelm Lütterfelds.....	388
14.	Die christliche Anthropologie als Bezugspunkt der christlichen Ethik.....	391
15.	Reprise: Naturrecht und Menschenrechte.....	408
15.1.	Naturrecht.....	408
15.2.	Menschenrechte.....	417
Literatur.....		430
Register.....		458

EINLEITUNG

Die vorliegende Arbeit geht von zwei Beobachtungen aus: der gegenwärtigen Unklarheit in der Grundlagenreflexion im Bereich der evangelischen Ethik und der gleichzeitigen Renaissance des Naturrechtsgedankens in Gestalt des menschenrechtlichen Universalismus. Diese Beobachtungen seien zunächst näher erläutert.

1. Die Grundlegungsfrage in der gegenwärtigen evangelischen Ethik

Nimmt man einige der Werke zur Hand, die von deutschsprachigen evangelischen Theologen im vergangenen Jahrzehnt zu Themen der Ethik veröffentlicht worden sind, so fällt auf, mit welcher einhelligen Stimme attestiert, ja beklagt wird, daß auf dem Gebiet der Grundlegung der Ethik Arbeitsbedarf besteht. Am sprechendsten hat dies wohl Klaus Tanner zum Ausdruck gebracht, der von der »Baustelle« protestantischer Ethik¹ spricht und Helmut Thielicke, Heinz-Horst Schrey, Wolfgang Trillhaas, Trutz Rendtorff, Hans Günther Ulrich und Christofer Frey als Gewährleute dieses Urteils nennt. Was er damit meint, geht aus einer Passage der Einleitung seiner »fundamentalethischen Untersuchung«² hervor: »In der deutschsprachigen protestantischen Theologie sind seit der Aufklärung ethische Gestaltungsfragen zunehmend ins Zentrum der Theologie gerückt. Trotz des hohen Gewichts der Ethik gibt es im Protestantismus aber nur Ansätze einer Diskussion über Bedingungen und Strukturen ethischer Urteilsbildung. Für evangelische Theologie und Kirche ist es kennzeichnend, daß permanent inhaltliche Kontroversen ausgetragen werden [...]. Über Sachfragen aus nahezu allen Bereichen menschlichen Weltumgangs wird gestritten. Die Hermeneutik ethischer Urteilsbildung führt demgegenüber ein Schattendasein. Unter dem Druck der Sachprobleme scheint für ein differenziertes Verstehen der Voraussetzungen und Implikationen ethischen Urteilens keine Zeit zu bleiben.«³

Tanner beschreibt also das Problem als einen Mangel an Reflexion über – so darf man als Gegenbegriff zu den dominierenden »inhaltliche[n] Kontroversen« und »Sachfragen« ergänzen – *formale* Probleme der Ethik, die er wiederum näher bestimmt mit dem Stichwort »ethische Urteilsbildung«.

¹ Tanner, Schatten, 38.

² So der Untertitel von Tanner, Schatten.

³ A.a.O., 9.

Noch genauer geht es ihm um deren »Bedingungen«, »Strukturen«, »Hermeneutik«, »Voraussetzungen« und »Implikationen«. All dies ist offenbar nicht ganz das Gleiche. Während die Bedeutung des Begriffs »Hermeneutik« an dieser Stelle unklar bleibt und er wohl am ehesten für den ganzen Vorgang ethischen Urteilens stehen soll, weist die Rede von »Bedingungen« und »Voraussetzungen« auf das, was dem Urteil vorausgeht. Die »Strukturen« bezeichnen die immer wiederkehrenden Formen, in denen es vollzogen wird, und die »Implikationen« gehen schon in die Richtung dessen, was sich dann als Inhalt aus dem vollzogenen Urteil ergibt. Aus dieser Satzanalyse ergibt sich, daß Tanner den Mangel der zeitgenössischen evangelischen Ethik im Bereich der formalen Grundlegung, der dann seine eigene »fundamentalethische Untersuchung« rechtfertigt, primär auf zwei Ebenen sieht: in der systematischen Reflexion sowohl der dem ethischen Urteil vorausgehenden Grundlage als auch seiner vom wechselnden Inhalt unabhängigen Verlaufsform.

Ein Blick auf die ethische Literatur der letzten Jahrzehnte aus dem Bereich der evangelischen Theologie bestätigt die so spezifizierte Ansicht Tanners. Die Debatte um Grundlegungsfragen führt ein Schattendasein, und wo sie geführt wird, stehen sich die Positionen unversöhnlich gegenüber. Hinsichtlich der ersten Ebene, der der inhaltlichen und formalen *Voraussetzungen* des ethischen Urteils, wird diese These in Einleitung und erstem Teil der vorliegenden Studie näher begründet. Um den Nachholbedarf hinsichtlich der Reflexion der *Struktur* ethischer Urteilsbildung zu illustrieren, genügt der Hinweis darauf, daß diese Thematik in der evangelischen Ethik bisher kaum eigens behandelt wurde.⁴ Auch eine Erklärung dieses Sachverhalts liegt auf der Hand: die Befürchtung nämlich, eine solche Reflexion sei »gesetzlich« und »kasuistisch« im Sinne einer römisch-katholischen Theologie schlechten Stils.⁵

⁴ Vgl. aber Tödt, Versuch; Herms, Grundlinien; Lange, Ethik, 508-521. Die Auslegung des von Tanner verwandten Begriffs der »Strukturen« in Richtung auf diese Fragestellung wird dadurch bestätigt, daß dieser Begriff in Tödts Aufsatz eine prominente Rolle spielt: Es geht ihm um »die Eigenart und Struktur sittlicher Urteile (als Handlungen)« (Tödt, Versuch, 21) und ein »Schema der Sach- und Verlaufsstruktur sittlicher Urteile« (a.a.O., 29). Laut Tödt ist der Mangel an wissenschaftlicher Bearbeitung dieses Problems kein Spezifikum der evangelischen Diskussion, sondern auch der philosophischen und römisch-katholischen Ethik zu eigen (vgl. a.a.O., 21).

⁵ Vgl. Frey, Ethik, 229: »In der neueren evangelischen Ethik ist das sittliche Urteil ein Thema, das eher vermieden wird. Offensichtlich wirkt sich dabei die Furcht vor einer *Kasuistik* aus, wie sie in der römisch-katholischen Moralthologie vermutet wird.«

Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf die wesentlich komplexere erste Ebene, die eigentliche Grundlegung der Ethik: Was liegt dem ethischen Urteil zugrunde? Worauf gründet sich eine ethische Stellungnahme? Aus welchen Quellen schöpft sie? Daß hier die gegenwärtige allgemeine Diskussion,⁶ aber insbesondere die innerevangelische Debatte zu weiterer Reflexion Anlaß gibt, wird auch von anderen Autoren gesehen. So beklagt sich Christofer Frey, daß »die kirchliche Diskussion in der Fülle von Appellen, die sich um eine Begründung drücken, unterzugehen droht«⁷. Allerdings wird dabei von einer Mehrheit der kritischen Stimmen anders als bei Tanner weniger auf den Mangel an Beiträgen an sich als auf deren mangelndes Argumentationsniveau und die verwirrende Uneinigkeit verwiesen. Kennzeichnend sind die Sätze, mit denen Dietz Lange die Beschränkung seiner Monographie auf Grundlegungsfragen der Ethik begründet hat: »[D]as Defizit in der evangelischen Ethik [besteht], wie oben ausgeführt [vgl. a.a.O., 15: zwischen Begeisterung und Enttäuschung taumelnder »blinde[r] Aktionismus« als Folge mangelnder theoretischer Reflexion], entgegen dem ersten Eindruck primär nicht in der Ratlosigkeit gegenüber konkreten aktuellen Einzelfragen, sondern in der Behandlung der Grundprobleme. Natürlich gibt es auch dazu eine große Anzahl von Diskussionsbeiträgen [...]. Aber aufs Ganze gesehen bietet der Diskussionsstand ein höchst verwirrendes Bild, und gar nicht selten hat man sogar den Eindruck, als ob das schlichte Bekenntnis zu einer bestimmten theologischen Richtung bereits als ausreichende Begründung gelten solle. Auf alle Fälle ist hier so viel Arbeit zu leisten, daß dieses Buch nicht mehr zu sein beanspruchen kann als ein bescheidener Diskussionsbeitrag.«⁸ Ein ähnliches Urteil begegnet bei Johannes Fischer, der ebenfalls ein Werk »Zur Grundlegung christlicher Ethik« – so der Untertitel – vorgelegt hat: »Die Grundlegung christlicher Ethik muß also argumentativ gerichtet und in ihrer Argumentation so genau wie möglich sein. Dies ist besonders zu fordern in einer Situation, in der sich zumindest im evangelischen Bereich die theologische Ethik in eine gewisse Beliebigkeit auflösen droht.«⁹ Martin Honecker schließlich konstatiert: »Die entscheidende Frage an die evangelische Ethik in ihrer Beziehung zur allgemeinen Ethik ist [...], [...] was überhaupt Ethik theologisch begründet. Hier befindet man sich bis heute in einer Grundsatzdiskussion. Diese Grundsatzdiskussion betrifft die

⁶ Im Hinblick auf sie spricht Pannenberg von der »Aufgabe einer Grundlegung der Ethik in einem gegenüber normativen Argumentationen skeptisch gewordenen Zeitalter« (ders., Grundlagen, 5).

⁷ Frey, Ethik, XI.

⁸ D. Lange, Ethik, 18f.

⁹ Fischer, 15.

gesamte theologische Grundlage der Ethik. Sie greift auch weit über die Ethik hinaus in die Fundamentaltheologie.«¹⁰

Man fühlt sich bei diesen kritischen Äußerungen zum Stand evangelischer Ethik an Schopenhauers Bonmot erinnert: »Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer«, wie er es seiner »Preisschrift über die Grundlage der Moral« als Motto beigegeben hat.¹¹ Es handelt sich um ein Selbstzitat, und der Kontext, in dem Schopenhauer das Diktum erstmals vorbringt, führt eine der geschilderten vergleichbare Situation vor Augen. Nur ist anstelle der Theologen von den Philosophen die Rede, wenn es hinsichtlich der »Moralität des menschlichen Handelns« heißt: »über den Sinn hievon, über die Art und Weise, über die Möglichkeit der Sache, sind sie sämtlich wieder höchst uneinig und haben einen Abgrund von Dunkelheit vor sich.«¹²

Schopenhauer spielt auf die Ansicht des gesunden Menschenverstands an, daß moralische Appelle, die nicht in argumentativ nachvollziehbarer Weise über ihre Gründe Rechenschaft geben, wenig überzeugend, ja unglaublich sind. In der Verbindung von Moral und der Forderung nach rationaler Rechtfertigung trifft er sich mit anderen. Schleiermacher hat gerade darin, in der Angabe von Gründen, das auszeichnende Merkmal schon der alltäglichen Sittlichkeit gesehen.¹³ Aus der neueren metaethischen Diskussion kann man Marcus Singer nennen, der in diesem Sinne ein moralisches Urteil just durch seine Begründbarkeit von einer Gefühlsäußerung abhebt.¹⁴ Die gleiche Ansicht hat Charles Taylor vertreten, wenn auch mit einer ganz anderen Art von Begründung im Blick als Singer.¹⁵ Günther Patzig spricht vom »wesentlichen

¹⁰ Honecker, Einführung, 23. Vgl. a.a.O., 31 (»die Grundlagenproblematik heutiger evangelischer Ethik«); 37 (»Das Ziel wissenschaftlicher Ethik kann nicht bloß die Untersuchung der *Bedeutung* moralischer Sätze sein, sondern muß die Möglichkeit einer *Begründung* ethischer Urteile und sittlicher Entscheidungen aufgreifen.«).

¹¹ Vgl. Schopenhauer, Grundprobleme, 459.

¹² Schopenhauer, Ueber den Willen, 315 (»Hinweisung auf die Ethik«). Es folgt der Satz: »Da ergiebt sich, daß Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen schwer ist« (ebd.).

¹³ Vgl. Schleiermacher, Dialektik, 83 (»Analog ist es mit dem *Handeln* überhaupt. Auch hier gibt es ein ganz bewußtloses: das Handeln des Ungebildeten, und ein Handeln mit dem Bewußtsein der Gründe und des Verfahrens. Das Handeln mit Bewußtsein ist das sittliche.«); 278 (»Denn das Denken kann wohl unklar und unbestimmt sein, fehlt aber niemals ganz. Jedem Moment des Wollens als solchem geht ein Denken voran; und jeder Mensch muß über sein Denken, das dem Wollen vorherging, Rechenschaft geben können, wie hell oder dunkel ihm jenes auch sein mag.«).

¹⁴ Vgl. M. Singer, 59 (dt. 84f): »It also follows, trivially, that moral judgments can be supported by reasons; a statement having the verbal form of a moral judgment for which one is unable to give reasons does not express a genuine moral judgment at all.«

¹⁵ S. u. S. 352-355.

Anspruch auf Begründbarkeit, den moralische Werturteile ihrem Sinne nach immer erheben¹⁶, und auch Julian Nida-Rümelin sieht darin, »dass wir für Handlungen Gründe angeben können«, ihre entscheidende Differenz zu (sittlich irrelevantem) Verhalten.¹⁷

Solche Thesen sind sicherlich diskussionswürdig, sofern sie sich auf *jedes* moralische Urteil beziehen. Der Fall des Malers, der seine Farben »gut« mischt und einsetzt, ohne dies farbtheoretisch begründen zu können, ist auf das gute Handeln im Sinn von Sittlichkeit ohne weiteres übertragbar.¹⁸ Allerdings wird auch der Künstler Gründe angeben können, wenn auch keine wissenschaftlich-verallgemeinerbaren.¹⁹ Klar ist die Sache jedenfalls, sofern nicht mehr bloß von sittlich-moralischen, sondern von *ethischen* Äußerungen die Rede ist: Hier sind die genannten Thesen über die definitorische Bedeutung von Begründungen zweifellos zutreffend. Denn Ethik ist, so sei an dieser Stelle vorläufig und noch sehr unspezifisch definiert,²⁰ die rationale und im engeren Sinn wissenschaftliche Reflexion auf das Moralische.²¹ Rationali-

¹⁶ Patzig, Relativismus, 75.

¹⁷ Vgl. Nida-Rümelin, Rationalität, 73-84, Zitat: 74. Zur dahinterstehenden Definition des Handlungsbegriffs vgl. a.a.O., 55: »Nur derjenige Teil unseres Verhaltens hat Handlungscharakter, der unter der Kontrolle der handelnden Person steht.«

¹⁸ Das Beispiel ist inspiriert durch Husserl, B 9: »In der Regel ist der ausübende Künstler nicht derjenige, welcher über die Prinzipien seiner Kunst die rechte Auskunft zu geben vermag. Er schafft nicht nach Prinzipien und wertet nicht nach Prinzipien.«

¹⁹ Vgl. Schleiermacher, Dialektik, 83. Auch Husserl hat seinen Künstler wohl eher als *advocatus diaboli* auftreten lassen. In der Folge singt er jedenfalls das Lob der Begründungen: Wir brauchen sie, »um in der Erkenntnis, im Wissen über das unmittelbar Evidente und darum Triviale hinauszukommen« (Husserl, B 16), sie lassen Evidenz »aufleuchten« (a.a.O., B 17; vgl. B 16), sie allein ermöglichen wissenschaftliche Voraussagen (vgl. a.a.O., B 20).

²⁰ Für eine genauere Diskussion s. u. Kap. 11.

²¹ Jürgen Habermas hat Ende der 80er Jahre einen anderslautenden Definitions- und Differenzierungsvorschlag in die Debatte geworfen (vgl. Habermas, Gebrauch). Obwohl primär dazu gedacht, die Diskursethik – die nach dem neuen Vorschlag besser »Diskurstheorie der Moral« hieße – vor Mißverständnissen zu schützen, hat dieses Modell rasch Verbreitung gefunden. So gründet die vielbeachtete Theorie Rainer Forsts von den vier »Kontexten der Gerechtigkeit« maßgeblich auf dieser Habermasschen Unterscheidung (vgl. Forst, 53f). Auf theologischer Seite hat Wolfgang Huber den Vorschlag mit Beifall bedacht (vgl. Huber, Gerechtigkeit, 103f). Habermas unterscheidet moralischen, ethischen und pragmatischen Gebrauch der Vernunft. Hinsichtlich des letzteren, der auf das zweckrationale Handeln zielt, ist die Unterscheidung sinnvoll und gut nachvollziehbar. Wichtiger ist freilich die Abgrenzung der beiden anderen Gebiete: »Moral« steht bei Habermas für den sozialetischen Bereich der universalen Prinzipien, »Ethik« für die Frage nach dem (individuellen) guten Leben. Ob diese Unterscheidung *sachlich* sinnvoll ist, die Frage nach ihren Stärken und Schwächen, wird später aufzunehmen sein. Die von Ha-

tät beinhaltet aber schon von ihrer sprachlichen Wurzel her²² die Rechenschaft über *Gründe*.²³

Um so unerfreulicher sind die zitierten theologischen Zustandsbeschreibungen, die sich folgendermaßen auf einen Nenner bringen lassen: In der gegenwärtigen evangelischen Ethik wird Grundlegungsfragen zu wenig Aufmerksamkeit beigemessen, woraus sich nicht unbedingt quantitativ, aber in jedem Fall qualitativ ein mangelndes Argumentationsniveau und das Bild verwirrender Beliebigkeit ergibt. Dieses Urteil ließe sich auch durch einen Blick auf von der Evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebene ethische Stellungnahmen bestätigen. Denn in den Denkschriften, die ja dem Anspruch nach eine für den deutschen Protestantismus vorbildliche Argumentation vortragen wollen,²⁴ stehen faktisch in der Tat Gestaltungs- vor den Grundlegungsfragen im Vordergrund. Dies ist deshalb besonders bedauerlich, weil im Bereich der aktuellen gesellschaftlichen Kontroversthemenn z. T. abenteuerliche Vorstellungen über die entsprechenden Gegenargumente aus christlicher Sicht im Umlauf sind.²⁵ Aber auch für die innerkirchliche Diskus-

bermas gewählten *Begriffe* sind jedenfalls nicht überzeugend. Das lateinische »mos«, von dem das Wort »Moral« abstammt, hat mit »Sitte« genau den gleichen Inhalt wie das griechische »ἦθος«. Habermas folgt mit seiner Terminologie dem schlichten Faktum, daß Aristoteles – wie sollte es auch anders sein? – sein Unternehmen »Ethik«, Kant das seinige »Moralphilosophie« genannt hat, verläßt damit aber ganz den ursprünglich wie heute allgemein üblichen Gebrauch der Begriffe. Die oben im Text gewählte Definition macht zwar auch eine, wenn man so will, künstliche Unterscheidung zwischen Moral und Ethik. Sie greift dabei aber auf den alltäglichen Sprachgebrauch zurück, in dem sich die Bezeichnung der akademischen Moralreflexion mit dem Namen »Ethik« durchgesetzt hat.

²² Vgl. lat. ratio, franz. raison, engl. reason, die allesamt außer »Vernunft« auch »Grund« bedeuten können.

²³ Dies hat in jüngster Zeit besonders Julian Nida-Rümelin in Erinnerung gerufen. Vgl. ders., Rationalität, 12 (»Praktische und theoretische Vernunft befassen sich mit Gründen für theoretische und normative Urteile.«); 25 (»Wo Gründe und Gegengründe angegeben werden, steht die Rationalität in Frage.«).

²⁴ Vgl. dazu die »Denkschriften-Denkschrift« von 1970: Eine kirchliche Äußerung in Form einer Denkschrift versteht sich als »Verkündigung und Ratschlag« (Aufgaben, 58). »Es ist dabei ein größtmögliches Maß an Objektivität, Sachkunde und theologischer Sorgfalt anzustreben« (a.a.O., 60; vgl. a.a.O., 50: »in Form gewissenhafter vernünftiger Argumentation«). Auch zur Grundlage der Argumentation wird Stellung genommen: Kriterium ist die »Sach- und Schriftgemäßheit« (a.a.O., 58), näherhin »erwächst [...] die konkrete Entscheidung aus einem wechselseitigen Zusammenspiel von Glaubenserkenntnissen und vernunftgemäßem Erfahrungse[?]wissen« (a.a.O., 70) bzw. »im Hin und Her zwischen theologischen und durch Sachanalyse geleiteten Erwägungen« (a.a.O., 71).

²⁵ Vgl. z. B. Hoerster, 287-290. Wem Hoersters Referat der christlichen Argumente gegen die aktive Sterbehilfe polemisch überspitzt erscheint, der nehme Dieter Birnbachers Wort von der »Normativierung der Naturkontingenz« bei den Gegnern der Genmanipulation

sion besteht genug Anlaß, die Suche nach guten Gründen nicht zu vernachlässigen. Das Grundlegungsproblem ist auch aus spezifisch theologischer Sicht alles andere als eine intellektuelle Fingerübung.

2. Menschenrechte und Naturrecht

Die zweite hier darzustellende Beobachtung geht von dem allgemeinen Diskurs aus, wie er gegenwärtig fächer- und berufsübergreifend um die Menschenrechte geführt wird. Berufsübergreifend – d. h. nicht etwa nur auf der Ebene der Wissenschaftler. Zur Stunde sind es im Lichte der Öffentlichkeit weniger sie als die Politiker und Politikerinnen der westlichen Welt, die sich die Menschenrechte auf die Fahne geschrieben haben. Da dies medienwirksam geschieht, darf es eigentlich als bekannt vorausgesetzt werden. Um aber die Eindringlichkeit, mit der sich die westliche Politik um Ausrichtung zumindest *auch* am Gedanken universaler Menschenrechte bemüht, zu illustrieren, seien einige Beispiele genannt. Am augenfälligsten in dieser Hinsicht sind die Stellungnahmen zum NATO-Engagement im Kosovo. Es darf darüber jedoch nicht vergessen werden, was ihm an Verlautbarungen vorausging: so die programmatische Amtsführung des britischen Außenministers Cook als »ethische Diplomatie«, so die 1997 gegenüber Malaysia gemachte Äußerung Madeleine Albright, falls notwendig, auch mit Gewalt die Einhaltung der Menschenrechte in einem Staat durchzusetzen.²⁶

Aufschlußreich sind jedoch auch Stellungnahmen von seiten der 1998 gewählten rot-grünen Bundesregierung. Dies gilt noch nicht so sehr für die Regierungserklärung Gerhard Schröders, die in ihrem ohnehin schon sehr knappen außenpolitischen Teil eher die Aufgabe der Friedenssicherung als die Einhaltung der Menschenrechte im Kosovo zur Sprache bringt.²⁷ Besondere Beachtung verdient aber die programmatische Rede, die Außenminister Joschka Fischer anlässlich der Übernahme des Ratsvorsitzes der EU in Straßburg vor dem Europäischen Parlament gehalten hat. Dort wird, nachdem die Thematik mit der Erwähnung des »Anspruchs« der EU, »als Kulturraum und Wertegemeinschaft für ganz Europa zu sprechen«, mit der »Frage nach einer europäischen Verfassung« und dem Vorschlag für »die langfristige Ausarbei-

(Birnbacher, Genomanalyse, 219) und halte die von der EKD herausgegebene Studie zur Gentechnik dagegen. Wie schon der Titel ahnen läßt (»Einverständnis mit der Schöpfung«), kommt sie argumentativ kaum über die von Birnbacher zu Recht kritisierte Position hinaus.

²⁶ Vgl. U. Voigt, 11.

²⁷ Vgl.: Die Regierungserklärung von Bundeskanzler Gerhard Schröder. Bonn, den 10. November 1998, hg. v. Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 42.

tung einer europäischen Grundrechtscharta« bereits implizit angeklungen ist,²⁸ in einer längeren Passage direkt eine Ausrichtung der Außen- und Sicherheitspolitik »an den europäischen Werten des Friedens und der Menschenrechte« gefordert. Weiterhin postuliert Fischer eine auch »politische und wirtschaftliche Bedeutung« der Menschenrechte und nennt sie als erste Basis einer weltweit zu verwirklichenden »umfassendere[n] Freiheitskultur«.²⁹ Daß diese Forderungen keine Minderheitsmeinung Fischers und kein bloßes Programm »in einer mutigen, vielleicht historischen Rede«³⁰ waren, hat dann der Kosovo-Krieg gezeigt. Nicht nur Fischer, sondern alle westlichen Politiker verwiesen zur Rechtfertigung des NATO-Einsatzes unisono auf die Durchsetzung der Menschenrechte.³¹ Als 2 ½ Jahre später erneut

²⁸ Der hier ausgesprochene Gedanke der EU als »Wertegemeinschaft« hat ein Jahr später politische Relevanz erlangt mit den Sanktionen der übrigen EU-Staaten gegenüber der neuen Regierung Österreichs. Vgl. Gerhard Schröder: »Wenn wir Europa als eine Wertegemeinschaft begreifen und diese Werte sogar in den Amsterdamer Vertrag hineinschreiben; wenn die Akzeptanz ebendieser Werte die Bedingung für Neuaufnahmen in die EU ist – dann müssen wir so handeln. Die Achtung der Freiheit, der Rechte von Minderheiten, der Menschenrechte beruht ja nicht auf einem einsamen Beschluss. [...]« (Interview in: DIE ZEIT Nr. 8, 17.2.2000, S. 3).

²⁹ Vgl. Rede des Vorsitzenden des Rates der Europäischen Union Joschka Fischer, Bundesminister des Auswärtigen, am 12. Januar 1999 in Straßburg, S. 6: »Die Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik muß an den europäischen Werten des Friedens und der Menschenrechte ausgerichtet und zu einem effizienten Krisenmanagement in der Lage sein. Menschenrechte haben im Zeitalter der Globalisierung eine über das Humanitäre hinausgehende, politische und wirtschaftliche Bedeutung – das hat die Asienkrise deutlich gezeigt. Investitionssicherheit in den »emerging markets« gibt es nur gemeinsam mit ökologischer Nachhaltigkeit und Menschenrechten und nicht durch deren Unterdrückung. Die Entwicklung freier Märkte ist eben nur dann von Dauer, wenn sie in eine umfassendere Freiheitskultur eingebettet ist, beruhend auf den Menschenrechten, Gewaltenteilung, Verfassungsstaat, demokratischen Parteien, freien Gewerkschaften, einer unabhängigen Presse und einer kritischen Öffentlichkeit. Wir werden uns in unserer Präsidentschaft für eine Stärkung des Menschenrechtsprofils der EU einsetzen. Der neue Menschenrechtsbericht der EU soll Transparenz schaffen und zugleich Handlungsdruck in der EU und den Mitgliedsstaaten erzeugen.«

³⁰ So der Kommentator in: DIE ZEIT Nr. 4, 1999, S. 3.

³¹ So Rudolf Scharping (DER SPIEGEL Nr. 13, 29.3.1999, S. 219: »Die Menschenrechte sollen universell gelten.«), Tony Blair (DIE WELT, 27.4.1999, S. 10: »In unserer Welt hat Isolationismus sein Raison d'être völlig verloren. [...] Letztlich fallen das Interesse und die Werte in eins. Wenn es uns gelingt, die Werte der Freiheit, des Rechtsstaates, der Menschenrechte und der offenen Gesellschaft weiterzutragen, dann ist das auch in unserem nationalen Interesse. Die Verbreitung unserer Wertordnung läßt uns sicherer leben.«), Javier Solana (DER SPIEGEL Nr. 18, 3.5.1999, S. 175: »Dieser Krieg wird um Werte und um die moralische Verfassung jenes Europa geführt, in dem wir im 21. Jahr-

Bomben fielen, diesmal über Afghanistan, stand dies zwar ebenso unisono unter einem anderen Leitwort: dem des Kampfes gegen den internationalen Terrorismus. Der Hinweis auf die Nichteinhaltung elementarer Menschenrechte, etwa der Rechte der Frau und der Religionsfreiheit, spielte in den einschlägigen Verlautbarungen aber durchaus eine Rolle. Dem entsprach die Ende 2001 abgegebene Regierungserklärung des neuen afghanischen Regierungschefs Karzai, die die Etablierung von Menschenrechtsstandards als wichtiges Ziel definierte. Auch in Afghanistan geht es somit um die Durchsetzung eines Konzepts, das Joschka Fischer nach dem Ende der Kampfhandlungen im Kosovo bündig umrissen hat: die Menschenrechte als universales »Wertefundament«.³²

Genau dies ist aber umstritten: Gibt es überhaupt einen weltweiten Wertekonsens? Und sind die Menschenrechte sein Fundament? Wer diese Fragen verneint, verweist auf die kulturelle Verfaßtheit des Menschen und seiner Äußerungen – eben auch der Menschenrechtserklärungen. Nicht erst heute, sondern schon seit der Propagierung der Menschenrechtsidee im 18. Jahrhundert melden sich so die Gegner zu Wort.³³ Auch vor der Verabschiedung der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte« 1948 wurde in diesem Sinne die kulturelle Gebundenheit von Normen geltend gemacht.³⁴ Dieser philosophische Diskurs über die Reichweite moralischer Wertesysteme wird bis heute zwischen Vertretern einer eher universalen und denen einer eher lokalen Moral geführt.³⁵ Durch seine politische Tragweite und das engagierte Auftreten von Vertretern nicht-westlicher Kulturen hat er aber gegenwärtig besondere Brisanz erreicht. Dies spiegelt schon der ganz und gar nicht von Dissensen freie Ablauf der UN-Menschenrechtskonferenz in Wien 1993.

hundert leben werden.«), Gerhard Schröder (a.a.O. Nr. 22, 31.5.1999, S. 179: »Frieden und Stabilität sind in Europa nicht zu haben ohne die unteilbaren Menschenrechte. [...] Dabei will ich gern einräumen, daß die Verteidigung der Menschenrechte von uns Maßnahmen verlangt, durch die der Handelnde Schuld auf sich lädt.«).

³² Vgl. im Interview a.a.O. Nr. 25, 21.6.1999, S. 35: »Menschenrechte, sind das denn nur westliche Werte? [...] Was unterschreiben eigentlich die Länder, wenn sie der Uno beitreten? Die Uno-Charta ist für mich kein westlicher Wert. Wenn ein Massenmord am eigenen Volk verhindert werden soll, wie in Kambodscha, wenn das Mittel der Vertreibung eines ganzen Volkes zur Korrektur politischer Landkarten führt, dann geht es um elementare Werte. Wie sollen denn sechs Milliarden Menschen friedlich miteinander leben, ohne ein allseits akzeptiertes Wertefundament?«

³³ Vgl. Bielefeldt, 10-14.

³⁴ Vgl. Herskovits, z. B. 40: »Maßstäbe und Werte sind relativ auf die Kultur, aus der sie sich herleiten.«

³⁵ Vgl. z. B. Henry Shue Auseinandersetzung mit Michael Walzer in: Shue, Menschenrechte.

Die aktuelle Dimension sollte aber nicht verschleiern, daß der philosophische Kern der Debatte noch weiter zurückreicht als bis ins 18. Jahrhundert. Traditionell, seit der griechischen Antike, sind die Fragen im Zusammenhang mit der Universalität von Normen und Werten unter dem Titel des Naturrechts verhandelt worden. Und tatsächlich besteht eine unbestreitbare Kontinuität zwischen der klassischen Naturrechtslehre und dem aktuell eingeforderten Ethos der Menschenrechte. Zunächst historisch: Die bis heute vorbildlichen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts orientieren sich nachweislich an naturrechtlich argumentierenden philosophischen Entwürfen aus dem 17. Jahrhundert.³⁶ Und die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« von 1948 steht im Kontext der Bemühungen, nach den »Akten der Barbarei«³⁷ gerade auch über eine Rückkehr zu naturrechtlichen Denkfiguren eine neue Rechtsgrundlage zu fixieren.³⁸ Vor allem aber gibt es eine systematische Kontinuität. Die klassischen Entwürfe bezogen ihre ethischen Folgerungen nicht aus dem Rekurs auf irgendeine Natur, sondern auf die Natur des *Menschen*.³⁹ Umgekehrt setzt z. B. die »Allgemeine Erklärung«, wenn sie in

³⁶ Vgl. z. B. Welzel, Kapitel, wo Welzel den Einfluß Pufendorfs auf John Wise und damit das Aufkommen der Menschenrechtsidee im Neuengland des 18. Jahrhundert belegt. Die These bleibt richtig, auch wenn man berücksichtigt, daß, wie Jürgen Habermas gezeigt hat (vgl. ders., *Naturrecht*), der amerikanischen und der französischen Erklärung der Menschenrechte unterschiedliche Naturrechtskonzeptionen zugrunde liegen.

³⁷ So in der Präambel der »Allgemeinen Erklärung«; vgl. Heidemeyer, 209.

³⁸ Der Zusammenhang wird direkt hergestellt in der Schrift »Les droits de l'homme et la loi naturelle« des diplomatisch aktiven Jesuiten Jacques Maritain, die erstmals 1942 in New York erschienen ist. Im gleichnamigen zentralen Kapitel heißt es: »Il faut considérer maintenant que la loi naturelle et la lumière de la conscience morale en nous ne prescrivent pas seulement des choses à faire et à ne pas faire; elles reconnaissent aussi des droits, en particulier des droits liés à la nature même de l'homme. [...] Il y a des choses qui sont dues à l'homme par là même qu'il est homme. [...] La vraie philosophie des droits de la personne humaine repose donc sur l'idée de la loi naturelle« (Maritain, 67f; dt. 56f). Im Anhang ist eine weitgehend unbekannte Menschenrechtserklärung des »Instituts für internationales Recht« abgedruckt, die 1929 in New York verabschiedet wurde. Eine Zusammenfassung der Schrift Maritains gibt Vögele, *Elemente*, 107-112 (vgl. auch ders., *Menschenwürde*, 204-209). Nach Kühnhardt war Maritains Konzeption von maßgeblichem Einfluß auf die »Allgemeine Erklärung« (vgl. Kühnhardt, 91). Als neueren Versuch, die Menschenrechte mit dem traditionellen Naturrechtsgedanken – im gegebenen Fall in der Fassung, die ihm Thomas von Aquin gegeben hat – zusammenzubringen, vgl. Rousseau, *Croissance*. Auch in Ernst Blochs einschlägiger Studie (vgl. ders., *Naturrecht und menschliche Würde*) ist es ausdrückliches Thema, diesen Zusammenhang, gerade angesichts seines häufigen Verdrängtseins, herauszuarbeiten.

³⁹ Vgl. z. B. Grotius, *Prol.* 9 (lat. S. 9, dt. S. 33): »et quod tali iudicio plane repugnat, etiam contra ius naturae, humanae scilicet, esse intelligitur«.

ihrem ersten Artikel unterstreicht, alle Menschen seien frei und gleich an Würde und Rechten *geboren*,⁴⁰ voraus, daß die entsprechenden Rechte dem Menschen bereits mit seiner natürlichen Ausstattung mitgegeben sind. Wenn in der neueren Debatte als Definitionsmerkmal der Menschenrechte ihre Nicht-Erworbenheit hervorgehoben wurde,⁴¹ so weist das in die gleiche Richtung. Die Menschenrechte sind *natürliche* Rechte wie umgekehrt das Naturrecht Rechte und Pflichten des *Menschen* umfaßt. Darüberhinaus besteht systematische Kontinuität im Universalisierungspostulat. Das gegenwärtige »Zeitalter der Menschenrechte«⁴² ist *auch* eine Zeit der Renaissance des Naturrechtsgedankens.⁴³

Damit soll keineswegs eine *Identität* behauptet werden. Aber gerade in bezug auf das Thema der Universalität, das in der aktuell zu beobachtenden öffentlichen Debatte um die Menschenrechte im Vordergrund steht, könnte ein Blick auf einige klassische Positionen erhellend sein.

3. Der systematische Zusammenhang zwischen den beiden beobachteten Phänomenen

Die beiden geschilderten Phänomene haben auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun. Betrachtet man sie jedoch genauer, ist eine interessante systematische Parallele feststellbar. Ausgangspunkt ist die Analyse eines wesentlichen Strukturmoments des christlichen Glaubens.

Der christliche Glaube erlebt sich ausgespannt zwischen zwei Wirklichkeiten: die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt. Die Spannung gehört offensichtlich zum Wesen des Glaubens. Versuche, sie aufzulösen, sind in der Geschichte des Christentums Randerscheinungen geblieben. Dies gilt sowohl für den Pantheismus, der beide Wirklichkeiten in eins setzt, als auch für dualistische Vorstellungen wie den Manichäismus. Es bleibt bei einem spannungsvollen In-, aber auch Gegeneinander. Die christliche Theologie hat dies darin zum Ausdruck gebracht, daß sie bei der Behandlung ihres Themas an entscheidender Stelle auf Begriffspaare zurückgegriffen hat. Vernunft und Offenbarung sowie Natur und Gnade sind die bekanntesten. Sie verweisen auf die nähere Situation, in der der Glaube die beiden Wirklichkeiten erlebt. So verrät die Verbindung der Weltwirklichkeit mit dem Naturbegriff, daß das Leben in der Welt der »natürliche«, normale Zustand ist. Dem entspricht die Rede von Offenbarung auf der anderen Seite. »Offenbarung«

⁴⁰ Vgl. Heidelmeyer, 209.

⁴¹ Vgl. Wildt, 138; 142.

⁴² Vgl. Bobbio, Zeitalter.

⁴³ Dies hat in der jüngeren Theoriedebatte vor allem Kühnhardt betont.

heißt, daß etwas, was vorher nicht sichtbar war, etwas »Unnatürliches« und Besonderes also, erscheint. Wenn die Theologie von Gott unter dem Titel der Offenbarung spricht, so gibt sie damit zu verstehen, daß Gott in der Welt erscheint, also keine Trennung zwischen beiden Wirklichkeiten besteht, zugleich aber auch, daß die allgemeine Situation der Glaubenden das Leben in der Welt ist.

Ähnliches läßt sich zu den beiden anderen Begriffen sagen. Die Gnade steht parallel zur Offenbarung im anderen Begriffspaar. Dies erhellt schon aus dem allgemeinen Sprachgebrauch. Egal ob man »Gnade vor Recht ergehen« läßt oder ein »Gnadenakt« vollzogen wird, ist es immer eine besondere, sich von dem, was »eigentlich« geschehen müßte, abhebende Handlung. Die Parallele zwischen Vernunft und Natur schließlich mag zu Zeiten der Vernunftskepsis weniger einsichtig sein. Die Bedeutung der Vernunft im Begriffspaar »Vernunft und Offenbarung« klärt sich jedoch sofort, wenn man bedenkt, daß in der Zeit, als die Theologie begann, die Art ihres Zugangs zu ihrem Gegenstand mit diesem Paar wiederzugeben, genau diese Parallele im Hintergrund stand. Galt doch die Vernunftbegabung als Spezifikum des Menschen, seine Natur eo ipso als *Vernunftnatur*.

Der Rekurs der christlichen Theologie auf spannungsvolle Begriffspaare an entscheidender Stelle stellt also eine legitime Form der notwendigen Reflexion auf die Situation dar, in der sich der Glaube erlebt. Noch mehr als das: es ist soeben angeklungen, daß die Theologie zumindest mit dem Paar »Vernunft und Offenbarung« auch die Art des *Zugangs* zur Wirklichkeit als spannungsvolle beschreibt. Sie reflektiert damit ebenfalls die Erfahrung des Glaubens. Auch hier sind radikale Auflösungen der Spannung zur einen (Offenbarung als Vernunft, Vernunft als Offenbarung) wie zur anderen (Vernunft *oder* Offenbarung) Seite Episode geblieben. Die christliche Theologie hat sich in ihrer Hauptströmung stets zwischen diesen beiden Extremen bewegt. Der Raum, der ihr dabei zur Verfügung steht, ist gleichwohl groß, und die Theologiegeschichte bringt ein vielfältiges Oszillieren innerhalb der durch die beiden Extrempositionen abgesteckten Grenzen an den Tag. Der jeweils vertretene theologische Ansatz spiegelt dabei die jeweilige Sicht auf die Wirklichkeit: Überwiegt das In- oder das Gegeneinander von Welt- und Gotteswirklichkeit? Wer mehr das Ineinander betonen will, wird dem durch das Stichwort »Vernunft« bezeichneten Pol eines natürlich-allgemeinen Zugangs zur richtigen Deutung der Wirklichkeit als Welt- *und* Gotteswirklichkeit größere Bedeutung verleihen. Steht das Gegeneinander im Vordergrund, wird das Schwergewicht auf den Gedanken zu liegen kommen, daß der Mensch auf besondere Offenbarungen Gottes angewiesen ist, um Zugang zur Gottes- und damit auch zur recht gedeuteten Weltwirklichkeit zu haben.

Dieser Zusammenhang von Wirklichkeitssicht und theologischem Ansatz läßt sich etwa am römischen Katholizismus gut aufweisen. Indem er an einem zumindest rudimentären Bewußtsein Gottes in der menschlichen Natur stets festgehalten hat, also zumindest in der Anthropologie den Akzent auf das *Ineinander* beider Wirklichkeiten gelegt hat, war und ist es ihm möglich, ohne größere Probleme einen ersten allgemeinen Zugang auch zur Gotteswirklichkeit mittels Vernunft und Natur zu behaupten. Das Schwergewicht, das die römisch-katholische Theologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf den Inkarnationsgedanken legt, ist, indem es den Gedanken einer Wirklichkeit Gottes *in* der Welt von der Anthropologie auf die gesamte Weltwirklichkeit ausdehnt, aus dieser Sicht nur konsequent.

Wenn soeben von *dem* römischen Katholizismus gesprochen wurde, so gibt das die relative Einmütigkeit wieder, die dort in der Frage nach dem Zugang zur Wirklichkeit Gottes herrscht und die sich auch in der römisch-katholischen Theologie, sei es in Fragen der Dogmatik, sei es auf ethischem Gebiet, im Blick auf den allgemein geteilten Grundansatz wiederfinden läßt.

Eine solche Einmütigkeit ist, wie schon zu Beginn dieser Einleitung für die Ethik festgestellt wurde, im Protestantismus nicht zu finden. Dies hat historische Gründe, insofern die Reformatoren mit der abgrundtiefen Sündigkeit des Menschen das Gegeneinander von Gott und Mensch betonten, zugleich aber an einer natürlichen Gottesbezogenheit von Welt und Mensch festhielten. In der protestantischen Theologiegeschichte konnten daher unter Berufung auf das reformatorische Erbe beide prinzipiellen Möglichkeiten eines Ansatzes der theologischen Wirklichkeits- und Lebensdeutung – erste Zugangsmöglichkeit wie im römischen Katholizismus bei der allgemeinen Erfahrung und von dort her Explikation der Offenbarung *oder* Bestreiten einer solchen Möglichkeit und Betonung des von Beginn an spezifischen, offenbarungsbezogenen theologischen Erkenntniswegs – in den verschiedensten Varianten vertreten werden.⁴⁴

Die theologische Grundlegungsdebatte läßt sich also auf die Frage nach dem Vorrang des Allgemeinen oder des Besonderen hinsichtlich des Zugangs zur Lebenswirklichkeit zurückführen. Dies gilt auch und gerade für die protestantische Ethik. An dieser Stelle zeigt sich der systematische Zusammenhang mit der aktuellen Theoriedebatte über die Menschenrechte, von dem eingangs die Rede war. Denn als zumindest *eine* entscheidende Frage dieser Debatte erscheint eben genau die nach dem Verhältnis von Allgemeinem und

⁴⁴ Dies sei hier nur *thetisch* formuliert. Die nähere Begründung dieser These am Beispiel der deutschsprachigen evangelischen Theologie des vergangenen Jahrhunderts wird in Teil I nachgeliefert.

Besonderem, gefaßt in die nach dem Verhältnis von Universalitätsanspruch der Menschenrechte und Pluralismus der Kulturen.⁴⁵ Auch hier geht es um die Behauptung der Möglichkeit eines allgemein-menschlichen Zugangs zur Ethik einerseits und deren Bestreitung andererseits.

Dieser systematische Zusammenhang – ob darüberhinaus auch ein historischer besteht, wie ihn das Schlagwort »Voltaire gegen Herder« aus der aktuellen Diskussion⁴⁶ zumindest nahelegt, mag an dieser Stelle offenbleiben – ist es, der die Thematik der hier vorliegenden Studie motiviert. Die beiden gegenwärtig zu beobachtenden Debatten werden durch ihn in ein gemeinsames Licht gerückt, und es stellt sich die Frage, ob sich die innerevangelische Diskussion um die Grundlegung der Ethik und die über Fächergrenzen weit hinausgreifende Theoriedebatte um die universale Gültigkeit der Menschenrechte angesichts dieser Parallele nicht gegenseitig befruchten können. Damit ist die übergreifende Fragestellung genannt. Es bleibt noch, das genauere Vorgehen darzustellen und zu begründen.

4. Zu Disposition und Titel der Arbeit

Die folgenden Überlegungen sind von einem evangelischen Theologen geschrieben. Dieser Standpunkt wird sich auch inhaltlich kaum verleugnen lassen. Methodisch jedenfalls wirkt er sich dahingehend aus, daß in einer Kreisbewegung Anfang und Ende dem Feld der Theologie gewidmet sind. Im ersten Teil soll die zu Beginn anhand von einigen Stimmen aus der gegenwärtigen Debatte verdeutlichte und soeben systematisch und historisch hergeleitete umstrittene Gestalt evangelischer Ethikgrundlegung anhand einiger Modelle aus dem 20. Jahrhundert dargestellt und auf die leitenden Fragen zurückgeführt werden. Das Schwergewicht fällt dabei auf den deutschsprachigen Bereich und dort wiederum auf die großen ethischen Entwürfe, da in ihnen am ehesten eine klare Positionierung in der Grundlegungsfrage zu erwarten

⁴⁵ Vgl. Lohmann, Neues zur Theorie. Als umfangreicher theologischer Beitrag zu dieser Debatte ist Wolfgang Vögeles Habilitationsschrift: »Menschenwürde zwischen Recht und Theologie« zu würdigen. Vögeles Interesse gilt zwei Themen: (1) theologische Elemente bei der juristischen Legitimation von Menschenrechten, (2) ein »in der Perspektive der öffentlichen Theologie zu verantwortende[s] Modell der Begründung der Menschenrechte« (a.a.O., 17). Da die zweite Fragestellung erst im sechsten und letzten Kapitel explizit aufgenommen und die erste anhand von verfassungsgeschichtlichen »Fallstudien« (a.a.O., 18 u. ö.) behandelt wird, verhält sich Vögeles Arbeit zu der hier vorliegenden komplementär: Hier soll für einmal die Grundlegungsfrage ins Zentrum gerückt werden, und dies auf der Basis weniger von verfassungsgeschichtlich-empirischen als ideengeschichtlich-systematischen Erwägungen.

⁴⁶ Vgl. Bielefeldt, 13.

ten ist. Teil II weist hier insofern bereits voraus, als auch konkret nach der Stellung des jeweiligen Theologen zum Naturrecht gefragt wird. In diesem mittleren Teil selbst werden dann in Umkehrung des hier in der Einleitung gegangenen Wegs von den Menschenrechten zum Naturrecht schlaglichtartig die geschichtliche Entwicklung des Naturrechtsgedankens und dessen bleibender Einfluß auf die gegenwärtige Theorie der Menschenrechte beleuchtet. Mit dem diskurstheoretischen Entwurf von Robert Alexy und dem Gerechtigkeitstheoretischen Entwurf von Otfried Höffe werden zwei Versuche einer rationalen Begründung von Menschenrechten, die zu den profiliertesten in der aktuellen Debatte gehören,⁴⁷ auf ihren universalen Anspruch hin untersucht. Der dritte Teil führt dann über prinzipielle Überlegungen zum Gegenstandsbereich von Ethik und der Frage nach ihrem Bezugspunkt zu einem eigenen Vorschlag für ein Modell zur Grundlegung christlicher Ethik, das zugleich einen Standort in der Universalismusdebatte markiert. Von diesem Standpunkt aus werden dann abschließend skizzenhaft die Fragen nach Naturrecht und Menschenrechten noch einmal aufgegriffen.

Alle Analysen stehen unter dem Oberbegriff »Grundlegung«. Hier ist eine terminologische Abgrenzung angebracht. In der Literatur wird die hier gemeinte Fragestellung häufig auch unter dem Stichwort »Begründung« verhandelt. Das ist zwar möglich, führt aber auf falsche Assoziationen. (1) Die Rede von »Begründung« hat eine weitere, hier nicht zur Debatte stehende Konnotation. Denn »Begründung der Ethik« kann auch für die Antwort auf die fundamentalere Frage nach dem Warum von ethischer Reflexion überhaupt stehen, wie sie etwa Peter Singer im Schlußteil seiner »Praktischen Ethik« als Frage nicht *aus*, sondern *nach* Ethik⁴⁸ gestellt hat: »Die Frage fragt nach den Gründen dafür, weshalb man über diese persönliche Handlungsgrundlage hinausgehen und nur nach Prinzipien handeln sollte, die man bereit wäre, zu allgemeingültigen Vorschriften zu machen.«⁴⁹ (2) Ein Urteil zu »begründen« kann heißen: es auf übergeordnete Prinzipien zurückführen, aus

⁴⁷ Vgl. Kersting, Vorwort, 8: »Neben der Diskursethik, die noch längst nicht alle von ihrer rechts- und staatsphilosophischen Leistungsfähigkeit überzeugen konnte, ist Höffes Theorie der politischen Gerechtigkeit der andere deutsche Beitrag, der in der internationalen politikphilosophischen Diskussion Beachtung gefunden hat.«

⁴⁸ Vgl. P. Singer, 274.

⁴⁹ A.a.O., 277. Vgl. Andersen, 15: »Philosophische Ethik ist eine kritische Reflexion über die Frage, ob es Sinn macht, zwischen guter bzw. richtiger und böser bzw. falscher menschlicher Handlungsweise zu unterscheiden.« Andersen muß sich fragen lassen, ob die so skizzierte Frage *nach* Ethik tatsächlich die »grundlegende Aufgabe« (ebd.) der philosophischen Ethik oder nicht eher eine Vorfrage ist. Als Definition der philosophischen Ethik ist der zitierte Satz jedenfalls nicht ausreichend weit gefaßt.

denen es sich dann logisch zwingend ableiten läßt. Die Ethik wäre dann einfach nur die »Anwendung« ihres Grundes – ein Gedanke, der ihrem komplexen Charakter nicht angemessen ist. (3) Der Begründungsbegriff gibt insofern dem zu Begründenden den Primat, als es als fertiger Komplex, für den nun nach Gründen gesucht wird, vorausgesetzt wird. Demgegenüber läßt die Rede von einer »Grundlegung« mehr dynamischen Spielraum; am Beispiel des Fundaments eines Hauses wird deutlich, daß, so wie das zu Begründende zurückwirkt auf den Grund – s. o. (2) –, so auch der Grund über das ganze Gebäude einschließlich seiner Ausmaße mitbestimmt.⁵⁰ Dies gilt gerade auch für die Ethik. – Aus all diesen Gründen wird im Rahmen der vorliegenden Studie konsequent von der *Grundlegungs-* und nicht der Begründungsfrage gesprochen, sofern es sich nicht um Referate anderer Positionen handelt, die wie etwa Höffe dezidiert einen *Begründungsanspruch* vertreten.

Zum Schluß sei angemerkt, daß alle in der Folge zur Sprache kommenden Denker, um ihnen vollständig gerecht zu werden, selbst schon für das hier allein interessierende Gebiet der Ethikgrundlegung bzw. der Naturrechtslehre monographische Abhandlungen rechtfertigen würden (und es z. T. bereits getan haben). So gesehen, stellt der hier vorgenommene Syntheserversuch ein kaum kalkulierbares Risiko dar. Wenn er dennoch in Angriff genommen wird, dann geschieht das aus der Überzeugung, daß Erkenntnisfortschritt (und nur dieser – nicht etwa ein abschließendes Wissen) zumindest gelegentlich auch auf synthetischem Wege und nur um den Preis eines Risikos zu erzielen ist. Ob die vorliegende Arbeit in diesem Sinn weiterführend ist, bleibt dem Urteil ihrer Leserinnen und Leser überlassen.⁵¹

⁵⁰ Vgl. Heidegger, Kant, 1f.

⁵¹ Noch eine kurze Anmerkung zu den Zitationen: Alles, was in Anführungszeichen steht, folgt in Wortlaut und Hervorhebungen dem jeweiligen Originaltext. Ergänzungen des Verfassers sind durch eckige Klammern gekennzeichnet.

TEIL I:

Modelle theologisch-ethischer Grundlegung im Protestantismus des 20. Jahrhunderts

1. Wilhelm Herrmann

1.1. Ansatz und Durchführung von Herrmanns Ethik

Wilhelm Herrmanns Theologie kreist um einen Gedanken: den des menschlichen Selbst und seiner Autonomie.¹ Wirkungsgeschichtlich am bedeutsamsten war eine Folgerung Herrmanns aus diesem Gedanken auf dem Gebiet der Dogmatik: Rudolf Bultmann berief sich für sein Entmythologisierungsprogramm maßgeblich auf die Aussage seines Lehrers Herrmann, der christliche Glaube sei kein Für-Wahr-Halten unverstandener Lehren, sondern persönliches Überzeugtsein.² Wie nun aber der Autonomiegedanke ursprünglich dem Bereich der Ethik angehört, so ist auch bei Herrmann mehr noch als die Dogmatik seine Ethik durchdrungen von der Forderung nach Selbständigkeit des Individuums, dem Ideal der – recht verstanden – autonomen Persönlichkeit.

Schon der grobe Aufbau von Herrmanns ethischem Entwurf³ läßt sich in dieser Weise interpretieren. Neben der Abfolge eines allgemein-sittlichen und

¹ Handgreiflich wird die Wichtigkeit des Wortes »Selbst« und seiner Komposita für Herrmanns Theologie an der Vorlesungsmitschrift eines Studenten: Dort ist »Selbst« mit einem eigenen Kurzschriftzeichen belegt (✱) – eine Ehre, die außer »Mensch« sonst nur Worten wie »ist« und »auch« zuteil wird (vgl. die Zitate bei Mogk, 333-339).

² Vgl. z. B. Bultmann, *Mythologie*, 156f: »Der Versuch der Entmythologisierung beginnt mit dieser wichtigen Einsicht: Die christliche Predigt, sofern sie Predigt des Wortes Gottes auf sein Geheiß und in seinem Namen ist, bietet nicht eine Lehre an, die man entweder durch die Vernunft oder durch ein sacrificium intellectus annehmen kann. Die christliche Predigt ist *Kerygma*, das heißt, eine Verkündigung, die nicht an die theoretische Vernunft gerichtet ist, sondern an den Hörer als an ein Selbst.«

³ Herrmann, *Ethik*. Herrmann hat diesen Entwurf anlässlich von Neuauflagen mehrfach überarbeitet. Die Seitenangaben im Text folgen der Ausgabe letzter Hand: Tübingen ⁵1913. Die »Ethik« und ihre verschiedenen Auflagen gehören in die mittlere und späte Periode von Herrmanns Schaffen. Zu den verschiedenen Perioden und ihren Differenzen

eines christlich-sittlichen Teils fällt in Herrmanns Gliederung insbesondere der Beginn des letzteren mit einem Abschnitt über die »Entstehung des christlichen Lebens«, d. h. Wiedergeburt, Glaube und Bekehrung, ins Auge, ehe ein zweiter Abschnitt unter dem Titel: »Die Entfaltung des christlichen Lebens« auf das Terrain der traditionellen theologischen Ethik einschwenkt. Dieser Aufschub und relativ bescheidene Platz der »Entfaltung« ist auf doppelte Weise in Herrmanns theologischem Programm begründet. Geht es nämlich darum, »den christlichen Glauben und die geistigen Vorgänge, in denen er sich entfaltet, zu verstehen [!]<« (6), so ist, wie Herrmann in der Einleitung in Auseinandersetzung mit Schleiermacher ausführlich, erforderlich, auch die *Entstehung* dieses Glaubens sowie seinen Zusammenhang mit dem Allgemein-Sittlichen in die Darstellung der christlichen Ethik einzubeziehen. Und ergibt diese Darstellung ein Verständnis des christlichen Glaubens, das seine Pointe in der sittlichen Selbständigkeit des einzelnen hat, so folgt fast von selbst, daß ein ausführliches Abhandeln der einzelnen Tätigkeitsfelder im Stile einer Moralkasustik gerade nicht angezeigt ist.

In dieses Konzept einer verständlichen – und zwar auch für dem Christentum Fernerstehende verständlichen (vgl. XIII) – Darstellung der christlichen Sittlichkeit und ihrer Voraussetzungen fügt sich die Durchführung im einzelnen nahtlos ein. Daß dabei der Autonomiegedanke in einer an Kant und seine Trennung von noumenaler und phänomenaler Sphäre angelehnten Fassung leitend bleibt, geht schon aus dem Satz hervor, mit dem Herrmann gegen Ende der Einleitung sein Verständnis von Ethik umreißt: Es »scheint mir eine Ethik Platz zu haben, in der die Geschichte als die gewollte Wirklichkeit des Menschlichen von der Natur als der nachweisbaren Wirklichkeit der Dinge unterschieden und diese Unterscheidung zum Fundament gemacht wird« (11).

Die Unterscheidung von Natur und Sittlichkeit wird nach Herrmann vom Bewußtsein selbst vollzogen. »[W]enn wir uns zum Wollen aufraffen« (16), dann tun wir das, weil wir uns bewußt sind, »noch einer ganz anderen Wirklichkeit anzugehören« (ebd.) als der Natur, die uns umgibt. Im Wollen erlebt

vgl. seit kurzem die in München bei Jan Rohls geschriebene Dissertation von Rainer Mogk: »Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern«. Mogk arbeitet strikt aus den Quellen und unter vollem Respekt der Entwicklungsgeschichte von Herrmanns Theologie. Auf dieser Basis erweist sich manche gängige These der Herrmann-Interpretation als unbegründet, etwa die einer Abhängigkeit Herrmanns vom Marburger Neukantianismus oder die von Theodor Mahlmann in einem vielzitierten Aufsatz vollzogene Herleitung von Herrmanns Erlebnisbegriff aus der Lebensphilosophie.

sich das Bewußtsein, anders als im Vorstellen, als *nicht* »abhängig von den Zuständen« (ebd.), in denen es sich jeweils befindet. Ein vollkommenes oder sittliches Wollen besteht dann darin, gegenüber den ständig wechselnden Umständen der uns umgebenden Natur »innere Selbständigkeit« bzw. »ein wirklich einheitliches Wollen« oder, noch anders gesagt, »die innere Sammlung in einer Gesinnung« zu erwerben und auszuformen (vgl. 21). Herrmann hat damit einen Gedanken formuliert, der seine ganze Ethik durchzieht und ihr das Gepräge gibt: Sittlichkeit ist Selbständigkeit (vgl. z. B. 56).

Ist somit die grundlegende These, das Verständnis der Sittlichkeit als »Selbstunterscheidung des Menschen von der Natur« (36), bewußtseinstheoretisch verortet, so fällt es Herrmann nicht mehr schwer, den Nachweis zu führen, daß der Eudämonismus, der ganz im Gegensatz dazu einen *Zusammenhang* zwischen natürlichem Streben und Sittlichkeit postuliert, unzulänglich ist (25-35). Aber auch andere Versuche, Sittlichkeit in irgendeiner Weise unter Rückgriff auf die Natur zu erklären, würden geradewegs zur »Selbstauflösung« (36) der Ethik führen.⁴

Natur ist aber nicht Geschichte. Was hinsichtlich der natürlichen Wirklichkeit unmöglich ist, nämlich einen Anhaltspunkt für das formulierte Verständnis von Sittlichkeit zu erhalten, muß für die geschichtliche Wirklichkeit sogar gefordert werden: »Es kommt vor allem darauf an, ob wir uns ein sittliches Verhalten als ein uns zweifellos gegebenes Faktum des geschichtlichen Lebens, an dem wir selbst teilnehmen, vergegenwärtigen können« (43f). Herrmann findet dieses Faktum im zwischenmenschlichen Vertrauen und geht damit erstmals signifikant über Kant hinaus, dessen »Kritik der praktischen Vernunft« zuvor insbesondere bei der Auseinandersetzung Herrmanns mit dem Eudämonismus unverkennbar Pate gestanden hat.⁵ Die Differenz zu Kant bleibt bestehen, auch wenn Herrmann später die Bedeutung des Vertrauenserlebnisses wieder einschränkt, indem er im Sinne des bekannten Satzes aus der Einleitung zur »Kritik der reinen Vernunft«⁶ den Autonomiege-

⁴ Vgl. 24f: »Der Ursprung des Wollens liegt im Wollen, d. h. auf jede Möglichkeit, es zu erklären, müssen wir verzichten.«

⁵ Mogk weist nach, daß das Vertrauenserlebnis erst mit der ersten Auflage der »Ethik« (1901) von Herrmann in seine »Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens« eingeführt wird, und zwar aus zwei Gründen: (1) Die Argumentation soll unabhängiger von philosophischen Voraussetzungen – also auch Kant – werden (vgl. Mogk, 311f; 374); (2) insofern auch die Begegnung mit Jesus Christus von Herrmann als Vertrauensakt beschrieben wird, stellt das sittliche Vertrauenserlebnis einen hervorragenden Anknüpfungspunkt für die Offenbarung dar (vgl. a.a.O., 309; 315; 337).

⁶ Vgl. Kant, KrV, B 1: »Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.«

danken im Vertrauensverhältnis zwar »erwachen«, aber als dessen Voraussetzung doch »von aller Erfahrung unabhängig []« sein läßt (53). Denn in der »Kritik der praktischen Vernunft« wird bei der Herleitung des Kategorischen Imperativs weder auf das Vertrauen noch auf ein anderes Moment der äußeren Erfahrung verwiesen, sondern einziges »Faktum« ist dessen bewußtseinsimmanente Forderung.⁷

Zunächst wieder ganz in den Bahnen Kants verläuft der nächste Argumentationsschritt Herrmanns. Wegen des Widerspruchs des unveränderlichen Wollens zu den Neigungen erhält es Gebotscharakter, bestimmt es sich als »sittliches Gesetz« (44-52). Herrmann verteidigt die Kantsche These von dessen Gegenstandsunabhängigkeit und damit bloßer Formalität, ehe er eine zweite charakteristische Erweiterung gegenüber Kant vornimmt. Er versucht eine inhaltliche Näherbestimmung des Kategorischen Imperativs und gelangt so zu folgender Doppelforderung: »[W]ir sollen unbedingt wahrhaftige geistige Gemeinschaft mit andern wollen und wir sollen [...] selbst innerlich selbständig sein« (51).⁸ Geht schon die Formulierung einer Konkretion als solche über Kant hinaus (einmal ganz abgesehen vom Gebrauch der 1. Person Plural), so sind auch die Inhalte, die Herrmann stipuliert, ohne direkten Anhaltspunkt bei Kant. Der Gemeinschaftsgedanke spielt beim Königsberger Philosophen keine grundlegende Rolle, und die von ihm geforderte Eignung jeder persönlichen Maxime zu einer allgemeingültigen Gesetzgebung ist etwas anderes als Herrmanns Insistieren auf der »innerlichen Selbständigkeit«.⁹ Während Kant die Kongruenz der Maxime mit der *allgemeinen* Vernunft fordert, bedeutet Autonomie nach Herrmann das konsequente Verfolgen einer *persönlichen* Gesinnung,¹⁰ und es ist wohl nicht zuletzt die hier lauernde

⁷ Vgl. Kant, KprV, A 56: »Doch muß man, um dieses Gesetz [sc. den kategorischen Imperativ] ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken, daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend [...] ankündigt.«

⁸ An der Stelle der Auslassung steht im Text ein »dadurch«. Wie aber die Fortsetzung von Herrmanns Argumentation auf der folgenden Seite zeigt, ist das Bedingungsverhältnis der beiden Teilforderungen ein reziprokes und nicht etwa einseitig nur die Selbständigkeit im Willen zur Gemeinschaftsbildung bedingt.

⁹ Zu dieser Differenz gegenüber Kant vgl. Mogk, 310f.

¹⁰ Herrmanns Auslegung des Kategorischen Imperativs stimmt an dieser Stelle mit der Fichtes überein (s. zu Fichte u. 8.9.); sie radikalisiert den Kantschen Gedanken der *Formalität* des Sittengesetzes. Vgl. zur Relativierung der Inhalte gegenüber der Form der reinen Gesinnung die beiläufige Bemerkung Herrmanns, es könne sein, »daß der Mathematiklehrer, der streng bei seiner Sache bleibt, zur religiösen und sittlichen Förderung der Schüler viel mehr beiträgt, als der Religionslehrer« (220). Die an Texten der mittleren und späten Periode von Dietz Lange beobachtete zentrale Stellung der Wahrhaftigkeit

Gefahr des Solipsismus, die ihn dazu bestimmt, den Gemeinschaftsgedanken in seine Formulierung des Kategorischen Imperativs aufzunehmen. Herrmann selbst verweist allerdings auf das biblische Doppelgebot der Liebe.¹¹

Bevor jedoch die Differenzen zwischen Herrmann und seinem philosophischen Gewährsmann Kant¹² genauer betrachtet werden, soll der Gedankengang von Herrmanns ethischem Entwurf weiterverfolgt werden. Die auf die grundlegenden Ausführungen zum »sittlichen Gesetz« folgenden Paragraphen haben ihren Fluchtpunkt im Zukunftsaspekt der Sittlichkeit. Letztere ist ein fortwährender Kampf mit den natürlichen Schranken des persönlichen Lebens, eine »ewig gültige unerschöpfliche Aufgabe« (64), Freiheit gegenüber dem natürlichen, am Vergangenen orientierten Kausalzusammenhang. »Sobald die sittliche Erkenntnis in uns wirksam wird, schreiben wir uns ein freies Wollen zu, das in dem Zusammenhang des empirisch Wirklichen nicht begründet ist, aber uns eine neue Zukunft schafft« (80). Sittlichkeit impliziert das Rechnen mit einer anderen als der natürlichen Wirklichkeit, also eine dualistische Weltanschauung. Dementsprechend ist das Böse »in erster Linie das Verharrenwollen in dem alten Wesen oder Trägheit gegenüber der sittlichen Forderung« (81). Analog zur Doppelgestalt des Guten äußert es sich darin, daß die Verpflichtung zur Gemeinschaft abgelehnt und durch Bindung an die Naturtriebe Unfreiheit produziert wird. Diesem Bösen kann sich nun

bei Herrmann (vgl. D. Lange, *Wahrhaftigkeit*, 95: »Die sittliche Grundforderung der Wahrhaftigkeit hat sich uns als der Leitfaden der gesamten Theologie Wilhelm Herrmanns erwiesen.«) hat hier ihre Wurzel, heißt doch »wahrhaftig sein« für Herrmann: »sich selbst treu sein« (a.a.O., 80). Im Urteil, daß Herrmanns Theologie in diesem ihrem Zentrum »wegweisend« sei (a.a.O., 97), konnte sich Lange der Zustimmung seines Lehrers Emanuel Hirsch gewiß sein, dessen Ethik, wie unten noch zu zeigen sein wird, ganz deutlich auf entsprechende Gedanken Fichtes und der Romantik zurückgreift.

¹¹ Vgl. Mogk, 311.

¹² Vgl. zur Bedeutung Kants für Herrmann: Mogk, 51 (»Für Herrmann war Kant immer die philosophische Bezugsgröße.«); 72; 422 (»Kant ist von Anfang bis Ende Herrmanns philosophischer Hauptgewährsmann.«). Mogk kann auch anhand bisher unveröffentlichter Arbeiten belegen, daß schon der Student, ja der Schüler Herrmann eine intensive Kant-Lektüre betrieb. Allerdings – und dies ist vielleicht der wichtigste Ertrag der Rekonstruktion Mogks – habe Herrmann Kant von Beginn an durch eine von Lotze geprägte Brille gelesen: »Die Kant-Rezeption erfolgt von Herrmanns eigenem Ansatz aus. Die beiden Ausgangspunkte, die Beziehungsontologie und das Selbstgefühl, sind Lotze entlehnt bzw. von ihm inspiriert. Wenn man also von einem *Kantianismus* Herrmanns sprechen möchte, so muß man stets im Auge behalten, daß das Selbst bzw. das Selbstgefühl der Nagel ist, an dem Herrmann die kantische theoretische und praktische Philosophie aufhängt« (a.a.O., 422f; für Belege vgl. a.a.O., 161-171). Gerade in der wirkungsgeschichtlich so bedeutsamen Spätphase sind diese Ausgangspunkte für Herrmann wieder wichtig geworden (vgl. a.a.O., 424).

nach Herrmann kein Mensch entziehen, weil der Mensch eben *auch* der natürlichen Wirklichkeit angehört. Der sittliche Mensch wird sich diese Boshaftigkeit nicht nur eingestehen, sondern auch zurechnen. So entsteht bei jedem, der »in ernster Selbstbesinnung« (86) seine Existenz reflektiert, das Bewußtsein von Schuld.¹³ »Er wird um so unglücklicher, je ernster und aufrichtiger er ist« (87). Mit diesen Sätzen zur für das sittliche Denken unüberwindlichen »Krisis des sittlichen Bewußtseins« (ebd.) läßt Herrmann den ersten Teil seiner »Ethik« enden. In der ersten Auflage hatte er noch einen Absatz angefügt, der bereits den Silberstreif am Horizont dieser Krise sehen läßt: die »kleine[] Schaar von Menschen«, die von einer »Thatsache« sprechen, die hilft, das Dilemma zu bewältigen.¹⁴ Ist schon in der späteren Version die Anlehnung an die paulinische Argumentation in Röm 7 mit ihrem scheinbar ausweglosen Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen mit Händen zu greifen, so folgt dieser ursprüngliche Text Paulus auch noch darin, daß dem Notschrei unmittelbar der erlösende Hinweis auf das Christusgeschehen folgt. Doch bevor die Frage nach den Quellen, aus denen Herrmanns »Ethik« schöpft, näher erörtert wird, sei zunächst noch der Gedankengang ihres zweiten Teils nachgezeichnet.

Nach Herrmann kann die Befreiung aus der Krise »nur in Einem« (92) liegen: der gänzlichen Unterwerfung unter die Macht des Guten in freier Hingabe. Genau dies ist aber Religion – und damit der Schritt von der allgemeinen zur christlichen Sittlichkeit vollzogen. Wichtig ist die genaue Verhältnisbestimmung von Sittlichkeit und Religion.

Sittliches Denken – und hier grenzt sich Herrmann von Kant wie von seinem Marburger Gesprächspartner Hermann Cohen ab – ist zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für das Entstehen von Religion. Es bereitet den Schritt zur religiösen Unterwerfung vor, ist sogar *einzig*er Zugang zum religiösen Erlebnis (vgl. 60; 89; 110), kann den Übergang zur Religion aber nicht selbst »schaffe[n]« (93).¹⁵ Dazu sind vielmehr geschichtstatsächliche Erscheinungen erforderlich, die vom einzelnen selbst erlebt wer-

¹³ Der Bezug auf die »sittliche Not« stellt neben der Analyse des Vertrauens die zweite wichtige Neuerung der »Ethik« gegenüber Herrmanns Frühwerk dar. Vgl. Mogk, 312-315; 320-325.

¹⁴ Herrmann, Ethik [1901], 71.

¹⁵ Vgl. Herrmann, Weisungen, 34: »Nun hat aber Jesus ganz und gar nicht gemeint, daß wir aus unserer sittlichen Erkenntnis allein die freie Kraft der Liebe gewinnen. Diese Erkenntnis allein stellt uns schließlich nur vor die Tatsache, daß wir arm an Geist sind, und bringt uns in das Selbstgericht des wirklichen Schuldgefühls.«

den und Geschenk- bzw. Offenbarungscharakter haben.¹⁶ Weiterhin kann die Erlösung aus der persönlichen Krise »nicht aus Sachen, sondern nur aus persönlichem Leben kommen« (97). Mit diesen Überlegungen ist für Herrmann der Rahmen gegeben, um die christliche Überzeugung, die gesuchte Offenbarung persönlichen Lebens sei Jesus Christus, darzustellen und gegen mögliche Einwände zu verteidigen. Das Entstehen dieser Überzeugung – und nichts anderes ist der christliche Glaube – wird gefördert erstens durch das gegenwärtige Zeugnis von bereits Glaubenden, zweitens durch die biblische Überlieferung¹⁷ und drittens durch Selbstbesinnung »in sittlichem Ernst« (124).

Allein die letztere kann schon sehr weit führen. Über die Tatsache hinaus, daß die ernsthafte Besinnung auf sich selbst dem Menschen seine Erlösungsbedürftigkeit vor Augen führt, bereitet sie noch in anderer Weise auf das Glaubenserlebnis vor. Die Reflexion zeigt nämlich, daß schon zur Entstehung von *Sittlichkeit* und nicht etwa erst für den Glauben ein grundlegendes Erlebnis notwendig ist. Es handelt sich um das bereits genannte Erlebnis eigenen Vertrauens in einen anderen Menschen. Dieses zwischenmenschliche Erlebnis entspricht überdies in seiner Struktur genau dem der Religion, denn »in dem Moment des Vertrauens wissen wir uns abhängig und selbständig zugleich« (110). Bei näherer Betrachtung ist es also das Vertrauserlebnis, das das Scharnier zwischen Religion und Sittlichkeit bildet und begründet, warum sich an Selbstbesinnung »die Anfänge der Religion knüpfen [können]« (ebd.).

Herrmann ist zuversichtlich, daß auf dieser Basis tatsächlich Glaube entsteht.¹⁸ Im Glauben kommen in der gesuchten Weise Unterwerfung und »voll-

¹⁶ Damit sind die vier Hauptbegriffe von Herrmanns Religionsverständnis in der späten Phase genannt: Tatsache, Selbst, Erlebnis, Offenbarung. Für ihren Zusammenhang vgl. z. B. 118 (»Was uns zur Offenbarung des allmächtigen Wesens werden soll, das unsere Seele bezwingt, muß uns doch wenigstens als von uns selbst erlebte Tatsache treffen.«) oder 171 (»Wir müssen für uns selbst den ungeheuren Rückhalt des Erlebnisses haben, daß Jesus als eine zweifellose Tatsache vor uns steht, die uns als Offenbarung Gottes an uns selbst überzeugt.«).

¹⁷ Sie stellt trotz – anderen Aussagen Herrmanns zufolge könnte man sagen: gerade wegen, hilft doch die historische Bibelforschung, bloß Zeitbedingtes, etwa durch die Naherwartung Geprägtes, in den Worten Jesu vom »ewigen« Kern zu scheiden, vgl. z. B. Herrmann, Weisungen, 45 – aller an ihr zu übenden historischen Kritik »[a]ls ein zweifelloses Faktum« das Bild Jesu vor uns als »eines Menschen, der in der Klarheit seiner sittlichen Erkenntnis und in der Kraft seines Willens unvergleichlich ist« (120).

¹⁸ Vgl. z. B. 124 (»Wir sind der Überzeugung, daß alle, die das in dem geschichtlichen Bereich der christlichen Gemeinde versuchen [sc. »sich auf das zu besinnen, was in ihrer eigenen Existenz das Gewaltigste ist«], also die Aufrichtigen in ihr, schließlich dessen inne werden, daß die Spuren der Person Jesu, denen sie begegnen, ihnen alles andere

le[] Selbständigkeit der sittlichen Erkenntnis« (126) zusammen. Es bestätigt die hier leitende Interpretationsthese, wenn innerhalb dieses zweipoligen Glaubensbegriffs der zweite Bestandteil, der »sittliche Nerv der Religion« (115), von Herrmann besonders gewürdigt wird.¹⁹ Dies zeigt sich besonders deutlich an den Passagen der »Ethik«, in denen Herrmann zur Polemik übergeht. Denn er wird am schärfsten, wo es gilt, kirchliche Mißstände just an diesem Punkt zu geißeln: Da ist zum einen das »katholische Christentum bei uns sowohl wie in der römischen Kirche« (97), das das Verständnis der Erlösung als »sittliche[r] Befreiung« (ebd.) verdunkelt, und da sind zum anderen die evangelischen Konsistorien, die – wie im Apostolikumsstreit – junge Pfarrer »zu der bequemen Sünde eines äußerlichen Gehorsams gegen Glaubensgesetze« (175) verleiten.²⁰

Auch in Herrmanns positivem Gedankengang liegt der Schwerpunkt auf dem ethischen Aspekt des Glaubens. Die Bedeutung Jesu für den Glauben wird zunächst darin bestimmt, daß jener für diesen die Vergebung Gottes zum Ausdruck bringt.²¹ Und das Bewußtsein der Vergebung ist es dann, was in der sittlichen Verzweiflung weiterhilft und so den Glauben als »Kraft, das Gute zu tun« (135), wirksam werden läßt. Aber noch in einer zweiten Hinsicht ist der Glaube bedeutsam für das Handeln in der Welt: Kann das allgemeine sittliche Bewußtsein die natürliche Wirklichkeit nur als Hemmung sei-

überstrahlen.«); 148 (»Jeder sittlich ernste Mensch gesteht sich schließlich ein, daß er für den nie endenden Kampf um inneren Frieden seine Kraft aus einem Glauben zieht.«). Es ist kein Zufall, sondern entspricht Herrmanns Ausführungen, wenn in beiden Sätzen die dritte der genannten Quellen, die Selbstbesinnung, wiederum besondere Beachtung findet.

¹⁹ An diesem Punkt besteht eine wichtige Differenz zu Schleiermacher, die von Herrmann auch bemerkt wurde: Seiner Meinung nach ist das religiöse Abhängigkeitserlebnis ein Erlebnis *freier* Hingabe. Vgl. Mogk, 365.

²⁰ Herrmanns Kritik an diesem Punkt betrifft nicht nur die Kirchen, sondern auch restaurative und obrigkeitshörige Tendenzen im Kaiserreich, was angesichts dessen, daß die Autonomieforderung nicht nur vom christlichen, sondern auch schon vom allgemeinen Bewußtsein erhoben wird, nur konsequent ist. Vgl. Herrmann, Weisungen, 30: »Jene [sc. geistigen] Führer unseres Volks aber meinen, daß man das Gute schon tue, wenn man diesen Mächten [sc. Recht, Sitte, persönliche Autorität] folge und, was noch schlimmer ist, daß wir das Gute aus dem kennen lernen, was wir aus den Vorschriften ablesen, die uns durch Natur und Geschichte eingepägt sind.« Herrmanns Kritik am Legalismus ist im übrigen keine prinzipielle. Vgl. a.a.O., 45 Anm. 1: »Ich muß [sc. bei Baumgarten] nur das Wort von dem ›Durchschnitt, der zu einem gewissen buchstäblichen Legalismus genötigt ist‹ beanstanden. Dessen bedürfen wir alle.«

²¹ Vgl. den definitionsartigen Satz: »Das christliche Leben in dieser Welt beruht auf der einfachen Tatsache, daß die Person Jesu dem von ihrer Kraft ergriffenen Menschen der Ausdruck dieser Vergebung Gottes wird« (130).

nes Willens zum Guten auffassen, so sieht der Glaube in ihr gottgegebene Ordnungen und Berufe als Material zur sittlichen Vervollkommnung (vgl. 144).

Mit diesem Satz ist bereits der Übergang zum abschließenden Teil der »Ethik« Herrmanns vollzogen, der die »Entfaltung des christlich-sittlichen Lebens«, insbesondere in den Ordnungen von Ehe bzw. Familie, Kulturgesellschaft und Staat behandelt. Er braucht hier nicht weiter behandelt zu werden. Wichtiger für das Verständnis des Herrmannschen Ansatzes ist jedoch, daß vor diesen Teil der ethischen Konkretionen ein Kapitel gestellt ist, das noch auf einen weiteren ethischen Aspekt des christlichen Glaubens eingeht. Denn der christliche Glaube vermittelt – so Herrmanns These – nicht nur die Kraft, das Gute zu tun, sondern er führt auch zu einem neuen, »klarere[n]« (148) Verständnis des Guten, als es sich aus der allgemein-ethischen Reflexion erheben läßt. Dies ergibt sich aus Herrmanns Interpretation der sittlichen Weisungen Jesu.

In Herrmanns Sicht hat Jesus keine Lebensregeln gegeben, sondern eine »Gesinnung« gefordert: »reine Hingabe an Gott in sittlicher Selbständigkeit« (169; vgl. 154).²² Beides ist wichtig, doch es kann kaum noch überraschen, daß die *entscheidende* Bedeutung wiederum der Autonomie zukommt, denn: »Jesus hat die Selbständigkeit des sittlichen Wollens mit einer Schärfe gefordert, die vor ihm und nach ihm von keinem erreicht worden ist« (157; vgl. 161).²³ Zum Beleg dieser These dienen Herrmann mehrere exegetische Beobachtungen am Neuen Testament: Die Bergpredigt hat ihren Fokus in der »Unabhängigkeit der gerechten Gesinnung« (160) von allgemeinen Vor-

²² Vgl. Herrmann, Weisungen, 3 (»Auf den Nachweis ist es im folgenden abgesehen, daß die sittlichen Weisungen Jesu nicht vielerlei fordern, sondern das Eine, das allein dem Wollen eine einheitliche Richtung geben kann oder eine feste, selbständige Gesinnung begründet.«); 28 (»Denn wir erfassen sie [sc. die sittlichen Gedanken Jesu] überhaupt erst dann, wenn wir sie als die Erzeugnisse eines Willens erkennen, der nicht Willkür, sondern im Ewigen ruhende Einheit der Gesinnung ist.«).

²³ Vgl. auch Herrmann, Weisungen, 25 (»Es ist dann ein rauhes Erwachen, wenn wir merken, daß Jesus unserm Mitgefühl mit ihm die Erwartung entgegenhält, daß wir uns auf uns selbst besinnen sollen.«); 31 (»Jesus hat uns vielmehr zu der Erkenntnis bringen wollen, daß wir überhaupt durch kein Wort von außen erfahren können, was gut sei, sondern aus uns selbst die unveränderliche Richtung unseres Wollens erzeugen müssen.«); 39 (»Er [sc. Jesus] bekämpft [...] den Wahn, daß ein Mensch zu sittlichem Handeln gebracht werden könne durch eine Summe von Vorschriften, die seine Selbständigkeit einschränken. Zugleich aber macht er die eigentümliche Art des sittlichen Handelns deutlich, daß es nämlich nur aus der eigenen Erkenntnis des Guten erzeugt werden kann.«).

schriften,²⁴ das Gebot der Nächstenliebe fordert eine Liebe, »die völlig unabhängig ist von der durch andere in uns erregten Abneigung oder Zuneigung« (165). Das Liebesgebot zeigt überdies, wie Autonomie, Einheitlichkeit der Gesinnung, Wahrhaftigkeit und Gemeinschaftsideal zusammenhängen. Auch letzterem hat Jesus die »schärfste Form« (ebd.) gegeben. Diese Verschärfung der Forderung ist nur möglich auf der Basis der Hingabe an Gott, wodurch sich zeigt, wie bei Jesus das sittliche Handeln mit einer Veränderung der »innere[n] Stellung zu der sittlichen Aufgabe« (153), nämlich dem hoffnungsvollen Glauben an Gott als die Macht des Guten, verknüpft ist. Ein im Profanen verbleibendes Bemühen um Sittlichkeit ist hingegen zum Scheitern verurteilt: »Die selbständige Erkenntnis des sittlichen Endzwecks, die der Mensch auch ohne Zuversicht zu Gottes Macht und Gnade haben kann, ist ohne Kraft. Sie kann nicht einmal zu der Einsicht fortschreiten, daß das sittlich Geforderte Liebe zum Nächsten ist, weil es dem Menschen, der es noch nicht erlebt hat, daß Gott ihm seine Sünden vergibt, undenkbar sein muß, daß Liebe von ihm gefordert werden könne« (170).

1.2. Die Grundlegung der Ethik bei Wilhelm Herrmann

Die zuletzt referierten Ausführungen Herrmanns scheinen für eine spezifisch christliche Grundlegung zu sprechen: Erst das Christentum vermittelt im Hören auf die Stimme Jesu eine wahre Erkenntnis des Sittlichen. Nun steht aber eine solche Folgerung im Widerspruch zu Äußerungen Herrmanns in der Einleitung der »Ethik«, die in Auseinandersetzung namentlich mit Schleiermacher die gegenteilige Meinung vertreten: »In der Theologie ist es üblich, eine philosophische und eine theologische oder christliche Ethik zu unterscheiden. Es gilt zunächst, diesen Begriff einer besonderen theologischen Ethik als unhaltbar aufzulösen« (1). Die gleiche Auffassung in positiver Formulierung: »Von der Wissenschaft der Ethik ist zu verlangen, daß sie den Begriff des Guten, unabhängig von jeder religiösen Autorität, als eine Erkenntnis feststellt, die jedem ernsthaft wollenden Menschen bewiesen werden kann« (2).²⁵

²⁴ Vgl. Herrmann, Weisungen, 48: »Sie [sc. die Weisungen Jesu] sind nicht Stricke, die er uns gedreht hätte, sondern Wegleiter zur Freiheit.«

²⁵ Was der Begriff des »Beweises« und überhaupt die Bezugnahme auf das allgemeine ethische Bewußtsein bei Herrmann bedeutet, war einer der Gegenstände der in den 60er Jahren zwischen Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg geführten Kontroverse. Während letzterer von »Herrmanns ethische[m] Beweis des Christentums« spricht und ihn insofern gutheißt, als damit »die evangelische Theologie ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit noch nicht preisgegeben [hatte]«, aber die »Einengung auf das ethische Interesse« bei Herrmann und seinen Vorgängern und Nachfolgern kritisiert (Pannenberg, Krise, 43.42.54), möchte Ebeling gerade mit Herrmann bei der »Evidenz des Ethischen«

Begründet wird dieser Standpunkt mit der Allgemeinheit des Guten: »Eine vermeintliche Erkenntnis des Guten, die sich nicht als allgemein menschlich ausweisen könnte, würde den Gedanken des Guten noch gar nicht erreicht haben, mit dem es die Ethik zu tun hat« (ebd.). Die Klarheit dieser Äußerungen und ihr prominenter Ort am Beginn des Werks sprechen für sich. Zum gleichen Ergebnis führen Überlegungen, die sich aus der Pointe und dem Duktus von Herrmanns gesamter Argumentation ergeben.

Die Pointe besteht, wie aus dem Referierten deutlich geworden sein dürfte, im Gedanken der Autonomie des einzelnen, verstanden als Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Dieser Autonomie würde aber Entscheidendes fehlen, wenn eine Erkenntnis des Guten der Vermittlung der christlichen Überlieferung bedürfte. Gerade die von Herrmann immer wieder betonte Bedeutung der ernsthaften Selbstbesinnung weist in eine andere Richtung. Zu beachten ist dabei nur, daß das autonome Subjekt das Gute zwar erkennen kann, beim *Tun* des Guten jedoch auf eine ohne die Hilfe der Offenbarung unüberwindliche Grenze stößt.

Der Duktus der Argumentation führt von der Sittlichkeit zur Religion. Dies entspricht Herrmanns Sicht des sachlichen Verhältnisses. Zwar bedingen sich beide gegenseitig, doch in unterschiedlicher Weise: Es gibt zum »religiösen Erlebnis [...] keinen andern Zugang als in der sittlichen Gesinnung«

anknüpfen und Herrmanns »Auffassung von der hermeneutischen Bedeutung des Sittlichen für die Theologie« (Ebeling, Evidenz, 8 Anm. 6) teilen, hingegen das Wort »Beweis« bei Herrmann nicht im allgemein üblichen Sinn verstanden wissen (vgl. Ebeling, Krise, 42f Anm. 3). Legt man Herrmanns »Ethik« zugrunde, so besteht etwa im oben zitierten Satz kein Grund, das Wort »bewiesen« anders als üblich zu verstehen, und ist insofern Pannenberg recht zu geben. Es gibt allerdings Anhaltspunkte, daß Herrmanns Auffassung von einem »Beweis« und dessen Möglichkeit sich im Laufe seiner Veröffentlichungstätigkeit gewandelt hat (vgl. zum Spätwerk Mogk, 412-417, mit folgendem Ergebnis: Herrmann versucht zum Schluß keine Begründung mehr sensu stricto, sondern »operiert mit bloßen Evidenzen«, a.a.O., 445). Auch ist klar, daß der »Beweis« für Herrmann die Offenbarung nicht überflüssig machte und allein seine sichere Basis des Glaubens darstellte. Zum letzteren vgl. Bultmann, Mythologie, 180: »Wir müssen jedoch bedenken, daß die Behauptungen des Glaubens über Gott, seinen Gegenstand, nicht objektiv bewiesen werden können. Das ist nicht eine Schwäche des Glaubens, sondern seine wahre Stärke, wie mein Lehrer Wilhelm Herrmann betonte.« Bultmann geht jedoch über seinen Lehrer hinaus, wenn er in der Fortsetzung über die »Heilstatsachen« schreibt: »Außerhalb des Glaubens sind sie nicht sichtbar, denn der Glaube kann nicht auf dieselbe Art auf Tatsachen gründen, wie die Naturwissenschaften auf Tatsachen gründen, die empirischer Beobachtung zugänglich sind« (ebd.). Genau dies: die Herstellung einer Parallele zu den Naturwissenschaften, war der Sinn von Herrmanns Insistieren auf »Tatsachen« und »Fakten«!

(60; vgl. 2),²⁶ während die Religion zwar die Kraft und Motivation zum *Tun* des Guten bereitstellt, eine *Erkenntnis* des sittlichen Gesetzes jedoch schon durch eine bloße Analyse der inneren Logik des Wollens (vgl. 52) möglich ist. Die »Vernunft« führt letztlich »jeden Menschen« über die Erkenntnis des Geforderten zum Bewußtsein der eigenen Ohnmacht« (135). Ernst Troeltschs kritische Bemerkung, das Sittliche verstehe sich bei Herrmann von selbst,²⁷ ist also völlig zutreffend.

In diesem Sinn müssen dann auch die scheinbar gegenteiligen Aussagen Herrmanns interpretiert werden. Auch der Beitrag Jesu zur Ethik besteht eben in erster Linie darin, Kraft und »innere Stellung« zum *Tun* des bereits bekannten Guten zu vermitteln. Wenn Herrmann den Mehrwert des Glaubens in bezug auf die *Erkenntnis* des Sittlichen betont, dann lassen sich die Worte Jesu ähnlich wie das Vertrauen als Konkretionen verstehen, an denen das sittliche Bewußtsein in voller Schärfe erwacht, ohne ihrer für die Einsicht in das *prinzipielle* Wesen der Sittlichkeit bedürftig zu sein.

Herrmann vertritt also eine Grundlegung der Ethik auf ein allgemein zugängliches sittliches Bewußtsein. Quelle der Erkenntnis ist dabei die ernsthaft vollzogene Selbstbesinnung mittels der Vernunft. Das Gewissen allein gilt Herrmann hingegen als fehlbar und muß »durch Erkenntnis berichtigt werden« (10).

Ob Herrmann diese rein vernünftige Grundlegung gelingt, ist eine andere Frage. Hier ist auf die bereits oben angesprochenen charakteristischen Abweichungen gegenüber Kant hinzuweisen. Der Bezug auf das Vertrauensverhältnis und die Interpretation des Kategorischen Imperativs als Doppelforderung sind zwar zunächst dem Bemühen Herrmanns um Verständlichkeit zuzuordnen, könnten also *prima vista* als popularisierende Ergänzungen der Lehre Kants gelesen werden, ohne den allgemein-rationalen Ansatz, der beide Denker verbindet, zu gefährden. Angesichts der Bedeutung, die die beiden

²⁶ Vgl. Herrmann, Weisungen, 32: »Davor [sc. daß »die Religion ein Übergewicht über die sittliche Gesinnung« erhält] bleiben wir nur bewahrt, wenn wir einsehen, daß sittlicher Ernst, die Wahrhaftigkeit des Wollens ein Anfang der Religion ist, in der wirklich der lebendige Gott gesucht wird.«

²⁷ Vgl. Troeltsch, Grundprobleme, 589f: »Es ist wieder [sc. bei Herrmann], wie in der herkömmlichen protestantischen Schulethik. Das Sittliche versteht sich von selbst. Das Christentum hat seine Bedeutung nicht im Sittlichen, sondern in der Wunderkraft, die es zu dessen allgemeinem Begriff als Fähigkeit der Verwirklichung hinzubringt, sowie in der Sündenvergebung, die es über die außerhalb der Erlösungssphäre immer vergeblich jenem Ideal Nachstrebenden ausspricht. Neu ist nur, daß das selbstverständliche Ideal nicht mehr in einer Mischung von allerhand naturrechtlichen, biblischen und herkömmlichen Inhalten besteht. Es hat überhaupt keinen Inhalt, sondern nur die Form der gewissemäßigen Unbedingtheit.«

genannten Ergänzungen für Herrmanns Interpretation der christlichen Religion haben – das Vertrauen zu Gott bzw. Jesus als Grundelement des Glaubens, die Doppelforderung als Zusammenfassung der Verkündigung Jesu – besteht jedoch erheblicher Anlaß zur Vermutung, daß Herrmann hier bereits als Theologe argumentiert. Genauer: als Apologet²⁸, der zeigen will, daß das Christentum in den Fragestellungen mit dem, was jede und jeder sich selbst sagen kann, übereinstimmt, in den darauf aufbauenden Lösungen jedoch überlegen ist. Die Forderungen der Sittlichkeit, die seinem Programm nach jedemann spontan einsichtig sein sollen, sind von Herrmanns Auffassung des Christentums geprägt. Umgekehrt wird die letztere durch ihr stark sittliches Gepräge und ihre Orientierung an Kant in Richtung auf das vermeintlich »allgemeine« Bewußtsein gemodelt, weit über den ja durchaus berechtigten und erforderlichen bloßen *Bezug* der christlichen Aussagen auf die Wirklichkeit²⁹ hinaus. Herrmann wird aufgrund seines apologetischen Ziels einer Vermittlung zwischen autonomer Vernunft und christlicher Bindung an die Offenbarung letztlich beiden nicht gerecht – und verfehlt so gleichzeitig das Ziel.³⁰

²⁸ Mogk möchte im Anschluß an Abgrenzungen des Autors selbst lieber von »Allgemeingültigkeitsbegründung« als von »Apologetik« bei Herrmann sprechen, weil sich Herrmanns »Hauptstoßrichtung« nicht nach außen richte (vgl. Mogk, 147). Schon das Vorwort der »Ethik« (vgl. XIII) zeigt jedoch, daß dies durchaus der Fall sein konnte. Herrmanns Programm mit dem Ziel eines »Beweises« verdient den Titel »Apologetik«, sofern man letztere nicht mit Herrmann auf schüchterne Rückzugsgefechte und das Abarbeiten von Vorwürfen engführen will.

²⁹ Vgl. Herrmann, Weisungen, 11: »Diese Worte [sc. Jesu] können uns doch nur dann wirklich überzeugen, wenn sie uns die Wirklichkeit deutlicher machen und auslegen, in der wir stehen.« Zu Herrmanns positiver Wertung des Wirklichkeitsbezugs von Denken und Handeln vgl. D. Lange, Wahrhaftigkeit, 79 (Wahrhaftigkeit bei Herrmann als »die Anerkennung der Wirklichkeit in dieser ihrer doppelten Gestalt [sc. als »nachweisbare« Natur und »erlebbarer« Geschichte]«); 81 (»Das wirklichkeitsgemäße Handeln, das aus der wahrhaftigen Gesinnung hervorgeht, [...]«).

³⁰ Vgl. Troeltsch, Grundprobleme, 628: »[...] die Verschiebung, die Herrmann bei der Identifizierung des Kantischen Sittengesetzes mit dem christlichen unter der Hand vornimmt.« Diese Verschiebung besteht nach Troeltsch einesteils darin, daß das sittliche Bewußtsein vor der Begegnung mit Christus bei Herrmann nur als scheiterndes in den Blick kommt (vgl. a.a.O., 647: »Hier ist Herrmann ganz der harte Dogmatiker und Apologet, der den Wert des Christentums nur um den Preis des Unwertes alles Außerchristlichen glauben kann.«), andernteils im Verständnis der christlichen Sittlichkeit bloß vom Formalen und von der Erlösungslehre aus (dagegen Troeltsch, a.a.O., 645: »An erster Stelle muß der eigentümliche Inhalt des christlichen Ethos selber stehen.«). D. h.: Troeltsch kritisiert, daß durch das apologetische Vermittlungsbemühen Herrmanns der Eigenwert der beiden zu vermittelnden Pole – christliches und außerchristliches Bewußt-

1.3. Wilhelm Herrmann und das Naturrecht

In der Einleitung der »Ethik« schreibt Herrmann: »Für das antike Denken besteht das sittliche Verhalten entweder in der vollkommenen Betätigung der menschlichen Natur oder in dem Gehorsam gegen überlieferte Gesetze. Jene Auffassung ist die vorwiegend griechische, diese die vorwiegend jüdische« (3). Beide ethischen Ansätze werden von Herrmann abgelehnt. Der zweite verletzt zu deutlich das Autonomieideal, das Herrmann über seine Ethik stellt. Aber auch der »griechische«, auf die menschliche Natur rekurrierende und somit »naturrechtliche« Weg ist nach Herrmann für eine Grundlegung unzulänglich. Bei diesem Urteil steht Herrmanns Verständnis der menschlichen Natur im Hintergrund. Zunächst, noch in der Einleitung, wird die Ablehnung nur thetisch ausgesprochen: »Nun ist es allerdings gewiß nicht die christliche Lebensaufgabe, das, was man als das menschliche Wesen erfahrungsmäßig feststellt, zu behaupten und zu betätigen« (ebd.). Doch die spätere Auseinandersetzung mit dem Eudämonismus offenbart den Ausgangspunkt der Kritik mit wünschenswerter Deutlichkeit: »Es erscheint also von vornherein als ein Fehler, wenn man das Wollen, in dem der Mensch wirklich sich selbst behauptet [,] mit dem Drange des Naturtriebes gleichsetzt, der einfach so, wie er ist, hingegenommen und erlebt wird« (24). Die menschliche Natur wird von Herrmann mit dem Naturtrieb gleichgesetzt, wie dieser launisch und von der Umgebung abhängig und daher für eine ethische Grundlegung unbrauchbar.

Herrmann kennt allerdings noch einen zweiten Naturbegriff: den der Naturwissenschaft mit seinem Insistieren auf Kausalität, Nachweisbarkeit, Exaktheit, Beständigkeit und eben nicht Launenhaftigkeit. Aber auch hier grenzt er sich ab: Wie bereits oben zitiert, soll gerade die Unterscheidung der Geschichte von der Natur, des Wollens von der Nachweisbarkeit und des

sein – nicht genügend gewürdigt wird. Eine gleichlautende Kritik hat Troeltsch gegenüber Albrecht Ritschls Versuch, modernes Weltbild und christlichen Glauben zusammenzubringen, geäußert. Vgl. Troeltsch, Rückblick, 218: »Aber es stellte sich einerseits immer mehr heraus, daß hier gewaltsame und unhistorische Deutungen vorlagen, daß in Wahrheit sein [sc. Ritschls] Verfahren eine stillschweigende Konformierung christlich-traditioneller und modern-wissenschaftlicher oder auch modern-ethischer Ideen war. Andererseits zeigte sich, daß diese Konformierung doch auch nirgends weit genug ging und auf die brennendsten Fragen des modernen religiösen Lebenskampfes gar keine oder nur Scheinantworten gab.« Der durch das »andererseits« bezeichnete Punkt begegnet in Troeltschs großer Stellungnahme im Anschluß an Herrmanns Ethik insofern, als Herrmann vorgeworfen wird, am eigentlichen Problem aktueller Ethik, das auf seiten der objektiven Zwecksetzungen liege, vorbeizugehen. Vgl. im übrigen auch Troeltsch, Soziallehren, VII (zit. u. 6.3. S. 142).

Menschen von den Dingen das Fundament seiner Ethik bilden. Das menschliche Wollen gehört zum Reich der Freiheit, während die Natur mit kausalgesetzlicher (Fremd-)Bestimmtheit gleichgesetzt wird. Bei diesem Naturbegriff steht unverkennbar erneut Kant Pate,³¹ der sich seinerseits bei seiner »Gesetzesmetaphysik«³² am Ideal der mathematischen Naturwissenschaften im Sinne Newtons orientierte. Daß die Differenzierung von Geschichte und Natur und der aus ihr folgende, von Herrmann auch offen vertretene Dualismus auf schwerwiegende Probleme stoßen, braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden. Schon der Handlungsbegriff setzt ja voraus, daß menschliches Wollen etwas in der Natur bewirkt, also eine Beziehung zwischen beiden Bereichen besteht. Umgekehrt ist die aristotelische These, daß menschliches Handeln und seine Güte *auch* von den natürlichen Umständen abhängen, längst nicht so abwegig, wie Herrmann glauben machen möchte (vgl. 28f). Man muß ihm allerdings zugute halten, daß sein Dualismus im Vergleich mit der zeitgenössischen Populärphilosophie dem menschlichen Handeln noch vergleichsweise viel zutraute. Denn durch das Postulat eines zweiten Wirklichkeitsbereichs, in dem Freiheit und nicht Kausalbestimmtheit gilt, wandte er sich gegen die Tendenz, monistisch alle Wirklichkeit dem naturwissenschaftlichen Weltverständnis unterzuordnen. Gleichwohl gab er damit zugleich den Bereich der »Natur« kampfflos preis.

Es ist nun interessant zu sehen, daß Herrmann selbst – bei der »Entfaltung« der christlichen Ethik und dem Übergang dazu – Abstriche an seinem Dualismus vornehmen muß. Der leitende Gedanke ist dabei, daß der Mensch unentrinnbar an seine Natur gebunden ist. Zu seinem Leben gehören Entscheidungen, die nicht durch sittliche Einsicht, sondern durch die äußeren Verhältnisse bestimmt sind; ein Großteil der menschlichen Existenz vollzieht sich in der Arbeit an Sachen (vgl. 142f). Gerade in der hier sich für das sittli-

³¹ Vgl. Kant, Prolegomena, § 14 (A 71): »Natur ist das *Dasein* der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.« Zu diesem Naturbegriff vgl. Erik Wolf, Problem, 47-61.

³² Wenzel, 161; 184. Was darunter verstanden werden soll, beschreibt Wenzel a.a.O., 160: »Kant folgt einem ontologischen Paradigma von *Kausalgesetzlichkeit*, unter das Natur und Freiheit gleichermaßen subsumiert sind.« Wie stark dieses Paradigma auch für Kants Ethik leitend war, erhellt aus folgenden von Wenzel (a.a.O., 167f) angeführten Zitaten aus einer Vorlesung Kants über das Naturrecht von 1784: Kant, Naturrecht, 1320 (»Wäre aber jeder frey ohne Gesetz, so könnte nichts schrecklicheres gedacht werden. Denn jeder machte mit dem andern was er wollte, und so wäre keiner frey. Vor dem wildesten Thiere dürfte man sich nicht so fürchten, als vor einem Gesetzlosen Menschen.«); 1322 (»Ohne Gesetze läßt sich keine Ursache, mithin kein Willen denken, da Ursache da[s] ist, worauf etwas nach einer beständigen Regel folgt. Ist Freiheit einem Gesetz der Natur unterworfen, so ist sie keine Freiheit. Sie muß sich daher selbst Gesetz seyn.«).

che Bewußtsein ergebenden Unsicherheit hilft nun aber laut Herrmann der Glaube an Gott, sofern er die geschichtlichen und natürlichen Verhältnisse als Gaben Gottes ansieht, die »mit gutem Gewissen« (144) zu benutzen sind. Sind aber die »durch Naturtriebe begründeten Gemeinschaften« (180) aus dieser Warte durchaus positiv zu beurteilen und sittlich zu bewerten, so stellt sich die Frage, wie die von Herrmann zum Programm gemachte Differenz von Natur und Sittlichkeit damit noch widerspruchsfrei zu vereinen ist.

Die Natur bleibt zwar auch im neuen, durch den Glauben geläuterten Verständnis ambivalent: »Zustände der Abwendung von dem natürlichen Leben und der willigen Teilnahme an ihm gehen in der christlichen Sittlichkeit fortwährend ineinander über« (178). Doch ist dies etwas anderes als der Naturbegriff des ersten Teils von Herrmanns Darstellung, der die Natur des Menschen mit dem kruden Selbsterhaltungstrieb gleichsetzt. Berücksichtigt man noch, daß die positiven Seiten der Natur nach Herrmann nicht nur aus christlicher Sicht, sondern von jedem »sittlich kämpfenden Menschen« (177) wahrgenommen werden können, also durchaus in der von Herrmann intendierten allgemeinverständlichen Grundlegung Platz gehabt hätten, so wird vollends unklar, warum Herrmann von einem Naturverständnis ausgeht, das er einige Kapitel später erheblich modifizieren muß. Auch hier bietet sich als beste Erklärung erneut Herrmanns apologetisches Bemühen an, das ihn bei einem Dualismus Zuflucht nehmen ließ, der neben dem Handlungsbegriff auch die innere Kohärenz des Entwurfs, nämlich die von allgemeiner Grundlegung und christlicher Entfaltung, eskamotiert.

Ein weiteres Problem von Herrmanns Stellung zum Naturrecht zeigt sich, wenn man die strenge Begrifflichkeit verläßt. Denn bisher ist die Interpretation in diesem Abschnitt, darin Herrmann folgend, am Naturbegriff orientiert gewesen. Nun kann in der klassischen Naturrechtsdoktrin anstelle von der Natur auch vom Wesen des Menschen als Bezugspunkt gesprochen werden. Dies ist Herrmann auch durchaus bewußt, denn er schreibt in seiner Kritik der christlichen Ethik vor Schleiermacher: »Die Quelle, aus der man sie [sc. die Pflichten und Tugenden des Christen] ableiten zu können meinte, war vielmehr das menschliche Wesen, wie die Erfahrung es darzubieten schien« (3). Um so unverständlicher wird dann jedoch die Rückführung der Naturrechts-tradition auf eine Orientierung am Naturtrieb. Was bei einer Rede von der menschlichen *Natur* noch einigermaßen plausibel klingt (ohne es freilich zu sein), führt bei einem Verständnis als *Wesensaussage* vollends in unauflöslliche Widersprüche. Denn zum menschlichen Wesen gehören außer den Trieben eben auch Wollen und Vernunft, die Herrmann zum Ausgangspunkt seiner Bestimmung des Ethischen macht. Auch *Herrmanns* »Quelle« ist demnach »das menschliche Wesen, wie die Erfahrung es darzubieten schien«. Nur deshalb konnte ja oben Herrmann eine »natürliche« Begründung der

Ethik attestiert werden. Es ist doch schließlich die zum menschlichen Wesen gehörige Vernunft, die durch Selbstbesinnung und Analyse der Logik des Wollens (vgl. 52) auf den Begriff des Guten führt. Daher »kann jeder Mensch« – ohne spezielle Offenbarung – »die Frage nach dem Inhalt des sittlichen Gebotes aus sich selbst erledigen« (ebd.). Die »Vernunft mit ihrer Frage nach dem Endzweck eines wahrhaftigen Wollens muß doch schließlich jeden Menschen als ein unsterbliches Gewissen packen und ihm seine Ohnmacht zur Pein machen« (135). Die Vernunft offenbart dem Menschen seine wahre Natur als sittliches Wesen, das Gute erscheint als Verwirklichung des eigentlichen Endzwecks des Menschen – damit ist der Grundgedanke der klassischen Naturrechtslehre in Herrmanns Programm eingeholt.

Herrmanns Polemik gegen den Naturrechtsgedanken steht also in doppelter Weise im Widerspruch zu entscheidenden Partien seiner »Ethik«: zur positiven Wertung der natürlichen Ordnungen von Familie, Kultur und Staat ebenso wie zur allgemeinen Grundlegung. Offenbar war Herrmann zu sehr in seinem oben zitierten Programm, den Dualismus von Natur und Sittlichkeit zum Ausgangspunkt der Ethik zu machen, befangen, um die Parallelen, die in realiter zwischen seiner und einer naturrechtlichen Ethik bestehen, anzuerkennen. Im Bedürfnis, sich von einer naturwissenschaftlichen Begründung abzugrenzen, ließ er sich gerade von dieser einen engen Naturbegriff diktieren, und zwar einerseits als Trieb-, andererseits als Gesetzesbestimmtheit, wobei die Gemeinsamkeit beider Varianten eben im Insistieren auf (Fremd-) *Bestimmtheit* liegt. Indem dieser defiziente Naturbegriff als Gegenbild zur Sittlichkeit dann sogar grundlegende Bedeutung erhielt, waren die Probleme bei der Durchführung, wie sie obige Interpretation in der Form von Widersprüchen ergeben hat, vorprogrammiert.

2. Ernst Troeltsch

2.1. Troeltschs Aufgabenbestimmung von Wissenschaft im allgemeinen und Religionswissenschaft im besonderen

Jeder Versuch, auch nur einen Teil des Denkens von Ernst Troeltsch systematisch zu rekonstruieren, muß bei seinen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Überlegungen einsetzen.¹ Die diesbezüglichen Gedanken vor allem in der Schrift »Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft« lassen sich als methodologischer Hintergrund seines gesamten Schaffens interpretieren.² Die beiden im Titel der Schrift genannten Disziplinen stehen für die beiden Pole menschlicher Erkenntnis, das aposteriorische und das apriorische Element, Empirie und Rationalität. Ihr Miteinander ist ebenso grundlegend wie problematisch,³ und es ist die Grundaufgabe von Wissenschaft, eine »Synthese«⁴ zwischen beiden Polen herzustellen. Die in der Erfahrung empirisch gegebene Wirklichkeit ist auf die in ihr sich zeigende Vernunft zu durchleuchten, womit ein reiner, sich auf bloßes Beschreiben von Phänomenen beschränkender Empirismus ebenso ausgeschlossen ist wie ein abstrakter Rationalismus, der das empirisch Gegebene verachtet und die wahre Wirklichkeit konstruieren will. Im Hintergrund steht der Gedanke, daß es »eine geordnete Wechselwirkung zwischen phänomenaler und intelligibler,

¹ Einen Hinweis darauf, daß auch Troeltsch selbst dies so sah, gibt folgende Bemerkung gegen Ende seines Lebens: »Den Mittelpunkt eines solchen Systems müßten Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie bilden, in denen ich überhaupt den streng wissenschaftlichen Kern aller Philosophie sehe« (Troeltsch, *Meine Bücher*, 16). Georg Pfleiderer hat in seiner Habilitationsschrift bezüglich des Denkens Karl Barths die Fruchtbarkeit eines solchen erkenntnistheoretischen Interpretationsansatzes eingeräumt, sie aber zugleich relativiert. Ich gestehe, daß mich Pfleiderers Gegenargumente gegen diese u. a. von mir vertretene Linie der Barth-Interpretation wenig und die von ihm vorgetragene alternative Lesart noch weniger überzeugt haben, muß aber eine ausführliche Auseinandersetzung einer späteren Veröffentlichung vorbehalten.

² Zu Troeltschs späterer Kritik an dieser Schrift s. u. Anm. 19. Sie bezieht sich auf keinen zentralen Punkt.

³ Vgl. Troeltsch, *Psychologie*, 49: »Der Zusammenklang des Apriorisch-Rationalen-Allgemeinen mit dem Tatsächlich-Irrationalen-Einmaligen ist das Geheimnis der Wirklichkeit und das Grundproblem aller Erkenntnis.« Seitenzahlen ohne weitere Angaben im folgenden Abschnitt (2.1.) beziehen sich auf diese Schrift.

⁴ Vgl. z. B. 21: »Synthese der psychologischen Empirie und der rationalen Erkenntnistheorie«.

psychologischer und rationaler Bewußtseinswirklichkeit geben müsse« (39). Troeltsch nennt das vorbildliche Verfahren, Empirisches und Rationales miteinander zu verknüpfen, »formalen, erfahrungsimmanenten Rationalismus« (22).⁵ Bei Kant findet er es gefordert und im Ansatz verwirklicht, wenn auch mit einigen gravierenden Mängeln, deren Behandlung knapp die Hälfte der Schrift ausmacht. Quintessenz der Kant-Kritik ist der Vorwurf, sich noch zu sehr am Rationalen und zu wenig am Tatsächlichen zu orientieren (vgl. 50f).

Dieser Hinweis auf Kant ist bedeutsam, denn Troeltschs Programm steht in engem Zusammenhang mit der Kant-Renaissance in der deutschen Philosophie ab etwa 1850. Richtete diese sich prinzipiell gegen den Empirismus, so hielt man doch als dessen *particula veri* stärker als Kant an einer notwendigen Korrelation der konstruktiven Vernunfttätigkeit mit den menschlichen Lebenszusammenhängen fest. Während die Marburger Schule des Neukantianismus zumindest in ihrem ursprünglichen Programm bei Cohen den empirischen Vorhalt im »Faktum« der mathematischen Naturwissenschaft verwirklicht sah, gehört Troeltsch zu denen, die wie der junge Scheler⁶ in der Zeit um die Jahrhundertwende an den Ertrag des »historischen Jahrhunderts« anknüpfen wollen und die Gegebenheiten der menschlichen Geschichte als *ganze* ins Zentrum der philosophischen Reflexion auf das in der Erfahrung enthaltene Apriorische stellen.

Aus dieser Grundaufgabe ergibt sich für Troeltsch die prinzipielle Vorgehensweise bei der wissenschaftlichen Betrachtung eines Gegenstandsgebiets.

⁵ Vgl. Troeltsch, *Bedeutung des Protestantismus*, 7: »Sie [sc. die historische Konstruktion] will rein erfahrungsimmanent nur die verschiedenen großen Mächte unseres geschichtlichen Lebens zu Allgemeinbegriffen nach Möglichkeit formulieren und das kausalgenetische tatsächliche Verhältnis dieser aufeinanderfolgenden und sich ineinander schiebenden Kulturtypen aufhellen.«

⁶ Vgl. Scheler, *Methode*, 33 (= ders., *GW I*, 224f): »Es wurde trotz allem Bedeutenden, was die Philosophie seit *Hegel* geleistet hat, noch kein größerer, über die engsten Fachkreise in seiner Wirkung hinausreichender Versuch unternommen, den gewaltigen Erwerb des neunzehnten Jahrhunderts an geschichtlichem Sinn überhaupt und an diesbezüglichen Forschungsergebnissen erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen.« Übereinstimmung mit Troeltsch besteht auch in der auf dieser Basis erfolgenden Kritik an Kant: Die Erfahrungs- (vgl. a.a.O., 78/258: die Kantschen Prinzipien werden »aller besonderen Erfahrung gegenüber zu einem schattenhaften unwirksamen Gebilde«) und Geschichtsvergessenheit (vgl. a.a.O., 56/242: »Schade dabei ist nur dies, dass die Unwiderlegbarkeit durch die Geschichte, soweit sie für die durch die transszendentale Methode gewonnenen Ergebnisse tatsächlich besteht, bezahlt wird mit dem völlig unproduktiven Charakter dieser Ergebnisse für den wissenschaftlichen Fortschritt, und dass sie dem Fortschritt nur so weit zu dienen vermag, als die geschichtliche Widerlegbarkeit besteht.«) ist auch in Schelers Habilitationsschrift ein Hauptvorwurf gegenüber Kants Methode.

An erster Stelle steht »die ernsteste Beachtung des rein Tatsächlichen und Psychologischen« (23).⁷ Aus diesem gilt es dann, die vernünftigen Elemente zu gewinnen. Troeltsch spricht in diesem Zusammenhang an einer Stelle von »Herausholen« (vgl. 23), genauer sind aber die Beschreibungen des Vorgangs im Sinne einer zirkelhaften Struktur,⁸ weil es in der Tat die Vernunft selbst ist, die sich bei diesem Schritt im Tatsächlich-Gegebenen entdeckt. In diesem Sinne fordert Troeltsch im Rahmen der Auseinandersetzung mit Kant, daß der »Zirkel im Wesen aller Erkenntnis selber liegt, und daß er eben deshalb entschlossen begangen werden muß« (29).⁹ Diesem Votum entspricht es, wenn Troeltsch noch viel später festhält, daß die wissenschaftliche Arbeit »in fortwährender gegenseitiger Berichtigung von Denken und Leben« zu geschehen habe.¹⁰ Nicht die Erfahrung bringt die Vernunft hervor, sondern diese greift aktiv und autonom in den Verlauf der Ereignisse ein, auch wenn sie dabei »durch ihn angeregt und gefördert oder gehemmt und geschwächt werden kann« (40).¹¹ Vorausgesetzt ist also eine zwar latente, aber doch weitgehende¹² »Vernünftigkeit der Welt« (22) in dem »verwirrenden Strome des psychologischen Gemenges« (23).

⁷ Troeltsch formuliert prägnant: »Die Psychologie ist das Eingangstor zur Erkenntnistheorie« (34).

⁸ Vgl. 23 (»Selbsterfassung des Rationalen, das in der Erfahrung enthalten ist«); 30 (»Selbsterkennung des Logischen«; »Selbsterkenntnis der in der Erfahrung enthaltenen Vernunft durch die sie herausziehende Analyse«). A.a.O., 40, wird der erfahrungsimmanenten Vernunft noch mehr Aktivität attestiert, wenn es heißt, daß »das Intelligible aus dem Phänomenalen, das Rationale aus dem Psychologischen hervorbricht [!]«.

⁹ Vgl. Scheler, Methode, 171 (= ders., GW I, 328), wo für das der transzendentalen wie der psychologischen Methode entgegengesetzte »noologische« (vgl. a.a.O., 179/334) Vorgehen zunächst der Vorwurf eines logischen Zirkels abgewiesen, dann aber fortgesetzt wird: »Wir behaupten, dass nur unter *gegenseitiger* Determination von Arbeitswelt [diesen Begriff definiert Scheler im Anschluß an Rudolf Eucken als »die gemeinsam anerkannten Werkzusammenhänge der menschlichen Kultur«, a.a.O., 181/335] und geistiger Lebensform die Probleme der Philosophie zu lösen seien. Will man dies Verfahren dennoch Zirkelbeweis nennen, so vergesse man wenigstens nicht, dass auf solchen [sic] »Zirkel« schon die lokale Logik beruht [...].«

¹⁰ Troeltsch, Meine Bücher, 15.

¹¹ Man fühlt sich hier an Kants Satz erinnert, daß die Erkenntnis zwar mit der Erfahrung anhebt, aber nicht vollständig aus ihr entspringt (vgl. Kant, KrV, B 1, sowie Troeltsch, 34 [»Die erkenntnistheoretischen Gesetze sind unterschieden von der bloßen psychologischen Tatsächlichkeit, können aber doch nur aus ihr hervorgeholt werden.«]).

¹² Daß »die Wirklichkeit nie völlig rational ist«, betont Troeltsch a.a.O., 31. Vgl. auch 33f die Kritik an der Hegelschen Rechten. In Wesen, 495, identifiziert sich Troeltsch allerdings mit dem Hegelschen Ziel, ein »teleologisches Entwicklungsgesetz« für die Weltgeschichte aufzustellen (nur soll es nicht wie bei Hegel deduktiv aus der Vernunft, son-

Sind so die der Vernunft »einwohnenden« (vgl. 18) apriorischen Grundlagen des jeweiligen Gegenstandsgebiets entdeckt, so ergeben sich weitere Schritte im Prozeß der »Rationalisierung der Erfahrung« (23). Hinsichtlich der *Tatsachen* kann nun mit dem Apriorischen als geltendem Maßstab das Irrationale, »Schein und Irrtum« (31), ausgeschieden und so der Weg in Richtung auf die allerdings niemals erreichbare »vollständige Erkenntnis« (23) gegangen werden, niemals erreichbar, weil auch die »Bewußtseinsgesetze« (20) kein »fertiges System« bilden, sondern durch den Fortschritt von Leben und Erfahrung korrigierbar zu denken sind (vgl. 30f).¹³ Trotz dieser Einschränkung geht Troeltsch aber von einem Zusammenhang des Bewußtseins aus – er spricht gern von »Bewußtseinsökonomie« (vgl. z. B. 51) –, der jeweils aktuell ansatzweise erfaßbar ist. Daraus leitet sich die Aufgabe hinsichtlich der erschlossenen *Grundbegriffe* eines Gegenstandsgebiets ab: sie nämlich »in fruchtbare und ausgleichende Berührung mit dem Gesamtleben der Vernunft [zu] bringen« (48).¹⁴

dem induktiv aus der Geschichte gewonnen werden). Insofern ein derartiges Gesetz eine durchgängige Rationalität der Wirklichkeit voraussetzt, die Troeltsch an der zuvor zitierten Stelle ausdrücklich bestreitet, scheint sich hier eine ungelöste Spannung in seinem Denken zu zeigen.

¹³ Mit der Kritik an der »Starrheit« der Kantschen Kategorientafel (32) nimmt Troeltsch einen wesentlichen Gedanken der von ihm sonst eher abgelehnten Kant-Interpretation Hermann Cohens auf (vgl. zum »Dynamismus« Cohens: Lohmann, Karl Barth, 70-72). Vgl. auch Scheler, *Methode*, z. B. die erste zusammenfassende These, a.a.O., 179 (= ders., *GW I*, 334): »Es giebt (die Prinzipien der formalen Logik ausgenommen) kein absolut festes, in sich selbst evidentestes Datum, von welchem die Philosophie, sei es als Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Aesthetik ausgehen könnte. [...]« (Diese These hat Scheler später nicht aufrechterhalten: vgl. ders., *GW I*, 201.) Der Idealismus, zu dem sich Troeltsch »mit aller Entschiedenheit« (*Wesen*, 457) bekennt, hat »seinen Schwerpunkt [...] in der konkreten Auffassung des geistigen Lebens als einer jeweils Neues und völlig Eigentümliches hervorbringenden Kraft« (a.a.O., 456) und betrachtet »den Geist als mit qualitativ schöpferischen Kräften zur Erzeugung spezifisch geistiger Werte ausgerüstet« (a.a.O., 455).

¹⁴ Die beiden letztgenannten Aufgaben hat Troeltsch an anderer Stelle (vgl. *Wesen*, 489f) in Ergänzung zur psychologischen und erkenntnistheoretischen Fragestellung als »geschichtsphilosophische« (»die innere Bewegung dieses Wahrheitsgehaltes durch die Geschichte hindurch«, 489) und metaphysische (Verhältnis zum Gesamtwissen) Frage gekennzeichnet. In dieser wahrhaft enzyklopädischen Aufgabenstellung besteht erneut eine Parallele zu Schelers Habilitationsschrift. Vgl. Scheler, *Methode*, 95 (= ders., *GW I*, 270f): »Soll aber den apriorischen Ideen der Wert eines solchen kritischen Massstabes zugebilligt werden, so dürfen die Arbeitsgebiete, aus deren synoptischer Betrachtung sie gewonnen sind, nicht bloss Sondergebiete, wie etwa die Wissenschaft oder gar nur Sondergebiete dieser Sondergebiete wie Einzeldisziplinen sein, sondern das umfassende

In exakter Parallele zu dieser Aufgabenbeschreibung von Wissenschaft entwickelt Troeltsch die der Religionswissenschaft.¹⁵ Als »Einzelwissenschaft«¹⁶ hat sie einen eigenen und abgegrenzten Phänomenbereich, ein »Kulturgebiet[]«¹⁷, zu bearbeiten: das »religiöse Bewußtsein«¹⁸. Ihre Aufgabe ist die »Untersuchung der Religion als eines Bewußtseins-Phänomens«¹⁹. Im Sinne einer positiven Wissenschaft geht sie vom Gegebenen aus.²⁰ »Sie hat das apriorische Bewußtseinsgesetz zu suchen, das sich in der Tatsächlichkeit des religiösen Lebens äußert, und hat an diesem Bewußtseinsgesetz den letzten für die Wissenschaft erreichbaren Grund für die Feststellung des Wahrheitsgehaltes der Religion und eben damit auch ein Mittel der kritischen Reinigung und Fortentwicklung der naturwüchsigen psychologischen Religion« (27). Sowohl eine reine Religionspsychologie nach dem Vorbild James' als auch eine an den Gegebenheiten des religiösen Bewußtseins vorbeidenkende Religionstheorie wie die Kantsche sind damit ausgeschlossen. Kant hat zwar mit seinem kritisch-idealistischen Ansatz auch der Religionswissenschaft den richtigen Weg gewiesen,²¹ doch gegen Kant ist nicht die Sanktionierung von Sittlichkeit, sondern »ein persönliches Gegenwartsverhältnis zum Übersinnlichen« (46)²² das Charakteristikum des Religiösen, wie es aus einer unbefan-

Reich aller Bezirke, in denen Geistesarbeit wirkt und schafft.« Direkter Ansprechpartner Schelers ist hier die Marburger Schule.

¹⁵ Vgl. Wesen, 492: »Die Aufgabe der Religionswissenschaft [...] beschränkt sich auf die Analyse des möglichst rein und sachlich aufgefaßten geistigen Phänomens, das wir Religion nennen, unter den vier genannten Gesichtspunkten [...]: sie zerfällt in Psychologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie und Metaphysik der Religion«.

¹⁶ A.a.O., 460f.

¹⁷ A.a.O., 467.

¹⁸ Vgl. z. B. a.a.O., 461.

¹⁹ A.a.O., 488. Entsprechend dieser Beschränkung auf das religiöse *Bewußtsein* gilt für das von der Religionswissenschaft zu erhebende Apriori: »Nur den Beweis der Vernunftnotwendigkeit der religiösen Ideenbildung, nicht den für eine Existenz des religiösen Objektes an sich selbst kann sie zu liefern unternehmen« (a.a.O., 494). Troeltsch hat diese Beschränkung im Rückblick als dem »religiösen Gedanken selbst« und der »natürliche[n] Realitätsempfindung« widersprechend kritisiert: ders., *Meine Bücher*, 10.

²⁰ Vgl. a.a.O., 463: »Die Religionswissenschaft bringt also nicht Religion hervor und erzeugt nicht die wahre Religion, sondern analysiert und wertet die gegebene Religiosität.«

²¹ Vgl. a.a.O., 488: »Der Verfasser schließt sich im wesentlichen an die Kantisch-Schleiermacherische Methode der Religionswissenschaft an.«

²² A.a.O., 479, spricht Troeltsch von der »Berührung mit dem Grund der Dinge«. Vgl. auch a.a.O., 493: »der Glaube an eine unter bestimmten Bedingungen zu erlebende Präsenz des Göttlichen, wobei der Gedanke des ›Göttlichen‹ selbst überall schon vorausgesetzt ist, und die davon bewirkte eigentümliche religiöse Gefühls- und Willensbestimmtheit;«