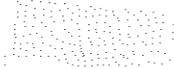


Klaus Tanner



# **Der lange Schatten des Naturrechts**

Eine fundamentalethische  
Untersuchung

Verlag W. Kohlhammer  
Stuttgart Berlin Köln

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Tanner, Klaus:**

Der lange Schatten des Naturrechts : eine fundamentalethische

Untersuchung / Klaus Tanner. – Stuttgart ; Berlin ; Köln :

Kohlhammer, 1993

ISBN 3-17-012693-8

Alle Rechte vorbehalten

© 1993 W. Kohlhammer GmbH

Stuttgart Berlin Köln

Verlagsort: Stuttgart

Umschlag: Studio 23

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart

Printed in Germany

# Inhalt

Vorwort .....	7
<b>Auf der Suche nach Gründen .....</b>	<b>9</b>
<b>I. Protestantismus und Naturrecht .....</b>	<b>13</b>
1. »Hinkendes Naturrecht« .....	13
2. Protestantische Ethik im Schatten des Naturrechts .....	17
a) Im Kontext methodischer Fragen: Prinzipien ökumenischer Sozialethik; Theorie sittlicher Urteilsfindung; implizite Axiome .....	17
b) Im Kontext materialer Fragen: Gerechtigkeit; Kulturethik; Menschenrechte .....	25
3. Naturrecht auf der »Baustelle« protestantischer Ethik .....	38
a) Unsicherheit der Fundamente .....	38
b) Große Verbotsschilder .....	39
4. Die Naturrechtstradition als hermeneutisches Sensorium für Grundprobleme der Ethik .....	53
<b>II. Naturrecht - Schlüssel zur »Komplexität des Ethischen« im Werk Ernst Troeltschs .....</b>	<b>59</b>
1. Die Wiederentdeckung des »Kulturdogmas der Kirche« ...	59
a) Schlaglichter einer Wirkungsgeschichte .....	59
b) Die Zentralstellung des Naturrechtsbegriffs in Troeltschs Werk .....	63
2. Naturrecht und die Aufgabe der Theologie .....	69
a) Theologische Gegenwartsdeutung .....	69
b) Die religiöse Dynamik der Entwicklung von Naturrechtslehren .....	71
c) Die Aufgabe der Theologie im Spannungsfeld von »lex naturalis« und »lex dei« .....	75
d) Vom exklusiven zum inklusiven Supranaturalismus .....	77
3. Naturrecht und Güterethik .....	80
a) Kultursoziologische Fortführung der Güterethik .....	80
b) Ethik zwischen Autonomie und Güterlehre .....	88
4. Proprium und Kompromiß - Fundamente christlicher Ethik zwischen Voluntarismus und Rationalismus .....	96
a) »Hebräischer Willensgott« und Jesu Predigt von der Liebe ...	98
b) Griechischer Gesetzesgott und stoisches Naturrecht .....	109

5.	Eine Typologie christlicher Naturrechtslehren . . . . .	120
a)	Natur und Gnade - Ontologischer Stufenkompromiß im Thomismus . . . . .	121
b)	Person- und Amtsmoral - Die Verinnerlichung des Kompromisses im Luthertum . . . . .	127
c)	Christokratischer Reformaktivismus - Das Naturrecht im Calvinismus . . . . .	133
d)	Naturrecht ohne Kompromiß - Die radikale Frömmigkeit des Sektentypus . . . . .	137
e)	Naturrecht im Plural . . . . .	141
6.	Normativität und Geschichte - Geschichtsphilosophische Transformation der Naturrechtstradition . . . . .	145
<b>III.</b>	<b>Die Suche nach der »Vernunft« des Ethischen in der Gegenwartsphilosophie . . . . .</b>	<b>165</b>
1.	Die Grenzen des Vernunftideals der Aufklärung . . . . .	165
a)	Die Destruktion des autonomen Subjekts . . . . .	165
b)	Ahnherren der Kritik: Nietzsche, Weber . . . . .	168
2.	Vernunftkritik und Ethik . . . . .	170
a)	Der Streit um das »unvollendete Projekt der Moderne« . . . . .	170
b)	Ethik zwischen Relativismus und Letztbegründung . . . . .	173
3.	Die Wiederkehr des Naturrechts Die »Vernunft« des Ethischen zwischen praktischer Klugheit und Prinzipienwissen . . . . .	176
4.	Die »Natur« der Sprache als Fundament einer neuen Ethik des »immer schon« . . . . .	183
a)	Kommunikative Vernunft . . . . .	184
b)	Diskursive Ethik . . . . .	193
c)	Geschichtliche Kontingenz . . . . .	202
5.	»Patterns of moral complexity« . . . . .	219
	<b>Schlußbemerkung: Weder Beliebigkeit noch Letztbegründung . . . . .</b>	<b>228</b>
	Literaturverzeichnis . . . . .	235
	Personenregister . . . . .	247

Suppose that we are in fact  
unable to live without a sense  
that life is meaningful,  
that ›God is not mad‹.

(Anthony Battaglia)

## Vorwort

Der Text der vorliegenden Untersuchung wurde im April 1992 abgeschlossen und als Habilitationsschrift für das Fach Systematische Theologie im Sommersemester 1992 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen. Mein herzlicher Dank gilt Herrn Professor Dr. Dr. Trutz Rendtorff, der das Erstgutachten erstellt hat und Herrn Professor Dr. Dr. Hermann Timm für die Übernahme des Zweitgutachtens.

So sehr die individuelle wissenschaftliche Arbeit einerseits der Einsamkeit und Freiheit am Schreibtisch bedarf, so sehr ist sie doch andererseits auf einen verständnisvollen, fördernden Kontext und eine unterstützende und anregende Kommunikation angewiesen. Herr Rendtorff hat in den zurückliegenden Jahren nicht nur die Ausbildung eigenständiger Wahrnehmungsperspektiven nachhaltig gefördert und dafür gesorgt, daß sich das eigene Denken in einem finanziell gesicherten Rahmen entwickeln konnte. Er war vor allem ein offener und sensibler akademischer Lehrer. Für die guten Arbeitsbedingungen, zu denen ich im Rückblick auch die durchaus »vielspältigen« Anforderungen im Alltag des Instituts für Systematische Theologie rechnen möchte, sage ich herzlichen Dank. Die Arbeit am Institut hat nicht nur zur »wissenschaftlichen Qualifikation« beigetragen. Sie hat immer wieder auch zu neuen, bereichernden Begegnungen geführt. Herr Professor Dr. Friedrich Wilhelm Graf und Frau Dr. Sieglinde Graf haben auch diesmal den Weg des »schwierigen« Freundes mit Anteilnahme und Verständnis begleitet. Ein neuer Kollege ist mir zum Freund geworden. Herrn Dr. Reiner Anselm gilt nicht nur mein Dank für mannigfache verlässliche Hilfe im Alltag des Institutsgeschäfts. Ihm verdankt der Leser auch die sorgfältige Bearbeitung der Druckvorlage. Tatkräftig unterstützt wurde er von Nikolaus Hueck und Barbara Hepp. Thomas Schlag und Christian Weigl haben Bücher herbeigeschafft und manche Kopie angefertigt. Ihnen allen bin ich dankbar für vielfältige Hilfe. Der Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gewährte einen Druckkostenzuschuß. Herrn Jürgen Schneider vom Verlag Kohlhammer danke ich für die Bereitschaft, das Buch

ins Verlagsprogramm aufzunehmen und für die unkomplizierte Zusammenarbeit.

Last not least gilt mein besonders herzlicher Dank Susanne Schullerus-Keßler. Sie hat die Mühen der Schreibtischexistenz mitgetragen, immer wieder dafür gesorgt, daß die anderen Dimensionen des Lebens nicht zu kurz kommen und mit Herausforderung und Widerspruch der wissenschaftlichen Blickverengung gewehrt.

Gewidmet sei dieses Buch dem Andenken eines Freundes, der zu früh aus diesem Leben gerissen wurde. Über das Naturrechtsdenken in der sicheren Klausur zu schreiben ist eines. Etwas anderes ist es, unter Einsatz des eigenen Lebens zur Verwirklichung jenes Anliegens beizutragen, um das es in der Tradition naturrechtlichen Denkens immer wieder ging. Die Formen eines humanen Zusammenlebens zu stärken und zu fördern, auf Gewalt aufmerksam zu machen, um sie einzudämmen, im Geist einer »kritischen Liebe zu den Menschen« zu berichten und zu schreiben, darum ging es Egon Scotland. Als die endgültige Fassung des vorliegenden Textes Gestalt gewann, schrieb er über den Golfkrieg, schilderte er aus der Türkei das Elend der Flüchtlinge aus dem Irak. Im Juli 1991 berichtete er aus dem beginnenden Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien. Er wurde aus dem Hinterhalt erschossen, als er unterwegs war, um vermißte Kollegen zu suchen. Alle, die ihn näher kannten, haben einen Freund verloren, der um die Licht- und Schattenseiten des Lebens wußte, der, ohne sofort eigene Interessen und Urteile ins Spiel zu bringen, aufmerksam und verständnisvoll zuhören konnte. In memoriam Egon Scotland.

München im Juli 1993

Klaus Tanner

## Auf der Suche nach Gründen

Ethische Kontroversen werden vorrangig als Streit um Sachfragen geführt. Doch bilden sich konkurrierende Positionen in der Bewertung verantwortbaren Handelns keineswegs nur durch Differenzen in der Einschätzung des jeweiligen Sachproblems. Implizit spielen in ethischen Diskussionen immer auch Begründungsprobleme eine Rolle. Über die Sachebene hinaus werden die alternativen Handlungsangebote geprägt durch Annahmen über die Verfassung unserer Lebenswelt, die Struktur menschlichen Handelns, die Reichweite unserer Analysekompetenz und das Verständnis des handelnden Subjekts. Kontroversen um Einzelprobleme sind zugleich Auseinandersetzungen darüber, was unter einem wohl »begründeten« ethischen Urteil überhaupt verstanden werden kann. In modernen Gesellschaften stehen alle öffentlich vertretenen Handlungsangebote unter einem rationalen Begründungszwang. Über den genaueren Charakter solcher Rationalität, über die Frage, was eigentlich als vernünftig zu gelten vermag, gibt es in offenen Gesellschaften aber keinen vorgefertigten Konsens. Gründe werden von allen Beteiligten ins Feld geführt. Doch wie sind sie jeweils begründet? Welche Gründe sollen gelten? Wie kommen Urteile zustande? Welche Argumentationsweise wird als »richtiges«, allgemein zu akzeptierendes, vernünftiges Urteil anerkannt?

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, von der Sicherung des Friedens über die Kernenergie bis hin zu den Risiken der Gentechnologie. Über Sachfragen aus nahezu allen Bereichen des 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.

Das protestantische Defizit an hermeneutischer Reflexion über ethische Urteilsbildung steht in einem bemerkenswerten Gegensatz zur Diskussionslage in der römisch-katholischen Ethik. Hier wird intensiv über die Frage diskutiert, was unter der »Begründung« eines ethischen Urteils verstanden werden kann und soll. In der römisch-katholischen Theologie hat die

größere Differenzierung der »Systematischen Theologie« in relativ selbständige Teildisziplinen dazu geführt, daß die Reflexion auf Begründungsprobleme in der Disziplin Moralthologie von vornherein einen relativ hohen Stellenwert gewonnen hat.

Defizitär ist die protestantische Diskussionslage auch im Verhältnis zur neueren Philosophie und zu den Sozialwissenschaften. Hier ist in den letzten Jahren verstärkt über die Vernunft des Ethischen und die »Rationalität« des Handelns diskutiert worden. In den Sozialwissenschaften wird ein Streit um die krisenhafte Signatur der Moderne geführt, der für die ethische Reflexion von grundlegender Bedeutung ist.

Bis zur Epochenwende der Aufklärung hat die christliche Ethik aller Konfessionen ein Argumentationspotential gekannt, mit dem über vernünftige Gründe sittlichen Handelns und Begründungen ethischer Entscheidungen Rechenschaft abgelegt worden ist: die Naturrechtsüberlieferung. Die Aufklärung hat die protestantische Konfessionsfamilie stärker als alle anderen Konfessionen geprägt. Infolgedessen ist das hohe Gewicht, das die Naturrechtstradition in der christlichen Ethik bis in den Altprotestantismus hinein gehabt hat, im Neuprotestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts kaum noch angemessen wahrgenommen worden. »Naturrecht« gilt in der neuprotestantischen Ethik weithin als ein spezifisch katholisches, für das reformatorische Christentum irrelevantes Thema oder als Leitbegriff einer aristotelischen Substanzmetaphysik, die durch Luthers Gewissensreligion und deren philosophische Transformation in Kants »Revolution der Denkungsart« definitiv überholt sei.

Das protestantische Defizit an hermeneutischer Reflexion über die Strukturen ethischer Urteilsbildung ist auch eine Folge der inneren Distanz gegenüber der Naturrechtsüberlieferung, die im Übergang vom Altprotestantismus zum Neuprotestantismus entstanden ist. Im Interesse einer derartigen Hermeneutik wird in der vorliegenden Arbeit der Faden der Naturrechtsthematik aufgenommen. Für meine Untersuchung ist die Annahme leitend, daß die Naturrechtstradition ein unverzichtbares hermeneutisches Sensorium für Probleme ethischer Urteilsbildung darstellt.

»Naturrecht« ist in der alteuropäischen philosophischen und theologischen Tradition ein vielfältig ausgelegter Begriff. Er teilt diese Vieldeutigkeit mit anderen Grundbegriffen der philosophisch-theologischen Sprache wie Vernunft, das Gute, Gerechtigkeit, Gesetz und neuerdings Sprache. Die relative Unschärfe solcher Grundbegriffe mag zum Teil ihre kommunikative Funktion bedingen. Wegen dieser Unschärfe scheint es wenig sinnvoll, die Geschichte theologischer Naturrechtsüberlieferung in der Perspektive einer Geschichte des Begriffs zu rekonstruieren. Solche Begriffsgeschichte sugge-

rierte eine Eindeutigkeit, derer die theologische Naturrechtsüberlieferung gerade entbehrt. Der Naturrechtsbegriff gleicht dem Joker in einem Kartenspiel, der auf verschiedene Weise verwendet werden kann. Gleichwohl ist seine Funktion keineswegs beliebig. Der Sinn des Jokers ergibt sich aus dem Zusammenhang der Regeln des Spiels. Auch die Rolle des Naturrechtsbegriffs läßt sich nur erschließen durch den Blick auf einen Problemzusammenhang, der den Rekurs auf naturrechtliche Denkformen immer wieder stimuliert hat.

Seit den Anfängen klassischer Philosophie bei den Vorsokratikern ging es unter der Chiffre »Naturrecht« um die Suche nach einer Vernunft des Ethischen, die im Bewußtsein und in den Handlungsintentionen des einzelnen Menschen nicht aufgeht. Erfasst werden sollte ein Logos, der über das Individuelle und Relative hinaus ins Universale reicht. Grundvoraussetzung dieser Suche nach einem Naturrecht war die Einsicht: Was gerecht und gut sei, solle und müsse doch mehr als nur Produkt menschlicher Satzung und partikularen menschlichen Wollens sein. Das Gute könne nur dann Bestand haben, wenn es gleichsam objektiv, in den Strukturen der Welt oder den Ordnungen des Seins selbst verankert sei. Mit »Naturrecht« ist der denkbar weiteste Geltungsbereich und Plausibilitätshorizont thematisiert worden. Das Bemühen, ein objektives Gutes zu erschließen, stellt bereits eine Reaktion darauf dar, daß der Geltungsanspruch bestehender Normen bestritten worden ist. Alle Naturrechtslehren sind reflexive Theoriebildungen, in denen Erfahrungen der Strittigkeit ethischer Entscheidungen verarbeitet werden. Insofern ist schon jeder Naturbegriff ein Artefakt. Das von »Natur aus Richtige« wird nirgends einfach aufgefunden. Es kann seine Bedeutung nicht selbstredend erklären. Begründungsprobleme führen in eine Dimension von Fragen, die sich mit dem Verweis auf empirisch Gegebenes oder geschichtlich Tradiertes offenbar nicht lösen lassen. Dieser antinaturalistische Grundzug ist ein Kennzeichen aller Naturrechtslehren.

Im Aufbau meiner Arbeit versuche ich der reflexiven Grundstruktur der Naturrechtsüberlieferung zu entsprechen. In einem ersten Schritt soll der Problemdruck beschrieben werden, der innerhalb der neueren Ethik-Debatten der protestantischen Theologie immer wieder zu expliziten oder impliziten Bezugnahmen auf die Naturrechtsüberlieferung geführt hat. Der im neueren Protestantismus verbreiteten Kritik naturrechtlicher Denkformen entspricht eine Suche nach systematischen Äquivalenten des Naturrechtsbegriffs.

In einem zweiten Teil möchte ich die Ethik-Konzeption jenes neuprotestantischen Theologen erläutern, der wie kein anderer deutscher Theologe des 19. und 20. Jahrhunderts die Naturrechtsthematik ins Zentrum seiner ethischen Theoriebildung gerückt hat: die Kulturethik Ernst Troeltschs. Erst

Ernst Troeltsch ist es gewesen, der nach dem Epochenbruch der Aufklärung es unternommen hat, die Bedeutung der Naturrechtstradition für die christliche Ethik zu rekonstruieren. Troeltsch hat im Medium seiner historischen Untersuchungen die These entfaltet: Auch unter modernen Reflexionsbedingungen könne ethische Theoriebildung auf eine konstruktive Auseinandersetzung mit jenen Motiven nicht verzichten, die zur Ausbildung von Naturrechtslehren geführt hätten.

Im dritten Teil wende ich mich der neueren philosophischen Diskussion um Begründungsprobleme der Ethik zu. Troeltsch hat in seiner Auseinandersetzung mit der Krise des Historismus einen Problemkomplex umkreist, der in neuer Weise im Zentrum der gegenwärtigen philosophischen Debatten steht: die Frage nach dem Verhältnis von Normativität und Geschichte. Die Naturrechtsüberlieferung ist in allen ihren Gestalten vom Interesse bestimmt gewesen, ein Widerlager gegen einen ethischen Relativismus bzw. die skeptische Destruktion von Verbindlichkeit überhaupt zu bilden. Dieses Interesse, die Frage nach der Begründbarkeit elementarer Verbindlichkeiten, prägt auch die gegenwärtigen Ethik-Kontroversen in der Philosophie. Die Naturrechtsthematik ist in diesen Kontroversen dort präsent, wo in kritischer Auseinandersetzung mit historistischen Relativitätserfahrungen daran festgehalten wird, daß im Zusammenleben der Menschen die Akzeptanz universal gültiger Normen unverzichtbar ist. Wo diese Akzeptanz durch eine rationale Begründung zu stärken versucht wird, kommt es zu einer impliziten Wiederbelebung naturrechtlicher Denkformen. Diese Denkformen stellen auch ein Verständigungspotential für eine protestantische Ethik bereit, die einerseits die Reflexionsbedingungen einer pluralistisch radikalisierten, d. h. postmodernen Moderne anzuerkennen bereit ist und andererseits daran festhält, daß christliche Überlieferung auch in komplexen Gesellschaften zu plausiblen Orientierungen zu verhelfen vermag.

# I. Protestantismus und Naturrecht

## 1. »Hinkendes Naturrecht«

»Kennt der Protestantismus ein Naturrecht?« fragte zu Beginn der sechziger Jahre Heinz-Horst Schrey<sup>1</sup>. Um rechtsphilosophische Spezialprobleme ging es ihm bei dieser Frage nicht, sondern um Möglichkeiten zur Begründung von »klaren und handhabbaren Normen« und Prinzipien der Sozialethik. Wie so oft in der Theologie hatte seine Antwort den Charakter eines entschiedenen »Jein«. Ein »zumeist kritisches Verhältnis zur traditionellen Naturrechtslehre« sei für die evangelische Sozialethik kennzeichnend. Aber »die weithin anzutreffende Rede, der Protestantismus kenne kein Naturrecht«, sei »in dieser Verallgemeinerung« unzutreffend<sup>2</sup>. Solche protestantische Ambivalenz hatte der Kirchenrechtler Hans Liermann schon 1950 mit der Formel »hinkende Naturrechtslehre« charakterisiert: »Mit dem einen Fuß wird in das Naturrecht hineingestiegen, aber es fehlt am Entschluß, den anderen Fuß nachzuziehen«. Zwar müsse sich auch die protestantische Sozialethik den Sachproblemen stellen, die in der römisch-katholischen »Soziallehre« unter dem Leitbegriff »Naturrecht« verhandelt würden. Aber es werde von den Protestanten »zugleich vermieden, das Wort »Naturrecht« in den Mund zu nehmen«<sup>3</sup>.

Die Antworten auf die Frage, welche Bedeutung naturrechtliche Denkformen für die protestantische Ethik haben, sind seit dem 19. Jahrhundert immer wieder kontrovers ausgefallen. Von der Theologie Karl Barths gingen in unserem Jahrhundert entscheidende Impulse für eine protestantische Ablehnung dieses ethischen Argumentationstyps aus. Den Anspruch, die menschliche Vernunft kenne eine naturrechtliche Ordnung, brandmarkte er als Ausdruck menschlicher Sünde<sup>4</sup>. Das Fundament der katholischen

---

1 HEINZ-HORST SCHREY, Kennt der Protestantismus ein Naturrecht?, in: ZEE 5 (1961), S. 339-358.

2 A.a.O., S. 340.

3 HANS LIERMANN, Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche. Eine rechts- und geistesgeschichtliche Studie, in: Walter Baumgartner u.a. (Hg.), Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag, Tübingen 1950, S. 294-324, 295.

4 Vgl. KARL BARTH, KD IV/1, S. 154: »Es gibt kein Naturrecht, das, als solches erkennbar, zugleich göttlichen Charakter trüge, göttliche Verbindlichkeit hätte ... Es ist vielmehr selbst schon für des Menschen Sünde charakteristisch - eine von deren Auswirkungen -, wenn er ein solches »Naturrecht« kennen, sich und andere an ihm ausrichten und messen zu sollen meint«. Vgl. auch KD IV/2, S.

Naturrechtslehre, eine Metaphysik des Seins, in der Natur und Gnade mit dem Gedanken der »analogia entis« einander harmonisch zugeordnet würden, führt nach Barth zu nichts Geringerem als zu einer »entscheidende(n) Verkennung Gottes und des Menschen«<sup>5</sup>. Doch ist Barths kritische Position gegenüber dem Naturrecht weniger eindeutig, als im Barthianismus häufig suggeriert worden ist. Auch seine Stellungnahmen zum Naturrecht sind durch Ambivalenzen geprägt. 1926 konnte Barth behaupten: »Das Gebot der positiven Ordnung trifft mit dem Gebot des Naturrechts inhaltlich genau zusammen«<sup>6</sup>. In der »Kirchlichen Dogmatik« anerkannte er durchaus das begrenzte Recht eines von der christozentrischen Offenbarung unabhängigen »Rechtsempfindens«. Es sei schließlich unbestreitbar, daß außerhalb der Christengemeinde durch ein solches »Rechtsempfinden« zwischen besserem und schlechterem Recht unterschieden werden könne<sup>7</sup>.

Die Spur einer »hinkenden Naturrechtslehre« führt weiter in den Schülerkreis Barths. Ernst Wolf gestand in seiner Sozialethik zu, daß das Naturrecht »nicht einfachhin beseitigt« werden könne, denn »es ist eine viel zu große Macht in der Geistesgeschichte, als daß wir in der Lage wären, es durchzustreichen«. Aber es müsse seines »ideologischen« Charakters entkleidet werden. Dieser Akt stelle eine »Befreiung von letzten Ansprüchen« dar. Einsicht und Kraft zu dieser Befreiung kommen für Wolf aus der christologischen Grundlegung der Ethik. Das Naturrecht solle »in die Klammer des Christusrechts genommen werden«<sup>8</sup>. Als solchermaßen eingeklammertes Naturrecht könne ihm ein Platz in der christlichen Ethik eingeräumt werden. Auch dem ehemaligen Bundesverfassungsrichter Helmut Simon, der sich in der Grundlegung seines Rechtsverständnisses als Schüler Karl Barths und Ernst Wolfs verstand, erschien »die Vorstellung unaufgebar, daß es - wie Judenmorde, Rassismus und der faktische Gebrauch von Massenvernichtungsmitteln zeigten - eine Art »Naturunrecht« gebe, »eine schlechthin ausgeschlossene Möglichkeit menschlichen Verhaltens«<sup>9</sup>.

---

573 f., 580.

5 KARL BARTH, KD II/2, S. 586 ff., 592.

6 KARL BARTH, Die Kirche und die Kultur, in: Zwischen den Zeiten 1926, S. 361-384, 375.

7 KARL BARTH, KD IV/2, S. 819.

8 ERNST WOLF, Sozialethik. Theologische Grundfragen, hg. v. Theodor Strohm (1975), 2. Aufl. Göttingen 1982, S. 109.

9 HELMUT SIMON, Die zweite und fünfte These der Barmer Erklärung und der staatliche Gewaltgebrauch, in: Jürgen Moltmann u. a., Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934-1984, München 1984, S. 191-222, 198 u. 217.

Bis in die Interpretation der Klassiker des Protestantismus hinein erstreckt sich die kontroverse Beurteilung des Naturrechts. Exemplarischen Charakter hat die Auseinandersetzung Karl Holls mit Ernst Troeltsch. Troeltschs These, bei Luther spielten naturrechtliche Argumente eine wichtige Rolle, wurde von Holl heftig bestritten: »Troeltschs Artikel ›Naturrecht‹ (RGG), in dem er seine Anschauung zusammenfaßt, reizt mich in fast jedem Satz zum Widerspruch«<sup>10</sup>. Hans Steubing verkündete 1932 als Ergebnis seiner Untersuchung »Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus« apodiktisch, jedes Naturrechtsdenken widerspreche »dem Wesen evangelischen Christentums« und sei »darum unmöglich«<sup>11</sup>. Dagegen wies Franz Lau schon ein Jahr später darauf hin, daß für Luther eine »lex naturae«, die in der paradoxen Spannung von »sine Deo - cum Deo« begriffen werden müsse, eine zentrale Orientierungsinstanz für ethische Probleme darstelle<sup>12</sup>. Angesichts der hohen Bedeutung naturrechtlicher Argumentationen bei Luther, Melanchthon und bei protestantischen Juristen des 16. Jahrhunderts wie Johannes Apel und Johann Oldendorp<sup>13</sup> behauptete Lau: »die Tradition des Protestantismus ist naturrechtlich«. Dies sei »ein geschichtlicher Tatbestand, dessen Bestehen man wohl kaum in Zweifel ziehen dürfte«<sup>14</sup>. Der katholische Theologe Theodor Herr analysierte die Naturrechtsdiskussion im deutschen Protestantismus nach dem zweiten Weltkrieg und zog vorsichtig das Fazit, die evangelische Theologie befinde sich »auf einem tastenden und behutsamen Weg zu einer positiveren Einschätzung des

- 
- 10 Vgl. exemplarisch KARL HOLL, Luther, Tübingen 4. Aufl. 1927, S. 481 Anm. 2. Vgl. a.a.O., S. 243: »Luther hat nicht zurückgegriffen auf ein Naturrecht«.
- 11 HANS STEUBING, Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus, Göttingen 1932, S. 161.
- 12 FRANZ LAU, »Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding« in Luthers Theologie, Göttingen 1933, S. 60.
- 13 Als »Erstlingsschrift« des protestantischen Naturrechtsdenkens gilt JOHANNES OLDENDORP, »Was billig und recht ist« (1529). Vgl. die mit einem Vorwort versehene Neuauflage durch A. Freybe, Schwerin 1894. Zu Oldendorp vgl. ERIK WOLF, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte. Ein Entwicklungsbild unserer Rechtsanschauung, Tübingen 1939, S. 101-139. Nach Wolf unterscheidet sich Oldendorps Schrift vom »späteren Vernunftrecht individualistischer Prägung ... (durch) ihr betontes Abstellen auf den gemeinen Nutzen, ihre echte Gläubigkeit an die natürlichen Ordnungen als Schöpfungsordnungen Gottes und ihr Sichausrichten an Wortlaut und Sinn der heiligen Schrift« (a.a.O., S. 117). Wolfs Interpretation ist ein prägnantes Beispiel deutschrechtlicher Vereinnahmung eines Textes der Reformationszeit. Eine derartige Naturrechtsinterpretation mag mit dazu beigetragen haben, daß protestantische Zeitgenossen zum Naturrechtsdenken auf Distanz gingen.
- 14 FRANZ LAU, Der Kampf um das Naturrecht und die evangelische Theologie, in: Solange es »Heute« heisst, Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag, Berlin 1957, S. 179-199, 181.

Naturrechts« und komme zu einem »eingeklammerten Ja«<sup>15</sup>. In jüngster Zeit gestand Christofer Frey dem Naturrechtsgedanken zwar eine gewisse historische Bedeutung zu. Er »half den Theologen zu begreifen, daß es auch außertheologische Ethik geben kann«<sup>16</sup>. Aber in der Suche nach einer positiven evangelischen Stellung zum Naturrechtsdenken sah er »ein viel zu kurz gestecktes Programm«, das die Bearbeitung von Grundfragen der Ethik mehr hindere, als fördere<sup>17</sup>. Trutz Rendtorff dagegen vermutete, die »Wiederentdeckung« des Naturrechts in der evangelischen Theologie stehe noch bevor<sup>18</sup>.

»Kennt der Protestantismus ein Naturrecht?« Er kennt es jedenfalls als ein kontrovers beurteiltes und ungelöstes Dauerproblem, das in den ethischen Diskussionen der protestantischen Theologie immer wieder erscheint - wie die Schatten, die in einem flackernden Licht geworfen werden. Einleitend sollen einige Diskussionszusammenhänge exemplarisch bezeichnet werden, auf die immer wieder der lange Schatten des Naturrechts fiel. Zwei Kontexte lassen sich unterscheiden, einerseits methodologische Probleme, andererseits Fragen der materialen Ethik. Durch je drei Beispiele aus diesen Kontexten wird ein Bezugsrahmen skizziert, in dem der Sinn einer neuen Aufnahme der Diskussion um Protestantismus und Naturrecht erste Konturen gewinnen kann. Außerdem soll damit eine erste Annäherung an die Problemfelder erfolgen, die unter dem Stichwort »Naturrecht« in der Geschichte der Ethik bearbeitet wurden.

---

15 THEODOR HERR, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart, München, Paderborn, Wien 1972, S. 209.

16 CHRISTOFER FREY, Theologische Ethik, Neukirchen 1990, S. 45.

17 CHRISTOFER FREY, Brauchen wir ein evangelisches Naturrecht?, in: Ulf Claußen (Hg.), Moderne Zeiten - soziale Gerechtigkeit? 20 Jahre Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Bochum 1989, S. 114-120, 120.

18 TRUTZ RENDTORFF, Auf der Suche nach guten Gründen. Zur Problematik von Begründungsmodellen in der evangelischen Sozialethik, in: Ders., Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart 1991, S. 19-35, 30.

## 2. Protestantische Ethik im Schatten des Naturrechts

### a) *Im Kontext methodischer Fragen:*

*Prinzipien ökumenischer Sozialethik; Theorie sittlicher Urteilsfindung; implizite Axiome*

(1) Impulse für die Diskussion um die Naturrechtstradition gingen von der Arbeit des ökumenischen Rates der Kirchen aus. Spätestens seit der Konferenz von Oxford 1937 folgte der Schatten des Naturrechts den Debatten um eine ökumenische Sozialethik. Im Streit um das Verständnis staatlicher Ordnung traten damals Meinungsunterschiede hinsichtlich der Bewertung des Naturrechts zu Tage<sup>19</sup>. Diese Differenzen setzten sich fort in der Suche nach »principles« einer ökumenischen Sozialethik.

Zu einem wichtigen Orientierungspunkt in der Suche nach einer ökumenischen Sozialethik wurden Joseph Houldsworth Oldham's Thesen über die Notwendigkeit sog. »Mittlerer Axiome«. Aufgabe dieser Axiome sollte es sein, zwischen der Ebene christlicher Grundüberzeugungen, insbesondere dem Liebesgebot, und der Sachebene jeweils wechselnder ethischer Herausforderungen eine Brücke zu schlagen. Mit ihrer Hilfe sollte die Sachhaltigkeit und rationale Nachvollziehbarkeit der ethischen Urteile sichergestellt werden, die vom christlichen Glauben motiviert und geleitet sind. Mit den Axiomen sollten diese Überzeugungen so auf vorhandene Ordnungsstrukturen und Problemlagen bezogen werden, daß jeder vernünftig und verantwortlich denkende Mensch in die Lage versetzt wird, diese Konkretion als sinnvoll und gut anzuerkennen.

Die Theorie der mittleren Axiome wurde von Kritikern als verkümmerter Rest der naturrechtlichen Tradition abgelehnt, von Befürwortern als Versuch bejaht, Wahrheitsmomente dieser Tradition für die ökumenische Sozialethik fruchtbar zu machen<sup>20</sup>. Das bekannteste Beispiel eines solchen Axioms ist der ebenfalls von Oldham 1948 geprägte Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft«, der über lange Jahre als Schlüsselbegriff für die Arbeit des ÖRK fungierte<sup>21</sup>. Von den Versuchen, dieser Programmformel ein präzises

---

19 Vgl. dazu die Hinweise bei HANS TEN DOORNKAAT, Die ökumenischen Arbeiten zur sozialen Frage, Zürich 1954, S. 104 f., 218 f., 238.

20 Zum Ganzen vgl. HANS-JOACHIM KOSMAHL, Ethik in Oekumene und Mission. Das Problem der »Mittleren Axiome« bei J. H. Oldham und in der christlichen Sozialethik, Göttingen 1970, insbesondere S. 55 f., 104 f.

21 Vgl. HEINZ-DIETRICH WENDLAND, Der Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene, in: ZEE 9 (1965),

Profil zu geben, gingen z. B. Anstöße für die Diskussion der Naturrechtsproblematik bei Heinz-Dietrich Wendland aus. Fernwirkungen von Oldhams Thesen über mittlere Axiome zeigen sich auch bei Arthur Rich. In der Grundlegung seiner Wirtschaftsethik versucht er, Kriterien zu entwickeln, mit deren Hilfe sozialetische »Maximen« erarbeitet werden können. Solche Maximen sind nach Rich Mischgebilde aus normativen und deskriptiven Aussagen. Sie »haben nicht allein dem überrationalen Anspruch des Menschengerechten standzuhalten, sie haben sich auch vor dem rationalen Anspruch des Sachgemäßen auszuweisen«<sup>22</sup>. Auf die sachliche Nähe des Gedankens einer derartigen Maximenbildung zu Oldhams Arbeiten verweist Rich ausdrücklich<sup>23</sup>.

Die Suche nach »principles« einer ökumenischen Sozialethik ist nie zu einem Abschluß gelangt. Aber im Zusammenhang dieser Suchbewegung wurde im Umfeld von ökumenischen Konferenzen die Naturrechtstradition verstärkt diskutiert. Nach der Oxforder Konferenz von 1938 konstituierte sich in Chicago 1939 eine »Ecumenical Group« die sich in den vierziger Jahren mit einer »historical and constructive study of the concept of the Law of Nature« beschäftigte<sup>24</sup>. Mitglieder waren u. a. James Luther Adams, Edwin E. Aubrey, Wilhelm Pauck, Paul Ramsey, John T. Mc. Neill.

Ein weiteres Beispiel für die ökumenische Auseinandersetzung über Naturrecht und christliche Ethik sind die zwischen Niels H. Sørensen und Paul Ramsey im Vorfeld der Genfer Konferenz über »Kirche und Gesellschaft« (1966) geführten Kontroversen<sup>25</sup>. Sørensen argumentierte von der Barthschen Theologie her gegen das naturrechtliche Denken. Er zog die Kritik von David Hume bis G. E. Moore am »naturalistischen Fehlschluß« heran, um Barths Ablehnung der Grundlagen des Naturrechtsdenkens, vor allem der griechisch inspirierten Metaphysik des Seins und der analogia-entis Lehre,

---

S. 1-16.

22 ARTHUR RICH, *Wirtschaftsethik I, Grundlagen in theologischer Perspektive* (1984), 4. Aufl. 1991, S. 223.

23 »Der Intention nach kommen Joseph H. Oldhams »middle axioms« dem am nächsten, was hier unter »Maximen« verstanden ist« (a.a.O., Anm. 3).

24 Vgl. JAMES LUTHER ADAMS, *The Law of Nature: Some General Considerations*, in: *Journal of Religion* Vol. 25 (1945), S. 88-118.

25 NIELS H. SØRENSEN, *Natural Law and Social Ethics*, in: John C. Bennett, *Christian Social Ethics in a Changing World. An Ecumenical Theological Inquiry*, New York, London 1966, S. 289-306; das Postscript von Sørensen als Antwort auf die Kritiken von Paul Ramsey und Langdon Gilkey, a.a.O., S. 306-309. Die Papiere von Sørensen und Ramsey wurden auf deutsch dokumentiert: NIELS H. SØRENSEN, *Naturrecht und Sozialethik*, in: *ZEE* 12 (1968), S. 65-80; Paul Ramsey, *Naturrecht und christliche Ethik bei N. H. Sørensen*, a.a.O., S. 80-98.

zu untermauern. Seine Zurückweisung spitzte er zu in der Frage, was eigentlich zur Annahme berechtige, die menschliche Vernunft sei in der Lage, das wahre Wesen des Menschen oder die wahren Werte erkennen zu können. Ramsey kritisierte an Søes Position den »selektiven Gebrauch« von Argumenten. Das Problem des Schlusses von einem Sein auf ein Sollen, vom Indikativ auf den Imperativ stelle sich auch in einer christologisch orientierten Ethik. Denn auch mit ihr solle versucht werden, »ein ›Soll‹ aus der ›Begegnung mit dem Herrn Jesus Christus‹ herzuleiten«<sup>26</sup>. Es sei keineswegs einsichtig, warum eine geoffenbarte Ethik für sich beanspruche, von »allgemeiner Skepsis« und »historische(m) Relativismus ... unberührt« bleiben zu können<sup>27</sup>. Genausowenig könne die Behauptung überzeugen, ein christlicher Theologe sei durch seinen christlichen Glauben besser als andere Ethiker in der Lage, das Wesen des Menschen zu erkennen. Für alle naturrechtskritischen Argumente einer christozentrischen Offenbarungstheologie gilt nach Ramsey: »Man kann nicht in einem Fall die Logik für ungültig erklären, sie aber im anderen Fall anwenden und zur Verteidigung dieses Vorgehens die besonderen Anforderungen der Offenbarung oder die Einzigartigkeit des Anspruchs der Herrschaft Christi auf die Gläubigen anführen«<sup>28</sup>. Diese Kritik versuchte Ramsey exegetisch abzustützen. Auch eine christologisch ansetzende Ethik müsse die Aussage des Neuen Testaments ernst nehmen, daß »Christus bei seiner Ankunft in sein Eigentum kam«. Christi Herrschaft bringe nicht etwas totaliter aliter Neues, sondern impliziere »eine Art von ›Festigung‹ eines solches Moralgesetzes ..., das eine Spur oder mehr als eine Spur von der Tatsache manifestiert, daß die Menschen nach dem Bilde Jesu Christi geschaffen wurden«<sup>29</sup>. Die Diskussion zwischen Søe und Ramsey wurde, jedenfalls literarisch greifbar, nicht weitergeführt. Aber die permanenten ethischen Kontroversen in der ökumenischen Debatte hängen eng zusammen mit der ungelösten Frage, inwieweit christliche Ethik sich an den Argumentationsformen der Naturrechtstradition zu orientieren habe. John C. Bennett rechnete Mitte der sechziger Jahre die »discussion of natural law ethics« zu den Punkten, »that will continue to be debated and that may provide the clue to differences of theological method«<sup>30</sup> unter den Mitgliedskirchen des ÖRK.

---

26 Ramsey, a.a.O., S. 82.

27 A.a.O., S. 87.

28 Ramsey, a.a.O., S. 82, 85; vgl. auch S. 90: »Wir sollten uns nicht den Anschein geben, aus dem angenommenen oder tatsächlichen Versagen der naturrechtlichen Theorie beim Nachweis ihrer sittlichen Erkenntnis Kapital zu schlagen, wenn die anschließend vorgetragene christliche Ethik für ihre Erkenntnis dessen, ›was es wirkliche bedeutet, ein Mensch zu sein‹, keinen Beweis antreten kann«.

29 A.a.O., S. 92.

30 JOHN C. BENNETT, *Issues For The Ecumenical Dialogue*, in: Ders. (Hg.), *Christian*

(2) 1977 veröffentlichte Heinz Eduard Tödt seinen »Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung«<sup>31</sup>. Sowohl in der Entfaltung wie in der kritischen Diskussion<sup>32</sup> dieses Entwurfes zeigte sich der Schatten des Naturrechtsdenkens.

Tödts Ausgangspunkt lag in der Feststellung eines Defizits: »Die Konkretisierung des Gesetzes Gottes, des Willens Gottes, ... im Felde der konkreten Normen ist das große Problem der neuprotestantischen Ethik«<sup>33</sup>. Im neueren Protestantismus dominiere ein Typ von Situationsethik, der das Moment der Entscheidung im jeweiligen Augenblick ins Zentrum des Ethikverständnisses rücke und insoweit das entscheidende Subjekt, seine Gesinnung bzw. sein Gewissen isoliere. Die dialektische Theologie hat nach Tödt diesen Trend zur Situationsethik und zu einer abstrakten Wahrnehmung des konkreten Entscheidungsvorganges verstärkt. Es werde nicht mehr gesehen, »daß die Entscheidung sich selbst als eine Synthesis verschiedener Momente vollzieht und daß die Situation selbst entscheidungsrelevante Komponenten enthält«<sup>34</sup>. Tödts Interesse gilt gegenüber dieser dezisionistischen Verengung dem Entwurf einer ethischen Theorie, die berücksichtigt, daß Normen als Repräsentanten des Sachbezugs im ethischen Urteil eine wichtige Rolle spielen. Zum subjektiven Pol, zur Reflexion auf Innerlichkeit und Gewissensentscheidung, müsse die Wahrnehmung des Sachmoments hinzukommen. Tödt charakterisiert das ethische Urteil als einen »integrierte(n) Erkenntnis- und Willensakt ..., in welchem der Urteilen-

---

Social Ethics, a.a.O., S. 369-381, 377 f.

31 In: ZEE 21 (1977), S. 81-93.

32 Vgl. die Beiträge in der ZEE 22 (1978): OTFRIED HÖFFE, Bemerkungen zu einer Theorie sittlicher Urteilsfindung, S. 182-188 (zitiert nach dem Wiederabdruck in: Ders., Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. Main 1979, S. 394-403); CHRISTOPHER FREY, Humane Erfahrung und selbstkritische Vernunft, a.a.O., S. 200-213; CHRISTIAN LINK, Überlegungen zum Problem der Norm in der theologischen Ethik, a.a.O., S. 188-199. Vgl. auch die Anknüpfung an Tödt bei HERMANN RINGELING, Ethische Normativität und Urteilsfindung, in: ZEE 28 (1984), S. 402-425; JOHANNES FISCHER, Wahrnehmung als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik, in: Ders., Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, München 1989, S. 91-118. Die Kritik von Höffe aufnehmend: MARTIN HONECKER, Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin, New York 1990, S. 208-210.

33 A.a.O., S. 88. Vgl. auch seine Klage über »mangelnde Konkretion in der Ethik« (91) und die »Ausklammerung der Handlungsdimensionen, der konkreten Verhaltensalternativen und also der Normen« (92).

34 A.a.O., S. 90.

de zu einem ihn herausfordernden Sachverhalt Stellung nimmt<sup>35</sup>. Zentrales Anliegen des Urteilschemas mit seinen sechs Schritten bzw. der idealtypischen Unterscheidung von sechs »Sachmomenten« (Problemfeststellung, Situationsanalyse, Verhaltensalternativen, Normenprüfung, Urteilsentscheid, rückblickende Adäquanzkontrolle) ist es, deutlich zu machen, »daß sich das ethische Subjekt nicht abseits von der Welt bloß in seiner Gesinnung konstituieren kann, sondern nur in seiner Welt, in seiner Verflochtenheit in sein inneres und äußeres Umfeld«<sup>36</sup>. Die Behauptung Tödts, er sehe sich an diesem Punkt zu einem eigenen Entwurf veranlaßt, weil ihm eine »Theorie solcher Urteilsfindung ... in der Ethik ... bisher nicht bekanntgeworden«<sup>37</sup> sei, wurde von O. Höffe allerdings kritisiert. Er wies darauf hin, daß »die Grundstruktur sittlicher Urteilsfindung« schon von Aristoteles in der Nikomachischen Ethik entwickelt worden sei, »in einer Weise, die für die weitere Diskussion bis heute beispielhaft ist«<sup>38</sup>. Höffes Kritik macht exemplarisch deutlich, daß mit dem Abkoppeln der protestantischen Ethikdiskussion von der naturrechtlichen Tradition die Gefahr verbunden ist, hinter schon erreichte Problembeschreibungen zurückzufallen.

Wenn der protestantische Ethiker versucht, dem Sachmoment bzw. dem Normenproblem gerecht zu werden, sieht er sich nach Tödt vor allem mit drei Schwierigkeiten konfrontiert. Von prinzipiellem Rang ist das Problem, das sich aus den neuzeitlichen Erkenntnisbedingungen ergibt. Durch sie habe sich die Konzentration auf das Subjekt verstärkt. Demgegenüber habe die »Innerlichkeit der Gewissensentscheidung ... in der vorneuzeitlichen Lage« immer in enger Korrelation zur »lex dei und lex naturae« gestanden<sup>39</sup>. Gott habe als Garant der Übereinstimmung zwischen »Seinserkenntnis und Sollenserkenntnis, ... zwischen objektiver Geltung und normativem Gewissensurteil«<sup>40</sup> gegolten. Ethik und Metaphysik standen in einem engem Zusammenhang, der sich in der Neuzeit aufgelöst habe. Mit dem Verweis auf die »lex naturae« ist die zweite Schwierigkeit verknüpft. Die Frage nach Normen und ihrer situationsgerechten Anwendung hat ihren traditionellen Ort im katholischen Naturrechtsdenken und in katholischer Kasuistik<sup>41</sup>. Dieses Profil weckt beim protestantischen Ethiker offenbar

---

35 A.a.O., S. 87. Vgl. auch S. 86: Es geht um »den Bezug auf Sachen, ... den Streit um Sachen, ... denn soziale Normen vermitteln ja gerade zwischen Menschen, die meist nicht in rein personaler Beziehung zueinander stehen«.

36 A.a.O., S. 86.

37 A.a.O., S. 82.

38 Höffe, a.a.O., S. 397.

39 A.a.O., S. 87.

40 A.a.O., S. 88.

41 »Evangelischen Theologen erscheint meist katholisches Naturrechtsdenken und

Distanzierungsbedürfnisse, die eine Eigendynamik entwickeln. Weitgehend unabhängig von der sachlichen Relevanz der Argumente genügt schon der Hinweis auf die katholische Prägung, um sie für einen Protestanten als schwer akzeptabel erscheinen zu lassen. Der Ethiker, der sich um eine Theorie der Urteilsfindung bemüht, stößt drittens auf das Problem des »Ethos« als einer Summe von Normen, in denen sich geschichtliche Erfahrung verdichtet hat. Das Problematische einer beim »Ethos« ansetzenden Ethik sieht Tödt in der Gefahr, daß Normen nur deshalb gelten, weil es sie einfach gibt, sie durch die Autorität von Tradition und Überlieferung legitimiert erscheinen. Die traditionellen evangelischen Ethiken hätten überwiegend nur versucht, dieses Ethos »erneut durchsichtig zu machen«. Tödt will die »Bedeutung des Ethos« ausdrücklich »nicht ... bestreiten«. Aber er möchte mit seinem Schema der Urteilsfindung den Akzent verschieben hin auf eine »ständige Normenkritik«<sup>42</sup>. Die Geltung des Ethos soll abhängig gemacht werden von der je neuen Bewährung in konkreten Urteilsprozessen. Tödt macht allerdings selbst einen kritischen Einwand. Die Geltung von Normen, die Wirkung eines Ethos hängt, so vermutet er, sehr viel stärker von »lebensgeschichtlichen und sozialpsychologischen Faktoren«<sup>43</sup> ab, als von bewußt reflektierten Urteilsvollzügen. Sein Interesse richtet sich darauf, den Anteil des methodischen Urteilens bei der Weiterbildung des Ethos zu stärken. Es soll aber nicht der Eindruck entstehen, als werde die »Normenwelt im Urteilen erzeugt«, denn der »Rückgriff auf traditionelle Normen«<sup>44</sup> bleibe ein konstitutives Merkmal ethischer Urteilsbildung. Doch trotz dieser kritischen Relativierung eines naturrechtlichen Objektivismus ist der Entwurf Tödts durch die Aufnahme spezifisch naturrechtlicher Argumente bestimmt. Der Autor hat selbst ausdrücklich darauf hingewiesen: Wichtige »Sachmomente«, denen sein Schema der Urteils-

---

katholische Kasuistik als ein Denken, das an eine verselbständigte Normenwelt gebunden ist« (a.a.O., S. 81). Zum Fortbestand der Verknüpfung dieser Perspektiven vgl. auch CHRISTOFER FREY, der angesichts der Tatsache, daß im »Handbuch der Christlichen Ethik« Bd. I (Freiburg 1978, S. 114 ff.) der katholische Sozialethiker Wilhelm Korff den grundlegenden Beitrag zum Normenproblem verfaßt hat, kritisch anmerkt: »Daß ein Katholik zur Normenfrage Stellung bezieht, kennzeichnet wohl die evangelische Ethik als weitgehend normenfremd« (Frey, *Theologische Ethik*, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 27). Eine »konservative« Variante des Naturrechtsdenkens wird dabei von Frey als Grundlage dieser ökumenischen Bemühungen um die Ethik geortet (a.a.O., S. 31/33).

42 A.a.O., S. 90.

43 A.a.O., S. 89.

44 A.a.O., S. 88.

findung gerecht werden will, waren zentrale Topoi der ethischen Reflexion in der Naturrechtstradition<sup>45</sup>.

(3) Dietrich Ritschl legte 1984 einen Entwurf »Zur Logik der Theologie«<sup>46</sup> vor. Er entwickelt sein Theologieverständnis in einem interdisziplinär weit gespannten Bezugsfeld, das von Psychologie über die Psycholinguistik bis zu Philosophie und Neurophysiologie reicht. Zwei Intentionen verknüpft Ritschl in seinem Ansatz. Einerseits versucht er, die Präsenz der göttlichen Wahrheit im menschlichen Lebensvollzug interdisziplinär plausibel zu denken. Diese Möglichkeit ihrer - wie auch immer partiellen - Erkenntnis ist für ihn identisch mit dem »testimonium Spiritus Sancti internum«<sup>47</sup>. Auf die Wahrheitsfrage reflektiert er andererseits im Zusammenhang mit der ethischen Dimension des menschlichen Lebens. Ritschl will die Frage klären: Was steuert unser Verhalten, unser Denken und Handeln? Den Schlüsselbegriff seines Entwurfs, »implizite Axiome«, führt Ritschl ein, um zu bezeichnen, »was letztlich unser Denken und Handeln steuert«<sup>48</sup>. Ein formal vergleichbares Phänomen sieht er in »der Steuerung ..., die durch die Grammatik auf den Benützer von Sprache ausgeübt wird«<sup>49</sup>. In Anlehnung an Chomsky, aber auch aufgrund von Einsichten der analytischen Psychotherapie, unterscheidet er bei den steuernden Impulsen zwei Ebenen, eine Oberflächen- und eine Tiefenstruktur<sup>50</sup>. Die »impliziten Axiome« hätten

---

45 A.a.O., S. 87. Auch Link macht darauf aufmerksam, daß die von Tödt aufgeworfene Frage nach der Allgemeingültigkeit von Normen in der »Figur des Naturrechts« ihren klassischen Ort hat. (a.a.O., S. 190).

46 DIETRICH RITSCHL, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken* (1984), 2. Aufl. München 1988. Vgl. Ritschls Heidelberger Antrittsvorlesung (1984), in der er die Grundintentionen seines Ansatzes zusammenfaßt: Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome, in: DERS., *Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*, München 1986, S. 147-166. Ferner: DERS., *The Regulatory Function of Implicit Axioms in Thought and Action*, in: *Interdisciplinary Science Reviews Vol 11* (1986), S. 136-140. Ritschl bezeichnet diesen Aufsatz selbst als »summary of my theoretical work in language philosophy as it pertains to theology as well as to psychoanalysis«.

47 Ritschl, *Erfahrung der Wahrheit*, a.a.O., S. 147.

48 A.a.O., S. 48.

49 A.a.O., S. 151.

50 Vgl. *Regulatory Function*, a.a.O., S. 137: »Chomsky's Language Acquisition Devices ... and his concept of depth grammar and of generative semantics ... appear to be very close to what we have tentatively called implicit axioms in a deliberately general way«. Vgl. auch *Erfahrung*, a.a.O., S. 153: »Seit langem operiere ich in der Theologie mit den vielfältigen Unterscheidungen zwischen Oberflächen- und Tiefenstruktur. Am konkretesten konnte ich dies aber in der analytischen Psychotherapie lernen«.

ihren Ort vor allem auf der Ebene dieser Tiefenstruktur. Sie liegen nach Ritschl »hinter unserem Denken«, »am Rand der Sprache« und seien deshalb auch nicht voll rational und wissenschaftlich aufhellbar oder begründbar. Es handele sich um Wahrheit, die nur eingeschränkt in Sätze gefaßt werden könne. Zum »Wesen« dieser Axiome gehöre, »daß sie einfach da sind, daß sie funktionieren, ohne uns zu erlauben, sie wirklich begründen zu können, so, als stünden wir hinter oder über ihnen. Sie stehen hinter oder über uns, sie steuern uns«<sup>51</sup>. Die »impliziten Axiome« werden von Ritschl in einer zweifachen Perspektive gedeutet. Einerseits seien sie »Konstrukte des menschlichen Geistes unter den Bedingungen der Natur. Sie sind verdichtete Erfahrungen mit dem Leben ... Sie sagen uns - salopp ausgedrückt - ›Ja, so geht es, ›so gelingt das Leben««. Als solches erfahrungsgesättigte Commonsense-Wissen seien sie »Weisheit der Menschen«. Sie werden andererseits von Ritschl theologisch gedeutet als der »Ort«, an dem sich die Weisheit Gottes »spiegelt«: »Ich will versuchen zu denken, daß unsere impliziten Axiome unserer Geschichte mit Gott und mit uns selbst implizit sind und zwar dergestalt, daß wir nicht nach einer Analogie zwischen Gottes Axiomen und den unsrigen suchen müssen, sondern die unsrigen als unsere kreative Kristallisation der Erfahrung der Bestätigung oder der Verneinung Gottes aussetzen«<sup>52</sup>. Das »testimonium Spiritus Sancti internum« möchte Ritschl als die »Erfahrung der Bestätigung der Nützlichkeit der Axiome und der aus ihnen abgeleiteten Dialogregeln« verstehen<sup>53</sup>.

In der Diskussion um Ritschls Entwurf<sup>54</sup> ist von mehreren Autoren darauf hingewiesen worden, daß mit den »impliziten Axiomen« Probleme wiederkehren, die in der Naturrechtstradition verhandelt wurden. Walter Sparr konstatierte, das »Konzept der impliziten Axiome lasse sich einer in der protestantischen Dogmatik weither überlieferten Problemlast zuordnen, die

---

51 Erfahrung, a.a.O., S. 148. Vgl. auch Regulatory Function, a.a.O., S. 136: Auf Denken und Handeln gebe es auch »the influence of non-articulated or half-formulated ›sentences‹ ... located in the grey zone between articulated language and pre-linguistic entities. They are ›implicit‹ because they are part of the emergence and manifestation of my emotions, reactions and thoughts. They are ›axioms‹ because their validity and applicability seems - at least at first sight - beyond my control. They appear to have the quality of being ›never not true«.

52 Erfahrung, a.a.O., S. 161.

53 Erfahrung, a.a.O., S. 162.

54 Vgl. die Beiträge auf einem Symposium aus Anlaß des 60. Geburtstages von D. Ritschl im Januar 1989, die dokumentiert sind in: WOLFGANG HUBER, ERNST PETZOLD, THEO SUNDERMEIER (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990.

durch Stichworte wie ›Metaphysik‹, ›Naturrecht‹, ... etikettiert werden kann«<sup>55</sup>. Ludger Honnefelder hat auf Strukturanalogien zwischen Ritschls Anliegen und einer modernitätsoffenen Deutung der scholastischen Naturrechtslehre im Gefolge der Thomasinterpretation von Wolfgang Kluxen hingewiesen. In beiden Fällen gehe es um die Reflexion auf ein allem einzelnen Urteilen vorausgesetztes und ihm insofern vorgegebenes Prinzipienwissen. Honnefelder hat die These vertreten, im Gesetzestraktat der Summa des Thomas von Aquin erfolge eine »Deutung des Gewissens als eines Habitus«, »der vom Akt des Gewissensurteils deutlich zu unterscheiden ist und der, weil dem Menschen gleichsam von Natur eigen, als »implizite Axiomatik« eigener Art zu verstehen ist«<sup>56</sup>. Die »Synderesis« sei gedeutet worden als Sitz eines ursprünglich mit diesem »Urgewissen« gegebenen, obersten praktischen Prinzips, des Fundamentalsatzes der klassischen Naturrechtslehre: »bonum est faciendum, malum est vitandum«. Auch Wolfgang Huber hat auf die »Nähe« von Ritschls Entwurf zur Naturrechtstradition aufmerksam gemacht. Hier wie dort gehe es um eine Kommunikabilität theologischer Aussagen, die über die Grenzen einer Offenbarungstheologie hinausreiche. Beide Konzeptionen umkreisten die Vorstellung, es gäbe »eine in die Natur der Menschen selbst eingelassene Kenntnis, ein vorbewußtes Wissen von dem, was menschliches Leben gelingen läßt«. Nach Huber »erfüllen die impliziten Axiome präzise eine Funktion, die in der klassischen Konzeption der *lex naturalis* zgedacht war«<sup>57</sup>. Vom Konzept der impliziten Axiome gehe deshalb auch der Impuls aus, »zu prüfen, unter welchen Bedingungen das Erbe des Naturrechtsgedankens heute noch aufgenommen werden kann«<sup>58</sup>.

*b) Im Kontext materialer Fragen:  
Gerechtigkeit; Kulturethik; Menschenrechte*

(1) »Gerechtigkeit« gehört zu den Grundbegriffen der ethischen Tradition. Von Aristoteles, der in seiner Nikomachischen Ethik versucht hat, zu klären, was gerechte und ungerechte Handlungen und Lebensordnungen sind, bis zur Debatte um John Rawls »A Theory of Justice« reicht ein weit gefächerter

---

55 WALTER SPARN, Implizite Axiome und impliziter Glaube. Eine Erinnerung und eine Nachfrage, in: Axiome a.a.O., S. 326-337, 335.

56 LUDGER HONNEFELDER, Gewissen als implizite Axiomatik. Zur Lehre vom Gewissen und Gewissensurteil bei Thomas von Aquin, in: Axiome, a.a.O., S. 116-126.

57 WOLFGANG HUBER, Ökumenischer Realismus. Zur theologischen Bedeutung impliziter Axiome, in: Axiome, a.a.O., S. 19-29, 22 f.

58 A.a.O., S. 23.

»Gerechtigkeitsdiskurs«<sup>59</sup>. Dessen zentrales Thema ist die Gewinnung ethischer Maßstäbe, die es ermöglichen, vorhandene Verhaltensweisen und Ordnungen kritisch zu befragen. Diese Ordnungen sollen nicht einfach gelten aufgrund des Befehls einer bestehenden Macht oder überkommener Traditionen. Sie sollen geachtet werden, weil sie »richtig« sind. Die Suche nach Kriterien für »Gerechtigkeit« bildet eine zentrale Achse der Naturrechtsdiskussion. Aus der Perspektive der Gerechtigkeitsthematik betrachtet, erweist sich die Geschichte des Naturrechtsdenkens als »eine innerlich zusammenhängende Gedankenfolge, bei der jede spätere Generation die von der früheren geschaffene Problemlage als sachliche Aufgabe übernimmt und weiterführt«<sup>60</sup>.

Die Ansatzpunkte, von denen aus in der evangelischen Sozialethik Fragen der Gerechtigkeit aufgeworfen werden, reichen von der Diskussion über den »gerechten Krieg«, über eine »gerechte« Wirtschaftsordnung und über die Suche nach Kriterien für »richtiges« Recht bis zu Fragen der Sozialpolitik. Aber bei aller Vielfalt der Zugänge stoßen protestantische Ethiker doch immer auf die Argumentationspotentiale der naturrechtlichen Tradition. Exemplarisch zeigt das Emil Brunners Buch »Gerechtigkeit«, in dem er versuchte, eine »Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung«<sup>61</sup> zu entwerfen.

Auch Brunners Arbeit erhielt starke Impulse aus der ökumenischen Diskussion. Er beteiligte sich auf Einladung von J. H. Oldham intensiv an der Vorbereitung der Konferenz von Oxford (1937) über »Kirche, Volk und Staat«<sup>62</sup>. Diese ökumenische Zusammenkunft stand im Zeichen der Auseinandersetzung mit dem Erstarken des Nationalsozialismus in Deutschland, des Faschismus in Italien, des Stalinismus in der Sowjetunion. Von diesem

---

59 Vgl. OTFRIED HÖFFES »Neuvermessung des Gerechtigkeitsdiskurses« in: Ders., Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a. M. 1987; zu den Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan vgl. die Arbeit von ROLAND KLEY, Vertragstheorien der Gerechtigkeit, Bern u. Stuttgart 1989.

60 HANS WELZEL, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit (1951), 4. Aufl. Göttingen 1980, S. 8. Welzels Darstellung geht aus von der These einer Kontinuität dieser Tradition, die auch den Umbruch vom christlich-mittelalterlichen zum neuzeitlichen Naturrecht übergreift. Vgl. S. 110: »In Wahrheit setzt auch die neuzeitliche Naturrechtslehre zu ihrem Teil die großen Themen der abendländischen Metaphysik mit neuem Denkeinsatz fort«.

61 (1943), 3. Aufl., Zürich 1981.

62 Vgl. die Hinweise EMIL BRUNNERS in seiner »Intellectual Autobiography« in: Charles William Kegley (Ed.), The Theology of Emil Brunner, New York u. London 1962, S. 3-20, 10 f.

zeitgeschichtlichen und politischen Kontext ist Brunners »Gerechtigkeit« geprägt. Den Ausgangspunkt seiner Argumentation bildet seine These über den »Zerfall der abendländischen Gerechtigkeitsidee«, wie er sich manifestiere in den »Ideologien und Prinzipien des totalen Staates«<sup>63</sup>. Mit ihnen erfolge die Perversion des Rechts zum Unrecht. In dieser Situation sieht Brunner es als eine wichtige Aufgabe an, daß »Theologen, Philosophen und Juristen« zusammenarbeiten, »um miteinander den Sinn ... der Idee der Gerechtigkeit zu ergründen und klarzumachen, ... damit der Verwüstung Halt geboten und in den verwüsteten Gefilden ein Neubau gerechter Ordnungen an die Hand genommen werden kann«<sup>64</sup>. Brunner versucht, diese Aufgabe abzugrenzen von der Arbeit, die dem christlichen Theologen »eigentlich« aufgetragen sei. Der christliche Theologe müsse sich bewußt sein, daß er sich dabei »am Rande der biblischen Botschaft« bewege, da es nicht um die »Gerechtigkeit des Glaubens«, die »himmlische Gerechtigkeit« und die Botschaft der Versöhnung gehe<sup>65</sup>. Die materiale Durchführung dieses Programms zeigt allerdings, wie wenig sinnvoll solche vorgängigen Abgrenzungen sind. Sie charakterisieren Brunners eigene Argumentation nur unzureichend. Denn er greift auf zentrale Topoi der christlichen Theologie (Gott als Schöpfer, die Liebe Gottes) zurück, um sein Verständnis der Gerechtigkeit zu untermauern.

Nach Brunner »lebt ... in jedem Menschen ... ein Gefühl von Recht und Unrecht«, das nicht an die Grenzen von Rassen, Kulturen und Religionen gebunden ist. Von diesem »überall« vorhandenen »gefühlsmäßige(n) Wissen« unterscheidet er »das Denken über die Gerechtigkeit«. Es sei von geringerer Konstanz als das »dunkle Wissen«, und deshalb bestehe die Aufgabe darin, eine klare »Deutung« zu erarbeiten in Gestalt eines Prinzips oder einer Idee der Gerechtigkeit<sup>66</sup>. Die Geschichte dieser Deutungsversuche sei identisch mit der Geschichte des Naturrechts, »denn zu allen Zeiten ist unter Naturrecht ein sittliches Prinzip der Gerechtigkeit verstanden worden«<sup>67</sup>. Das Gefühl verweise darauf, daß der Mensch in einer »Urord-

---

63 Brunner, a.a.O., S. 4. Vgl. S. 7: »Der totale Staat ist das notwendige Resultat aus dem seit langem im Gang befindlichen Zerfall der abendländischen Idee der Gerechtigkeit«. Die Vorgeschichte dieses endgültigen Zerfalls deutet Brunner mit den Siebenmeilenstiefeln allseits bekannter pauschaler Geschichtsschau. Sie beginne in der Aufklärung, in der die »objektive übermenschliche Gerechtigkeitsnorm ... im Sinn der subjektiven Menschenrechte individualistisch verengt« worden sei, erhalte dann neue Schubkraft im »romantischen Historismus« und »Positivismus«.

64 A.a.O., S. 11.

65 Vgl. a.a.O., S. 10, 17 f.

66 A.a.O., S. 4f.

67 A.a.O., S. 102.

nung« stehe, die »übermenschlicher, überirdischer, überzeitlicher Art« sei und »nach der sich das menschliche Setzen richten muß, wenn es »gerecht« sein soll«<sup>68</sup>. Diese »Urordnung« sei nicht positivierbar. Sie stehe »als Norm aller menschlichen Satzungen über ihnen allen« und sei nur gegenwärtig als die »beständige Unruhe in allen Menschenordnungen«. Brunner verdeutlicht den von ihm anvisierten Zusammenhang mit einem Beispiel aus der Geometrie: Die Behauptung, es habe noch nie ein Mensch eine vollkommen gerade Linie gezeichnet, sei mehr als eine bloße Negation. Sie sei nur möglich aufgrund der Voraussetzung, daß es die »absolute Idee der Geraden« gebe. Analog gelte: »Gerade darum, weil wir von dem Gesetz der absoluten Gerechtigkeit wissen, können wir sagen, daß alle menschlichen Gesetze bloße Annäherungen an das wahrhaft Gerechte seien«<sup>69</sup>. Über solche allgemeinen Problembeschreibungen hinaus klärt Brunner die erkenntnistheoretischen und ontologischen Implikationen seiner Thesen nicht<sup>70</sup>. Er führt einen doppelten Gerechtigkeitsbegriff ein und läßt das Problem der genaueren Verhältnisbestimmung zwischen absoluter Norm und relativer Geltung offen.

Die These von der konstitutiven Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit und einem Ordnungszusammenhang, der »jenseits der bloßen empirischen Wahrnehmung«<sup>71</sup> liegt, bildet den tragenden Pfeiler von Brunners eigener Deutung der Gerechtigkeitsidee. Er expliziert diese Idee, in dem er sie zurückbindet an die Vorstellung einer überindividuellen Ordnung, in die der Mensch »eingefügt« sei und in deren Rahmen sich festlegen lasse, was jedem »gehört«. Das »*sum cuique*« ist für ihn nichts anderes als die Formulierung dieser Relation, es »erfaßt das ganze Wesen der Gerechtigkeit«<sup>72</sup>. Es ist für ihn identisch mit der Substanz des Naturrechtsdenkens:

---

68 A.a.O., S. 37 u. 22. Brunner bezeichnet sie auch als eine »Urordnung der Gehörigkeit« (21) oder »Ordnung des Gehörens« (22).

69 A.a.O., S. 27.

70 Auf die diesbezüglichen Schwächen der Argumentation hat IVAR H. PÖHL, *Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner*, Zürich 1963, S. 40 f., hingewiesen: »Brunners Untersuchungen ... führen, ... vom philosophischen Standpunkt aus gesehen, nicht zu einem zufriedenstellenden Ergebnis. Er gibt das auch selbst zu«.

71 A.a.O., S. 36.

72 A.a.O., S. 21. Auf die Problematik dieser Gleichsetzung weist I. Pöhl hin: »Wohl ist bei Aristoteles das Begriffspaar Gerechtigkeit und *sum cuique* eng miteinander verbunden, jedoch nicht - wie bei Brunner - identisch. In der aristotelischen-thomistischen Tradition bedeutet Gerechtigkeit eine Tugend, eine Haltung, Bereitwilligkeit, das Gerechte zu tun. Ihr Objekt ist die gerechte Ordnung, deren Prinzip das *sum cuique*« (a.a.O., S. 91 Anm. 10). Diese Verkürzung dürfte eine Folge von Brunners einseitiger Orientierung an überindividuellen Ordnungs-

»Wer das ›*sum cuique*‹ anerkennt, anerkennt im Prinzip das Naturrecht«<sup>73</sup>. Eine an der Gerechtigkeit orientierte Ethik erstreckte sich deshalb über den »Personbereich« hinaus auf einen »Sachbereich« bzw. auf Gesetze und Institutionen. Damit ist aber zugleich die Grenze einer solchen »Ordnungsethik« benannt. Dem Persönlichen und Individuellen könne sie nie adäquat Rechnung tragen; das könne nur die »Liebe«.

In der Entfaltung seiner Position rezipiert Brunner zentrale Argumentationsmuster der aristotelischen Lehre von der Gerechtigkeit<sup>74</sup>. Er nimmt die in der nikomachischen Ethik getroffene Unterscheidung zwischen einfacher, arithmetischer und proportionaler Gleichheit auf und spricht der letzteren eine höhere Bedeutung für das Verständnis der Gerechtigkeit zu. Was eigentlich der Maßstab sei für gerechtes Handeln und gerechte Ordnungen, wenn den faktischen Unterschieden Rechnung getragen wird, darauf können nach Brunner die »formalen« Analysen des Aristoteles allerdings keine zureichende Antwort mehr geben. Hier kämen »metaphysische und Glaubensgründe«<sup>75</sup> ins Spiel. Nur von ihnen her lasse sich sagen, was das »Wesentliche am Menschen« sein soll, das als Bemessungsgrundlage für das »*sum cuique*« fungieren könne. Die »Idee der Gleichheit« der Menschen sei keine »Selbstverständlichkeit«, sondern »geschichtliches Faktum«. Sie sei ohne die »Botschaft der Bibel« mit ihrem Gedanken der Gottebenbildlichkeit nicht zu verstehen<sup>76</sup>. Den Anteil der stoischen Popularphilosophie an der Ausbildung und Durchsetzung dieser Idee veranschlagt Brunner gering<sup>77</sup>. Er konstatiert einen tiefgehenden Unterschied zwischen der stoischen und

---

zusammenhängen sein.

73 A.a.O., S. 102.

74 Vgl. sein Urteil: »Ja, man kann wohl sagen, dass die Gerechtigkeitslehre nie über Aristoteles hinaus, sondern im Gegenteil immer wieder auf ihn zurückgekommen ist« (32).

75 A.a.O., S. 36. Vgl. auch S. 42: »Die Überzeugung von der Rechtsgleichheit der Menschen gewann und gewinnt noch heute ihre Kraft aus einem religiösen oder metaphysischen Glauben«.

76 »Die Gerechtigkeitsidee, nach der alle Menschen ... gleichen Rechtes sind, daß man sie gleich behandeln *soll*, stammt im wesentlichen aus der biblischen Offenbarung, nach der Gott den Menschen schuf ›nach seinem Bilde‹ ... Diese alttestamentliche Lehre von der Menschenwürde ist im NT zwar nicht umgebildet, wohl aber vertieft und radikalisiert, ja, man kann wohl sagen, daß sie erst durch den Glauben an Jesus Christus als Erlöser aller Menschen und Völker, ganz zum Durchbruch kam ... In dieser Glaubensanschauung gründet die europäische Gerechtigkeitsidee vom gleichen ursprünglichen Recht aller Menschen« (40 f).

77 Er spricht von den »dünnen Ideen eines Epiktet, Cicero und Seneca«. Demgegenüber habe die christliche Botschaft eine »unvergleichliche Durchschlagskraft« (42).

der christlichen Vorstellung von der »Wesensgleichheit der Menschen«. Erstere sei abstrakt und habe keinen Weg gefunden, mit den faktischen Unterschieden konstruktiv umzugehen. Das sei nur im Christentum gelungen aufgrund des christlichen Gottesgedankens. Das »unpersönliche Geistprinzip« in der Stoa habe zu einer abstrakt-rationalen Gleichheitsidee geführt. Die christliche Vorstellung eines »persönlichen Gotteswillens«, einer »göttlichen Liebe, die Du sagt und zur Gemeinschaft ruft,« habe dagegen als »individualisierendes Prinzip« gewirkt. Indem die christliche Lehre die Individualität jedes Menschen in den Mittelpunkt rücke, könne sie der Ungleichheit »diesselbe Dignität« zuerkennen wie der Gleichheit<sup>78</sup> und ein umfassenderes Gerechtigkeitsverständnis entwickeln, als es auf dem Boden eines abstrakt nivellierenden Gleichheitsverständnisses möglich sei<sup>79</sup>. Aus demselben Grund ist »die christliche Offenbarungsreligion« nach Brunner auch in der Lage, den goldenen Mittelweg zwischen »Individualismus« und »Kollektivismus« zu gehen. Die für das Menschsein als konstitutiv behauptete Gottesrelation begründe sowohl die Anerkennung der unverwechselbaren Individualität wie den damit gegebenen Gemeinschaftsbezug.

Zwischen stoischem und christlichem Weltverständnis besteht für Brunner trotz aller Unterschiede eine wichtige Übereinstimmung. Christliche wie stoische Ethik würden auf dem Boden der Überzeugung formuliert, daß eine göttlichen Ordnung hinter der gesamten Wirklichkeit stehe, die mit dem Begriff »lex naturae« bezeichnet worden sei. Nach Brunner ist es ein Kennzeichen aller Naturrechtslehren der »europäischen Tradition«, daß der zugrundegelegte Naturbegriff »nicht naturalistisch, sondern antinaturalistisch« ist. Es sei immer ein »theologischer, religiöser und sittlicher Normbegriff«<sup>80</sup>. Dieser Zusammenhang zwischen religiösem Vorstellungshorizont und Gerechtigkeit ist für Brunner auch unter modernen Bedingungen unaufgebar: »Entweder hat das Wort Gerechtigkeit den Bezug auf göttliche

---

78 A.a.O., S. 46 u. 47. »Gott schafft keine Schemata, sondern Individualitäten. Wen er als Du anredet, dem gibt er eben damit schon sein unverwechselbares Gesicht, seine Individualität. Die in der Individualität begründete Ungleichheit ist ebenso gewollt und gottgeschaffen, wie das, was alle Menschen gleich haben«(47).

79 »Gleich sind die Menschen durch die gleiche Bestimmung und Würde, gleich sind sie darin, dass ein jeder selbst Gott verantwortlich ist, gleich ist darum ihr Recht, als Person anerkannt zu werden. Aber mit dieser Gleichheit der Würde ist nun verbunden die Ungleichheit der Art und Funktion, und dies nicht als ein Nebensächliches, Unwesentliches, sondern als ein zur selben Bestimmung Gehöriges ... es bleibt wirklich beim »jedem das Seine«, jedem das, was ihm unvertauschbar als das Seine, das nicht das des anderen ist zukommt« (51).

80 A.a.O., S. 103.

Ursetzung, den Klang des Heiligen und unbedingt Gültigen - oder aber es ist ein leerer Schall«<sup>81</sup>.

In der Auslegung dieses transzendent-religiösen Horizontes seien allerdings wichtige Differenzen aufgetreten. Die Stoa sei von einem »pantheistischen Kosmosbegriff« ausgegangen, während im Christentum die Vorstellung des göttlichen Willens entscheidend gewesen sei. »Gott ist nicht ein immanenter Welt-logos, sondern der Weltgesetzgeber«. Deshalb werde die Urordnung nicht als »kosmisch-göttliches Gesetz« verstanden, sondern als »Ordnung des Schöpfers«. »Die Schöpfungsordnung ist jene Festlegung, ... kraft deren der Mensch Person-im-Gefüge ist und kraft deren es Gerechtigkeit gibt«<sup>82</sup>. Durch die Rückbindung der »Urordnung« an den »Willen« eines persönlichen, geschichtlich handelnden Gottes werde auch der statische Grundzug einer an der »Unwandelbarkeit des göttlichen Gesetzes« ausgerichteten Gerechtigkeitsvorstellung relativiert. Der »geschichtlichen Dynamik«, den sich verändernden Verhältnissen, könne damit besser Rechnung

---

81 A.a.O., S. 54. Deshalb ist es für Brunner auch »eine Art Offenbarung, wenn man das Gerechte findet« (55). Skepsis gegenüber solchen apodiktischen und deklamatorischen Aussagen artikulierte HANS RYFFEL in seiner Besprechung (ARSP XXXVIII (1949/50), S. 259-269). Für Ryffel ist Brunners »Zuflucht zur Offenbarung« in Begründungsfragen »überaus aufschlußreich«. Sie sei gerade deshalb akzeptabel, weil damit der Anspruch verabschiedet werde, es gebe eine für alle rationalen Wesen zugängliche Einsicht in diesem Bereich. Sie bedeute, »daß eine Gewähr für die Anerkennung absolut gültiger inhaltlicher Direktiven nicht besteht« (266). Scharf kritisierte auch HANS KELSEN Brunners »Gerechtigkeit«. Ders., Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der christlichen Theologie. Eine kritische Analyse von Emil Brunners »Gerechtigkeit«, in: *Studia Philosophica* Vol. XIII (1953), S. 157-200. Kelsen sieht in Brunners Vorgehen ein Beispiel für die zirkuläre Argumentation, in der sich jeder naturrechtliche Versuch verfange, Normen von absoluter Geltung zu begründen. In Wahrheit sei es »nicht die ›Natur‹, die spricht, sondern ein protestantischer Theologe, der sein höchst subjektives Urteil über das, was gerecht ist, der ›Natur‹ in die Schuhe schiebt und die so ausgestattete Natur als göttliche Schöpfungsordnung verklärt« (187).

82 A.a.O., S. 57, 61. Vgl. S. 104 f.: »Der christliche Gerechtigkeitsgedanke ist ... durch den Gedanken der Schöpfungsordnung Gottes bestimmt. Gerecht ist das, was der Ordnung des Schöpfers entspricht, die jedem Geschöpf mit seinem Wesen auch das Gesetz seines Wesens und seiner Beziehung zu den anderen Kreaturen gibt ... Eine Ordnung, die der Ungläubige einfach eine Naturordnung nennt ... wird im Glauben anerkannt als etwas, das nicht nur so ist, sondern so sein *soll*, weil Gott es so geschaffen hat und so haben will ... Wegen dieses im Schöpfungsglauben festgehaltenen Zusammenhanges zwischen Natur und Gotteswille haben sich die christlichen Theologen und Juristen den Begriff der *Lex naturae* ... zu eigen machen können«.

getragen werden<sup>83</sup>. Brunner erläutert allerdings nicht näher, wie sich das Verhältnis zwischen dem mit dem Ordnungsdenken gegebenen Element der Stetigkeit und der Offenheit für geschichtlichen Wandel genauer bestimmen läßt. Er stellt nur fest: »Das Optimum der relativ besten Gerechtigkeitsordnung liegt zwischen allzu großer Anpassungswilligkeit und allzu großer Starrheit im Festhalten der abstrakten Idee des an sich Gerechten. Welche von beiden Abweichungen von dieser Regel die schlimmere ist, der schwächliche Opportunismus oder die fanatische Prinzipienreiterei, ist schwer zu entscheiden«<sup>84</sup>.

Trotz seines starken Interesses an naturrechtlichen Denkformen weist Brunner darauf hin, daß der Naturbegriff vage und mehrdeutig ist. Im Begriff des »Naturrechts« drohten die Unterschiede im Verständnis der transzendenten Voraussetzungen in einem Oberbegriff »Natur« zu verschwimmen, der ganz verschieden ausgelegt werden könne. »Naturrecht« habe eine geschichtslose, kosmische Vernunftordnung bezeichnen können oder die Willensoffenbarung des christlichen »Geschichtsgottes« in seiner Schöpfung. »Naturrecht« habe sich aber auch auf das Wesen des Menschen, verstanden als seine Vernunft, beziehen können. Wegen dieser Unklarheiten des Naturbegriffs plädiert Brunner dafür, den Begriff des »Naturrechts« fallen zu lassen. So wird sein Buch zu einem Dokument für die »hinkende Naturrechtslehre« im Protestantismus. Er versucht, den materialen, normativen Gehalt der Naturrechtstradition zu rezipieren, und will zugleich das naturrechtliche Denken überwinden. Im Hinblick auf den »Begriff des Naturrechts« zieht er das Fazit: Die in ihm »während zweitausend Jahren inkorporierte europäische Gerechtigkeitsidee wird ohne den Gebrauch dieses Wortes neu aufgebaut werden müssen«<sup>85</sup>.

(2) In den späten vierziger und frühen fünfziger Jahre warf die Naturrechtstradition im deutschen Protestantismus besonders lange Schatten. Auf dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Unrechtsstaat wurde in der ersten Phase des Aufbaus der Bundesrepublik verstärkt nach den ethischen Grundlagen von Recht und Politik gefragt. Auch durch Entnazifizierung und Kriegsverbrecherprozesse wurde die Diskussion um

---

83 A.a.O., S. 113 f.

84 A.a.O., S. 121. Vgl. auch die Kritik bei KLAUS RITTER, Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus. Eine erkenntnistheoretische Auseinandersetzung mit den neueren Versuchen zur Wiederherstellung einer Rechtsmetaphysik, Witten-Ruhr 1956. Brunner gewinne nicht »den festen, zweifelsfreien Rückhalt eines Maßstabes, den man vom Naturrecht im Streben nach materialer Gerechtigkeit erwarte« (41).

85 Brunner, a.a.O., S. 103; vgl. S. 110.

die ethischen Grundlagen von Rechtssprechung und Politik angefacht<sup>86</sup>. Weit über die Grenzen der Theologie hinaus erlebten naturrechtliche Argumentationsfiguren eine Renaissance. Es waren keineswegs nur Rechtstheoretiker und Ethiker, die der neu gegründeten »Christlich Demokratischen Union« nahestanden, sondern auch prominente sozialdemokratische Juristen, die erneut nach der Bedeutung des Naturrechts für die Schaffung einer gerechten Rechtsordnung fragten. Das bekannteste und wirkungskräftigste Beispiel für diese juristische Suche nach einem neuen Naturrecht waren die Appelle Gustav Radbruchs, der in der Weimarer Republik als Sozialdemokrat Reichsjustizminister gewesen war. Radbruch forderte, den Rechtspositivismus hinter sich zu lassen und erneut nach der Bedeutung des Naturrechts für die Schaffung gerechter Gesetze zu fragen<sup>87</sup>. In einem anderen politischen Kontext, im Katholizismus, entsprach dem die Beschwörung einer »ewige(n) Wiederkehr des Naturrechts« durch Heinrich Rommen<sup>88</sup>. Diese breite Renaissance des Naturrechtsdenkens wurde dadurch stimuliert, daß für die gesellschaftliche Neuordnung klare, operationalisierbare und konsensfähige Normen gesucht wurden.

Auf die Kirchen richteten sich gerade an diesem Punkt hohe Erwartungen. Sie waren nicht nur eine der wenigen noch funktionsfähigen Institutionen, sie erschienen auch moralisch legitimiert zu dieser ethischen Führungsrolle durch ihren Widerstand gegen den Nationalsozialismus. In der Situation nach 1945 waren aber nicht mehr Abgrenzung von einer feindlichen Umwelt bzw. Kritik, Distanznahme und Widerstand gefragt. Gefordert waren nun konstruktive Beiträge zu einer Gestaltungsaufgabe, die die rechtlichen und ethischen Grundlagen des gesamten Gemeinwesens betrafen. Für die von den Kirchen zu entwickelnde normative Grundorientierung bedeutete dies: Sie mußte gesamtgesellschaftlich kommunikel sein, d.h. frei von konfessionellen Besonderheiten und theologischen Spitzfindigkeiten. Die römisch-katholische Kirche hatte mit ihrer Naturrechtstradition für die Wahrnehmung dieser Aufgabe eine sichere Argumentationsbasis, während im Protestantismus gerade jene Theologie, die wichtige Fundamente für den »Kirchenkampf« gelegte hatte und durch diesen zu einer innerprotestanti-

---

86 Vgl. etwa THEOPHIL WURM, Zur Frage des Naturrechts, in: *Zeitwende* 23 (1951), S. 189-200.

87 Vgl. insbesondere GUSTAV RADBRUCHS Stellungnahmen von 1945/46, Wiederabdruck in: Ders., *Der Mensch im Recht. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze über Grundfragen des Rechts*, 3. Aufl. Göttingen 1957, S. 105 ff.

88 HEINRICH ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, 2. Aufl. München 1947. Dieser Titel wurde zu einer Art »geflügeltem Wort«, von dem man glaubte, daß es die geistige Lage zutreffend bezeichnet. Vgl. vor allem die Darstellung von HANS DIETER SCHELAUSKE, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte 1945 - 1965*, Köln 1968.

schen Führungsrolle legitimiert erschien, die Brücken zu den klassischen ethischen Traditionen im Protestantismus programmatisch abgebrochen hatte. Weder lutherische Orientierungsmuster noch liberale, an Kant und Schleiermacher anknüpfende Traditionen im Protestantismus galten den führenden Theologen der Bekennenden Kirche, allen voran Karl Barth, als rezipierbar. Dieser Klassikerverlust mußte zu Orientierungsproblemen auch im Bereich ethischer Kompetenz führen. In diesem Vakuum wurde im Protestantismus die Diskussion der Naturrechtstradition intensiviert<sup>89</sup>. Es ist ein wichtiges Merkmal dieser Diskussion, daß sie von Anbeginn an kontrovers-theologisch, durch klassische konfessionspolemische Abgrenzungsmuster geprägt bzw. belastet war.

Das Spannungsfeld, in dem die protestantische Neuaufnahme der Naturrechtstradition erfolgte, läßt sich exemplarisch verdeutlichen an Helmut Thielicke's Schrift »Kirche und Öffentlichkeit. Zur Grundlegung einer lutherischen Kulturethik« aus dem Jahre 1947, mit der er auch erste Fundamente für seine »Theologische Ethik« (1958ff) legte. Die »stabile, prinzipienfeste ... Stellung der römischen Kirche im öffentlichen Leben« weckt beim Autor ein »Gefühl des Neides«, weil die evangelische Kirche mit ihrem »Prinzipienpotpourri« in der Ethik demgegenüber wie »ein schwankendes Rohr im Winde« erscheint<sup>90</sup>. Thielicke wirft im Hinblick auf die reformatorischen Kirchen die Frage auf: »Sind wir ... ohne ein handfestes Naturrecht ... nicht in allen Fragen der Öffentlichkeit einer völligen Steuerlosigkeit ausgesetzt?«<sup>91</sup>. Weder in der Barthschen Theologie, noch im »Kulturprotestantismus« sieht er tragfähige Fundamente, auf denen eine »Kulturethik« aufbauen kann. Aber auch die römisch-katholische Naturrechtslehre sei für einen Protestanten nicht akzeptabel. Sie operiere auf der Basis einer Ontologie, derzufolge Schlüsse vom Sein aufs Sollen möglich seien. In ihr gelte der »Vorrang des Intellekts vor dem Willen«<sup>92</sup>. Dies führe zu einer Überschätzung der Leistungskraft menschlicher Vernunft. Die ratio werde als ein durch die Sünde nicht pervertiertes Vermögen verstanden. Bei vorhandenen Ordnungsstrukturen könne daher nicht von einem »offen zutage liegenden,

---

89 Ein signifikantes Dokument dafür ist HEINZ-HORST SCHREYS breit angelegter Literaturüberblick »Die Wiedergeburt des Naturrechts«, in: ThR 19 (1951), S. 21-75, 154-186, 193-221. Auch auf katholischer Seite wurde diese Diskussion aufmerksam wahrgenommen. Vgl. ALBERT AUER, Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie IV (1960), S. 199-236; Theodor Herr, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart, München 1972.

90 A.a.O., S. 7.

91 A.a.O., S. 8.

92 A.a.O., S. 53.

durch die Sünde nicht getrüben Schöpfungssinn« gesprochen werden<sup>93</sup>. Gleichwohl liefert Thielicke ein Exempel für die »hinkende Naturrechtslehre« im Protestantismus. Der Dekalog enthalte kein Natur-Recht, sondern bestenfalls ein »Natur-Unrecht«. Die »Negativität der Gebote« wird zum »Ausdruck ihrer Souveränität« erklärt<sup>94</sup>. Der Naturrechtsbegriff sei ein »Grenz- und Horizontbegriff«, der nur als »Konsequenz, als Postulat ... unseres ethischen Begriffsvermögens« erscheine. Deshalb lassen sich für Thielicke auch keine positiven Normen aus diesem Naturrecht ableiten. Alles Naturrecht habe nur den Charakter einer »Notverordnung« bzw. einer »Schutzordnung«. Mit naturrechtlichen Überlegungen komme man bestenfalls zu einem »Veto gegenüber bestimmten Strukturen der Gesellschaft«<sup>95</sup>. Obwohl Thielicke versuchte, einen konstruktiven Ansatz für eine »Kultur-ethik« zu finden, entsteht so schließlich doch wieder der Eindruck, die »Stärke« einer protestantischen Ethik liege darin, nur sagen zu können: Wir wissen zwar, was nicht geht, aber wir wissen nicht, wie etwas besser geht<sup>96</sup>.

(3) Der Gedanke der Menschenrechte bildet heute das entscheidende Schnittfeld zwischen inner- und außerkirchlichen Bemühungen um die Gestaltung eines humanen Ethos als Grundlage politischen Handelns. Die Kirchen haben nach einer langen Zeit, in der Ablehnung und Kritik dominierte, einen konstruktiven Anschluß gesucht an jenen »Common sense über gewisse Grundpostulate und Standards der sozial-moralischen bzw. gesellschaftlichen Diskussion«, der in Gestalt des Menschenrechtsdenkens formuliert, und als Minimalkanon einer »politischen Kultur« weithin verbal

---

93 »Innerhalb der reformatorischen Theologie (könnten) die öffentlichen Lebensgebiete und die »Ordnungen« nicht als geschöpflicher Rest des Urstandes begriffen werden«. In der »gefallenen Welt« sei es »prinzipiell« unmöglich, »zwischen Schöpfung und Sünde zu scheiden, um dann jenseits einer derart illusorischen Scheidelinie die schöpfungsmäßige Urgestalt jener Ordnung aufzuzeigen« (73). Die These von der Unmöglichkeit, zwischen Schöpfung und Sünde zu unterscheiden, hatte Emanuel Hirsch schon 1931 prononciert vertreten. E. HIRSCH, Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung, Tübingen 1931.

94 A.a.O., S. 98.

95 A.a.O., S. 101.

96 Vgl. HELMUT THIELICKES Kritik an der Naturrechtslehre in seiner Theologischen Ethik I. Bd. Prinzipienlehre (1958), 3. Aufl. Tübingen 1965, S. 627 (1913): »Könnte es nämlich nicht so sein, daß man zwar sehr wohl darum Bescheid weiß, daß dieses und jenes nicht sein dürfte, daß man aber keineswegs mit dem gleichen Maße an Sicherheit weiß, wie es nun positiv sein solle? daß man also wohl wisse, was Unrecht ist, daß man aber nicht in derselben Weise Klarheit darüber besitzt, was nun im Sinne des Seins-ordo Recht ist?«

anerkannt ist. Die Ideen der gleichen menschlichen Würde, der ursprünglichen Freiheit aller Menschen und das Postulat der Gemeinwohlorientierung des Staates sind »Standards«<sup>97</sup>, die aus der Naturrechtstradition hervorgegangen sind. Schon aufgrund dieses historischen Zusammenhangs führen theologische Rezeptionen des Menschenrechtsdenkens notwendig zur Auseinandersetzung mit naturrechtlichen Argumentationen.

So verweisen Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt in ihrer Untersuchung »Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt« darauf, daß christliche Ideen und Vorstellungen nicht direkt auf die Formulierung von politischen Menschenrechtserklärungen eingewirkt haben, sondern über das Verbindungs- und Vermittlungsglied der Naturrechtstradition<sup>98</sup>. Das Naturrecht, das sich »im Abendland ... aufs engste mit dem christlichen Schöpfungsglauben verbunden und über ein Jahrtausend hinweg die politische Ethik und die Soziallehren der christlichen Kirchen bestimmt« hat, sei ein historischer »Pfeiler« des Menschenrechtsdenkens<sup>99</sup>. In dieser Formulierung klingt schon an, worin für eine am »proprium« der Kirche bzw. an unterscheidend Theologischen orientierte Wahrnehmung dieses historischen Zusammenhanges ein besonderes Problem liegt. Menschen- und Naturrechtsdenken lassen sich nicht »rein« christlich und schon gar nicht protestantisch genetisieren. In ihrer Entwicklung haben eine Vielzahl anderer, vor- und außerchristlicher Ideen gewirkt. Insbesondere die stoische Philosophie habe über einen neuen Rezeptionsschub vom 16. bis zum 18. Jahrhundert auf die Ausbildung des modernen Natur- und Menschenrechtsdenkens eingewirkt. Nach Ansicht von Huber und Tödt ist der Pfeiler des Naturrechts nicht mehr tragfähig, um das Menschenrechtsdenken zu begründen<sup>100</sup>. Er habe seinerseits metaphysische Fundamente, insbesondere das Vertrauen in die Fähigkeit einer autonom-rationalen Vernunft, die Grundstrukturen der Welt als Bedingungsgefüge menschlichen Handelns erkennen zu können. Diese Voraussetzung sei aber nicht mehr plausibel. Tastende Versuche, an die Stelle der »Natur- und Vernunftrechtsmetaphysik des 18. Jahrhunderts«<sup>101</sup> eine kantische Intentionen fortführende Transzendentalpragmatik Apelscher Prägung zu setzen, zeigen aber, daß bei allem protestantischen Mißtrauen gegen »die rationale Vernunft« auf »vernünftige«

---

97 P. KOLLER, Zur Verträglichkeit von Rechtspositivismus und Naturrecht, in: Dorothea Mayer-Maly u. P. Simons (Hg.), Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für R. Marcic, Berlin 1983, S. 337-358, 347.

98 (1976), 3. Aufl. München 1988, S. 124 ff.

99 A.a.O., S. 124 ff., 132.

100 Vgl. a.a.O., S. 145 ff. »Menschenrechte als universale Normen? Die philosophische Begründungsproblematik nach dem »Ende der Metaphysik«.

101 A.a.O., S. 153.

interdisziplinär kommunikable Argumentationen nicht verzichtet wird. Auch die »Unverfügbarkeit der Person« als Kern des Menschenrechtsethos soll nicht nur behauptet, sondern mit Gründen einsichtig und zustimmungsfähig gemacht werden. Die »hinkende Naturrechtslehre« kehrt insofern in Gestalt einer »hinkenden« Polemik gegen Vernunft und Rationalität wieder. Die angeschnittenen Fragen zeigen: Über die historisch-genetische Dimension hinaus impliziert auch die Frage nach einer heute nachvollziehbaren Begründung des universalen Geltungsanspruches der Menschenrechte die Notwendigkeit einer Stellungnahme zur Naturrechtstradition. Denn diese war der klassische Ort, an dem die Frage nach der Universalisierbarkeit von Normen verhandelt wurde<sup>102</sup>. Wo die nach wie vor »quälend kontrovers«<sup>103</sup> geführten theologischen Diskussionen um Begründung und Konkretisierung des Menschenrechtsdenkens sich auf diesen Problemhorizont einlassen, sind sie von der Logik der Sache her zur Auseinandersetzung mit der Naturrechtstradition genötigt.

Ein weiteres Beispiel sind Martin Honeckers theologische Erörterungen zu den Menschenrechten<sup>104</sup>. Auch Honecker verweist auf den engen geschichtlichen Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Naturrechtstradition. Honecker geht zwar zu letzteren auf kritische Distanz. Er findet »natürlich« genug Kritikpunkte, die gegen eine »unbestrittene Gültigkeit eines Naturrechtsprinzips« sprechen. Honecker stellt aber gleichfalls fest, »das Faktum eines Naturrechtsphänomens« könne nicht geleugnet werden. Dessen Bedeutung sieht er in zwei Punkten: »Es deckt primär bestehendes Naturrecht auf«. Unter Bezugnahme auf Franz Böckles These vom Naturrecht als »natürlicher Unbeliebigkeit der normativen Vernunft« behauptet Honecker, das »Phänomen des Naturrechts« verweise »zurück auf anthropologische Konstanten im Recht«<sup>105</sup>. Es sei ein Hinweis auf die Notwendigkeit von

---

102 Exemplarisch zeigen das im deutschen Sprachraum die Arbeiten von Otfried Höffe. Er setzt sich immer wieder mit dieser Tradition in ihrer ganzen Breite, von den Anfängen bei Aristoteles bis zum modernen säkularen Vernunftrecht, auseinander. Dabei ist das Interesse leitend, die entscheidenden Einsichten dieser Tradition zu reformulieren und fruchtbar zu machen für die Stärkung eines politischen Ethos, das an den Menschenrechten ausgerichtet ist.

103 MARTIN HECKEL, Die Problematik der Menschen- und Bürgerrechte in der reformatorischen Theologie, in: Menschen- und Bürgerrechte, hg. v. U. Klug und M. Kriele, Stuttgart 1988, S. 31-51, 48.

104 Vgl. vor allem: Das Recht des Menschen, Gütersloh 1978, insbesondere S. 104 ff.

105 In der Substanz ist diese Position identisch mit seiner Darstellung des Naturrechts in: Ders., Einführung in die theologische Sozialethik, Berlin/New York 1990, S. 105-125.

»sachlogischen Argumentationen« in der Ethik, sei als »regulative Idee nützlich« und verhindere »den absoluten Relativismus in der Ethik«<sup>106</sup>.

### 3. Naturrecht auf der »Baustelle« protestantischer Ethik

#### a) *Unsicherheit der Fundamente*

Die Beispiele zeigen: Offenkundig ist es für die Entwicklung einer konsistenten ethischen Theorie unumgänglich, zur Naturrechtstradition Stellung zu nehmen. Dies ergibt sich aus einem elementaren Sachverhalt. Die Naturrechtstradition bildete über Jahrhunderte hinweg das Zentrum ethischer Theoriebildung. Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts, die das »*proprium*« theologischer Ethik über eine Kritik naturrechtlicher Denkformen geltend zu machen versucht haben, behaupteten immer wieder, daß spezifisch theologische oder christologische Begriffe für die Ethik eine den alten naturrechtlichen Begriffen vergleichbare Orientierungskraft gewinnen könnten. Faktisch ist dies aber nicht der Fall. Einer protestantischen Ethik stehen keine anderen Begriffe zur Verfügung als jene, die im Zusammenhang naturrechtlichen Denkens geprägt wurden. Fragen nach dem Ziel des Handelns, nach dem menschlichen Vermögen, gut und sinnvoll zu handeln, die Frage nach dem Guten, nach Gerechtigkeit, dem Verhältnis von Sein und Sollen, nach der Begründung und Geltung von Normativitätsansprüchen, nach Lebensformen und Institutionen, in denen ein gutes Handeln möglich ist - all diese klassischen Grundprobleme der Ethik werden in der einen oder anderen Weise auch in jedem protestantisch-theologischen Ethikentwurf zum Thema. Zwar werden solche naturrechtlichen Begriffe im Zuge ihrer theologischen Bearbeitung neu bestimmt und umdefiniert, etwa Gott oder die Vorstellung vom Reich Gottes als Inbegriff des Guten, Normen als Gottes Gebote oder Gesetz, die Gemeinde von Schwestern und Brüdern als Lebensform, in der das Gute realisiert werden kann. Aber diese Umprägungen sind damit keineswegs exklusiv christlich-theologische oder gar protestantische Begriffe. Auch die neuen, vermeintlich genuin theologischen Definitionen bleiben bezogen auf jene Problemlagen, zu deren Erhellung ursprünglich solche Begriffe geprägt wurden, und sie beziehen weiterhin einen Teil ihrer Plausibilität aus jenem allgemeinen Bedeutungshorizont, der über Jahrhunderte hinweg in der Naturrechtstradition Gestalt gewonnen hat. Die bloße, von Pauschalurteilen bestimmte Distanznahme zu dieser Tradition steht in

---

106 A.a.O., S. 124/125.

der Gefahr, zu einem Verlust an Schärfe, Präzision und Kommunikabilität der Grundbegriffe ethischer Theoriebildung zu führen.

Die Ambivalenz in der protestantischen Stellung zur Naturrechtstradition ist in diesem Lichte betrachtet mehr als nur Indiz einer konfessionsspezifischen Blindheit gegenüber einer anderen, konfessionell geprägten ethischen Argumentationsform. Sie ist Ausdruck eigener Unsicherheit in Grundfragen der Ethik. Schrey bemerkte in dem bereits zitierten Aufsatz, auf der Ebene der »Prinzipien« sei bei den Protestanten »alles unklar und verworren«. Diese Klage gehört zum Standardrepertoire ethischer Diskussionen im Protestantismus. Wolfgang Trillhaas veröffentlichte am Beginn der sechziger Jahre unter dem Titel »Die Unsicherheit der heutigen evangelischen Ethik und ihrer Wurzeln« eine Besprechung ethischer Literatur. Er stellte fest, daß die »heutige Literatur der evangelischen Ethik ..., so ausgebreitet sie ist, ein den Nichttheologen verwirrendes Bild ... bietet«<sup>107</sup>. Fast dreißig Jahre später erscheint die Situation nicht grundlegend verändert. Trutz Rendtorff charakterisierte die Diskussionslage mit den Worten: »Die Sozialethik im Protestantismus bietet heute ein Bild, das weniger einem wohl eingerichteten Hause gleicht«. Sie »bietet eher das Bild eines ständigen Umbaues, des Umräumens und des Umzugs, bei dem dann immer wieder auch einmal erwogen wird, ob man denn das Haus nicht überhaupt abbrechen und neue Fundamente errichten soll«<sup>108</sup>.

#### *b) Große Verbotsschilder*

Beliebig viele Umbaumöglichkeiten gibt es gleichwohl offensichtlich nicht. Die Naturrechtstradition stellt eine Konstruktionsvariante ethischer Theoriebildung dar, die in der ungeschriebenen »Bauordnung« der protestantischen Ethik unter dem Verdacht steht, wenig tragfähig und theologisch illegitim zu sein. Martin Honecker zieht aus seiner Betrachtung des Naturrechts das Fazit: Die Berufungen auf »das« Naturrecht seien zu unterschiedlich, zu ideologieanfällig und deshalb zu wenig eindeutig. Sie argumentierten auf der Grundlage einer statischen, Sein und Sollen entdifferenzierenden

---

107 WOLFGANG TRILLHAAS, Die Unsicherheit der heutigen evangelischen Ethik und ihre Wurzeln, in: ThLZ 88 (1963), Sp. 721-734, 723. Auf die Unklarheiten in Begründungs- und Methodenproblemen wies ebenfalls HANS G. ULRICH in seinem Literaturbericht über »Grundlinien ethischer Diskussion« hin [VuF 20 (1975), S. 53-99; VuF 34 (1986), S. 22-52]. Vgl. auch CHRISTOPHER FREY, Naturrecht, a.a.O., S. 117: »Die Begründungsversuche in der gegenwärtigen Sozialethik sind diffus. In irgendeiner Weise müßten sie sich mit der vom Naturrechtsdenken aufgeworfenen Problematik auseinandersetzen«.

108 Trutz Rendtorff, Auf der Suche nach Gründen, a.a.O., S. 19.

Ontologie. Für den reformatorischen Theologen tragen sie durch ihren »anthropologischen Optimismus« der Sünde zu wenig Rechnung und geben dem »Ereignis der Selbstkundgabe Gottes, seinem »freien Gebieten« nicht genügend Raum<sup>109</sup>. Dieses Urteil zeigt beispielhaft, aus welchen beiden Gruppen von Einwänden sich die Ablehnung des Naturrechtsdenkens im Protestantismus speist.

Einerseits knüpft die Kritik an Schwierigkeiten an, die sich in der Naturrechtstradition selbst herausgebildet haben. Schon der Begriff »Natur« erweist sich bei einer genaueren Analyse als ein Konstrukt, in das ganz unterschiedlichen Prämissen eingehen konnten. Die Spannweite reicht von Annahmen über eine vom menschlichen Subjekt unabhängige, religiös grundierte Kosmologie und metaphysische Substanzontologie bis zu Hypothesen über die Struktur der Vernunftnatur des Subjekts. Erik Wolf hat im Zusammenhang der Naturrechtsdiskussion der fünfziger Jahre allein zwölf Bedeutungsvarianten von »Natur« herausgearbeitet<sup>110</sup>. Martin Honecker hat jüngst, auch mit Blick auf die neuere katholische Diskussion um »Natur als Grundlage der Moral«, nochmals resümiert: »Von Anbeginn an eignet dem Naturbegriff eine Unschärfe und Unbestimmtheit. Es gibt eben nicht den einheitlichen Naturbegriff ... Wenn man nun Natur als ethisches Argument ... verwendet, dann hängt alles von der jeweiligen inhaltlichen Bestimmung von Natur und Natürlichem ab. Erst die Äquivalente zu Natur präzisieren, was als sittlich legitim betrachtet bzw. was als naturwidrig, widernatürlich, qualifiziert und damit als sittlich verwerflich verstanden werden kann«<sup>111</sup>. Die Inhalte, die mittels naturrechtlicher Argumente in der Geschichte der Ethik begründet wurden, weisen ebenfalls eine problematische Bandbreite auf. Mit naturrechtlichen Argumenten ist die Berechtigung der Sklaverei begründet worden. Sie haben zur Legitimation des absolutistischen Staates gedient, aber auch zur Begründung der liberalen Menschenrechte. Naturrechtliche Argumente gaben Impulse sowohl für konservative, an Legitimität und Festigung der bestehenden Machtverhältnisse orientierte politische Programme. Aber sie waren auch Motor revolutionärer, auf Veränderung und Neubau dringender Bewegungen. Max Weber hat diese Ambivalenz naturrechtlicher Denkformen plastisch betont. Das Naturrecht sei gerade die »spezifische Legitimitätsform der revolutionär geschaffenen Ordnungen. Berufung auf »Naturrecht« ist immer wieder die Form gewesen,

---

109 Honecker, Einführung, a.a.O., S. 121 f.

110 ERIK WOLF, Das Problem der Naturrechtslehre (1955), 3. Aufl. Karlsruhe 1964.

111 MARTIN HONECKER, Natur als ethischer Maßstab, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 42 (1991), S. 63-67, 64. Honecker gibt einen Überblick über die katholische Diskussion, die im Anschluß an Martin Rhonheimers Buch »Natur als Grundlage der Moral« (1987) entstanden ist.

in welcher Klassen, die sich gegen die bestehende Ordnung auflehnten, ihrem Verlangen nach Rechtsschöpfung Legitimität verliehen«. Daneben habe es aber auch ein »einflußreiches Naturrecht des historisch Gewordenen« gegeben und naturrechtliches Denken so zur Legitimationsbasis für konservative Ordnungskonzepte werden können<sup>112</sup>.

Aufgrund solcher mangelnden Eindeutigkeit in Grundbegrifflichkeit und materialer Füllung sah Ernst Topitsch im naturrechtlichen Denken nichts anderes als eine Ideologie. Sie sei zwar geschichtlich sehr wirkungsmächtig gewesen, verschleierte aber die tatsächliche Genese von Normen. Naturrechtliche Sätze seien »Leerformeln«, die dazu dienten, »normative Elemente in die vermeintliche Struktur des Kosmos oder des Individuums hineinzulegen, die daraus zirkelhaft wieder abgelesen werden konnten«<sup>113</sup>. Diese Kritik resultiert aus einer historischen Betrachtung, die zeigt, wie vielgestaltig und wandelbar diese Tradition ist. Die Geschichte des Naturrechts wird zum Argument gegen seine universalen Geltungsansprüche: Diese Geschichte dementiere den Anspruch, mit Hilfe des Naturrechts ein festes Fundament für die Gewinnung von Normen legen zu können. Der Vorwurf gegen den Allgemeinheitsanspruch des Naturrechts lautet zugespitzt: Naturrechtsdenken sei selbst nur ein Spiegel jenes ethischen Relativismus, den es zu überwinden behaupte. Es sei insofern kein geeignetes Mittel, unter Bedingungen historischer Relativität überzeitliche Verbindlichkeit gewinnen zu können. Das prekäre Verhältnis von Naturrecht und Geschichte rückt damit ins Zentrum der Auseinandersetzung mit dem Naturrechtsdenken.

Die Einsicht in die geschichtliche Variabilität naturrechtlicher Denkformen muß aber nicht automatisch dazu führen, ihnen jegliche Bedeutung abzusprechen. Erik Wolf hat daran festgehalten, daß die Funktion des Naturrechtsdenkens eindeutig sei. Es schärfe das Bewußtsein für die Notwendigkeit der Legitimation von Normen<sup>114</sup>. Hans Welzel resümierte am Ende seiner Darstellung der Geschichte des naturrechtlichen Denkens: Aus »der Gedankenwelt des Naturrechts« bleibe »nicht ein System ewiger materialer Rechtsgrundsätze«, wohl aber der ethische Imperativ, »dafür zu sorgen, daß der Kampf um die richtige Gestaltung der Sozialverhältnisse eine geistige Auseinandersetzung bleibt und nicht durch die Vergewaltigung oder gar

---

112 MAX WEBBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), 5. rev. Aufl. hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1980, S. 497.

113 ERNST TOPITSCH, *Restauration des Naturrechts?* (1958), in: Ders., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Berlin u. Neuwied 1961, S. 53-70, 60 f.

114 E. Wolf, a.a.O., S. 192: »Es ist seine (unaufgebbare) Funktion, die Notwendigkeit der Rechtfertigung des Rechts zu betonen, zu zeigen, daß ›Recht‹ dadurch, daß es sich für ›Recht‹ ausgibt, noch nicht ›wirkliches‹ (wahres, gerechtes) Recht ist.«

durch die Vernichtung von Menschen durch Menschen beendet wird«<sup>115</sup>. Auch für Otfried Höffe ist die Mehrdeutigkeit des Naturbegriffs und die Vielfalt der Methoden und Argumentationsmuster der naturrechtlichen Tradition kein Argument, diese pauschal zu verwerfen. Er sieht in ihr ein unverzichtbares Mittel, den »moralischen Standpunkt« bzw. »die Perspektive der Gerechtigkeit«<sup>116</sup> zu begründen. Diese Beispiele zeigen, daß es bei der Beurteilung naturrechtlicher Positionen wichtig ist zu fragen, was jeweils vom Argumentationspotential der Naturrechtstradition erwartet wird. Es ist ein erheblicher Unterschied, ob mittels naturrechtlicher Argumentation ein System materialer Werte gewonnen werden soll oder ob es zur Begründung des »moral point of view« herangezogen wird. Gerade im Hinblick auf die Naturrechtskritik ist die Frage nach dem implizierten bzw. vorausgesetzten Erwartungshorizont wichtig. Sie bemißt sich oft nach der enttäuschten Erwartung. Gleichwohl bietet die verwickelte Geschichte naturrechtlichen Denkens nicht zuletzt deshalb viele Ansatzpunkte für Kritik und Ablehnung, weil sie selbst eine Geschichte der Kritik vorangegangener Entwürfe darstellt.

Die zweite Gruppe von Einwänden hat ein dezidiert konfessionelles Profil. Naturrechtsdenken gilt protestantischen Theologen als spezifisch »katholisch«. Theologisch so unterschiedlich fundierte Entwürfe wie Karl Barths »Kirchliche Dogmatik« und Helmut Thielickes »Theologische Ethik« gleichen sich in ihren Naturrechtspassagen darin, ihre Ablehnung vor allem über eine Kritik des römisch-katholischen Naturrechtsdenkens zu gewinnen. Ohne Zweifel stellt die Naturrechtstradition bis heute den zentralen Bezugspunkt der römisch-katholischen Moraltheologie und kirchlicher Verlautbarungen dar. In der protestantischen Kritik wird diese Argumentationsweise weitgehend gleichgesetzt mit der neu-thomistischen Auslegung der thomasischen Gesetzeslehre, wie sie im 19. Jahrhundert, in Abwehr einer durch die Aufklärung geprägten Ethik, formuliert wurde. Das Fundament dieser Interpretation bilden weitreichende Thesen über das Verhältnis von Natur und Gnade, die »ontologische Qualität des Naturrechts«, über die »Kongruenz von göttlicher und menschlicher Vernunft«, über die »universale Gültigkeit«, die »unmittelbare Rechtsqualität« des Naturrechts und das kirchliche Lehramt als entscheidender Interpretationsinstanz<sup>117</sup>.

---

115 Hans Welzel, Naturrecht, a.a.O., S. 253.

116 Otfried Höffe, Gerechtigkeit, a.a.O., S. 109.

117 So FRANZ-XAVER KAUFMANN'S Zusammenstellung von Postulaten, die »weder von kurialen Interpreten noch von in der scholastischen Tradition stehenden Naturrechtstheoretikern bestritten werden«. DERS., Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Franz Böckle, Ernst-Wolfgang Böcken-

Diese Thesen stehen nach evangelischem Verständnis im Widerspruch zu Grundeinsichten der Reformatoren. Im Zuge der postliberalen Redogmatisierung der Theologie waren es weniger ethische Orientierungsprobleme als vielmehr die klassischen Themenbestände der Dogmatik, von denen aus protestantische Theologen gegen das naturrechtliche Denken argumentiert haben. Nach Edmund Schlink werden im naturrechtlichen Denken Voraussetzungen gemacht, gegen die die Reformatoren »eine Reihe einschneidender Bedenken angemeldet« hätten: »einmal gegen die natürliche Vernunft und ihre Fähigkeit, Gott und sein Gesetz abgesehen von dem geoffenbarten Wort faktisch zu erkennen, ... ferner gegen die Intaktheit der ontologischen Grundlage der Welt«. Unsere »verderbte Welt« dürfe nicht gleichgesetzt werden mit »der ursprünglichen Schöpfung Gottes«. Die Reformatoren hätten weiter eine »positive Zuordnung« zwischen weltlicher und »in Christus geoffenbarter Gerechtigkeit« abgelehnt und damit auch »die Möglichkeit eines unmittelbaren positiven Aufbaus der christlichen Ethik auf der natürlichen Ethik«. Gegenüber dem logisch-deduktiven Rationalismus scholastischen Denkens habe Luther »die Geschichtlichkeit des konkreten Gehorsams gegen Gottes Gebot im hic et nunc der menschlichen Entscheidung« betont<sup>118</sup>. Erik Wolf hat im Staatslexikon der Görresgesellschaft dem katholischen Naturrechtsverständnis 1960 pointiert die protestantische Kritik entgegengehalten: »a) das ev. Prinzip ›sola gratia‹ schließt die natürliche Theologie als Quelle der Naturrechtskenntnis aus; b) das ev. Prinzip ›sola fide‹ läßt eine Begründung natürlicher Rechtsordnung nur ›von oben‹ her (durch Glaubensanalogie), nicht ›von unten‹ her (durch Seinsanalogie) zu; c) das ev. Prinzip ›sola scriptura‹ macht eine kirchlich-autoritative Lehrtradition des Naturrechts unmöglich«<sup>119</sup>. Ernst Wolf verdächtigte pauschal jegliches Naturrechtsdenken als einen Versuch »der Selbstsicherung und Selbstrechtfertigung menschlicher Existenz«. Solches »Sicherungsverlangen« stehe in scharfem Widerspruch zum christlich-protestantischen Glauben, daß der Mensch seine Rechtfertigung nur durch Gott empfangen könne<sup>120</sup>.

Solche eingeschliffene Kritik kann angesichts des differenzierten Spektrums katholischer Naturrechtsinterpretation nicht einfach unverändert weiter-

---

förde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, S. 126-167, 135 f.

118 EDMUND SCHLINK, *Das theologische Problem des Naturrechts*, in: *Viva Vox Evangelii*, Festschrift für Landesbischof D. Hans Meiser, München 1951, S. 246-258, S. 247f.

119 ERIK WOLF, *Naturrecht V. Die evangelischen Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem*, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft Bd. V*, Freiburg 1960, Sp. 965-971, 966.

120 Ernst Wolf, *Sozialethik*, a.a.O., S. 93.

tradiert werden<sup>121</sup>. Schon die Engführung, die durch die Identifizierung *des* römisch-katholischen Naturrechts mit der neothomistischen Interpretation erfolgt, bedeutet eine problematische Vereinfachung. Die kirchenamtliche römische Lehre ist seit den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts z. B. sehr zurückhaltend geworden bei der Formulierung von Aussagen über kosmologische Ordnungszusammenhänge. Auch für sie ist das Naturrecht wesentlich an einem Verständnis der »Person« orientiert. Deren »Natur« sei es, sozial verfaßt und mit einem eigenständigen Erkenntnisvermögen ausgestattet zu sein<sup>122</sup>. Die neuscholastische Naturrechtsinterpretation ist von einem Teil der katholischen Theologen einer heftigen Kritik unterzogen worden<sup>123</sup>. Ein im Horizont des Lehramts argumentierender Philosoph wie Robert Spaemann lehnt es ab, Naturrecht als einen »Normenkatalog, eine Art Metaverfassung« zu verstehen, mit deren Hilfe sich eine materiale Wertordnung gewinnen lasse. Es ziele vielmehr auf »Herrschaft des vernünftigen Wollens«. Es sei »eher eine Denkweise, und zwar eine alle rechtlichen Handlungslegitimationen noch einmal kritisch prüfende Denkweise«<sup>124</sup>. Schließlich wurde die Naturrechtslehre des Thomas v. Aquin in einer Weise interpretiert, in der, an die Auslegung von Wolfgang Kluxen<sup>125</sup> anknüpfend und sie weiterführend, ein modernitätsoffenes Verständnis ethischer Rationalität erarbeitet wurde. Sowohl deren Selbständig-

---

121 Vgl. den Überblick in: MARIANNE HEIMBACH-STEINS (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990; WILHELM KORFF, *Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre*, in: Günter Baadte, Anton Rauscher (Hg.), *Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung*, Graz, Wien, Köln 1989, S. 31-52; URSULA NOTHELLE-WILDFEUER, »Duplex ordo cognitionis«. *Zur systematischen Grundlegung einer katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*, Paderborn 1991.

122 Vgl. *Pacem in terris* (1963): »Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut, geordnet und fruchtbar sein soll, muß das Prinzip zugrunde liegen, daß jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen«. (zit. nach: *Texte zur katholischen Soziallehre*, 6. Aufl. Kevelar 1985, S. 273).

123 Zur Kritik der neuscholastischen Naturrechtslehre und ihrer bis in die Gegenwart reichenden Wirkungen in Gestalt des Werkes von Autoren wie J. Messner vgl. FRANZ HORNER, *Die neuscholastische Naturrechtslehre: Möglichkeiten und Grenzen*, in: Michael W. Fischer, Erhard Mock, Helmut Schreiner (Hg.), *Worauf kann man sich noch berufen? Dauer und Wandel von Normen in Umbruchzeiten*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft Nr. 29, Stuttgart 1987, S. 19-33.

124 ROBERT SPAEMANN, *Die Aktualität des Naturrechts*, in: Böckle/Böckenförde, a.a.O., S. 262-276, 269 u. 276.

125 WOLFGANG KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (1964), 2. erw. Auflage Hamburg 1980.

keit als auch deren religiös-theologische Implikationen werden dabei differenziert ins Verhältnis gesetzt. Der hermeneutische Schlüssel dafür ist eine neue Interpretation der Zuordnung von »lex aeterna« und »lex naturalis«. Nach W. Korff liegt der »unzerstörbare Kern der lex naturalis ... im Wesen der normativen Kraft der menschlichen Vernunft selbst ..., die sich als praktische Entscheidungsvernunft notwendig und immer in einer von Angemessenheit und Unangemessenheit, von Vernunft und Unvernunft, von Gut und Böse bestimmten Strukturlogik bewegt«. Weil diese Strukturlogik in ihrer Selbständigkeit identisch sei mit der »Willensoffenbarung Gottes auf der schöpfungsmäßigen Ebene«, lasse sie sich theologisch legitim »ohne Zuhilfenahme eines letzten transzendenten Bezugsgrundes«, d. h. ohne direkte Bezugnahme auf die *lex divina*, entfalten. Erst jenseits dieses formalen Aspekts praktischer Rationalität, bei der Frage nach der materialen Zielbestimmung, an der sich das »nicht festgestellte offene Regelsystem der menschlichen Vernunft« orientieren soll, bekommt die *lex divina* eine wichtige Funktion<sup>126</sup>.

Ein weiteres Beispiel für den Wandel in der katholischen Ethikdiskussion sind die Arbeiten von Arno Anzenbacher. Im Zusammenhang der Bemühungen um die Begründung einer »autonomen Moral« sucht er Konvergenzen zwischen der thomasischen und der kantischen Ethik nachzuweisen. Sowohl Thomas als auch Kant hätten eine »apriorisch-formale Grundverfassung der praktischen Vernunft« postuliert, für die gelte, daß sie aller theologischen Begründung vorgängig sei<sup>127</sup>. Die Hinweise auf die differenzierte innerkatholische Diskussionslage legen es nahe, manche kontroverstheologischen Feindbilder zu revidieren<sup>128</sup>.

---

126 WILHELM KORFF, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, 2. neu eingel. Aufl. Freiburg u. München 1985, S. 44 f., 51.

127 ARNO ANZENBACHER, Kant und die Naturrethik, in: Alfred Klose u.a. (Hg.), Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner, Berlin 1976, S. 127-146, 130. DERS., Der Begriff des Menschen in der formalistischen und in der klassisch-naturrechtlichen Ethik, in: Universitas 39 (1984), S. 533-549, 547.

128 Im Bereich der Dogmatik wurden erste Schritte in diese Richtung unternommen in den Gesprächen eines ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen über die Lehrverurteilungen. Vgl. KARL LEHMANN UND WOLFHART PANNENBERG, Lehrverurteilungen - Kirchentrennung? Bd. I, Freiburg, Göttingen 1986. Für weiterbestehende protestantische Vorbehalte gegenüber den Ergebnissen vgl. DIETZ LANGE (Hg.), Überholte Verurteilungen?, Göttingen 1991. Eine ausführliche Diskussion der Ergebnisse im Hinblick auf ihre Relevanz für Grundlegungsfragen der Ethik steht noch aus. Hier nach wie vor bestehende Schwierigkeiten dokumentiert der informative Bericht von GERHARD BEESTERMÖLLER über eine Tagung evangelischer und katholischer Ethiker. DERS., Möglichkeiten und Grenzen einer ökumenischen Sozialethik. Eine Tagungsnachlese, in: Catholica 45 (1991), S. 296-308.

Das systematische Zentrum der protestantischen Kritik am Naturrechtsdenken bilden die Ablehnung der sog. »natürlichen Theologie« und das Sündenverständnis. Barth kritisierte die natürliche Theologie als »Anmaßung, Bewahrung und Behauptung des Selbstgenügens und also der Gottähnlichkeit des Menschen«<sup>129</sup>. Was das Verdikt »natürliche Theologie« allerdings genau bedeutet, ist keineswegs eindeutig. Besonders die Funktionsbestimmung der »theologia naturalis« hat eine wechselvolle Geschichte, je nachdem, was unter »Natur« verstanden wurde. Eine Abwertung der menschlichen Vernunft muß keineswegs notwendig mit einer Abwehr der »natürlichen Theologie« verbunden sein, wie das Beispiel Schleiermachers zeigt. Bei ihm tritt deutlich hervor, was für alle Positionen gilt, die gegen »natürliche Theologie« polemisiert haben: Keine konnte darauf verzichten, sich »ihres Verhältnisses zum allgemeinen Wahrheitsbewußtsein zu vergewissern«<sup>130</sup>. Die massive Kritik an »natürlicher Theologie« steht in einem engen Zusammenhang mit den theologiepolitischen Auseinandersetzungen um eine postliberale Neubegründung protestantischer Ethik, die nach 1918 begannen und entscheidende Impulse im Kirchenkampf der »Bekennenden Kirche« erhielt. Seitdem gilt in weiten Teilen des Protestantismus eine naturrechtliche Argumentation als theologisch illegitim, weil sie die christozentrische Exklusivität der Offenbarung relativiert. Plakativ formulierte Karl Barth 1941 auf dem Hintergrund der Barmer theologischen Erklärung die Alternative: »Jesus Christus oder Naturrecht?« Für ihn haben »alle naturrechtlichen Argumente ... nun einmal einen Januskopf. Sie führen nicht ans Licht und zu klaren Entscheidungen, sondern in einen Nebel, in welchem zuletzt alle Katzen grau sind«<sup>131</sup>. Eindeutigkeit und Festigkeit im christlichen Handeln sei nur unter Rekurs auf das Christusbekenntnis möglich.

Auch dieser Anspruch hat mittlerweile seine Geschichte. Sie ist viel kürzer als die der Naturrechtstradition. Aber sie war lang genug, um zu zeigen, daß auch eine christologisch begründete Dogmatik nicht den Schlüssel zur Lösung aller ethischen Orientierungsprobleme darstellt. Die Wirkungsgeschichte dieses Anspruchs stellt sich weniger als zunehmender Gewinn an Eindeutigkeit, denn als Differenzierung verschiedener Positionen und Auslegungen dar. Zwischen ihnen wird gestritten um das richtige Ver-

---

129 Karl Barth, KD II,1, S. 150.

130 Vgl. den grundlegenden, über die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge informierenden Aufsatz von HANS-JOACHIM BIRKNER, *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie*, in: NZSyTh 3 (1961), S. 279-295, 295; WOLFHART PAN-NENBERG, *Systematische Theologie* Bd. I, Göttingen 1988, S. 83 f.; WILHELM RICHBÄCHER, *Die Wandlung der natürlichen Theologie in der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1989.

131 KARL BARTH in einem »Brief aus der Schweiz nach Großbritannien«, in: Ders., *Eine Schweizer Stimme 1938-1945*, Zürich 1945, S. 191 f.

ständnis der Grundbegriffe und um die Legitimität unterschiedlicher ethischer Konsequenzen, die alle aus der vermeintlich eindeutigen »christologischen Begründung« gewonnen werden. Insofern stellen sich in der Entwicklung der sog. »dialektischen Theologie« Probleme ein, die der Naturrechtstradition strukturell vergleichbar sind. Gewiß gewährt ein derartiger Anspruch auch heute noch eine Identitätsvergewisserung für diejenigen, die sich unter einem solchen Bekenntnis versammeln können. Aber die Kommunikabilität mit Ansätzen anderer theologischer Schulen und erst recht mit Positionen außerhalb der Kirchenmauern hat dieser Ansatz kaum gesteigert. Die Geschichte der Versuche einer christologischen Rechtsbegründung im Nachkriegsdeutschland zeigen dies. Die großen, Geschichte machenden Persönlichkeiten und die Legitimationskraft des Kirchenkampfes waren es, die wirkten, und nur in zweiter Linie die Überzeugungskraft von Sachargumenten. Wolfhart Pannenberg würdigte zwar Karl Barths Verdienst, »die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus« zum Grundgedanken der Rechtsbegründung erklärt zu haben. In der Durchführung habe Barth aber den Positivismus nur »um eine Stufe zurückverlegt«, auf eine »Offenbarungsbehauptung«<sup>132</sup>.

Das zweite Argumentationspotential gegen das Naturrechtsdenken stellt die Sündenlehre dar. Mit ihr wird das Differenzmoment in jenem Verhältnis zwischen theologischen Aussagen und allgemeinem Wahrheitsbewußtsein formuliert, um dessen Klärung es unter dem Stichwort »natürliche Theologie« ging. Die Reformatoren behaupteten mit ihrem radikalisierten Sündenverständnis nicht, daß menschliche Vernunft und praktische Rationalität in der Relation »coram mundo« bzw. im Bereich der »justitia civilis« nur blind und fehlgeleitet seien. Auf dem Hintergrund einer differenzierten Kausalitätslehre konnten sie unterscheiden zwischen verschiedenen Dimensionen des Wirklichkeitsverständnisses und diesen dann »Erkenntnisorgane« zuordnen. Nach Luther vermag die natürliche Vernunft und die philosophische Erkenntnis sehr wohl Aussagen über die »causa materialis« und »formalis« zu machen. Zur Einsicht in die »causa efficiens« und »finalis«

---

132 WOLFHART PANNENBERG, Christliche Rechtsbegründung, in: Handbuch der christlichen Ethik Bd. 2, Freiburg 1978, S. 323-338, 326f. Vgl. auch die Stellungnahme von ALBERT STEIN in der Diskussion nach seinem Referat »Evangelische Rechtsethik 1945 - 1963«, in: Anton Rauscher (Hg). Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945 - 1963, Paderborn 1981, S. 174f. »Die Stärke des evangelischen Ansatzes ... werde von der Predigt und Seelsorge her bestimmt. Sie werde in dem Augenblick zur Schwäche, in dem das persönliche Charisma des Predigers und Seelsorgers in eine systematisch orientierte Soziallehre argumentativ aufgefangen und weiterdiskutiert werden soll. Hier werde gleichsam eine typische aber auch tragische Folge des protestantischen Prinzips sichtbar«.

komme es jedoch nur durch das Wort Gottes<sup>133</sup>. Im flacianischen Streit wurde geklärt, daß Sünde nicht zur Substanz von Gottes Geschöpf erklärt werden kann. Dementsprechend kann auch die Sphäre des menschlichen Handelns nicht ausschließlich unter dem Vorzeichen der Gottesferne wahrgenommen werden. Wolfhart Pannenberg hat darauf hingewiesen, daß »gerade ein Bewußtsein der Nichtidentität nur möglich ist auf der Folie eines Wissens um Identität, also auch um Wahrheit. Die Betonung der Perversion der Sünde« dürfe »nicht so weit getrieben werden, daß der Mensch nicht mehr als Geschöpf Gottes anzusprechen wäre. Solange bleibt aber auch eine Entsprechung zwischen der Natur des Menschen und ihrem Schöpfer bestehen«<sup>134</sup>.

Die Sündenlehre wurde im Zuge des Wandels des Vernunftverständnisses in der Neuzeit zum Ort einer generalisierten Polemik gegen »die Vernunft«. Unter dem Banner einer verschärften Aufklärungskritik und Polemik gegen neuzeitliche Autonomie und Rationalität konnte mittels der Sündenlehre eine radikale Kritik menschlicher Erkenntnismöglichkeiten in Szene gesetzt werden. Der aufklärungskritische Grundzug zeigt sich in Barths Zurückweisung der natürlichen Theologie genauso wie in Thielickes Ethik. Für Thielicke ist ein »ordo der Welt ... sehr wohl da« aber »noch nicht offenbar«. Deshalb gebe es auch mittels der »analogia entis« keine Möglichkeit, Aussagen über den Willen Gottes, dem sich dieser ordo verdankt, zu machen. Dieser Rückschluß sei unmöglich wegen der Radikalität des Sündenfalls: »Möglichkeit und Unmöglichkeit jenes Rückschlußverfahrens hängen entscheidend vom Verständnis der Sünde und also davon ab, in welchem Maße man das Sein unserer Welt durch die Zäsur des Sündenfalles verändert und beeinträchtigt sieht«. Nach protestantischem Verständnis sei die »justitia originalis« ganz verlorengegangen und damit auch jede positive Erkenntnismöglichkeit des Willens Gottes, wie er sich in der »Urstandsordnung« manifestiert<sup>135</sup>. Theodor Herr zog aufgrund dieses Sündenverständnisses das Fazit, »daß man eigentlich nicht mehr von einer Theologie der Ordnungen, sondern ... von einer Theologie der Un-Ordnung sprechen muß«. Entgegen der eigenen Intention gelinge es Thielicke nicht, »der ethischen Willkür«<sup>136</sup> entgegenzuwirken.

---

133 Vgl. Lau, »Äußerliche Ordnung«, a.a.O., S. 104 f.

134 Pannenberg, Systematische Theologie, a.a.O., S. 93.

135 Helmut Thielicke, Theologische Ethik, a.a.O., S. 610 f., 627 (1914).

136 Theodor Herr, Zur Frage, a.a.O., S. 104 u. 114. Zur Kritik von Thielickes theologischen Grundannahmen, wie auch zur Verzeichnung der katholischen Naturrechtslehre vgl. HANS WULF, Das Problem des Naturrechts in der theologischen Ethik von Helmut Thielicke, in: Die neue Ordnung 14 (1960), S. 15-28 u. 100-110.

Thielicke wies zurecht daraufhin, daß ein ungebrochener Vernunftoptimismus nicht angebracht sei angesichts der Tatsache, daß die Vernunft »genauso die Konstruktionspläne für den babylonischen Turm und die raffiniertesten Foltermethoden in den Kellern der Gestapo ersinnt«<sup>137</sup>. Gerade aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen in unserem Jahrhundert ist die ethische Diskussion sehr viel stärker bestimmt durch einen skeptischen, die Fragilität und Fallibilität menschlicher Rationalität hervorhebenden Grundzug, denn durch einen platten Vernunftoptimismus. Das populärste Beispiel dafür ist Hans Jonas' Verantwortungsethik. In ihr wird programmatisch die Wende von einem auf Utopien ausgerichteten »Prinzip Hoffnung« hin zu einer »Heuristik der Furcht« gefordert<sup>138</sup>. Seit Kants Programm einer kritischen Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens hat sich eine breite Diskussion um Erkenntnistheorie, Hermeneutik, Geschichtsphilosophie und Ethik entwickelt, in der nicht nur die Leistungskraft, sondern auch die Grenzen der menschlichen Vernunft ein Dauerthema sind. Diese Diskussion stellt mehr eine eigenständige Gestalt der Thematisierung des Themenbestandes der Sündenlehre dar als dessen Auflösung. Gegen diese in der Gegenwart geführte, differenzierte Debatte um verschiedene Formen von Rationalität und um die Reichweite von allgemein begründbaren Geltungsansprüchen wirkt der Vorwurf, hier werde der »Sünde« und damit den Grenzen menschlicher Erkenntnis nicht genügend Rechnung getragen, bzw. die Unterstellung, Nichttheologen operierten mit einer »problematischen Eindeutigkeit des Vernünftigen«<sup>139</sup> allzu pauschal.

Ein Sündenverständnis, das als radikale Hermeneutik des Verdachts gegen alle menschliche Rationalität entfaltet wird, muß sich befragen lassen, wie es ohne Selbstwiderspruch plausibel gerechtfertigt werden kann. Welchen Grund hätte man, Theologen noch zu glauben, wenn sie behaupten, alle

---

137 Helmut Thielicke, *Kirche*, a.a.O., S. 51.

138 HANS JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1979. Als eine der charakteristischen Eigenschaften der neueren Entwürfe zur Ethik bezeichnete WALTHER CHRISTOPH ZIMMERLI deren defensiven, asketischen, bzw. negativen Charakter. Es sei eine wichtige Funktion, retardierend gegenüber »übereilten« Fortschritts- und Modernisierungsprozessen zu wirken. Ders., *Krise der Krisenethiken. Moralphilosophische Engpässe im technologischen Zeitalter und das Konzept einer problemorientierten Ethik*, in: *Tradition und Innovation. XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie 1987*, hg. v. W. Kluxen, Hamburg 1987, S. 353-370, 360 f.

139 Vgl. etwa CHRISTOPHER FREYS Besprechung von O. Höffe, *Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß*, in: *ZEE* 27 (1983), S. 473-474. Frey kritisiert bei Höffe eine »problematische Eindeutigkeit des Vernünftigen, ... wie sie uns in den letzten Jahren in den katholisch-moraltheologischen Bemühungen um das Autonomieprinzip begegnet« (474).

menschliche Erkenntnis sei durch die »Sünde« pervertiert? Solche Fundamentalkritik kann schnell umgemünzt werden in eine klerikale Versuchung. Mit der »Sünde« wird menschliches Erkenntnisvermögen madig gemacht, um »das Wort Gottes« und, da es dieses nicht freischwebend gibt, die Kirche ins Spiel zu bringen. So argumentierte Schlink, die ratio müsse, weil sie »mehr oder weniger in die Irre geht« und mit »natürlicher Blindheit« geschlagen sei, »durch Gottes Wort belehrt und erhellt werden. In dieser Belehrung besteht das weltliche Wächteramt der Kirche, das Wächteramt der Kirche für die Ordnung der Welt«<sup>140</sup>. Kritiker haben darauf hingewiesen, daß damit ein der römisch-katholischen Position durchaus ähnlicher Argumentationstyp geschaffen werde. In beiden Fällen diene die Thematisierung der Grenzen vernünftiger Erkenntnis dazu, den kirchlichen Anspruch zu stützen, als »Vormund« einer irrenden Vernunft auftreten zu können<sup>141</sup>. In der gegenwärtigen protestantischen Ethikdebatte hält z. B. Christofer Frey die Wahrheit der theologischen Skepsis gegen Vernunft und Autonomie durch die Geschichte für erwiesen. Er geht davon aus, daß »der moderne Gedanke des sittlichen Subjekts (vgl. Kants Autonomie) an der Geschichte der europäischen Gesellschaften gescheitert ist«<sup>142</sup>. Wer heute noch konstruktiv an diese Tradition anknüpfe, vor allem »der Aufklärer ... und der Konservative«, nehme die »Realität des Bösen« nicht ernst<sup>143</sup>. Auf Vernunft in der ethischen Argumentation soll auch bei Christen nicht verzichtet werden. »Aber sie verdient einen befreienden und - wenn nötig - auch polemischen Dialog mit dem Glauben«, um selbst erst zu ihrer eigentlichen Bestimmung zu gelangen und um die von ihr hervorgebrachten »reduktionistischen Auffassungen der Wirklichkeit des Lebens in Wissenschaft und Praxis zu überwinden«<sup>144</sup>. Die Maßstäbe für einen besseren Umgang mit ethischen Problemen entnehmen die Christen nicht der schlechten Wirklichkeit und einer beschränkten Vernunft, sondern der »Begegnung mit dem lebendigen, gebietenden Gott«. Nicht »natürliche Einsicht«, sondern das »Ereignis des Wortes Gottes«<sup>145</sup> sei die entscheidende Orientierungsinstanz - eine Behauptung, die in eigentümlicher Spannung steht zu der negativen

---

140 Schlink, *Das theologische Problem*, a.a.O., S. 256. Auch Ernst Wolf erklärt im Zuge seiner Naturrechtskritik »die Gemeinde« zur entscheidenden Vermittlungsinstanz von Maßstäben für die Lösung von Fragen der Gerechtigkeit und für die Welt des Rechts (Sozialethik, a.a.O., S. 108).

141 Vgl. ERDMANN SCHOTT, *Das Naturrecht als kontroverstheologisches Problem*, in: Solange es »Heute« heisst. Festgabe Rudolf Herrmann zum 70. Geburtstag, Berlin 1957, S. 251-259, 253.

142 Frey, *Theologische Ethik*, a.a.O., S. 94. Vgl. auch S. 109: »Die vom aufgeklärten Menschen beanspruchte Zentralstellung der Vernunft wird fraglich«.

143 A.a.O., S. 217.

144 A.a.O., S. 216 u. 218.

145 A.a.O., S. 40 u. 130.

Geschichtstheologie, mit deren Hilfe die »Krise der Gegenwart« festgestellt und die Plausibilität des eigenen Ansatzes abgesichert wird. Frey betont zwar, er wolle aus der »Krise der Vernunft« bzw. der »Verlegenheit der säkularen Weltorientierung«<sup>146</sup> kein theologisches Kapital schlagen. Aber sein Argumentationsmuster läuft doch darauf hinaus, daß nur eine bestimmte Theologie in der Lage ist, zum zentralen Anwalt wahrer Menschlichkeit zu werden.

In der protestantischen Hermeneutik des Verdachts gegen menschliche Rationalität liegt die Tendenz, ein scharf konturiertes »Entweder-Oder« von quasi-göttlicher Gewißheit und Absolutheit bzw. totalem Relativismus im Hinblick auf das menschliche Erkenntnisvermögen zu erzeugen. Vor diesem Horizont kann das Dickicht des Lebens, in dem praktische Entscheidungen gefordert sind, nur als dunkles, undurchdringliches Konglomerat erscheinen. Von diesem Standpunkt aus gibt es kaum noch Möglichkeiten, die Frage nach praktischer Rationalität und Ethik, nach dem »Relativen«, »der menschlichen Gerechtigkeit«, sinnvoll zum Thema zu machen. Die Aufgabe, in der »tristen Welt des Relativen zwischen Bäumen und Bäumen zu unterscheiden« geht unter in der »Grundtendenz zum ethischen Kahlschlag« (Arthur Rich)<sup>147</sup>. Paul Tillich wies darauf hin, daß in solcher Dualisierung zwischen menschlichem Erkennen und göttlichem Willen, die hinter »jeder Leugnung des Naturrechts« stehe, »eine gewisse Selbsttäuschung« liege. »Denn diejenigen, die es ablehnen, müssen zugeben, daß ein durch Gott geoffenbartes Moralgesetz nicht der von Gott geschaffenen menschlichen Natur widersprechen kann«<sup>148</sup>.

Ein Urteil darüber, ob es noch immer notwendig ist, die großen Warn- und Verbotsschilder »natürliche Theologie« und »Sünde« auf den Wegen zur Naturrechtstradition aufzustellen, muß sich daran orientieren, welche Geltungsansprüche in naturrechtlich argumentierenden Entwürfen heute de facto erhoben werden. Bei aller Variabilität hatte die natürliche Theologie einen klar identifizierbaren Bezugspunkt. Bei diesem »nervösen Zentrum der evangelischen Theologie«<sup>149</sup> ging es darum, Aussagen über eine Erkennbarkeit des Wesens Gottes und seines Willens unabhängig von der Christus-

---

146 A.a.O., S. 115.

147 Arthur Rich, Wirtschaftsethik, Bd. I, a.a.O., S. 132 f., 139.

148 PAUL TILlich, Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, in: Ders., Gesammelte Werke Bd. III, S. 13-83, 29.

149 EBERHARD JÜNGEL, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems (1975), in: Ders., Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch, München 1986, S. 158-177, 158; ders., Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie (1977), a.a.O., S. 198-201.

offenbarung zu gewinnen. Sieht man einmal von der Tradition der neuscholastischen Naturrechtsinterpretation ab, wird es schwer fallen, Positionen zu finden, die beanspruchen, auf dieser theologischen Ebene Aussagen zu machen. Von einer vorneuzeitlichen, im Gestus religiöser Gewißheit entfalteten Substanzmetaphysik und eines daraus deduzierten Normengefüges findet sich in den Texten der neueren Thomasinterpretation nichts mehr. Es wird weder der Anspruch erhoben, mit diesen Erörterungen einen eigenständigen Weg zur Heilsgewißheit zu suchen, noch Aussagen im Spektrum der expliziten Gotteslehre zu machen. Erst recht gilt dies für die philosophische Diskussion um Grundlegungsfragen der Ethik. Schon ein kurzer Blick zeigt: Der Griff nach den Höhen absoluter Verbindlichkeit, der Versuch, moralische Verpflichtung als »Gesetz Gottes« auszulegen, das angestrebte Bemühen, eine »Selbstrechtfertigung des Menschen« zu bewerkstelligen - all das sind keine »Anmaßungen«, die sich heute im außertheologischen Ethikdiskurs finden lassen und deshalb abgewehrt werden müßten. Sehr wohl findet sich in ihnen eine Sensibilität für jene metaphysischen Grundprobleme, auf die eine Analyse des sittlichen Bewußtseins stößt. Sie stellen insofern nach wie vor einen interessanten Entdeckungshorizont für traditionell in der religiösen und theologischen Semantik verhandelte Fragen dar. Aber in diesen Diskursen wird weithin bescheidener und skeptischer argumentiert, als das die überkommenen großen protestantischen Abwehrgegnen nahelegen.

Umso problematischer wird diese protestantische Haltung, wenn mit ihr eine enorme Anspruchshaltung verbunden ist. Walther Künneth behauptete im Zusammenhang seiner Kritik am Naturrechtsdenken, daß »der eigentliche und wesenhafte Sinn« aller Ordnungen und Institutionen sich nur »aus der biblischen Botschaft und »der *revelatio specialis*« erschließen lasse<sup>150</sup>. Und Karl Barth postulierte: »Es gibt keine Humanität außerhalb der Humanität Jesu Christi ... Es gibt keine Verwirklichung des Guten, die nicht mit der Gnade Jesu Christi ... identisch wäre. Denn es gibt kein Gutes, das nicht Gehorsam gegen Gottes Gebot wäre«<sup>151</sup>. In einer Situation, in der ein Konsens über ethische Probleme in einem Gemeinwesen gesucht werden muß, das weltanschaulich und konfessionell nicht mehr homogen ist, verstärken derartig exklusiv »dogmatisch begründete« Absolutheitsansprüche eher Kommunikationsprobleme, als daß sie Zugangs- und Partizipationsmöglichkeiten für Andersdenkende eröffnen.

In der skizzierten Spannung zwischen hohen Ansprüchen und Distanznahme zu differenzierten Analysen in Diskussionskontexten außerhalb der

---

150 WALTHER KÜNNETH, *Politik zwischen Dämon und Gott*, Berlin 1954, S. 132 f.

151 Karl Barth, *KD II/2*, S. 601.

Theologie werden in der protestantischen Ethik zwar permanent universale Geltungsansprüche dogmatisch erzeugt. Diese Ansprüche werden jedoch in den empirischen und geschichtlichen Bezügen der Ethik nur noch appellativ beansprucht, aber nicht mehr allgemein kommunikabel ausgewiesen. Die protestantische Kritik steht in der Gefahr, wie ein Schiedsrichter zu wirken, der auf einem Spielfeld nach alten Regeln Platzverweise und rote Karten verteilen möchte, ohne zu merken, daß mittlerweile ein anderes Spiel nach geänderten Regeln gespielt wird.

#### 4. Die Naturrechtstradition als hermeneutisches Sensorium für Grundprobleme der Ethik

Welche weiterführenden Perspektiven können angesichts dieser Situation durch eine Beschäftigung mit der Naturrechtstradition eröffnet werden?

Aufgrund des bisher Dargestellten dürfte deutlich sein: Der Versuch, an die naturrechtliche Diskussion wieder anzuknüpfen, erfolgt weder im Interesse, die protestantische Ethikdiskussion im Zeichen einer ethischen Ökumene zu öffnen für das Gespräch mit einem auf eine starke Ekklesiologie fixierten römischen Katholizismus. Noch soll es das Ziel sein, die kritischen Potentiale moderner Reflexionskultur zu begrenzen durch die Restitution einer vorneuzeitlichen Substanzmetaphysik. Das Ziel ist bescheidener. Mein Interesse richtet sich darauf, die Perspektiven für den protestantischen Ethikdiskurs zu erweitern, ihn zu befreien aus der Einklammerung durch dogmatisch festgezurrte Dualismen wie *Jesus Christus oder Naturrecht*, *»natürliche Theologie« oder christliche Offenbarung*, *Sünde oder Vernunft*, *absolute Gewißheit oder uferloser Relativismus*.

Falsch wäre es zu erwarten, die »Baustelle« protestantische Sozialethik ließe sich durch eine verstärkte Rezeption naturrechtlicher Argumentationen vollkommen beseitigen. Ethische Theoriebildung wird immer »im Umbau« begriffen sein. Das zeigt gerade die Vielfalt naturrechtlicher Denkformen, die sich in der Geschichte der Ethik entwickelt hat. »Ethik kommt als Krisenreflexion auf den Weg«<sup>152</sup>. Nur dann, wenn eine Handlungsorientierung nicht klar ist, wird nach ihr gerufen. Sie ist Reflexion über Handlungsmöglichkeiten und kann einen Orientierungsrahmen, Regeln oder Normen entwickeln. Sie kann aber nie an die Stelle des individuellen Handelns selbst treten. Ethische Theorie ist insofern immer »Wissen auf Abstand«. Sie

---

152 MANFRED RIEDEL, *Norm und Werturteil*, Stuttgart 1979, S. 8.

verbleibt in einer Sphäre der »Reflexionsallgemeinheit«<sup>153</sup>, die nie die besondere Handlungssituation mit ihrer individuellen Komplexität insgesamt einfangen kann. Der andauernde »Umbau« kann deshalb nicht nur als Folge defizitärer Reflexion gedeutet werden. Er ist eine Reaktion auf die in der Sache liegende Notwendigkeit zu immer neuer Adaption an sich wandelnde Anforderungen bzw. sich verändernde Deutungen von Handlungssituationen.

Ethische Reflexion sucht in einer besonderen Situation nach dem Allgemeingültigen, dem Normativen. Wird nach dem Naturrecht gefragt, geht es um die Universalisierbarkeit bzw. allgemeine Kommunikabilität von Geltungsansprüchen. Zu diesem Zweck wurden in den verschiedenen Naturrechtslehren die philosophische Grundlagendiskussion und die Standards des allgemeinen Wahrheitsbewußtseins der jeweiligen Zeit rezipiert und verarbeitet. Im Hinblick auf die Tradition christlichen Naturrechtsdenkens ist damit die Frage nach dem »Proprium«, aufgeworfen. Gibt es eine spezifisch christliche Ethik? Wenn ja, wie unterscheidet sie sich von anderen Klärungsversuchen auf dem Felde der Ethik? Zu dieser Fragedimension gehört auch die Auseinandersetzung mit der Tatsache, daß eine gelungene Begründung keineswegs die faktische Geltung von ethischen Forderungen garantiert. Das läßt sich mit einer einfachen Überlegung verdeutlichen. Angenommen, es würde jemand schlüssig begründen, das Gebot »Du sollst nicht lügen« sei falsch. Gleichwohl würden ihm mit hoher Wahrscheinlichkeit viele Menschen weiterhin folgen. Aus einer neuen theoretischen Begründung folgt nicht automatisch eine neue praktische Geltung. Beide sind nicht direkt aneinander gekoppelt, sondern partiell unabhängig voneinander. Damit sind Fragen nach der Art des ethischen Wissens und den Grenzen ethischer Theoriebildung angeschnitten. In der Naturrechtstradition wurde diese Dimension von Geltungsfragen analysiert.

In der Naturrechtstradition wurde die irreduzible Spannung zwischen den Polen der kontingenten Situation und der Suche nach Allgemeingültigem reflektiert. Diese Spannung wird schon daran deutlich, daß keine allgemeine Regel alle Anwendungsfälle ihrer selbst regeln kann. Die Anwendung von Normen und Regeln stellt offensichtlich Schwierigkeiten eigener Art dar, die noch nicht erledigt sind mit einer gelungenen Begründung des Geltungsanspruches von universalistischen Sollensforderungen. Ein klassisches Beispiel, an dem diese Probleme verdeutlicht wurden, ist die Frage, ob das - wohl begründete - Gebot »Du sollst nicht lügen« immer und unter allen Umständen gilt. Gibt es kontingente Umstände, die die Geltung außer Kraft setzen, etwa dann, wenn ich mit einer ehrlichen Antwort das Leben eines

---

153 HANS-GEORG GADAMER, Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik (1962), in: Ders., Kleine Schriften I, Tübingen 1967, S. 179-191, 181.

anderen Menschen gefährde?<sup>154</sup> Bei einzelnen Handlungen geht es selten um die »Wesensnatur des Menschen« überhaupt, sondern um die bescheidenerere Frage, inwieweit eine einzelne Entscheidung die Verwirklichung dieser »Wesensnatur« partiell fördert oder behindert. Dabei nützt das Wissen um die Wesensnatur als solche bzw. »an sich« meistens wenig. Die Analyse der Vermittlungsprobleme zwischen allgemeinen, auf hoher Abstraktionsebene angesiedelten Normen und einer situationsgerechten Entscheidung ist ein wichtiges Thema der Naturrechtstradition.

Mit den besonderen situativen Umständen kommen Elemente in den Blick, die zunächst eigenständig gegenüber dem Handelnden existieren. Ein Spezifikum naturrechtlicher Argumentationen ist es, die Wahrnehmung zu schärfen für jene Dimensionen der ethische Urteilsbildung, die in einer allein auf das Handlungssubjekt konzentrierten ethischen Theorie nur ungenügend reflektiert werden können. Unter der Chiffre »Naturrecht« geht es um die »Sachgemäßheit« der Urteilsbildung, um die Reflexion auf den Situations- und Kontextbezug, sowie um die Bedeutung von Ethos und Tradition. Die Frage nach dem, was der eigenen Urteilsbildung vorgegeben ist, kann auch in einer protestantischen Ethik nur um den Preis der Trübung von Realitätswahrnehmung ignoriert werden. Alle Behauptungen über den je und je sich neu ereignenden Willen Gottes als Orientierungspunkt einer protestantischen Ethik können die Frage nach Kontinuität und Stetigkeit des Handelns und damit auch die Frage nach empirischen Folgen christlich motivierten Handelns nicht ersetzen. Diese Folgen sind für jede(n) »Nachfolgende(n)« schon zu geschichtlichen Voraussetzungen geronnen, zu denen er oder sie sich ins Verhältnis setzen muß. Zudem können dogmatische Grundlegungen einer christlichen Ethik bzw. die Zurückführung aller Entscheidungen auf ein Grundprinzip nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch die protestantische Ethik auf vielfältige Weise zu ihren Themen kommt. Neue wissenschaftliche Einsichten, historische Erfahrungen, politische Interessen, Zeitgeist und Modetrends bestimmen den Themenkanon protestantischer Ethik in einem viel höheren Maße mit, als dies mit tendentiell reduktionistischen dogmatischen Begründungsversuchen nahegelegt wird. Und allen postulierten Brüchen zum Trotz entsteht auch protestantische Ethik nicht jedesmal neu in vollkommen gewandelter Gestalt aus rein theologischen Argumenten, wenn ein weiteres dogmatisches Programm ausgerufen wird. Die Reflexion darüber, welche Bedeutung dem Vorgegebenen für die ethischen Urteilsbildung zukommt, stellt ein wichtiges Thema der Naturrechtstradition dar.

---

154 Vgl. die berühmte Auseinandersetzung zwischen I. Kant und Benjamin Constant, in deren Verlauf Kant seine Abhandlung »Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen« (1797) verfaßte.

Aus der Spannung zwischen besonderer Handlungsanforderung und Suche nach Normativ-Richtigem erwächst immer wieder das Bedürfnis nach einer Verständigung über Fragen grundsätzlicher Art, die relativ selbständig sind gegenüber praktischen, situationsspezifischen Anforderungen: Wie ist der handelnde Mensch selbst beschaffen? Wie läßt sich die Struktur der Welt verstehen, in der er handeln muß? Wieso und in welchem Rahmen kann menschliches Handeln die Verfassung der Welt selbst verändern? Es ist jener Fragehorizont, der als »Metaphysik« oder »Ontologie« apostrophiert wird. An dieser »ontologischen« Dimension der ethischen Urteilsbildung wird deutlich, daß bei einer einzelnen Entscheidung mehr Annahmen über die Gesamtverfassung der Wirklichkeit im Spiel sind, als momentan im einzelnen Handlungsvollzug oder in der Summe aller Handlungsvollzüge erkennbar. Diese »ontologische« Dimension symbolisiert einen über das Ethische hinausreichenden Bezugsrahmen, der sich zwar zunächst nur über das Handeln erschließt, im Handeln aber nicht aufgeht. Die Reflexion auf diese ontologische Problemdimension und ihr Verhältnis zu den je einzelnen Handlungsanforderungen ist ebenfalls ein zentrales Thema der Naturrechtstradition.

Das spannungsreiche Gefüge von Fragen nach den spezifischen Rationalitätsmustern praktischen Wissens, dem theoretischen Status dieses Wissens, nach Möglichkeiten und Grenzen ethischer Theoriebildung, nach verschiedenen Ebenen (Prinzipienwissen, anwendungsrelevantes Wissen, »ontologische Grundannahmen) im Vollzug ethischen Urteilens, ist in der Naturrechtstradition durchdacht worden. Unbeschadet aller einzelnen, zum Teil sehr unterschiedlichen Näherbestimmungen des Begriffs »Naturrecht« in der weit verzweigten Geschichte des naturrechtlichen Denkens zeichnet diese Tradition eines durchgängig aus: Sie ist seit ihren Anfängen ein »Ort« ethischer Grundlagendiskussion. »Traditionen verkörpern, wenn sie lebendig sind, kontinuierliche Konflikte«. Bezieht man dieses Diktum von Alasdair MacIntyre<sup>155</sup> auf die Geschichte naturrechtlichen Denkens, läßt sie sich weniger verstehen als ein Reservoir, aus dem fertige Antworten geschöpft werden können. Sie stellt vielmehr ein hermeneutisches Sensorium bereit, in dem Grundbegriffe und zentrale Themen ethischer Theoriebildung in einen Frage- und Verweiszusammenhang gebracht worden sind. Der durch diese Konfiguration von Problembeständen entstandene »Reflexionsraum« kann eine orientierende Kraft auch unabhängig davon entfalten, ob einzelne in ihm entwickelte Positionen und Antworten übernommen werden.

---

155 ALASDAIR MACINTYRE, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (engl. 1981), Frankfurt u. New York 1987, S. 296.

Da das »ethische Rohmaterial, die Urproblematik der Ethik in ... der christlichen keine andere als sonst und immer in der Ethik«<sup>156</sup> ist, gilt für jeden protestantischen Entwurf auf diesem Gebiet, daß er im Zuge der eigenen Entfaltung früher oder später Stellung nehmen muß zu jenen Grundfragen, die in der naturrechtlichen Tradition einen Ort haben. Mit naturrechtlichen Argumentationsfiguren war und ist dabei der Imperativ verknüpft, sich in der Explikation der eigenen Geltungsansprüche an einem Plausibilitätshorizont zu orientieren, der sich über den Kreis der Gleichgesinnten, eine christliche oder gar konfessionelle Binnenperspektive, hinaus erstreckt. Sie waren der systematische Ort eines Weltbezuges christlicher Ethik, der über die kirchlichen Mauern hinausreichte. Eine neue protestantische Auseinandersetzung mit der Naturrechtsthematik kann dazu beitragen, ein kritisches Korrektiv zu bilden gegen die Entwicklung protestantischer Ethik zu einem kirchlichen Binnenethos, mit dem in selbstgestrickten Sprachspielen weitreichende Forderungen formuliert, aber nur wenig kommunikable Begründungen gegeben werden. Sie kann dazu verhelfen, Brücken zu schlagen zum »allgemeinen ethischen Reflexionsniveau« als einem »kritische(n) Maß, dem auch die Ethik des Glaubens gerecht werden muß«, wenn sie nicht in Gefahr geraten will, »ihre Kraft und Bedeutung zu verlieren, zu veralten«<sup>157</sup>. Heinz-Dietrich Wendland formulierte das jenseits allen Streits um die Nomenklatur angesiedelte Sachproblem prägnant: »Denn ob man nun das Wort ›Naturrecht‹, das ja vieldeutig bleibt, annimmt oder verwirft, das Problem der allgemeingültigen und der Vernunft jedes Menschen verständlichen Normen ist selbstverständlich auch der evangelischen Ethik gestellt«<sup>158</sup>.

---

156 WOLFGANG TRILLHAAS, Ethik, 3. neu bearbeitete und erweiterte Auflage Berlin 1970, S. 15. Vgl. auch S. 2: »Die christliche Ethik muß als Ethik genau von dem sprechen, was der Gegenstand aller Ethik überhaupt ist, also vom menschlichen Handeln und Sichverhalten, von den Forderungen, unter denen menschliches Dasein steht, und von der Bewältigung dieses unseres irdischen Daseins von einem Tag zum anderen«.

157 HERMANN RINGELING, Ethische Normativität und Urteilsfindung, in: ZEE 28 (1984), S. 402 - 425, 403.

158 HEINZ-DIETRICH WENDLAND, Über den gegenwärtigen Stand der Sozialethik, in: Ders. (Hg.), Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft. Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster, Göttingen 1969, S. 15-28, 25. Auf diesen Zusammenhang zwischen Naturrechtstradition und Normenbildung hat auch Hans G. Ulrich ausdrücklich hingewiesen: »jedoch darf gewiß gesagt werden, daß die evangelische Ethik die Auseinandersetzung mit dem Problem der Normenbildung auch im Sinne einer naturrechtlichen Normativität verstärkt aufnehmen könnte, wenn die damit verbundenen spezifischen Möglichkeiten ethischer Urteilsfindung berücksichtigt würden, die auch in der evangelischen Ethik nicht einfach wegfallen können« (Grundlinien, a.a.O., S. 80).

Der naturrechtliche Imperativ zur Reflexion auf Universalisierbarkeit und Kommunikabilität ist in mindestens zweierlei Hinsicht von kirchenpraktischer Bedeutung. Einerseits für die ökumenische Dimension der protestantischen Sozialethikdiskussion. In einer Ökumene, die sich wesentlich über ethische Themen wie »Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung« definiert, ist angesichts der mageren Ergebnisse der ökumenischen Konferenzmaschinerie zunehmend das Bewußtsein gewachsen, daß der Mangel an Übereinstimmung bei einzelnen ethischen Forderungen im Zusammenhang steht mit ungeklärten Differenzen im Bereich der Grundlegungsfragen der Ethik. In dieser Situation kann die Naturrechtstradition ein wichtiges Kommunikationsmedium werden für das Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen, da sie für Katholizismus, Orthodoxie, aber auch Anglikanismus und die durch den Calvinismus geprägten Kirchen noch heute eine orientierende Funktion hat. Über diesen ökumenischen Kontext hinaus stellt die Naturrechtstradition Argumentationspotentiale bereit, die es erlauben, Brücken zu schlagen zum Bemühen um die Ausgestaltung und Verwirklichung eines Menschenrechtsethos, das nicht nur von Christen als verbindlich anerkannt werden kann.

Troeltschs Thesen aber auch ein »Beispiel dafür, wie ein Draußenstehender - in bezug auf den reformatorischen Glauben ist Troeltsch ein outsider - bei aller Scharfsichtigkeit Konfusion anrichten kann«<sup>3</sup>. Troeltschs Interpretationen tangierten das Zentrum protestantischen Selbstverständnisses. Argumentierte Luther unter Rückgriff auf die Naturrechtstradition? Troeltsch bejahte diese Frage und provozierte damit in der protestantischen Theologie eine Debatte über die Lutherdeutung, die Wellen schlug bis in die Diskussionen um Grundfragen der Ethik<sup>4</sup> oder die Grundlegung eines lutherischen Kirchenrechtsverständnisses<sup>5</sup>. Auch in der katholischen Theologie löste Troeltschs Naturrechtsinterpretation heftige Reaktionen aus. Otto Schilling kritisierte in mehreren Arbeiten die Thesen Troeltschs über die patristischen und thomistischen Soziallehren, auch wenn er dankbar bekannte, durch Troeltschs »Werk im höchsten Grade gefördert« worden zu sein<sup>6</sup>. Versuchte ein protestantischer Kritiker wie Karl Holl zu bestreiten, daß die naturrechtliche Tradition bei Luther eine Rolle spielte, wollte er alle wichtigen Einsichten für die Grundlegung einer Ethik in einer genuin lutherischen Theologie verankern, so zeigt sich bei Schilling analog das Interesse, die entscheidenden Weichen schon in der alten, katholischen Kirche gestellt zu finden. Das »natürliche Sittengesetz samt dem Naturrecht« findet er »prinzipiell« schon bei Jesus anerkannt<sup>7</sup>. Die sozialgestalterische Kraft des Glaubens habe sich nicht erst aufgrund der Rezeption außerchristlichen Wissens ergeben. Eine »eingehende Widerlegung« von Troeltsch hielt Schilling für

---

christlichen Kirchen und Gruppen«, in: ThLB (1913), Sp. 169-175 u. 193-198, 172.

- 3 Brunner, a.a.O.; Seeberg, a.a.O., S. 172 f. kritisiert die Charakterisierung der urchristlichen Ethik und betont, daß Antriebe zu praktischer Betätigung der Geistesgaben von Anfang an mit dem Gottesreichsgedanken verbunden gewesen seien. Wernle, a.a.O., S. 331 f. kritisiert mit gleicher Zielrichtung.
- 4 GEORG WÜNSCH, *Evangelische Ethik des Politischen*, Tübingen 1936, stellte fest: »Das Problem des Naturrechts bei Luther und damit für die protestantische Ethik ist durch Ernst Troeltsch aufgeworfen und erkannt worden« (126). Vgl. den Überblick über die damalige Diskussion bei FRANZ LAU, »Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding« in *Luthers Theologie*, Göttingen 1933.
- 5 JOHANNES HECKEL, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers* (1953), 2. überarbeitete und erweiterte Auflage hg. v. Martin Heckel, Köln, Wien 1973, S. 10, 28, 97, 114, 125.
- 6 OTTO SCHILLING, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Paderborn 1914, Vorwort. Vgl. die Besprechung von Troeltsch in: ThLZ 40 (1915), Sp. 434-438. Dem Dank Schillings ging der Dank von Troeltsch voraus. Dieser hat in seiner Schrift »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter«, München 1915, Schillings Arbeit »Die Staats- und Soziallehren des heiligen Augustin«, Paderborn 1910 als »höchst verdienstlich« und wichtige Voraussetzung seiner eigenen Arbeit bezeichnet (vgl. Troeltsch, *Augustin*, a.a.O., S. 4 Anm. 1).
- 7 OTTO SCHILLING, *Die christlichen Soziallehren*, Köln - München - Wien 1926, S. 18.

angebracht, da dieser, wie er 1926 feststellte, einen »außerordentlichen Einfluß ... auf dem in Frage stehenden Gebiet der Forschung ausübt. In einem gewissen, nicht unbeträchtlichen Teil der einschlägigen Literatur begegnet man keinem Namen häufiger als dem seinigen. Troeltsch gilt in gewissen Gelehrtenkreisen mehr und mehr als Autorität für die Geschichte der christlich-sozialen Ideen. Und vom wissenschaftlichen greift der Einfluß auf das praktische Gebiet über«<sup>8</sup>.

Die über die engen Gefilde der protestantischen Theologie hinausreichende Wirkungsgeschichte der Naturrechtsinterpretation von Troeltsch erstreckt sich bis in die jüngste Vergangenheit. Franz-Xaver Kaufmann stellte seine »Wissensoziologische(n) Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert« in die Traditionslinie der Arbeiten von Troeltsch<sup>9</sup>. In ihnen finde sich erstmals der »Versuch einer soziologischen Beschäftigung« mit den verschiedenen Naturrechtskonzeptionen, da er nicht mehr eine reine Ideengeschichte betreibe, sondern intensiv auf den Zusammenhang zwischen Organisations- bzw. Sozialformen und Sozialvorstellungen reflektiere. Stefan Breuer veröffentlichte 1983 eine 600 Seiten starke »Sozialgeschichte des Naturrechts«. Im Zentrum steht die Frage, welche Rolle das Naturrechtsdenken in den Prozessen gesellschaftlicher Rationalisierung gespielt hat. Bei der Darstellung des religiös begründeten Naturrechts orientiert sich Breuer stark an Troeltschs Analysen<sup>10</sup>. Das Themenspektrum, das bei Troeltsch mit der Naturrechtsinterpretation verknüpft ist, bildet schließlich einen Bezugspunkt in der Debatte um die Genese des okzidentalen Rationalismus, die sich an das Werk Max Webers anschließt. Weber und Troeltsch verbanden in den Heidelberger Jahren eine persönliche Freundschaft und gemeinsame Arbeitsinteressen<sup>11</sup>. Sie bezogen sich auf den Zusammenhang von »Religion und

---

8 A.a.O., S. 6 f.

9 Kaufmann, in: Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, S. 126-164, 139.

10 Opladen 1983, insbesondere S. 58 f., 110 f.

11 Vgl. die Bemerkungen Troeltschs in GS I, S. 15 Anm. 9 und S. 950, Anm. 510; den Nachruf Troeltschs auf Max Weber, in: *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen 1925, S. 247-252.

HEINZ EDUARD TÖDT, *Max Weber und Ernst Troeltsch in Heidelberg*, in: W. Doerr (Hg.), *Semper Apertus. 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*, Bd. III, Berlin u. Heidelberg 1985, S. 215-258; FRIEDRICH WILHELM GRAF, *Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu Troeltsch und Weber*, in: Wolfgang J. Mommsen u. Wolfgang Schwentker (Hg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen u. Zürich 1988, S. 313-336; HANS-GEORG DRESCHER, *Ernst Troeltsch. Leben und Werk*, Göttingen 1991, S. 209-215.

Rationalität«<sup>12</sup>, sowohl in historisch-genetischer Hinsicht, als auch in gegenwartsdiagnostischer und -gestaltender Absicht. Beide nahmen die Schattenseiten des Rationalisierungsprozesses wahr. Der berühmten Metapher Webers von der modernen, kapitalistisch-bürokratischen Gesellschaft als dem »stahlharten Gehäuse«<sup>13</sup> entspricht Troeltschs Charakteristik vom »Felsen«, dem »harten Stoff der sozialen Wirklichkeit«, an dem jede »christlich-soziale Bemeisterung der Lage« abprallt<sup>14</sup>. Von dieser Gegenwartsdiagnose aus nahmen sie die Suche auf nach den Pfaden, auf denen sich die zweckrationale Organisation der modernen Gesellschaft ausgebildet hatte. Fragte Weber vom »Interesse der Wirtschafts- und Sozialgeschichte« aus, so Troeltsch aus der Perspektive einer Kulturgeschichte des Christentums<sup>15</sup>. Wie entstand eine methodisch-rationale Lebensführung, eine prinzipiengeleitete Moral, die alle Lebensbereiche durchdringt, eine sachliche, zweckrationale Grundorientierung des Handelns? Wie kam es zur Bürokratisierung und Verrechtlichung, zur Ausbildung des kapitalistischen Wirtschaftssystems? Welche Rolle spielten dabei religiöse Kräfte? Mit welchem Begriff von Rationalität läßt sich die Modernisierung der Gesellschaft zureichend erfassen? Diese von Weber und Troeltsch aufgeworfenen Fragen werden in der Weber-Forschung bis heute intensiv diskutiert. Wichtige Beiträge leistete Wolfgang Schluchter mit seiner Weber-Interpretation. In ihr nahm er wiederholt auf Troeltschs Analysen bezug<sup>16</sup>. Im Rahmen dieser Max-Weber-Forschung setzte sich Ludger Honnefelder kritisch mit den Thesen Troeltschs über die Bedeutung des mittelalterlichen Naturrechts auseinander. Bei aller Kritik an den Einzelheiten der Troeltschen Darstellung behält nach Honnefel-

---

12 JOHANNES WEIß, Max Webers Grundlegung der Soziologie, München 1975, S. 135, bezeichnet dies als das »Leitthema der Weberschen Religionssoziologie«.

13 MAX WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I, 5. Aufl. Tübingen 1963, S. 190.

14 GS I, S. 984 f. Vgl. ERNST TROELTSCH: Die Sozialphilosophie des Christentums, Zürich 1922, S. 28 f: »Denn das ist nun doch der für alle christliche Sozialphilosophie heute entscheidende Umstand, daß das aus dem Mittelalter herauswachsende Abendland mit seinem Imperialismus, seinem Kapitalismus und seiner ungeheuren Bevölkerungssteigerung Zustände geschaffen hat, die mit ihren ungeheuren Spannungen und ins Riesenhafte gewachsenen Kräften weder durch christliche, noch durch eine beide kombinierende Sozialphilosophie mehr gemeistert werden können«.

15 Vgl. Troeltschs Bemerkung in den Soziallehren, GS I, S. 14 Anm. 8, 15 Anm. 9.

16 Vgl. vor allem WOLFGANG SCHLUCHTER, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1979; DERS., Religion und Lebensführung, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1988. Jürgen Habermas hat in seiner eigenen, an Weber anschließenden Interpretation des Modernisierungs- und Rationalisierungsprozesses auf die Bedeutung von Troeltschs Arbeiten für Schluchter hingewiesen. Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1981, Bd. 1 S. 310.

der die grundlegende These ihr Recht: In der Naturrechtslehre des Mittelalters liege ein »wesentlicher Beitrag« des Christentums für die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus<sup>17</sup>.

b) *Die Zentralstellung des Naturrechtsbegriffs in Troeltschs Werk*

Ein erster Blick auf das Gesamtwerk Troeltschs zeigt, daß sich in der skizzierten Wirkungsgeschichte ein zentrales Thema seiner Arbeit spiegelt. Von seiner Dissertation über »Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon« bis hin zu dem kurz vor seinem Tod in der deutschen Hochschule für Politik gehaltenen Vortrag »Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik« beschäftigte er sich mit der Naturrechtsproblematik. Auf dem Ersten Deutschen Soziologentag 1910 referierte Troeltsch über »Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht«; er verfaßte einen eigenen Lexikonartikel zum Thema. Die Naturrechtsproblematik spielt in seinen großen Artikeln für die »Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche« über »Aufklärung«, »Deismus«, »deutscher Idealismus« und »englische Moralisten« eine wichtige Rolle und bildet, neben der Typologie von Kirche, Sekte, Mystik die zweite Hauptkoordinate, an der die Darstellung in den »Soziallehren« orientiert ist<sup>18</sup>. Auf diesem Hintergrund erscheint die These von Hans Baron gerechtfertigt, der Interpretation der verschiedenen Naturrechtskonzeptionen komme eine Schlüsselposition zu, sie bilde »gewissermaßen das begriffliche Rückgrat der meisten,

---

17 LUDGER HONNEFELDER, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts. Max Webers und Ernst Troeltschs Deutung des mittelalterlichen Naturrechts und die Bedeutung der Lehre vom natürlichen Gesetz bei Thomas von Aquin, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik, S. 254-275, 255 f.

18 ERNST TROELTSCH, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon. Untersuchungen zur Geschichte der altprotestantischen Theologie, Göttingen 1891; Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik, in: Hans Baron (Hg.), Deutscher Geist und Westeuropa, Tübingen 1925, S. 3-27; Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, Wiederabdruck in: GS IV, S. 166-191; Naturrecht, christliches, in: RGG 1. Aufl. Bd. 4, Tübingen 1913, Sp. 697-704; Aufklärung (1897), Wiederabdruck in: GS IV S. 338-374; Deismus (1898), Wiederabdruck in: GS IV, S. 429-487; Idealismus, deutscher (1900), Wiederabdruck in: GS IV, S. 532-587; Moralisten, englische (1903), Wiederabdruck in: GS IV, S. 374-429; Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (GS I), Tübingen 1912. Für die Orientierung über genaue Datierungen und die Überlieferungsgeschichte einzelner Texte leistet unverzichtbare Hilfe: FRIEDRICH WILHELM GRAF U. HARTMUT RUDDIUS, Ernst Troeltsch Bibliographie, Tübingen 1982.

so lebhaft diskutierten religions- und geistesgeschichtlichen Thesen Ernst Troeltschs<sup>19</sup>.

Ein kurzer Überblick über die systematischen Kontexte, in denen Troeltsch der Naturrechtsthematik eine Funktion zuerkennt, untermauert dieses Urteil. Von kaum zu überschätzendem Gewicht ist sie im Bereich der *Ethik*. Die »christliche Theorie des Naturrechts« ist nach Troeltsch zwar »als wissenschaftliche Theorie kläglich und konfus, aber als praktische Lehre von der höchsten kultur- und sozialgeschichtlichen Bedeutung, das eigentliche Kulturdogma der Kirche und als solches mindestens so wichtig wie das Trinitätsdogma oder andere Hauptdogmen«<sup>20</sup>. Dieser historischen Bedeutung entsprechend stellt die Naturrechtsthematik einen wichtigen Bezugspunkt in seiner Entfaltung der »Grundprobleme der Ethik«<sup>21</sup> dar. Im Bereich der *Dogmatik* sieht Troeltsch ebenfalls Wirkungen des christlichen Naturrechtsdenkens. Die Frage nach der rationalen Grundlage der Theologie, der Korrelation von Vernunft und Offenbarung und der daraus sich ergebenden Zuordnung von Theologie und Philosophie, sei in der protestantischen Theologie seit Melanchthon mittels des Naturrechtsdenkens erfolgt. Auch in materialen Einzelfragen der Dogmatik lasse sich der Einfluß naturrechtlichen Denkens erkennen. Es habe die »Vorherrschaft des Gesetzes im Gottesbegriff« bei Luther beeinflusst, die Ausbildung des »Begriff(s) einer moralisch-gesetzlich regierenden Gottheit« bei Melanchthon und Calvin, die Gestaltung des *ordo salutis* und die »Koordination von *lex* und *evangelium*«<sup>22</sup>. Weiterhin stellt der Naturrechtsbegriff für Troeltsch einen Schlüssel zum Verständnis des *Säkularisierungsvorganges* dar. Mit seiner Hilfe erschließt er Umformungsprozesse, die sich in Dogmatik und Ethik im Zuge der Ausbildung des »modernen Geistes« ergaben. Die Religionsphilosophie der Aufklärung, der Deismus, sei entstanden aus einer »Verarbeitung und Umdeutung« des Begriffs »*lex naturae*« zum Begriff der »natürlichen Religion«<sup>23</sup>. Das neue Verständnis von Ethik und Sittlichkeit, das in der

---

19 HANS BARON, »Christliches Naturrecht« und »Ewiges Recht«, in: HZ 133 (1926), S. 413-432, 416. Vgl. auch das Urteil von WALTHER KÖHLER, Ernst Troeltsch, Tübingen 1941, S. 11, es sei ein »für die Geschichtsdeutung von Troeltsch grundlegende(r)« Begriff.

20 Soziallehren, GS I, S. 173; vgl. Rez. Seeberg, GS IV, S. 745, es handle sich »um einen Grund- und Stammbegriff der christlich-kirchlichen Lehre«; Sozialphilosophie des Christentums, Zürich 1922, S. 9, »das christliche Naturrecht« sei »die Sozialphilosophie der Kirche«.

21 Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik (1902), in: GS II, S. 552-672, insbesondere 554 f., 604 f. 654 f.

22 Rez. Seeberg, GS IV, S. 748, 751; vor allem aber seine Schrift »Vernunft und Offenbarung«.

23 Deismus, GS IV, S. 433 f., 445, 454.

Aufklärung ausgebildet wurde, lasse sich ablesen am Vorgang der »Emanzipation des Naturrechts« von der »lex divina«. Der Naturrechtsgedanke sei »zum wichtigsten Träger und Anreger« für die »Anerkennung selbständiger innerweltlicher sittlicher Werte«<sup>24</sup> geworden. Das Naturrechtsdenken dient schließlich als Hintergrund, auf dem Troeltsch die Charakteristik der romantischen Denkformen profiliert, an die er selbst konstruktiv anknüpft. Die Bedeutung der Romantik liege darin, mittels einer durchgängigen »Historisierung des Denkens ... die älteren Begriffe der Lex naturae, des common-sense, der angeborenen Normen und der abstrakt konstruierten Vernunftwahrheit endgültig aufgelöst« zu haben<sup>25</sup>.

Troeltschs Naturrechtsanalysen stehen in einem von ihm mehrfach benannten Konnex mit anderen zeitgenössischen Interpretationen naturrechtlichen Denkens. Er nahm häufig Bezug auf die Arbeiten von Otto von Gierke<sup>26</sup>. Gierke hatte 1882 die Rede zum Antritt seines Rektorats an der Universität Breslau, von deren juristischer Fakultät Troeltsch 1911 zum Ehrendoktor promoviert wurde und der er daraufhin seine »Soziallehren« widmete, unter dem programmatischen Titel »Naturrecht und Deutsches Recht«<sup>27</sup> gestellt. Die beiden Männer verband unter anderem die Arbeit im 1890 gegründeten »Evangelisch-Sozialen Kongreß«, in dem Gierke »ein besonders hochgeschätztes Mitglied« war<sup>28</sup>. Der Kongreß war eine Plattform, auf der Juristen, Nationalökonomien und Theologen zusammenarbeiteten, um - so Troeltschs eigene Charakteristik - »eine theologisch-ethische Formulierung der christlich-sozialen Ideen«<sup>29</sup> zu suchen. Angestrebt wurde eine wissenschaftliche Fundierung, die über kirchliche Kreise hinaus kommunikationsfähig war, und einen Beitrag zur Sozialpolitik leisten sollte. Im sozialkonservativen Milieu des Protestantismus war ein Theologe tätig, der sich ebenfalls, im

---

24 Aufklärung, GS IV, S. 348 f.; englische Moralisten, GS IV, S. 378 f., 386.

25 Der deutsche Idealismus, GS IV, S. 573.

26 Es handelt sich vor allem um den Bd. III von OTTO V. GIERKE: Genossenschaftsrecht. Die Staats- und die Kooperationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, Berlin 1881, und seine 1880 erstmals erschienene Studie über »Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien«, 4. Aufl. Breslau 1929. Vgl. das von ANNETTE DÖRING und CHRISTINE GERIKE erstellte Namensregister zu den Soziallehren in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft IV, Augsburg 1989, S. 140-168.

27 Frankfurt a. M. 1883.

28 ADOLF VON HARNACK, Worte bei der Trauerfeier am 14. Oktober 1921, in: Zum Gedächtnis an Otto von Gierke, 1921, S. 5. Zur Geschichte des Kongresses und seiner Mitgliederstruktur vgl. besonders HARRY LIEBERSOHN, Religion and Industrial Society. The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany, Philadelphia 1986.

29 Soziallehren, GS I, S. 425 Anm. 197, 593.

Rahmen der mit seinem sozialpolitischem Wirken verknüpften Dogmengeschichtsforschung, um die Interpretation der Naturrechtstradition bemühte, Reinhold Seeberg. Ihn bezeichnete Troeltsch als »einen der tätigsten kirchlichen Geschäftsführer der Konservativen«. Mit seiner Naturrechtsdeutung setzte er sich in einer ausführlichen Besprechung auseinander. In den Soziallehren kritisierte er, Seeberg habe weder die verschiedenen Elemente des mittelalterlichen Naturrechts erkannt, noch die »tiefe innere Notwendigkeit der Rezeption« dieses Begriffes »überhaupt ... verstanden«<sup>30</sup>.

In Wilhelm Diltheys Darstellung »Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert« (1892/93) sah er, »unabhängig« von der eigenen Arbeit, den Begriff des Naturrechts »mit vollkommen übereinstimmenden Ergebnissen behandelt«. Durch einen ihm gegenüber persönlich ausgesprochenen Wunsch bestätigt, verstand Troeltsch seine »Aufgabe« in Berlin »wesentlich als Fortsetzung von Diltheys Arbeit«<sup>31</sup>. Wichtiges Belegmaterial für die eigenen Thesen fand Troeltsch im Werk der in England sozialpolitisch engagierten Brüder R. W. und A. J. Carlyle<sup>32</sup>. In der Darstellung einer gegenwartsrelevanten Form des katholischen Naturrechtsverständnisses und der darauf aufbauenden Sozialethik zitierte Troeltsch wiederholt ausführlich die Arbeit des Jesuiten Theodor Meyer »Die christlich ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage«<sup>33</sup>. Ein weiterer Gewährs-

---

30 Troeltsch, GS I, S. 460 Anm. 211. REINHOLD SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Erlangen 1899. Troeltschs Besprechung des Werkes erscheint 1901. Wiederabdruck in: GS IV, S. 739-752; GS I, S. 412 Anm. 191.

31 Troeltsch, Rez. Seeberg, a.a.O., S. 745; ders., Rez. Dilthey, Gesammelte Schriften 2. Bd., in: ThLZ 41 (1916), Sp. 13-15, 15. Vgl. auch die Betonung der Übereinstimmung hinsichtlich der Bedeutung des Naturrechts für die Ethik der Reformatoren in seiner Rezension von Otto Dreske, Zwingli und das Naturrecht, in: ThLZ 38 (1913), Sp. 369-371, 369. Erste Schritte auf dem Weg einer genaueren Klärung der Bedeutung von Diltheys Arbeiten für Troeltsch wurden unternommen von HELGE SIEMERS, »Mein Lehrer Dilthey«? Über den Einfluß Diltheys auf den jungen Troeltsch, in: HORST RENZ U. FRIEDRICH WILHELM GRAF, Troeltsch-Studien Bd. I. Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte, Gütersloh 1982, S. 203-234.

32 Edinburgh and London 1903. In der Rez. von Schilling, a.a.O., S. 435, merkt Troeltsch an, er habe sich »vorwiegend gestützt« auf dieses Werk; vgl. GS I, S. 152 Anm. 71. Vgl. die Bemerkung Köhlers, Troeltsch habe »nie einen Hehl daraus gemacht, daß er die Erkenntnis der grundlegenden Bedeutung des Naturrechtskomplexes für die Entwicklung und Rechtfertigung des Christentums, insbesondere im Mittelalter den beiden Brüdern Carlyle verdanke« (Troeltsch, a.a.O., S. 236).

33 4. Aufl. Freiburg 1904. Troeltsch bezeichnet sie als eine »klare populäre Darstellung« (GS I, S. 173 Anm. 77), die »die thomistischen Lehren sehr präzise«

mann aus dem Kreis der »modernen Neuthomisten« war G. Ratzinger, vor allem mit seiner Schrift »Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen« (1881).

Schon am zeitgenössischen Beziehungsgeflecht, in dem Troeltsch arbeitete, läßt sich erkennen, daß seine Aufarbeitung der Naturrechtstradition in Zusammenhang steht mit den Bemühungen um die Bewältigung der Sozialen Frage und der Suche nach Möglichkeiten zur Sozialreform im Kaiserreich. Da die Naturrechtstradition in der Philosophie, den Rechtswissenschaften und in der Grundlagendebatte der Nationalökonomie einen klassischen Bestandteil des jeweiligen fachspezifischen Themenkanons darstellte, konnte sie zu einem Medium für eine interdisziplinäre Diskussion über sozialpolitische Fragen werden. Noch eine weitere Facette der Naturrechtsthematik kam hinzu. Naturrechtliche Argumentationen stellten das Fundament der westeuropäischen Sozialphilosophie dar. Die deutsche Diskussion war gekennzeichnet durch das Interesse, »die Fesseln der englischen Theorie abzustreifen« (G. Schmoller)<sup>34</sup>. Konturen dieser Diskussionslage lassen sich exemplarisch ablesen an der 1890 erschienenen Arbeit von Wilhelm Hasbach »Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Francois Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie«. Ausgangspunkt für seine Forschungen war, wie der Autor selbst bekundet, die Frage, wie sich »die Gerechtigkeit eines Systems von socialen und politischen Forderungen an den Staat«<sup>35</sup> begründen läßt. In kritischer Absicht untersucht Hasbach die naturrechtlichen Voraussetzungen der »englisch-französischen Nationalökonomie«. Er setzt bei den Naturrechtslehren der Stoiker ein, thematisiert die Stellung der Reformatoren zum Naturrecht, untersucht die Lehren von Grotius, Hobbes, Pufendorf und Locke und stellt die Bedeutung des Deismus für die moderne Ethik dar. Damit sind die Grundzüge eines Themenspektrums entfaltet, die sich später im Werk von Troeltsch wiederfinden.

Protestantische Theologen hatten sich nach 1890 intensiv an der Diskussion um die Lösungsmöglichkeiten für die Soziale Frage beteiligt und eine »Fülle sozialpolitischer und sozialwissenschaftlicher Beiträge« publiziert<sup>36</sup>. In

---

wiedergebe (GS I, S. 317 Anm. 139).

34 Zitiert nach RÜDIGER VOM BRUCH, Gustav Schmoller, in: Notker Hammerstein (Hg.), Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900, S. 219-238, 219.

35 So im Vorwort der in Leipzig erschienenen Schrift. Troeltsch zitiert Hasbach in seinem Artikel »Aufklärung«, GS IV, S. 346.

36 E. I. KOURI, Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870-1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum, Berlin u. New York 1984, S. 107. RÜDIGER VOM BRUCH, Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890-1914), Husum 1980; DERS., Bürgerliche

dieser Literatur wurde eine interdisziplinäre Öffnung der protestantischen Ethikdiskussion vollzogen. Aufgenommen wurden Fragestellungen der Nationalökonomie, insbesondere der ethisch-historischen Richtung im Umkreis von Gustav Schmoller. Die Thematik von Troeltschs »Soziallehren« lag gleichsam in der Luft<sup>37</sup>. Die Soziallehren beginnen mit der Konstatierung von Orientierungsproblemen, die sich für Kirchen und Christentum in den »sozialen Kämpfen der Gegenwart« ergaben. Unmittelbarer Auslöser für die Abfassung war die Aufforderung, das Buch des Greifswalder Theologen Martin von Nathusius »Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage« (1893-1895) zu rezensieren. Troeltsch attestierte diesem Werk eine »verhängnisvolle Verworrenheit«<sup>38</sup> in den Grundfragen, die für ihn mehr war als nur Ausdruck der Schwierigkeiten des Autors. Er sah darin ein Charakteristikum der Gesamtlage der protestantischen Ethik. So bezeichnete er etwa den in der kirchlich-sozialen Bewegung im Geiste Stöckers und Seebergs unternommenen Versuch der »Hinüberbildung des Arbeiter-Sozialismus in einen christlichen« als »eine ungeheure Dilettantenidee, der gegenüber das alte christliche Naturrecht ein Ausbund von Weisheit«<sup>39</sup> gewesen sei. Die Mehrzahl der »protestantischen Theologen« gingen nach Troeltschs Überzeugung entweder unreflektiert von einer »Christlichkeit von Staat und Gesellschaft« aus, oder hätten zu einfache Erklärungsmuster für die Erfolglosigkeit christlicher Aktivitäten. Einfach vorausgesetzt werde, daß die »christliche Durchdringung der Welt« »der Sinn des Evangeliums und der paulinischen Glaubenslehre« sei. Die Schuld am Scheitern werde dann immer den anderen zugeschoben, entweder der »heidnische(n) Welt«, oder der »Brechung des evangelischen Ideals« durch den Katholizismus, oder der »Verderbung« des wahren Glaubens durch andere religiöse Überzeugungen<sup>40</sup>. Um Abhilfe zu schaffen machte Troeltsch sich auf die Suche nach einer gesicherten »Unterlage für Werturteile«, von der aus die

---

Sozialreform im deutschen Kaiserreich, in: Ders. (Hg.), »Weder Kommunismus noch Kapitalismus«. Bürgerliche Sozialreform in Deutschland vom Vormärz bis zur Ära Adenauer, München 1985, S. 61-179; GÜNTER BRAKELMANN, Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts (1962), 7. Aufl. Bielefeld 1981.

37 Vgl. auch SHINICHI SATO, Ernst Troeltsch und die soziale Frage im wilhelminischen Zeitalter, unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenhangs zwischen Troeltsch und Gottfried Traub, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft IV (1989), S. 6-21.

38 Soziallehren, GS I, S. 6. Vgl. ERNST TROELTSCH, Meine Bücher (1922), in: GS IV, S. 3-18. »Die Aufforderung zur Rezension eines elenden Buches von Nathusius ... brachte mir meine und unsere Unwissenheit über diese Dinge zu Bewußtsein, und ich schrieb statt einer Rezension ein Buch von annähernd tausend Seiten«(11).

39 Die Sozialphilosophie des Christentums, a.a.O., S. 32.

40 Vgl. etwa Soziallehren, GS I, S. 174.

»Bedeutung des Christentums für die Lösung des heutigen sozialen Problems« erfaßt werden konnte<sup>41</sup>. Er wollte »erst einmal die Situation klären helfen«<sup>42</sup>.

## 2. Naturrecht und die Aufgabe der Theologie

Für Troeltsch gab es »keine rein kontemplative Wissenschaft«. Historische und philosophische Arbeit sollte »eigener Sinnbildung«, »eigener Stellungnahme« in Form einer praktisch orientierten Gegenwartsdeutung und »Zukunftsgestaltung« dienen<sup>43</sup>. Dementsprechend verstand er die Theologie: »Als einfache Aufgabe der Weitertradierung und Apologetik habe ich sie nie aufgefaßt, sondern stets als Aufgabe der Orientierung im geistigen und religiösen Leben der Gegenwart, woraus eine Neugestaltung des religiösen Gedankens und seiner Institutionen notwendig irgendwann hervorgehen muß«<sup>44</sup>. Die Grundzüge dieses Theologieverständnisses spiegeln sich in Troeltschs Naturrechtsinterpretation.

### *a) Theologische Gegenwartsdeutung*

Troeltsch analysierte die verschiedenen Traditionen naturrechtlicher Argumentation, weil er in ihnen Wurzeln sozialer Kräfte sah, die in der Gesellschaft seiner Zeit wirksam waren. Die Geschichte diene ihm dazu, zentrale Ideen der politischen Hauptströmungen seiner Zeit zu skizzieren. Mit dem Thomismus beschreibt er nicht nur eine vergangene Epoche christlicher Kultur, sondern zugleich die normativen Grundstrukturen der Neuscholastik und damit die leitende Ideologie des Sozialkatholizismus im Kaiserreich. Mit Hilfe des Naturrechtsdenkens habe Thomas erstmals eine einzigartige Synthese, eine einheitliche christliche Soziallehre und Kulturethik entwickelt. Sie bilde bis in die Gegenwart das Fundament für das »Hochgefühl, daß erst die Kirche den Schlüssel aller sozialen Erkenntnisse und das Heilmittel aller sozialen Nöte in ihren Händen trage, wie es die modernen Thomisten angesichts der heutigen sozialen Krisen und der Wirren des heutigen Lebens stets von neuem triumphierend verkünden«<sup>45</sup>.

---

41 Soziallehren, GS I, S. 704 u. 983.

42 Die christliche Weltanschauung, GS II, S. 228 Anm. 11.

43 Der Historismus und seine Probleme, GS III, S. 69 f.

44 Christliche Weltanschauung, GS II, S. 237 Anm. 11.

45 Soziallehren, GS I, S. 293. Vgl. auch GS I, S. 282, der Thomismus sei die »Grundform der katholischen Sozialphilosophie bis heute«. In der Rezension von

Auch in der Darstellung Luthers und des Luthertums hat Troeltsch die Gegenwartsrelevanz seiner geschichtlichen Analysen deutlich benannt. Er stellt Bezüge zwischen dem lutherischen Naturrecht, F. J. Stahls Konservatismus und Bismarcks »so auffallendem Nebeneinander seiner Gewaltpolitik und seiner Christlichkeit« her. »Die christliche ›Weltanschauung‹ der Konservativen beruhe »in den politisch und sozial wichtigsten Teilen auf diesem positivistischen und realistischen Naturrecht Luthers«<sup>46</sup>. Nicht den marxistischen, wohl aber den modernen christlichen Sozialismus und die Sozialdemokratie sieht Troeltsch in Kontinuität zum ethischen Rigorismus und Liebeskommunismus, die mit dem »absoluten Naturrecht« der Sektenfrömmigkeit tradiert wurden<sup>47</sup>. Vom Calvinismus zieht Troeltsch Verbindungslinien zu den rationalistischen und individualistischen Demokratieidealen der liberalen Parteien in den angelsächsischen Ländern<sup>48</sup>.

Ethik galt Troeltsch als die »übergeordnete und prinzipiellste Wissenschaft«, von der aus sich unter modernen Bedingungen allererst ein Zugang zum »Religionsproblem«<sup>49</sup> ergibt. Der hohe Stellenwert der ethischen Problematik ist ein Hinweis darauf, daß Troeltschs Naturrechtsstudien, obwohl sie einem historisch inszenierten Gegenwarts Panorama gleichen, ein Medium für die Analyse eines prinzipiellen Problems waren. Die Naturrechtstradition ist für ihn eine Koordinate, an der er sich bei der Sichtung von Grundproblemen einer christlichen Ethik orientiert. Mit ihrer Hilfe verfolgt er die Frage, wie im Einflußbereich des Christentums Ansprüche auf überindividuelle Verbindlichkeit, materiale, normative Grundorientierungen - in Troeltscher Terminologie »Kulturideale«, »Zwecke«, »Güter« und

---

Schilling stellt Troeltsch fest, daß »die Katholiken heute wie je auf dieser Grundlage (des christlichen Naturrechts) stehen und sie sehr elastisch den modernen politisch-sozialen Zuständen anzupassen verstehen« (a.a.O., S. 434).

46 Soziallehren, GS I, S. 536 Anm. 246, 537, auch 459 Anm. 211; vgl. Das Stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 182.

47 Vgl. Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 184 f.

48 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 184.

49 Grundprobleme der Ethik, GS II, S. 552-672, 553. Die grundlegende Bedeutung der ethischen Problematik für das Verständnis von Troeltschs Gesamtwerk hat umfassend zuerst HEINRICH BENCKERT herausgearbeitet. Ders., Ernst Troeltsch und das ethische Problem, Göttingen 1932. Dieser Interpretationslinie folgend hat jüngst BRYCE A. GAYHART eine gründliche Studie vorgelegt, die einen systematischen Schwerpunkt in der Auseinandersetzung Troeltschs mit Herrmann setzt, die Naturrechtsthematik aber nicht behandelt. Ders., The Ethics of Ernst Troeltsch. A Commitment to Relevancy, Lewiston, Quenston, Lampeter 1990 (Toronto Studies in Theology Vol. 35).

ihre »Vereinheitlichung« zu einer »Lebensanschauung« - entstanden<sup>50</sup>. Er unternimmt den Versuch, zu rekonstruieren, wie sich »Sollmaßstäbe«<sup>51</sup> für die soziale Welt bilden. Troeltschs Ziel bleibt die »eigene Stellungnahme«. Dazu bedürfe es einer »Theorie der Stellung des Religiösen zum Politisch-Sozialen«<sup>52</sup>. Diese Theoriebildung erfolgt in der praktischen Absicht, die Wirkungsmöglichkeiten christlich motivierten Handelns unter moderngesellschaftlichen Bedingungen, d. h. vor allem im Kontext politisch-rechtlicher und ökonomischer Rationalitätsstrukturen, sach- und realitätsgerecht ausloten zu können. »Naturrecht« ist für Troeltsch eine Abkürzung bzw. ein Synonym für den reflektierten Umgang mit einem mehrdimensionalen Kompatibilitätsproblem, das er in der abstrakten Frage nach »Vernunft und Offenbarung« bzw. »Glauben und Wissen« verschlüsselt sieht. Die Grundfrage, von der aus dieses Problem seine Struktur erhält, lautet: Wie verhalten sich religiöses Selbst- und Weltverständnis zum Leben in anderen Sinnbezügen, die durch nichtreligiöse Zielorientierungen, Zwecke und Deutungsmuster bestimmt sind?

#### *b) Die religiöse Dynamik der Entwicklung von Naturrechtslehren*

In der Analyse von Religion schließt sich Troeltsch an »die Wendung des modernen prinzipiellen Denkens zum Prinzip der Bewußtseinsanalyse«<sup>53</sup> an, wie sie von Kant erstmals prinzipiell vorgenommen und in Schleiermachers Religionsphilosophie weitergeführt wurde. Gegenüber allen reflexiv-rationalistischen Versuchen, eine Notwendigkeit der Religion mittels der Logik metaphysisch-theoretischer oder moralisch-praktischer Argumentation

---

50 Troeltsch verwendet diese Begriffe, ohne zwischen ihnen genauer zu differenzieren. WALTER WIESENBERG, Das Verhältnis von Formal- und Materialethik, erörtert an dem Streit zwischen Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch, Königsberg 1934, wies schon darauf hin, daß es eine »Schwäche des E. Tr.'schen Entwurfs« sei, »daß ihm eine klare Begriffsbildung mit Bezug auf das fehlt, was ›objektiver Zweck‹, ›objektives Gut‹ (oder ›Kulturgut‹) und ›objektiver Wert‹ genannt wird« (37; vgl. 61).

51 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 190.

52 Soziallehren, GS I, S. 15.

53 Religionsphilosophie, a.a.O., S. 147. EMIL SPIEGEL, Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch, Paderborn 1927; KARL-ERNST APFELBACHER, Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm, München, Paderborn, Wien 1978, S. 82 f.; GERHOLD BECKER, Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch, Regensburg 1982, S. 298 f.; FALK WAGNER, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, S. 135 f.

zu beweisen, hatte Schleiermacher die relative Selbständigkeit und damit die Grenzen einer durchgängigen Theoretisier- und Rationalisierbarkeit der Religion betont. Er kritisierte die Lebensferne und Abstraktheit gedanklicher Konstruktionen in der Religionsphilosophie der Aufklärung und forderte, sich an den konkreten, geschichtlichen Erscheinungsformen zu orientieren, um den inhaltlichen Reichtum dieses Lebensphänomens zu erschließen. Religion stand für Schleiermacher im engsten Zusammenhang mit dem Zentrum des geistig-individuellen Lebens, der Grundbewegung der Seele, die ständig wechselt zwischen »extrovertierter Öffnung zur Mannigfaltigkeit des Anschauens, zur Fülle der Realkenntnisse, zur empirischen Erkundung und allseitigen Partizipation in Breite und Länge« und »gegenläufige(r) Introversion, (dem) sich sammeln um die ureigenste Mitte«. In diesem »Pulsschlag des geistigen Lebens« verortete er sie als jenes Moment, das an beiden Bewegungen partizipiert, sie aber als ein selbständiges Drittes im Gleichgewicht hält, »die beiden Spannkkräfte komplementär zum Austrag bringt«<sup>54</sup>. Damit ermöglicht sie in allen Lebensvollzügen das Erleben der eigenen Ganzheit, die Bildung von Identität<sup>55</sup>. Mit dieser »epochemachende(n)«<sup>56</sup> Neubestimmung des Religionsbegriffs wurde nach Troeltsch zugleich ein neues Verständnis der Ethik und des sittlichen Handelns die Bahn gebrochen.

Von frühromantischen Denkformen inspiriert, ist damit bei Schleiermacher eine Bewegungsfigur geistigen Lebens bezeichnet, die für Troeltschs Religions- und Ethikverständnis grundlegend ist. Er sieht ebenfalls in der Religion eine selbständige Potenz und Kraft im Lebensvollzug, »eine letzte Tatsache des Seelenlebens«<sup>57</sup>. Die mit der Religion eng verbundenen beiden Bewegungs-

---

54 HERMANN TIMM, Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher - Novalis - Friedrich Schlegel, Frankfurt a. Main 1978, S. 45. Zu Schleiermachers Religionsverständnis vgl. auch den zusammenfassenden Überblick bei Falk Wagner, a.a.O., S. 59 f.

55 Zur zentralen Bedeutung des Bildungsgedankens für das Verständnis von Schleiermachers Gesamtwerk vgl. MATTHIAS RIEMER, Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers, Göttingen 1989. Über die fundamentale Bedeutung der Religion für den Bildungsprozeß personaler Identität bei Schleiermacher vgl. die differenzierte Arbeit von URSULA FROST, Einigung des geistigen Lebens. Zur Theorie religiöser und allgemeiner Bildung bei Friedrich Schleiermacher, Paderborn 1989.

56 Grundprobleme der Ethik, GS II, S. 565.

57 Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, GS II (1894), S. 227-327, 339; Die Selbständigkeit der Religion, in: ZThK 5 (1895), S. 361-436 u. ZThK 6 (1896), S. 71-110, 167- 218; Glaubenslehre § 1, S. 1 f: »Die Religion ist eigentümlicher, wesentlich selbständiger Bestandteil des menschlichen Bewußtseins, das ohne Religion verkümmert oder zu gewaltsamer Resignation verurteilt ist«.

richtungen des »Pulsschlages des geistigen Lebens« spielen auch bei ihm eine zentrale Rolle. Die Dynamik des Sich-Öffnens, das Bestreben, alles Umgebende zu assimilieren, führt dazu, daß eine »naturwüchsige und unbewußte Verschmelzung der religiösen Ideen mit den allgemeinen Bildern von den Dingen« erfolgt. In der Religion liegt eine treibende Kraft für die Organisation eines einheitlichen Selbst- und Weltverständnisses. Diese synthetisierende Tendenz wird verstärkt, wenn die Stufe naiver Religiosität verlassen und diese zum Gegenstand der Reflexion wird. Priesterliche Spekulation, Entwürfe von Theogonien und Kosmogonien, Synkretismus, Ausbau von Mythen und das Entwerfen von supranaturalen Offenbarungstheorien sind Formen, in denen die »bewußte Ausgleicheung und Verbindung der religiösen Idee mit dem sonstigen Weltwissen« gesucht wird. Naturrechtslehren sind solche Reflexionsprodukte. Sie sind die Form, mit der diese Funktion des Ausgleichs und der Verbindung für die »mit dem religiösen Bewußtsein verwobenen ethischen Elemente«<sup>58</sup> wahrgenommen wird. Das Movens, sie zu entwickeln, ist nach Troeltsch in der Grundbewegung des religiös fundierten Bewußtseins zu suchen.

Die Dynamik zur Erzeugung einer Kompatibilität speist sich aber auch aus der anderen Bewegungsrichtung des geistigen Lebens, dem subjektzentrierten Aneignen. Das Individuum kann nur dann Selbstgewißheit gewinnen und sich sinnvoll über Handlungsmöglichkeiten orientieren, wenn es sich nicht in den objektorientierten Entäußerungen verliert. Eine innere Kohärenz des Selbst- und Welterlebens muß erreicht werden. Troeltsch faßt sie im Begriff der »Persönlichkeit«. Sie kann sich nur entwickeln, wenn ein in Umrissen reflektiertes und geklärtes, d.h. über die Unmittelbarkeit des inneren Erlebens hinausreichendes Verhältnis entweder der »Übereinstimmung« oder des »Widerspruchs« zwischen religiösem Wissen und »den aus anderen Quellen stammenden Erkenntnissen« besteht. Eine einheitliche Lebens- und »Weltanschauung«, in der die verschiedenen Erlebnisweisen, Wahrnehmungsmuster und Wissensbestände zu einer »relativ einheitlichen Gesamtauffassung«<sup>59</sup> integriert sind, ist für Troeltsch ein konstitutives Merkmal von »Persönlichkeit«. In kritischer Fortentwicklung von Kants Verständnis a priori gegebener Strukturen der Urteilsbildung spricht er der Religion eine »synthetische Funktion« zu, die Wesentliches leistet für den »Aufbau der einheitlichen, aus einem Vernunftkern des Notwendigen ausstrahlenden Persönlichkeit«<sup>60</sup>. Hier zeigt sich die andere Bewegungs-

---

58 Wesen der Religion, GS II, S. 469 f., zur Funktion des Naturrechts S. 474.

59 Troeltsch, Glaubenslehre, Diktate zu § 4, S. 56 f. und § 1, S. 4.

60 Zur Frage des religiösen Apriori, GS II, S. 758. Vgl. auch Religion und Kirche (1895), in: GS II, S. 146-182, 149: »Die Religion ... umfaßt und durchdringt den ganzen Menschen, sie kann sich in der subjektiven Frömmigkeit mit allen Seiten

richtung des »Pulsschlages«, die Konzentration auf das Innere der Person, die »individualisierende Verselbstung«<sup>61</sup>. Sie gewinnt ihre Dynamik bei Troeltsch über das Gefühl ethischer Verpflichtung. Das kognitive und affektive Aspekte umfassende »letzte Urphänomen« der Religion ist eine Quelle von Normativitätserfahrung. In ihm liegen nach Troeltsch »autonome Gültigkeitsgesetze ... der religiösen Ideenbildung«<sup>62</sup>, die weit über den Bereich des explizit religiösen Erlebens hinaus ein entscheidendes Gewicht in der »Gesamtökonomie des Bewußtseins«<sup>63</sup> haben. Religion und das Bewußtsein ethischen Sollens konvergieren in der Funktion der Identitäts- bzw. Persönlichkeitsbildung, ohne in dieser Funktion allerdings aufzugehen. Ein Zweck des sittlichen Handelns ist »die Gewinnung und Behauptung der freien, in sich selbst begründeten und einheitlichen Persönlichkeit«<sup>64</sup>. Dieses Ziel ist aber erst im Christentum hervorgebracht worden: In »seinem Zentrum (steht) die Persönlichkeitsidee«<sup>65</sup>. Damit solche personale Identität jeweils ausgebildet werden kann, bedarf es jener inneren Kohärenz der Weltsicht, zu der die Naturrechtslehren ihren Beitrag leisteten.

---

des sittlichen und geistigen Lebens harmonisch verbinden, ja sie ist der einzige Untergrund, aus dem heraus sich Leben und Persönlichkeit einheitlich gestalten läßt, weil nur in ihr die harmonische Einheit des Daseins überhaupt erlebt wird«.

61 Hermann Timm, a.a.O., S. 45.

62 Das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft (1909), GS II, S. 452-499, 479 f., 489 f. In Anlehnung an Kants Vernunftkritik differenziert Troeltsch das Vernunftvermögen. Analog zur Unterscheidung der Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft, der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft unterscheidet er Gültigkeitsgesetze des naturwissenschaftlichen, des moralischen und des ästhetisch-teleologischen Denkens, fügt dem aber, über Kant hinausgehend, noch die Gesetze der religiösen Ideenbildung hinzu.

63 Religionsphilosophie, in: Wilhelm Windelband (Hg.), Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg 1904, S. 104-162, 154.

64 Ethik und Geschichtsphilosophie, in: Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch, eingel. von Friedrich von Hügel, Berlin 1924, S. 1-61, 9.

65 Politische Ethik und Christentum, Göttingen 1904, S. 26: »Es ist für eine universalhistorische Betrachtung zunächst klar, daß das Christentum die Religion des Personalismus im höchsten Sinne ist, daß es für den Menschen das Ziel steckt, Persönlichkeit von unvergleichlichem Selbstwert durch die Hingabe an Gott und die Auswirkung der Gottesgesinnung zu werden«. Vgl. Glaubenslehre, a.a.O., S. 71.

c) Die Aufgabe der Theologie im Spannungsfeld von »lex naturalis« und »lex dei«

In den Dienst der »Gewinnung« einer »einheitlichen Persönlichkeit« stellt Troeltsch auch die Theologie. Schon in seiner Dissertation untersuchte er am Beispiel von Gerhard und Melanchthon, was er als die »eigentliche Cardinalfrage der Dogmatik« ansah, »die Frage, ob und wie ... weltliche Bildung und religiöse Wahrheit ... zusammenbestehen kann«. Er zeigte, daß das Bindeglied bei Melanchthon nicht eine Metaphysik, Ontologie oder Kosmologie gewesen war, sondern das Gefühl moralischer Verpflichtung. Es wurde zum Anknüpfungspunkt für die »natürliche Gotteserkenntnis«, indem es in der doppelten Perspektive von »lex naturalis« und »lex divina« ausgelegt wurde<sup>66</sup>. Die Allgemeingültigkeit der Erfahrung des Sollens wurde mittels des Gesetzesbegriffs formuliert. In diesen Begriff darf nicht das Gesetzesverständnis der »modernen mathematisch-mechanistischen Naturwissenschaft« zurückprojiziert werden, mit dem nach Troeltsch versucht wird, das gesamte Wirklichkeitsverständnis zu rationalisieren unter den Gedanken von logischer Einheit, Notwendigkeit und Immanenz<sup>67</sup>. Vielmehr bezeichnet »Gesetz« die Vorstellung »eines heiligen, fordernden Gotteswillens«<sup>68</sup>, wie er für jede Form des »ethischen Theismus« kennzeichnend ist. An diesem Gesetzesbegriff wird bei Melanchthon und der ihm folgenden altprotestantischen Orthodoxie eine formale und eine materiale Seite unterschieden. Die Verbindlichkeit und Hoheit des Sollens wird als die formale, von allen nachvollziehbare, natürliche Gesetzes- bzw. Gotteserkenntnis ausgelegt. Auf der Basis dieser »Homogenität mit dem natürlichen Bewusstsein« können Differenzierungen vorgenommen werden durch unterschiedliche Bestimmungen des inhaltlich-materialen Aspektes. Dazu dient die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Tafel des Dekalogs, der als äußeres Abbild des Gotteswillens verstanden wird. In den Rahmen der Gebote der ersten Tafel können die Erfahrungen des Scheiterns und des menschlichen Unvermögens, das Gesollte zu verwirklichen, eingezeichnet werden. Die »spirituale Kraft«, die nötig ist, wenn die Forderungen der ersten Tafel erfüllt werden sollen, läßt sich als Wirkung des Evangeliums auslegen. Grundlegend für die Gesamtkonstruktion bleibt aber der Begriff des Gesetzes, insofern sich an ihm »sowohl der vernünftige als der offenbarungsmäßige Gottesglaube ... orientieren«. Troeltsch zollt dieser Konstruktion hohe Anerkennung: »In der genauen ... Korrespondenz von Anknüpfungspunkt und Offenbarung liegt jene eigentümliche Art von Vernünftigkeit der Doktrin, jener innere, in jedem Fall praktischer Erfahrung sich bestätigende Zusammenhang von

---

66 Vernunft und Offenbarung, a.a.O., S. 3, 124 f.

67 Art. Gesetz: I. Religionsphilosophisch, in: RGG Bd. 2. Tübingen 1910, Sp. 1373-1381, 1374.

68 Art. Gesetz: II. Dogmatisch, a.a.O., Sp. 1381-1384.

Vernunft und Offenbarung, welcher der lutherischen Doktrin bis heute ihre imponierende Macht über die Gemüter gesichert hat«. Sie »besitzt ein Argument für die Vernünftigkeit ihres Glaubens, das an schlagender Unmittelbarkeit und erdrückender Macht durch keine andere Lehrbildung übertroffen worden ist«<sup>69</sup>. In dieser reformatorischen Lehre über die Zuordnung von »lex naturalis« und »lex divina« bzw. »Gesetz und Evangelium« sieht Troeltsch ein Verständnis der theologischen Aufgabe formuliert, an das er positiv anknüpft. Dieses Verständnis zieht sich wie ein *cantus firmus* durch seine eigenen Arbeiten: Theologie hat die »Homogenität mit dem natürlichen Bewusstsein«<sup>70</sup> bzw. die »Zusammenbestehbarkeit«<sup>71</sup> des ur-eigensten religiösen Wissens mit der »allgemeinen Bildung«, mit anderem »Tatsachenwissen« zu erweisen, um dadurch das Weiterwirken christlichen Glaubens zu fördern. Indem sie dieser Aufgabe nachkommt, leistet sie ihren Beitrag dazu, die Möglichkeiten zur Bildung von »Persönlichkeit« offenzuhalten.

---

69 Vernunft und Offenbarung, a.a.O., S. 135.

70 Vernunft und Offenbarung, a.a.O., S. 127. Vgl. auch S. 131: »Hier im innersten Centrum des orthodoxen Systems tritt es deutlich zu Tage, dass zwischen dem Anknüpfungspunkt im natürlichen Bewusstsein und der Offenbarung volle Homogenität obwaltet. Der leitende Begriff des ersteren ist das Gesetz, dasselbe formell auch der leitende Begriff der Offenbarung. Eine rationale Idee ist, wie das nicht anders sein kann, das systematische Grundelement, das Offenbarung und Vernunft zusammenhält und zugleich Auffassung und Verständnis der Offenbarung normiert. Hier liegt daher zugleich der Organisationspunkt des orthodoxen Systems«.

71 Die christliche Weltanschauung, GS II, S. 229: »Diese Zusammenbestehbarkeit nachzuweisen ist immer der Lebensnerv und das eigentliche Geschäft aller Theologie gewesen«. Vgl. S. 239: »Es handelt sich also für die Theologie aller Schattierungen darum, ob ihre ethisch-religiöse Gesamtanschauung von Gott, Welt und Mensch mit den in unseren Gesichtskreis gerückten neuen Tatsachengruppen zusammenbestehen könne«. Vgl. seine Definition der Aufgabe der Religionswissenschaft: Sie habe den »praktischen Zweck ... der Ordnung und Klärung des naiv und wild Gewachsenen, der Harmonisierung und Ausgleichung der einseitigen Lebenstendenzen mit dem übrigen Inhalt des Lebens« (Wesen der Religion, a.a.O., S. 468); vgl. seine Charakterisierung der Aufgabe der Glaubenslehre, a.a.O., S. 4, sie bedeute »die beständige Ausgleichung und Anpassung gegenüber dem allgemeinen geistigen Leben«.

d) *Vom exklusiven zum inklusiven Supranaturalismus*

Die Gegenposition, von der Troeltsch sein Verständnis der Aufgabe der Theologie abgrenzt, ist ein Dualismus in Gestalt eines dogmatischen, exklusiven Supranaturalismus<sup>72</sup>. Dieser postuliert für die Religion, insbesondere für das Christentum, exklusiv nur in ihm gültige Erkenntnismodi und Denkformen. Die Fixierung auf den Unterschied zwischen bloß menschlich-natürlicher Erkenntnis und durch christliche Offenbarung gegebenem Wissen dient dazu, eine Sonderstellung bzw. eine Absolutheit des Christentums gegenüber anderen Religionen zu behaupten. Troeltsch fordert demgegenüber eine religionsgeschichtliche Sichtweise, die nicht schon vorab für die eigene Religion dogmatisch abgesicherte und gegen andere Erfahrungen immunisierte Wahrheitsansprüche erhebt. Über die religionsgeschichtliche Thematik hinaus ist diese Abwehr eines exklusiven Supranaturalismus von prinzipieller Bedeutung. Troeltsch hält damit am Gedanken einer Einheit des Selbst- und Weltverständnisses fest, das er als Ganzes durchaus im Spannungsfeld der Polarität von Natur und Geist zu beschreiben versucht. Aber er sieht die Aufgabe darin, die Gesamtheit der Wirklichkeit unter dieser Polarität auszulegen. Es ist für ihn ein gravierender Unterschied, ob die eine Welt in einer doppelten Perspektive wahrgenommen, oder ob der Raum menschlichen Erlebens in zwei separierte Bereiche getrennt wird. Er will die Unterscheidung von Natur und Geist nicht zur Legitimation eines Dualismus von Erkenntnisweisen ausgenützt und umgemünzt sehen, der für Religion und Theologie ein Refugium schafft, in das diese ausweichen können vor den Formen allgemeingültiger, vernünftiger Erkenntnis. Exemplarisch deutlich wird das an seinem Umgang mit dem Thema »Wunder«. Troeltsch lehnt die Vorstellung einer Hinter- oder Überwelt, in der im Unterschied zur sonstigen Wirklichkeit mit dem Geschehen von Wundern gerechnet wird, ab, verzichtet aber nicht auf den Gedanken des Wunders. Die »Welt selbst« soll in ihrer uns als Außen- wie als Innenwelt des eigenen Erlebens erscheinenden Struktur als »Wunder« begreifbar werden, als Ausdruck der »irrationale(n), schöpferische(n), neues Leben beständig überall zeugende(n) Lebensmacht Gottes«<sup>73</sup>. An diesem Punkt beansprucht Troeltsch, mit Kants Freiheitsverständnis voll übereinzustimmen. Kant habe »unermüdlich den Geheimnischarakter und die Unbegreiflichkeit der Freiheit« hervorgehoben. Er habe »in der Freiheit die Gegenwart des Übersinnlichen, das absolute

---

72 Vgl. den Hinweis TRUTZ RENDTORFFS, »die innere Dynamik« des Denkens von Troeltsch erkläre sich aus der Kritik des Supranaturalismus (Einleitung, in: Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie, eingeleitet und herausgegeben von Trutz Rendtorff, München u. Hamburg 1969, S. 7).

73 Art. Gesetz: I. Religionsphilosophisch, a.a.O., Sp. 1380.

Wunder betont«. Bei ihm trete an die »Stelle der historischen Wunder der Heilsgeschichte ... das erkenntnistheoretische Wunder der Verknüpfung der kausalen Erscheinungswelt mit der Freiheit«. Damit sei ein »rein innerer, ein rein moralischer Supranaturalismus« geschaffen<sup>74</sup>. In einem derartigen »inkluisiven Supranaturalismus« sieht Troeltsch ein zentrales Element aller religiösen Weltdeutung. Mit ihm werde die Einsicht festgehalten, daß die Welt sich nicht zureichend allein mit kausalmechanisch-rationalistischen Gesetzesvorstellungen beschreiben lasse<sup>75</sup>.

Für die Ethik bedeutet der »Wegfall des Zwei-Welten-Gedankens«<sup>76</sup>: Geltungsansprüche, die auf der Grundlage christlicher Überzeugungen erhoben werden, müssen vor demselben Forum kritischer Prüfung ihre Argumente verantworten, wie andere Ansprüche auch. Für die Analyse der Geschichte des Christentums ergibt sich die Forderung, dieselben Methoden anzuwenden, wie in aller anderen geschichtlichen Forschung<sup>77</sup>. Nicht nur die dogmatischen Ideenbildungen, sondern auch die Geschichte der christlichen Ethik ist durch historisch-kritische Methoden zu erforschen.

Im exklusiven Supranaturalismus sieht Troeltsch ein spätes Produkt theologischer Reflexion. Er stelle keinen wesentlichen Charakterzug der Predigt Jesu dar. Seine Entstehung erklärt Troeltsch aus zwei Motiven. Einerseits sei es das Interesse der Kirche gewesen, das Monopol in der Verfügungsgewalt über das Heil zu erlangen durch die Abgrenzung einer Dimension der Wirklichkeit, für die sie beanspruchte, allein zuständig zu sein. Dem kam andererseits »das Bedürfnis nach einem absolut sicheren Wahrheitsbeweis« entgegen, dem man durch den exklusiven Supranaturalismus glaubte, gerecht werden zu können<sup>78</sup>. Troeltsch bestreitet, daß dieses legitime religiöse Motiv im dualistisch-exklusiven Supranaturalismus eine sinnvolle Realisierungsgestalt gefunden hat. In einer modernen Kultur mit ihrem durch die Aufklärung geprägten Verständnis von Erkenntnis und Wahrheit wecke er mit seiner »extramundanen« und darum »extrahumanen Gewißheit« bestenfalls »unüberwindliche Zweifel«<sup>79</sup>. In der historischen

---

74 Das Historische in Kants Religionsphilosophie, a.a.O., S. 67 f.

75 Religionsphilosophie, a.a.O., S. 133; Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. Zur Erinnerung an William James (1912), GS II, S. 364-385, 356; Zur Frage des religiösen Apriori, GS II, S. 760. Vgl. insbesondere die ausführliche und differenzierte Erörterung der Stellung Troeltschs zum Problem des Supranaturalismus bei Apfelbacher, a.a.O., S. 179-209.

76 Glaubenslehre, a.a.O., S. 34.

77 Vgl. vor allem den Aufsatz »Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie« (1898), in: GS II, S. 729-753.

78 Geschichte und Metaphysik, ZThK 8 (1889), S. 1-69, 12 f., 22.

79 Zur Frage des religiösen Apriori, GS II, S. 759.

Forschung führe solcher Supranaturalismus nur dazu, die »poetische, nüancenreiche, sich endlos wandelnde und brechende Geisteswelt des Christentums mit einer alles dogmatisch versteinernen Hand« anzufassen<sup>80</sup>.

Bestärkt in seiner eigenen Sicht sieht sich Troeltsch durch die Geschichte des Christentums. Sie sei wesentlich ein »Assimilationsprozeß«, der »eine Verflechtung von Christlichem und Außerchristlichem (zeige), eine Abhängigkeit von der Gesamtlage, die zwar die Selbständigkeit des Christentums nicht aufhebt, es vielmehr als eine Erscheinung von ungeheurer Assimilationskraft zeigt, die aber doch eine Scheidung von Natürlichem und Uebernatürlichem, menschlich Bedingtem und unmittelbar Göttlichem unmöglich macht«. Troeltsch geht noch einen Schritt weiter und legitimiert seine Sicht gleichsam »christologisch«: Gerade bei der »Persönlichkeit« des Stifters des Christentums sei »keine strenge Scheidung von Natürlichem und Uebernatürlichem möglich«<sup>81</sup>.

Für die Frage nach gültigen Normen hat diese Sichtweise weitreichende Konsequenzen: Ideal und Geschichte, normativ Gültiges und tatsächlich Gegebenes sind demzufolge nicht reinlich geschieden voneinander zu haben. Für die christliche Ethik gilt: Ihr Spezifikum, ihr Proprium ist keinesfalls direkt zugänglich. Es ist eingebettet in und verwickelt mit mannigfachen anderen Prägungen. Weil Troeltsch die einfachen Alternativen, differenzlose Einheit oder dualistische Differenz, für sachlich unangemessen hält, richtet sich sein besonderes Augenmerk auf die »Fugen und Nähte« zwischen religiösem Wissen und »allgemeiner Bildung«, auf »die komplizierten Versuche beide zu vereinigen oder gegeneinander sicher zu stellen«<sup>82</sup>.

Die Geschichte der »Fugen und Nähte« in der christlichen Sozialethik ist die Geschichte des christlichen Naturrechts. Um Troeltschs Grundfrage nach dem Zustandekommen der »Fugen und Nähte« in der Ethik materialiter präziser zu erfassen, sollen im folgenden in vier Hinsichten Klärungen versucht werden. Geklärt werden muß *erstens*, welche Faktoren nach Troeltsch bei der Erzeugung solcher Kompatibilität eine Rolle spielen. *Zweitens* muß sein Verständnis von Ethik genauer umrissen werden. *Drittens* muß festgestellt werden, ob und in welcher Weise für Troeltsch mit dem Evangelium ethische Impulse und Leitideen zur Sozialgestaltung gegeben sind. Troeltsch nennt das die Frage nach »der eigenen soziologischen Idee des Christentums«, bzw. nach dem »Grundschema menschlicher Lebens-

---

80 Geschichte, a.a.O., S. 14.

81 Geschichte, a.a.O., S. 6 f.

82 Vernunft und Offenbarung, a.a.O., S. 2.

beziehungen<sup>83</sup>, wie es sich aus der Predigt Jesu ergibt. Erst dann kann *viertens* geklärt werden, welche Beziehungsverhältnisse sich zwischen religiösem Glauben und den Tatsächlichkeiten des realen, sozialen Lebens ergeben. Im Medium historischer Analysen entwickelt Troeltsch eine Typologie solcher Beziehungen. Dabei richtet sich sein Augenmerk besonders darauf, ob und wie es zu einer einheitlichen Gesamtsicht, einer »Einheitlichkeit des Lebens«<sup>84</sup> kam.

### 3. Naturrecht und Güterethik

#### a) Kultursoziologische Fortführung der Güterethik

Troeltsch geht von der elementaren Annahme aus, daß christliche Ideen, Überzeugungen und Handlungen die Wirklichkeit niemals allein bestimmen. Sie fallen vielmehr auf einen Boden, der »bereits ... besetzt ist«<sup>85</sup>. Sie treten in ein vorhandenes Bedingungsgefüge ein, das Wirkungsmöglichkeiten präformiert. Ein rein »ideologisches«, d. h. nur von der Eigendynamik ideeller Faktoren ausgehendes Geschichtsverständnis greift für ihn zu kurz. Ein von ihm kritisiertes Beispiel für diese Sichtweise ist die traditionelle Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung. Sie suggeriere, Dogmen und Lehrmeinungen entwickelten sich in einer autonomen Welt des Geistes nach Gesetzen, die nur in dieser Welt gültig seien. Solche »theologische Scheinhistorie« ist für ihn vor dem Forum des modernen Wahrheitsbewußtseins »durch ihre endlosen Ausflüchte und Unwahrheiten für immer gerichtet«<sup>86</sup>. Demgegenüber will Troeltsch nicht nur die historisch-kritische Methode ohne dogmatische Scheuklappen anwenden, sondern auch die Härte der Realfaktoren geschichtlicher Prozesse mit in den Blick nehmen.

Diese Zuwendung zur Realgeschichte steht im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Umbrüchen im Kaiserreich. Durch das enorme Bevölkerungswachstum, die Hochindustrialisierung und die Verelendung breiter Volksschichten verschärften sich soziale Fraktionierungen und Verteilungskämpfe. Dies provozierte die Frage, mit welchem Instrumentarium auf die

---

83 Soziallehren, GS I, S. 14.

84 Soziallehren, GS I, S. 14.

85 Rez. Walther Köhler, *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte* (1913), GS IV, S. 721-724, 722.

86 *Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft* (1908), in: GS II, S. 193-226, 221.

Krise steuernd Einfluß genommen werden kann. Es zeigte sich schnell, daß traditionelle bürgerliche Bewältigungsstrategien, etwa durch ethische Appelle sozialcaritative Maßnahmen zu verstärken oder neue Bildungsprogramme auszurufen, auf zu dünnen und gebrechlichen Beinen standen, als daß mit ihnen allein die Lage hätte verbessert werden können. Das Erleben einer Welt, die vom »Kampf ums Dasein« geprägt war, aber auch die Moralkritik von Schopenhauer und Nietzsche ließen ein ungebrochen idealistisches Wirklichkeitsverständnis zunehmend fragwürdiger erscheinen. Der soziale und mentale Umbruch erzeugte Bedarf an Deutungsmustern für die gesellschaftliche Krise, an handlungsleitenden Zielen und neuen politischen Ordnungskonzepten. Diese Suche verdichtete sich in der zeitgenössischen Wissenschaftsdiskussion um die Methoden der »Kulturwissenschaften«<sup>87</sup>. Aufgrund der Relevanz der ökonomischen Faktoren bildeten dabei Fragen nach Recht und Grenzen der »marxistische(n) Unterbau- Ueberbaulehre« einen besonderen Schwerpunkt, der bei Troeltsch<sup>88</sup> wie auch bei Max Weber<sup>89</sup> Impulse dafür gab, den Analysehorizont zu erweitern. Troeltsch betonte im Rückblick auf seine Darstellung des mittelalterlichen Katholizismus in den »Soziallehren«, er habe dort »hervorgehoben, das M.(ittel) A.(lter) müsse mehr nach marxistischer als nach dogmengeschichtlich-ideologischer Methode verstanden werden«<sup>90</sup>.

In den neuen Beschreibungsmustern der Soziologie bündelten sich diese Verschiebungen des Wahrnehmungshorizontes. Theoriwürdig wurde dabei auch wieder die Religion. Galt in den Anfängen der Soziologie, bei Saint-Simon, Comte und Spencer, Religion als eine zu überwindende, den Fortschritts- und Rationalisierungsprozeß behindernde Kraft, so erfolgte nun, im Zusammenhang des gesellschaftlichen Umbruchs, eine »Neueinschätzung« der Religion als »Sinnstiftungssystem mit moralischer Integrations-

---

87 Vgl. die Beiträge in: RÜDIGER VOM BRUCH, FRIEDRICH WILHELM GRAF, GANGOLF HÜBINGER, Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989.

88 Vgl. Meine Bücher, GS IV, S. 11: »Praktische Aufgaben der Sozialpolitik, Nachdenken über politische und soziale Dinge, der ganze bei den Deutschen ja so überaus spät, wenn überhaupt erfolgende Eintritt in die politische Pubertät: all das ließ mir auf einmal das Problem der Geistesgeschichte ganz anders, unendlich viel komplizierter und abhängiger erscheinen. Von diesen Eindrücken erregt, stürzte ich mich in soziologische Studien«. Vgl. HANS BOSSE, Marx-Weber-Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik, Grünewald 1971, S. 76 f.

89 Vgl. insbesondere GANGOLF HÜBINGER, Max Weber und die Kulturwissenschaften, in: Notker Hammerstein (Hg.), Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900, Wiesbaden u. Stuttgart 1988, S. 269-281.

90 Augustin, a.a.O., S. 4 Anm. 1.

funktion«<sup>91</sup>. Mittlerweile schon fast kanonischen Rang erreichten die Sätze, mit denen Max Weber im Zusammenhang seiner religionssoziologischen Studien die Interpretationsperspektive formulierte: »Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen beherrschten unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber die Weltbilder, welche durch die ›Ideen‹ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte«<sup>92</sup>. Weber unternahm, von dieser hermeneutischen Grundthese ausgehend, eine Analyse der Rationalisierungsprozesse, die »die Schranken der materialistischen wie der idealistischen Geschichtsauffassung« darlegte, ohne deren partielles Recht zu bestreiten<sup>93</sup>. Damit waren Fragen nach Zusammenhängen, »Wahlverwandtschaften« und Zurechnungen zwischen Ideen und anderen Gestaltungsfaktoren der Wirklichkeit aufgeworfen, die auch Troeltsch in seinen Arbeiten verfolgte. Er gebrauchte den Ausdruck »Kultursoziologie« für den nur durch vergleichende »Induktion« zu bearbeitenden »Fragenkomplex ...«, wie sich die höheren, feineren, beweglichen geistigen Kulturelemente zu den massiven, starken und dauernden Fundamenten ökonomisch-sozial-politischer Art verhalten«<sup>94</sup>. Die soziologische Perspektive bedeutete für ihn »weniger eine fertige Erkenntnis, als eine neue Art zu sehen«<sup>95</sup>. Sie sollte ein »theologisches Realitätsprinzip« darstellen, das auf dem Feld der Ethik als »Normenkontrollverfahren«<sup>96</sup> fungiert.

---

91 HEINZ-JÜRGEN DAHME, Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie, in: Otthein Rammstedt (Hg.), Simmel und die frühen Soziologen, Frankfurt a. M. 1988, S. 222-274, 252. Vgl. auch OTTHEIN RAMMSTEDT, Zweifel am Fortschritt und Hoffen aufs Individuum. Zur Konstitution der modernen Soziologie im ausgehenden 19. Jahrhundert, in: Soziale Welt 36 (1985), S. 483-502.

92 MAX WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, 5. Aufl. Tübingen 1963, S. 252.

93 WOLFGANG SCHLUCHTER, Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ›Ethik‹ und ›Welt‹ bei Max Weber, in: Ders., Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt am Main 1980, S. 9-40, 11.

94 Historismus, GS III, S. 65.

95 Meine Bücher, GS IV, S. 11.

96 VOLKER DREHSEN, Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt der christlichen Religion, 2 Bände. Gütersloh 1988, S. 551. Drehsen rekonstruiert im 8. Kapitel seiner Arbeit »Neuzeitliche Frömmigkeitspraxis und die Plausibilität theologischer Kulturtheorie. Die Bedeutung der ›klassischen‹ Religionssoziologie E. Troeltschs für die Grundlegung der praktischen Theologie« nicht nur die Grundstrukturen der Religionssoziologie von Troeltsch, sondern stellt auch daraus sich ergebende Konsequenzen für dessen Ethikverständnis dar. Darüberhinaus bietet er im Anmerkungsteil eine thematisch systematisierte Bibliographie der wichtigsten Sekundärliteratur.

In dieser soziologischen Perspektive rücken neben den Ideen und den handlungsleitenden Intentionen der Personen die Kontexte, in denen gehandelt wird, vor allem die institutionellen Rahmenbedingungen, stärker in den Blick. Die »Ethik« wird geöffnet für die Dimension der Sachhaltigkeit von Strukturen, die gegenüber dem Subjekt relativ selbständig bestehen. Das klassische Thema der Güterlehre wird damit in das Ethikverständnis Troeltschs eingeholt und reformuliert. Zugleich wird aber jedem erratischen Substantialismus in der Ethik, bei dem Gebote wie Meteore vom Himmel fallen, die Einschlagskraft entzogen, indem Geltungsansprüche als sozial vermittelte Sinnkonstitutionen durchsichtig gemacht werden. Familie, Staat, Wirtschaft und andere gesellschaftliche Organisationsformen stellen Faktoren dar, die einerseits die ideellen Komponenten und die aus ihnen sich ergebenden sozialen Konsequenzen beeinflussen, wie andererseits diese ihrerseits auf die Bildung solcher Strukturen wirken. Es »ergeben sich Wechselwirkungen, die die stärkste Bedeutung für die wirkliche Entwicklung haben und die erst im Zufall des Zusammentreffens ganz verschiedener, voneinander ursprünglich unabhängiger Bildungen begründet sind ... Das rein Ideologische und das Soziologische liegen fortwährend ineinander«. Diesen nach Troeltschs eigenen Worten »verwickelten und jedesmal von Fall zu Fall zu klärenden Tatbestand«<sup>97</sup> versuchte er in seinen »Soziallehren« am Beispiel des Entstehens von »ethisch-sozialtheoretischen Doktrinen«<sup>98</sup> in der Geschichte des Christentums darzustellen. Die Einsicht, daß »die ethischen und religiösen Gedanken in ihrem engen Zusammenhang mit den verschiedenen christlichen Gemeinschaftsbildungen und in Wechselwirkung mit den profanen Gesellschaftsmächten« stehen<sup>99</sup>, erforderte es, monoreferentielle Vorstellungen von Kausalreihen zugunsten einer multifaktoriellen Analyse von Sinnzusammenhängen aufzugeben. Es gibt für Troeltsch mehr als nur einen Schlüssel zur Wirklichkeit. Das zeigt sich einerseits in seiner Kritik des Absolutheitsanspruches des Christentums. Das tritt andererseits pointiert zutage in seiner Zurückweisung des Anspruchs, mittels des logisch-notwendigen Kausalitätsdenkens, wie es durch die modernen Naturwissenschaften im Verbund mit der Mathematik geprägt wurde, »die Gesamtheit des Universums« interpretieren zu können. Die Welt enthält nach Troeltsch »soviele auf einander nicht reduzierbare Aspekte, ... soviele unüberbrückbare Gegensätze«<sup>100</sup>, daß es eine Illusion wäre, zu glauben, sie ließe sich mit einem durchrationalisierten Weltbild unter dem Paradigma »der kühlen bloß

---

97 Rez. Köhler, GS IV, S. 722.

98 Meine Bücher, GS IV, S. 12.

99 Was heißt »Wesen des Christentums«? (1903), in: GS II, S. 386-451, 449. Vgl. Religion und Wirtschaft, GS IV, S. 24 f., 27.

100 Art. Gesetz. I. Religionsphilosophisch, a.a.O., Sp. 1377.

logischen Notwendigkeit ohne Sinn und Zweck«<sup>101</sup> und einer alles einheitlich durchwaltenden Gesetzesstruktur begreifen. Die religiösen Sinn-deutungen, die »psychischen Erscheinungen«, die in ethischen Urteilen und künstlerischem Schaffen sich äußernden »geistig-normativen Tätigkeiten«, die Entstehung des Neuen und Individuellen stellen eine »Seite des Wirklichen« dar, die sich mit dem Rationalitätsverständnis, wie es im naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff zum Ausdruck kommt, nicht erfassen läßt. Hier gibt es »Regelmäßigkeiten der Verknüpfung«, deren innere Notwendigkeit »logisch nicht erfaßt werden kann, sondern die nur als regelmäßig stattfindend empirisch erhoben werden können«<sup>102</sup>. Um die Frage, wie diese Relationen und Wechselwirkungen präziser erfaßt werden können, kreiste zur Zeit Troeltschs die kulturwissenschaftliche Methodendiskussion, wie sie im Anschluß an die Arbeiten von Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert geführt wurde. Diese Diskussion verlief zwischen zwei Eckpfeilern, einer Position und einer Negation. Die tragende Säule ist Kants Lehre von der »Kausalität aus Freiheit«<sup>103</sup>. Die Ablehnung des Gedankens einer durchgängig naturgesetzlichen Determiniertheit der Wirklichkeit stellt den anderen Pfeiler dar. Der Versuch, die jenseits kausalmechanischer Zurechnung liegenden »Regelmäßigkeiten der Verknüpfung« zu erfassen, bildet sowohl das Zentrum der wissenschaftstheoretischen Arbeiten Max Webers zur Grundlegung der Soziologie als »Wirklichkeitswissenschaft« wie auch der Arbeiten Troeltschs zum Historismusproblem<sup>104</sup>.

Die Suche nach Zusammenhängen in der sozialen Welt, nach dem objektiven, nicht in den subjektiven Handlungsintentionen einzelner Individuen aufgehenden Sinn eines »Sozialideals« hat Troeltsch am Beispiel der Naturrechtslehren in seinem Vortrag auf dem ersten deutschen Soziologentag 1910 exemplarisch unternommen<sup>105</sup>. Er löste eine heftige Diskussion um das Recht einer »materialistischen Geschichtsauffassung« bzw. »ökonomischen Geschichtsdeutung« aus, an der sich u.a. Ferdinand Tönnies, Max Weber und Georg Simmel beteiligten. Weber und Troeltsch betonten in der Diskussion übereinstimmend, die materiellen, ökonomischen Grundlagen zu

---

101 Historismus, GS III, S. 66.

102 Art. Gesetz. I. Religionsphilosophisch, a.a.O., Sp. 1376.

103 Kritik der praktischen Vernunft, Einleitung A 32.

104 MAX WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1. Aufl. Tübingen 1922; ERNST TROELTSCH, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922.

105 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 166-191; vgl. auch seinen Aufsatz »Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums (1911), in: GS IV, S. 122-156.

berücksichtigen bedeute keinesfalls, daß religiöse Ideenbildungen nur als »Reflex« oder »einfaches Spiegelbild« zu verstehen seien<sup>106</sup>.

Troeltsch unterschied grundsätzlich zwei Typen von Gestaltungskräften, einerseits die aus den Ideen selbst hervorgehenden »Idealgesetze«, andererseits »Naturgesetze«, Realfaktoren, die in Institutionen oder anderen Organisationszusammenhängen und Ordnungen gegeben sind. Als Beispiel für ein »Idealgesetz« nannte er »die Idee des Eigentums«, die, wenn sie einmal geschaffen ist, »dem natürlichen wirtschaftlichen Prozeß« gegenüber immer eine »eigene selbständige Bedeutung und Konsequenz«<sup>107</sup> behalte. Als Beispiel für ein »Naturgesetz« führte er den Zusammenhang zwischen Gruppengröße und Art der Verbundenheit der Mitglieder an. Diese Unterscheidung leitet dazu an, mit differenzierten, gegeneinander selbständigen Sinngebilden zu rechnen, aus deren spezifischen Relationen sich erst ein einzelner Sachverhalt, eine Situation oder eine kulturelle Lage aufbauen. In diesem kultursoziologischen Bezugsrahmen wird nicht nur die Existenz relativ selbständiger Funktionsmechanismen in institutionellen Zusammenhängen unterstellt. Es wird auch der Raum offengehalten für die »Eigengesetzlichkeit« ideeller Faktoren. Er impliziert gerade die Aufgabe, Ideen »in ihrer kognitiven Struktur« zu entfalten, »um zunächst die in diesen Eigenschaften enthaltenen Handlungsrelevanzen zu erkennen. Erst wenn dies geschehen ist, kann ihre faktische Bedeutung für das Handeln von Individuen und Kollektiven und für seine Institutionalisierungen festgestellt werden«<sup>108</sup>.

Der kultursoziologische Bezugsrahmen ermöglicht es Troeltsch, die Selbständigkeit der Religion, die Schleiermacher am Ort des individuellen Bewußtseins aufgewiesen hatte, auf der Ebene überindividueller Sinn-

---

106 Vgl. die Wiedergabe der Voten in: VERHANDLUNGEN DES ERSTEN DEUTSCHEN SOZIOLOGENTAGES vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. Main, Tübingen 1911, S. 192-214, insbesondere S. 198 u. 211.

107 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 166.

108 RAINER LEPSIUS, Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber, in: Ders., Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990, S. 31-43, 31. Für die Klärung der »Kernfrage der Kultursociologie«, wie Ideen in der Geschichte wirksam werden, ist nach Lepsius der »Ausgangspunkt« immer die »genaue Bestimmung der Idee« (33). Die »Ideen in sozial verfaßten Religionsverbänden und in Rechtssystemen« böten dafür besonders geeignete Ansatzpunkte, weil sie »eine dogmatische oder rechtliche Konkretion« erfahren haben (32). Den »heute so oft beklagten Zustand der Kultursociologie« sieht Lepsius im Zusammenhang damit, »daß die Anstrengungen, sich materiales Wissen über die zu analysierenden Kulturbestände anzueignen, zu groß sind oder als zu groß empfunden werden« (34).

zusammenhänge und Wirkungsfaktoren zu reformulieren. Damit würden auch die empirischen Tatsachen, die Ergebnisse »alle(r) unbefangene(n) Religionsforschung« berücksichtigt. Bei aller »Verflechtung« des »religiösen Lebens in das übrige Leben« zeige die »Religionsforschung« die »relative Selbständigkeit der religiösen Idee«, sowie deren »innere Dialektik und Entwicklungskraft«<sup>109</sup>. Der soziologische Blick auf die Verflechtungen und Wechselwirkungen, in denen sich ein »religiöser Lebenskomplex« bildet, nivelliert nach Troeltsch nicht dessen eigenständige Bedeutung. Er schärft die Sensibilität für einen Sinn, der sich nicht »erschöpft ... in seinem Gewordensein und in der Summierung seiner ihn hervorrufenden Elemente«. Über die Erfassung des ursprünglich Intendierten hinaus ist diese Eigenständigkeit relevant für das Verständnis der Konsequenzen, die sich aus einem derartigen Sinnkomplex ergeben. »Einmal gebildet und aus tausend Erregungen zusammengefließen wird er ein selbständiges momentanes und lebendiges Ganzes ... Von der Entstehungsgeschichte löst das Entstandene sich ab, holt aus sich einen eigenen und neuen Sinn hervor und formt sich in tausend neuen Beziehungen bis zur Unkennbarkeit um. Ueberall ist eine völlig unerklärbare Kraft des Momentanen und Spontanen, eine fortwährende Heterogonie«<sup>110</sup>.

Ein für »unsere ganze Kultur überaus wichtiges Beispiel« eines »soziologischen Ideals« ist für Troeltsch die Verknüpfung von »radikalem religiösen Individualismus« und »ebenso radikalem religiösen Sozialismus«, die aus der Predigt Jesu hervorgeht<sup>111</sup>. Von dieser Konfiguration aus bilden sich, im Wechselspiel mit den jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten, die unterschiedlichen sozialen Realisierungsgestalten der beiden Grundtendenzen. Troeltsch bezeichnet es als »die Hauptfrage für eine soziologische Betrachtung«<sup>112</sup>, die Realisierungsgestalten und die Wirkungszusammenhänge, in denen sie stehen, herauszuarbeiten. Der Blick richtet sich zunächst auf die Formen der »Vergesellschaftung« bzw. auf die »formellen Strukturverhältnisse der verschiedenen Gemeinschaftsbildungen«<sup>113</sup>, um den je spezifischen, organisationsbildenden Zweck herauszuarbeiten.

Hinsichtlich der Wirkungen dieses Zwecks ist es dann notwendig, zwei Modi zu unterscheiden. Direkt entfaltet die spezifische Dynamik eines

---

109 Soziallehren, GS I, S. 25 u. 31.

110 Glaube und Ethos der hebräischen Propheten (1916), in: GS IV, S. 34-65, 37.

111 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 168 f.

112 Epochen, GS IV, S. 125; vgl. auch Religion, Wirtschaft, Gesellschaft, GS IV, S. 24.

113 So formuliert Troeltsch in Anknüpfung an Simmel die Aufgabe der Soziologie (Soziallehren, GS I, S. 364 Anm. 164; vgl. S. 5, Anm. 3).

Sinnpotentials ihre gestaltende Kraft in ihrem spezifischen Bereich, d. h. im Fall der Religion in der Organisation des religiösen Lebens. Auf alle Lebenskreise, die um anderer Zwecke und Sinnobjektivationen willen da sind, wirkt sie indirekt. »Welt« ist der aus der Perspektive religiöser Zweckorientierung sich ergebende, zusammenfassende Ausdruck für die »nicht direkt religiös bedingten Gebilde«<sup>114</sup>. Richtet sich der Blick auf die Folgen, die sich, freigesetzt von der Eigendynamik bestimmter Zwecke, auf der Ebene der Sozialformen ergeben, wird der schwer greifbare Sinn der Unterscheidung zwischen »natürlichen« und »übernatürlichen« Zwecken empirisch beschreibbar. Auf dem Hintergrund dieses Unterschieds von direkten und indirekten Konsequenzen erhält die soziologische Analyse ihren Stellenwert für die Frage nach den Wirkungschancen einer christlichen Ethik. Sie erfaßt die »vermittelnde Größe«, die es christlichen Überzeugungen ermöglicht, indirekt auf andere Lebenskreise und Sinnbereiche einzuwirken. Diese »vermittelnde Größe« besteht für Troeltsch in den »großen soziologischen Formen des Daseins«<sup>115</sup>, die sich im Kräftefeld der »Wechselwirkung« zwischen den einzelnen Faktoren bilden.

In enger Anlehnung an Max Webers 1904/05 verfaßte Untersuchung »Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus« unterscheidet Troeltsch zwischen den soziologischen Formen der Kirche und der Sekte<sup>116</sup>. Beides sind Sozialgestalten, die nur auf dem Boden der jüdisch-christlichen Gottesidee und der daraus sich ergebenden Vorstellung über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch entstanden sind. Kirche bezeichnet deshalb nicht »die Bildung religiöser Organisationen überhaupt«, sondern eine »Gottesgemeinde«, deren Mitglieder sie als »Stiftung« verstehen, die nicht von ihnen »erzeugt und verfaßt« wird. Sie gleicht einem »Fideikommiß«, in dem nicht die subjektive Beteiligung, wie beim »Kontrakt« entscheidend ist, sondern die Aktivität Gottes. Wird das Moment der Antwort auf diese Aktivität auf der Seite des Menschen stärker ins Blickfeld gerückt, zeigt sich die Grundlage der anderen Sozialform. In der »Sekte« wirkt das Element der »bewußten Entscheidung«, des »bewußten Zusammenschlusses« organisationsbildend<sup>117</sup>. Die soziale Reichweite differiert entsprechend. Der Kirchentypus ist auf »Massenorganisation« und Universalismus ausgerichtet. Demgegenüber zielt die Kleingruppe der religiös Ergriffenen und Aktiven auf individuelle Intensivierung. In ihr ist der »Anstaltscharakter durch den der

---

114 Soziallehren, GS I, S. 11 Anm. 6.

115 Religion, Wirtschaft, Gesellschaft, GS IV, S. 25.

116 Vgl. Troeltschs Bemerkung, er »verdanke ... einen Teil der entscheidenden Gesichtspunkte ... Max Weber« (Soziallehren, GS I, S. 364 Anm. 164).

117 Sozialphilosophie, a.a.O., S. 16 f. Vgl. zur Typologie auch Soziallehren, GS I, S. 362 f.

Freiwilligkeitsgemeinde ersetzt«<sup>118</sup>. Den dritten Frömmigkeitstypus, der aus der Entwicklungsdynamik der christlichen Idee nach Troeltsch hervorgeht, ist die Mystik. Von diesen drei Erscheinungsgestalten der religiösen Grundidee aus muß jeweils das Verhältnis zur Umwelt, zu anderen Lebenskreisen, den natürlichen Notwendigkeiten und den außerchristlichen Idealen des sozialen Lebens, definiert werden. Diese identische Aufgabe wird aber je nach Lebensform verschieden gelöst. Im Kirchen- wie im Sektentypus erfolgt dies mittels unterschiedlicher Naturrechtslehren. Da die Mystik nach Troeltsch »der radikale organisationslose Individualismus des unmittelbar religiösen Erlebens« ist, spielt bei ihr die Gestaltung der Relation zur Umwelt keine Rolle mehr<sup>119</sup>. Deshalb werden bei diesem Frömmigkeitstyp auch keine Naturrechtslehren ausgebildet. Die Naturrechtslehren, die im Gefolge der Aufklärung entstehen, scheinen zunächst durch einen tiefen Graben von der christlichen Naturrechtstradition getrennt zu sein. Die Zeit, in der das explizit religiöse Element in Gestalt der kirchlich dominierten Kultur bzw. des »Enthusiasmus der Sekte« eine gesamtgesellschaftliche Prägekraft entfalten konnte, ist vorbei. Trotz dieser Diskontinuität auf der Ebene der sozialen Formen, die die Sinnkonstitution bedingen, spricht aber Troeltsch von der »Wahrscheinlichkeit einer starken Kontinuerlichkeit«. Er sieht »auch das profane Naturrecht« als Ausdrucksform eines Ideals, das »in einem vielfach fast utopischen Gegensatz gegen die wirklichen Naturgesetze und Beschaffenheiten der Welt«<sup>120</sup> steht und deshalb strukturell vergleichbare Probleme erzeugte wie die christlichen Naturrechtslehren.

#### *b) Ethik zwischen Autonomie und Güterlehre*

Die Integration soziologischer Fragen in die Analyse der Problemgeschichte der »Ethik« bei Troeltsch hat für den konstruktiven, gegenwartsbezogenen Teil der ethischen Aufgabe weitreichende Folgen. Die kulturelle Wirklichkeit wird aus dieser Perspektive zum Inbegriff der »tausendfachen Verflechtungen« bzw. der »verzwicktesten Kompromisse« zwischen Ideal- und Realfaktoren, die sich der Frage nach einem einfachen Entweder-Oder von Kausalitäten, Gestaltungskräften oder Abhängigkeiten entziehen. »Ethik« kann nicht mehr bedeuten, unmittelbar Normatives in einem Ideenhimmel zu konstruieren und vor dort her einen Geltungsanspruch abzuleiten, für den dann

---

118 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 172.

119 A.a.O., S. 185. Vgl. Sozialphilosophie, a.a.O., S. 21: »Es liegt auf der Hand, daß hier eine Sozialphilosophie überhaupt nicht möglich ist und die religiöse Innerlichkeit sich überhaupt von allen sozialen und politischen Problemen und Real-Aufgaben völlig zurückhält«.

120 A.a.O., S. 188.

nur noch das Problem besteht, wie er unter empirischen Bedingungen durchgesetzt werden kann. Das In-Geltung-stehen wird vielmehr selbst zu einer sozial vermittelten Verdichtung von Relationen zwischen Ideal- und Realfaktoren. Zwecke und Ideen, an denen sich das Handeln ausrichtet, werden zu sozialen Konstrukten, deren Kontextbedingtheit mitreflektiert werden muß. Am Beispiel der Typologie von Kirche, Sekte und Mystik arbeitet Troeltsch heraus, daß zwischen dem Profil einer Ethik und der Form der Vergesellschaftung, in der diese Ethik ihre Wurzeln hat, eine enge Korrelation besteht. Der auf breite Wirkung gerichtete Anstaltstypus Kirche ist auf Assimilation und Ausgleich mit der ihn umgebenden Kultur bedacht. Die in ihm entwickelte Ethik hat daher einen mehr oder minder starken Kompromißcharakter. Demgegenüber stehen im Sektentypus Abgrenzung von der Umwelt, Eindeutigkeit und Radikalität ethischer Forderungen im Vordergrund. Mystisch-individualistische Religiosität setzt keine sozialethischen Impulse mehr frei. Wird dieser Zusammenhang zwischen Ethik und Sozialform mit in die Analyse von ethischen Geltungsansprüchen einbezogen, kann sich deren Rekonstruktion nicht mehr allein an Personen und subjektiven Handlungsintentionen orientieren. Letztere stellen bei der Abschätzung von Folgen einzelner Handlungen nur einen zu berücksichtigenden Faktor dar. Das Urteil über die ethische Qualität einer Handlung kann nicht ausschließlich von der ideellen »Begründung« eines Handlungszieles abhängig gemacht werden. Eine reine »Gesinnungsethik« wird unmöglich. Nach Troeltsch lassen sich in einer christlichen Ethik Normen nicht durch Rückgriffe auf die Ursprungssituation bzw. die Urtexte legitimieren. Jeder Biblizismus, bzw. exegetische und historische Kurzschlüsse, werden im Ansatz vereitelt. Die Geltungskraft bildet sich im Zusammenhang gegenwärtiger Erkenntnisprozesse und Lebensformen und kann nicht aus der historischen Genese direkt abgeleitet werden. Troeltsch hat dies exemplarisch an der Frage verhandelt, welches Gewicht die Bezugnahme auf den historischen Jesus und die »neutestamentliche Urgeschichte für die christliche Lebens- und Ideenwelt«<sup>121</sup> der Gegenwart hat. Im Anschluß an Schleiermacher insistiert Troeltsch darauf, daß Gewißheit und Überzeugungskraft des christlichen Glaubens aus einem »religiösen Gegenwartserlebnis« und nicht direkt aus der »geschichtlichen Autorität« von Tradition und dogmatischen Kirchenlehren entstehen. Ein indirekter Zusammenhang bleibt gleichwohl bestehen, da das »gegenwärtige religiöse Bewußtsein selbst doch etwas durch und durch historisch Bedingtes«<sup>122</sup> ist. Aber der historisch-genetische

---

121 Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (1911), in: ERNST TROELTSCH, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie, eingeleitet und herausgegeben von Trutz Rendtorff, München u. Hamburg 1969, S. 132-162, 134.

122 Glaubenslehre, S. 24, 132.

Zusammenhang garantiert nicht automatisch die gegenwärtige Geltung. Insofern aber in der religiösen Dimension des menschlichen Selbstbewußtseins die entscheidende Quelle des »inneren Verpflichtungsgefühls« als einer »seelischen Gesamtkraft«<sup>123</sup> liegt, wird an der Frage nach dem historischen Jesus und der »neutestamentlichen Urgeschichte« deutlich, was für alles Normativitätsbewußtsein gilt. Troeltsch macht sich in dieser Hinsicht zum Anwalt individueller Autonomie, derzufolge Autorität und Verpflichtungskraft von Normen aus je eigener Einsicht entstehen, d.h. dann, wenn sie zu persönlichen Überzeugungen werden. Der Gedanke der Autonomie kann zwar erst nach dem Zusammenbruch der kirchlichen Autoritätskultur seine gestaltende Kraft voll entfalten und stellt ein Charakteristikum der modernen Kultur dar. Aber er hat seine Vorgeschichte in der christlichen Tradition. »Im bewußten Anschluß an die christliche Idee« hätten »Kant und Fichte dem Autonomiegedanken die klassisch moderne Formulierung gegeben, die als der wissenschaftliche Ausdruck für den christlichen Gedanken gelten darf«<sup>124</sup>. Über die Reformation<sup>125</sup> reicht diese Tradition zurück bis in die Wurzeln der paulinischen Theologie und die Predigt Jesu, der gefordert habe, dem Willen Gottes nicht nur in Form eines äußeren buchstabentreuen Gesetzesgehorsams zu folgen, sondern aus innerer Gewißheit und Einstellung auf den »Geist« der göttlichen Willensbekundung. In der davon ausgehenden Wirkungsgeschichte wurde die Konzentration auf die Innerlichkeit gefördert und das eigene gegenwärtige Erleben als Konstitutionsort der Gültigkeit religiöser und ethischer Überzeugungen ernstgenommen. Das zeigt sich z.B. an dem Stellenwert, den der Begriff »Gewissen« im Christentum erhält. Deshalb sieht Troeltsch im Gedanken der Autonomie ein legitimes christliches Erbe. Wenn der Schwerpunkt von der Heteronomie äußerer Gesetze und Normen auf Gesinnung und Innerlichkeit rückt, dann gibt es nach Troeltsch auch keinen Gegensatz zwischen Autonomie und Theonomie.

---

123 Art. Glaube: III. Dogmatisch, in: RGG Bd. II, 1. Aufl. Tübingen 1910, Sp. 1437-1447, 1442.

124 ERNST TROELTSCH, Praktische christliche Ethik. Diktate zur Vorlesung im WS 1911/12. Aus dem Nachlaß Getrud von le Forts herausgegeben von Eleonore von la Chevallerie und Friedrich Wilhelm Graf, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft VI (1991), S. 129-174, 142.

125 Für Troeltsch ist »die protestantische Ethik eine außerordentlich wichtige Fortbildung der in der christlich-sittlichen Idee liegenden Autonomie« (englische Moralisten, GS IV, S. 380). Kant habe die »Befruchtung der ethischen Analyse durch den Geist der protestantischen Gewissensinnerlichkeit« und eine »Modernisierung des Protestantismus durch die Reduktion auf die ... Gewissensautonomie vollzogen« (Grundprobleme, GS II, S. 610). Vgl. Wesen des modernen Geistes, GS IV, S. 326.

Letztere sei »nur die Hervorhebung der im Autonomiegedanken selbst enthaltenen religiösen Voraussetzungen«<sup>126</sup>.

Allerdings ist mit Autonomie nur ein Aspekt des Prozesses erfaßt, in dem normativ Gültiges entsteht. Troeltsch zählt zu den Kritikern von Ethikkonzeptionen, in denen die Reichweite des Autonomiegedankens überstrapaziert wird. Das Erklärungsdefizit sieht er im Bereich der materialen Ethik. Gegen den kantischen Rigorismus und Reduktionismus, durch den im Namen der Unbedingtheit und Autonomie alle konkreten Ziele zum »ethisch gleichgültigen Stoff« degradiert würden<sup>127</sup>, stellt sich Troeltsch mit Argumenten aus zwei Theorietraditionen. Der »ruhigen und besonnenen, empirischen Analyse des Sittlichen selbst«<sup>128</sup>, mit der die englischen Moraltheoretiker des 17. Jahrhunderts den »Grundstock der Begriffe der modernen wissenschaftlichen Ethik geschaffen«<sup>129</sup> haben, sei die Würdigung der Zwecke und die Berücksichtigung der tatsächlichen empirischen Verschiedenheit von Imperativen zu verdanken. Die nachkantische, stark durch die Frühromantik geprägte Ethik des deutschen Idealismus, deren »Höhepunkt ... Schleiermachers historisch orientierte Ethik der objektiven Güter«<sup>130</sup> bildet, hat in vergleichbarer Weise daraufhingewirkt, das Ethikverständnis zu erweitern. An diese Traditionen anknüpfend ist es im wesentlichen ein Argument, das Troeltsch in verschiedenen Variationen gegen allein auf Autonomie aufbauende Ethikkonzepte ins Feld führt: In der theoretischen Analyse erscheint der Lebenszusammenhang, in dem ein ethisches Urteil gebildet wird, nur in äußerst reduzierter Form<sup>131</sup>. Schon die äußerliche

---

126 Praktische christliche Ethik, a.a.O., S. 143. Menschliche Freiheit bedeute dann »nicht die neben Gott stehende ... menschliche ... Kausalität ...; sondern die Offenbarung des verborgenen übersinnlichen Grundes der menschlichen Seele oder das Hervortreten der Idealwelt im Gegensatz zu dem natürlichen Ablauf der Motivationen. Die so hervortretende Idealwelt ist nun aber nichts anderes als der göttliche Geist im menschlichen ... Gnade und Freiheit sind dann keine Gegensätze, sondern gehören aufs Engste zusammen« (152).

127 Grundprobleme, GS II, S. 618.

128 Die christliche Weltanschauung, GS II, S. 252.

129 Die englischen Moralisten, GS IV, S. 427.

130 Grundprobleme, GS II, S. 566; »Schleiermachers Kritik an der Kantischen Ethik« sei »in ihren Grundzügen vollberechtigt« (a.a.O., S. 623).

131 In klassischer Weise wurde diese Kritik an einer Isolierung des Pflichtaspekts von FRIEDRICH SCHLEIERMACHER zusammenfassend formuliert in seiner ersten Abhandlung »Über den Begriff des höchsten Gutes« (1827), SW 3. Abt II, S. 447 f. Im Gegenzug plädiert Schleiermacher für die Güterethik als den Integrationspunkt von dem her allererst der Sinn einer Tugend- und einer Pflichtenlehre erkennbar wird. Zu Schleiermacher vgl. HANS-JOACHIM BIRKNER, Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964, insbesondere S. 36 f.; EILERT HERMS, Reich Gottes

Beobachtung der »tatsächliche(n) Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen verschiedener Räume und Zeiten« spricht gegen die Erklärungskraft eines formalen, qualitative Unterschiede nivellierenden Universalismus, wie er mit dem Autonomieprinzip entfaltet wird. Die erklärungsbedürftige materiale Vielfalt und die daraus resultierende Konflikthaltigkeit des Ethischen wird damit nur abstrakt negiert. Das Bedingungsgefüge, in bzw. an dem sich eine Handlungsorientierung bildet, wird abgeblendet. Der Einzelne erscheint als atomisiertes, beziehungsloses Subjekt, losgelöst von dem sozialen Kontext, in dem er faktisch immer steht. Die reduktionistische Grundtendenz setzt sich fort in der mangelnden theoretischen Berücksichtigung der emotionalen Antriebsstruktur des Handelns. Ohne die sinnlich-eudämonistischen Komponenten, die »Vorstellung eines Gutes oder einer Lust oder einer Daseinserhöhung« bleibt der Vorgang der Willensbestimmung unverständlich. In der allein an Autonomie orientierten Ethik wird auch die Handlungsintention verkannt. Faktisch wird nicht gehandelt um der »bloßen Unterstellung« unter einen Imperativ willen oder wegen der Erfahrung der »Würde«, die aus solcher Pflichterfüllung nach Kant resultieren soll. Gehandelt wird, weil ein bestimmter Zustand angestrebt wird. Ein Imperativ wird nicht um des Imperativs willen befolgt, sondern um konkreter Zwecke und Güter willen. Schließlich werden die einzelnen Imperative und Ziele nie isoliert als einzelne Akte reflektiert. Sie stehen im Zusammenhang einer Lebensgeschichte und werden befragt hinsichtlich ihrer Bedeutung für den »sittlichen Gesamtzustand der Persönlichkeit«<sup>132</sup>.

Mit dieser Kritik wird das Zentrum der formal-deontologischen Kantischen Ethik problematisiert. Die Reduktion der Ethik auf die Aspekte der Pflicht und des Sollens wird ebenso hinterfragt wie die Unterscheidung zwischen kategorischem Imperativ und hypothetischen Imperativen. Die Kritik zielt darauf, die empirisch-materiale Dimension sowie die emotionalen und teleologischen Komponenten im Aufbau der Handlungsorientierung zu rehabilitieren. Auf dem Boden dieser Argumente plädiert Troeltsch für den Ansatz in der Tradition der Güterethik. Ihre maßgebende Gestalt im Christentum habe sie zuerst bei Augustin, dem »großen Ethiker der christlichen Antike« erhalten. Mit seiner »Ethik des höchsten Gutes« habe er »die Grundfragestellung aller religiösen Ethik auch noch für die Gegenwart formuliert«<sup>133</sup>. Unter neuzeitlichen Reflexionsbedingungen wird diese

---

und menschliches Handeln, in: Dietz Lange (Hg.), Schleiermacher 1768-1834. Theologe - Philosoph - Pädagoge, Göttingen 1985, S. 164-192.

132 Die christliche Weltanschauung, GS II, S. 252 f.

133 Vgl. Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift »De Civitate Dei«, München 1915, S. 50 und 173. Zur Güterlehre insbesondere S. 90 f. Vgl. auch Ethik und Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 24.

Ethiktradition von Schleiermacher fortgesetzt. Autonomie bedeute »niemals autonome Hervorbringung des Geistesinhaltes«. Sie könne sich vielmehr »nur auf die Form der Aneignung« bzw. die Art des »Gewißwerdens« beziehen<sup>134</sup>. Deshalb läßt sich allein vom Persönlichkeitsgedanken aus keine Ethik entwickeln, die der Realität gerecht wird. Er stellt nur ein »rein formales Ziel« dar, »das Ziel der Unabhängigkeit vom bloßen Schicksal und der Selbstbestimmung von innen heraus durch das Ideal einer gesollten, verpflichtenden inneren Einheit und Klarheit unseres Wesens. An welchen konkreten Lebensstoffen und konkreten Einzelzwecken die hierdurch erworbenen Eigenschaften bewährt und betätigt werden sollen, das ist dann eine Frage für sich«<sup>135</sup>.

Ethik als die »Lehre von den Regeln des Handelns«<sup>136</sup> muß nach Troeltsch die Frage nach Zielen des Handelns sowie nach den großen lebensbestimmenden Institutionen mit umfassen. Die Aufgabe der Ethik als Wissenschaft darf sich nicht darin erschöpfen, den formalen Verpflichtungsaspekt in individuellen Sinnkonstruktionen zu untersuchen. Sie muß »zu einer objektiven Bestimmung der großen allgemeingültigen Zwecke des Handelns« gelangen, wie sie in der Familie, den Organisationen von Staat, Wirtschaft, Technik, Wissenschaft, Kunst und Religion gegeben sind. Und sie muß diese »Güter«, deren Merkmal es ist, Bahnen für individuelles Handeln zu präformieren, in eine zusammenfassende Ordnung bringen, damit eine konsistente Handlungsorientierung möglich wird. Schleiermacher folgend erklärt Troeltsch »Ethik zur Kulturphilosophie unter ethischem Gesichtspunkt«<sup>137</sup>. Ethik müsse »zu der Aufweisung eines objektiven, dem

---

134 Art. Glaube: IV. Glaube und Geschichte, in: RGG Bd. 2, Tübingen 1910, Sp. 1447-1456, 1453. Vgl. Sp. 1452: »Nirgends bringt die Autonomie die Inhalte unseres modernen Denkens und Lebens hervor; überall beruhen sie zum größten Teil auf Ueberlieferung und Autoritäten, von denen aus das Denken nur hinstrebt nach einer autonomen Einsicht und Weiterbildung, und das immer nur in sehr beschränktem Umfange erreicht. Beim religiösen Denken ist das nur in einem gesteigerten Maße der Fall«.

135 Ethik und Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 8.

136 Die Ethik ist die Lehre von den Regeln des Handelns d.h. vom Zweck des Lebens; sie ist also nur unter dem Gesichtspunkt des Zweckes darzustellen. Die teleologische Ethik leistet alles, was die formalistische Intuitionsethik der Imperative nicht leisten kann« (christliche Weltanschauung, GS II, S. 254); vgl. Grundprobleme, GS II, S. 552: Ethik ist »Lehre von den letzten Zielen und Zwecken des menschlichen Daseins«.

137 Grundprobleme, GS II, S. 565. Vgl. Praktische christliche Ethik, a.a.O. S. 134: »Erst in der Verwirklichung ... (der) idealen, objektiven notwendigen Kulturgüter ... erfüllt sich die formale Ethik des Sittengesetzes mit konkretem Inhalt und gewinnt die sittliche Persönlichkeit den eigentlichsten Stoff ihrer Betätigung«. Diese Güter müssen »von einem einheitlichen Zentrum aus organisiert werden.

Dasein Gehalt und Sinn verleihenden, das Handeln zum einheitlichen Ziel führenden, letzten Zweckes der Ethik oder zum Begriff des höchsten Gutes führen«<sup>138</sup>. Die Grundprobleme der Ethik teilen sich deshalb in »zwei Hauptgruppen, die der subjektiven und die der objektiven Ethik«. Die »Hauptprobleme« sieht Troeltsch »nicht auf dem Gebiete der subjektiven Ethik, das verhältnismäßig einfach ist, sondern auf dem der objektiven Ethik, das schwierig und verwickelt ist«<sup>139</sup>. Diese Verschiebung der Grenzen des Aufgabenfeldes der Ethik ist für Troeltsch nicht nur aus der Perspektive der Ethik, sondern auch aus der der Religion entscheidend. Er ist davon überzeugt, daß die Einsicht in die Relevanz der Religion für die Ethik - in die Spannungen und Schwierigkeiten, wie die in dieser Relation liegenden konstruktiven Gestaltungsaufgaben<sup>140</sup> - vor allem vom Boden der Güterethik aus zu gewinnen ist. Die christlichen Naturrechtslehren sind deshalb für Troeltsch von besonderem Interesse, weil sie über Jahrhunderte hinweg das Mittel im Bereich der objektiven Ethik waren, um ein Gütersystem zu entwickeln, in dem religiöse und innerweltliche Zwecke koordiniert zusammenbestehen konnten. Wird »Ethik« allein aus der Perspektive von Autonomie und Gewissensmoral zum Thema gemacht, werden auch jene Probleme verdrängt, die mittels der christlichen Naturrechtslehren bearbeitet wurden.

In der Polarität von formaler Autonomie und materialer Güterlehre spiegeln sich nach Troeltsch »zwei verschiedene Sphären des sittlichen Bewußtseins«<sup>141</sup>, die nur um den Preis eines abstrakten Reduktionismus in ein spannungsfreies Verhältnis gebracht werden könnten. Er konstatiert die »Antinomie« zwischen beiden Polen. Der Gedanke der Autonomie als Selbstbestimmung führt, um der Sicherung des Anspruchs auf unbedingte Gültigkeit willen, über den schwankenden Boden der empirischen, bedingten und veränderlichen Welt hinaus. Die Güterlehre zielt genau gegenläufig auf eine integrierende Deutung dieser Welt und droht Autonomie heteronom

---

Erst in diesem Begriff eines organischen Gütersystems vollendet sich die Begriffsbildung der Ethik«.

138 Die christliche Weltanschauung, GS II, S. 259; vgl. Praktische christliche Ethik, a.a.O. S. 162: Der »Zentralgedanke jeder konkreten Ethik (ist) der des letzten Zweckes oder des summum bonum«.

139 Grundprobleme, GS II, S. 621 u. 624.

140 Vgl. seine Prognose, falls eine derartige Synthese nicht gelingt: Die »religiöse Zwecksetzung wird ohne Weltbeziehung das Sittliche verengen und verdüstern oder zur Utopie machen, die innerweltliche Zwecksetzung wird ohne Beziehung auf einen letzten, alles andere in sich befassenden und von sich aus bestimmenden Zweck verflachen und ziellos werden«. Deshalb komme es auf die »Herstellung des richtigen Gleichgewichts zwischen beiden« an (a.a.O., S. 625).

141 Ethik und Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 25.

zu überfremden. Diese »Antinomie« macht nach Troeltsch die »ethischen Erwägungen so schwierig und so kompliziert«<sup>142</sup>. Auch an diesem Punkt plädiert er für eine Position, die ein »Zusammenbestehen« ermöglicht, die der »sachliche(n) Einsicht« sowohl in die Notwendigkeit der Unterscheidung, als auch »in die Wiederbeziehung beider Sphären aufeinander« Rechnung trägt. Die Differenzierung zwischen formaler Autonomie und materialer Güterlehre ist nur sinnvoll, wenn der innere, wechselseitige Verweisungszusammenhang nicht aus den Augen verloren wird. Die auf den Gedanken der Autonomie aufbauende »Persönlichkeitsmoral ... fordert infolge ihrer Formalität einen idealen inhaltlichen Stoff, an dessen Verwirklichung sie selber erst zur Auswirkung und Aktion kommen kann. Andererseits fordert der Inbegriff der ethischen Güter oder Kulturwerte eine Gesinnung und Kraft des Handelns, die auf Zusammenschluß der Persönlichkeit in etwas gerichtet ist, das sie über das gemeine Triebleben erhebt. Das erste kann nicht in Aktion treten ohne das zweite, das zweite kann nicht verwirklicht werden ohne das erste. Das ist ein enger innerer Zusammenhang gegenseitiger Bedingung«<sup>143</sup>. Nur wenn das Zusammenspiel beider in den Blick genommen werde, zeige sich die »Komplexität des Ethischen«, die »der eigentliche Grund« dafür sei, »weshalb eine Wissenschaft der Ethik so überaus schwierig ist«<sup>144</sup>.

So wie die soziologische Analyse nur einen strukturtheoretischen Rahmen bildet, der erst in der Anwendung auf konkrete Inhalte sinnvoll wird, so stellt auch der Autonomie- und Persönlichkeitsgedanke nur ein formales Paradigma dar. Soziologisches Verständnis bzw. Bejahung des Autonomiegedankens führen nicht dazu, die materiale Dimension der Ethik zu nivellieren. Das Gegenteil ist der Fall. Der Gedanke der Wechselwirkung und »tausendfachen Verflechtungen« ist nur sinnvoll, wenn zugleich mit konkreten Inhalten, der Präfiguration bestimmter, unterscheidbarer Verknüpfungs- und Entwicklungsmöglichkeiten gerechnet wird. Und Autonomie vermag sich ebenfalls nicht an und aus sich selbst zu bilden, sondern nur in einem Beziehungsgeflecht, das sich über bestimmte Inhalte einer Kommunikation bzw. Zwecke des Handelns aufbaut. Von beiden Zugängen her ergibt sich die Notwendigkeit, die materiale Dimension in den Blick zu nehmen mittels der Analyse der Ideen, Symbolkomplexe, Institutionen, Gemeinschaftsformen und Zwecke des Handelns, die in der Geschichte entstanden und tradiert

---

142 Die christliche Weltanschauung, GS II, S. 259.

143 Ethik und Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 26 u. 27.

144 Komplexität des ethischen Bewußtseins« ist eine andere von Troeltsch gebrauchte Formulierung, a.a.O., S. 10 u. 7.

wurden. Dieser inhaltlichen Dimension gilt Troeltschs besonderes Interesse<sup>145</sup>.

#### 4. Proprium und Kompromiß - Fundamente christlicher Ethik zwischen Voluntarismus und Rationalismus

Um die materiale Dimension der christlichen Ethik zu erfassen, fragt Troeltsch nach dem Proprium der Predigt Jesu und den von ihr ausgehenden direkten Wirkungen. Er will das »eigentümliche inhaltliche Wesen des christlichen Ethos herausarbeiten«<sup>146</sup>. Zwei zentrale Thesen seines Religionsverständnisses findet er durch die Quellen bestätigt. Die Selbständigkeit religiöser Ideen und Kräfte zeigt sich auch am Beispiel Jesu. Seine Predigt und die »Bildung der neuen Religionsgemeinde« sind nach Troeltsch »keine Schöpfung einer sozialen Bewegung«. Zum präzisen Verständnis dieser Aussage muß die Unterscheidung von direkten und indirekten Folgen in der Analyse von Bedingungsgefügen mit herangezogen werden. Außer Zweifel steht für ihn, daß die Bildung des Christentums »mit den sozialen Verhältnissen« der Zeit zusammenhing und insofern indirekt durch diese mitbedingt war. Die direkten Antriebe seien aber genuin religiös, von den Fragen nach dem Gottesverhältnis des Menschen ausgehend. Er grenzt sich damit ab von »materialistischen« Erklärungsversuchen, wie sie Kautsky in seiner »Geschichte des Sozialismus« (1895) unternommen hat, der die direkten Ursachen für die Entstehung in einer »Reaktion gegen das pauperistische Massenelend« im römischen Reich sah. Der Kontext, innerhalb dessen die Anfänge des Christentums zu verstehen sind, liegt nicht in der »Sozialgeschichte«, sondern in der »Religionsgeschichte des Altertums«<sup>147</sup>. Zweitens zeigt sich, daß ein religiöses Selbst- und Weltverständnis im Bereich der material-inhaltlichen Dimension der Ethik zu Veränderungen führt. Die »Eigentümlichkeit des Christentums« liegt in einem spezifischen Verständnis des Zweckgedankens<sup>148</sup>. Es bietet nicht nur Mittel und Hilfen, um ein Handlungsziel zu erfüllen, das ansonsten »sich völlig mit dem rational-sittlichen Ideal« deckt. Vielmehr wird mit ihm ein eigener Zweck formuliert. Das »Spezifisch-Christliche der christlichen Ethik« liegt nicht im »Gedanken

---

145 Vgl. Benckert, Troeltsch, a.a.O., S. 61. In den Fragen der Güterlehre sei das »Hauptanliegen Troeltschs« zu suchen.

146 Grundprobleme, GS II, S. 554.

147 Soziallehren, GS I, S. 15; die Kritik Kautskys S. 17 f., Anm. 10; S. 25 u. 31; vgl. Epochen und Typen, GS IV, S. 124: »Das Christentum ist ... aus sozialen Verhältnissen überhaupt nicht direkt herzuleiten«.

148 Die christliche Weltanschauung, GS II, S. 261.

der formalen sittlichen Autonomie«, sondern in einer bestimmten Idee des höchsten zu erstrebenden Gutes<sup>149</sup>. Für Troeltsch ist es »eine außerordentliche Verkennung des wirklichen Sinnes und Geistes des Evangeliums« wenn, wie bei Wilhelm Herrmann, behauptet wird, die »formale Kantische Gesinnungsethik« sei wesentlich identisch mit dem »christlich-sittlichen Ideal«<sup>150</sup>. Zwar liege in dieser These ein Wahrheitsmoment. Der »Geist der inneren Freiheit und Gesinnungsnotwendigkeit des Handelns« stelle tatsächlich eine entscheidende »Voraussetzung« des mit dem Evangelium gegebenen Verständnisses ethischen Handelns dar. Diese innere Haltung wird für Troeltsch auch »nirgends so anschaulich hervorgehoben« wie in der Predigt Jesu. Aber der Grundgedanke ist damit nicht getroffen. Er ist darin zu suchen, daß Jesus »sehr scharf und mit alles beherrschendem Nachdruck ein konkretes Ziel und Gut« angibt<sup>151</sup>.

Die spezifische Idee des höchsten Gutes steht in enger Korrelation mit dem zugrundeliegenden Gottesgedanken. Nach Troeltsch ist die Grundlage aller religiösen Ethik theozentrisch strukturiert. Mit einer veränderten Vorstellung der »Gottheit ... wird ... auch das Wesen der sittlichen Zwecke und Güter verändert ... Alles kommt hierbei darauf an, wie die Gottheit empfunden wird«<sup>152</sup>. Aus dieser Korrelierung ergibt sich ein Charakteristikum aller religiösen Ethik. Sie leitet an, zu unterscheiden zwischen »Irdischem und Ueberweltlichem« und führt zu einer »Brechung des natürlichen Selbstverlasses«<sup>153</sup>. Als direkte Folge des Gottesgedankens kommt in das Selbst- und

---

149 Grundprobleme, GS II, S. 587; S. 590 Anm. 44. Vgl. christliche Weltanschauung, GS II, S. 261 f. Troeltsch hebt hervor, daß »auch die christliche Ethik keineswegs bloß von Imperativen beherrscht ist, sondern daß auch ihr höchster Gesichtspunkt offenkundig je und je der Zweck gewesen ist. Nur die Fassung des Zweckes bildet die Eigentümlichkeit des Christentums«.

150 Grundprobleme, GS II, S. 626 f. Zur Auseinandersetzung zwischen Herrmann und Troeltsch vgl. WALTER WIESENBERG, Das Verhältnis von Formal- und Materialethik, erörtert an dem Streit zwischen Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch, Königsberg 1934; Bryce Gayhart, Ethics, a.a.O., S. 93 f. HERMANN TIMM, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus, Gütersloh 1967, arbeitete bei Herrmann Wurzeln eines »problematischen Geschichts- und Weltverlustes« (27) heraus, der schon die Kritik Troeltschs an Herrmanns Ethik motivierte.

151 Grundprobleme, GS II, S. 628 f.

152 Die atheistische Ethik, GS II, S. 545; vgl. Soziallehren, GS I, S. 32, die »religiöse Idee« führe zu einer »Veränderung in den Werten überhaupt«. Die »Ethik des Evangeliums« empfangen ihre »konkrete und höchst charakteristische Richtung ... durch die Stellung des Gottesgedankens im Zentrum alles sittlichen Wollens« (a.a.O., S. 37).

153 Die alte Kirche, GS IV, S. 97; vgl. auch Grundprobleme, GS II, S. 636 f.

Weltverhältnis eine dualistische Grundtendenz. Das spezifische Profil eines Weltbildes ergibt sich daraus, wie dieser Dualismus ausgearbeitet und nuanciert wird.

a) »Hebräischer Willensgott« und Jesu Predigt von der Liebe

Die »religiösen Zentralideen« des Christentums haben einen spezifischen Inhalt. Sie »gipfeln« alle in dem von Jesus verkündeten »Kommen des Gottesreiches als des Inbegriffes der vollendeten Gottesherrschaft«<sup>154</sup>. Jesus erwartete den Anbruch dieser Gottesherrschaft als ein zwar zukünftiges, aber »auf Erden«<sup>155</sup> sich ereignendes Geschehen. Nach Troeltsch war für Jesus dieses Reich der »Inbegriff aller ethischen und religiösen Ideale«. Ausgelegt wird der Gedanke der Herrschaft Gottes über die »Zentralidee der Liebe«<sup>156</sup>. Gottes Liebe wirkt, indem sie jeden Menschen zu sich heranzieht und ihm dadurch einen »unendlichen Wert der Seele« geben will. Jesus fordert, sich auf den Anbruch dieses Reiches, in dem alles gemäß dem Willen Gottes geschehen soll, vorzubereiten. In dieser Forderung ist der Ansatzpunkt für die Ethik Jesu zu suchen<sup>157</sup>. Der Grundzug der Ethik des Evangeliums liegt nicht in kasuistischen Einzelgeboten. Gefordert wird eine Gesamthaltung des Lebens, in der das ganze Handeln schon jetzt am Willen Gottes als der »tätig schaffende(n) Liebe« ausgerichtet wird. Diese Orientierung wirkt in zwei Richtungen. Sie führt zum Gebot der »Reinheit des Herzens und der Gesinnung, die alles Tun als eine völlig innerliche Selbsthingebung an Gott betrachtet« (Gottesliebe). Neben diesen Pflichten gegen sich selbst und Gott steht die Pflicht gegen den Nächsten. Die »Gottesgesinnung der Liebe«<sup>158</sup> soll an denen erwiesen werden, die gleichfalls nach der »Gotteskindschaft« streben. Der Christ soll der Liebe Gottes entsprechen, indem er selbst den anderen Christen mit einem »Uebermaß

---

154 Sozialphilosophie, a.a.O., S. 6; Soziallehren, GS I, S. 34. Die Bedeutung dieser teleologisch am Gedanken des kommenden Gottesreiches ausgerichteten Ethik würdigt WOLFHART PANNENBERG in seinem Aufsatz »Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch«, in: Ders., Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, S. 71-96. Diese Zustimmung zum Ansatz in der Tradition der Güterethik beinhaltet jedoch keine Zustimmung zur Durchführung bei Troeltsch. Der für Troeltsch grundlegende Gedanke des Kompromisses wird von Pannenberg kompromißlos zurückgewiesen: »Das unendliche Interesse Gottes und seiner Herrschaft jedoch erträgt keinen Kompromiß, der das erste Gebot verletzte« (a.a.O., S. 93 Anm. 93).

155 Soziallehren, GS I, S. 34, 48.

156 Politische Ethik, a.a.O., S. 35.

157 Soziallehren, GS I, S. 35.

158 Augustin, a.a.O., S. 53 f.

der Liebe« begegnet. Im Doppelgebot der Liebe liegen die »Grundlagen der Geschichte der christlichen Ethik«<sup>159</sup>. Um das Profil dieser von Troeltsch dargestellten Grundlagen schärfer zu erfassen, werden im folgenden das Spezifikum des Gottesverständnisses, das daraus sich ergebende Selbst- und Weltverhältnis und schließlich das »soziologische Ideal« genauer beschrieben.

Der Gottesgedanke, der dieser Verkündigung zugrunde liegt, steht in direkter Kontinuität mit dem »lebendig irrationalistischen Gottesglauben der Propheten«<sup>160</sup>. Dieser »jüdisch-christliche Gottesbegriff«<sup>161</sup> hat einen voluntaristischen Grundzug. Mit diesem Voluntarismus werden für Troeltsch die zentralen Weichen für das christliche Wirklichkeitsverständnis gestellt. In ihm ist das »Formgesetz«<sup>162</sup> des christlichen Denkens zu suchen. »Gott« bezeichnet nicht ein statisches, immer gleichbleibendes Wesen. Er ist »lebendig-tätiger Wille«, der in einer schöpferischen Freiheit wirkt, die alle Vorstellungen von folgerichtiger Notwendigkeit und alle rationalen Gedankenkonstruktionen sprengt<sup>163</sup>. An ihre Stelle tritt der Gedanke der »Souveränität des rein faktischen Willens«<sup>164</sup>. Dieser Voluntarismus dynamisiert das gesamte Wirklichkeitsverständnis und verankert in dessen Zentrum den Gedanken der Freiheit und der »Kontingenz« bzw. »Irrationalität«. Nicht Ruhe, sondern lebendige Bewegung macht das »Wesen« aller Wirklichkeit aus. Ihr Grund liegt in dem selbst nicht mehr begründbaren, nicht mehr auf anderes zurückführbaren Willen Gottes. Zum Ausdruck gebracht wird dies alles, indem die Welt als »Schöpfung« beschrieben wird<sup>165</sup>.

Zwei Überlegungen bilden die Brücke zum Gedanken des Guten. Im Gedanken des Willens ist ein teleologisches Element impliziert. Der Wille will etwas, das Gute. Insofern aber im jüdisch-christlichen »Theismus« die

---

159 Soziallehren, GS I, S. 37 f; vgl. Grundprobleme, GS II, S. 630; Praktische christliche Ethik, a.a.O., S. 144

160 Die alte Kirche, GS IV, S. 71; vgl. Glaube und Ethos der hebräischen Propheten, GS IV, S. 62: »Im Christentum oder besser in der Jesuspredigt lebt der Prophetismus noch einmal auf und verjüngt er sich«; vgl. § 7 der Glaubenslehre, a.a.O., S. 98 f.

161 Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz, in: GS II, S. 769-778, 771.

162 Alte Kirche, GS IV, S. 79.

163 Soziallehren, GS I, S. 37; vgl. § 12 der Glaubenslehre, a.a.O., S. 138 f.

164 Alte Kirche, GS IV, S. 77.

165 Art. Prädestination: III. dogmatisch, in: RGG Bd. 4, 1. Aufl. Tübingen 1913, Sp. 1706-1712, 1707. »Es enthüllt sich der letzte Grund und Kern des christlichen Gottesbegriffs, die reine Willensnatur Gottes, der reine Setzungscharakter der Welt« (a.a.O.); vgl. Sp. 1711. Zur Gleichsetzung von »Irrationalität« und christlichem Schöpfungsglauben im Sinne des Voluntarismus auch GS IV, S. 114.

rekursive Suche nach Gründen, das Verweisen auf anderes, abgebrochen wird durch die Vorstellung der »unendlichen Souveränität Gottes« als dem letzten Grund aller Dinge, entspricht er der Struktur des Gedankens des höchsten Gutes. Dieses zeichnet sich dadurch aus, daß es nicht mehr um eines anderen, sondern um seiner selbst willen angestrebt wird. Der göttliche Wille will gleichsam nur sich selbst als das wahrhaft Gute. Troeltsch folgert für das christliche Verständnis des höchsten Gutes: Das »absolut Gute (ist) nur der göttliche Wille selbst, bei dem man nicht mehr zu sagen braucht, warum und wozu er gut ist, weil er das Höchste und Absolute überhaupt ist«<sup>166</sup>. Alle inhaltlichen Bestimmungen des Guten werden damit verflüssigt. Seine Substanz wird allein durch die Subjektivität Gottes definiert. Das Gute wird zu einem freien Akt Gottes, der sich in seiner Liebe dem Menschen schenkt, ihn in die Lebensbewegung seines Willens hineinnimmt und ihm dadurch die Kraft gibt, selbst in freier Weise gemäß dem Liebeswillen Gottes zu handeln. Die zusammenfassende Formel der paulinischen Theologie lautet, das Gute ist »Gnade«<sup>167</sup>.

Die Teleologie, die sich aus diesem Gottesverständnis ergibt, hat eine charakteristische Färbung. Das Gute wird nicht in einem gleichmäßigen, gleichförmigen und kontinuierlichen Entwicklungsprozeß verwirklicht, der nach einer immanenten Logik von Gesetzen abläuft. Es entsteht vielmehr aus freien, vielgestaltigen, schöpferischen Akten. Damit ist nur ein, wenn auch grundlegender Aspekt des Gottesverständnisses beschrieben. Die polare Struktur des religiösen Lebens zeigt sich auf höherer Ebene nochmals. Den Gegenpol zum Moment der aus schöpferischer Freiheit sich ergebenden Vielgestaltigkeit bildet der vom »Gottesgedanken unabtrennbare Einheitsgedanke«. Die Vorstellung, daß alle schöpferischen Akte auf einen göttlichen Willen zurückführbar sind, und das teleologische Moment des höchsten Gutes machen den Einheitsgedanken unabweisbar. Verstärkt wird die Annahme einer alles umfassenden Einheit durch die menschliche Suche nach dem Ganzen, dem sich die Teile zuordnen lassen, bzw. durch die Frage nach einer gültigen Wahrheit in der Vielfalt der Erscheinungen. Der Gottesgedanke wird zum Integrationspunkt zweier Perspektiven der Weltwahrnehmung. Freiheit und Notwendigkeit, diskontinuierliche Heterogenität und kontinuierliche Ordnung, rationale Folgerichtigkeit und irrationale Unableitbarkeit haben in ihm ihren gemeinsamen Bezugspunkt. Troeltsch sieht hier

---

166 A.a.O., Sp. 1707. Vgl. § 13 Glaubenslehre, a.a.O., S. 183: Gott werde erkannt »in dem auf das Gute ewig gerichteten und in beständiger persönlicher Selbstsetzung selbst das Gute darstellenden Willen«. Die »prophetisch-christliche Frömmigkeit« sei die »Aufnahme der sittlichen Forderung in den Gottesbegriff, indem Gott als Wille selbst das Urbild des Guten ist« (a.a.O., S. 185).

167 Art. Gesetz: II. Dogmatisch, a.a.O., S. 1382.

eine »uralte Antinomie alles menschlichen Denkens ... in die religiöse Form umgesetzt und damit auf ihren höchsten Ausdruck gebracht«. Es ist die Antinomie eines Denkens, »das zwischen dem unbegreiflichen Faktum und den gültigen Gesetzen und Werten hin und her geht und beide nicht ineinander auflösen kann«<sup>168</sup>. Diese Überlegungen lassen den systematischen Stellenwert des Gedankens der Liebe im christlichen Gottesverständnis erkennen. Die Liebe Gottes ist der Begriff, in dem diese antinomischen Grundtendenzen aufeinander bezogen bleiben. Die zusammenfassende Formulierung Troeltschs für das unter dem Vorzeichen der Liebe stehende christliche Wirklichkeitsverständnis läßt gleichwohl einen deutlichen Schwerpunkt beim voluntaristischen Pol erkennen: »Der grundlose Wille, der Kreaturen setzt und sie zur Einheit mit sich selbst emporhebt, ist die Liebe und wirkt, indem er den Menschenwillen in den Gotteswillen verwandelt, die Liebe; aber eben diese Liebe ist souverän und wirkt, wo und wie sie will, indem sie die Welt so setzt wie sie ist. Im Begriff der Liebe selbst ist der Kern der Gedanke eines grundlosen, sich selbst setzenden und sich selbst mitteilenden Willens, der ... nirgends aus allgemeinen Begriffen und Notwendigkeiten folgt, sondern selbst erst die Quelle aller dieser mit einer endlichen Vielfalt gesetzten Vereinheitlichungen ist. Die Liebe ist das absolut Irrationale, das das Rationale, d.h. das Allgemeine und Vereinheitlichende, erst mit sich selbst in Zusammenhaltung seines Reichtums hervorbringt«<sup>169</sup>.

Das voluntaristische Gottesbild mit seinem Focus im Liebesgedanken führt in der menschlichen Selbstwahrnehmung zu einer »totalen Verinnerlichung und Vergeistigung«<sup>170</sup>, denn »Willen« und »Liebe« bezeichnen eine Dimension der innerlichen Bestimmung des Handelns, die nicht an äußeren Kriterien abgelesen werden kann. Weil Gottes Wille derart auf die Innerlichkeit gerichtet ist, daß er auch »den innersten Winkel« des menschlichen Herzens durchschaut, kommt es bei Menschen, die sich in der Perspektive

---

168 Art. Prädestination, a.a.O., Sp. 1708; vgl. Kontingenz, a.a.O., S. 778: Keines der beiden Prinzipien, einerseits »Vielheit und Freiheit der Welt in Gott«, andererseits »die Einheit der Welt ... die Zusammenfassung in einem göttlichen Allgesetz ... ist religiös zu entbehren. Aber jedes führt für sich allein zu religiös unerträglichen Konsequenzen. Auch hier ist eine Vermittlung begrifflich unmöglich ... Praktisch schaut der jüdisch-christliche Theismus beide Seiten der Dinge zusammen und ist dadurch auch das spekulativ reichste religiöse Prinzip. Aber freilich liegen darin auch seine inneren Spannungen und Widersprüche«.

169 Art. Prädestination, a.a.O., Sp. 1708; vgl. Troeltschs Schlußsätze seines Vortrages »Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen«, in: Der Historismus und seine Überwindung, a.a.O., S. 62-83, 83: »Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe«.

170 Religion und Wirtschaft, GS IV, S. 29.

seines Wollens verstehen, zu einer radikalisierten Selbstwahrnehmung und vertieften Aufklärung über das eigene Streben. In diesem Prozeß wird die gesamte Lebensführung ausgerichtet auf den Willen Gottes und immer wieder neu darauf überprüft, ob sie mit ihm übereinstimmt<sup>171</sup>. Diese Verinnerlichung sieht Troeltsch schon bei Propheten wie Amos und Jesaja angelegt<sup>172</sup>. Voll entfalten kann sie sich erst im Christentum. Die damit initiierte Konzentration der Lebensführung auf das eine Ziel, mit dem Willen Gottes innerlich übereinzustimmen, ist das Movens des Prozesses, in dem sich eine einheitliche »Persönlichkeit« zu bilden vermag. Liebe ist nach Troeltsch die Kraft, »die in jedem Menschen die Persönlichkeit sucht und glaubt«<sup>173</sup>.

Mit dem voluntaristischen Bild Gottes als des souveränen Schöpfers und der Intensivierung der Selbstwahrnehmung verändert sich das Verständnis verpflichtender Autorität. Wird Gott als eine willensmäßig wirkende, das Innere ergreifende Kraft vorgestellt, wird »das Sittliche aus einer äußeren Satzung der Gottheit zu einer inneren Notwendigkeit«<sup>174</sup>. Die Tendenz auf Verinnerlichung wird verstärkt durch den Charakter des höchsten zu erstrebenden Gutes, die Herrschaft des Gotteswillens in der Gemeinschaft mit ihm. Gegenüber materiellen Gütern gewinnen »ideale Güter des Geistes« an Gewicht. Troeltsch vermutet, daß »vielleicht die welthistorische Stellung des Christentums« aus jener Tendenz zur »völlige(n) Verinnerlichung des Glaubens an ideale Güter«, zur »Ablösung derselben von der Vergänglichkeit aller äußeren Verhältnisse« und zur »Verlegung derselben in das innerste Heiligtum der Persönlichkeit« resultiert<sup>175</sup>. Die Konzentration auf »Innerlichkeit« oder »Gesinnung« wäre mißverstanden, würde sie als Aufbau eines Refugiums interpretiert, in das sich der einzelne privatistisch zurückzieht, um von der »Außenwelt« unbehelligt zu leben. Sie bedeutet vielmehr eine bestimmte Form der Stellungnahme zur Gesamtwirklichkeit, zur »Innerlichkeit« im Sinne des Selbsterlebens, wie den von »außen« begegnenden Einflüssen, Ordnungsstrukturen und Gütern. Die Internalisierung hat Folgen für das Weltverhältnis, aber es sind »indirekte« Folgen.

---

171 Vgl. Soziallehren, GS I, S. 36 u 37.

172 Vgl. Glaube und Ethos, GS IV, S. 46: »Ein Amos und Jesaja verkünden eine Religion der persönlichsten Hingebung und der reinsten Demut, die Gesinnung ist und nicht Opfer, Innerlichkeit und nicht Kultus«. Es sind »neue religiöse Töne der Innerlichkeit, der Gesinnungsmäßigkeit«.

173 Die alte Kirche, GS IV, S. 72.

174 Atheistische Ethik, GS II, S. 545.

175 Die christliche Weltanschauung, GS II, S. 262.

In dem Maß, in dem die gesamte Lebensorientierung verinnerlicht und auf den Willen Gottes zentriert wird, tritt die Außenwelt zurück. Allerdings verlangt Troeltsch, Weisen der Zuordnung von Innenperspektive und Außenwelt zu unterscheiden. Jesus erwartete das Kommen des Gottesreiches »auf Erden«<sup>176</sup>. Er kannte deshalb noch nicht den »reinen Gegensatz von Welt und Jenseits«. Dieser Gegensatz bildet sich erst durch die »Wandelung im Begriff des Gottesreiches« aus. Sie vollzieht sich, als die »Reichshoffnung« zurücktritt und mit der Bildung der Kirche ersetzt wird durch die »Eschatologie«<sup>177</sup>. An die Stelle der Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft tritt der Gegensatz zwischen Kirche und Welt. Damit wandelt sich auch das Weltverhältnis der Christen. Durch die Zukunftserwartung Jesu wird zwar die gegenwärtige Welt vergleichgültigt. Aber sie bleibt doch Gottes Schöpfung<sup>178</sup>. Die »Weltindifferenz« wird erst zu einer vollkommenen Entwertung in Gestalt »asketischer Weltverneinung«, als in der Kirche die Eschatologie ausgebildet wurde, in der immer »ein toter Punkt der Passivität, reinen Negation und ethischen Zwecklosigkeit« liegt<sup>179</sup>. Troeltsch wehrt es ab, den Begriff »Askese« pauschal zu verwenden, um die Lebenshaltung, die sich aus der Predigt Jesu ergibt, zu charakterisieren. Er typisiert verschiedene Formen des Dualismus von Innerlichkeit und Außenwelt und der ihnen jeweils korrespondierenden Lebenshaltung. Überwiegt zum Beispiel im Verständnis des Inneren die kognitive, auf Erkenntnis und Wissen gerichtete Komponente, ergibt sich ein anderes Weltverhältnis, als wenn das Willensmoment überwiegt. Ist das letztere der Fall, muß unterschieden werden je nach Ziel, an dem sich der Wille orientiert. Im Platonismus sieht Troeltsch eine Form, in der Religion zu einer vertieften Erkenntnis führen soll. Ästhetik, Schönheit, Kontemplation rücken in den Mittelpunkt, aber es wird keine »planmäßige Systematik der Willenserziehung« ausgebildet. Bei den Kynikern und in der späteren Stoa erfolgt zwar eine »systematische Schulung und Bearbeitung des Willens«<sup>180</sup>. Diese richtet sich aber an einem Weltverständnis aus, für das die Welt durch immergleiche Gesetze

---

176 Soziallehren, GS I, S. S. 35, 36, 110.

177 Soziallehren, GS I, S. 110 f.

178 Vgl. Soziallehren, GS I, S. 104: »Für Jesus lag der dankbare Genuss der bescheidenen Weltfreuden und die Strenge seines hohen Ideals nahe und ohne Spannungen und Schwierigkeiten beisammen«. Vgl. Religion und Wirtschaft, GS IV, S. 29: »Die wirkliche Lösung der religiösen Innerlichkeit und der religiösen Sondergemeinschaft von allen sozialen und wirtschaftlichen Dingen hat nur im Christentum stattgefunden, aber doch immerhin so, daß das nicht eine völlige asketische Negation der Welt bedeutet, sondern so, daß es zugleich mit dem Judentum an der Güte der Schöpfung und der Bedeutung der Welt als Arbeitsplatz festhält«.

179 Soziallehren, GS I, S. 97.

180 Die alte Kirche, GS IV, S. 96 f., 98, 99.

strukturiert ist. Wird, wie im jüdisch-christlichen Theismus, das schöpferisch Neue in den Mittelpunkt gerückt, ergibt sich wieder eine andere Form dieses Dualismus. Mit aller Askese ist die Gefahr verbunden, einseitig eine prinzipielle Weltablehnung zu fördern. Sie tritt z. B. ein, wenn die Askese gegenüber dem ursprünglichen Ziel der »Gotteskindschaft« zum Selbstzweck wird. Gegen diese Tendenz wirkt aber im Christentum der Liebesgedanke. Troeltsch unterscheidet zwischen asketischer Negation der Welt und »Kulturindifferenz«. Letztere folge »innerlich notwendig ... aus der Höhenlage und dem Quellpunkt«<sup>181</sup> der theistischen Willensreligion. »Das Evangelium und das Urchristentum« sind nach Troeltsch »nicht weltfeindlich, sondern in der Fortsetzung des israelitischen Schöpfungsglaubens und der humanen Gemeinschaftsethik unbefangen gegenüber der Welt ... Die Größe des Evangeliums ist geradezu die völlige religiöse Einseitigkeit und Schlichtheit bei prinzipieller Weltbejahung«<sup>182</sup>. Um diese Haltung, sich über die Welt erheben, ohne sie radikal zu verneinen, wie sie für die Predigt Jesu vom Reich Gottes charakteristisch ist, genauer zu bezeichnen, schlägt Troeltsch den Terminus »Ueberweltlichkeit«<sup>183</sup> vor. Dieses Weltverhältnis hat nichts zu tun mit mystischer Kontemplation und Quietismus. In ihm werden klare Ziele des Handelns ausgebildet, die allerdings »oberhalb der gewöhnlichen Welt«<sup>184</sup> liegen. Aktivität, zielgewisse Willensanspannung in Richtung auf höchste Ideale, die sich unter irdischen Verhältnissen allerdings nur eingeschränkt realisieren lassen, zeichnen dieses Weltverhältnis aus. Um diese ethische Grundhaltung zu charakterisieren, schließt sich Troeltsch an die von Gustav Schmoller in seinem »Grundriß der Volkswirtschaft« verwendete Bezeichnung »moralischer Heroismus« an<sup>185</sup>. Dieser Heroismus führt zu einem »Weltgegensatz, der sich als Zukunftsutopie und als Leidenswille gegenüber der gegenwärtigen Welt notwendig äußern muß«<sup>186</sup>. Die ausschließliche Konzentration auf den religiösen Zweck erlaubt »keine Kompromisse«<sup>187</sup> mit innerweltlichen Zielsetzungen. Ein »Idealismus« eigener Art

---

181 Glaube und Ethos, GS IV, S. 62.

182 Praktische christliche Ethik, a.a.O., S. 169.

183 Soziallehren, GS I, S. 95 u. 96; alte Kirche, GS IV, S. 107; christliche Weltanschauung, GS II, S. 322.

184 Glaube und Ethos, GS IV, S. 62.

185 Soziallehren, GS I, S. 43 Anm. 24; vgl. a.a.O., S. 45: »Jesu Ethik ist eher heroisch als asketisch«; S. 96, 105 »Heroismus des Evangeliums«, 174, 369.

186 Glaube und Ethos, GS IV, S. 62; vgl. alte Kirche, GS IV, S. 113; atheistische Ethik, GS II, S. 550.

187 Soziallehren, GS I, S. 40, 45. Auch diese Struktur der Kompromißlosigkeit sieht Troeltsch schon vorgebildet bei den Propheten. Bei ihnen finde sich ein »völlig einzigartiger Ausschluß jedes Kompromisses mit fremden Kulturen. Hier an diesem Punkt liegt das eigentliche Geheimnis der ganzen merkwürdigen Erscheinung, für die es in dieser Hinsicht keine Parallele gibt. Woher aber dieser

wird etabliert<sup>188</sup>, »indem das Subjekt der Welttotalität entnommen und Gott zugeeignet wird«<sup>189</sup>, um von dieser überweltlichen Zueignung eines unendlichen Wertes aus sich erneut konform mit dem Liebeswillen Gottes zu betätigen. Eine »eigentümliche Opposition gegen das Gegebene, verbunden mit einer eigentümlichen Akzeptierung« entwickelt sich. Von Anbeginn des Christentums ist damit das Problem des Verhältnisses der revolutionären und konservativen Elemente in der christlichen Idee (gegeben), ein Problem, das in ihrer ganzen Geschichte immer wiederkehrt<sup>190</sup>.

Von dieser »religiösen Idee« aus entwickelt sich nach Troeltsch eine »soziologische Struktur«, die durch den »Doppelcharakter eines absoluten Individualismus und Universalismus«<sup>191</sup> gekennzeichnet ist. Durch die über alle irdische Wirklichkeit hinausreichende Beziehung auf Gott, aus der Berufung des Menschen zur »Gottesgemeinschaft« bzw. »Gotteskindschaft« und der Konzentration auf eine dem Willen Gottes gemäße Lebensführung entsteht ein »unbegrenzter und unbedingter Individualismus«<sup>192</sup>. Weil zugleich alle in dem gemeinsamen Ziel, in Gottes Willen, verbunden sind und sich entsprechend seiner Liebe betätigen sollen, ergibt sich »aus der gleichen Grundidee heraus« der Gedanke einer »absoluten Liebesgemeinschaft der in Gott Verbundenen«. Zu Jesu Lebzeiten kommt es auf dieser Grundlage nicht zu spezifischen Organisationsformen des Zusammenlebens. Erst nach seinem Tod bildet sich ein »religiöser Liebeskommunismus«. Diejenigen, die auf den Anbruch des Reiches warten, sammeln sich in einer Gemeinde, in der der Liebesgeist der von Gott Berufenen schon jetzt verwirklicht werden soll. Mit dieser »Gemeinschaftsidee« ist nach Troeltsch ein eigenes »soziologisches Ideal« geschaffen. Es ist von »völlig anderer Art, als (das) der göttergeweihten Polis oder der großen Imperien mit ihrem Gott-Königtum, aber auch als die Schöpfungen der Gewalt und des Krieges und als diejenigen einer kosmopolitischen, in jedem Individuum identischen Vernunft«<sup>193</sup>. Die ganze Anschauung bleibt orientiert am Kreis der Gleichgesinnten, an der kleinen Gruppe. »Die Gemeinde ... kannte für die Gegen-

---

Glaube und diese Ausschließlichkeit selbst gekommen sei, darauf gibt es keine Antwort« (Glaube und Ethos, GS IV, S. 45).

188 Soziallehren, GS I, S. 38. Vgl. christliche Weltanschauung, GS II, S. 279: »Das Christentum hat die Scheidung ... des Ideals von der Wirklichkeit ... durchgreifend und allgemein vollzogen«.

189 Die alte Kirche, GS IV, S. 72.

190 Soziallehren, GS I, S. 76 Anm. 36a. Vgl. vor allem auch Politische Ethik und Christentum.

191 Soziallehren, GS I, S. 41.

192 Soziallehren, GS I, S. 39. Auch dieses »ethische Individualideal« sieht Troeltsch schon in der »prophetischen Predigt« angelegt (Glaube und Ethos, GS IV, S. 56).

193 Die alte Kirche, GS IV, S. 71.

wart nur die Sozialideale einer erweiterten Familie. Der großen politischen und sozialen Welt stand sie völlig und ahnungslos fern«<sup>194</sup>. Aufgrund der überweltlichen Zielorientierung und »Indifferenz« gegen innerweltliche Ordnungsprobleme wurden keine sozialreformerischen Programme entworfen. Aus der Gleichheit aller vor Gott wurde zum Beispiel nicht abgeleitet, es müßten in der Welt alle gleichgestellt werden. Jedoch steckt gerade in der »Überweltlichkeit« des urchristlichen Liebeskommunismus »ein revolutionäres Element ... freilich an sich ohne jeden Willen zur Revolution«<sup>195</sup>.

Im Verständnis des christlichen Handelns aus Liebe nimmt Troeltsch eine Differenzierung vor, indem er hinter dieses Handeln zurückfragt nach dessen innerem Beweggrund. Er hält an seiner Theozentrik fest und interpretiert die Nächstenliebe ganz aus dem Gottesverhältnis heraus. Sie ist »Ausfluß der gemeinsamen Verbundenheit in Gott«. Sie orientiert sich am Vorbild des Handelns Gottes und nicht primär an der Hilfsbedürftigkeit »um ihrer selbst willen ... Sie ist um Gottes willen gefordert und nicht um des Menschen willen. Das gilt für Jesus und die ganze nächste Folgezeit«<sup>196</sup>. Diese Liebe gleicht einem Blick auf den Nächsten, der sich an Gottes Sichtweise der Person orientiert. Diese Wahrnehmung richtet sich nicht direkt auf die »Zustände« und Verhältnisse, in denen ein Mensch lebt. Solche Nächstenliebe setzt an der Person ausgerichtete »Carität« frei, aber keine an Strukturen orientierte »Sozialpolitik«<sup>197</sup>. Deshalb haben weder Jesus noch die ersten Christen Reformvorschläge für den römischen Staat formuliert oder z.B. gefordert, die Institution der Sklaverei abzuschaffen, auch wenn der einzelne Sklave in der Gemeinde »religiös gleichberechtigt«<sup>198</sup> war. »Alle Reform und alle Heilung der Verhältnisse geht daher auf in Liebestätigkeit, die den Personen hilft und die Zustände bestehen läßt«. Eine direkt sozialpolitisch wirkende Liebe würde eine »geistige Gesamtverfassung« voraussetzen, in der das Verhältnis von »Gott und Welt, ... von Allgemein-Zuständlichem und Persönlich-Individuellem«<sup>199</sup> anders

---

194 Sozialphilosophie, a.a.O., S. 7. Vgl. Soziallehren S. 46 f: »Vom Staat ist nicht die Rede ... Das wirtschaftliche Leben wird mit einfachster Kindlichkeit als eine Angelegenheit des Tages betrachtet, wo man Gott für den kommenden Tag sorgen lassen soll«.

195 Soziallehren, GS I, S. 49 u. 50.

196 Soziallehren, GS I, S. 42 Anm. 24.

197 Soziallehren, GS I, S. 81 Anm. 36e.

198 Soziallehren, GS I, S. 19 Anm. 10.

199 Soziallehren, GS I, S. 81 Anm. 36e. Zur Liebestätigkeit in der alten Kirche a.a.O., S. 134. Troeltsch lehnt Interpretationsversuche ab, in denen behauptet wird, die christliche Liebestätigkeit habe eine direkte »Durchdringung und Weltbeherrschung« angestrebt und sei aber an den Verhältnissen gescheitert. Dagegen behauptet er: »In Wahrheit ist sie niemals gescheitert, weil sie diesen Willen

vorgestellt wird als in der Predigt Jesu und dem Doppelgebot der Liebe. In der Predigt Jesu und in den neutestamentlichen Schriften gibt es keinen Anhaltspunkt für die Motivation, eine Lehre über die nicht personal faßbaren Strukturen und Ordnungen an sich zu schaffen. Der römische Staat wird in der Predigt Jesu nur insofern zum Thema, als gefragt wird, wie sich der, der auf den Anbruch des Gottesreiches wartet, ihm gegenüber verhalten soll. Aber ein eigenes Verständnis der Strukturen von Wirtschaft, sozialer Ordnung und Staat, d.h. eine Staatslehre oder eine »Ökonomie«, wie sie die antiken Philosophen entwickelt haben, wird im ganzen Neuen Testament nicht entfaltet. Sie liegt außerhalb des Interesses des radikalen Liebesheroismus des Evangeliums. Da die neue Ordnung des Lebens, die mit dem Gottesreich kommen wird, ausschließlich das Werk Gottes sein wird, gibt es, über die persönliche »Bereitung« hinaus, auch keine Notwendigkeit, sich mit derartigen Gestaltungsfragen zu beschäftigen. Hier liegt der Grund, warum Troeltsch bestreitet, daß sich aus der Liebesgesinnung des Evangeliums direkt eine »Sozialpolitik« ableiten läßt. Sein zugespitztes Urteil lautet: »Mit dem neuen Testament allein sind überhaupt keine Soziallehren zu erzeugen«<sup>200</sup>. Mit seinem Insistieren auf der Differenz will er keineswegs die Bedeutung der christlichen Nächstenliebe mindern: »Gewiß ist die auf die Person gehende, mit den religiösen Kräften motivierte und verbündete Liebestätigkeit bei der Ueberfülle menschlichen Leidens und bei den seelischen Bedürfnissen des Menschen eine unentbehrliche und unersetzlich große Sache; aber aus ihr allein entsteht keine Soziallehre, keine Sozialreform und keine Sozialpolitik. Um es dazu zu bringen, muß noch anderes hinzukommen«<sup>201</sup>.

Gerade aus der Radikalität und Einseitigkeit der auf den engen Kreis gerichteten christlichen Liebesethik entsteht ein Strukturproblem, das nach Troeltsch die gesamte Geschichte der christlichen Ethik durchzieht. Von der ursprünglichen Botschaft des Evangeliums her ist die Frage, wie im einzelnen die Kultur christlich gestaltet werden kann, nicht für alle Zeiten beantwortet. Vielmehr besteht eine konstitutive, dauernde Spannung zwischen der christlichen Religion und jeglicher innerweltlichen Ethik. Aller christlichen Theologie und Ethik ist das Dauerproblem gestellt, »wie es von einer Moral des absoluten religiösen Lebenswertes in Gottesliebe und religiöser Bruderliebe zu einer innerweltlichen Moralität überhaupt kommen kön-

---

niemals hatte« (a.a.O., S. 135 f. Anm. 67).

200 Soziallehren, GS I, S. 254 Anm. 115. Vgl. a.a.O., S. 41, Anm. 32: »Vom neutestamentlichen Geist aus ist eben unmittelbar überhaupt keine Weltgestaltung möglich«.

201 Soziallehren, GS I, S. 81 Anm. 36e.

ne«<sup>202</sup>. Die Radikalität und Einseitigkeit der Konzentration auf die Person und ihr Gottesverhältnis setzt zwar eine Wirkungsgeschichte indirekter Folgen frei<sup>203</sup> und ist ein Stimulus für vielfältige Gestaltungsprozesse<sup>204</sup>. Aber »soziologisches Prinzip« und indirekte »soziale Wirkung« müssen nach Troeltsch unterschieden werden. Er bestreitet z.B. nicht, daß von den »Zentralideen« politische Wirkungen ausgehen. Aber er differenziert die Wirkungszusammenhänge. Im Falle des Staatsverständnisses wird eine christliche Ethik z.B. immer zu einer Staatslehre tendieren, »die den menschlichen Lebenszweck nicht im Staate aufgehen läßt«<sup>205</sup>. Ein derartiges Staatsverständnis zählt jedoch nicht zu den direkten Wirkungen dieser Ideen.

Zwischen direkten und indirekten Folgen zu unterscheiden, mag auf den ersten Blick »sophistisch« anmuten. Diese Unterscheidung hat jedoch einen praktischen Sinn für die Hermeneutik von Prozessen, in denen ethische Urteile gebildet werden. Troeltsch entschärft die zeitgenössische Frage nach der sozialpolitischen Wirksamkeit christlicher Grundüberzeugungen, indem er sie radikalisiert. Die Frage nach der kulturgestaltenden Kraft christlicher Einstellungen stellt sich für ihn keineswegs erst unter den Bedingungen der Moderne. Es gehört zur Grundsignatur des Christentums. Die »Fugen und Nähte« müssen in jedem kulturellen Kontext bzw. Ordnungs- und Gütersystem immer wieder neu hergestellt werden. Der Dissens zwischen Troeltsch und seinen Kritikern, die behaupten, das Evangelium beinhalte selbst schon eine direkte Tendenz hin auf Sozialreform, hat tiefere Wurzeln als nur Differenzen in der Exegese. Hinter der, im zeitgenössischen Kontext von römisch katholischer Seite (etwa Schilling), wie von protestantischen Autoren (Uhlhorn, Nathusius, Seeberg, Harnack) vertretenen Position steckt ein grundsätzlich anderes Verständnis dessen, was es heißt, ein sozialetisches Urteil christlich zu »begründen«. Troeltsch wehrt mit seinen Unterscheidungen von »soziologischem Prinzip« und »sozialer Wirkung«, bzw. direkten und indirekten Folgen, eine ethische Theorie ab, die Normativitätsansprüche in den Ursprung zurückprojiziert, und sie so als legitim erscheinen lassen will. Die christliche Zentralidee vom Gottesreich der Liebe eignet sich für Troeltsch wegen ihrer Radikalität und »Ueberweltlichkeit« nicht zur direkten

---

202 Soziallehren, GS I, S. 480 f.

203 Vgl. Soziallehren, GS I, S. 52: »Soziale und politische Folgen werden unvermeidlich sein«.

204 Troeltsch, Soziallehren, GS I, S. 77, spricht von der »notwendige(n) revolutionäre(n) Wirkung der universalistisch-transzendenten religiösen Idee gegenüber allem Gegebenen in Staat, Gesellschaft und Kultur«, die sie »ohne prinzipiellen Willen zur Revolution doch tatsächlich« entfaltet.

205 Politische Ethik, a.a.O., S. 25 u. 26.

Legitimation bestimmter sozialpolitischer Reformprogramme oder bestimmter »ökonomischer Lehren«. Geschieht dies, wie etwa in christlich konservativen Kreisen in der Tradition Stöckers und Seebergs, oder wie bei Brentano<sup>206</sup> so widerspricht das nach Troeltsch dem Geist des Evangeliums. Seine Gegenthese lautet: in der Entwicklung ethischer Urteile und Reformprogramme spielen, über die ursprüngliche Idee hinaus, andere Faktoren eine Rolle. Die christliche Urteilsbildung über die Lebenskreise und Strukturen, die nicht zum thematischen Kern des Evangeliums gehören, arbeitet mit vielen »Entlehnungen, die lediglich mehr oder minder christianisiert sind«<sup>207</sup>. Die Unterscheidung Troeltschs sensibilisiert für diese »Entlehnungen«. In der Hermeneutik der Wirkungsgeschichte müssen die verschiedenen Einflüsse und Wissensanteile differenziert herausgearbeitet werden. Analysiert werden muß, was aus anderen Quellen hinzugekommen ist und sich nicht direkt durch die Predigt Jesu oder neutestamentliche Texte legitimieren läßt. So können der produktive Anteil des Auslegungsvorganges und die gegenwärtige Verantwortung in den Blick kommen. Die Geschichte indirekter Folgen, die sich durch Weiterbildungen unter Zuhilfenahme von Bildungsgut, das nicht direkt und ausschließlich christlich genetisierbar ist, ergibt, entzieht sich auch dem Versuch, alles aus einem Prinzip erklären zu wollen. Eindeutigkeit gibt es nur auf der Ebene der ursprünglichen Idee und des Prinzipiellen. Die Wirkungsgeschichte vollzieht sich in Wechselwirkungszusammenhängen und wird selbst zu einem Netz »tausendfacher Verflechtungen«. Mit diesem Verständnis hält Troeltsch fest am Gedanken eines christlichen Propriums und schafft zugleich Raum für einen unverkrampften Umgang mit einer reichen, vielgestaltigen Wirkungsgeschichte der ursprünglichen, von der Predigt Jesu ausgehenden Impulse.

#### *b) Griechischer Gesetzesgott und stoisches Naturrecht*

Eine »Entlehnung« war nach Troeltsch für den Aufbau einer christlichen Sozialethik von herausragender Bedeutung. Erst durch die »Uebernahme« des stoischen Naturrechtsverständnisses sei das Christentum »fähig geworden, eine allgemeine Staats- und Gesellschaftslehre auszubilden«. Sie sei deshalb »eine der grundlegenden weltgeschichtlichen Tatsachen«<sup>208</sup>. Durch

---

206 Soziallehren, GS I, S. 46 Anm. 26.

207 Politische Ethik, a.a.O., S. 22.

208 Art. Naturrecht, a.a.O., Sp. 697; Soziallehren, GS I, S. 56 Anm. 32: »Die universale Sozialethik gehört der Stoa allein an, und darauf beruht auch ihre außerordentliche ... Bedeutung für das Christentum«; Rez. Schilling, a.a.O. Sp. 438: »In meinen Soziallehren hatte ich die These vertreten, daß die Rezeption des griechisch-römischen Naturrechts durch die Christen das Mittel gewesen ist, wodurch die christliche Idee und Kirche die politisch-soziale Kultur in sich habe

diese Rezeption habe die »christliche Moral eine theoretische Unterlage und eine Terminologie«<sup>209</sup> erhalten. Troeltsch hat hier vor allem die unter römischen Einflüssen stehende mittlere und jüngere Stoa, insbesondere Cicero, sowie Seneca und Epiktet im Blick. Cicero komme eine Schlüsselstellung zu, weil er Grundlagen geschaffen habe, auf denen dann die Ethik von Ambrosius und Augustin aufbaute<sup>210</sup>.

Diese Rezeption war nötig geworden aufgrund der Parusieverzögerung. Je länger der Anbruch des Gottesreiches auf Erden ausblieb, desto unumgänglicher wurde es für die ersten Glaubensgemeinden, ihr Verhältnis zu der sie umgebenden Welt genauer zu bestimmen. Die Lebensführung gemäß den eigenen Idealen mußte in der Welt, im Kontext von staatlicher und wirtschaftlicher Ordnung, von Beruf und Familie, angesichts der Frage nach dem Stellenwert von Arbeit, Besitz und Ehe strukturiert werden. Die institutionelle Verfestigung der Kirche und ihrer Lehren war die Folge. Die »organisierende Kraft« war der »Glaube an den erhöhten, gegenwärtigen, alles durchdringenden Pneuma-Christus«. Dieser Glaube schafft den »neuen Kultus« und eine »neue Ethik«. Die Idee des »Pneuma-Christus«, wie sie mittels der Logos-Christologie weiter ausgearbeitet wird, stellt nach Troeltsch eine Repräsentation des »soziologischen Beziehungsmoments« dar. Der Objektivitätsstatus dieser Repräsentation bleibt jedoch weithin »unfaßbar« und mit hoher Deutungsunsicherheit behaftet, solange der »Pneuma-Christus« nur als in einem »enthusiastischen Geistglauben« gegenwärtig werdend gedacht wird. Dem Bedürfnis nach einer höheren »Deutungssicherheit« wird Rechnung getragen durch eine stärkere »Materialisierung« bzw. »Sichtbar- und Faßbarmachung der göttlichen Wahrheit und Kraft«<sup>211</sup>. Sie erfolgt, indem Priestertum, Episkopat, der Kanon und die Sakramentsidee ausgebildet werden. Ist die Kirche in dieser Weise als ein Sozialverband in der Welt mit einer eigenen Organisationsstruktur etabliert, ergibt sich eine sehr viel höhere Notwendigkeit, das Verhältnis zu anderen Institutionen, Machtansprüchen und Einflußsphären zu klären als bei einer enthusiastisch-spontanen Glaubensgemeinde, die jeden Tag das Ende dieser Welt erwar-

---

aufnehmen können«; Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 174 f.

209 Soziallehren, GS I, S. 144.

210 Vgl. Soziallehren, GS I, S. 54 f. und vor allem die über drei Seiten lange Anmerkung 69, S. 147-150, in der Troeltsch aus der Sekundärliteratur Belege von Chrysipp über Philo, Clemens von Alexandrien, Ambrosius bis zu Lactanz zusammenträgt, in denen die Gleichung zwischen Naturgesetz und christlich interpretiertem Logos hergestellt wird. Vgl. auch den Hinweis auf die Bedeutung Ciceros GS IV, S. 730.

211 Soziallehren, GS I, S. 83 f.

tet<sup>212</sup>. Die Klärung wird zur unausweichlichen Aufgabe, als schließlich das Christentum zur Staatsreligion avanciert.

Je mehr der christliche Glaube sich ausbreitete und Anhänger fand in höheren Bildungsschichten, desto stärker wirkte in diesen Umbildungsprozessen das philosophische Wissen der Antike. Troeltsch zeigt punktuell, etwa am Beispiel des Klemens von Alexandrien, wie am Ende des 2. Jahrhunderts die zeitgenössische Wissenschaft in Gestalt der »stoischen und platonischen Philosophie« das Mittel wird, um Glaubenslehre und Ethik reflektiert durchzuformen. Dieses Wissenschaftsverständnis hat seine Spitze in einer »idealistischen Ethik«, als deren Aufgabe die »Bestimmung des höchsten Gutes« gilt<sup>213</sup>. Der Einfluß dieser Denkform läßt sich sowohl an der Dogmenbildung in Gestalt von Christologie und Trinitätslehre ablesen, als auch an der Rezeption der stoischen Naturrechtslehre in der kirchlich-christlichen Ethik<sup>214</sup>. Die Brücke zur Bildungswelt der Antike ist in beiden Fällen der Logos-Begriff: »Das Weltprinzip des Logos, der in Christus Mensch wird und die Kirche stiftet, und andererseits das sittliche Naturgesetz, das mit dem Logos selbst gegeben, im Dekalog des Moses enthalten und in der allgemeinen Sittenlehre Jesu den Unterbau der auf das Jenseits abzielenden Vollkommenheitslehre bildet: das sind die beiden Grundbegriffe und Angelpunkte aller wissenschaftlichen Theologie und Ethik«<sup>215</sup>. Die Rezeption der stoischen Naturrechtslehre wurde erleichtert durch strukturelle Affinitäten zwischen christlichen und stoischen Anschauungen, insbesondere dadurch, daß »auch die stoische Lehre ... in erster Linie eine religiös metaphysische Lehre«<sup>216</sup> war.

Der abgekürzt als »Stoa« bezeichnete Schulzusammenhang erstreckte sich über mehr als drei Jahrhunderte und stand im Schnittpunkt der unterschiedlichen kulturellen Einflusssphären von griechischem, jüdisch-christlichem und römischem Denken<sup>217</sup>. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die tragenden Begriffe, *nomos*, *physis*, *logos*, alles andere als klar definiert

---

212 Vgl. Sozialphilosophie, a.a.O., S. 8: Eine »Theorie über Wesen und Ziele des Gesellschaftslebens überhaupt und über das Verhältnis der christlich-sozialen Ordnung zu den profanen Ordnungen« wurde zum Desiderat.

213 Augustin, a.a.O., S. 56; vgl. Soziallehren, GS I, S. 144.

214 Vgl. Sozialphilosophie, a.a.O., S. 9: »Wie die Theologie auf dem Weg über den Logos die Verbindung weltlich-natürlicher Weisheit mit dem Christus-Gott der Kirche fand, so fand ihn die Sozialethik und praktische Weltverständigung auf dem Weg über Naturrecht und natürliches Sittengesetz«.

215 Soziallehren, GS I, S. 145.

216 Soziallehren, GS I, S. 52.

217 Vgl. den Überblick von MAX POLENZ, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948.

waren. Sie haben vielmehr eine wechselvolle Auslegungsgeschichte. Sie stellen eher Knotenpunkte dar, an die aus den verschiedenen Traditionen heraus Hintergrundüberzeugungen angeknüpft werden konnten. Im Hauptstrom griechischen Denkens überwog die Antithese zwischen Physis und Nomos, zwischen den aus höherer Autorität geltenden Normen und den jeweiligen Nomoi eines Stadtstaates - eine Antithese, die bis zum Gegensatz von Wahrheit und Schein radikalisiert werden konnte<sup>218</sup>. Physis galt in diesem Hauptstrom als der Bereich einer höheren, ins Transzendente reichenden Notwendigkeit und Vernünftigkeit, in dem das wahre Wesen von etwas erkannt werden kann. Sie wurde über der Sphäre menschlichen, immer von Zufälligkeit und Irrtum bedrohten Handelns angesiedelt. So hat der Begriff eines Natur-Gesetzes keine tragende Rolle gespielt. Die stoische Philosophie griff hinter Platon und Aristoteles zurück auf die Anfänge bei Heraklit. Bei ihm findet sich eine religiös- metaphysische Grundkonzeption des Wirklichkeitsverständnisses, derzufolge die ganze Welt strukturiert und zusammengehalten wird durch eine von Gott gegebene, harmonische Ordnung in Gestalt eines ewigen, »ungeschriebenen Gesetzes«. Heraklit bezeichnet dieses Gesetz auch als Logos, verstanden im Sinne der einen »feurigen« Vernunft, bzw. göttlichen Kraft, die alles durchwaltet. An diesem Logos hat der Mensch Anteil durch das, was sein eigentliches Wesen ausmacht, die Seele bzw. das Vermögen zu denken. Weisheit besteht nach Heraklit darin, der Physis, dem wahren, mehr verborgenen als offenbaren Wesen aller Dinge gemäß zu handeln. Die stoische Anknüpfung an diese Tradition erfolgt durch Zeno und Chrysipp im Kontext des Zerfalls der kleinräumigen griechischen Stadtstaaten und dem Aufbau des »Weltreiches« von Alexander dem Großen im 4. Jahrhundert v. Chr. In diesem Umbruch entwickelt sich ein kosmopolitischer »ökumenischer« Grundzug des ethisch-philosophischen Denkens. Die frühen Stoiker formulieren ein Humanitätsideal der Gleichheit aller Menschen, sowie eine Lehre von der Existenz eines universal gültigen Normensystems<sup>219</sup>. Begründet wird dies im Gedanken eines göttlichen Gesetzes, das sich in jedem Menschen wie im gesamten Kosmos findet. Über die mittlere Stoa wird diese Konzeption modifiziert auf

---

218 Vgl. FELIX HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1965.

219 Vgl. Troeltsch, *Das stoisch-christliche Naturrecht*, GS IV, S. 175: »Die stoische Rechts- und Sozialphilosophie ist wie die gesamte stoische Ethik ein Erzeugnis der Auflösung der antiken Polis und des durch die Weltreiche geschaffenen kosmopolitischen Horizontes. An Stelle der positiven Gesetze und Sitten tritt die aus der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Vernunft abgeleitete Ethik, an Stelle des nationalen und heimatlichen Interesses das mit Gottes Vernunft erfüllte Individuum; an Stelle der politischen Einzelverbände die Idee der Menschheit ohne Unterschied des Staates und des Ortes, der Rasse und der Farbe«.

die jüngere Stoa tradiert. Erst hier spielt die Synthese von »physis« und »nomos« eine Schlüsselrolle. »Gemäß dem Logos leben« wird synonym verwendet mit »gemäß der Natur« leben. Der Naturbegriff bleibt dabei mehrdeutig. Er schillert zwischen der naturalen Verfaßtheit im Sinne einer auf Selbsterhaltung und Gemeinschaftsbildung gerichteten Triebstruktur und einer Willensbestimmung im Sinne der ewigen göttlichen Gesetze. In ihm verfließen die Grenzen zwischen der Struktur der Ganzen und dem einzelnen Erscheinenden, zwischen Makro- und Mikrokosmos. Indikativ und Imperativ, Gegebensein und Aufgebensein, biologische und geistig-vernünftige Verfassung werden entdifferenziert, weil in allem die eine göttliche Physis als gegenwärtig gedacht wird. Dementsprechend oszilliert auch die Leitformel für die Ethik, derzufolge es Ziel und Aufgabe menschlichen Lebens ist, in Übereinstimmung mit der Weltvernunft bzw. »gemäß der Natur« zu leben.

Troeltsch konstatiert nur das Zusammenfallen, beschäftigt sich allerdings nicht mit der griechischen Vorgeschichte der Begriffe »physis« und »nomos«. Da das »Naturgesetz« in der alten Kirche durch die Identifikation mit dem »mosaisch-christlichen Gesetz« eine neue inhaltliche Füllung erhält, richtet sich sein Interesse auf diesen Identifikationsvorgang. Rudolf Hirzels Analysen in seiner Schrift »Agraphos Nomos« folgend, verortet Troeltsch eine wichtige Weichenstellung bei dem im ersten Jahrhundert n. Chr. lehrenden jüdisch-stoischen Philosophen Philo von Alexandrien. Bei Philo findet sich eine auch sonst in der griechischen Philosophie verbreitete Unterscheidung zwischen drei verschiedenen Formen des Nomos. Dem geschriebenen steht das ungeschriebene Gesetz gegenüber. Die Tendenz in der griechischen Philosophie ging dahin, unter den »agrapha insgesamt ... göttliche Gesetze« zu verstehen<sup>220</sup>. Darunter fiel auch das Ethos einer bestimmten Gemeinschaft, das allerdings, da es immer partikular ist, vom universal gültigen göttlichen Gesetz unterschieden wurde. Damit ist in Umrissen schon ein Schema vorgezeichnet, das dann zur Unterscheidung von *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana* ausgearbeitet werden konnte und die gesamte weitere Geschichte des christlichen Naturrechtsdenkens prägt. Die Besonderheit des Philo liegt darin, das ungeschriebene Gesetz mit der jüdischen Tradition zu verbinden. Das Leben der Weisen, Patriarchen und Stammväter des jüdischen Volkes versteht Philo als personal anschaulich gewordenes Ethos bzw. als ungeschriebenes Gesetz, das erst von Mose aufgeschrieben wird<sup>221</sup>. Auf

---

220 RUDOLF HIRZEL, *Agraphos Nomos*, Leipzig 1900, S. 34, 46, 62, 80, 96.

221 Hirzel, a.a.O., S. 16 f. »Agraphos nomos ist ihm (Philo) ein Gesetz, das nicht auf Stein oder Papier sich darstellt und verkündet, sondern lebendig hervortritt in dem Handeln und Treiben, sei es eines ganzen Volkes oder einer Gemeinde als Sitte, sei es einzelner hervorragender Vertreter desselben, der Patriarchen oder

dem Hintergrund des Alten Testaments konnte Philo »*physis*«, ein Wort, für das es im Hebräischen gar kein Äquivalent gibt, als göttliche Schöpfung auslegen. Über die göttliche Urheberchaft ließ sich die Brücke zum göttlichen Logos als der Vernunft in allen Formen des Nomos schlagen, zumal Gott selbst im jüdischen Glauben vor allem als Gesetzgeber verstanden wurde. Wurde im Christentum auch noch Christus als Inkarnation des Logos, Bringer und Erfüller eines neuen Gesetzes interpretiert, waren alle Elemente für eine systematisierbare Lehre von einem christlichen Naturgesetz vorhanden. Dieses Amalgam aus griechischem, jüdischem und christlichem Denken wird zur Grundlage der kirchlichen Ethik. »Indem den gebildeten Christen dieses Naturgesetz als die Schöpfungsordnung, als der Inhalt des Dekalogs und als Bestandteil des christlichen Sittengesetzes erschien, stellte sich ihnen auch jenes Naturrecht geradezu als eine christliche Lehre dar«<sup>222</sup>.

Die intensive Rezeption wurde erleichtert und verstärkt durch weitere Strukturaffinitäten. Nicht nur wurden im stoischen wie im christlichen Denken alle Normen und Gesetzen rückgebunden an göttliches Wirken und damit deren Verbindlichkeit religiös legitimiert. Auch das soziologische Beziehungsmuster war dem aus den christlichen Zentralideen hervorgehenden »wahlverwandt«<sup>223</sup>. Aus der »Idee Gottes als des allgemeinen geistig-physischen Naturgesetzes«, das im Makrokosmos ebenso gegenwärtig ist wie in dem Vernunftvermögen jedes einzelnen Menschen, entwickelt sich eine analoge Kombination von »prinzipiellem Individualismus« und »prinzipiellem Universalismus«. Verinnerlichung und Distanznahme zur »sinnlich-äußeren« Welt, welche die Ausrichtung am Vernünftigen gleichermaßen stört wie die niederen menschlichen Triebe, ergeben sich ebenso als Forderung wie die Bereitschaft, sich in den durch den Logos gesteuerten Lauf der Welt zu fügen<sup>224</sup>. Die religiöse Fundierung aller Geltungsansprüche konnte, wie Hirzel schon am Beispiel des griechischen Naturrechtsdenkens gezeigt hatte, eine »conservative Tendenz« freisetzen, wenn die gegebene Ordnung als dem Willen Gottes entsprechend verstanden wurde. Sie konnte aber ebenfalls zu revolutionären Konsequenzen führen, wenn die Differenz zwischen göttlichem Gesetz und menschlichen Ordnungen stark gemacht

---

Heroen, sei es endlich des höchsten Wesens, des Universums oder der Gottheit« (a.a.O., S. 17 f). Troeltsch zitiert diese Passage, Soziallehren, GS I, S. 147 Anm. 69. Auf die Bedeutung Philos weist Troeltsch auch hin in seinem Artikel Gesetz: III. Ethisch, a.a.O., Sp. 1385.

222 Soziallehren, GS I, S. 158.

223 Sozialphilosophie, a.a.O., S. 8.

224 Vgl. Soziallehren, GS I, S. 52 f.

wurde<sup>225</sup>. Auch in dieser Polarität der Wirkungspotentiale entsprach die stoische Naturrechtslehre dem Evangelium. Die Wirkungsgeschichte des Amalgams »christliches Naturrecht« durchzieht ebenfalls diese beiden Tendenzen<sup>226</sup>. Weit entgegen kam dem christlichen Denken außerdem die Form, in der im stoischen Weltbild die Differenz zwischen den idealen Ordnungsvorstellungen über die Welt und deren faktischem Zustand verarbeitet und aufgefangen wurde. Die volle Realisierung des universalen Humanitätsideals der Gleichheit aller Menschen wurde in »ein goldenes Zeitalter des Menschheitsanfanges« zurückverlegt. Unter »den Bedingungen der dann eintretenden menschlichen Leidenschaften, der Herrschsucht und Habsucht, des Eigenwillens und der Gewalttat«, wurde eine volle Verwirklichung als unmöglich erachtet. Die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit schlug sich nieder in der Unterscheidung eines »absoluten« von einem »relativen Naturrecht«. Troeltsch reformuliert mit diesen Begriffen die von den römischen Juristen getroffene Unterscheidung von »jus naturale« und »jus gentium«<sup>227</sup>. Das »absolute« Naturrecht gilt umfassend nur im Urzustand, bleibt aber der eine Maßstab für das unter endlichen Bedingungen allein mögliche, vielgestaltige relative Naturrecht. Insofern mindert sich sein Geltungsanspruch nicht. Aber der Anspruch auf absolute Gültigkeit wird nicht unmittelbar in den endlichen Gefilden und besonderen Lebenssituationen durchgesetzt. Verhindert wird damit, daß die endliche Wirklichkeit mit der Walze des absolut Gültigen niedergedrückt wird. Die faktisch vorfindlichen Gestalten von Normen, Ordnungen und Gesetzen stellen in der Perspektive dieser Differenzierung immer einen Kompromiß, eine Anpassung der Ideale an die Realität dar. Das »Natur- und Vernunftgesetz« mit seinen Idealen »Freiheit, Gleichheit, Gemeineigentum« wandelt sich »zu den Ordnungen von Macht, Recht, Gewalt, Krieg und Privateigentum«<sup>228</sup>. Das »relative Naturrecht« wird ansatzweise zu einem in normativer Absicht

---

225 Hirzel, a.a.O., S. 28: »Während die Ansicht, nach der alle menschlichen Gesetze sich aus dem einen göttlichen nähren, in ihren Anfängen eine conservative Tendenz verfolgte, prägt sich dagegen in einer anderen und abermals unter Berufung auf das Naturgesetz, ebenso entschieden ein revolutionärer Charakter aus. Die Naturrechtslehre des Alterthums macht einen ähnlichen Wandel durch, wie die der neueren Zeit, in der die Grotius und Pufendorf abgelöst werden von Rousseau und seinen Genossen. So tritt neben Heraklit, den Vertheidiger der bestehenden Ordnung, Alkidamas als der Ankläger und zwar ebenfalls im Namen der Natur, indem er Freiheit und Gleichheit aller Menschen fordert - eine Forderung, die von Späteren auf ein ungeschriebenes Gesetz der Natur gegründet wird«.

226 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 178.

227 Soziallehren, GS I, S. 163 Anm. 74.

228 Epochen, GS IV, S. 128.

entworfenen Auslegungsrahmen für die empirisch vorfindlichen Institutionen.

In dem Maß, in dem die Kirche sich auf die Welt einließ und damit auch auf den römischen Staat mit all seinen Schattenseiten, von der Sklaverei bis zur militärischen Gewaltanwendung, mußte in ihr der Gegensatz zwischen dem eigenem Sozialideal des Liebeskommunismus und der harten Realität zunehmend tiefer empfunden werden. Die stoische Philosophie bot den Apologeten und ersten Kirchenvätern mit ihrer Sozialtheorie sowohl ein Instrumentarium zum Verständnis der politischen und wirtschaftlichen Ordnungen, als auch einen »Ausweg« aus dem Widerspruch zwischen Ideal und Realität. Der alttestamentliche Mythos von Paradies und Sündenfall erschien dem stoischen Denken so wahlverwandt, daß die Apologeten und Kirchenväter die Vorstellung der goldenen Urzeit »einmütig aufgegriffen und mit ihren biblischen Gedanken vom vollkommenen Urstand vereinerleitet (haben), wobei die Naht deutlich genug sichtbar geblieben ist«<sup>229</sup>. Damit übernahmen sie auch die Unterscheidung von »absolutem« bzw. »reinem« Naturrecht, das seinen Ort im Paradies hat, und »relativem Naturrecht«<sup>230</sup>, das in der Welt nach dem Sündenfall gilt und dessen moralische Forderungen als weitgehend deckungsgleich mit dem Dekalog erachtet werden. In dieser Unterscheidung sind nach Troeltsch »alle entscheidenden Erkenntnisse«<sup>231</sup> der christlichen Soziallehren enthalten.

Bei aller Kongruenz ist das Ergebnis der »Verschmelzung« aber ein spannungsreiches Amalgam. Nicht nivellieren lassen sich Differenzen im Gottesverständnis. Der stoische »Grundgedanke ist die Idee Gottes als des allgemeinen geistig-physischen Naturgesetzes, das alles einheitlich durchwaltet«<sup>232</sup>. Diese Interpretation des Gottesgedankens mittels eines universalen Gesetzesbegriffes ist in ihrer Grundstruktur pantheistisch. Sie läßt sich mit dem voluntaristischen Theismus der jüdisch-christlichen Tradition nicht voll ausgleichen. Die stoische Tradition verstärkt eine intellektualistische und rationalistische Sicht<sup>233</sup>, die im Gegensatz zum »Voluntarismus« und

---

229 Soziallehren, GS I, S. 162; vgl. Sozialphilosophie, a.a.O., S. 8.; Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 176 f.

230 Soziallehren, GS I, S. 163 Anm. 74: »Die Lehre vom reinen Naturrecht des Urzustandes mit Freiheit und Gleichheit bis in die Familie hinein ist allgemeine Lehre der späteren Väter und in dem Maße hervorgetreten als die Zurückführung des bestehenden Staates auf das Naturrecht den Abstand vom reinen Naturrecht zu betonen nötigte«.

231 Rez. Schilling, a.a.O., Sp. 435.

232 Soziallehren, GS I, S. 52.

233 Soziallehren, GS I, S. 174: »Aber freilich bleibt in diesem Naturrecht der Bodensatz des stoischen Rationalismus, bleibt der Naturbegriff als Kern des

»Irrationalismus« des christlichen Schöpfungsglaubens steht. Ist gemäß dem christlichen Glauben der »eigentliche Kern der Wirklichkeit« das immer wieder neue, individuelle »Ergriffenwerden durch die göttliche Lebensbewegung«, so ist es im anderen Fall die im »Zeitlosen« gedachte »Idee des allgemein logisch notwendigen und dadurch den Kosmos harmonisch und gleichartig umfassenden Gesetzes«. Dementsprechend differiert die Idee des »Guten«. Nach stoischem Verständnis ist es »ein allgemeines Vernunftgesetz«. Ethisches Ziel ist »die Vergottung in der Anähnlichung an die göttliche Weltvernunft«. Das christliche Verständnis als endgültiger Anbruch der Herrschaft Gottes impliziert ein zukunftsoffenes Zeitverständnis und eine Lebensdynamik in Gestalt der »Selbsthingebung an eine göttliche Lebensbewegung, die gut ist, weil sie von Gott kommt. Auch das Gute ist daher kein Begriff, der begründet und verwirklicht werden könnte aus dem Wesen der Vernunft heraus, sondern eine Seligkeit, die der ehrlichen Hingebung sich schenkt«<sup>234</sup>. Troeltsch bezeichnet es als eine der »gewaltigsten und kühnsten religiösen Positionen«, das Gute nicht in einem Gesetz, sondern ganz in der tätigen, frei sich schenkenden Liebe Gottes, in der »Gnade« zu sehen<sup>235</sup>. Sind aber die Begriffe des Guten derart verschieden, muß auch das Verständnis von Ethik differieren. Eine christliche Ethik kennt nach Troeltsch »überhaupt kein formulierbares Sittengesetz, sondern einen aus der Gottesgemeinschaft hervorgehenden freien Trieb zum Guten«<sup>236</sup>. Der ethische Sinn des Handelns ist nicht im Bestreben zu suchen, ein Gesetz zu erfüllen. Er liegt in der »freie(n) gewissenmäßigen Auswirkung des in uns aufgenommenen Gottesgeistes«<sup>237</sup>. Tritt, wie in der frühen Christenheit durch die Rezeption des natürlichen Sittengesetzes der Stoa, der Gesetzesgedanke wieder zu stark in den Vordergrund, besteht nach Troeltsch die Gefahr, daß »der große freie Sinn der eigentlichen christlichen Ethik verfehlt« wird<sup>238</sup>. Diese Differenzen in der Gottesidee schlagen sich schließlich auch im Gleichheitsverständnis nieder. In der Gleichheitsvorstellung, die sich aus der Perspektive der Relation jedes Einzelnen zum Schöpfergott ergibt, können die individuellen Besonderheiten eine Rolle spielen, da die Zuwendung Gottes zu jedem Einzelnen als ein den qualitativen Unterschieden Rechnung tragender Akt verstanden wird. In der Perspektive der Relation zu einem in allem Einzelnen gleichermaßen vorhandenen Gesetzeszusammenhang werden dagegen Unterschiede egalitär nivelliert, indem nur die

---

Gottesbegriffs«.

234 Die alte Kirche, GS IV, S. 79.

235 Art. Gesetz: II. Dogmatisch, a.a.O., Sp. 1382.

236 Art. Gesetz: III. Ethisch, a.a.O., Sp. 1384.

237 Art. Gesetz: II. Dogmatisch, a.a.O., Sp. 1382.

238 Art. Gesetz: III. Ethisch, a.a.O., Sp. 1385.

Gleichheit des Anteilhabens aller am Weltlogos zum Maßstab genommen wird<sup>239</sup>.

Eine weitere Differenz hängt mit den unterschiedlichen Gottesideen zusammen. Sie liegt im christlichen Sündenverständnis. Schon aus der Perspektive des Menschen ist es Ausdruck eines Wirklichkeitsverständnisses, bei dem der tätige Wille einen hohen Stellenwert hat. Darüber hinaus gilt auch vom Gottesbegriff her: Nur wenn Gott als tätiger Wille gedacht wird, ist die Vorstellung möglich, daß er auf neue Situationen in neuer Weise antworten kann. Dies steht im Zentrum des christlichen Verständnisses der Sünde, insofern Gott als der vorgestellt wird, der auf die Sünde mit neuen Offenbarungen seines Willens (Dekalog, Sendung des Sohnes) reagiert. Durch die Sündenlehre erfolgt eine spezifisch christlich-kirchliche »Umformung des Naturrechts«, die sich auf das Verständnis der empirischen Institutionen auswirkt. In den politischen und wirtschaftlichen Institutionen wirkt nicht einfach nur der göttlich-vernünftige Logos unter durch die Sünde erschwerten Bedingungen gebrochen fort. Der göttliche Wille modifiziert vielmehr die Funktion dieser Ordnungen. Sie sind keineswegs nur das getrübe Abbild eines hellen, im Urzustand leuchtenden Ideals, sondern werden zu einem von Gott verordneten »Strafmittel und Heilmittel gegen die Sünde«<sup>240</sup>. Das relative Naturrecht, als die Gesamtheit der Ordnungen, wird direkt in seiner neuen Funktion durch den göttlichen Willen legitimiert. Einer »stark realistischen Auffassung« wird der Weg bereitet, derzufolge z.B. der Zwangscharakter von Gesetzen und das Recht, Gewalt anzuwenden, als gleichwertiger Teil des naturrechtlichen Gehalts und nicht als Abfall von dessen Intention verstanden werden kann. In dieser Gestalt des relativen Naturrechts saugt die Realität das ursprüngliche Ideal nahezu ganz auf. Komplementär dazu wird der idealistische Überschuß des Evangeliums festgehalten, indem das absolute Naturgesetz mit dem »Herrengebot der Bergpredigt« identifiziert wird. Damit kommt eine neue Komponente soziologischer Differenzierung in die christliche Ethik. Es wird unterschieden zwischen den »eigentlichen und wahren Christen«, die sich an der Bergpredigt orientieren, und den »Massen und Durchschnittschristen«. Analog zur Polarität im Naturrechtsverständnis wird eine zweitstufige Moral ausgebildet. So wird die Grundsignatur der kirchlich-christlichen Ethik der Kompromiß. »Es ist der Kompromiß der strengen Christlichkeit mit den Erfordernissen des tatsächlichen Lebens und eine relative Würdigung der sittlichen und rechtlichen Institutionen des außer- und vorchristlichen Lebenskreises«. Dieser Kompromiß ist ein Werk der Kirche. In ihr entsteht

---

239 Politische Ethik, a.a.O., S. 27 f; Soziallehren, GS I, S. 175, 671 f.; Die alte Kirche, GS IV, S. 111.

240 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 177; Soziallehren, GS I, S. 164.

das Interesse, den eigenen Standort im Kontext der anderen Institutionen zu bestimmen. Zu diesem Zweck knüpft sie an die wissenschaftliche Reflexionskultur der Zeit an und formt sie um zum eigenen Instrument in Gestalt theologischer Lehre. Die Verwissenschaftlichung mittels der stoischen Naturrechtslehre »brachte der Kirche die sozialen Theorien der antiken Spekulation und wirkte damit indirekt auf ihr eigenes soziales Denken aufs stärkste«<sup>241</sup>. Nur ihr war der Kompromiß möglich, »denn sie band das Heil nicht an die Strenge persönlicher Leistung, sondern an die objektiven Heilmittel der Zuleitung der Anstaltsnade«, wie sie in Priestertum und Sakramenten als verfügbar materialisiert gedacht wird<sup>242</sup>. Der dominierende Grundzug ihrer Ethik ist überwiegend konservativ. Die Kirchen sind nach Troeltsch »bei ihrer ganzen Anstalts-, Gnaden- und Autoritätsidee in sich selbst konservativ, das Konservativste, was es auf der Welt außer dem indischen Kastensystem vielleicht gibt«<sup>243</sup>. Die idealistisch-revolutionäre Komponente des Naturrechtsdenkens wird dagegen über die andere aus der christlichen Zentralidee entspringenden Sozialform ihre Wirkungen entfalten, über die Sektenfrömmigkeit. »Sie kann mit jenem Kompromißmittel des relativen Naturrechts wenig anfangen. Für sie liegt vielmehr aller Nachdruck auf dem absoluten Naturrecht und seiner Identität mit dem strengen Liebesgesetz Christi«<sup>244</sup>.

Das christliche Naturrecht ist nach Troeltsch »auf dem Gebiete der Ethik die Parallele zu der Trinitätslehre auf dem Gebiet der Metaphysik«<sup>245</sup>. Die Form, die es in den ersten vier Jahrhunderten nach Christus erhalten hat, ist spannungsreich. Das christliche Naturrecht stellt selbst einen Kompromiß zwischen stoischen und jüdisch-christlichen Anschauungen dar, und es initiiert mit der Lehre vom relativen Naturrecht eine Tradition der Kompromißbildung zwischen Ideal und Realität in den einzelnen Themenfeldern der Sozialethik. Durch diese spannungsreiche Synthese wird eine Entwicklungsdynamik präfiguriert, die in verschiedene Richtungen wirken kann. Die weitere Geschichte der Sozialethik im Christentum ergibt sich aus modifizierenden Aktualisierungen der unterschiedlichen Potentiale dieser »Verschmelzung«. Erst in den modernen Naturrechtslehren des 17. und 18. Jahrhunderts wird dieses Amalgam wieder aufgelöst. Der rationalistische »Bodensatz« der stoischen Vernunft- und Gesetzeslehre, der über Jahrhunderte durch die christliche Naturrechtslehre mitradiert wurde, steigt nach »oben«, stößt die

---

241 Soziallehren, GS I, S. 144.

242 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 177.

243 Sozialphilosophie, a.a.O., S. 18.

244 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 184; Sozialphilosophie, a.a.O., S. 19; Soziallehren, GS I, S. 358 f.; Epochen, GS IV, S. 150 f.

245 Die alte Kirche, GS IV, S. 91.

christlich-kirchlichen Komponenten ab und wird zum Nährboden für das neuzeitliche Vernunftrecht.

## 5. Eine Typologie christlicher Naturrechtslehren

Die Sozialethik der alten Kirche ist nach Troeltsch nur sehr begrenzt faktisch wirksam gewesen. Den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Ordnungen außerhalb der Kirche seien die Christen mehr mit einem unklaren Gemisch von partieller »Anerkennung«, »Unterjochung«, »Benützung«, »Stützung« und »Verwerfung« begegnet, als mit einer klar konzipierten Ethik. Das habe neben der Macht der Verhältnisse auch an der Schwäche des aus der antiken Philosophie entlehnten und christianisierten Naturrechtsdenkens gelegen. Versatzstücke aus verschiedenen Denktraditionen seien »ziemlich bunt« durcheinander verwoben worden; als wissenschaftliche Theorie sei das christliche Naturrechtsdenken »kläglich und konfus«<sup>246</sup> gewesen. Erst im Mittelalter sei es gelungen, eine einheitliche Sozialphilosophie unter christlichem Vorzeichen auszuformulieren sowie sie in die Praxis umzusetzen. Der Erfolg in Theorie und Praxis war nach Troeltsch verbunden mit dem Kirchentypus der christlichen Religiosität. Das Mittel, mit dem das Ideal einer »christlichen Einheitskultur unter der Herrschaft der Kirche« durchgestaltet worden sei, war das Naturrechtsdenken. Mit seiner Hilfe sei eine christliche Sozialphilosophie entworfen worden, deren Wirkungsgeschichte bis in »die Soziallehren des heutigen offiziellen Katholizismus« reiche. Auch die lutherische und die calvinistische Sozialethik bauen nach Troeltsch auf Voraussetzungen dieses Einheitskulturideals auf<sup>247</sup>. Die an den Kirchentypus gebundenen Naturrechtslehren stellten aber nur einen Traditionsstrang dar, in dem die Grundimpulse der christlichen Zentralideen in »Soziallehren« transformiert worden seien. Ein zweiter Hauptstrang, der geschichtlich wirksam geworden sei, habe sich auf dem Boden des Sektentypus der christlichen Frömmigkeit gebildet. Die Naturrechtslehren sind Varianten zur Bearbeitung des Grundproblems, »Fugen und Nähte« zwischen den christlichen Idealen und den anderen, die soziale Welt prägenden Ideen und Tatsachen zu schaffen, damit erstere erneut über den direkt religiös organisierten Lebenskreis hinaus wirksam werden können. Troeltsch entwickelt ein Koordinatensystem, innerhalb dessen er den Weg des Naturrechtsdenkens nachzeichnet. Über die Typologie von Kirche und Sekte hinaus bildet das Gottesverständnis einen wichti-

---

246 Die alte Kirche, GS IV, S. 91; Soziallehren, GS I, S. 173; vgl. a.a.O., S. 288, 351; Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 179.

247 Soziallehren, GS I, S. 179 f, 666.

gen Fixpunkt. Troeltsch interessiert sich für den dogmengeschichtlichen Gehalt nur insoweit, als er zu verstehen hilft, welches Selbst- und Weltverhältnis durch das Gottesverständnis symbolisiert und motiviert wird. An der Dekaloginterpretation läßt sich ebenfalls ablesen, auf welchem Weg religiöse Zielorientierung und weltliche Zwecke in ein Verhältnis gebracht werden. Weitere wichtige Koordinaten bilden die Gegensatzpaare rational-gesetzlich versus irrational-voluntaristisch sowie konservativ-bewahrende versus sozialreformerische Züge des Wirklichkeitsverständnisses. Die Varianten bilden sich nach Troeltschs Sicht in Wechselwirkungszusammenhängen zwischen christlichen Ideen und Zufälligkeiten besonderer historischer Verhältnisse und Konstellationen. Wenn sich »Wahlverwandtschaften« ergeben, eröffnen sich neue Wirkungsmöglichkeiten. Troeltsch nimmt zur Charakterisierung dieser Prozesse auf Max Webers Analysen bezug. Aus »Zufällen, d.h. aus der Verbindung voneinander unabhängiger, aber einander adäquater Tendenzen, gehen die großen historischen Entwicklungen hervor. Die christliche Ethik hat große faktisch bedeutsame Weltwirkung nur erlangt, wo sie von einem solchen Zufall unterstützt war«. Die Rede vom »Zufall« ist nach Troeltsch »logisch gemeint«, in dem Sinne, daß sich »keine immanente Entwicklung konstruieren lasse«. Damit werde keinesfalls behauptet, »daß diese Dinge sine Deo geschehen seien«<sup>248</sup>.

Im folgenden soll weder die Troeltsch'sche Sicht dieser Wechselwirkungszusammenhänge im einzelnen analysiert, noch die Soziallehren, d.h. das Verständnis von Familie, Wirtschaft und Staat dargestellt werden. Ziel ist es vielmehr, verschiedene Varianten des Umgangs mit dem prinzipiellen Kompatibilitätsproblem herauszuarbeiten, das immer wieder zur Herausbildung von Naturrechtslehren nötigt. Sie sind die Nahtstelle, an der sich auf der Ebene der »ethisch-sozialtheoretischen Doktrinen«<sup>249</sup> entscheidet, wie der auf das »Übernatürliche« bzw. »Überweltliche« ausgerichtete christliche Idealismus praxisfähig wird.

#### *a) Natur und Gnade - Ontologischer Stufenkompromiß im Thomismus*

Troeltschs Darstellung der mittelalterlichen Soziallehren, die von zeitgenössischen Rezensenten als eine der »Glanzpartien« der ganzen »Soziallehren« gewürdigt wurde<sup>250</sup>, verfolgt nach Bekunden des Verfassers auch ein

---

248 Soziallehren, GS I, S. 714 Anm. 388.

249 Meine Bücher, GS IV, S. 12.

250 Wernle, vorläufige Anmerkungen, a.a.O., S. 355; GOTTFRIED TRAUB, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: Die Christliche Welt 28 (1914), Sp. 339-346, 341.

delegitimierendes Interesse. Sie soll »vor allem zeigen, daß diese katholische Einheitskultur weder historisch noch systematisch angesehen die selbstverständliche ›Blüte‹ der christlichen Idee ist«<sup>251</sup>.

Am Beispiel der thomistischen Soziallehre macht Troeltsch deutlich, wie begrenzt die Kraft theoretischer Konzeptualisierung ist. Die mittelalterliche Einheitskultur darf nicht verstanden werden als ein Produkt von Studierstubegelehrsamkeit. Vielmehr gilt umgekehrt: Die Theorie bringt nur zum Ausdruck, was aufgrund anderer Faktoren schon kulturelle Wirklichkeit ist. Die »Hauptursache« für den neuen Reflexionsschub liegt in äußeren Ursachen. Die Kirche hat als Widerpart nicht mehr den »Römerstaat« und die »antike Bildung«, sondern die »kulturlose Barbarenwelt«. Gegenüber schwachen politischen Institutionen, einer einfachen wirtschaftlichen Organisation, einer unterentwickelten Kunst und Wissenschaft befindet sich die Kirche nicht mehr in der Situation der Konkurrenz, sondern in der Rolle des Tradenten eines kulturellen Erbes. Besonders wichtig ist, daß mit der mittelalterlichen Stadtkultur eine neue Lebensform und neue soziale Träger-schichten entstehen, die nach einem neuen »Zusammenklang von tatsächlichen Lebensformen und christlicher Ethik« suchen. Die Kirche wird in dieser Lage »zum Kulturprinzip, ohne es zu wissen und zu wollen«<sup>252</sup>.

Die »theoretische Begründung und Konstruktion«<sup>253</sup> des Ideals einer kirchlich-christlichen Einheitskultur erfolgt durch die thomistische Ethik. Mit ihr wird ein differenziertes System der »Ausgleichung« zwischen der Orientierung am religiös-überweltlichen Zweck der ewigen Seligkeit und den innerweltlichen Kulturzwecken geschaffen. Universalisiert und rationalisiert werden die kirchlichen Ansprüche mit Hilfe einer Metaphysik<sup>254</sup>, in

---

251 Soziallehren, GS I, S. 182 Anm. 80.

252 Epochen, GS IV, S. 132 u. 130; Soziallehren, GS I, S. 183 f., 200 f.

253 Soziallehren, GS I, S. 252 f.

254 Ludger Honnefelder, *Ethische Rationalität, a.a.O.*, hat seine Kritik an Troeltschs Darstellung des Thomismus vor allem daran festgemacht, daß Troeltsch die Naturrechtslehre des Thomas in engem Zusammenhang mit seiner Metaphysik sieht. In seiner an Augustin und der Stoa orientierten Interpretationsperspektive übersehe er die Bedeutung der aristotelischen Wissenschaftslehre. Deshalb bekomme er die Selbständigkeit der Ethik gegenüber der Metaphysik gar nicht in den Blick und verfehle die »Pointe der Lehre vom ewigen Gesetz«. Sie liege darin, »die Eigenständigkeit der handlungsleitenden Erkenntnis der praktischen Vernunft aufzuzeigen« (257). Letztlich lautet der Vorwurf, es sei der Fehler Troeltschs, Thomas noch nicht mit den Augen der Kluxenschule und der »autonomen Moral« gelesen zu haben bzw. die neuscholastische Thomasinterpretation des 19. Jahrhunderts so ernst genommen zu haben, wie sie als Auslegung des »wahren« Thomas verstanden werden wollte. Die Eindeutigkeit,

die christlich eingefärbte stoische, neuplatonische und - neu hinzukommend - aristotelische Theorieelemente eingehen. Grundprinzip der Ethik bleibt der Gedanke, daß die Seite Gottes, die der Mensch aufgrund der von Gott ausgehenden Wirkungen erkennen kann, in Gestalt eines verpflichtenden, maßstabgebenden Gesetzes erscheint. In dieser Gesetzes- und Ordnungsstruktur der Wirklichkeit zeigt sich die göttliche Urvernunft oder Weisheit, die letztlich mit Gott selbst identisch ist (*lex divina*). An diesem göttlich-vernünftigen Gesetz hat alles Geschaffene Anteil. Der Mensch ist das Wesen, das bewußt und vernünftig zielorientiert handeln kann. In diesem Vermögen hat die göttliche Vernunft in besonderer Weise ihren Eindruck und ihre prägende Kraft hinterlassen. In ihr manifestiert sich eine Partizipation am Göttlichen, die bei Thomas mit dem Terminus »*lex naturalis*« bezeichnet wird. Mit dem christlichen Gottesgedanken kommt in das Begreifen der Wirklichkeit unter dem Vorzeichen eines alles umfassenden Gesetzes- und Ordnungszusammenhangs eine final-teleologische Komponente. Alles Geschaffene ist umgriffen von der göttlichen Vorsehung und ist hingeordnet auf Gott als Inbegriff des höchsten Gutes. Ziel des menschlichen Lebens ist die kontemplative Schau Gottes bzw. das mystische Einswerden mit ihm. Der Weg zu dieser im Reich des Transzendenten liegenden Seligkeit führt über einen tugendhaften Lebenswandel, durch den sich die vernünftige Lebensorientierung aus den »natürlichen Trieben und Affekten« emporentwickeln kann. Die letzte Stufe der Einigung ist aber nur durch das Geschenk eines übernatürlichen »Gnadenwunders« zu erreichen. Die so neuplatonisch-augustinisch angereicherte Gesetzeslehre wird mit Hilfe des »aristotelische(n) Entwicklungsgedanke(ns)« weiter ausgearbeitet. Mit ihm wird eine »Stufenfolge« bzw. »aufsteigende Reihe der Zweckstufen« konstruiert, die von der triebhaft-naturalistischen »Natur« über die Vernunftnatur ins Reich der Übernatur bzw. Gnade führt, wobei jede folgende Stufe die vorhergehende als »Potenz für einen neuen Aktus« voraussetzt. Damit ist eine teleologisch-metaphysische Ontologie konzipiert, die über die bruchstückhafte Koordination zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen, wie sie in der Theologie der alten Kirche geschaffen wurde, hinausreicht. Diese Ontologie erlaubt es, »einerseits die radikal-religiöse Ethik im Ziel festzuhalten, indem sie umgeformt wird zur Mystik, andererseits aber doch auch alle

---

mit der Honnefelder behauptet, bei Thomas seien Ethik und Metaphysik entkoppelt, ist auch heute keineswegs »common sense« in der katholischen Moraltheologie. Vgl. exemplarisch PETER-PAUL MÜLLER-SCHMID, Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomastische Naturrechtsdenken, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 27 (1986), S. 35-60; Thomas vertrete eine »ontologisch orientierte Erkenntnistheorie«, die »integriert (ist) in eine metaphysische Seinslehre« (44). Einen Überblick über die Positionen gibt ERNY GILLEN, Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie, Würzburg 1989.

übrigen ethischen Werte ... und die ganze Naturbasis in die christliche Ethik als Unterstufe und Voraussetzung einzubeziehen«<sup>255</sup>. Troeltsch spricht wiederholt vom »architektonischen Charakter« dieses Stufen- und Entwicklungskonzepts, dem bei aller Harmonisierung eine wirkliche innere Einheit der einzelnen zusammengefügteten Teilaspekte insofern fehlt, als diese Einheit sich nicht »direkt aus den christlichen Ideen« ergibt, sondern aus den entlehnten und christianisierten »naturrechtlich-aristotelisch-alttestamentlichen«. Diese »scholastisch-architektonische Logik« mit ihren verschiedenen Zweckstufen bildet sich nach Troeltsch in Wechselwirkungszusammenhängen mit der »ständisch gegliederten sozialen Wirklichkeit«<sup>256</sup> der neuen Stadtkultur. Kulturgestaltung umgesetzt wird der theoretische Anspruch auf eine alles integrierende Zielorientierung durch den Ausbau des kirchlichen Sakramentalismus. In ihm liegt das »Neue des Mittelalters« auf der Ebene der »praktischen Religion«. Er ist »das Mittel, das Leben überall« von den Gnadenkräften der Kirche »abhängig zu machen«<sup>257</sup>.

Die zur durchgängigen Rationalisierung tendierende Stufenontologie führt zu signifikanten Modifikationen des prinzipiellen Dualismus, der mit der christlichen Zentralidee nach Troeltsch verbunden ist. An die Stelle der Betonung der Gegensätze zwischen weltlichen und religiösen Zwecken tritt eine harmonische Zuordnung, wie sie in dem »eigentlichen Lösungswort« dieser »kirchlichen Kulturamoral« zum Ausdruck kommt: »Gratia praesupponit ac perficit naturam«<sup>258</sup>. Der alte Gegensatz von relativem und absolutem Naturgesetz wird überlagert vom Gegensatz »Natur« und »Gnade«. Wird die entscheidende Stufe zwischen letzterem angesetzt, können einerseits aus der Perspektive der übernatürlichen Gnadenwirklichkeit unter dem Vorzeichen »Natur« absolutes und relatives Naturrecht enger zusammen-

---

255 Soziallehren, GS I, S. 274 f; a.a.O., S. 266 Anm. 120: Den »Schlüssel zur ganzen Ethik« bilde eine finale Struktur, »die mit Augustin vom Zweckbegriffe aus arbeitet und dem neuplatonisch-mystisch-christlichen Zweck der Seligkeit und Gottesanschauung den aristotelischen Zweck der Wohlfahrt, Ordnung und Vollentfaltung der geistigen und leiblichen Kräfte und Tätigkeiten eingliedert und unterordnet als ein Mittelzweck, dessen Erreichung für den finis ultimus disponiert und vorbereitet«. Vgl. Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 179: »In der mittelalterlichen Kirche und Kultur ... entfaltete ... das Naturrecht seine ganze Bedeutung. Das Wesen dieser kirchlichen Kulturamoral ist der Stufengang von der Natur zur Gnade«.

256 Soziallehren, S. 281 Anm. 123. Troeltsch bezeichnet diese Interpretation als »eine Anwendung des marxistischen Gedankens der Abhängigkeit des geistigen Ueberbaues von dem sozial-ökonomischen Unterbau«, die ihm »bei der nötigen Vorsicht berechtigt und erleuchtend scheint« (a.a.O.).

257 Epochen, GS IV, S. 133.

258 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 179.

rücken, andererseits kann die »lex naturalis humana« freigegeben und stärker als ein »natürliches Entwicklungsprodukt« verstanden werden<sup>259</sup>.

In den theologischen Lehrgebäuden tritt dieser neue Akzent am deutlichsten in einer Neuinterpretation der Urstandslehre hervor. Die Differenz von Natur und Gnade wird reformuliert in der Lehre von einer doppelten Gottebenbildlichkeit. Auf der unteren Stufe liegt als Ziel eine Vollkommenheit, die in Reichweite der vernünftigen Natur des Menschen liegt. Diese »imago Dei« hat ihren Ort schon im Urstand in den »konnaturalen Grenzen«, in denen auch der Wirkungsbereich des absoluten Naturgesetzes liegt. Die Vollkommenheit höherer Stufe, die »similitudo Dei«, gilt dagegen auch im Urstand schon als ein »reines Gnadenwunder«. Hinter dem Interesse an dieser »similitudo Dei« verblaßt der Gegensatz zwischen absolutem und relativem Naturgesetz. Entsprechend dieser Verschiebung ergibt sich eine modifizierte Interpretation des Sündenfalles. Wurde seine Bedeutung ursprünglich im Übergang vom absoluten zum relativen Naturrecht ausgelegt, so ist sie jetzt vor allem in der Stufenfolge von Gnade und Natur angesiedelt. Durch den Sündenfall geht zwar auch die umfassende Einsicht in das absolute Naturgesetz verloren. Gravierender ist aber der Verlust der »similitudo Dei« bzw. des »mystischen Gnadenwunders«<sup>260</sup>. Aus der Perspektive des wahren Lebenszieles, der die »similitudo« wieder herstellenden Einigung mit Gott, ist es weniger bedeutsam, daß der praktischen Vernunft des Menschen nach dem Sündenfall die Möglichkeit zur richtigen Erkenntnis von Grundprinzipien des Handelns zugestanden wird. Insofern kann dieser Bereich, in dem das alte Testament stärker herangezogen wird, materialiter aufgefüllt werden. Insbesondere der Dekalog wird zum »Inbegriff des Naturgesetzes« erklärt, in dem Vernunftkenntnis und Offenbarung »vermittelt« sind. Mit seiner Hilfe werden die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Ordnungen als »Ausfluß des christlichen Sittengesetzes«<sup>261</sup> interpretiert und in ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit integriert, das unter dem Vorzeichen der umfassenden »providentia« Gottes steht. Dies alles tangiert jedoch nicht die Heilsaneignung, die den Bereich des Natürlich-Vernünftigen transzendiert und nur über die kirchlich verwalteten, »eingegossenen Kräfte der sakramentalen Gnade« zu erreichen ist. Dekalog und Naturrecht sind nur eine »Vorstufe« des eigentlich christlichen Sittengesetzes, der »nova lex«. Insofern bleibt eine »Doppelheit der Quellen« der Ethik. Mit der Lehre über die hierarchisch geordneten Stufen von Natur und Gnade wird in der sozialen Welt die Überordnung des Klerus über die Laien

---

259 Soziallehren, GS I, S. 259 Anm. 118.

260 Soziallehren, GS I, S. 265 f. u. 258 f., Anm. 118.

261 Soziallehren, GS I, S. 261 f. Zur »Gleichung von Naturgesetz und Dekalog« insbesondere Anm. 119.

legitimiert. Dementsprechend gibt es eine zweistufige Ethik, in der radikale und abgemilderte ethische Forderungen auf zwei unterschiedliche soziale Gruppen verteilt werden, die ihrerseits in einen organischen, von der Kirche dominierten Gesamtzusammenhang eingeordnet bleiben. Durch diese Transformation wird die »Vermittlungsaufgabe«, die der kirchlich-christlichen Sozialethik gestellt ist, verdoppelt: »nicht nur absolutes und relatives Naturgesetz, sondern vor allem Natur und Uebernatur sind zu vermitteln«. Nach Troeltsch ist die »neue Formulierung des Gegensatzes umfassender und prinzipieller. So ermöglicht sie auch eine neue und prinzipiellere, damit das Weltleben sicher anerkennende und zugleich sicherer eingrenzende Lösung«<sup>262</sup>. Die »Doppelheit der Quellen« wird auf einer unteren Stufe zu einer »relativen Einheit« gebracht mit der Gleichsetzung von Dekalog und Naturgesetz. Die weltlichen Zwecke werden zwar integriert, aber ihre Eigenständigkeit wird nivelliert. Auf einer zweiten Stufe schlägt sich die Doppelheit nieder in der bleibenden Differenz von Natur und Gnade. Sie wird umspannt und zusammengehalten durch die Lehre über die Aufgaben des »objektiven göttlichen Kircheninstituts, das vermöge seiner Göttlichkeit die regulierende Macht ist und die Vorherrschaft des religiösen Zweckes über den weltlichen sichert. Daher stammt dann aber auch die Gesetzlichkeit dieser Ethik, mit allen Folgen der Gesetzlichkeit, der Gewissenskontrolle, der Kasuistik, der Motivierung aus Lohn und Strafe«<sup>263</sup>.

Der Preis für die neue Synthese ist, nach Troeltsch, hoch. Die kirchlich-christliche Einheitskultur ist nur möglich durch eine »Relativierung der radikalen Grundsätze der echten christlichen Ethik«. In dem Augenblick, in dem die »absoluten Ideale«, um wirksam werden zu können, in das Geflecht der Wirklichkeit, ihrer »tausendfachen Verknüpfungen« und Kompromisse eingebracht werden, werden sie »selbst relativiert und ihrer Ausschließlichkeit beraubt«. Eine derartige Relativierung gehört zum »Wesen der Kirche«. Sie schafft ein »konservatives, organisch-patriarchalisches Naturrecht«, das mit seinem »Rationalismus der Beruhigung« mehr den Weg dafür bereitet, die »relativ entgegenkommenden tatsächlichen Verhältnisse« zu akzeptieren, als sie nach den eigenen Idealen schöpferisch umzugestalten. Troeltsch faßt sein Urteil über die thomistische Naturrechtslehre in einem Bild zusammen, das die Grenzen dieses Sozialideals erkennen läßt: »Das Flügelroß des absoluten religiösen Individualismus und der radikalen Liebesethik ist vor den Pflug der Gesellschaftsordnung gespannt, zieht seine fruchtbaren Furchen in einem verhältnismäßig leicht bearbeitbaren Boden und strebt nur

---

262 Soziallehren, GS I, S. 269, vgl. 264.

263 Die englischen Moralisten, GS IV, S. 379.

am letzten Ende in die Regionen der Uebersinnlichkeit und Ewigkeit hinein«<sup>264</sup>.

b) *Person- und Amtsmoral - Die Verinnerlichung des Kompromisses im Luthertum*

Die lutherische Sozialethik ist nach Troeltsch der mittelalterlichen Soziallehre »nahe verwandt«, d. h. sie steht in einem Verhältnis, das unter dem Vorzeichen der Kontinuität Differenzen einschließt. Troeltsch weist den Vorwurf zurück, er behauptete, Luther sei ganz dem Mittelalter zuzuordnen. Er betone »nur den Unterschied gegen die moderne Welt, wie er tatsächlich vorliegt«<sup>265</sup>. Thomistische und lutherische Sozialethik sind orientiert am Ideal einer »christlichen Kultur- und Gesellschaftseinheit«<sup>266</sup>. Hier wie dort wird am Universalitätsanspruch der christlichen Wahrheit festgehalten. Daraus ergibt sich der Anspruch der Kirche, die wichtigste Institution in der gesamten Kultur zu sein. Schon am Modus, in dem sich der universale kirchliche Herrschaftsanspruch entfalten soll, zeigt sich allerdings, daß mit dem lutherischen Denken eine Unterströmung entsteht, die gegenläufige Kräfte freisetzt. In der Theorie wird äußerer Zwang zurückgewiesen zugunsten einer »geistigen« Herrschaft. Das veränderte Kirchenverständnis ist ein Hinweis darauf, daß in der Kontinuität der äußeren Form eine »Fortentwicklung der christlichen Idee«<sup>267</sup> erfolgt. Das Neue der Reformation liegt nach Troeltsch in Umformungen, die das Zentrum der christlichen Religion, das Verständnis von »Gnade« betreffen. Aber es gelingt in der lutherischen Theologie nicht, eine dem gewandelten Gnadenverständnis entsprechende soziologische Form bzw. einen »neuen geschichtlichen Leib« zu schaffen. So behält die »Logik des kirchlichen Gedankens«<sup>268</sup> mit seiner Fixierung auf universale Herrschaft und Anstaltscharakter, wie er sich besonders in der Praxis der Kindertaufe manifestiert, letztlich die Oberhand in der Entwicklung lutherischer Theologie und Ethik. Dennoch bahnen sich in ihr wichtige Veränderungen an. Sie stärkt die »in der christlich-sittlichen Idee liegende Autonomie«; sie verarbeitet den prinzipiellen Dualismus in einer Weise, »die der erste Schritt zur Befreiung eigenartiger innerweltlicher sittlicher Werte neben dem religiösen und kirchlichen Zwecke ist« und gibt dadurch Impulse für die »Säkularisierung von Staat und Gesellschaft«<sup>269</sup>.

---

264 Soziallehren, GS I, S. 329, 330, 350.

265 Soziallehren, GS I, S. 650 Anm. 337.

266 Soziallehren, GS I, S. 458 Anm. 210, 484; Epochen GS IV, S. 137.

267 Soziallehren, GS I, S. 429.

268 Soziallehren, GS I, S. 460.

269 Die englischen Moralisten, GS IV, S. 380.

Die lutherische Ethik setzt nach Troeltsch die Tradition fort, durch die wechselseitige Auslegung von »Lex naturae« und Dekalog jene Lebensordnungen, die sich nicht direkt aus den christlichen Zentralideen heraus verstehen lassen, in das eigene Wahrnehmungsmuster zu integrieren. Im Falle Luthers bewahrheitet sich für Troeltsch erneut eine Beobachtung, die er schon an der frühmittelalterlichen Sozialethik gemacht hatte. Das »politische soziale Bedürfnis hilft sich charakteristisch mit dem alten Testament, wo das Neue versagt«. Für die Entwicklung von Normen des Zusammenlebens »eignete sich ... die religiöse Volksethik Altisraels besser, als der rein auf die persönliche Innerlichkeit gerichtete Radikalismus der Jesuspredigt«<sup>270</sup>. Wie beim Kirchenverständnis zeigt sich allerdings auch im Verständnis des Dekalogs die aus der neuen Gnadenidee quellende Unterströmung. Die äußere Form der Gleichung von »lex naturae« und Dekalog bleibt. Deshalb kann nach Luther, in der »wissenschaftlichen Ethik des Protestantismus« bei Melancthon, dem »Nurrechtslehrer des Protestantismus«<sup>271</sup> und in der altprotestantischen Orthodoxie, der Dekalog »nach Cicero und Aristoteles« interpretiert werden. Aber im Verständnis der Art und Weise, wie Sinn und Anspruch dieser Form in der individuellen Lebensführung geltend gemacht werden können, hat Luther Weichen umgestellt. Sie werden in der Dekalogauslegung daran erkennbar, wie erste und zweite Tafel, Gebot der Gottesliebe und die Gebote für den Umgang der Menschen untereinander, aufeinander bezogen werden. Diese neue »Aufeinanderbeziehung« bedeutet letztlich »eine neue Fassung des Naturgesetzes selbst«<sup>272</sup>. Durch die äußere Kontinuität mit dem »dekalogisch-naturgesetzlichen Gedankenkreis«<sup>273</sup>, wie er in der Kirche ausgebildet und tradiert wurde, stellt sich ebenfalls die mit diesem Typus verbundene Prägung der Wirkungszusammenhänge in der lutherischen Ethik ein. »Das Bedürfnis des Kompromisses mit den gegebenen tatsächlichen Verhältnissen und den außerchristlichen sittlich-rechtlichen Ordnungen«<sup>274</sup> dominiert. Aber die Kompromißstruktur kann auch in diesem Fall die mit den religiösen Idealen verknüpfte grundsätzliche Spannung gegen alle innweltlichen Ziele und Zwecke nicht überdecken, sondern bestenfalls in einer modifizierten Form darstellen.

Das Zentrum, von dem die weiterführenden Impulse lutherischen Denkens ausgehen, liegt in einem neuen Verständnis der Gottesbeziehung, das Luther

---

270 Soziallehren, GS I, S. 202 Anm. 90; S. 497.

271 Soziallehren, GS I, S. 542; zur Ethik der altprotestantischen Orthodoxie vgl. S. 526 f. Anm. 240; 530.

272 Soziallehren, GS I, S. 499; vgl. S. 532.

273 Soziallehren, GS I, S. 494 Anm. 225.

274 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 180.

gewonnen und in einem neuen Begriff von »Gnade« formuliert hat. Es war »mittelalterliche Grundanschauung, ... das Verhältnis von Gott und Mensch als ein sozusagen dingliches, als einen Austausch von Handeln und Handeln, als ein Leistungs- und Lohnverhältnis«<sup>275</sup> aufzufassen. Am substantialistischen Sakramentsverständnis wird dies ebenso deutlich wie an der herausragenden Rolle, die der Institutionalität der Kirche zugesprochen wird. Im Rahmen des architektonischen Stufenverhältnisses von Natur und Gnade konnte der Gesetzesbegriff als Maßstab »leicht« eine erkennbare Funktion bekommen. Er war nötig, um den Stand der Vorbereitung auf den Empfang der Gnade und die Bewährung nach Erhalt zu beurteilen. Dieses auf meßbare Größen, materiell beschreibbare Verhältnisse und Regelmäßigkeiten der Verknüpfung gerichtete Denken wird schon im Nominalismus und Occamismus dadurch unterspült, daß der Willenscharakter Gottes betont wird. Troeltsch versteht Luther in dieser Traditionslinie. Er sieht in ihm einen Erneuerer des jüdisch-christlichen Theismus, der dem voluntaristisch-irrationalen Moment im Gottes- und Wirklichkeitsverständnis gegenüber aller rational-gesetzlichen Ontologie wieder den Vorrang einräumt. »Der Gottesbegriff stößt alle wissenschaftliche, das Endliche und Unendliche vermittelnde Metaphysik ab und wird mit entschlossenem Anthropomorphismus als göttlicher Wille gefaßt«<sup>276</sup>. Der Gesetzesbegriff wird zwar beibehalten. Aber er wird durch diese Schwerpunktverlagerung inhaltlich weitgehend entleert und auf eine bloße Form reduziert. Deren eigentlicher Inhalt ist vorab nicht rational meßbar. Er entsteht jeweils neu durch einen schöpferischen Akt des Willens. Die Konzentration auf das »Wort«, das auf das Innerste des Menschen zu wirken vermag, ist Ausdruck einer Transformation, in der an die Stelle substantieller Verhältnisse und kalkulierbarer Erkenntnis innere »Gesinnung« und aller durchgängigen Rationalisierbarkeit sich entziehendes Vertrauen treten. Die Religion tritt »in die Sphäre des Gedanklichen, des Psychologischen, des Geistes, aus der des Dinglichen und Substantiellen, das von Gedanke und Gesinnung nur begleitet war«<sup>277</sup>. Wird der tätige Liebeswille Gottes als der eine Grund aller Dinge erneut hervorgehoben, verlieren Unterschiede auf der Ebene der »Folgen«, d.h. die Differenzierung von »Natur« und »Gnade« an Gewicht. Die wertende Stufenfolge wird eingezogen in einen »neuen Naturbegriff«, mit dem eine »innerliche und wesenhafte Verbindung Gottes und der Natur« behauptet wird. »Natur« wird zu einer »unmittelbaren Setzung seines Willenswesens und nicht eine tiefere Stufe seiner Selbstentäußerung«<sup>278</sup>. Parallel dazu wird die Gottunmittelbarkeit jedes Einzelnen hervorgehoben und der Wert

---

275 Soziallehren, GS I, S. 437 Anm. 200.

276 Soziallehren, GS I, S. 446 f.

277 Soziallehren, GS I, S. 437 f.

278 Soziallehren, GS I, S. 444.

der Kirche als Institution, die zwischen Natur und Gnade vermittelt, herabgestuft. Dieser »spiritualistische Idealismus«<sup>279</sup> bewirkt einen neuen Schub der Verinnerlichung und Individualisierung von Wahrnehmungsmustern, der eodem actu eine vereinheitlichende Kraft entfaltet. Jeder ›Ort‹ in der gesamten Wirklichkeit wird zum unmittelbaren Wirkungsfeld des göttlichen Schöpferwillens. Dieser Wille wird deshalb auch zur alleinigen Erkenntnisquelle. Die Versuche, über das Stufenschema von Natur und Gnade Erkenntnisbereiche zu differenzieren, in denen entweder stärker die natürliche Vernunft oder die Offenbarung, d.h. die Kirche zuständig ist, verlieren dadurch ihren Sinn. Dem monistischen Grundzug korrespondiert in der Theologie, daß die materialen Themen der Dogmatik und alle von außen begegnenden ethischen Ansprüche ihren Sinn gewinnen, indem sie auf die Innenperspektive, die »Gesinnung« bzw. den Glauben bezogen werden. Im Naturrechtsverständnis schlägt sich der Wandel nach Troeltsch darin nieder, daß Luther »die stoisch-rationalistischen Elemente völlig beseitigte«<sup>280</sup>. Damit erfolgt die »Rückkehr zur Ethik des Evangeliums«. »Das Sittengesetz verschwindet in jeder Form als Gesetz, und es erhebt sich ihm wieder der freie Zweckcharakter der Ethik, die nur einen absoluten Zweck, die Selbsthingabe an Gott im Glauben kennt; aus diesem einzigen wirklich gesollten Zweck ergibt sich ihm dann ... das ganze christliche Ethos von selbst«<sup>281</sup>. Das neue Gnadenverständnis sprengt das Zentrum der scholastischen Synthese, die abgestufte Ontologie und den darauf aufbauenden Gedanken, daß die gesamte Wirklichkeit harmonisch geordnet ist und sich vernünftig einsehbar entwickelt. Die Zweistufigkeit des Urstandes fällt ebenso weg wie die Möglichkeit, ethische Forderungen auf unterschiedliche soziale Gruppen zu verteilen. Der katholischen Zweistufenethik von Kleriker- und Laienmoral wird so die Legitimation entzogen. Es »geht das ganze katholische Vermittelungswerk in Metaphysik, Ethik und Gesellschaftslehre in Trümmer«<sup>282</sup>.

Aufgrund seines »evangelischen Radikalismus« stellt sich Luther neu das alte Grundproblem jeder christlichen Ethik, »wie es von einer Moral des absoluten religiösen Lebenswertes in Gottesliebe und religiöser Bruderliebe

---

279 Epochen, GS IV, S. 138.

280 Soziallehren, GS I, S. 535.

281 Soziallehren, GS I, S. 476.

282 Soziallehren, GS I, S. 446; vgl. stoisch-christliche Ethik, GS IV, S. 180 f: »Die lutherische Ethik unterscheidet sich von der katholischen vor allem dadurch, daß sie die doppelte Moral, die Unterscheidung einer ermäßigten Massen-christlichkeit und einer mönchisch gefärbten Elite, nicht kennt. Ebendeshalb kennt sie auch den Stufenbau der Gesellschaft von der Natur zur Gnade, von den naturrechtlichen Lebensformen zum Gnadenreich der Kirche nicht«.

zu einer innerweltlichen Moralität überhaupt kommen könne«. Sein anfänglicher »Ueberidealismus«, vom Evangelium und dem Geist der Liebe her direkt die Kirche und das gesamte Gemeinwesen erneuern zu können, ist nach Troeltsch schnell »ernüchtert worden«<sup>283</sup>. Um nicht nur die Ethik in der Religion generell zu begründen, sondern eine »wirkliche inhaltliche Normierung des christlichen Lebens« zu erreichen, die sowohl dem Universalitätsanspruch der Gnade, wie der Realität mit ihren Gewalt- Macht- und Rechtsverhältnissen gerecht wird, muß auch Luther eine Brücke suchen, die beides verbindet. Die Frage nach den »Fugen und Nähten«, das Kompatibilitätsproblem, das im Begriff »christliches Naturrecht« chiffriert ist, stellt sich auch dem Reformator. Der Brückenschlag zwischen dem Idealismus des Evangeliums und der Welt der Tatsachen kann, nachdem die Zweistufenontologie destruiert ist, nur mit anderen Mitteln erfolgen. Der verinnerlichenden und individualisierenden Grundtendenz entsprechend steht im Mittelpunkt der Neukonstruktion die Person und ihre »Gesinnung«.

Die »weltliche Natur- und Vernunftordnung« versteht Luther religiös, als »von Gott teils direkt gestiftet, teils indirekt zugelassen«. Die Dekaloginterpretation bleibt die Schaltstelle, an der das weltliche Normengefüge, indem es als Ausdruck des Willens Gottes verstanden wird, mit dem christlichen Sittengesetz identifiziert wird. Der Grundkanon von Normen, wie er im Dekalog kodifiziert ist, gilt als jedem Menschen ins Herz geschrieben und kann deshalb vom »natürlichen Bewußtsein«<sup>284</sup> erkannt werden. Der dem christlichen Liebesgedanken widersprechende Zwangscharakter des Rechts wird als Anpassung an die Strukturen der Welt nach dem Sündenfall verstanden. Mit alledem reformuliert Luther nur die Grundzüge der überkommenen Lehre vom »relativen Naturrecht«. Der signifikante Unterschied gegenüber der Tradition besteht darin, wie der Brückenschlag zwischen dem »Naturrecht des Sündenstandes«<sup>285</sup> und der Liebesethik erfolgt. Das lutherische Spezifikum kündigt sich darin an, wie Luther den Dekalog neu deutet. Er stellt das erste Gebot in den Mittelpunkt und systematisiert von ihm her alle weiteren. Wenn das Gebot der Gottesliebe erfüllt wird, folgt nach Luther das richtige Verhalten gegenüber den Mitmenschen von selbst. Diese Kraft zur Erfüllung (*motus spirituales*) kann aber nur aus der »gläubigen Gnadengewißheit«<sup>286</sup> kommen. Die beiden Tafeln des Dekalogs sym-

---

283 Soziallehren, GS I, S. 480 f. u. S. 453 Anm. 208. Zur Korrektur des »anfänglichen Idealismus« von Luther auch S. 471.

284 Soziallehren, GS I, S. 441; S. 486 f. Anm. 223; S. 494 f. Anm. 225; Epochen, GS IV, S. 140. Zum göttlichen Stiftungscharakter der Ordnungen auch Soziallehren, GS I, S. 540.

285 Die stoisch-christliche Ethik, GS IV, S. 181.

286 Soziallehren, GS I, S. 498.

bolisieren die beiden Normbereiche, die Liebesethik des Evangeliums und die naturrechtlichen Ordnungen. Wurden in der thomistischen Theologie beide Bereiche stufenförmig und sozial ausdifferenziert übereinander geschichtet, wird bei Luther »jedes Individuum gleicherweise unter beide Gebote gestellt«. Das ontologische Zuordnungsschema von Natur und Gnade wird transformiert in eine »Duplizität der Lebensstellung jedes Individuums«<sup>287</sup>. Die Polarität, die unter dem Stichwort »Kompromiß« zusammenge-spannt bleibt, wird verinnerlicht und insofern nun jedes Individuum in das Spannungsfeld zweier Dimensionen von Geltungsansprüchen gestellt wird, noch stärker universalisiert. Damit verändert sich auch das Verständnis von »Universalität«. Die umfassende Reichweite der kirchlich-christlichen Ethik ergibt sich nicht aus einer Addition von »verschiedenen Vollkommenheitsgraden« in »verschiedenen Gruppen«. Sie wird expliziert in Gestalt der »gleiche(n) Forderung an alle, verbunden mit dem Verzicht auf die aktive Vollkommenheit bei allen«<sup>288</sup>.

Aus der Subjektivierung der normativen Dimension der Wirklichkeit und der Auflösung der Stufenontologie ergibt sich eine modifizierte Sicht der äußeren Ordnungen. Sie werden »zu reinen Formen und Voraussetzungen ohne jeden eigenen Inhalt und Zweck«<sup>289</sup>, bei denen letztlich entscheidend ist, aus welcher inneren Einstellung heraus sie mit Sinn erfüllt werden. Der religiöse Stiftungsgedanke wird beibehalten, indem die »Form« als von Gott gegeben angesehen wird. Aus der Relation zur Gesinnung betrachtet, vermindert sich der Wert der Form. In anderer Perspektive wird sie zugleich aufgewertet. Sie wird nicht mehr überboten und ergänzt durch übernatürliche, an die kirchlich verwaltete Gnade gebundene Zwecke. Ein erster Schritt ist getan in Richtung auf eine direkt religiös legitimierte Anerkennung der Selbständigkeit weltlicher Zwecke und Ordnungen. Mit der Relation von innerer Gesinnung und äußerer Form wird eine Struktur formuliert, deren Wirkungsgeschichte bis in die kantische Ethik hinein reicht. Wird die materiale Dimension der Lebensordnungen vor dem Forum der religiösen Innerlichkeit einerseits herabgestuft und ihre Form andererseits durch den göttlichen Stiftungscharakter legitimiert, liegt es nahe, sich ihr gegenüber passiv hinnehmend zu verhalten. Damit ist ein Ansatzpunkt geschaffen, aus dem heraus der von Troeltsch stark kritisierte konservativ-patriarchalische Charakter der lutherischen Ethik<sup>290</sup> erwachsen kann. Bei Luther gewinnt

---

287 Sozialehren, GS I, S. 505.

288 Sozialehren, GS I, S. 491.

289 Sozialehren, GS I, S. 492, 502, 508.

290 Sozialehren, GS I, S. 504: »Die relative, sündig verderbte Vernunftordnung wird zur autoritativen, rein positiven Tatsachenordnung, in die man sich ohne viel Gedanken fügt«. Zum konservativen Grundzug vgl. a.a.O., S. 532: Luther »gibt

die »Duplizität der Lebenstellung« ihre konstruktive ethische Gestalt in der Unterscheidung von christlicher Person- und weltlicher Amtsmoral<sup>291</sup>. Insbesondere der »Beruf« wird zum Inbegriff einer religiös legitimierten Form, bei dem es darauf ankommt, in welchem Geist die mit ihr gestellten Forderungen erfüllt werden. Der lutherische Berufsgedanke ist die Form eines Weltverhältnisses, in dem die alte Polarität von überweltlich-christlicher und innerweltlich-natürlicher Lebensorientierung in neuer Weise verarbeitet wird. Es ist jene »innerweltliche Askese« des Protestantismus im Unterschied von der überweltlichen oder, wenn man so sagen darf, nebenweltlichen Askese des Katholizismus<sup>292</sup>, die in den Analysen Troeltschs und Webers über die Wurzeln der modernen Kultur eine wichtige Rolle spielt.

### *c) Christokratischer Reformaktivismus - Das Naturrecht im Calvinismus*

Die »Tochterreligion des Luthertums«<sup>293</sup>, der Calvinismus, stellt nach Troeltsch eine weitere Gestalt des Kirchentypus der christlichen Frömmigkeit dar. Das mit »Naturrecht« bezeichnete Kompatibilitätsproblem wird durch ihn um eine weitere Bearbeitungsvariante bereichert. Sie ist nach Troeltsch in dreierlei Hinsicht von besonderem Gewicht. In allen vorhergehenden christlichen Soziallehren dominierte mehr oder minder ein Modus der »Entlehnung« und »Christianisierung«, durch den eine passive Hinnahme der gegebenen Strukturen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens befördert wurde. Aus der calvinistischen Frömmigkeit entsteht erstmals eine Mentalität, die darauf ausgerichtet ist, die Welt aktiv zu

---

nämlich dem Naturrecht von Hause aus eine völlig konservative lediglich die utilitaristische Zweckmäßigkeit der positiven Ordnung an sich betonende Deutung«; auch S. 535, 543, 548, 578; Die stoisch-christliche Ethik, GS IV, S. 181; Epochen, GS IV, S. 141.

291 Soziallehren, GS I, S. 489, Anm. 223; S. 501. Vgl. S. 486: »Das aber heißt, daß die christliche Ethik im Sündenstande überhaupt eine doppelte ist, eine rein und radikal christliche Ethik der Person und der Gesinnung einerseits und eine natürlich vernünftige, nur relativ christliche, d.h. von Gott verordnete und zugelassene Ethik des Amtes andererseits«. Vgl. Die stoisch-christliche Ethik, GS IV, S. 182.

292 Soziallehren, GS I, S. 506, Anm. 230; vgl. S. 444: Die »innerweltliche Berufssittlichkeit« ist eine Form der »Weltbejahung«, die allerdings »im Grunde nicht auf(hört), Askese, d.h. Weltverleugnung zu sein ... Es ist die innerweltliche Askese der Ueberwindung der Welt in der Welt, der Selbstverleugnung im Beruf und im beruflichen Dienst für das Ganze«. Zum Verständnis der »innerweltlichen Askese« vgl. auch a.a.O., S. 645 f. Anm. 336.

293 Epochen, GS IV, S. 142; Soziallehren, GS I, S. 609.

gestalten. Der Calvinismus war für Troeltsch »christlicher Sozialismus in dem Sinne, daß er das ganze Leben in Staat und Gesellschaft, Familie und Wirtschaft, im öffentlichen und privaten Dasein nach den christlichen Maßstäben solidarisch« ausgestalten wollte<sup>294</sup>. In ihm wird zweitens die »allmähliche Emanzipation« der Sozialphilosophie »von der Verkoppelung mit den christlichen Ideen angebahnt«<sup>295</sup>. Über Althusius und Hugo Grotius verlaufen die Pfade, auf denen die stoisch-rationalistischen Grundelemente der Naturrechtstradition zum Fundament des modernen Vernunftrechts werden. Er ist drittens deshalb die Gestalt des Christentums, die, im Vergleich zu Katholizismus und Luthertum, eine höhere innere Affinität zu demokratischen Staatsformen und kapitalistischen Wirtschaftsweisen, sowie zum »modernen bürgerlichen Lebenstil« hat<sup>296</sup>.

Seiner theozentrischen Interpretationslinie folgend, konstatiert Troeltsch auch im Falle des (Alt-)Calvinismus eine enge Relation zwischen dem Gottesgedanken und der »religiös-ethischen Grundhaltung«<sup>297</sup>. Calvin stellt wie Luther den »Willenscharakter« Gottes« in den Mittelpunkt. Im Unterschied zum Wittenberger Reformator hebt er die Souveränität des göttlichen Willens noch stärker hervor. Im Zentrum des voluntaristischen Gottesverständnisses rückt an die Stelle der Liebe die Majestät Gottes. Die Liebe ist allenfalls Mittel zum Zweck der Offenbarung dieser Majestät, aber nicht Zweck an sich selbst. Stellt sich unter dem Vorzeichen der Liebe der Zusammenhang von »Gott« und »Welt« so dar, daß »Welt« als »Schöpfung« immer auch »gotterfüllter Zweck« sein kann, so verändert sich diese Relation unter dem Vorzeichen der Majestät. »Welt« kann nur noch »Mittel« sein, Gott zu verherrlichen<sup>298</sup>. Durch diesen neuen Ton ändert sich der Klang des Gefühls, das mit dem in beiden Fällen identischen Ziel, der Einigung mit Gott, verbunden ist. Die lutherische »Unio mystica« bewirkt mehr eine »weltüberlegene Seligkeit«, die ihre Gewißheit subjektunabhängig aus dem »objektiven« Heilshandeln Gottes erhält und deshalb mehr zur Ruhe tendiert<sup>299</sup>. Aus der calvinistisch verstandenen Anteilhabe am Handeln des »immer ›actuosens‹ Gottes« folgt ein permanenter Handlungsimpuls, der die

---

294 Soziallehren GS I, S. 676; Sozialphilosophie, a.a.O., S. 27. Vgl. Die englischen Moralisten, GS IV, S. 390: »Er gestaltet eine wirkliche einheitliche christliche Ethik und Kultur, die nicht in theologische und politische Ethik zerfällt und die Zusammenstimmung beider Gott und der Gunst der Umstände überläßt, sondern die das gesamte Leben aus der Idee eines einheitlichen christlichen Zieles in theologischer und natürlicher Ethik, in Staat und Kirche zusammen gestaltet«.

295 Soziallehren, GS I, S. 702.

296 Soziallehren, GS I, S. 607, 653, 654.

297 Soziallehren, GS I, S. 614 f.

298 Soziallehren, GS I, S. 649.

299 Soziallehren, GS I, S. 618; vgl. S. 632, 639.

Gewißheit, vor Gottes Majestät bestehen zu können, immer wieder neu in der eigenen Aktivität unter Beweis stellt. Die Nähe Gottes wird nicht in der Schöpfung als schon »gotterfüllter Zweck«, sondern in zielorientierter Tätigkeit erfahren. Für sie hat nichts in der Welt einen religiös grundierten Selbstwert. Der Gestaltungsspielraum wächst, weil es keine direkt religiös legitimierten und insofern unantastbaren Formen gibt. Alles kann unbefangen als Mittel verstanden werden, bei dem es allein darauf ankommt, im Hinblick auf den religiösen Zweck möglichst effizient eingesetzt zu werden. Eine »Verbindung praktischen Sinnes und kühlen Utilitarismus mit jenseitiger Lebensorientierung, planmäßiger Bewußtheit und systematischen Strebens mit gänzlicher Uninteressiertheit am Genuß des Ergebnisses« entsteht, die gegenüber dem Luthertum eine neu akzentuierte Form »innerweltlicher Askese« darstellt<sup>300</sup>. Sie verdichtet sich in einer »besonderen Art des Individualismus«<sup>301</sup>. Ein »systematischer Geist der Selbstkontrolle« kennzeichnet sie, bzw. eine erhöhte »Konzentration auf das eigene Selbst«, mit der für ein rational-gesetzliches Verständnis des moralischen Handelns wieder die Tür aufgestoßen wird. Die gesetzliche Tendenz zeigt sich in der Christologie. Christus wird als neuer Gesetzgeber verstanden, der den Einzelnen und der Gemeinde als Haupt und Vorbild vorsteht und sie führt. Im Gedanken dieser »Christokratie« liegt ein wichtiger Unterschied zum lutherischen Verständnis<sup>302</sup>. Gegenüber der Orientierung an der Ehre und Majestät des göttlichen Gesetzgebers verlieren Gegensätze in den Mitteln, mit denen Gottes Heiligkeit entsprochen wird, an Gewicht. Es kann die Liebe sein oder der Rechtszwang, die Armut oder der Reichtum - christlich legitim und erlaubt ist alles, solange es nur der Ehre Gottes dient. Damit wird der von Luther empfundene und in der »Duplizität« von Person- und Amtsmoral aufgefangene Widerspruch zwischen der Liebesmoral des Evangeliums und den Härten des tatsächlichen Lebens weitgehend bedeutungslos. Die hohen Ideale werden zu Handlungsnormen, die es in der

---

300 Soziallehren, GS I, S. 649.

301 Troeltsch merkt unter Bezugnahme auf Schneckenburger und Weber an, daß »das Wort Individualismus« Verschiedenes bezeichnen kann. »Es kann die mittelalterliche Bewegungsfreiheit und Buntheit abgestufter Beziehungen der relativer Gleichheit der geistigen Lebensinhalte, die moderne Bewußtheit und Differenziertheit bei möglichster Gleichheit der rechtlich-sozialen Lage, die katholische Mystik und den katholischen Liberalismus, die lutherische Glaubensseligkeit und die reformierte Selbstkonzentration und Selbstkontrolle bedeuten« (Soziallehren, GS I, S. 624 f, Anm. 320).

302 Soziallehren, GS I, S. 632: »Die Unio mystica cum Christo ist lutherisch ein die Glaubensseligkeit noch real ausfüllender Segen substanzieller Einwohnung; die Unio cum Christo ist reformiert eine Relation der Glieder zum Haupte, das sie regiert, anweist und vollendet durch die glaubenerweckende und stufenweise heiligende Kraft des heiligen Geistes«. Vgl. a.a.O., Anm. 327.

Realität direkt umzusetzen gilt, wobei mit gutem Gewissen flexibel und pragmatisch auf die jeweilige Situation eingegangen werden kann. An der Stelle, an der es um den Realitätsbezug der religiösen Ethik geht, benützt auch Calvin die Naturrechtstradition als eine »einfach selbstverständliche Voraussetzung« seiner Argumentation. Aber sie erscheint wiederum in einer Gestalt, die entsprechend seiner religiösen Grundanschauung modifiziert ist. Weil Unterschiede in den Mitteln, mit denen der Majestät Gottes entsprochen wird, zweitrangig werden, mildert sich der Gegensatz zwischen absolutem und relativem Naturrecht. Die Sünde verblaßt vor der Hoheit Gottes, und der Sinn und Zweck der weltlichen Ordnungen wird in ihrer positiven, der Ehre Gottes dienenden Funktion gesehen. Am Staatsverständnis läßt sich das erkennen. Der Staat erscheint »nie als bloßes Gegengift des Sündenstandes, ... sondern wird immer zugleich und vor allem als heilige und gute Ordnung unmittelbar auf Gott zurückgeführt«<sup>303</sup>. Die Differenzmomente zwischen relativem und absolutem Naturrecht lösen sich auf, und der naturrechtlich-rationale Zugang, die Ordnungsstrukturen zu erfassen, wird den »streng christlichen Idealen ... angenähert«. Das läßt sich besonders an der Art und Weise erkennen, wie bei Calvin die erste und zweite Tafel der Gebote einander zugeordnet werden. Sie stehen nicht in einem Begründungsgefälle sondern auf der »gleiche(n) Stufe des bedingungslosen Gehorsams«. Indem die Normbereiche so aufeinander zugeführt werden, verliert sich auch das Gefühl, das jeder Brückenschlag zwischen Ideal und Realität, zwischen der Gottesliebe und den weltlichen Ordnungen den Charakter eines Kompromisses trägt. An die Stelle des Kompromisses, mit dem die Brücke zwischen Natur und Gnade oder Person- und Amtsmoral geschlagen wird, tritt der Anspruch auf Eindeutigkeit. Eine »fortwährende Zurückdrängung der bloß relativen Züge des Naturrechts und eine zunehmende Heraushebung der abstrakten und absoluten«<sup>304</sup> erfolgt. Das christlich-biblische Sittengesetz, das nach calvinistischem Verständnis die *lex naturae* einschließt, wird zur Norm für den wiedergeborenen Christen<sup>305</sup>. Mit diesem Gesetz wird ein unbedingter Willen stimuliert, dem Ziel der Verherrlichung Gottes auch praktische Realität zu verschaffen. Im Gegensatz zur »Leidsamkeit und Ergebungseligkeit des Luthertums« entsteht aus der calvinistischen Frömmigkeit ein Geist, den »sachliche

---

303 Soziallehren, GS, I, S. 657 f.; vor allem auch S. 661 f., Anm. 345. »Die Hervorbringungen des relativen Naturgesetzes in Familie, Staat, Gesellschaft und Wirtschaft erscheinen bei Calvin fast nie von der Seite, wo sie Konzessionen an die Sünde sind, und lediglich ertragen werden müssen, sondern fast immer von der Seite, wo sie zweckmäßige Veranstaltungen zur Bekämpfung des Bösen, zur Förderung des Guten und zur Verwirklichung der Ehre Gottes sind« (664).

304 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 183; Soziallehren, GS I, S. 63.

305 Vgl. Die englischen Moralisten, GS IV, S. 391.

Nüchternheit, die aggressive Initiative und die rationalistische Planmäßigkeit des Zweckhandelns« kennzeichnet<sup>306</sup>.

Auch im Hinblick auf das Entstehen dieser Lebenseinstellung betont Troeltsch, daß sie nicht das Produkt einsamer Gedanken in der Studierstube ist. Neben dem praktischen Organisationstalent Calvins spielen die »politischen und sozialen Besonderheiten des Genfer Bodens«<sup>307</sup> eine wichtige Rolle. Genf als Republik, als Handelsstadt, die spezifische Kirchenverfassung, der praktisch-juristische Sinn des Genfer Reformators - all das sind Faktoren, die im Wechselwirkung mit den genuin religiösen Impulsen zu dieser calvinistischen Lebenseinstellung führten.

*d) Naturrecht ohne Kompromiß - Die radikale Frömmigkeit des Sektentypus*

Im Kirchentypus wird nach Troeltsch die »soziologische Kraft des Christentums ... eingengt«. Der durch das Evangelium stimulierte »Enthusiasmus«, »Heroismus« und »Radikalismus« wird in den Bahnen der kirchlichen Institution abgeschliffen. Die »Ueberweltlichkeit« und die Distanz zur Welt von Macht, Recht, Besitz, die mit dem ursprünglichen, von Jesus verkündigten Liebesideal und der Reich-Gottes-Hoffnung gegeben waren, führen von Anbeginn der Geschichte des Christentums noch auf einen zweiten Weg, auf dem sie ohne den Druck, Ausgleich und Kompromiß suchen zu müssen, weiterwirken können. Von der Urgemeinde mit ihrem »Liebeskommunismus« der kleinen Gruppe führt diese Tradition zum Mönchtum in der alten Kirche. Es wird zum »Asyl, in das sich das alte, vereinseitigte christliche Ideal geflüchtet hat«<sup>308</sup>, bevor es in den Sekten des Mittelalters, bei Katharern, Waldensern, Franziskanern, Wiclifie und Hussitismus seine erste große Blüte erlebt, über das Täuferium der Reformationszeit weiterwirkt bis in die englische Revolution und den deutschen Pietismus hinein. War es bei der Analyse des kirchlich-christlichen Einheitskulturideals Troeltschs Interesse, dessen Legitimitäts- und Ausschließlichkeitsansprüche herabzustufen, so ist seine Darstellung des Sektentypus gegenläufig davon bestimmt, diese Frömmigkeitstradition aufzuwerten<sup>309</sup>. Die »Komplementärbewegung neben dem Kirchentypus« stellt für ihn, sowohl auf der Ebene der direkten

---

306 Soziallehren, GS I, S. 652; vgl. S. 664, auch 644, 649.

307 Epochen, GS IV, S. 145.

308 Soziallehren, GS I, S. 175 f.

309 Vgl. KURT-VICTOR SELGE, Max Weber, Ernst Troeltsch und die Sekten, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums, Frankfurt a. M. 1988, S. 312-321; ROBERT E. LERNER, Waldenser, Lollarden und Taboriten. Zum Sektensbegriff bei Weber und Troeltsch, in: Schluchter, a.a.O., S. 326-354.

Wirkungen, d.h. als soziologisches Beziehungsmuster religiöser Organisation, als auch hinsichtlich der davon ausgehenden indirekten sozialen Wirkungen, eine gleichberechtigte Realisierungsgestalt von Grundimpulsen der Predigt Jesu und der neutestamentlichen Schriften dar<sup>310</sup>. Troeltschs Sympathie geht noch weiter. In den Sekten wirken sich für ihn »oft genug gerade erst wesentliche Triebe des Evangeliums« aus<sup>311</sup>.

Für die Sekten ist nach Troeltsch eine soziologische Besonderheit charakteristisch. Die Sektenfrömmigkeit ist weitgehend »Laienchristentum«, das sich nicht, wie die Kirche, »die herrschenden Schichten dienstbar macht«, sondern vor allem aus den »Unterschichten« heraus entsteht<sup>312</sup>. Dementsprechend verändert ist die Form der Kommunikation. Wissenschaftliche Reflexion spielt kaum eine Rolle. Die Sekten haben meistens eine »sehr schlichte Theologie«<sup>313</sup>. Für die kleine Gruppe der persönlich-unmittelbar Verbundenen sind Formen, die es erlauben, die eigenen Glaubensinhalte, durch Distanz lassende Kommunikation zu universalieren, wenig bedeutsam. Im Absehen von derartigen Formen liegt die Stärke des Sektentypus. Sind die Wirkungschancen kirchlich verfaßter Frömmigkeit im institutionell objektiven und universalen Moment des »Anstaltscharakters« zu suchen, so liegt die Durchsetzungskraft der Sektenfrömmigkeit in der »ungeheuren Festigkeit der subjektiv-innerlichen Verbindung«. Die unterschiedlichen Akzente spiegeln sich im jeweiligen Gnaden- und Wunderverständnis. In der Sekte wird »an der Gnade die subjektive Verwirklichung und Auswirkung und nicht die objektive Versichertheit und Gegenwart« betont. Das Wunder gilt nicht als in der Vergangenheit bzw. in der Anstalt inkarniert, sondern als ein »immer neues Gegenwartswunder«, das sich in der »subjektiven Wirklichkeit« ereignet<sup>314</sup>. In der intensiven persönlichen Kommunikation der kleinen Gruppe können besonders gut die ursprünglichen christlichen Ideale zum Tragen kommen, »der radikale, auf persönlichste Leistung dringende Individualismus des Evangeliums, seine radikale, alle im persönlichsten Lebenszentrum verknüpfende Liebesgemeinschaft, seine heroische Unbekümmertheit um Welt, Staat und Kultur, sein Mißtrauen gegen die

---

310 Soziallehren, GS I, S. 375; vgl. 358 f., S. 371, 377, 811.

311 Soziallehren GS I, S. 367; vgl. S. 175; Die Sekten seien »bei ihrer größeren Unabhängigkeit von der Welt, ihrer beständigen Geltendmachung der Anfangsideale oft geradezu besonders charakteristisch ... für wesentliche Grundideen des Christentums« (a.a.O., S. 368); vgl. weiter S. 376.

312 Soziallehren, GS I, S. 368 u. 362; vgl. S. 376

313 Soziallehren, GS I, S. 381.

314 Soziallehren, GS I, S. 376; vgl. a.a.O., S. 373: »In der Sekte wird man gut und fromm nicht durch objektive Sakramentsversittlichung, sondern durch persönlichste Leistung«.

zerstreuende und ablenkende Seelengefährlichkeit eines starken Besitzes«<sup>315</sup>.

Das retardierende Moment, das mit einer auf reflexive Formen abgestellten Kommunikation ins Spiel kommt, tritt im Sektentypus zurück hinter »Unmittelbarkeit« und »Radikalismus«. Das zeigt sich besonders an den auf dem Boden der Sekten entwickelten Soziallehren. Ihr hervorstechendes Kennzeichen ist die Kompromißlosigkeit und Abwehr aller Versuche, die Ansprüche des Evangeliums zu relativieren. An die Stelle metaphysisch abgestützter, theoretischer Synthesen tritt die Aufgabe praktischer Bewährung. Die Vermittlungsprobleme werden drastisch reduziert, indem die ganze Lebensführung »unmittelbar auf den überweltlichen Lebenszweck« des Evangeliums ausgerichtet wird. Dadurch verlieren alle anderen Zielorientierungen an Gewicht. Die Grundfigur der Relationierung, um die die ganze Naturrechtsfrage kreist, ist der radikale, personalisierte »einfache Gegensatz gegen die Welt«<sup>316</sup>. Die Mischung aus »anerkennen« und »regulieren« der weltlichen Ordnungen, wie sie die Lehre vom »relativen« Naturrecht verkörpert, tritt hinter das »absolute« Naturrecht zurück, das als identisch mit dem strengen Liebesgesetz Christi« verstanden wird<sup>317</sup>. Primärer Orientierungspunkt ist nicht der Dekalog, sondern die Bergpredigt. Christus wird nicht als der mit den Begriffen einer philosophischen Ontologie gedeutete Gottmensch verstanden, sondern als der »durch sein biblisches Gesetz die Gemeinde verpflichtende, unmittelbar herrschende Herr der Gemeinde«<sup>318</sup>. Gottes sich offenbarender Willen und damit der Gesetzesbegriff steht im Zentrum der Sektentheologie. Charakteristisch aber ist, daß keine »verwickelte Gesetzeslehre« entsteht. »Das ganze Bild der Welt und der Dinge wird ... ein anderes ... Gottes Verhältnis zur Welt wird viel einfacher und verständlicher«<sup>319</sup>. Es finden sich keine feinen Stufenschemata, die differenzierte Zuordnungen zwischen Geltungsbereichen von Normen erlauben, sondern »absolute Gegensätze«. Das führt zu einem »sittlichen Rigorismus«, der auf zweierlei Weise in ein Verhältnis zur »Welt der Tatsachen« und außerchristlichen Normen und Güter gebracht werden kann. Entweder wird ein passives, duldendes Hinnehmen der Welt stimuliert, das bis zum Martyrium gehen kann. Die Verwirklichung der Ideale des absoluten Naturrechts wird in die ferne Zukunft, auf die Endzeit, in der Christus seine volle Herrschaft entfalten wird, verlagert. Bis zur Wiederkunft

---

315 Soziallehren, GS I, S. 369.

316 Soziallehren, GS I, S. 362 u. 363, 379.

317 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 184; Soziallehren, GS I, S. 378 f., 392, 805.

318 Soziallehren, GS I, S. 370; vgl. Epochen, GS IV, S. 149 f.

319 Soziallehren, GS I, S. 381.

Christi verharret der kleine Kreis der wahrhaft Glaubenden in Distanz zur Welt. Oder es kommt zu einer aggressiven, reformerischen Haltung, die den Anbruch des Gottesreiches in naher Zukunft erwartet und das ganze Leben schon jetzt gemäß dem Gesetz Christi gestalten will. Auf dem Boden der Sekten entstehen so revolutionäre Fassungen des christlichen Naturrechts. In ihnen tritt das Differenzmoment in Gestalt des Sündengedankens zurück. Gefordert wird, Kirche und Staat radikal, egalitär und demokratisch umzugestalten<sup>320</sup>. Das kann soweit gehen, in der Gewaltanwendung ein legitimes Mittel zu sehen, mit dem die eigenen Ideale im gesamten sozialen Leben durchgesetzt werden können. Wo, wie im Falle der Taboriten, derartiges »revolutionäres Gewaltrecht«<sup>321</sup> entsteht, sieht Troeltsch die stoisch-rationalistischen Komponenten die Oberhand gewinnen über die ursprünglichen christlichen Ideale.

Auch die spezifische Leistungskraft des Sektentypus ist mit komplementären Defiziten verbunden. Aus der Dominanz der dualisierenden Wahrnehmungsmuster ergeben sich »vielfach die fatalen Eigenschaften der Sekte, die Enge, der Kleine-Leute-Geist, die Gesetzlichkeit, der Pharisäismus und Hochmut, die unaufhörlichen Spaltungen und das peinliche Richten«<sup>322</sup>. Was durch die Konzentration auf die kleine, homogene Gemeinschaft an »Intensität des christlichen Lebens«, an »individueller persönlicher Christlichkeit« gewonnen wird, geht verloren an »Universalismus«. Das Sammeln der »Elite der Berufenen« schränkt die Wirksamkeit auf die »Völker und Massen« ein<sup>323</sup>. Deshalb bleiben für Troeltsch, bei aller Sympathie für den Sektentypus, doch die »großen Volkskirchen ... - auf den welthistorischen Einfluß gesehen - die Hauptverkörperungen der christlichen Idee, die grossen historischen Mächte und die Fortbildner der christlichen Ethik«<sup>324</sup>.

---

320 Vgl. Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 185. Vgl. Soziallehren GS I, S. 805; Epochen, GS IV, S. 151: Es kommt in den Sekten zu einer »Abschwächung des Sündengedankens ...«, der ja vor allem die Geltung des bloß relativen Naturrechts, die Einräumung einer nur relativen Verchristlichung und das Massenchristentum der Kirchen ermöglicht hatte. Die Erbsünde wird nicht geleugnet, ja aufs stärkste betont. Aber es wird auch die Ueberwindlichkeit der Sünde, die Möglichkeit der Vollkommenheit, die wirkliche Abscheidung aus der Welt als möglich und gefordert bezeichnet«.

321 Vgl. Soziallehren, GS I, S. 403.

322 Epochen, GS IV, S. 151.

323 Soziallehren, GS I, S. 371 u. 373.

324 Soziallehren, GS I, S. 811.

### e) *Naturrecht im Plural*

Troeltschs Darstellung des christlichen Naturrechtsdenkens endet an der Epochenschwelle des 18. Jahrhunderts. Der Übergang zu neuen Soziallehren, der mit dem »modernen, rein rationalistischen Naturrecht« beginnt, vollzieht sich nach Troeltsch nicht abrupt. Er wird vorbereitet im Traditionsstrom des Christentums, insbesondere in dessen protestantischer Gestalt<sup>325</sup> mit einzelnen, zunächst unscheinbar wirkenden Neuinterpretationen und Umgewichtungen im vorhandenen Begriffsgefüge. Mit biblizistischen Argumenten wird im Calvinismus die Vertragsidee eingeführt. Sie hat noch nichts mit den späteren rationalen Konstruktionen der Gesellschaftsvertragslehren gemeinsam, aber wird in der weiteren Entwicklung zu einem Ansatzpunkt für letztere. Althusius hält am Gedanken eines einheitlichen christlichen Gemeinwesens fest, betont aber stärker stoische Komponenten im Naturrechtsdenken, insbesondere die Vorstellung einer jedem Menschen gleichermaßen ursprünglich gegebenen Freiheit und Gleichheit. Grotius löst die Relation von Dekalog und Naturrecht. Die Geltung der politischen und rechtlichen Ordnung wird nicht mehr länger aus ihrem Verständnis als göttlicher Anordnung genetisiert, sondern aus einem neuen Verständnis von Vernunft. Der Staat, im Protestantismus als eigenständiger Träger der Kultur im Rahmen des kirchlich-christlichen Einheitskulturkonzepts anerkannt, wird allmählich, forciert durch die Religionskriege, herausgelöst aus kirchlich-christlichen Legitimationsmustern. In Gestalt der neuen Staatstheorien wird erstmals die Eigenständigkeit des Weltlichen und die zweckrationale Eigenlogik von dessen Funktionsmechanismen ausdrücklich zum Thema gemacht, ohne daß zunächst die christlichen Konnotationen ethischer Grundbegriffe vollkommen beseitigt werden.

Die Methodik der Analyse und Argumentation ändert sich grundlegend und damit die Art und Weise der Begründung von ethischen Normen. Theologische Metaphysik und supranatural-teleologische Begründungsmuster verlieren an Bedeutung. Sie werden ersetzt durch Beschreibungen, die an Empirie, Erfahrung, affektiver Antriebsstruktur und innerweltlichen Nützlichkeitsabwägungen ausgerichtet sind. Leitbild ist das neue naturwissenschaftlich-mathematische, kausalmechanische Wissenschaftsverständnis. Einen eigenen Schwerpunkt bilden psychologisch-kausale Erklärungen des Handelns und der Normbildung. Menschliche Vernunft wird nicht mehr verstanden als Medium für die Einsicht in vorgegebene Ordnungen, sondern als Vermögen zur Konstruktion grundlegender Strukturen. Das Naturrechtsdenken diente nie dazu, menschliche Vernunft und göttlichen Logos antagonistisch entgegensetzen. In ihm wurden die Wahrnehmungssper-

---

325 Vgl. Soziallehren, GS I, S. S. 691 f.; Die englischen Moralisten, GS IV, S. 384 f.

spektiven sub specie dei und sub specie hominis koordiniert. An der Epochenschwelle zur Neuzeit rückt der Akzent von der Koordination auf Konfrontation. Durch diese Transformationen erhält der Begriff »lex naturae« eine neue Bedeutung. So unterschiedlich die in diesen Transformationsprozessen erarbeiteten und noch immer das »Begriffsmaterial des christlichen Naturrechts«<sup>326</sup> gebrauchenden Theorien von Grotius, Hobbes, Locke, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Smith auch im einzelnen sind - sie verbindet die Abkehr vom Ideal einer christlich-kirchlich dominierten Einheitskultur. Damit verändert sich die Sicht der Begründungsmodi. Das moderne Naturrechtsdenken bildet einen epochalen Einschnitt in der Geschichte der christlichen Ethik. Auch das moderne rationalistische Natur- und Vernunftrecht stellt für Troeltsch allerdings nur eine Übergangserscheinung dar.

In sechs Punkte sollen nochmals zusammenfassend systematische Implikationen von Troeltschs Darstellung der Geschichte der christlichen Naturrechtslehren hervorgehoben werden.

(1) Die Geschichte der christlichen Naturrechtsüberlieferung zeigt: Das Naturrecht im Sinne einer dauerhaften, bestimmten Inhaltlichkeit hat es nicht gegeben; es ist »keine eindeutige Größe«. Was für die Geschichte des Christentums insgesamt gilt, trifft auch für die christliche Naturrechts-tradition zu. Sie ist eine »komplexe Größe«, die nicht »mit einer bestimmten Formel zu fassen ist«<sup>327</sup>. Die Geschichte dieser Denkform läßt sich nicht aus einem Prinzip deduzieren oder auf ein bestimmtes Rationalitätsverständnis reduzieren. Sie ist etwas »Vielspältiges«<sup>328</sup>, speist sich aus verschiedenen Quellen und kann mit monokausalen Erklärungsmustern nicht zureichend erfaßt werden. Auf diesem Hintergrund laufen für Troeltsch alle Versuche ins Leere, ein überzeitliches, naturalistisches oder substanzontologisches Verständnis von »Naturrecht« zu definieren.

(2) Die »vielspältige« Geschichte des christlichen Naturrechtsdenkens führt nicht in eine grenzenlose Pluralität. Dem historisch-hermeneutischen Blick zeigt sich nach Troeltsch ein differenzierbares Profil von Wegen des Umganges mit einem identifizierbaren Grundproblem. Dieses Profil kann nach philosophischen und religiösen Leitideen, organisationssoziologischen und konfessionellen Merkmalen sowie nach historischen Formationen typologisch aufgeschlüsselt werden.

---

326 Soziallehren, GS I, S. 702.

327 Soziallehren, GS I, S. 275 Anm. 121 und Epochen, GS IV, S. 155.

328 Grundprobleme, GS II, S. 657; Historismus und seine Überwindung, a.a.O., S. 60.

(3) Nach Troeltsch verbindet die verschiedenen Naturrechtslehren nicht die jeweilige materiale Füllung, sondern ihre Funktion. Alle christlichen Soziallehren stellen Varianten des Umganges mit einer Anforderung dar, die sich daraus ergibt, daß Personen für ihr Selbstverständnis und ihre Handlungsorientierung eine Weltsicht entwickeln müssen, in der alle Aspekte der Wirklichkeitserfahrung und -deutung, die verschiedenen »Lebenskreise« und institutionellen Ordnungen, in denen sich der einzelne bewegt, koordiniert werden können. Zu dieser Koordinationsleistung gehört die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem religiös-überweltlichen Zweck bzw. dem höchsten Gut im Sinne des christlichen Glaubens und den anderen, innerweltlichen Lebenszwecken, sowie zwischen den jeweils von ihnen her definierten Lebenskreisen und Institutionen. Die Naturrechtslehren sind Ausdrucksformen in einem Prozeß, in dem in prinzipieller Weise die Grundspannung zwischen Ideal und Realität, zwischen Norm und den kontingenten Umständen verarbeitet werden muß, damit dieses Ideal wirklichkeitsgestaltend zur Geltung gebracht werden kann. Diese Relation ist der Ort, an dem der Realitätsbezug der Ethik thematisch wird. Hier werden die Weichen gestellt für die Wege, auf denen das über die »Welt« verfügbare Wissen in die christliche Ethik einbezogen wird. »Naturrecht« ist die Chiffre für dieses mehrdimensionale Kompatibilitätsproblem. Diese Chiffre ist durch zwei Elemente geprägt: einerseits durch eine hohe Kontinuität in der prinzipiellen Problemstruktur, Christlich-Religiöses mit außerreligiösen Wissenbeständen vermitteln zu müssen; andererseits durch eine große Variabilität der materialen Vermittlungsgestalten bzw. »Kompromisse«.

(4) Troeltsch versteht die Notwendigkeit solcher Vermittlung nicht als Folge eines externen Anpassungsdrucks. Sie ist für ihn Folge eines Gottesverständnisses, demzufolge alle Wirklichkeit ihren Grund im schöpferischen Willen Gottes hat und das den Gedanken der Persönlichkeit privilegiert. Diese Vermittlungsaufgabe resultiert aus einem »Theismus«, von dem der Impuls ausgeht, alles Wissen über die Wirklichkeit auf einen Bezugspunkt zu zentrieren. Das organisierende Movens in diesem Prozeß des Aufbaus einer einheitlichen Perspektive für die Darstellung allen Wissens war und ist bis in das moderne Naturrecht hinein für Troeltsch letztlich ein »starker religiöser Glaube an die Zweckmäßigkeit der Welt, den Sieg des Guten und Vernünftigen«, der ohne das theistische Fundament unverständlich bleibt<sup>329</sup>. In dieser Zentriertheit der Wahrnehmungsperspektive bildet sich eine hohe Sensibilität aus für die Differenz zwischen faktisch erlebter Welt und geglaubter Zweckmäßigkeit bzw. Zielbestimmung, die alle Naturrechtslehren verarbeiten.

---

329 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 188.

(5) Die Lösungsvarianten sind nicht von überzeitlicher, kontextfreier Gültigkeit, sondern bleiben rückgebunden an historisch identifizierbare Konstellationen, Kulturideale und die ihnen korrespondierenden Lebensformen. Sie haben die Struktur immer neu zu suchender Kompromisse, in denen ein Ausgleich erfolgt zwischen christlicher Weltdeutung und anderem Bildungsgut, zwischen Ideal- und Realfaktoren, zwischen individueller Willensbestimmung und vorgegebenen Ordnungsstrukturen, zwischen Bewahrung von Tradition und deren Modifikation bzw. Aktualisierung hin auf neue Lagen. Mit dem Kompromißgedanken in Gestalt der Naturrechtslehren wird der Einsicht entsprochen, daß eine christliche Ethik, die sich auf das ganze soziale Leben erstreckt, nicht rein aus biblischen Quellen und exklusiv-christlichen Einsichten konstruiert werden kann. Sie rezipiert Wissensbestände aus anderen Quellen und Lebenszusammenhängen jenseits der Antithese von Vernunft und Offenbarung.

(6) Die Tradition des Naturrechtsdenkens ist die Geschichte der Bildung von »Sollmaßstäben«<sup>330</sup> für die soziale Welt bzw. die Geschichte des Bemühens, für derartige Normen Verbindlichkeit zu erzeugen. Unter der Chiffre »Naturrecht« werden Legitimationspotentiale ins Spiel gebracht, die die Ebene individueller Willensbestimmung übersteigen. Die unterschiedlichen Naturrechtslehren verbindet die Struktur des Verweises auf ein menschlichen Handlungen Vorgegebenes, sei es »Gott«, »Metaphysik«, »Ontologie«, »Gesetz« oder eine andere Form überindividueller »Vernunft«. Troeltschs Analysen zeigen aber, daß auch dort, wo auf das christliche Gottesverständnis oder »die Vernunft« rekurriert wird, die Probleme kulturspezifischer und individueller Perzeption, die Verschiedenheit menschlicher Wahrnehmungs- und Interpretationsmuster nicht zum Verschwinden gebracht werden können. Mit dem christlichen Gottesverständnis sieht Troeltsch zwar bestimmte Grundtendenzen präfiguriert, wie eine überweltlich-idealistische Zielorientierung, personale Zentriertheit und ein asketisches Weltverhältnis. Aber jede dieser Tendenzen kann verschieden gestaltet werden, wie z. B. die unterschiedlichen Gottes- und Gnadenbegriffe oder die verschiedenen Formen der Askese zeigen. Der Rückgriff auf das christliche Gottesverständnis hat kein einheitliches Muster der Begründung und Legitimation überindividueller Verbindlichkeit geschaffen. Der Kompromißcharakter des christlichen Naturrechtsdenkens zeigt vielmehr: Die verpflichtende Kraft von »Sollmaßstäben« für die soziale Welt läßt sich nicht von einem archimedischen Punkt aus mit einem Hebel erzeugen. Die Geltung von »Sollmaßstäben« wird durch das Zusammenwirken verschiedener Kräfte erzeugt.

---

330 Das stoisch-christliche Naturrecht, GS IV, S. 190.

## 6. Normativität und Geschichte - Geschichtsphilosophische Transformation der Naturrechtstradition

Das »Grundproblem des christlichen Ethos« bündelte sich für Troeltsch in der Frage, wie sich von der auf ein überweltliches Ziel gerichteten Botschaft Jesu aus eine Ethik entwickeln läßt, die sich auf das Ganze der Kultur erstreckt. Er zeigt in seinen historischen Darstellungen, wie diese »Kulturethik« in Form der Naturrechtslehren innerhalb der Kirchengeschichte in wandelnden Gestalten ausgebildet wurde. Dieser Weg ist für Troeltsch nicht mehr länger gangbar: »Die alten Ergänzungen ... sind heute bei einer völlig neuen Kulturlage unmöglich geworden. Eine neue Ergänzung ist also nötig ... Hier liegen die Aufgaben einer neuen christlichen Ethik«<sup>331</sup>. Diese Bemerkung Troeltschs im Schlußabschnitt der »Soziallehren« stellt eine Art Regieanweisung für seine weitere Arbeit dar. Er hält über den von ihm konstatierten Bruch zwischen moderner und vormoderner Welt hinaus an Grundintentionen der christlichen Naturrechtstradition fest. Er sucht nach neuen, tragfähigen »Entlehnungen«. Wie kein anderer Theologe der Zeit durchforstet er intensiv die außertheologische Literatur, die sich mit Möglichkeiten Normen zu gewinnen und zu begründen beschäftigt.

Die Dynamisierung des Wirklichkeitsverständnisses macht es Troeltsch unmöglich, die Naturrechtstradition ungebrochen weiterzuführen. Diese Dynamisierung speist sich für ihn aus zwei Hauptquellen. Zum einen führten die sozialen Umwälzungen im Zuge der kapitalistischen Modernisierung der Gesellschaft zu einer zunehmenden Differenzierung der Lebenssphären und einem »abstrakten, depersonifizierenden Rationalismus«<sup>332</sup>. Zum anderen habe die Wucht des historischen Bewußtseins die Einsicht in die prinzipielle Reversibilität aller Normen erzeugt. Beides wirkt für Troeltsch zusammen zur Ausbildung einer Kulturlage, in der »Anarchie der Werte, ... Skeptizismus und ästhetisierender Relativismus«<sup>333</sup> dominieren. Die »Historisierung, Psychologisierung und Relativierung alles Wirklichen« rufe eine »steigende Sehnsucht nach dem Absoluten« und »Normativen« hervor<sup>334</sup>. Das »Lebensproblem der modernen Welt« sieht er durch ein »tiefes Gefühl für den Zusammenstoß des historischen Denkens und der normativen Festsetzung von Wahrheiten und Werten« gestellt. In diesem

---

331 Soziallehren, GS I, S. 975; vgl. Grundprobleme, GS II, S. 656.

332 Vgl. Das Wesen des modernen Geistes, GS IV, S. 297-338, 310.

333 GS III, S. 25. Vgl. auch seine Zustimmung zu Diltheys Diktum, von der »Anarchie der Werte«. Es bezeichne »das geheime Grundgefühl der Zeit« (Moderne Geschichtsphilosophie, GS II, S. 678).

334 Zur Frage des religiösen Apriori, GS IV, S. 755.

Gefühl lokalisiert er auch den »Kern und Ausgangspunkt« seiner wissenschaftlichen Arbeit<sup>335</sup>.

Troeltschs geschichtlich-typisierende Analyse der Naturrechtstradition ist Ausdruck wie Exempel dieser Gesamtlage. Angestoßen von der Suche nach Möglichkeiten zur Bewältigung der sozialen Frage ließ sie jenes Problem radikalisiert hervortreten, um dessen Lösung willen immer wieder Naturrechtslehren entworfen wurden. Mit ihnen sollte eine universale Geltung von Normen sichergestellt und Relativismus und Beliebigkeit in der Ethik ausgeschlossen werden. Die Naturrechtstradition belegt aber die Kontextverhaftetheit aller Begründungs- und Legitimationsmuster. Nach Troeltsch ist »jeder Sieg des Naturrechts ein Pyrrhussieg«<sup>336</sup>. Die beanspruchte überzeitliche Geltung werde dementiert von nachfolgenden Entwürfen. Das prinzipielle Defizit des christlichen wie des modernen Naturrechtsdenkens sieht er darin, auf die historische Dimension von Denkformen und Normbegründungen nicht zu reflektieren. In beiden Fällen sei versucht worden, überindividuelle Verbindlichkeit zu erzeugen durch Rückgriff auf geschichtstranszendente metaphysische Gesamtkonzepte. Mit dem Naturrecht der Aufklärung werde nur eine ungeschichtliche Substanzmetaphysik durch eine ebenso zeitlose »naturwissenschaftlich-mathematische Metaphysik der Naturgesetze« ersetzt. Es sei, wie schon das christliche Naturrecht, nur »die Leugnung oder doch Abgrenzung des Historischen durch rationale Konstruktion, der letzte Damm gegen das werdende historische Bewußtsein«<sup>337</sup>. Troeltsch stellt sich in die Reihe der Naturrechtskritiker, die mit der romantischen Kritik<sup>338</sup> des ungeschichtlichen Vernunftirationalismus der Aufklärung beginnt, mit der historischen Schule zur breiten, die deut-

---

335 Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: *Der Historismus und seine Überwindung*, a.a.O., S. 62; vgl. *Ethik und Geschichtsphilosophie*, a.a.O., S. 1. FRIEDRICH WILHELM GRAF UND HARTMUT RUDDIES haben in ihrem Überblick »Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht«, in: Jörg Splett, *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit IV*, Göttingen 1986, S. 128-164, hervorgehoben, Troeltschs Werk lasse »eine erstaunliche Kontinuität des Interesses an einem Grundproblem erkennen: an der Vermittlung von Geschichte und Normativität« (a.a.O., S. 132).

336 *Der Historismus und seine Probleme*, GS III, S. 127.

337 GS III, S. 16.

338 Troeltsch betont immer wieder seine Übereinstimmung mit Grundanliegen des romantischen Denkens; vgl. GS III, S. 208, 240 f.; *Die Stellung*, a.a.O., S. 70.

sche Geisteslandschaft bestimmenden Bewegung wird<sup>339</sup> und schließlich im sog. »Historismus« kulminiert<sup>340</sup>.

»Eindämmen« bzw. »bändigen und begrenzen«<sup>341</sup> durch begründete, allgemein verbindliche Normen will auch Troeltsch den »Lebensstrom«. Er sucht nach einem systematischen Äquivalent für die Naturrechtslehren. Der neue Damm muß der gewandelten gesellschaftlichen Lage standhalten können. Die Kirche kann nicht mehr der synthetisierende Faktor für eine derartige Kulturethik sein. Die Kraft zur Synthese soll aus der wissenschaftlichen Reflexion kommen. Das neue Äquivalent muß die durch das historische Bewußtsein gestellten Herausforderungen aufnehmen. Der Arbeitstitel, unter dem Troeltsch diese Suche vorantreibt, lautet »Geschichtsphilosophie«. Sie soll den Platz besetzen, den einst die Naturrechtslehren innehatten. Auch wenn dieses Programm von ihm selbst nur noch in Umrissen und Vorarbeiten skizziert wurde, so lassen sich doch die Intentionen erkennen, die Troeltsch mit ihm verband.

Troeltsch sucht nach dem schmalen Weg zwischen zwei Abgründen. Vernunft und Geschichte sollen so in ein Verhältnis gebracht werden, daß sowohl grenzenloser Relativismus und Beliebigkeit wie abstrakte Rationalisierung und Systemzwang vermieden werden. Einen »schlechten Historismus«, der zum »Alles-Verstehen und Alles-Verzeihen« führt, lehnt er mit der gleichen Vehemenz ab, mit der er eine deduktiv-begriffliche »Vergewaltigung der wirklichen Geschichte« durch monistische und mechanistische Entwicklungslogiken kritisiert<sup>342</sup>. Die hegelianisierende Versuchung, alles Sinnwidrige in der Geschichte mit dem Schleier einer höheren Notwendigkeit zu umgeben, weist er zurück. Der Sperriegel, der das

---

339 Zur Herausbildung der historischen Schule immer noch grundlegend, ERICH ROTHACKER: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 2. Aufl. Bonn 1930, Nachdruck Darmstadt 1972.

340 Historismus und Naturrechtsdenken bleiben antithetisch konstitutiv aufeinander bezogen, insofern der »springende Punkt in der Entstehung« des ersteren im Bemühen liegt, »das starre naturrechtliche Denken mit seinem Glauben an die Unveränderlichkeit der höchsten menschlichen Ideale an die zu allen Zeiten vorhandene Gleichartigkeit der menschlichen Natur zu erweichen und in Fluß zu bringen« (FRIEDRICH MBINECKE, Die Entstehung des Historismus, Werke Bd. III, München 1959, S. 13). Zum Historismusbegriff vgl. auch OTTO GERHARD OEXLE, »Historismus«. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs, in: Braunschweigische wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1986, S. 119-155; FRIEDRICH JAEGER, JÖRN RÜSEN: Geschichte des Historismus, München 1992.

341 Ethik und Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 4, 20, 37, 41, 59.

342 GS III, S. 68 u. 130.

verhindern soll, ist ein an Empirie und Erfahrung orientierter »Realismus« in Gestalt historischer, soziologischer und psychologischer Forschung. Troeltsch sucht nach dem Weg, auf dem sowohl der Anspruch auf überindividuelle Verbindlichkeit begründet festgehalten als auch dem Eigensinn historisch-individueller Gebilde Rechnung getragen werden kann<sup>343</sup>.

Troeltsch ist sich bewußt, daß Vernunft und Geschichte zusammenzudenken Züge der Quadratur des Kreises trägt. Er benennt diese Schwierigkeiten offen: »Geht man von Ideen und Maßstab aus, so gerät man in einen geschichtslosen Rationalismus und verliert die Beziehung zur empirischen Historie und ihrer Praxis. Geht man vom Historisch-Individuellen aus ... so drohen grenzenloser Relativismus und Skeptizismus. Sucht man beidem in kunstreichen Entwicklungsbegriffen sich zu nähern, so brechen die beiden Bestandteile immer wieder auseinander«. Angesichts dieses Problemdruckes sei es nicht verwunderlich, wenn nach Ausweichmöglichkeiten gesucht werde: »Empfindet man die vollen Schwierigkeiten des Problems, dann wird es quälend und man wendet sich gerne zu den Autoritäten und Offenbarungen der Kirchen zurück ... oder man wendet sich von dem historisierenden

---

343 Vorbildcharakter hinsichtlich des Grundansatzes behält für Troeltsch die kantische Philosophie. Er sieht es als die große Leistung Kants an, die Strukturen jener Denkungsart herausgearbeitet zu haben, die sowohl der Mannigfaltigkeit des Empirischen wie dem Wunsch nach Orientierung gebender Synthese gerecht wird. Seine Beschreibung der kantischen Position läßt sich als Charakterisierung der eigenen Intentionen lesen: Kant »hatte den gleich starken Sinn für die empirisch-tatsächlichen, wie für die rational-begrifflichen Elemente der menschlichen Erkenntnis und konstruierte die Wissenschaft als einen Ausgleich zwischen beiden« (Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft [1904], 2. Aufl. Tübingen 1922, S. 25). Kants zentrales Anliegen sei es gewesen, gegen die »Fluten des Relativismus« den »Damm des Normativen aufzurichten« (Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte, Berlin 1904, S. 30). Gegen die Marburger Kantinterpretation betont er die Bedeutung des metaphysischen Fundamentes der kantischen Philosophie (a.a.O., S. 118f.) und unterstreicht, wie wichtig für Kant Teleologie und Geschichtsphilosophie waren: »Kants Denken ist in seinem Kern durch und durch teleologisch, viel mehr als es nach seinen modernen Darstellern und Kritikern scheint, die meist nur an seiner Grundlegung der Naturwissenschaften interessiert sind (a.a.O., S. 70, 107). Vgl. auch seinen Artikel Kant, in: Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. VII, New York 1914, S. 653- 659, in dem er auf den engen Zusammenhang zwischen Kants Denken mit der Metaphysik von Leibniz hinweist: »In its view of consciousness and a priori, the Kantian theory undoubtedly contains metaphysical elements which it took over from Leibniz« (a.a.O., S. 658).

Abendland überhaupt ab zu dem geschichtslosen Orient, seiner Mystik und seinem Nirwana«<sup>344</sup>.

Die als Alternative zu solchem Ausstieg von Troeltsch gesuchte »Geschichtsphilosophie« soll keine kontemplative, der Welt des Handelns entrückte Reflexion sein, sondern eine praktische Philosophie, in der Ethik und historische Forschung eng verknüpft werden<sup>345</sup>. Sie soll die Aufgabe, die in Naturrecht und Güterlehre bearbeitet wurde, in neuer Weise wahrnehmen<sup>346</sup>. Die »Geschichtsphilosophie« setzt die Naturrechtstradition insofern fort, als sie ihren Schwerpunkt in den materialen Fragen der Ethik hat und die Reduktion der Ethik auf formale Strukturen und Regeln bzw. die Reduktion auf die Autonomiethematik nicht mitvollzieht. Die an Zwecken ausgerichteten Institutionen und die verschiedenen, die Lebensführung bestimmenden Ziele sollen in ihrer historischen Geprägtheit herausgearbeitet und in einen normativen Deutungsrahmen integriert werden, um eine klare Orientierung für das Handeln zu gewinnen. Zur Bearbeitung der Probleme der materialen Ethik knüpft Troeltsch an das von Rudolf Hermann Lotze geprägte Programm einer »Wertphilosophie« an<sup>347</sup>. Das »System der Werte« soll die alte Güterlehre reformulieren und den Schritt hinaus über eine formale Ethik ermöglichen. Die Wertphilosophie stellt mehr eine Problem-anzeige denn ein durchgeführtes Programm dar. Sie nimmt die »Frage nach dem Guten« auf, aber sie formuliert sie »im Zustand ontologischer Ratlosigkeit«<sup>348</sup>. In ihr spiegelt sich, wie schon der Wechsel vom Begriff des Guten

---

344 GS II, S. 162; vgl. S. 131.

345 Vgl. besonders Historismus, GS III, S. 17, 24 f., 66 f., 113, 708, 772.

346 Die neue ethische Theorie, die auf der Grundlage einer Deutung der »modernen Welt« eine neue »Vereinheitlichung« bzw. einen neuen »Ausgleich« zwischen religiösen und innerweltlichen Zwecken sucht, sei »im ganzen ...nichts anderes, als was die kirchlich-ethische Tradition seit der ersten Verschmelzung von Naturgesetz und Offenbarungsmoral auch gelehrt hat« (Grundprobleme, GS II, S. 662).

347 Lotzes spekulativer, gleichwohl hegelkritischer Idealismus und seine Wertphilosophie wurden Troeltsch schon im Studium von seinem Erlanger Lehrer Gustav Claß nahegebracht. Vgl. HORST RENZ, Eine unbekannte Preisarbeit über Lotze, in: Ders., u. Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Troeltsch-Studien Bd. I, Gütersloh 1982, S. 33-47. Zur Bedeutung von Claß für Troeltschs Entwicklung vgl. HERBERT WILL, Ethik als allgemeine Theorie des geistigen Lebens. Troeltschs Erlanger Lehrer Gustav Claß, in: Troeltsch-Studien Bd. I, a.a.O., S. 175-201.

348 HELMUT KUHN, Art. »Das Gute«, in: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. 3, München 1973, S. 657-677, 672.

Zur Wertphilosophie vgl. vor allem FRITZ BAMBERGER, Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts I. Lotze, Halle 1924; sowie die an wesentlichen Punkten auf Bamberger sich stützende

zum »System der Werte« anzeigt, die Pluralismusproblematik. Diese ist offensichtlich bis in den Gedanken des Guten hinein, der doch traditionell das letzte Ziel und die letzte Einheit allen Denkens und Handelns darstellte, unvermeidbar geworden. Lotze sei, hebt Troeltsch ausdrücklich positiv hervor, wieder »reiner Pluralist« gewesen. Er habe Ernst gemacht mit dem Gedanken, daß die Wirklichkeit sich offenbar nur aus »aufeinander nicht reduzierbare(n) Prinzipien« begreifen lasse<sup>349</sup>.

Diese pluralistische Grundorientierung ist es, die Troeltsch an Lotzes Metaphysik fasziniert. Sie erlaubt es ihm, die in seiner historischen Arbeit erschlossene Vielfalt und innere Heterogenität der christlichen Überlieferung und der von ihr mitgeprägten modernen Kultur theoretisch zu reflektieren und, im Gegensatz zu Grundtendenzen der systematischen Theologie seiner Zeit, überzogene Integrationsvorstellungen zurückzuweisen. Pluralismus versteht Troeltsch zunächst im ursprünglichen Sinn des Begriffs: Die Totalität der Wirklichkeit lasse sich niemals auf ein Prinzip von Erklärung oder letzter Begründung differenzlos zurückführen; auch der Gottesbegriff könne dies nicht leisten. Troeltsch formuliert diese Einsicht in die irreduzible Heterogenität der Grundelemente des Wirklichen aber nicht resignativ, als ein gegenüber monistischen bzw. holistischen Begründungspositionen defizitäres Wissen. In engem Zusammenhang mit seinem Gottesbegriff betont er die kreative Kraft eines reflektierten Pluralismus. Diese Offenheit für Pluralitätserfahrungen bzw. das Zusammenspiel von Vernunft und Geschichte haben Troeltschs »Historismus« im Zeichen der Postmoderne eine neue Aktualität über die Grenzen der Theologie hinaus gegeben. Volker Steenblock hat in seiner »Transformation des Historismus« wiederholt darauf hingewiesen, daß zwischen »der Diskussionslage des Historismus etwa der Zeit Diltheys und Troeltschs und wichtigen gegenwärtigen philosophischen Strömungen ... weitgehende, ins Auge fallende Parallelen« bestünden<sup>350</sup>. Diese Aktualität von Troeltschs Historismus liegt für Steenblock darin, daß

---

Darstellung von Herbert Schnädelbach, Philosophie, a.a.O., S. 197-231. Insbesondere zu Lotze ERNST WOLFGANG ORTH, R. H. Lotze: Das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses, in: Josef Speck, Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV, Göttingen, 1986, S. 9-51. Zu Lotze auch RISTO SAARINEN, Offenbarung und Evidenz bei Lotze und Wilhelm Herrmann, in: KuD 36 (1990), S. 300-312. Saarinen skizziert Lotzes Erkenntnistheorie, derzufolge es »zwei Arten der Evidenz« gebe, »die strenge wissenschaftliche Evidenz« und »die unmittelbare Evidenz des der ethisch-religiösen Wirklichkeit«. Letztere könne überzeugen, »ohne selbst eine theoretisch feststellbare Größe zu sein« (a.a.O., S. 304 u. 305).

349 GS III, S. 472.

350 VOLKER STEENBLOCK, Transformation des Historismus, München 1991, S. 153. Vgl. a.a.O., S. 34, 158, 174ff.

Troeltsch die dogmatische Alternative von Letztbegründung *oder* Relativismus hinter sich gelassen habe. Die gegenwärtige philosophische Diskussionslage sei geprägt vom Zwang globaler Alternativen, wie insbesondere die Auseinandersetzungen zwischen den Diskursethikern um Apel und Habermas einerseits sowie den postmodernen Liebhabern bunter Vielfalt andererseits zeigten. Troeltschs Historismus repräsentiere eine reflektierte Mittelposition, in der die Bewahrung vernünftiger Geltungsansprüche mit der Offenheit für historistische Aufklärung der Grenzen der Vernunft verbunden worden sei. Diese Mittelposition bedeute keinen Orientierungsverlust für ethische Reflexion, sondern führe zu einer »neue(n) ›zeitlichen Orientierung«<sup>351</sup>, in der die historische Kontextualisierung bzw. situative Begrenzung von Geltungsansprüchen ihre praktische Verbindlichkeit gerade stärke. Troeltschs historistische Sensibilität für die Individualität geschichtlicher Kontexte bedeute faktisch, daß er je besondere Geltungsansprüche für individuelle Kontexte sehr viel nachdrücklicher geltend machen könne als universalistisch orientierte Prinzipientheoretiker. »Der Denkgestus der alles rettenden Letztbegründung schlägt alles, nur nicht die Brücke zu den konkreten Lebensverhältnissen, in denen Menschen sich in ihrem Tun und Ergehen befinden .... Die Fixierung auf die Relativismusproblematik entspricht der Verhaftung in Denkkategorien des Überzeitlichen ... Dem historisch geprägten Denken zeigt sich, daß Menschen immer nur im Rahmen ihrer endlichen Lebensverhältnisse, ihrer sozial und kognitiv gebildeten Vorgaben leben und handeln; sie sind darum nicht deren Marionetten, sondern übersteigen ihre Traditionen alltäglich; sie übersteigen sie aber nicht, indem sie sich in irgendeiner Weise aus der Geschichte herausbegeben könnten.«<sup>352</sup> Historistische Aufklärung der ethischen Vernunft führe insofern nicht in »Relativismus«, sondern zu gesteigerter Orientierungskraft.

Troeltsch hat seine Mittelposition primär durch Anknüpfung an die breite zeitgenössische Diskussion um den Wertbegriff zu entwickeln versucht. In der Wertphilosophie kommt bei allen platonisch-idealistischen Anklängen auch ein aristotelischer Grundton zum Klingen. Das Oszillieren zwischen Apriorismus und Empirismus des Denkens ist ein Charakteristikum der Wertphilosophie. Diese Polarität kennzeichnet auch Troeltschs geschichtsphilosophisch untermauerte Wertlehre. Zentrale Anliegen der alten Phronesislehre, wie »Maßstababbildung« und Entwicklung einer »Weltanschauung«, die sach- und situationsgerecht sein soll, sowie das Interesse an »Erkenntnis der Lebensziele«, werden damit von Troeltsch erneuert. Die Klugheitslehre überschreitet den Bereich des streng wissenschaftlich Beweisbaren, »denn

---

351 Steenblock, a.a.O., S. 166.

352 Steenblock, a.a.O., S. 163.

für die Anerkennung bestimmter ethischer Lebensinhalte gibt es keine wissenschaftliche Beweisführung und Nötigung<sup>353</sup>. Troeltsch markiert damit Grenzen der Rationalisierbarkeit von Handlungsfeldern und bezieht dieses Grenzbewußtsein in die Reflexion über ethische Urteilsbildung mit ein.

Mit der »Geschichtsphilosophie« wird der Grundgedanke der christlichen Naturrechtstradition fortgesetzt, daß eine tragfähige Kulturethik nur auf einem Fundament errichtet werden kann, in dem christliche Überzeugungen und andere Wissensbestände zusammengefügt sind. Troeltsch betont die Kontinuität der Aufgabenstellung: »Wie die ältere christliche Ethik ein Kompromiß, eine Synthese war, so muß es auch heute jede Ordnung unserer sittlichen Begriffe und Schätzungen unter dem beherrschenden Gesichtspunkt des höchsten Wertes der gotteinigen Persönlichkeit und der in Gott vorhandenen Bruderliebe sein«<sup>354</sup>. Troeltsch ist davon überzeugt, daß Normativitätsprobleme sich nur im Zusammenhang der Geschichte des Christentums sinnvoll bearbeiten lassen. Seine grundlegende These lautet: »Ohne Rückgewinnung und Befestigung religiöser Positionen wird auch die Erarbeitung von Normen auf den anderen Gebieten nicht möglich sein. Für den Glauben an Normen und den Gehorsam gegen Normen ist im letzten Grunde die religiöse Stellung zur Welt entscheidend«<sup>355</sup>.

Analog zu seiner Naturrechtsinterpretation betont Troeltsch für die »Geschichtsphilosophie« eine Korrespondenz zwischen Gottesbild und geschichtlichem Wirklichkeitsverständnis. Die voluntaristische Grundkomponente des jüdisch-christlichen Theismus findet in der Geschichtsphilosophie eine Entsprechung, die schon in der Verwendung des Wert- bzw. Zweckbegriffs angebahnt ist. Er erfüllt systematisch jene Funktion, die einst der »göttliche Wille« innehatte. In beiden Fällen wurde ein Grund dafür angegeben, daß etwas Einzelnes wirklich ist. Mit den Mitteln der reinen Logik kann zwar Orientierung auf dem Felde möglicher Relationen gewonnen, aber nicht plausibel gemacht werden, warum etwas Bestimmtes existiert. Beim Übergang von der Reflexion, die abstrakt über eine unendliche Zahl von Möglichkeiten rasonieren kann, zum Ergreifen einer bestimmten

---

353 Atheistische Ethik, GS II, S. 551. Vgl. Zur Frage des religiösen Apriori, GS IV, S. 761: »Allein beweisen läßt sich weder das Recht des Ethischen noch das des Aesthetischen, ja vielleicht auch nicht das des Logischen ... Ihr eigenes Recht läßt sich nicht beweisen, weil nicht ableiten von etwas Uebergeordnetem, noch Sicherem; es läßt sich nur bestätigen, verdeutlichen und in seiner Ausübung reinigen. Die Gewißheit ihres Rechtes tragen sie von keiner Wissenschaft zu Lehen«; vgl. weiter GS III, S. 79.

354 Grundprobleme GS II, S. 663.

355 Moderne Geschichtsphilosophie, GS II, S. 677.

Möglichkeit kommt ein voluntatives, auswählendes Moment ins Spiel. Noch Leibniz führt das »Dasein, Sosein und Nichtanderssein« individueller Gestalten auf den »göttlichen Willen« zurück. Im Primat der praktischen Vernunft bei Kant findet sich eine Abschattung dieses Gedankens. In der kantischen Philosophie fungieren »Idee« und »Zweck« als richtunggebende Prinzipien der Auswahl und Gestaltung, bei Lotze schließlich tritt an diese Stelle der Wertbegriff<sup>356</sup>. Die Frage, warum etwas Einzelnes ist, wird beantwortet, indem angegeben wird, was das Gute bzw. Wertvolle an ihm ist. Die Orientierung am Konkret-Individuellen ist für Troeltsch eine Folge des Christentums. Daraus erklärt sich für ihn, warum im Horizont der von christlichen Traditionen geprägten Kulturen die »Lehre von einer entscheidenden Bedeutung der Geschichte für die Erkenntnis von Sinn und Wert des Lebens« einen zentralen Stellenwert gewonnen hat. In der Vorstellung von der Menschwerdung Gottes sieht er die hohe Bewertung des Einmaligen, Neuen, geschichtlich Kontingenten präfiguriert: »Ein entscheidendes geschichtliches Ereignis sandte in die Nacht der Unwissenheit und Sünde das erlösende Licht der Erkenntnis; der menschliche Geschichtszusammenhang wurde in Fall, Erlösung und Endvollendung etwas Einmalig-Individuelles. Die Gottheit thronte nicht mehr jenseits aller Endlichkeit als wandellose Wesenheit, sondern wurde lebendiger Schöpferwille, der in geschichtliches Leben ausbricht und aus diesem erkennbar wird. Das ist nicht mehr Erkenntnis des Zeitlos-Substantiellen, sondern Glaube an eine historische Offenbarung ... höchste Steigerung des Historisch-Positiven, des Einmalig-Individuellen, des Zweckes der Geschichte und Erkenntnis Gottes aus einer in die Welt einströmenden, historisch schaffenden Liebe«<sup>357</sup>. Durch die Rezeption der stoischen Lehre vom natürlichen Sittengesetz habe sich zunächst im Christentum ein Zug ins »Unhistorisch-Antik-Rationale« durchgesetzt, der im Verbund mit der Organisationsform »Kirche« zur Zurückdrängung eines geschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses geführt habe. Implizit behauptet Troeltsch damit, im geschichtsphilosophischen Denken kämen christliche Grundimpulse besser zum Tragen, als in den unhistorischen, rationalistischen Naturrechtslehren.

---

356 Vgl. Bamberger, a.a.O., S. 54 f.; Schnädelbach, a.a.O., S. 207.

357 GS III, S. 14. Vgl. Die Stellung, a.a.O., S. 69 f.: »Das ist das göttliche Gesetz der Geschichte, daß die göttliche Vernunft oder das göttliche Leben in der Geschichte sich in immer neuen und immer eigenartigen Individualisationen offenbart und eben deshalb überhaupt nicht auf Einheit und Allgemeinheit, sondern auf Steigerung jedes individuellen Lebenskreises zu seinen reinsten und höchsten Möglichkeiten in sich selbst abzielt.«

Im Mittelpunkt dieser »Geschichtsphilosophie« steht die »Realität und Unauflösbarkeit des Individuellen«<sup>358</sup>. Drei Wesensmerkmale hebt Troeltsch als Spezifika solcher individuellen Gebilde hervor. Jedes stellt eine »Lebenseinheit oder Totalität« dar, die in sich komplex strukturiert ist, da in ihm verschiedene Einflüsse »zusammengeballt« und »verschmolzen« sind<sup>359</sup>. An ihnen ist zweitens »Sein und Sollen« bzw. »Ideelles und Tatsächliches« nicht mehr reinlich unterscheidbar<sup>360</sup>. Diese Sicht Troeltschs verändert das Ethikverständnis. Die abstrakte Frage nach dem Verhältnis von Sein und Sollen wird transformiert in eine historisch konkretisierbare, hermeneutische Frage, was an einem jeweils Gegebenen zugleich als Aufgegebenes gelten kann und soll. Es macht in dieser hermeneutischen Perspektive keinen Sinn mehr, von brutis factis auszugehen. Vielmehr wird angenommen, in allen Tatsachenfeststellungen seien wertende Bedeutungen impliziert. In genau diesem »Ineinander« liegt allerdings auch die Hauptschwierigkeit einer Ethik, die sich nicht mit dem Erweis von formalen, allgemeingültigen Notwendigkeiten bescheidet, sondern auf das Feld materialer, »historischer Kulturschöpfungen« begibt<sup>361</sup>. Drittens läßt sich das, was die Identität solcher historischen Individualitäten ausmacht, nicht mehr als ruhende, in sich geschlossene und substantiell vergegenständlichbare Größe fassen, sondern als dynamischer Prozeß in einem Gefüge von Relationen. Es sei »lediglich ein Werk der zusammenfassenden Abstraktion«, wenn der »historische Gegenstand überwiegend als ruhender und totaler gedacht« werde. »In Wahrheit bewegt er sich ununterbrochen in sich selbst und im Verhältnis zu anderen Gegenständen ... Derart bringt der Grundbegriff der historischen Individualität den des kontinuierlichen Werdezusammenhangs mit sich«. Die Bewegungskraft bezeichnet Troeltsch als

---

358 GS III, S. 37.

359 GS III, S. 33.

360 GS III, S. 208. Vgl. a.a.O., S. 78. Das »praktische Leben« sei gerade durch »eine Menge von Mischzuständen« gekennzeichnet; »eine absolute und vollständige Verselbständigung des Logischen (und Werthaftern) gegen das Psychologische, eine absolute Scheidung von Seins- und Sollensgesetzen scheint nicht möglich und überhaupt nicht im Wirklichen begründet zu sein« (a.a.O., S. 92).

361 Ethik und Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 30. »Ja, geradezu darin besteht die Individualität der ... Kulturbildungen, daß der ideelle Kern jedesmal unlösliche und einmalige Verbindungen mit der besonderen natürlichen Lage und deren Verflechtungen eingeht, vermöge deren eine solches Ideal naturbedingt und ideell, gegeben und aufgegeben zugleich ist. Darin aber ist es nun begründet, daß diese Kulturwerte ein so viel engeres Verhältnis zur Historie, ihrem Fluß und ihrem Wechsel, ihren Zusammenhängen und Gesamtlagen hat als die Gewissensmoral« (a.a.O., S. 32).

»historische Ideen«<sup>362</sup>. Sie sind für ihn mit den »empirischen Elementen« verwoben. Zugleich sucht er in ihnen den Ansatzpunkt für das Vernünftige in den individuellen Totalitäten. Das Verständnis des Bewegungsvorganges grenzt er ab von kausalmechanischen Vorstellungen. In Analogie zu derartigen Verursachungszusammenhängen sei »Entwicklung« nicht darstellbar. Behutsam nimmt Troeltsch in diesem Kontext den Gedanken der Teleologie auf. Die teleologische Komponente möchte Troeltsch nicht im Sinne von Evolutionslehren oder Fortschrittsutopien verstanden wissen. Er äußert die Vermutung, daß, sub specie dei betrachtet, »der eigentliche ewige Zweck in der Vollendung der Individuen liegt«<sup>363</sup>. Im Zentrum des Historismusbandes steht das Bemühen, diesen Entwicklungsbegriff weiter zu präzisieren. Hinter diesem Unterfangen verbirgt sich die Suche nach einem Vernunftverständnis, das historisch und empirisch gehaltvoll ist, Individuelles nicht nivelliert, damit der pluralen Verfassung der Wirklichkeit gerecht wird und gleichwohl eine normative Orientierung, die Definition von Verbindlichkeit und Notwendigkeit erlaubt.

Am Individuellen brechen sich alle Versuche, es noch einmal auf etwas anderes zurückzuführen. Individuelles läßt sich nicht aus einer »umständlichen Metaphysik und Erkenntnistheorie ... beweisen«<sup>364</sup>. Die historisch-hermeneutische Analyse mit dem Etikett »Geschichtsphilosophie«, die sich auf dieses Individuelle richtet, muß deshalb die Grenzen einer Deduktions- und Begründungslogik überschreiten. Mit zeitlich invarianten Gesetzhypothesen und allgemeinen Regeln ist bestenfalls die Oberfläche solcher individuellen Gebilde genauer zu erfassen. Aus der romantischen

---

362 GS III, S. 54. Troeltsch bekennt sich »prinzipiell zum Platonismus« (GS II, S. 382) und hält an der »Priorität des Geistes vor der Natur« (GS II, S. 247) fest. Der Typus der platonischen Philosophie findet seine Fortsetzung in Kants transzendentalen Idealismus, auf dessen Grundlage jenes Ideenverständnis bei Schleiermacher, Humboldt und Hegel entwickelt wird, an das Troeltsch, vermittelt durch Lotze (vgl. besonders GS III, S. 475), anknüpft. Sie verstanden die »Totalität der Vernunft als Inbegriff der Ideen« (GS III, S. 127). Andererseits sieht Troeltsch das Defizit dieser Ansätze darin, die Korrelation zwischen Empirie bzw. Geschichte und Ideen zu offen konzipiert zu haben. So kritisiert er etwa Schleiermacher, dem er im Ansatz bei der Güterlehre zustimmt, daß er einen letztlich »scholastischen Versuch«, unternehme, die Güterlehre aus dem »Wesen der Vernunft ... herzuleiten«, und damit die geschichtliche Dimension nicht richtig in den Blick bekomme (GS II, S. 624; vgl. auch GS II, S. 713; GS III, S. 125, 156 und Ethik und Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 35 f). Einen wichtigen Vorläufer für ein empirisch-gehaltvolles Ideenverständnis, das in enger Korrelation mit der Geschichte vorgestellt wird, sieht Troeltsch in Ranke. Vgl. GS III, S. 114 f, insbesondere Anm. 49, S. 115; 131, 220, 475.

363 GS III, S. 112.

364 GS III, S. 37.

Hermeneutik übernimmt Troeltsch die These, daß das Erkennen des Individuellen der »Intuition«, der »Einführung«, des »Nachempfindens« bedarf. Für das Verständnis des Erkenntnisaktes bedeutet dies, daß er mehr ist als eine verobjektivierende Analyse aus neutraler Distanz. In ihm sind unmittelbare innere Selbstwahrnehmung und Erfahrung der Außenwelt eng verschränkt. Erkennen ist niemals nur passive Rezeption, sondern stellt einen schöpferischen Akt dar, der geprägt wird von Verfassung und Standort des Erkennenden. Die Grenzen zwischen Erkennen und Handeln, ratio und voluntas, werden fließend. Wo aus der Vielzahl der Fakten und Bedeutungen das »Wesentliche« und Normative herausdestilliert wird, spielt eine gezielte Auswahl und Entscheidung eine Rolle, die als produktive Leistung vom erkennenden Subjekt erbracht wird. »Entscheidung« bedeutet nicht blinden Dezisionismus. Sie soll sich vollziehen auf der Grundlage von möglichst präziser Faktenkenntnis. Aber so wenig wie Fakten selbst über ihre Bedeutung entscheiden, so wenig läßt sich aus Gegenwart und Vergangenheit die Zukunft mit absoluter Gewißheit und Notwendigkeit herleiten. Im Anschluß an Schleiermachers Hermeneutik kennzeichnet Troeltsch den schöpferischen Akt, der in jeder Definition von Normativem impliziert ist, als »Divination«<sup>365</sup>. Die Verschränkung von Erkenntnis- und Handlungssubjekt führt zu den bekannten »Kultursynthese«-Formeln, wie »Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung«, oder »Die Idee des Aufbaus heißt Geschichte durch Geschichte überwinden«<sup>366</sup>. Mit ihnen gibt Troeltsch dem erkennend-handelnden Subjekt einen »Standort«, der sich nur in zwei antinomischen Perspektiven beschreiben läßt: Es steht zugleich in und gegenüber dem geschichtlichen Prozeß und ist ein Schnittfeld der drei Zeitdimensionen. In der Gegenwart stehend verhält es sich zu Vergangenheit und Zukunft in einer Weise, in der Aktivität und Passivität verwoben sind. An seinen »Standort als Betrachter« in der Gegenwart gebunden, »empfindet« es sich als »Ergebnis« des Geschichtsprozesses, als dessen »gegenwärtig-lebendiger Zusammenfasser« und als dessen an der Zukunft orientierter »Fortbildner«. Weil die drei Zeitdimensionen zirkulär aufeinander zurück-

---

365 Was heißt ›Wesen des Christentums‹?, GS, II, S. 393, 407, 411, 426; GS III, S. 41, 76. Schleiermacher spricht an Stelle von »divinatorischen« auch von »profetischen« Akten. F.D.E. SCHLEIERMACHER, Hermeneutik und Kritik, hg. v. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977, S. 93. Vgl. HANS-GEORG GADAMER, Wahrheit und Methode, 5. Aufl. 1986, S. 188 f.; HENDRIK BIRUS, Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik, in: Ders., (Hg.) Hermeneutische Positionen, Göttingen 1982, S. 15 f.; MANFRED FRANK, Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt a. M. 1986, S. 120 f.

366 Wesen, GS II, S. 431 u. GS III, S. 772. Zu Struktur und Vorgeschichte dieser Formeln, wie sie auch für Dilthey charakteristisch sind vgl. HELMUT JOHACH, Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey, Meisenheim 1974, S. 134 f.

führen, ist die »Bestandsaufnahme der Gegenwart ... niemals bloß von der vergangenen Entwicklung bestimmbar, sondern in Akzenten und Auslese zugleich von der in der Phantasie vorausgenommenen kommenden Entwicklung«. Normen ergeben sich nach Troeltsch aus solchen divinitorischen Akten. Diese vollziehen sich als kritisch auslesende und kreative Synthesen, die den Bereich des intellektuell-kognitiv Rationalisierbaren überschreiten. Sie beinhalten ein Element »persönlicher Letztentscheidungen, die aus einer empfundenen, aber nicht wissenschaftlich beweisbaren Notwendigkeit hervorgehen«<sup>367</sup>. Bei aller Reflexion auf die institutionellen Rahmenbedingungen der Urteilsbildung und die prägende Kraft von Traditionen hält Troeltsch an der Unvertretbarkeit persönlicher Gewissensentscheidung fest. Keine Logik, Ontologie, Metaphysik, Naturrechtstheorie oder Güterlehre kann dieses individuell zu verantwortende Entscheidungsmoment in Normbildungsprozessen zum Verschwinden bringen<sup>368</sup>.

Die »Geschichtsphilosophie« als Hermeneutik von historisch gewordenen, vielgestaltigen Argumentationsmustern läßt sich als eine Form »historischer Aufklärung«<sup>369</sup> verstehen, mit der Troeltsch das Ziel verfolgt, ein erweitertes Verständnis von Rationalität zu profilieren. Die reduktionistische Gleichsetzung mit dem Gesetzesverständnis der »mathematisch-mechanistischen Naturwissenschaften« soll aufgebrochen werden zugunsten einer »nuancierten Bedeutung«: Rationalität bezeichne »den Charakter einer aus Allgemeingültigkeit fließenden Ordnung, Bewertung und Hervorbringung des Konkret-Wirklichen; es kann daher in Wissenschaft, Ethos, Religion und Kunst ein sehr verschiedenes sein«<sup>370</sup>. Troeltsch will das Vernunftverständnis aus einer formalen und monistischen Engführung befreien. Das Zentrum einheitsstiftender, synthetischer Funktionen wird auf seine materiale und plurale Verfaßtheit hin befragt<sup>371</sup>. Troeltsch kritisiert alle Versuche, die

---

367 GS III, S. 78 f.

368 Heinrich Benckert, Troeltsch, a.a.O., S. 52 f., hat schon hervorgehoben, die »freie Entscheidung« sei ein Element, das für das Verständnis der Gesamtkonzeption Troeltschs von »unabsehbarer Bedeutung« bilde (Der Begriff der Entscheidung bei E. Troeltsch, in: HEINRICH BENCKERT, Theologische Bagatellen. Gesammelte Aufsätze, Berlin 1970, S. 11-23). Vgl. auch H. GANSE LITTLE JR., Ernst Troeltsch on History, Decision, and Responsibility, in: Journal of Religion 48 (1968), S. 205-234.

369 HERBERT SCHNÄDELBACH, Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg, München 1974, S. 28; DERS., Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt a. M. 1983, S. 51 f.

370 Zur Frage des religiösen Apriori, GS II, S. 762.

371 Vgl. GS III, S. 180 »Die ›Vernunft‹ aber zerlegt sich sofort bei näherer Betrachtung in eine Mehrzahl von Regionen«. Troeltsch spricht auch von einer »Vielspältigkeit des Logischen«, die es nicht als einfache Negation von »Notwendig-

Ethik nach dem »Ideal der mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«<sup>372</sup> zu gestalten. Die Angleichung der Begriffsbildung ist für Troeltsch ein historisch-kontingentes Faktum und kann keine universale Gültigkeit beanspruchen. »Es ist die Wirkung von zwei Jahrhunderten glänzender naturwissenschaftlicher Arbeit und der davon ausgehenden Beherrschung der Philosophie, daß die naturwissenschaftliche Logik als das ›Rationale‹, d. h. das Normale erscheint. Man kann aber auch die Sache umdrehen«, wie dies vor allem die Romantiker getan haben, »und die Logik der ›schöpferischen Entwicklung‹ als das Normale setzen, womit dann die Körperwelt zu einer Erstarrung des Lebens wird, die eine dieser Erstarrung entsprechende Logik erzwingt«<sup>373</sup>.

Die Schwierigkeiten des Versuchs, die Vernunft des Ethischen und den Gedanken geschichtlicher Kontingenzen in einer »Logik der schöpferischen Entwicklung« zusammenzudenken, verdichten sich darin, die in ethischen Urteilen implizierte Form von »Allgemeingültigkeit« und »Notwendigkeit« präziser zu erfassen. Troeltsch umkreist die Frage, wie ein modifiziertes Verständnis des kantischen Apriori-Gedankens entwickelt werden kann. Er hält im Ansatz an einer Transzendentalphilosophie kantischen Typs fest. Weil er aber weder den produktiven Anteil eines standortgeprägten, interpretierenden Subjekts bei jeder Definition dessen, was als »Wesentliches« bzw. als Normatives gelten soll, eskamotiert, noch die materiale Dimension ethischer Fragen vergleichsgültigt, sieht er sich genötigt, die hohen Geltungsansprüche dieser Transzendentalphilosophie zu problematisieren. Kant reduzierte den Bereich menschlicher Praxis, der vor dem Gerichtshof der Vernunft als theoriwürdig bestehen kann, auf den der formalen Autonomie. Die Probleme einer inhaltlichen, an Zwecken ausgerichteten Handlungsorientierung, die über den Gedanken des Menschen als »Zweck an sich selbst« hinausreichen, verbannte er aus dem Zentrum der ethischen Theorie in einen geschichtsphilosophischen Appendix. Er erreichte die Ebene der unbedingten Notwendigkeit und absoluten Geltung, indem er die Ebene von Empirie und Erfahrung vergleichsgültigte. In dieser Verhältnisbestimmung liegt der Ansatz von Troeltschs Kantkritik: »Es muß das Verhältnis des das Sittliche konstituierenden apriorischen Merkmals der Notwendigkeit zur

---

keit und Einheit« zu greifen gelte (a.a.O., S. 28 Anm. 14).

372 Moderne Geschichtsphilosophie, GS II, S. 714. Die Kritik bezieht sich auf den Marburger Neukantianismus, vor allem H. Cohen. Sie trifft aber auch Max Webers Zurückhaltung gegenüber Versuchen, jenseits des Bereichs der »Zweckrationalität« noch etwas als »rational« erkennen zu wollen. Weber hat seinerseits die Versuche Troeltschs als »romantischen Schwindel« bezeichnet (GS III, S. 190; vgl. a.a.O., S. 367).

373 GS III, S. 49 Anm. 21.

Erfahrung ... ein anderes sein, als es die Kantische Ethik mit ihrer einfachen Beziehung apriorischer sittlicher Notwendigkeit auf den sittlich indifferenten Erfahrungsstoff konstruiert<sup>374</sup>. Troeltschs Analysen lassen die Richtung erkennen, in der er eine Lösung des Problems sucht. Zweierlei ist charakteristisch für seine Position. Er verschiebt erstens die Geltungsproblematik nicht in einen vermeintlich objektiven Wertehimmel oder in ein höheres Reich der Notwendigkeit, sondern insistiert auf ihrer Zurückgebundenheit an die Entscheidung und Verantwortung individueller Subjekte. Alle geschichtsphilosophischen Anstrengungen führen letzten Endes auf den Gedanken der »Persönlichkeit« zurück. Begründungen könnten deshalb nur »relativ-allgemein«<sup>375</sup> Geltung beanspruchen. Damit ist zweitens die Grundfigur des Umgangs mit dem Geltungsproblem bezeichnet. Troeltsch bemüht sich, die scharfen Alternativen von formaler und materialer, von autonomie- und zweckorientierter Ethik, von apriori und aposteriori Gültigem aufzulösen, indem er die Berechtigung und die Irreduzibilität beider Perspektiven darstellt<sup>376</sup>. Der Orientierungsgewinn, den er auf der einen Seite durch die Öffnung für die materiale, historische Dimension der Ethik erzielt, führt auf der anderen Seite zu einer Herabstufung von Geltungsansprüchen. Es sei bestenfalls »annähernde Allgemeingültigkeit«<sup>377</sup> zu erreichen. Eine Ethik, die mehr liefern wolle als eine »Theorie der allerallgemeinsten Grundbegriffe«, und die deshalb der »Erfahrung« einen anderen Stellenwert einräume als Kant, werde »die Sicherheit der Grundbegriffe verlieren«. »Absolute Sicherheit« ist nach Troeltsch »überhaupt nur im Grundbegriff aber nicht in der Anwendung möglich«. Diese »Unsicherheit« entspreche »der sittlichen Wirklichkeit, die überall zuletzt Wagnis und Entschluß ist, beruhend auf Umsicht und Ueberlegung«<sup>378</sup>.

Der Anspruch auf absolute, überzeitliche Gültigkeit von Normsetzungen wird zu einem Grenzbegriff. Er stellt eine von einem bestimmten Standpunkt

---

374 GS II, S. 618; vgl. GS II, S. 704.

375 GS III, S. 79.

376 Diese Grundintention hat G. W. REITSEMA, Einheit und Zusammenhang im Denken von Ernst Troeltsch, in: NZSyThR 17 (1975), S. 1-8, präzise bezeichnet. Der Zusammenhang von Troeltschs Denken ergebe sich aus einem »erkenntnistheoretische(n) Hohelied der Liebe«. Das führe ihn dazu, permanent nach dem »Zusammenspiel von apriorischer Bewußtseinsstruktur und faktischer Realität«, von intelligibler und phänomenaler Wirklichkeit, ... von transzendental fundierter Gültigkeit und historischer Wirklichkeit« zu suchen. »Grundlegend für das Zusammenspiel der gültigen Bewußtseinsstruktur mit dem totalen Bereich der Phänomene (sei) ein fundamentales Vertrauen auf die Einheit der Vernunft als Grund der ganzen Wirklichkeit« (a.a.O., S. 1 u. 5).

377 GS III, S. 78.

378 Grundprobleme, GS II, S. 622.

aus vollzogene Universalisierung dar, die für die Analyse von Zusammenhängen eine heuristische Funktion hat, aber selbst nicht mehr positivierbar ist. Das »Absolute« gibt es für Troeltsch »im Erdenleben nur als Ansatz und Verheißung, nirgends als Vollendung«<sup>379</sup>. Die Antinomien, die in der menschlichen Reflexion beim Nachdenken über letzte Gründe erzeugt werden, ließen sich zwar formulieren, aber nicht endgültig auflösen. Sie seien Ausdruck einer »Doppelstellung des Menschen zwischen dem Endlich-Sinnlichen und dem Unendlich-Uebersinnlichen«. Insofern repräsentiert die menschliche Existenz selbst die Relation, die den Kompromißcharakter jeder Ethik bis in ihre Geltungsansprüche hinein bedingt<sup>380</sup>.

Für das Verständnis der Ethik bedeutet das: Sie kann nicht das Feld endgültiger Lösungen sein. Jeder normsetzende, »eindämmende Akt ... ist jedesmal ein nach Lage und Umständen, Entwicklungsreife und Lebensschwierigkeit verschiedener. Er ist ein relativer Akt, der absolute Normen nur nach Möglichkeit verwirklicht und seine eigene Absolutheit nur als Entscheidung des persönlichen Gewissens und Entschlusses in sich trägt«<sup>381</sup>. Troeltsch richtet sein Ethikverständnis am Maß der Humanität aus, an dem, was dem Menschen möglich ist. Weil dem Menschen Verfügungsgewalt und Definitionsmacht über Absolutes entzogen ist, könne es auch »keine absolute christliche Ethik (geben), die jetzt erst zu entdecken wäre, sondern nur Bemeisterungen der wechselnden Weltlagen«<sup>382</sup>.

Trotz aller Betonung der geschichtlichen Dynamik wahrt das von Troeltsch umrissene Verständnis des Erkennens von Normativ-Gültigem an einer wichtigen Stelle die Kontinuität mit der christlichen Naturrechtstradition. Diese Kontinuität tritt hervor, wenn nach der Gewißheit gefragt wird, die für eine individuelle Stellungnahme notwendig ist. Diese Gewißheit kann im Meer der Kontingenzen und Ambivalenzen, in dem der Mensch handeln muß, nicht gefunden werden. Die Reflexion auf die geschichtliche Dynamik selbst führt über die Geschichte hinaus. Damit Geschichte und Ethik verstehbar werden, muß offenbar mehr als Geschichte und Ethik gedacht werden. Mit der christlichen Naturrechtstradition geht Troeltsch davon aus, daß die menschlich-endliche Vernunft einen »Ort« der »Partizipation« an einem Sinnpotential darstellt, das größer ist als ihre eigenen Möglichkeiten und jenseits der Geschichte liegt. In dieser »Teilhabe« vermutet Troeltsch den

---

379 Die atheistische Ethik, GS II, S. 550.

380 Grundprobleme, GS II, S. 665. Die Tatsache, daß »alle wissenschaftlichen Begriffe in Antinomien auslaufen« sei ein »Zeichen ihres nur menschlich-endlichen Charakters« (GS III, S. 76).

381 Ethik und Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 20.

382 Soziallehren, GS I, S. 986; vgl. Grundprobleme, GS II S. 664.

»eigentliche(n) Grund alles Apriori«<sup>383</sup>. Troeltsch warnt davor, aus dem Postulat dieser Teilhabe inhaltliche Forderungen ableiten zu wollen: »Freilich darf man doch mit dieser Identität nicht zuviel beweisen wollen«. Mit ihm biete sich keine Möglichkeit, »dem grundsätzlich stets in Antinomien und Zirkel auslaufenden Charakter des menschlichen Denkens«<sup>384</sup> zu entfliehen. In der Zurückhaltung gegenüber starken Geltungsansprüchen im Bereich der materialen Ethik zeigt sich, wie bestimmend für Troeltsch, trotz aller Anleihen bei Idealismus und Wertphilosophie, Kants kritische Grundhaltung bleibt. Das Postulat der Partizipation hat eine Funktion: Ohne es ließe sich nicht verstehen, warum menschliche Vernunft überhaupt vertrauenswürdig sein kann. Nur wenn die Möglichkeit einer Korrespondenz zwischen menschlicher Vernunft und den Strukturen der Welt unterstellt wird, läßt sich verstehen, warum der Mensch überhaupt in der Welt etwas Richtiges erkennen, bzw. handelnd Wirklichkeit gestalten kann. Wo angenommen wird, menschliches Handeln könne in der Welt etwas bewirken, wird vorausgesetzt, daß die Wirklichkeit in irgendeiner Weise kompatibel ist mit den Vorstellungen, die Menschen sich über sie machen.

Im Interesse, dieses Postulat der »Teilhabe« genauer zu explizieren, liegt der Grund dafür, daß Troeltsch Überlegungen, die in der Tradition eines »metaphysischen Idealismus« ihren Ort haben, für unverzichtbar hält. Vor allem in der Monadologie von Leibniz sieht er Ansatzpunkte zur weiteren Klärung der hier aufbrechenden Fragen. Zum Verständnis von Troeltschs Position ist es aber wichtig, das Reflexionsgefälle im Auge zu behalten, in dem dieser metaphysische Hintergrund bei ihm aufscheint. Die Metaphysik kann und soll nicht als Deduktionsbasis für irgendwelche »höheren Notwendigkeiten« allen empirischen und historischen Erkenntnisbemühungen vorausgesetzt werden<sup>385</sup>. Sie ist ihnen nachgeordnet als Horizont, vor dem unabwiesbare Fragen geordnet werden können. Jede Erkenntnisbemühung und Stellungnahme setzt nach Troeltsch ein »religiöses Grundvertrauen zu Einheit und Sinn der Wirklichkeit«<sup>386</sup> voraus, das aus der »Welt« nicht mit absoluter Sicherheit gewonnen werden kann. Insofern impliziert jeder Erkenntnisakt, in dem »Wesentliches« und Normatives bestimmt wird, bzw.

---

383 Zur Frage des religiösen Apriori, GS II, S. 766. Zur zentralen Bedeutung des Gedankens der »Teilhabe« bzw. »Partizipation« vgl. insbesondere, GS III, S. 205, 615 f., 635, 646, 675 f. Troeltsch spricht auch von der »Enthaltenheit« von »Sinnmöglichkeiten ... in unseren eigenen seelischen Möglichkeiten«, a.a.O., S. 71.

384 GS III, S. 678.

385 Vgl. christliche Weltanschauung, GS II, S. 244 f., 259 f.; Moderne Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 727.

386 GS III, S. 695.

jeder Anspruch, daß etwas mit Notwendigkeit getan werden soll, einen »Glauben« an einen Sinn und Zusammenhang der Wirklichkeit, der die Grenzen menschlichen Handelns und Beweisens überschreitet<sup>387</sup>.

Es ist diese Einsicht, die Troeltsch im reformatorischen Rechtfertigungsglauben verschlüsselt sieht. Mit seiner »Geschichtsphilosophie« reformuliert er die Grundintention dieses Glaubens so, daß die in ihm thematisierte Problemlage als eine aller menschlichen Selbst- und Weltauslegung immanente plausibel wird. »Das eigentliche Wagnis alles nicht bloß formalen Denkens« sieht Troeltsch darin, »daß wir einen aufblitzenden Vernunftgedanken als Ausfluß der göttlichen Lebendigkeit betrachten, zu erfassen und durchzuführen wagen. Täuschung ist hier nirgends von vornherein auszuschließen... Ohne Wagnis, ohne Fehlgriff, ohne Martyrium gibt es kein Ergreifen von Wahrheiten und Werten. Auch hier gibt es eine »Rechtfertigung aus dem Glauben««. Alles Denken und Handeln geht von einer Gewißheit aus, die sich zwar nur am Ort des sich selbst und die Welt erkennenden Subjekts bilden, aber durch menschliche Produktivität und Rationalität nicht verbürgt werden kann. Insofern ruht Troeltschs »Geschichtsphilosophie« auf religiösen Überzeugungen. Troeltsch betont selbst, daß sich dieser »religiöse Personalismus«<sup>388</sup> theoretisch niemals voll durchsichtig machen läßt, und ist sich insoweit der Offenheit und Unabgeschlossenheit seines Denkens bewußt. Er sieht darin kein Defizit seiner eigenen Theorie. Denn er ist davon überzeugt, daß die Reflektiertheit theoretischer Konstruktionen sich auch darin erweist, inwieweit sie ein Wissen ihrer Grenzen zu entwickeln vermögen. Solcher konstitutiven Begrenztheit des Theoretischen lasse sich nicht durch Steigerung theoretischer Konstruktivität, sondern allein durch Bildung personaler Gewißheit

---

387 Vgl. Wesen, GS II, S. 435: »Das Objektive erfordert den Mut des Glaubens an seine Objektivität und besteht in solcher immer neuen Tat«.

388 KURT HERBERGER, Historismus und Kairos. Die Ueberwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch und Paul Tillich, in: ThB 14 (1935), Sp. 129-141, 140, beurteilte allerdings als Defizit von Troeltschs Ansatz, worin gerade seine Stärke liegt. Die Bedeutung dieser Position, die keine Möglichkeit einräumt, individuelle Freiheit zu um- bzw. hintergehen, hat TRUTZ RENDTORFF auch mit Blick auf die politische Verantwortung nochmals nachdrücklich unterstrichen in: Freiheit - Schnittpunkt von Religion und Geschichte, in: Ders., Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung, Gütersloh 1991, S. 91-107. Die »Achtung der Persönlichkeit« sei »als solche immer auch Gottesdienst, sei es in religiös-kirchlicher oder in säkular-politischer Form«. Rendtorff reformuliert diesen »ethischen Personalismus Troeltschs« mit der These: »Die Vollendung der Freiheit jenseits eigenen Vermögens ist die Kraft und Hoffnung der gegenseitigen Anerkennung der Freiheit unter Menschen im Diesseits. In dieser Perspektive ist Freiheit der Schnittpunkt von Religion und Geschichte« (a.a.O., S. 107).

begegnen. Diese personale Gewißheit legt auch der späte Berliner, vermeintlich nur »philosophische« Troeltsch in einer durch die christliche Tradition geprägten Sprache aus. Die personale Gewißheit, die als Hintergrundüberzeugung alle geschichtsphilosophischen Konstruktionen bzw. alle auf die Zukunft gerichteten Handlungsorientierungen trägt, »verwandeln ... nur Doktrinäre ... in rein logisch prozedierende Apriorisysteme, und die nur das Einzelne sehenden Empiriker verwandeln sie in Plattheiten und dann in Zweifel. Auch hier steht es so, daß zuletzt der Glaube entscheidet und der Glaube rechtfertigt. In dieser Lehre gipfelt nicht umsonst die religiöse Idee unseres abendländischen Kulturkreises und diese Rechtfertigungslehre ist für Katholiken und Protestanten gleich gültig«<sup>389</sup>.

---

389 GS III, S. 185 u. Ethik und Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 40 f.; vgl. a.a.O., S. 21: Es »bleibt die Begrenzung eine Tat des Kompromisses, der gleichbedeutend ist mit Gewissen. Nicht umsonst lehrt die alle Moral überall transzendierende Religion, daß zur Gerechtigkeit der reine Wille und die Hingabe an die ideale Welt genügt, daß das Leben selber sündig, d.h. gemischt aus Natur und göttlichem Leben bleibt ... Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist nur ein spezifisch religiöser Ausdruck für diesen allgemeinen Sachverhalt«. Auf den inneren Zusammenhang von Troeltschs Geschichtsphilosophie mit seinem protestantischen Glaubensverständnis hat Heinrich Benckert, Troeltsch, hingewiesen. (a.a.O., S. 52, 81 f.). Horst Renz, Preisarbeit, machte darauf aufmerksam, daß schon in der frühen Auseinandersetzung mit Lotze bei Troeltsch die Einsicht gewachsen sei, daß der »Glaube« der einzige feste Punkt in der Realität zu sein ... verspricht, von dem her sie sich organisiert und aufbauen kann«. Hier sei ein erster Schritt getan zur »Öffnung des christlichen Glaubens ... , dessen Merkmal das wache Wahrnehmen ist, Registrieren der Wirklichkeit durch das verknüpfende Auge« (a.a.O., S. 45 u. 47).

Vakab

9

### III. Die Suche nach der »Vernunft« des Ethischen in der Gegenwartsphilosophie

#### 1. Die Grenzen des Vernunftideals der Aufklärung

Während protestantische Theologen noch immer gegen die »problematische Eindeutigkeit des Vernünftigen« polemisieren, ist die philosophische Diskussion um Grundfragen der Ethik schon längst bei einer Selbstproblematisierung angelangt, die sich teilweise bis zur radikalen Infragestellung aller Fundamente gesteigert hat. Wolfgang Kuhlmann diagnostizierte 1987 ein »weltweit herrschendes, durch Skepsis, Relativismus und Resignation geprägtes Klima in der Philosophie«<sup>1</sup>. Hans Michael Baumgartner sprach in einem Überblick über die »Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens« im Hinblick auf die Gegenwart von einer »Vernunft-ist-tot-Philosophie«<sup>2</sup>. Ernst Tugendhat resümierte 1990 in einem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel »Die Hilflosigkeit der Philosophie angesichts der moralischen Herausforderungen unserer Zeit«: »Ueberhaupt ist das moderne Nachdenken über Moral eigentlich ergebnislos geblieben«<sup>3</sup>.

##### a) Die Destruktion des autonomen Subjekts

Ihre Berechtigung ziehen solche Urteile aus einer breiten Diskussion um Vernunft, Rationalität und die Möglichkeit einer vernünftig begründbaren Ethik, die überwiegend darauf ausgerichtet ist, die Grenzen des Vernunftideals der Aufklärung aufzuweisen. Das Zentrum der Kritik bildet die Destruktion der Vorstellung, der Mensch sei ein autonomes Subjekt, das zu einer rationalen Steuerung seines Handelns in der Lage sei. aufgelöst wird

---

1 WOLFGANG KUHLMANN, Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs? In: Philosophie und Begründung, hg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1987, S. 84-115, 103. Vgl. auch das Urteil von HERBERT SCHNÄDELBACH, daß die »Philosophie der Vernunft überall in die Defensive geraten« sei. Er spricht von einer »Krise des abendländischen Fundamentalrationalismus« (Einleitung, ders. (Hg.), Rationalität, Frankfurt a. M. 1984, S. 12).

2 In: LEO SCHEFFCZYK (Hg.), Rationalität. Ihre Grenzen und ihre Entwicklung, Freiburg/München, 1989, S. 167-203, 168.

3 In: Information Philosophie 18. Jg. (1990), S. 5-15, 5.

dieser Anspruch durch die Auflistung und Analyse der negativen Folgen, die diese Vorstellung freigesetzt hat. Drei Beispiele seien als Beleg genannt.

Eine Kritik der moralphilosophischen Diskussion der Gegenwart, die enorme Wellen geschlagen hat, formulierte Alasdair MacIntyre. Der Blick auf die neuere Geschichte der Ethik, insbesondere alle Versuche der analytischen Ethik, des Utilitarismus und der Emotivismus zeige, daß die »Sprache der Moral verwahrlost« ist. MacIntyre attackiert den Pluralismus und Relativismus ethischer Positionen. Sein Urteil hinsichtlich der Ethik lautet: »Wir besitzen in Wahrheit nur Scheinbilder der Moral, und wir gebrauchen weiterhin viele ihrer Schlüsselbegriffe. Aber wir haben zu einem großen Teil, wenn nicht sogar völlig, unser Verständnis, theoretisch wie praktisch, oder unsere Moral verloren«<sup>4</sup>. Wo immer solche scharf profilierten Geschichten von Verfall und Niedergang erzählt werden, läßt auch die Identifizierung der Wurzeln des Übels meistens nicht lange auf sich warten. Für MacIntyre liegen sie in jenem Paradigmenwechsel, der sich nach einer bis in die Reformation zurückreichenden Vorgeschichte mit Kants Konzeption der Ethik endgültig durchsetzte. Mit Protestantismus und jansenitischem Katholizismus sei ein neuer Vernunftbegriff in die Diskussion gekommen, mit dem »der Kraft der Vernunft strenge Grenzen« gesetzt worden seien. »Die Vernunft ist berechnend; sie kann das Wahre an Tatsachen und mathematischen Relationen überprüfen, aber mehr nicht. Im praktischen Bereich des Handelns kann sie daher nur über Mittel und Wege sprechen. Über Ziele muß sie schweigen«<sup>5</sup>. Weil sie durch die Sünde zerstört sei, könne sie keine Aussagen mehr machen über die Natur des Menschen und das ihm aufgegebene Telos. Ein Graben zwischen Seins- und Sollensaussagen, bzw. Tatsachen und Werten sei aufgerissen worden, der jede Ethik zum Scheitern verurteile. Über Pascal, Hume und Kant habe sich dieses Vernunftverständnis durchgesetzt. Die Destruktion des teleologischen Rahmens und die damit verbundene materiale Entleerung der Ethik sei schließlich als »Autonomie« gefeiert worden. Die Verwirrung der modernen Moraltheorie sei eine späte Folge dieses Vernunft- und Ethikverständnisses. Sie gelte es »eindeutig (als) das Ergebnis des Scheiterns des Vorhabens der Aufklärung«<sup>6</sup> zu verstehen. Angesichts dieser Situation empfiehlt MacIntyre einen

---

4 ALASDAIR MACINTYRE, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (engl. 1981), Frankfurt u. New York 1987, S. 15.

5 A.a.O., S. 79.

6 A.a.O., S. 89. Vgl. auch S. 60 f.: »Erst im späten 17. und 18. Jahrhundert ... wurde der Plan einer unabhängigen, rationalen Rechtfertigung der Moral ... zu einer zentralen Frage der nordeuropäischen Kultur. Es ist eine der grundlegenden Thesen dieses Buches, daß das Scheitern dieses Projekts den historischen Hintergrund lieferte, vor dem die mißliche Lage unsere eigenen Kultur verständlich werden kann«.

erneuten Paradigmenwechsel in Gestalt einer kritischen Aneignung und Erneuerung der aristotelischen Ethik.

Peter Sloterdijk veröffentlichte 1983 eine »Kritik der zynischen Vernunft«, von der in kurzer Zeit über 60.000 Exemplare verkauft wurden. Die zynische Selbstdementierung aller moralischen Ansprüche liest der Autor ab an der Steigerung der Militärpotentiale, der Ausübung politischer Macht, dem Umgang mit Sexualität, einem positivistischen Wissenschaftsverständnis, den Strukturen massenmedialer Information und der Korruption aller Werte durch die Käuflichkeit mittels Geld. Als Gegenmittel wird nicht eine Steigerung aktiver rationaler Weltbeherrschung empfohlen, sondern eine Haltung der Passivität und Gelassenheit, die ihr Vorbild in der antiken Gestalt des Diogenes hat. Ironische Skepsis gegenüber zu weitreichenden philosophischen Welterklärungsversuchen, ein distanzierendes Verhältnis zu jeder Machtausübung und ein asketischer Lebensstil sollen eine neue Freiheit ermöglichen.

Ein weiteres Beispiel gegenwärtiger Vernunftkritik stellt die durch das psychoanalytische Instrumentarium geschärfte Interpretation der kantischen Bewußtseinsphilosophie dar, die Hartmut und Gernot Böhme vorgelegt haben. »Das Andere der Vernunft«, die Natur, der menschliche Leib, Phantasie, Sinnlichkeit, Gefühle, die ganze Dimension von Lust und Begierden - all das sei in der kantischen Philosophie konsequent ausgeschlossen und verdrängt worden, weil es sich nicht in das Zwangskorsett des Ideals rationaler Vernünftigkeit einzwängen lasse. Deshalb bleibe die kantische Anthropologie und Moralphilosophie abstrakt und lebensfern. Der Kategorische Imperativ ist für die Autoren nur Ausdruck einer zwanghaften Selbstdisziplinierung, die vergleichbar sei mit »der protestantischen Gewissensprüfung, die das Muster der Hexeninquisition ins Innere des Menschen vorverlagert« oder mit »den Computerarsenalen der verwissenschaftlichten Polizei«, die gleichfalls auf die »lückenlose Erfassung und Kontrolle alles Partikularen und Widerständigen bis ins Innere des Menschen hinein« abzielten<sup>7</sup>.

---

7 HARTMUT UND GERNOT BÖHME, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1983, S. 349.

Grundmuster der modernen Vernunft- und Moralkritik wurden »klassisch« erstmals von Friedrich Nietzsche formuliert. Mit ihm beginnt eine Wirkungsgeschichte, die bis zu Jean-Francois Lyotard und Michel Foucault reicht. Deren Anliegen ist es zu zeigen, »daß das leibgebundene sprechende und handelnde Subjekt nicht Herr im eigenen Haus ist«, sondern »in Wahrheit von einem vorgängigen, anonymen und übersubjektiven Geschehen abhängt - sei es vom Geschick des Seins, vom Zufall der Strukturbildung oder von der Erzeugungsmacht einer Diskursformation«<sup>8</sup>. Nietzsche erklärte die Wahrheitsfrage in ihrer traditionellen Fassung für sinnlos. Wahrheit sei nichts weiter als »ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken«<sup>9</sup>. Für die Ethik bedeutet dies: Es ist prinzipiell unmöglich, in Fragen der Wert- und Normsetzung zu einem rational begründbaren Urteil zu kommen. »Skepsis an der Moral ist das Entscheidende. Der Untergang der moralischen Weltauslegung, die keine Sanktion mehr hat, nachdem sie versucht hat, sich in eine Jenseitigkeit zu flüchten: endet in Nihilismus«<sup>10</sup>. Nietzsches Moralkritik zufolge sind alle rationalen Rechtfertigungsversuche ethischer Entscheidungen nur eine Kaschierung des Willens zur Macht.

In gemilderter Form erscheint die von Nietzsche artikulierte Skepsis bei Max Weber. Er legte einen radikalen Schnitt zwischen Tatsachenfeststellungen und der Frage nach der »Geltung eines praktischen Imperativs als Norm«. Anders als Troeltsch, der mit seiner »Geschichtsphilosophie« nach Wegen für die Begründung von Geltungsansprüchen und Werturteilen suchte, war Weber davon überzeugt, daß in diesen Fragen keine wissenschaftlich begründbare Entscheidung möglich sei. Hier gibt es nach Weber nur irreduzibel antagonistische Positionen, die durch keine Ethik in einem umfassenden Sinnhorizont miteinander versöhnt werden können. »Es handelt sich nämlich zwischen den Werten letztlich überall und immer wieder nicht nur um Alternativen, sondern um den unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen ›Gott‹ und ›Teufel‹. Zwischen diesen gebe es

---

8 JÜRGEN HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., S. 362; vgl. auch den informativen Überblick in dem Sammelband von HERTA NAGL-DOCEKAL UND HELMUTH VETTER, *Tod des Subjekts?*, Wien, München 1987.

9 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge* (1873), in ders., *Werke*, hg. v. Karl Schlechta Bd.3, München 1966, S. 314.

10 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente des »Willens zur Macht«*, in: Ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* hg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin 1967 f., Bd. 5, S. 253-271.

keine Relativierungen und Kompromisse«. Wo Wissenschaft versuche, in diesem Kampf befriedend und ausgleichend einzugreifen, sei sie zum Scheitern verurteilt. Für sie bleibe nur die »Anerkennung des absoluten Polytheismus«. Mit dem Instrumentarium wissenschaftlicher Analyse könne die Frage nach der Angemessenheit der Mittel bei vorgegebenen Zwecken diskutiert werden. Die Voraussetzungen und die Folgen einer bestimmten Entscheidung könnten erhellt und ihr Stellenwert in einem Gesamtzusammenhang genauer bestimmt werden. Aber damit ist für Weber auch die Grenze wissenschaftlicher Möglichkeiten erreicht. »Schon so einfache Fragen aber, wie die: inwieweit ein Zweck die unvermeidlichen Mittel heiligen solle, wie auch die andere: inwieweit die nicht gewollten Nebenerfolge in Kauf genommen werden sollen, wie vollends die dritte, wie Konflikte zwischen mehreren in concreto kollidierenden, gewollten oder gesollten Zwecken zu schlichten seien, sind ganz und gar Sache der Wahl oder des Kompromisses. Es gibt keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art«<sup>11</sup>, mit dessen Hilfe derartige Wertungsfragen gelöst werden können. Hier gebe es nur noch eine Wahl und Entscheidung des Einzelnen. Diese letztlich dezisionistische Einstellung im Hinblick auf die Möglichkeiten einer rational begründbaren Ethik waren in Webers Werk verbunden mit kultursoziologischen Analysen der Moderne, aus denen er pessimistische Konsequenzen zog.

Bei Weber findet sich ein Argumentationsmuster, das seitdem in der Kritik der modernen Kultur in immer neuen Varianten erscheint - von den antiliberalen Kulturpessimisten der zwanziger Jahre bis hin zu einem Modernitätstheoretiker wie Jürgen Habermas. Nicht mehr die Konstitution von Autonomie, Freiheit, Vernunft und Geist, sondern die destruktiven Potenzen und die Schattenseiten der Moderne stehen in dieser Modernitätskritik im Zentrum. Ein weiteres konstitutives Element der Weberschen Deutung des Modernisierungsprozesses ist die These über die abnehmende Bedeutung und Steuerungskraft der Religion. Das Grundargument dieser Kritik lautet abgekürzt: Der Rationalisierungsprozeß, aus dem die Moderne hervorgegangen ist, hat nicht nur Freiheit und Autonomie befördert, sondern zugleich Zwang und Entfremdung gesteigert. Die moderne kapitalistische Markt- und Konkurrenzgesellschaft sei aus Voraussetzungen entstanden, die sie im Zuge ihrer Entwicklung selbst zerstört habe. In der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft sei vor allem der protestantische Geist entwichen, der einst entscheidender Motor ihrer Herausbildung war. Mit ihm seien

---

11 MAX WEBER, Der Sinn der ›Wertfreiheit‹ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 5. Aufl. hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1982, S. 489-540, S. 501 u. 507 f.; ders., Wissenschaft als Beruf (1919), a.a.O., S. 582-613.

zugleich alle praktische Sittlichkeit, die elementare Solidarität mit dem Nächsten, und bergende Sinnzusammenhänge entschwunden. Rationalisierung und Entzauberung seien nur zwei Seiten derselben Medaille. Selbstläufig, nach eigenen Gesetzen, entwickle sich die moderne Gesellschaft in einer Dynamik, die die Lebensmöglichkeiten der Individuen immer mehr einschränke. Jene Rationalität, die ursprünglich um der Beförderung individueller Freiheit vorangetrieben worden sei, sei zur größten Bedrohung des Individuums geworden. Insoweit sei die moderne Gesellschaft durch die Tendenz fortschreitender Paralyse ihrer eigenen Herkunftstraditionen geprägt. Weber schreibt 1905 in der Schlußpassage von »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«: »Nur wie «ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte», sollte nach Ansicht der Puritaner die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. ... Die äußeren Güter dieser Welt gewannen eine zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist - ob endgültig, wer weiß es? - aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr. Auch die rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung, scheint endgültig im Verbleichen und als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der ›Berufspflicht‹ in unserm Leben um...«<sup>12</sup>.

## 2. Vernunftkritik und Ethik

### *a) Der Streit um das »unvollendete Projekt der Moderne«*

Nietzsches Nihilismus und Webers Pessimismus scheinen am Ende des 20. Jahrhunderts eine neue Plausibilität zu erhalten, wie die Attraktivität einer totalisierten Vernunftkritik und eines verbreiteten Skeptizismus zeigen. Aus Psychoanalyse und Gesellschaftskritik, aber auch aus der Sprachphilosophie lassen sich genug Argumente beibringen, um plausibel zu machen, daß die menschliche Ratio weder das eigene Erleben, noch gesellschaftliche Prozesse, ja nicht einmal die Sinnkonstitution im eigenen Sprechen zu steuern vermag<sup>13</sup>.

---

12 MAX WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I. 5. Aufl. 1963, S. 203.

13 Vgl. dazu ALBRECHT WELLMER, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt a. M. 1985, insbesondere S. 70 f.

Die Kritik ist nur zum geringen Teil durch Spitzfindigkeiten philosophischer Seminardiskussionen motiviert. Den Spuren Nietzsches und Webers folgend beziehen Vernunftkritik und Wertrelativismus der Gegenwart ihre Legitimation aus einer breitgefächerten Zeitdiagnose, für die eine geschärfte Wahrnehmung der negativen Folgen und Steuerungsprobleme des Modernisierungsprozesses in den westlichen Gesellschaften kennzeichnend ist. Die zerstörerischen Auswirkungen von Wissenschaft und Technik, von großindustrieller Produktion und Rüstungsdynamik werden zurückgeführt auf ein eindimensionales Verständnis der Vernunft. Dadurch werde das Wirklichkeitsverständnis in einem Subjekt-Objekt Gegensatz dualisiert und ein klares Herrschaftsgefälle geschaffen. Ein solches Vernunftverständnis sei einseitig am Vorbild technisch-ökonomischer Zweckrationalität ausgerichtet und zielt auf eine instrumentelle Berechen- und Beherrschbarkeit aller Vorgänge. Zwanghafte Selbstdisziplinierung produziere es genauso wie die Unterdrückung aller äußeren Natur des Menschen. Die Vernunftkritik findet ihre Zuspitzung in der ethischen Dimension. Sie ist ein weiteres Exempel dafür, daß es beim Streit um die Tragfähigkeit von Vernunft rationalismus und um Grundlegungsfragen der Ethik seit der Aufklärung um mehr geht als um Spezialprobleme von Logik oder Erkenntnistheorie. Wo unter neuzeitlichen Bedingungen über »Vernunft« und »Ethik« gestritten wird, stehen Selbstverständnis und Legitimität der um Subjektivität und Autonomie zentrierten Grundprinzipien der modernen Kultur zur Debatte. Die Ethikdiskussion ist kritische Zeitdiagnose. Sie ist das Medium des Streits um das »unvollendete Projekt«<sup>14</sup> der Moderne, das die weiteste, öffentlichkeitswirksame Ausstrahlung hat. Die Grenzen des Spektrums in diesem Streit werden von Jean-Francois Lyotard und Jürgen Habermas markiert<sup>15</sup>. Verkündet erster das Ende der Moderne - sie gilt ihm als »liquidiert« und »vorbei«<sup>16</sup> - so kämpft der andere für eine »selbstkritische Vergewisserung der Moderne«<sup>17</sup>. Dazwischen gibt es ein breites Feld kritischer Auseinandersetzungen mit der modernen Kultur und ihren Grundprinzipien, das als »Streit um die Postmoderne«<sup>18</sup> nur schlagwortartig charakterisiert ist.

---

14 JÜRGEN HABERMAS, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980), in: Ders., Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt a. M. 1981, S. 444-464.

15 Vgl. den Literaturüberblick von EMIL ANGEHRN, Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne, in: PhR 33 (1986), S. 161-209; HANS LUDWIG OLLIG, Der Streit um die Moderne. Positionen der deutschen Gegenwartsphilosophie, in: ThP 63 (1988), S. 1-33.

16 JEAN FRANCOIS LYOTARD U. A., Immaterialität und Postmoderne, Berlin 1985, S. 37, 65.

17 J. Habermas, philosophischer Diskurs, a.a.O., S. 65.

18 Vgl. den Überblick über die Diskussion von WOLFGANG WELSCH, Unsere postmoderne Moderne, 3. Aufl. Weinheim 1991; DERS. (Hg.), Wege aus der Moderne, Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988; AL-

In diesem Streit spielt die Einsicht in die Endlichkeit menschlicher Vernunft eine wichtige Rolle. Sie zeigt sich in einer hohen Sensibilität für die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis, für die Reibungen und Brüche zwischen verschiedenen Welt- und Kulturverständnissen.

Von Anbeginn waren mit dem Programm einer neuen aufgeklärten Moralphilosophie praktisch-politische Interessen verknüpft. So ist es nicht verwunderlich, daß diese Dimension auch die gegenwärtigen Diskussionen prägt. Das führt zu einer Gemengelage, die im einzelnen schwer zu entwirren ist, weil Argumente aus unterschiedlichen Kontexten ins Feld geführt werden. Subtile philosophische und prinzipientheoretische Überlegungen werden genauso verwendet, wie politische Verdächtigungen und global zeitdiagnostische Aussagen über den Zustand von Gesellschaften, die durch den okzidentalen Rationalismus geprägt sind. So werden etwa aufklärungskritische Positionen in der Ethik unter »Neoaristotelismus« subsumiert und mit »Neokonservatismus« bzw. »Gegenaufklärung«<sup>19</sup> gleichgesetzt.

Der Streit um Vernunft und Relativismus in der Ethik erhält seine Schärfe durch geschichtliche Erfahrungen. Es ist die totale Perversion menschlicher Rationalität zum Instrument inhumanen Terrors, wie sie im Nationalsozialismus grausame Realität geworden ist, die immer wieder in den Texten zum Thema gemacht wird. Jürgen Habermas hat selbst daraufhingewiesen, daß der Anfang seines eigenen Denkweges beeinflusst wurde durch diese Erfahrungen: »Mit 15 oder 16 Jahren hockten wir an den Radiogeräten und erfuhren, was vor dem Nürnberger Tribunal verhandelt wurde; als andere dann, statt vor dem Grauenhaften zu verstummen, anhuben, über die Rechtmäßigkeit des Gerichts, über Verfahrensfragen und Zuständigkeiten zu streiten, gab es wohl jenen ersten Riß, der immer noch klafft«<sup>20</sup>. Der amerikanische Philosoph Hilary Putnam bekannte: »Wir möchten sagen, daß die Ziele der Nazis zutiefst falsch waren, und die Behauptung ›Dies ist relativ zu deinen Interessen richtig und relativ zu den Interessen der Nazis verfehlt‹, ist genaue jene Art von ›Moralrelativismus‹ den wir abstoßend

---

BRECHT WELLMER, Zur Dialektik, a.a.O., S. 48 f.

19 JÜRGEN HABERMAS, Die Kulturkritik der Neokonservativen in der USA und in der Bundesrepublik, in: Ders., Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. Main 1985, S. 30-55.

20 JÜRGEN HABERMAS, Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen (1961), in: Ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1981, S. 39-81, 62.

finden«<sup>21</sup>. Ein absoluter Subjektivismus bzw. grenzenloser Relativismus kann daher nach Putnam nicht das letzte Wort zur Sache sein.

Nicht erst an der Frage, ob solche Beliebigkeit durch eine begründete Ethik überwunden werden kann, gehen die Wege auseinander. Umstritten ist bereits, ob es wirklich notwendig und sinnvoll ist, eine humane Kultur durch eine Ethik mit universellen Geltungsansprüchen zu untermauern. Der Streit um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer universal gültigen, rationalen Begründung von Ethik entpuppt sich bei näherem Zusehen als eine Auseinandersetzung darum, wie »bestimmte Gewohnheiten der heutigen europäischen Lebensweise« bewahrt werden können. Menschenrechtsdenken und die politische Organisationsform einer liberalen Demokratie bilden den Focus der Diskussion. Der Streit wird darum geführt, wie diese Errungenschaften bewahrt und ausgebaut werden können.

### *b) Ethik zwischen Relativismus und Letztbegründung*

Für Richard Rorty lautet »die eigentliche Frage in bezug auf den Relativismus«: Lassen sich »die gleichen Gewohnheiten des intellektuellen, sozialen und politischen Lebens auch durch einen Rationalitätsbegriff des kriterienlosen Sichdurchwurstelns und eine pragmatische Wahrheitsauffassung rechtfertigen«<sup>22</sup>? In kritischer Rezeption von Nietzsches und Freuds Moralkritik sowie in Aufnahme des Pragmatismus von William James und John Dewey anknüpfend, versucht Rorty zu zeigen, daß die wichtigste Errungenschaft der Aufklärung, die liberale Demokratie, besser bewahrt werden könne, wenn das »Vokabular des Aufklärungsrationalismus« verabschiedet werde. Dieses Vokabular sei einst notwendig gewesen zur Durchsetzung aufgeklärten Denkens. Heute hingegen sei es hinderlich. Gegenüber der radikalen historischen Kontingenz aller Begründungsmuster und Sprachspiele sei es sinnlos, nach »einem archimedischen Punkt«, etwa in Gestalt einer Metaphysik, Sprachphilosophie oder Wissenschaftstheorie zu suchen, von dem aus sich noch einmal ein sicheres Urteil über diese kontingenten Sachverhalte

---

21 HILARY PUTNAM, Vernunft, Wahrheit und Geschichte (engl. 1981), Frankfurt a. M. 1990, S. 224. Vgl. auch S. 205: »Wenn wir glauben, daß es überhaupt objektive (oder berechnete) Werturteile gibt, sind wir sehr wahrscheinlich auch der Ansicht, daß einige heiß umstrittenen Urteile objektiv richtig sind. Die Nationalsozialisten bestritten das Urteil, daß das mutwillige Töten von Juden bloß aufgrund ihrer rassischen Zugehörigkeit falsch ist, doch die Gegner der Nationalsozialisten faßten ihre Meinungsverschiedenheit mit den Nationalsozialisten im Hinblick auf dieses Urteil nicht als ›subjektiv‹ auf.«

22 RICHARD RORTY, Solidarität oder Objektivität, Stuttgart 1987, S. 25.

fällen läßt. Was als überhistorische »moralische Prinzipien« ausgegeben wird, ist für Rorty in Wirklichkeit nichts anderes als »Erinnerung an und Abkürzung für« historisch gewachsene Institutionen und Praktiken. Für das Verständnis der Moralphilosophie bedeutet das: Sie hat »die Form historischer Erzählung und utopischer Spekulation, nicht die einer Suche nach allgemeinen Prinzipien«. Gegenüber der Suche nach ahistorischen rationalen Grundsätzen bleibt Rorty »mißtrauisch«. Er möchte sie »ersetzen durch eine Geschichte von der wachsenden Bereitwilligkeit zum Leben mit Pluralitäten und zum Beenden der Suche nach universeller Geltung«<sup>23</sup>. In solcher Akzeptanz von Kontingenz und Endlichkeit sieht Rorty einen besseren Weg zum Erhalt einer liberalen, demokratischen Gesellschaft, als im Festhalten an einem Fundamentalrationalismus.

Auch Lyotard geht es um eine Lebensform, in der Humanität geachtet wird und die an der Idee der Gerechtigkeit ausgerichtet ist. Das zeigt vor allem sein Werk »Der Widerstreit«. Diesen Idealen werde gerade dann entsprochen, wenn die faktisch vorhandenen Konflikte, die Heterogenität unserer sozialen Welt und das unumgänglich geschehende Unrecht nicht durch idealisierte Einheits- und Konsensmodelle bzw. die Illusion universaler Begründungsansprüche überdeckt, sondern in aller Schärfe ernst genommen würden<sup>24</sup>.

Die deutschen Diskursethiker lehnen solchen kulturellen Relativismus ab. Für sie ist der Erhalt dieser Lebensform an starke Begründungsansprüche und universalisierbare Rechtfertigung von Prinzipien gebunden. Sie allein sollen dem Autonomiegedanken ein gesichertes Fundament geben können. Als Beispiel dient immer wieder der Universalitätsanspruch des Menschenrechtsgedankens. Wolfgang Kuhlmann macht sich zum Anwalt einer

---

23 RICHARD RORTY, Kontingenz, Ironie und Solidarität (engl. 1989), Frankfurt a. M. 1989, S. 84 f., 91, 10, 108, 120. Zu Rorty vgl. CHRISTOPH MENKE-EGGERS, Relativismus und Partikularisierung - zu einigen Überlegungen bei R. Rorty, in: PhR 36 (1989), S. 25-40. Menke-Eggers setzt sich mit den Problemen auseinander, die bei Rorty entstehen, wenn dieser seine »Grundintention, den Bereich unserer Beurteilungen zu begrenzen und darin die Irreduzibilität des Bereichs ganz anderer Beurteilungen anzuerkennen« (28), seinerseits begründen will. Menke-Eggers hält sowohl die »Letztbegründung des Konsenses«, wie er in der Diskursethik versucht wird, wie die »Letztbegründung des Dissenses« bei Rorty für »Übertreibungen« hinsichtlich des Wissens, »das sie sich zutrauen«. Er vermutet, »daß es für Situationen unauflösbarer Gegensätze zwischen Überzeugungen kein einheitliches Modell ... kein objektives Kriterium« der Beurteilung und Entscheidung gibt, so daß bestenfalls eine »Pragmatik, keine Systematik der Interpretationen« weiterhilft (39 f).

24 JEAN-FRANCOIS LYOTARD, Der Widerstreit (frz. 1983), München 1987.

Diskursethik mit starken Begründungsansprüchen. »Wer es für sinn- und/oder aussichtslos hält, ethische Normen wirklich letztzubegründen, der sollte auch zugeben, daß er die Existenz von wirklich bindenden Verpflichtungen für nicht nachweisbar hält. Dies aber würde implizieren, daß der Versuch, mit Argumenten zu zeigen, daß z. B. die verbrecherischen Handlungen der Nazis wirklich verboten waren, daß man mit Recht von den Nazis ihre Unterlassung verlangen konnte, grundsätzlich aussichtslos ist«. Kuhlmann hält diese Position nicht nur für »kontraintuitiv«, sondern sieht in ihr auch eine »Katastrophe für die philosophische Ethik«<sup>25</sup>. Ob der Anspruch auf Letztbegründung sinnvoll und unverzichtbar ist, darüber wird selbst im Kreis der Diskursethiker unterschiedlich geurteilt. Jürgen Habermas will im Gegensatz zu Karl-Otto Apel die Diskursethik nicht mit »dem weitreichenden Anspruch einer Letztbegründung« befrachten<sup>26</sup>. Abgesehen von dieser Differenz repräsentiert die Diskursethik aber im Gegenüber zu den sog. »postmodernen« Programmen jenen Typ von Ethik, in dem weitreichende Begründungs- und Geltungsansprüche für unverzichtbar gehalten werden. An den kontrastiert dargestellten Positionen läßt sich erkennen: Je nach Urteil über die praktischen Folgen des Pluralismus und Relativismus von Begründungsangeboten fallen die Therapievorschläge unterschiedlich aus. Wird solcher Relativismus als Befreiung von den Einheits- und Herrschaftsobsessionen eines auf Objektivität fixierten Rationalitäts- und Vernunftverstandnisses verstanden, wird er als Fortschritt auf dem Weg zu einer humaneren Gesellschaft begrüßt und das Projekt der Moderne bereitwillig verabschiedet. Wird er als Bedrohung der Fundamente humaner Kultur verstanden, wird er bekämpft und gefolgt vom Appell zu einer revidierten Fortführung des aufgeklärten Vernunftpluralismus.

---

25 WOLFGANG KUHLMANN, *Moralität und Sittlichkeit. Ist die Idee einer letztbegrundeten normativen Ethik überhaupt sinnvoll?*, in: Ders. (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 1986, S. 194-216, 207.

26 JÜRGEN HABERMAS, *Diskursethik - Notizen zu einem Begrundungsprogramm*, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983, S. 53-125, 104 f. Zur Kritik Apels vgl. KARL-OTTO APEL, *Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?* in: Axel Honneth u.a., *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1989, S. 15-65.

### 3. Die Wiederkehr des Naturrechts

#### Die »Vernunft« des Ethischen zwischen praktischer Klugheit und Prinzipienwissen

Gegenüber radikalen Skeptikern und denen, die das »Projekt der Moderne« in allen ihren Hinsichten für gescheitert halten, erscheinen Denker aus ganz unterschiedlichen Traditionen, etwa der Kritischen Theorie, einer für Hermeneutik und Historismusprobleme sich öffnenden analytischen Philosophie oder der »praktischen Philosophie« in einer gemeinsamen Front. Sie bildet sich an der von Max Weber markierten Frage, ob es überhaupt möglich ist, sich über Werturteile vernünftig zu verständigen. Das verbindende Anliegen in dieser Front ist es, zu zeigen, daß kultureller Relativismus und Pluralismus sowie Dezsision nicht das letzte Wort in der Ethik sind. Dabei kehrt eine Problemlage wieder, die schon Troeltsch mit seiner »Geschichtsphilosophie« umkreiste. Hilary Putnam kennzeichnete sie mit den Worten: »The question is ... whether a narrow path can indeed be found between the swamps of metaphysics and the quicksands of cultural relativism and historicism«<sup>27</sup>.

Auch bei diesen Positionen spielt Gegenwartskritik eine zentrale Rolle. Der gesellschaftliche Ist-Zustand, vor allem die Unfähigkeit, auf die Krisen der modernen Kultur steuernd Einfluß zu nehmen, wird beklagt. Eine einfache Prolongierung dieses Ist-Zustandes wird von keiner Seite verfochten. Bei MacIntyre findet sich eine breite Kritik der Gegenwartskultur in Gestalt seiner Polemik gegen die Charaktere, in denen sich die Grundzüge der modernen Gesellschaft und ihre moralischen Leitideale spiegeln: den Aesthet, den Therapeuten und den Manager. Er kritisiert die Reduktion des Vernunftvermögens auf Berechnung, Feststellung von Tatsachen und mathematischen Relationen sowie die Mechanisierung des Weltverständnisses. Auch bei den Diskursethikern bzw. Verfechtern des »Projekts der Moderne« wird keine einfache und ungebrochene Fortsetzung der Aufklärung propagiert. Es gilt nicht nur Fortschritt und Freiheitsgewinn zu bilanzieren, den die Modernisierung im Geist der Aufklärung brachte, sondern ebenso die zunehmende Entfremdung und Repression. »Dialektik der Aufklärung« und »Kritik der instrumentellen Vernunft« lauten die Stichworte, unter denen die Aufklärung über die Aufklärung, über ihre ungewollten negativen Wirkungen und ihr reduktionistisches, verdinglichendes Rationalitätsverständnis zum Thema gemacht werden. Und wo ein über einen bloßen Modetrend hinausgehender gehaltvoller Begriff von Postmoderne verwendet wird, geht es

---

27 HILARY PUTNAM, *Realism and Reason*. Philosophical Papers, Vol. 3, Cambridge 1983, S. 226.

ebenfalls um eine Aufklärung über Folgen der Aufklärung, die gerade im Dienst der Bewahrung von Freiheit und besserer Gerechtigkeit steht.

Ihr verbindendes Element haben diese Positionen in einem Anliegen, das identisch ist mit dem der Naturrechtstradition. Es soll gezeigt werden, daß Ethik nicht dem grenzenlosen Relativismus preisgegeben werden muß, sondern als ein wahrheitsfähiger Bereich erwiesen werden kann. Radikaler Kontingenz und subjektiver Beliebigkeit sollen Grenzen gezogen werden durch intersubjektiv nachvollziehbare Argumentation. Umstritten ist aber, von welcher Art die »Wahrheit« bzw. »Vernunft« der Ethik ist. Hilary Putnam<sup>28</sup> vertritt die These, auf der Ebene der individuellen Lebensführung könne »niemand konsistent nach dem Relativismus leben«<sup>29</sup>Die Gründe gegen einen grenzenlosen Relativismus seien aber von anderer Art als eine intersubjektive Begründbarkeit auf der Ebene objektiver Geltung. Auf letzterer lasse sich nicht mehr als eine »regulative Idee« von gerechtem Zusammenleben bzw. ein »Grenzbegriff der idealen Wahrheit«<sup>30</sup> formulieren. Verzichtet wird auf die Behauptung, es sei möglich, Wahrheitsansprüche zu erheben, ohne ihre Standortgebundenheit mit zu reflektieren. Den »Gottesgesichtspunkt«, eine »Wahrheitsauffassung ohne Blickpunkt«<sup>31</sup>, will Putnam aufgeben, ohne deswegen in einen grenzenlosen Relativismus zu verfallen. Falsch sei es, den Unterschied der Ebenen, wie etwa bei Max Weber, auf die einfache Alternative »rational« oder »irrational« zu reduzieren. Solcher Dichotomisierung liege eine zu »engstirnige Rationalitätsauffassung« zugrunde. In ihr werde »ein alter Gedanke« ignoriert, daß »in einigen Dingen, - zu denen auch das Ethische gehört - die Überlegungen, die in Erwägungen gezogen werden müssen, einfach so komplex und so unpräzise sind, daß gar keine Hoffnung besteht, wir könnten uns auf so etwas wie wissenschaftliche Beweise oder wissenschaftliche Definitionen

---

28 Dieter Henrich rechnet H. Putnam und R. Rorty zu den Philosophen, die aus dem Kontext der analytischen Philosophie kommend, sich von deren »hoher Präzision bei der feinmechanischen Arbeit« entlasten, um sich verstärkt Themen zuzuwenden, die in der analytischen Philosophie nur »abwehrend und abwertend« behandelt wurden [DIETER HENRICH, Dimensionen und Defizite der Subjektivität, in: PhR 36 (1989), S. 1-24,2]. Insbesondere die Wahrheitstheorie des Pragmatismus und dessen ethische Überlegungen stoßen auf neues Interesse. Vgl. dazu auch LUDWIG NAGL, Das neue (post-analytische?) Interesse an der prä-analytischen Philosophie, in: PhR 37 (1990), S. 257-270.

29 A.a.O., S. 203. Vgl. auch S. 212: »Kein Relativist ... möchte in bezug auf *alles* Relativist sein«. Zu Putnam vgl. WINFRIED FRANZEN, »Vernunft nach Menschenmaß« - Hilary Putnams neue Philosophie als mittlerer Weg zwischen Absolutheitsdenken und Relativismus, in: PhR 32 (1985), S. 161-197.

30 A.a.O., S. 219, 285.

31 A.a.O., S. 76.

stützen«. »Seltsam« sei aber die Schlußfolgerung: Weil sich etwas aus der Perspektive eines objektivistischen Wissenschaftsideals nicht »zu jedermanns Zufriedenheit beweisen« lasse, seien »Überzeugungen hinsichtlich dieser Dinge irrational«<sup>32</sup>.

Erste Ansätze für eine Einstellung, die dem kontingenten und pluralen Charakter des Ethischen gerecht wird, ohne es einfach dem Bereich des Irrationalen zuzuordnen, sieht Putnam bei Aristoteles<sup>33</sup>. Unsere Lage unterscheide sich allerdings vom aristotelischen Problembewußtsein durch einen radikalisierten Pluralismus. Dem müßten auch unsere idealisierten Vorstellungen von »Welt« entsprechen. Solchen »Glauben an ein pluralistisches Ideal« will Putnam aber unterschieden wissen von dem Glauben, »daß jedes Ideal menschlichen Gedeihens ebenso gut ist wie jedes andere«<sup>34</sup>. In diesen Sätzen Putnams klingt ein Ziel an, das von verschiedenen Theorietraditionen her anvisiert wird: Die Entwicklung eines Vernunftverständnisses, das es erlaubt, Pluralität und Heterogenität besser wahrzunehmen, ohne dem Skeptizismus Tür und Tor zu öffnen. Gesucht wird nach Möglichkeiten zur »Aufhebung der einen Vernunft in einem Zusammenspiel pluraler Rationalitäten«<sup>35</sup>. Wie die Einheit dieses Zusammenspiels begriffen werden kann, und ob mit solch einem »Grenzbegriff der idealen Wahrheit« (Putnam) nicht doch in subtiler Weise die Erblast des Gottesgesichtspunktes übernommen wird, das sind noch offene Fragen. Richard Rorty merkte zu Putnam kritisch an: »Das Setzen von Grenzbegriffen scheint nichts weiter zu sein als ein Verfahren, uns selbst zu versichern, ein nicht existierender Gott würde, wenn er existierte, mit uns zufrieden sein«<sup>36</sup>.

Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß bei allen Verfechtern eines Vernunftbezugs des Ethischen Motive und Argumentationsmuster der Naturrechtsüberlieferung eine Rolle spielen. Verschiedene Epochen der Naturrechtstradition kehren im Sinne der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in dieser Debatte wieder. Die Diskursethik beansprucht, »die Kantische Ethik mit kommunikationstheoretischen Mitteln zu rekonstruieren«<sup>37</sup>. Das in der

---

32 A.a.O., S. 237 f.

33 »Wir sind mit Aristoteles einig darüber, daß Individuen mit verschiedenen Grundverfassungen verschiedene Vorstellungen menschlichen Gedeihens angemessen sind, doch wir gehen weiter und glauben, daß es sogar in einer idealen Welt verschiedene Grundverfassungen geben würde, daß Verschiedenheit zum Ideal dazugehört« (a.a.O., S. 200).

34 A.a.O., S. 200.

35 Wellmer, *Dialektik*, a.a.O., S. 109, 164.

36 Rorty, *Solidarität oder Objektivität*, a.a.O., S. 23.

37 JÜRGEN HABERMAS, Ein Interview mit der *New Left Review* (1985), in: Ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1985, S. 213-257, 225.

Rekonstruktion liegende Element der Veränderung wird durch die Aufnahme von Einsichten aus der modernen Sprachphilosophie, insbesondere der Pragmatik und Argumentationstheorie, ins Spiel gebracht<sup>38</sup>. An die Stelle, die in den neuzeitlichen Naturrechtslehren die »Natur« des rationalen Subjekts als Begründungsinstanz innehatte, tritt die »Natur« der Sprache als Kommunikationsmedium. Sie bildet den Bezugshorizont für die Gewinnung des normativen Fundaments der Diskursethik. In ihr soll das gefunden werden, was »immer schon«<sup>39</sup> allem Handeln von Subjekten vorausliegt. Die Diskursethik konnte daher mit guten Gründen als »die letzte Chance des Naturrechts« bezeichnet werden<sup>40</sup>. Bei den Kritikern der Diskursethik, die ebenfalls am Vernunftbezug des Ethischen festhalten, liegt der Schwerpunkt der Bezugnahme auf der aristotelischen Naturrechtstradition. Sie rehabilitieren die praktische Philosophie des Aristoteles und versuchen, die Leistungskraft der Lehre von der praktischen »Klugheit« für den Umgang mit dem Problem der Kontingenz neu zu erweisen. So bemüht sich MacIntyre um eine Erneuerung der Tugendlehre und teleologischer Denkformen. Ein durch Tradition geprägtes, in konkreten, partikularen Lebenswelten inkorporiertes Ethos soll eine größere ethische Orientierungskraft garantieren, als eine auf Universalität und Allgemeingültigkeit von wenigen, abstrakten Geltungsansprüchen fixierte Ethik. Historische und philosophische Forschung müssen nach MacIntyre eng verknüpft werden, um tragfähige Traditionen zu rekonstruieren. Jede Argumentation und Begründung bleibe aber immer in einen bestimmten historischen und sozialen Kontext eingebunden<sup>41</sup>.

Von vielen Diskursethikern wird dieser Ansatz als »Neokonservatismus« bzw. »Fundamentalkonservatismus«<sup>42</sup> kritisiert. Unter der politisierten Oberfläche dieses Streites erscheint eine vertraute Problemlage. Grundfragen der Ethik, die idealtypisch schon zwischen Platon und Aristoteles bzw. zwischen Kant und Hegel verhandelt wurden, stehen erneut zur Diskussion. Zum einen geht es um Recht und Bedeutung einer Differenzierung von verschiedenen Formen des Wissens mit unterschiedlichen Gewißheitsgraden,

---

38 Vgl. WOLFGANG KUHLMANN, Transzendentalphilosophie nach dem linguistic turn, in: Ders., Kant und die Transzendentalpragmatik, Würzburg 1992, S. 64-78.

39 JÜRGEN HABERMAS, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, S. 141; ders., Der philosophische Diskurs, a.a.O., S. 347, 362.

40 PATRICK BAHNERS, Hüter ohne Haus. 15. Weltkongreß der Rechtsphilosophen in Göttingen, in: FAZ 29. August 1991, S. 25.

41 Vgl. die Weiterführung seines Programms in: Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame 1988.

42 HERBERT SCHNÄDELBACH, Was ist Neoaristotelismus?, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a. A. 1986, S. 38-63, 39, 51.

wie sie Aristoteles gegenüber Platon geltend gemacht hat. Der Bereich des Handelns ist nach Aristoteles so strukturiert, daß er nicht mit der »episteme«, einer an mathematischer Genauigkeit ausgerichteten Form des Wissens, sondern nur mit der »phronesis«, einer erfahrungsgesättigten, praktischen Klugheit, aufgehellt werden kann<sup>43</sup>. Tugenden sind mehr als theoretisches Wissen. Sie sind das Ergebnis zeitlich sich erstreckender Bildungsprozesse, die durch Theorie nicht abgekürzt oder umgangen werden können. Theorie kann Lebenserfahrung nicht ersetzen. Deshalb kann auch nur der, der diese Erfahrung hat, sinnvoll am ethischen Gespräch teilnehmen. Der theoretische Diskurs wird damit auf eine von ihm immer nur fragmentarisch einholbare Lebenspraxis als Realisierungszusammenhang des Guten verwiesen. Der Blick richtet sich weniger auf einen transzendenten Himmel des Sollens mit seinen idealen Vorstellungen des Guten. Er bleibt erdverbunden und orientiert sich an dem schon in der Praxis vorhandenen Guten. Die Bedeutung theoretischer Begründungen wird in diesem Konzept gemindert, denn sie können keine konstitutive Bedeutung für diese Praxis haben. Das in Bezug auf die Praxis mögliche Wissen ist nicht in gleicher Weise gewiß und verallgemeinerbar, wie das Wissen um mathematische Gesetze. Es läßt sich nicht vollkommen ablösen von den jeweiligen kontingenten Situationen. Wo Ethik in der Perspektive der aristotelischen Tradition als praktische Philosophie und Klugheitslehre verstanden wird, spielt deren »Rückbindung ... an ein jeweils je schon gelebtes Ethos« die entscheidende Rolle. Ihr methodischer Schwerpunkt liegt nicht bei Begründungsdiskursen, sondern in einem hermeneutischen Zugang als Mittel zu einer »reflektierenden Vergewisserung«<sup>44</sup>.

In modifizierter Form erscheint diese Problemlage wieder zwischen Kant und Hegel. Sie ist in zweifacher Weise radikalisiert gegenüber ihrer vor-modernen Fassung, einerseits durch den Autonomiegedanken und die daran geknüpfte Steigerung von Ausweiskriterien für Wahrheitsansprüche, andererseits durch den neuen Stellenwert, den die Einsicht in die Geschichtlichkeit allen Denkens und Handelns erhalten hat. Kant erneuert insofern Grundanliegen des platonischen Denktypus, als seine Vernunftkritik auf die Herausarbeitung jener Strukturen zielt, deren Geltung nicht nur unabhängig ist von allen kontingenten Erfahrungskontexten, sondern darüberhinaus

---

43 Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 317 f.; OTFRIED HÖFFE, *Ethik als praktische Philosophie - Die Begründung durch Aristoteles*, in: Ders., *Ethik und Politik, Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1979, S. 38-83. Vgl. die kritische, aus der Sicht der Diskursethik erfolgende Darstellung der neueren Diskussion um die Bedeutung der phronesis bei KLAUS GÜNTHER, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a. M. 1988, S. 216 ff.

44 Schnädelbach, *Neoaristotelismus*, a.a.O., S. 50 f.

Erfahrung allererst ermöglichen. Die Exaktheit von Mathematik und Naturwissenschaft repräsentiert für ihn jenen Typus des Wissens, den er auch für die Grundlegung des »reinen« Teils der Ethik zu erreichen hofft. Seine Transzendentalphilosophie ist orientiert an universalisierbaren Geltungsansprüchen, starken Begründungen und apodiktischer Gewißheit.

Dieser Zugriff hat weitreichende Folgen für die Auswahl der »Gegenstände«, die überhaupt ins Blickfeld der Theorie kommen können. In diesem Sinne wahrheitsfähig ist nur noch ein hochgradig formalisiertes Prinzipienwissen, wie es der kategorische Imperativ darstellt. Die ganzen materialen, situations- und kontextgebundenen Fragen der Handlungsorientierung können und dürfen auf dieser hochangesetzten Begründungsebene keine Rolle spielen. Sie fallen ins Gebiet einer praktischen Urteilskraft, auf dem weitreichende Geltungsansprüche nicht mehr erhoben werden können. Grundmuster der Kritik des kantischen Typs der Ethik sind erstmals von Hegel vorgetragen worden<sup>45</sup>. Die Einwände lauten, dieses Ethikverständnis führe zu einem inhaltsleeren Formalismus, zu »abstraktem Universalismus« und der »Ohnmacht eines bloßen Sollens«. Sie bündeln sich im Vorwurf, auf dem eigentlichen Feld der Ethik, einer je besonderen Praxis und der über Moralität hinausreichenden Sittlichkeit untauglich zu sein<sup>46</sup>. Hegel möchte im Gegenzug sowohl dem Besonderen, den im geschichtlichen Wandel gegebenen materialen Beständen, dem Ethos, Traditionen und gewachsenen Lebensformen gerecht werden. Er will aber nicht in einen historischen Relativismus ableiten, sondern hält am universalintegrativen Anspruch von Vernunft fest. Die auseinanderstrebenden Pole von Kontingenz und höherer Notwendigkeit versucht er durch eine spekulative Geschichtsphilosophie zusammenzuhalten. Für die an Hegel anknüpfenden Theoretiker bleibt das Bemühen charakteristisch, »Vernunft in der Geschichte zu entziffern«. Die »explizite Rücksicht auf historische Gegebenheiten« soll keinen »Verrat an der Vernunft« darstellen. Im Gegenteil wird für sie beansprucht, »ihr allererst ein Auslegung« zu geben, »die an Praxis nicht bloß wie an einen pauschalen Titel appelliert, sondern wirklich vollzogene Praxis auch in der Tat anzuleiten vermag«<sup>47</sup>.

Viele Diskursethiker machen den Neokonservatismus-Verdacht, den sie gegen ein als neoaristotelisch verurteiltes Ethikverständnis richten, vor allem an zwei Punkten fest. Ihre Kritik betrifft zunächst die Ebene der Zeitdiagno-

---

45 Vgl. THOMAS BAUMEISTER, *Hegels frühe Kritik an Kants Ethik*, Heidelberg 1976.

46 Vgl. JÜRGEN HABERMAS, *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände auch auf die Diskursethik zu?*, in: Kuhlmann, *Moralität*, a.a.O., S. 16-37.

47 RÜDIGER BUBNER, *Rationalität, Lebensform und Geschichte*, in: Herbert Schnädelbach (Hg.), *Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984, S. 198-217, 202 u. 207.

se. Die Idee der »phronesis« sei eine harmonisierende Ideologie. Denn mit ihrer Hilfe sei es nicht möglich, die Konfliktnatur moderner Gesellschaften angemessen zu erfassen. Mit der »phronesis« werde nur »ohnmächtig ein bloßes Gegenbild zur zweckrational durchgeformten Lebenswelt« entworfen<sup>48</sup>. Der zweite, gewichtigere Vorwurf lautet: Neoaristotelismus bzw. Neokonservatismus heiße »Rückstufung« der Bedeutung »starker Begründungsansprüche«<sup>49</sup>. Diese Rückstufung unterminiere letztlich das Autonomieprinzip. Denn es werde auf Elemente verwiesen, die der kritisch auf Selbstgesetzgebung ausgerichteten Vernunft durch Geschichte und Tradition vorgegeben seien. Das in Institutionen inkorporierte Ethos bekomme einen höheren Stellenwert als das Individuum. Erzeugt werde mit diesem Argumentationstyp ein »habituelles Vorurteil zugunsten des Bestehenden« bzw. die »Suggestion ..., daß das historisch Gewachsene auch schon das Bewährte« und Vernünftige sei<sup>50</sup>. Diese positive Auszeichnung des Gegebenen als des Guten könne ohne »metaphysische Prämissen«, die dem modernen Vernunftverständnis zuwider laufen, gar nicht vorgenommen werden. Wer das Kennzeichen der Moderne darin sieht, daß sie »ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern anderen Epochen entlehnen« kann, sondern »ihre Normativität aus sich selber schöpfen«<sup>51</sup> muß, für den kann der Rekurs auf Tradition und Ethos bzw. der »Abschied vom Prinzipiellen« und die Abwehr der »Übertribunalisierung der Wirklichkeit«<sup>52</sup> durch ins Universale ausgreifende Begründungsforderungen nur eine illegitime Ermäßigung von Begründungspflichten darstellen, die bestehende, überindividuelle Ordnungen und Institutionen rechtfertigt.

Läßt man die politisch imprägnierte Polemik einmal beiseite, zeigt sich in der Polarität der skizzierten Typen ethischer Argumentation eine paradigmatische Problemlage, die die Kontroversen innerhalb der Naturrechtsüberlieferung fortwährend geprägt haben. Gesucht wird ein differenziertes Verständnis der Vernunft des Ethischen, das an zwei Polen orientiert ist: einerseits am Interesse an Begründung, universeller Geltung und Gewißheit, andererseits an den kontingenten Anwendungssituationen. Die mit dieser

---

48 Schnädelbach, Neoaristotelismus, a.a.O., S. 53 f.

49 Schnädelbach, a.a.O., S. 52 f.

50 JÜRGEN HABERMAS, Über Moralität und Sittlichkeit - was macht eine Lebensform »rational«, in: Schnädelbach, Rationalität, a.a.O., S. 218-234, 227.

51 Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs a.a.O., S. 16. Vgl. auch ERNST TUGENDHAT, Probleme der Ethik, Stuttgart 1984: »Die Moderne unterscheidet sich von der Antike durch die Radikalisierung der Ausweiskriterien, und zwar sowohl bei praktischen wie bei theoretischen Urteilen ... Die Radikalisierung des Begründungsgedankens ist ... ein Fortschritt im Sinn der seit Sokrates intendierten Autonomie« (41).

52 ODO MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, S. 17.

Polarität gegebene Spannung läßt sich metaphorisch folgendermaßen darstellen: Je fester der Boden begründet sein soll, auf dem die Ethik sich bewegt, desto mehr Land muß zum unbegehbaren Gebiet erklärt werden. Wer dagegen an einem weiten Aktionsradius interessiert ist, der muß viel sumpfiges Gelände durchschreiten und des öfteren einer exakten Orientierung entbehren. Weniger bildhaft formuliert: Apriorische Gewißheit und universale Geltung sind nur durch materiale Reduktion zu erreichen. Dagegen führt die Zuwendung zur materialen Vielfalt des Ethischen zu mehr Ungewißheit und weniger exakt ausweisbaren Geltungsansprüchen.

Die angeschnittene Problemlage soll in zwei Schritten weiter vertieft werden. Zunächst wird das Programm der Diskursethik in seinen Grundzügen dargestellt. Mein Interesse gilt weniger den filigranen Strukturen und Feinheiten der sprachanalytischen Grundlagen als den Geltungsansprüchen und der Art von »Begründung«, die mit diesem Ethiktyp verbunden sind. In einem zweiten Schritt wird die Kritik an diesem Konzept thematisiert.

#### 4. Die »Natur« der Sprache als Fundament einer neuen Ethik des »immer schon«

Jürgen Habermas verortet die Diskursethik, wie Karl-Otto Apel<sup>53</sup> und er sie vertreten, durch Abgrenzung von den postmodernen Kritikern »metaphysischen Einheitsdenkens«. Dieser »Partei« unterstellt der »listenreiche Konservatismenfahnder« (D. Henrich)<sup>54</sup>, eine antimoderne Metaphysik neoaristotelisch erneuern zu wollen. Gegenüber diesem Konservatismus reklamiert er für das eigene Programm einen »Humanismus«, der »in Fortsetzung der kantischen Tradition« versucht, »einen skeptischen und nachmetaphysischen, aber nicht defätistischen Vernunftbegriff sprachphilosophisch zu retten«<sup>55</sup>. Den Theoretikern einer »Kultur der Vieldeutigkeit«

---

53 KARL-OTTO APEL, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik* (1967), in: Ders., *Transformation der Philosophie* Bd. 2, Frankfurt a. M. 1973, S. 358-438; DBRS., *Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in: Edmund Braun (Hg.) *Wissenschaft und Ethik*, Bern 1986, S. 11-52.

54 DIETER HENRICH, *Was ist Metaphysik - was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas* (1985), in: Ders., *Konzepte*, Frankfurt a. M., S. 11-43, 31. Henrich will es Habermas nicht »durchgehen« lassen, »jede Veränderung in der Theorielage und damit auch im Theorieklima, die den Wind gegen sein Interaktionstheorem drehte, als Vorgeläut politischer Biedermännerei und kultureller Konfusion in die ihm erwünschte Ecke zu manövrieren« (a.a.O.).

55 JÜRGEN HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, S. 154, 182. Den besten systematischen Überblick über die Entwicklung der Theorie von

(Marquard) und eines radikalen Kontextualismus (Lyotard, Rorty) wirft er vor, jeden Gedanken an universal Gültiges verabschieden zu wollen. Dagegen will Habermas »den Stachel eines idealisierten Weltentwurfs« und eines alle partikularen Kontexte »transzendierenden Wahrheitsanspruchs« setzen<sup>56</sup>. Für die Ethik heißt das: Gegenüber der Rückstufung aller Sollenanforderungen auf »hypothetische Imperative« soll am Gedanken des »Kategorischen Imperativs« in modifizierter Weise festgehalten werden.

#### a) Kommunikative Vernunft

Alle Verteidigung des »Projekts der Moderne« durch Habermas kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch er eine massive Kritik des Aufklärungsdenkens formuliert. Diese Kritik zielt ebenfalls ins Zentrum, auf die Vorstellung des autonomen Subjekts. Es muß auch bei ihm zunächst abdanken. Dabei wird es mit dem Versprechen ausgestattet, daß dieser Rückzug doch nur die erste Stufe in einem Prozeß ist, aus dem es am Ende in seiner Autonomie gestärkt neu auferstehen soll. Die unter »Dialektik der Aufklärung« zusammengefaßte Vernunftkritik wird nur im Hinblick auf den pessimistischen Schlußton relativiert. Das Leben im »stahlharten Gehäuse« soll nicht als unausweichliches Schicksal verstanden werden. Das Gehäuse kann aufgebrochen werden. Es soll Möglichkeiten geben, in eine bessere Lebensform zu gelangen, in der die sinnvollen Folgen zweckrationalen Denkens anerkannt werden können, ohne daß dadurch das ganze Leben unter die Herrschaft dieser Denkform gerät<sup>57</sup>. Diese Möglichkeiten können

---

Habermas bietet noch immer Thomas McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse (1978), um einen Anhang erweiterte Taschenbuchausgabe, Frankfurt a. M. 1989.

56 A.a.O., S. 173.

57 Vgl. die Auseinandersetzung von Habermas mit M. Webers Rationalisierungstheorie und dessen Skepsis im Hinblick auf normative Fragen in seiner Theorie des kommunikativen Handelns 2 Bände, Frankfurt a. M. 1981, Bd. I. S. 207 f. Nach Habermas hat Weber den »systematischen Spielraum seines theoretischen Ansatzes nicht ausgeschöpft« (277). Er verfüge de facto über einen »komplexen Begriff der praktischen Rationalität«, den er zwar »seinen Untersuchungen der kulturellen Überlieferungen zugrunde« lege, den er aber in seiner Handlungstheorie nicht systematisch anwende (345). Er verfolge nur einseitig die Ausdifferenzierung und Institutionalisierung zweckrationalen Handelns, ohne zu sehen, daß sich etwa für moralisch-praktische Fragen ebenfalls Rationalisierungschancen eigener Art eröffnen. Deshalb komme er auch zu dem falschen Schluß, der »Verlust der substantiellen Einheit der Vernunft« führe zu einem »Polytheismus miteinander ringender Glaubensmächte« bzw. zu einem »Pluralismus unvereinbarer Geltungsansprüche« (339).

aber nach Habermas erst entdeckt werden, wenn ein Paradigmenwechsel in Beschreibung und Verständnis der Modernisierungs- und Rationalisierungsprozesse vollzogen wird. Nicht mehr die Grundbegrifflichkeit einer am einsamen, monologischen Subjekt ausgerichteten Bewußtseinsphilosophie, wie sie von Kant bis zu Weber und Adorno im Mittelpunkt stand, soll Selbst- und Weltverständnis organisieren, sondern die Vorstellung einer kommunikativen Vernunft.

An diesen Paradigmenwechsel werden hohe Erwartungen geknüpft. Mit einer in anderer Weise schon fast mono-logischen Monotonie werden alle Steuerungsprobleme und Fehldeutungen der Modernisierungsprozesse und ihrer Folgen von Habermas auf die Defizite einer vom Selbstbewußtsein ausgehenden Philosophie zurückgeführt. Mit dem Übergang zur kommunikativen Vernunft soll sowohl die Befreiung aus den Aporien, in die die Suche nach dem Konstitutionsgrund für das Subjekt geführt hat, als auch die Überwindung eines in Subjekt-Objekt-Strukturen sich iterierenden, einseitig an Zweckrationalität orientierten Selbst- und Weltverständnisses möglich werden. Solche kommunikative Vernunft wird nicht in der Innerlichkeit eines isoliert gedachten Handlungssubjekts gesucht, sondern in den Interaktionsprozessen zwischen Subjekten. Deren subjektive Wahrnehmung erscheint durch diesen Perspektivenwechsel als durch Interaktion allererst ermöglicht. Eine klassische Figur naturrechtlichen Denkens wird auf diese Weise erneuert: Gefragt wird nach Voraussetzungen des individuellen Verstehens und Handelns, die sich weder aus einer allein am Individuum orientierten Analyse noch auch einfach aus der Gemeinschaft von Individuen begreifen lassen.

Diese Voraussetzungen finden Diskursethiker wie Apel und Habermas in der sprachlich vermittelten Interaktion. Insofern kommt dem Wechsel von der Subjekt- zur Sprachphilosophie eine entscheidende theoriestrategische Bedeutung zu. Auf dem Hintergrund der These, daß alle Probleme sich nur als sprachlich verfaßte stellen und bearbeiten lassen, rückt die Sprachanalyse ein in die Position einer ›prima philosophia<sup>58</sup>. Denn für die Sprachphilosophie wird beansprucht, sie könne Probleme, die im Kontext der ontologisch verfaßten Metaphysik oder der an Subjektivität ausgerichteten Philosophie unlösbar erschienen, prinzipiell besser bearbeiten. Das Interesse gilt der

---

58 KARL-OTTO APEL, Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: Ders. (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, S. 10-173, 11. Vgl. Habermas, philosophische Diskurs, a.a.O., S. 344 f. Vgl. PETER BAUMANN, Sprechakttheorie-Universalpragmatik-Ethik. Zur linguistischen Wende der kritischen Theorie, in: AZP 1 (1978), S. 45-70.

Funktion der Sprache als Mittel für Verständigung bzw. Handlungskoordination und als Medium »für die geschichtlich-kulturellen Verkörperungen des menschlichen Geistes«<sup>59</sup>. Über die Sprachanalyse soll ein Weg gebahnt werden zu einem neuen Verständnis von »Vernunft«, denn es »gibt keine reine Vernunft, die erst nachträglich sprachliche Kleider anlegte. Sie ist eine von Haus aus in Zusammenhängen kommunikativen Handelns wie in Strukturen der Lebenswelt inkarnierte Vernunft«<sup>60</sup>. Den Spuren dieser Inkarnation des Logos im Verbum folgend soll nicht ein Vernunftideal konstruiert werden, das es noch gar nicht gibt und allein im Modus des Sollens gegenwärtig sein kann. Vielmehr sollen implizit und in vortheoretischer Form schon vorhandene Vernunftpotentiale freigelegt, theoretisch begreifbar und praktisch verwendbar gemacht werden. Aufgrund dieses Vorverständnisses ergibt sich eine Mittellage für den Status von theoretischen Aussagen, über deren präzise Bestimmung im Kreis der Sprachphilosophen und Diskursethiker allerdings kontrovers geurteilt wird. Habermas entdifferenziert die strikte Unterscheidung von empirischem und transzendentalphilosophischem Wissen. Die Analyse soll zugleich »empirisch und rekonstruktiv« verfahren. In der von ihm angestrebten Theorie sollen »erfahrungswissenschaftliche und philosophisch-begriffsanalytische Arbeitsgänge ineinander greifen«<sup>61</sup>.

Mit dem Ansatz bei der sprachlichen Interaktion werden Weichen gestellt, die für klassische Probleme der Ethik von weitreichender Bedeutung sind. Der Sinn von Sprache zeigt sich nur in ihrer Verwendung. Insofern ist für sie eine Anwendungsdimension konstitutiv. Der sprachphilosophische Zugang ermöglicht es daher, den Primat der praktischen Vernunft neu zu formulieren. Sprachlich verfaßte Vernunft ist eine auf Praxis ausgerichtete Vernunft. Eine Sprache sprechen heißt, Regeln zu beherrschen, die die Formulierung von verstehbaren Sätzen erlauben. Dieses Regelwissen ist die Voraussetzung für die Formulierung von Tatsachenbehauptungen. Damit wird es möglich, das Problem der Unterscheidung von Normen und Tatsachen bzw. des naturalistischen Fehlschlusses aufzulösen. Da die Bedingung der Möglichkeit für die Beschreibung von Fakten Normen der Sprachverwendung sind, hat die normative Dimension einen klaren Vorrang. Der sprachlich vermittelten Interaktion ist eine komplementäre Struktur inhärent. Wechselseitig aufeinander bezogen erscheinen in ihrer individuellen Praxis und vorgegebene Struktur der Sprache. Die Bedeutung der individuellen Sinnkonstitution bleibt bestehen, aber sie wird rückgebunden an ein vorgegebenes Symbolsystem. Damit wird die für jede Ethik grundlegende bipolare

---

59 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 174.

60 Habermas, *Philosophische Diskurs*, a.a.O., S. 374.

61 Habermas, *Theorie Bd. II*, a.a.O. S. 587.

Orientierung am individuellen Handlungs-subjekt wie an überindividuellen Institutionen sprachphilosophisch reformuliert. Dem Moment der Selbständigkeit in der Sprache als strukturiertem Zeichen- und Symbolsystem tragen Apel und Habermas dadurch Rechnung, daß sie »Sprache als eine Art Metainstitution«<sup>62</sup> bezeichnen, die die Grundlage aller anderen Institutionalisierungsvorgänge bildet. Dieses Symbolsystem läßt sich seinerseits nicht zureichend aus einer individualistischen Perspektive verstehen. Es ist Produkt einer Gemeinschaft. So ergibt sich in der Perspektive der Theorie einer sprachlich-kommunikativen Vernunft eine Komplementarität von Individuum und Gemeinschaft. Das Symbolsystem geht nicht nur hervor aus der Interaktion der gegenwärtig direkt Kommunizierenden, sondern es hat auch eine historische Tiefendimension. Sprache und Tradition gehören eng zusammen. »Das Individuum schöpft ... seine besonderen Entwürfe und Pläne aus der gemeinsamen Überlieferung einer Sprachgemeinschaft«<sup>63</sup>. Die individuelle Praxis setzt einen »Rahmen gemeinsamer Gebräuche und Normen« voraus. Die historische Tiefendimension ist in einzelnen Interaktionen meistens nur als implizites Vorverständnis bzw. Hintergrundwissen präsent, das seinem Umfang nach schwer präzise bestimmbar ist. Auch ein in Sprachtheorie transformiertes Vernunftverständnis kann die Frage nach dem Verhältnis von geschichtlicher Kontingenz und Universalität des Vernunftanspruchs nicht zum Verschwinden bringen. Doch setzt sich der traditionsgetränkte Charakter von Sprache keineswegs einfach auf Kosten der Reflexion individueller Subjekte durch. In ihrem Sprechen bewahren Individuen einerseits Vorgegebenes, verändern es aber andererseits und bilden es fort durch ihre individuelle Aneignung und Interpretation. Gleichzeitig wird Identisches gebildet und werden Differenzen erzeugt. Die Macht der vorgegebenen Tradition und die Kraft individueller Reflexion sind in der sprachlichen Kommunikation verschränkt. Die Stärke der sprachlich-kommunikativ verfaßten Vernunft, d. h. ihr Vorzug für eine an Autonomie orientierter Theorie, liegt in ihrer Schwäche. Sprache stellt nur eine Struktur im Modus der Möglichkeit dar. Sie kann sich selbst nicht realisieren, kann selbst nicht sprechen, interagieren, Macht ausüben. Ihre Kraft kann allein freigesetzt und aktualisiert werden durch individuelle Subjekte, die in ihrem Sprechen die der Sprache inhärente Struktur zur Sprache bringen.

---

62 JÜRGEN HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), Neuausgabe Frankfurt a. M. 1970, S. 287; Apel, *Sprechaktttheorie*, a.a.O., S. 102 f.

63 So Charles Taylor in seiner Rekonstruktion der »Hauptlinien« der »Theorie des kommunikativen Handelns«, der Habermas im Grundsätzlichen ausdrücklich zugestimmt hat. CHARLES TAYLOR, *Sprache und Gesellschaft*, in: Axel Honneth, Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt a. M. 1986, S. 35-52, 36; JÜRGEN HABERMAS, *Entgegnung*, a.a.O., S. 327-405, 328 f.

Das kurz skizzierte Sprachverständnis zeigt vertraute Züge. Sie waren bereits charakteristisch für das Sprachverständnis der frühromantischen Tradition, wie sie mit den Namen Herder und Humboldt verknüpft ist<sup>64</sup>. Habermas nennt selbst als wichtigen Vorläufer seines Ansatzes Wilhelm von Humboldt<sup>65</sup>. Bei ihm sieht er Einsichten vorweggenommen, die erst im Interaktionismus George Herbert Meads differenzierter ausgearbeitet worden seien. Humboldt habe »das Gespräch als Mittelpunkt der Sprache«<sup>66</sup> verstanden. An dieses Sprachverständnis knüpft Habermas an, weil er in ihm eine bestimmte Form der Synthesis repräsentiert sieht: Im »sprachlichen Kommunikationsvorgang (sei) eine synthetische Kraft am Werk ..., die die Einheit und Vielheit auf eine andere Weise herstellt als auf dem Wege der Subsumtion des Mannigfaltigen unter eine allgemeine Regel. Kant hatte die Konstruktion einer Zahlenreihe als Modell für die Herstellung von Einheit gedient. Den konstruktivistischen Begriff von Synthesis ersetzt Humboldt durch das Konzept gewaltloser Einigung im Gespräch«<sup>67</sup>. Damit ist die Leitidee einer Theorie bezeichnet, die in kommunikativen Verständigungs-

---

64 Vgl. die Studie von ALFONS RECKERMANN, *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*, München 1979.

65 Vgl. HANS-ERNST SCHILLER, *Zur sozialphilosophischen Bedeutung des Sprachbegriffs Wilhelm von Humboldts. Seine Beziehung zur kritischen Theorie bei Marcuse, Habermas und Adorno*, in: *ZphF* 44 (1990), S. 251-272.

66 Habermas, *Entgegnung*, a.a.O., S. 328. Habermas befindet sich damit hinsichtlich des Ausgangspunktes in Übereinstimmung mit Gadamer: »Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs« (HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], 5. erw. Aufl. Tübingen 1986, S. 450). Beide treffen sich auch in dem Anliegen, die Geschichtlichkeit allen Denkens/Sprechens Ernst zu nehmen und zugleich die durch den Historismus geschaffene Problemlage zu überwinden. Hinsichtlich der Wege zu diesem Ziel ergeben sich aber dann erhebliche Differenzen. Sie sind vor allem verursacht durch unterschiedliche Einschätzungen der Bedeutung der Tradition einerseits, der Leistungskraft einer »kritischen«, gesellschaftstheoretisch untermauerten Reflexion andererseits. Vgl. die Dokumentation der Kontroverse in: K.-O. Apel (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971.

67 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 200; ders. *Entgegnung*, a.a.O., S. 328. Vgl. a.a.O., S. 331: »Das Modell des Gesprächs, das am Ideal des platonischen Streitgesprächs abgelesen ist, legt eine Vorstellung von dialogischer Synthesis nahe, die nicht mehr in der Art der reflexiven Kraft eines ›Ich denke‹ für eine monologische Einheit in der Mannigfaltigkeit von Vorstellungen sorgt; der kommunikativ erzielte Konsens verdankt sich vielmehr zugleich der idealisierenden Unterstellung der Identität sprachlicher Bedeutungen wie auch der Negationskraft und Autonomie unvertretbar-einzigartiger Subjekte, denen die intersubjektive Zustimmung zu kritisierbaren Geltungsansprüchen jeweils abgewonnen werden muß«.

prozessen das entscheidende Potential zur Lösung strittiger Normativitätsprobleme sieht. In der frühromantischen Tradition wurzeln auch die Gedanken des jungen Hegel, auf die Habermas gegen den Hegel der Rechtsphilosophie und seines »zum absoluten Geist aufgeblähten« Rationalitätsverständnisses positiv Bezug nimmt<sup>68</sup>. In der Abhandlung über den »Geist des Christentums und sein Schicksal« habe Hegel versucht, das Konzept einer »versöhnenden Vernunft« zu erarbeiten, die nicht im abstrakten Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderheit, von Sein und Sollen, von Sitte und Moralität gefangen bleibt. »Sittlich« soll nach dem jungen Hegel der Zustand heißen, »in dem alle Glieder zu ihrem Recht kommen und ihre Bedürfnisse befriedigen, ohne die Interessen anderer zu verletzen«. Hegel habe »unter den Titeln ›Liebe‹ und ›Leben‹ ... die vereinigende Macht einer intersubjektivität« anvisiert, in der die »reflexive Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ... durch eine im weitesten Sinne kommunikative Vermittlung der Subjekte miteinander« abgelöst wird<sup>69</sup>. Hegel sei dann »den Spuren einer kommunikativen Vernunft, die in seinen Jugendschriften deutlich angelegt sind, nicht weiter gefolgt«<sup>70</sup>. Diese Spur will Habermas wieder aufnehmen. Die von Hegel mit den Begriffen »Leben«, »Liebe« und schließlich »Geist« umkreiste Grundfigur der Vermittlung kehrt wieder in Gestalt der »Theorie des kommunikativen Handelns«. Sie stellt nach Habermas' eigener Aussage den Versuch dar, »Hegels Konzept des sittlichen Lebenszusammenhangs

---

68 Vgl. insbesondere den 1967 von JÜRGEN HABERMAS verfaßten Text: Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹, in: Ders., Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹, Frankfurt a. M. 1968, S. 9-47. Die Ablösung des Begriffs »Selbstbewußtsein« durch den des »Geistes« sei von Hegel bewußt vollzogen worden, denn »Geist« ist »über die Subjektivität des einsamen Selbstbewußtseins immer schon hinaus ... Geist ist die Kommunikation Einzelner im Medium eines Allgemeinen, das sich wie die Grammatik einer Sprache zu den Sprechenden oder wie ein System geltender Normen zu den handelnden Individuen verhält und nicht das Moment der Allgemeinheit gegenüber der Einzelheit hervorkehrt, sondern deren eigentümliche Verbindung gestattet« (15). Vgl. in diesem Kontext auch schon die Verwendung des Begriffs »kommunikatives Handeln«: Weil Hegel im Unterschied zu Kant die Konstitution des Ich nicht als Produkt einsamer Selbstreflexion verstehen wollte, sondern als Ergebnis »kommunikativer Einigung« in Bildungsprozessen, rückte das Medium für solche Prozesse in den Mittelpunkt. »Nach unseren bisherigen Überlegungen dürfen wir erwarten, daß Hegel kommunikatives Handeln als das Medium für den Bildungsprozeß des selbstbewußten Geistes einführt« (23).

69 Habermas, Philosophische Diskurs, a.a.O., S. 40 f., 42.

70 A.a.O., S. 43. Vgl. die Arbeit von ANNE CREAU, Kommunikative Vernunft als ›entmystifiziertes Schicksal‹. Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1991.

(zu) rekonstruieren«<sup>71</sup>. Eine wichtige Funktion des »linguistic turn« sei es, jenen Bereich besser analysieren zu können, der in der Sozialphilosophie Hegels als »objektiver Geist« erscheint<sup>72</sup>.

Die Sprachanalyse, bzw. die Untersuchung allgemeiner Strukturen von Verständigungsprozessen dient dazu, ein Rationalitätsverständnis zu erarbeiten, das umfassender ist als die reduktionistische Fassung einer kognitiv-instrumentellen Zweckrationalität Weberscher Provenienz. Habermas deutet nur an, daß er Vorläufer für diesen weiteren Rationalitätsbegriff in »älteren Logosvorstellungen«<sup>73</sup> sieht. Der von Weber zum Terrain des Irrationalen erklärte Bereich von Wertungsfragen soll einer rationalen Analyse zugänglich gemacht werden, die die Formulierung von begründbaren und kritisierbaren Wahrheitsansprüchen erlaubt.

Habermas knüpft zu diesem Zweck an K. Bühlers Unterscheidung von drei »gleichursprüngliche(n) Funktionen der Sprache (an). Kommunikativ verwendete Sätze dienen gleichzeitig dazu, Intentionen (oder Erlebnisse) eines Sprechers zum Ausdruck zu bringen, Sachverhalte (oder etwas in der Welt Begegnendes) darzustellen und Beziehungen mit einem Adressaten einzugehen. In diesen drei Funktionen spiegeln sich die drei grundlegenden Aspekte des: sich/über etwas/mit einem Anderen Verständigens«<sup>74</sup>. Diese

---

71 Habermas, *Philosophischer Diskurs*, a.a.O., S. 368. Vgl. dazu auch FRIEDHELM LÖVENICH, *Modernisierung des Idealismus. Die Aktualisierung von Hegels Kantkritik in Habermas' kritischer Gesellschaftstheorie*, in: *Hegel-Studien* Bd. 25 (1990), S. 119-128. Habermas' Begriff der »Kommunikation« sei »analog gebildet zu Hegels Geistbegriff bzw. zu dessen Vorläufern »Leben« und »Liebe« (126). Das Bemühen von Habermas, »als Legitimation der normativen Grundlagen Kritischer Theorie ein Utopikum im Alltag, nämlich in der Sprachstruktur *real* aufzufinden, erinnert an Hegels stetigen Nachweis eines *real* vorhandenen und wirksamen Geistes in der Geschichte und in der Gesellschaft und ist insofern »idealistisch«, mindestens idealisierend«. Habermas produziere deshalb »wie Hegels Versöhnungsphilosophie Utopie durch theoretische Fiktion, die als Realität ausgewiesen wird« (127 f.).

72 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 174.

73 Habermas, *Theorie* Bd. I, a.a.O., S. 28. Dieser Rationalitätsbegriff führe »Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern«. Vgl. leicht umformuliert ders., *philosophische Diskurs*, a.a.O., S. 366.

74 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 76. Ausführlich entwickelt Habermas sein Verständnis in der ersten Zwischenbetrachtung seiner Theorie

drei Sprachdimensionen repräsentieren drei Weltbezüge, die Welt der Tatsachen, die soziale Welt und die Welt des eigenen inneren Erlebens. Diesen drei Weltbezügen entsprechend werden in jeder Interaktion drei Geltungsansprüche erhoben. Es handelt sich um die Ansprüche auf propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und expressive Wahrhaftigkeit. Die Sprachanalyse blieb nach Habermas zu einseitig an der Darstellungsfunktion orientiert und reduzierte Geltungs- und Wahrheitsfragen auf ihre semantische Dimension bzw. auf ihren propositionalen Gehalt. »Welt« wurde insgesamt nur als Gesamtheit von Gegenständen oder existierenden Sachverhalten begriffen. Die Fixierung auf das »Paradigma der Erkenntnis von Gegenständen« und die Privilegierung der »Beobachterperspektive« sei so nur verstärkt worden. Demgegenüber vertritt Habermas die These, daß alle drei Geltungsansprüche von der pragmatischen Dimension der Sprachverwendung her einer rationalen Analyse zugänglich gemacht werden können und müssen. Nur in dieser trichotomischen Perspektive lasse sich erschließen, was es heißt, die Bedeutung eines Ausdrucks zu verstehen bzw. einen Wahrheitsanspruch zu erheben. Neben die Welt der Tatsachen treten gleichberechtigt »eine für ›Normatives‹, dem wir uns in der Einstellung von Adressaten verpflichtet fühlen, sowie eine für ›Subjektives‹, das wir in der Einstellung der ersten Person vor einem Publikum enthüllen oder verbergen«<sup>75</sup>. Mit dieser Erweiterung werde sowohl »das Paradigma der Erkenntnis von Gegenständen durch das Paradigma der Verständigung zwischen sprach- und handlungsfähigen Subjekten abgelöst«<sup>76</sup> wie auch der Wechsel von einer verobjektivierenden Beobachterperspektive zu einer in die Interaktion verwobenen Teilnehmerperspektive vollzogen.

Zur Untermauerung seines Programms rezipiert Habermas die Theorie der Sprechakte und Argumentationstheorie. Mit ihrer Hilfe soll die Funktion der Sprache als eines Mediums von Verständigungsprozessen rekonstruiert werden, in denen durch Interpretationen gemeinsame Situationsdefinitionen erarbeitet und alle drei Weltbezüge und Dimensionen von Wahrheitsansprüchen berücksichtigt werden. Die Grundfrage lautet: Wie läßt sich verstehen, daß und warum Kommunikation gelingt? Das erklärungsbedürftige Phänomen ist dabei die Bindungskraft, die von einzelnen Äußerungen eines Sprechers auf den Hörer ausgeht; sie ist die Voraussetzung der Herstellung von interpersonalen Beziehungen. Diese illokutionäre Kraft läßt sich aus der Beherrschung syntaktischer und semantischer Regeln allein nicht verstehen,

---

des kommunikativen Handelns, Bd. I., S. 369 f.; Vgl. auch das Kapitel über die »Pragmatische Wende« in der Bedeutungstheorie, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 63-149.

75 Habermas, *Philosophische Diskurs*, a.a.O., S. 365.

76 Habermas, *Philosophische Diskurs*, a.a.O., S. 345.

sondern erfordert offenbar eine eigene »kommunikative Kompetenz«. Voraussetzung dafür, daß es gelingt, eine interpersonale Beziehung aufzubauen, ist ein aufrichtiges Engagement des Sprechers, auf das sich der Hörer verlassen können muß. Sprachphilosophisch weniger differenziert expliziert, aber zugespitzt formuliert: Gelingende Kommunikation setzt Vertrauen voraus. Die weitreichende These der Universalpragmatik lautet: Die Prozesse des sich wechselseitig aufeinander Verlassens und Anerkennehmens sind einer rationalen Analyse zugänglich, weil sie »verknüpft sind ... mit kognitiv nachprüfbaren Geltungsansprüchen, d. h. weil die reziproken Bindungen eine rationale Grundlage haben«<sup>77</sup>. Wo Kommunikation gesteuert wird von den drei verlässlich erhobenen, begründeten und insofern kritisierbaren Geltungsansprüchen der Richtigkeit, Wahrheit und Wahrhaftigkeit, kann von kommunikativem Handeln gesprochen werden<sup>78</sup>. Von diesen Geltungsansprüchen wird unterstellt, daß sie in jeder verständigungsorientierten Alltagskommunikation eine Rolle spielen, wenn auch meistens implizit und unausgesprochen. »Diskurs« heißt jene Kommunikationsform, in der das Implizite explizit und durchsichtig gemacht wird durch die Bildung von Hypothesen, die einer Überprüfung unterzogen werden, mit dem Ziel einer argumentativen Einlösung der Geltungsansprüche. Die Maßstäbe der kommunikativen Vernunft werden aufgefunden und abgelesen an dieser als immer gültig unterstellten Struktur von Sprechakten. Mit Hilfe der pragmatischen Analyse lasse sich somit ein »prozeduraler Begriff der Rationalität ... nachweisen, der wegen der Einbeziehung des Moralisch-Praktischen, wie des Ästhetisch- Expressiven reicher ist als die aufs Kognitiv-Instrumentelle zugeschnittene Zweckrationalität«<sup>79</sup>. Durch den Anspruch, der mit der Universalpragmatik erhoben wird, ergibt sich ein starker

---

77 JÜRGEN HABERMAS, Was heißt Universalpragmatik?, in: Apel, Sprachpragmatik, a.a.O., S. 175. Vgl. ders., Theorie Bd. I., a.a.O., S. 375 f. Er schlage mit der Universalpragmatik vor, »die illokutionäre Rolle nicht als irrationale Kraft dem geltungsbegründenden propositionalen Bestandteil gegenüberzustellen, sondern als diejenige Komponente zu begreifen, die spezifiziert, welchen Geltungsanspruch ein Sprecher mit seiner Äußerung erhebt, wie er ihn erhebt und für was er ihn erhebt. Mit der illokutionären Kraft einer Äußerung kann ein Sprecher einen Hörer motivieren, sein Sprechaktangebot anzunehmen und damit eine rational motivierte Bindung einzugehen«.

78 Vgl. Habermas, Theorie Bd. I, a.a.O., S. 410; ders., Diskursethik, a.a.O., S. 68: »Während im strategischen Handeln einer auf den anderen empirisch, mit der Androhung von Sanktionen oder der Aussicht auf Gratifikationen einwirkt, um die erwünschte Fortsetzung der Interaktion zu veranlassen, wird im kommunikativen Handeln einer vom anderen zu einer Anschlußhandlung rational motiviert, und dies kraft des illokutionären Bindungseffekts eines Sprechaktangebots«.

79 Habermas, Philosophische Diskurs, a.a.O., S. 366.

Zug in Richtung auf den Gedanken, Vertrauen könne vollkommen durch rational nachvollziehbare Gründe erklärt bzw. ersetzt werden. In Spannung dazu stehen aber andere Theorieelemente bei Habermas, die, wie noch dargestellt wird, solchem Rationalisierungsdruck auch wieder Grenzen ziehen (Einführung des Konzepts der Lebenswelt, Beschränkung des Anwendungsbereichs der Theorie).

Das Programm der Universalpragmatik bedeutet nun aber nicht, daß faktisch geschehende Kommunikationsprozesse analysiert werden sollen. Die alltägliche Kommunikation habe solch eine »verwirrende Komplexität«, daß sich von ihr her die »rationalen Grundlagen« aller Kommunikation nicht genügend scharf erkennen ließen. Die Theorie der kommunikativen Vernunft gewinnt ihre Grundeinsichten vielmehr auf einer Ebene »starker Idealisierungen«<sup>80</sup>. Auf ihr werden nicht empirische Verständigungsprozesse, sondern die Bedingungen der Möglichkeit von Kommunikation untersucht. Das sprachphilosophische Zentrum der Theorie bildet nicht eine empirische, sondern eine formale Pragmatik. In Gestalt der so herausdestillierten Strukturen wird der kantische Gedanke von a priori Gültigem reformuliert. »Die Stelle und Funktion der kantischen ›Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung‹ werden in der neuen Version von den ›Bedingungen der Möglichkeit sinnvoller Argumentation‹ übernommen«<sup>81</sup>.

#### *b) Diskursive Ethik*

Die formal-pragmatische Sprachanalyse bildet nicht nur den Nukleus einer Handlungs- und Gesellschaftstheorie, sondern auch das normative Fundament der Diskursethik. Schon in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung von 1965 hatte Habermas einen engen Zusammenhang zwischen Sprache und einer »a priori« gegebenen Norm hergestellt. Sprache sei das, »was uns aus Natur heraushebt«. Sie sei zugleich »der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können ... Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt«<sup>82</sup>. Auf der Linie solch eines normativ gehaltvollen Sprachverständnisses wird die Diskursethik ausgearbeitet. Habermas reiht sie ein in die Tradition der »philosophischen Profanethiken der Neuzeit«, die er auch als »kognitivistische Verantwortungsethiken« bezeichnet. Deren Ziel sei es, ein »prinzipiengeleitetes moralisches Bewußtsein« zu stabilisieren, ohne auf

---

80 Habermas, Theorie Bd. I, a.a.O., S. 441.

81 Wolfgang Kuhlmann, Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?, in: Philosophie und Begründung, a.a.O., S. 106.

82 JÜRGEN HABERMAS, Erkenntnis und Interesse (1965), in: Ders., Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹, Frankfurt a. M. 1968, S. 146-168, 163.

Metaphysik und Religion zurückzugreifen<sup>83</sup>. Ein wichtiger Bezugspunkt für die Entwicklung des Selbstverständnisses der Diskursethik bei Habermas ist durchgängig das Werk Max Webers. Dessen Pessimismus, daß jegliches Moralbewußtsein in den Rationalisierungs- und Bürokratisierungsprozessen der modernen Gesellschaft zerrieben werde, soll widerlegt werden durch den Aufweis, daß der moralisch-praktische Bereich einer eigenen Rationalisierung fähig ist. Weber sei u. a. deswegen so skeptisch gewesen, weil er aufgrund seiner religionsoziologischen und historischen Analysen zwischen Moralentwicklung und Religion einen engen Zusammenhang sah und aufgrund derselben Analysen zugleich zum Urteil kam, daß die modernen Differenzierungs- und Rationalisierungsprozesse zu einer sich beschleunigenden Destruktion religiöser Vorstellungen und Kräfte führten. Die Interpretation der Modernisierung als eines zunehmenden Relevanzverlustes der Religion übernimmt Habermas bereitwillig und radikalisiert sie in der Weise, daß er zwischen Religions- und Moralentwicklung nur noch einen historischen und insofern obsolet gewordenen Zusammenhang gelten läßt. Genesis und Geltung werden vollkommen voneinander abgelöst. Religion gilt zwar, in Anknüpfung an E. Durkheims Analysen, als »archaischer Kern« und Ausgangspunkt des Normbewußtseins<sup>84</sup>. Die religiösen Symbole waren einst das entscheidende Medium für die Ausbildung eines Bewußtseins von Obligationen. Die Geschichte sukzessiver Entbindung und Verwirklichung von Vernunftpotentialen muß aber nach Habermas als eine Geschichte der Entzauberung und Entmächtigung religiöser Vorstellungen durch »Versprachlichung des Sakralen« geschrieben werden. Deshalb vertritt er die These, daß ein modernitätsfähiges Moralbewußtsein »ohne religiöse Einbettung« auskommt<sup>85</sup>.

Den Fußpunkt des Ethikverständnisses bildet eine These über die Grundverfassung menschlicher Existenz. Diese Grundverfassung läßt sich ablesen an der komplementären Struktur der Interaktion. Sie zeigt, daß Individualität und Sozialität eng miteinander verschränkt sind. Ein Individuum kann sich nur durch Sozialisation und Vergesellschaftung bilden und sich auch nur in einer Gemeinschaft erhalten. Aus dieser Tatsache resultiert eine spezifische Verletzbarkeit menschlicher Personalität. Moral ist nach Habermas eine »Schutzvorrichtung«, die diese Verletzbarkeit kompensieren soll. In dieser Verletzbarkeit liege die gemeinsame Wurzel für die zwei Aufgaben, die jede Ethik »in einem lösen« muß. Sie muß sowohl die »Unantastbarkeit der Individuen« sicherstellen wie »auch die intersubjektiven Beziehungen

---

83 Habermas, Theorie Bd. I, a.a.O., S. 315 f., 317; Bd. II, S. 450 f.

84 Habermas, Theorie Bd. II, a.a.O., S. 74.

85 Habermas, Theorie Bd. I, a.a.O., S. 315 f., Bd. II, S. 450 f.

reziproker Anerkennung«<sup>86</sup> schützen. Die Formulierung der beiden Prinzipien »Gerechtigkeit« und »Solidarität« entspricht dieser komplementären Aufgabe. Sie spiegelt sich auch in den unterschiedlichen Traditionen der Ethik. Kant repräsentiert den Typus der Pflichtethik, in dem stärker nach abstrakten und universal gültigen Gerechtigkeitsprinzipien gesucht wurde. Aristoteles und Thomas sind Vertreter des Typus der Güterethik, bei dem der Schwerpunkt auf partikularen Vorstellungen des Wohls einer bestimmten Gemeinschaft liegt. Für die Diskursethik beansprucht Habermas, sie könne »den inneren Zusammenhang der in Pflicht- und Güterethik getrennt behandelten Aspekte der Gerechtigkeit und des allgemeinen Wohls zur Geltung bringen«. Denn das »Verfahren einer diskursiven Willensbildung« sei in der Lage, sowohl der »Autonomie unverletzbarer Individuen« wie auch »ihrer Einbettung in intersubjektiv geteilte Lebensformen« Rechnung zu tragen<sup>87</sup>.

Damit dieser Anspruch gegen Wertskeptizismus und Dezisionismus begründet verteidigt werden kann, halten es die Diskursethiker für notwendig, die Ethik »in der Form einer Logik der moralischen Argumentation« zu begründen<sup>88</sup>. Ziel ist es, aus den notwendigen Voraussetzungen jeder verständigungsorientierten Kommunikation das Fundament einer universalistischen Moral zu gewinnen. Die Analyse soll »die Idee einer unversehrten Intersubjektivität« zum Vorschein bringen, »die eine zwanglose Verständigung der Individuen im Umgang miteinander ebenso ermöglichen würde, wie die Identität eines sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums«<sup>89</sup>.

Nach Habermas kommt vor allem Karl-Otto Apel »das Verdienst zu, die ... Dimension der nicht-deduktiven Begründung ethischer Grundnormen freigelegt zu haben«<sup>90</sup>. Dieses nichtdeduktive Beweisverfahren setzt an beim Verständnis der Sprache als Gespräch bzw. an der pragmatischen Dimension des Sprachverständnisses. Mit ihm wird in einem ersten Schritt versucht, in neuer Weise das alte Argument plausibel zu machen, daß der radikale Skeptiker bzw. Relativist, der im Gespräch seine Position mit Gründen vertritt, sich selbst widerspricht. In der Sprache der Pragmatik reformuliert lautet das Argument: Illokutionärer und propositionaler Bestandteil eines Sprechaktes widersprechen sich. Mit der klassischen Argumentationsfigur, daß sich der Sprecher in einen pragmatischen Selbstwiderspruch verwickelt,

---

86 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 20 f.

87 A.a.O., S. 23.

88 Habermas, *Diskursethik*, a.a.O., S. 67.

89 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 185.

90 Habermas, *Diskursethik*, a.a.O., S. 90.

wird dem Gedanken der Autonomie in doppelter Weise Rechnung getragen. Es wird auf das Gegenüber kein fremder Zwang ausgeübt, sondern an dessen eigene Einsicht appelliert, sich selbst zu entsprechen und dadurch den Weg zu einem neuen Einverständnis zu eröffnen. Zwischen rationaler Einsicht und aktueller Willensbestimmung bleibt aber eine Differenz bestehen, die durch keine Argumentation direkt überbrückt werden kann.

Sich selbst allerdings in der Weise zu bestimmen, daß ein Einverständnis mit dem anderen möglich wird, das ist die entscheidende Norm, die nach dem Verständnis der Diskursethiker mit der Sprache selbst gegeben ist. Die Universalpragmatik hat die Aufgabe, zu zeigen, daß aller »Sprache das Telos der Verständigung innewohnt«<sup>91</sup>. Die grundlegende These lautet: Im Akt des Argumentierens wird die Gültigkeit von Regeln unterstellt, ohne die Kommunikation überhaupt nicht möglich wäre. Diese Regeln sind insofern nicht argumentativ hintergebar, sondern werden »immer schon« von jedem anerkannt, wenn er sich auf das Argumentieren einlasse. Sie sind nicht einfach willkürliche Produkte oder durch Konvention festgelegt, sondern sind »normative Bedingung der Möglichkeit für alle institutionellen Regel-Festlegungen durch Konventionen«<sup>92</sup>. Über die Widerlegung der Skepsis hinaus ist die Herausarbeitung dieser Regeln die zweite wichtige Aufgabe der Universalpragmatik. Sie dient dazu aufzuzeigen, »was wir immer schon mitbringen, wissen, akzeptiert haben und haben müssen, damit wir überhaupt Evidenzen haben«<sup>93</sup>.

Das innere Zentrum der »immer schon« mitgebrachten Voraussetzungen bildet der Gedanke der wechselseitigen Anerkennung der Gesprächspartner. Er impliziert sowohl Gleichbehandlung von Individuen wie auch Solidarität. Dieser Gedanke wird zwar aktualisiert angesichts konkreter Sprecher und Hörer, transzendiert aber seinem Sinn nach die jeweilige Kommunikationssituation. Er impliziert die Vorstellung einer idealen, universalen Kommunikationsgemeinschaft bzw. einer idealen Sprechsituation, die der

---

91 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 75. Das »Konzept des kommunikativen Handelns« diene dazu, diese »Intuition« zu entfalten. Vgl. ders., *Theorie* Bd. I, S. 49: »Die grundlegende Intuition, die wir mit Argumentationen verbinden, läßt sich unter dem Prozeßaspekt am ehesten durch die Absicht kennzeichnen, ein universales Auditorium zu überzeugen und für eine Äußerung allgemeine Zustimmung zu erreichen«. Auch *Theorie* Bd. I, S. 387: »Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne«. Vgl. auch *philosophischer Diskurs*, a.a.O., S. 362.

92 Apel, *Sprechakttheorie*, a.a.O., S. 101.

93 Kuhlmann, *Was spricht ...*, a.a.O., S. 107.

Argumentierende intuitiv und kontrafaktisch antizipiert<sup>94</sup>. Die »diskursethische Strategie« ist es, diese in der Alltagspraxis angelegten, aber in partikularen Kontexte verwobenen Implikationen herauszuarbeiten, sie von diesen Kontexten abzulösen und auf die Ebene eines höheren Allgemeinheitsanspruchs zu heben<sup>95</sup>.

So abstrahiert und verallgemeinert können diese Implikationen dann in der Form einer Argumentationsregel expliziert werden, die universale Verallgemeinerungsfähigkeit für Normen fordert. Diese sollen nur gelten, wenn alle Betroffenen zustimmen können. In Gestalt der Argumentationsregel, des Universalisierungsgrundsatzes, wird die Idee eines »Moralprinzips« formuliert, die schon hinter Kants Kategorischem Imperativ stand<sup>96</sup>. Als »eigentliche Pointe der Diskursethik« ergibt sich der Gedanke, daß »in den Kommunikationsvoraussetzungen der Argumentation« der Gehalt des Universalisierungsgrundsatzes aufgefunden werden kann, »weil ... in den Strukturen verständigungsorientierten Handelns jene Reziprozitäten und Anerkennungsverhältnisse immer schon vorausgesetzt sind, um die alle moralischen Ideen kreisen - im Alltag wie in den philosophischen Ethiken«<sup>97</sup>.

---

94 Vgl. K.-O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, a.a.O., S. 428: »Wer nämlich argumentiert, der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus: Erstens eine reale Kommunikationsgemeinschaft, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozeß geworden ist, und zweitens eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, die prinzipiell imstande sein würde, den Sinn seiner Argumente adäquat zu verstehen und ihre Wahrheit definitiv zu beurteilen. Das Merkwürdige und Dialektische der Situation liegt aber darin, daß er gewissermaßen die ideale Gemeinschaft in der realen, nämlich als reale Möglichkeit der realen Gesellschaft voraussetzt; obgleich er weiß, daß (in den meisten Fällen) die reale Gemeinschaft einschließlich seiner selbst weit davon entfernt ist, der idealen Kommunikationsgemeinschaft zu gleichen. Aber der Argumentation bleibt, aufgrund ihrer transzendentalen Struktur, keine andere Wahl, als dieser verzweifelten und hoffnungsvollen Situation ins Auge zu sehen«.

95 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 23.

96 Habermas, *Diskursethik*, a.a.O., S. 73: »Alle kognitivistischen Ethiken knüpfen nämlich an jene Intuition an, die Kant im Kategorischen Imperativ ausgesprochen hat ... Das Moralprinzip wird so gefaßt, daß es die Normen als ungültig ausschließt, die nicht die qualifizierte Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen finden könnten«.

97 Habermas, *Moralbewußtsein*, a.a.O., S. 141. Vgl. K.-O. Apel, *Sprechakttheorie*, a.a.O., S. 126: »Der substantielle Inhalt des Vernunftprinzips, das immer schon notwendigerweise in jedem Diskurs vorausgesetzt und insofern als notwendigerweise anzuerkennende Grundnorm der Ethik transzendentalreflexiv begründet werden kann, liegt in der nichthintergehbaren Verpflichtung aller, die argumentieren, auf die Idee der »diskursiven Einlösbarkeit« aller normativen

So sehr die Diskursethik einerseits an Intentionen Kants anknüpft, so gravierend ist doch andererseits die Veränderung gegenüber der kantischen Ethik. Während bei Kant die Prüfung der Verallgemeinerungsfähigkeit monologisch vor dem »forum internum«, dem Gewissen des Einzelnen erfolgt, kann diese Prüfung in der Diskursethik legitimerweise nur im Rahmen einer kooperativen, verständigungsorientierten Kommunikation, d. h. in einem öffentlichen, praktischen Diskurs vollzogen werden<sup>98</sup>. Kennzeichnend für die Diskursethik ist deshalb ein zweistufiges Verfahren. Auf einer ersten Ebene geht es um den Aufweis der Möglichkeit, den Universalisierungsgrundsatz gegenüber der radikalen Skepsis zu begründen. Hier liegt die zentrale Rolle der Moraltheorie. Mit ihrer Hilfe wird ein Verfahren zur Prüfung und Begründung von Normativitätsansprüchen formuliert, das an der regulativen Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft ausgerichtet ist. Dieses Verfahren muß sich, wie schon der kategorische Imperativ bei Kant, die zu prüfende Materie geben lassen. Aus dem Universalisierungsgrundsatz selbst können und sollen keine einzelnen materialen Normen deduziert werden. Er dient als Regel für praktische Diskurse, in denen die Betroffenen jeweils selbst ihre Handlungen, Interessen und Normen auf Verallgemeinerungsfähigkeit überprüfen<sup>99</sup>. Die Diskursethik kann daher auf den »sparsamen Grundsatz ... gebracht werden, daß nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)«<sup>100</sup>. Damit tritt an die Stelle substantieller Wertpostulate eine »formale« Rationalität. »Formal« wäre hier aber falsch verstanden, würde es im Sinne einer völligen Inhaltsleere interpretiert, denn die Begründung einer Form des Umgangs mit strittigen Normativitätsfragen ist ihrerseits nur Statthalter eines

---

Geltungsansprüche nach Maßgabe der intersubjektiven Universalisierbarkeit der durch sie vertretenen Interessen«.

98 Diskurse sind nach Habermas »eine Art reflexiv gewordenen kommunikativen Handelns« (Moralität, a.a.O., S. 22).

99 »Die diskursethische Fassung des Moralprinzips macht unmißverständlich klar, daß dem Philosophen einzig das Geschäft der Begründung des Universalisierungsgrundsatzes obliegt; als Argumentationsregel präjudiziert dieser aber keine normativen Inhalte. Alle Inhalte ... müssen von realen (oder ersatzweise vorgenommenen, advokatorisch durchgeführten) Diskursen abhängig gemacht werden« (Habermas, Über Moralität, a.a.O., S. 232).

100 Habermas, Diskursethik, a.a.O., S. 103. Apel formuliert das Prinzip der Diskursethik, bzw. der kommunikativen Verantwortungsethik folgendermaßen: Handle nur nach derjenigen Maxime, die dich in den Stand setzt, entweder an der diskursiven Begründung solcher Normen, deren Folgen für alle Betroffenen konsensfähig wären, teilzunehmen oder im Geiste der möglichen Ergebnisse des idealen praktischen Diskurses allein oder in Zusammenarbeit mit anderen zu entscheiden« (ders., Das Problem, a.a.O., S. 35).

substantiellen Postulates. Das zeigt sich daran, daß die Verfechter der Diskursethik beanspruchen, mit »Hilfe eines Verfahrensbegriffs etwas Substantielles (zu) treffen«<sup>101</sup>. Mit Hilfe des Gegensatzpaares »formale oder materiale Ethik« läßt sich die Diskursethik nur unzureichend klassifizieren. Mag diese Unterscheidung bei der Kennzeichnung der Kantischen Ethik im Gegenüber zu den mit weitreichenden substantiellen Gemeinwohlvorstellungen angereicherten Ethiken des aufgeklärten Absolutismus noch eine orientierende Funktion gehabt haben, so ist sie im Hinblick auf den Gegensatz von Diskursethik und kulturelrelativistischem Skeptizismus eher irreführend. Erstere bringt gegenüber letzterem einen materialen Gehalt zur Geltung, den Gedanken einer universalen, solidarischen Gemeinschaft von Individuen, die sich auf einen Weg der Konfliktlösung verpflichten, der sowohl die Würde der Einzelnen achtet als auch die Formulierung verallgemeinerbaren Interessen ermöglichen soll. Die Konzentration auf Verfahren und Form der Urteilsbildung, ist, wie schon bei Kants kategorischem Imperativ, eine direkte Konsequenz des Gedankens einer unverfügbaren Würde des Einzelnen. Er überprüft die in seinem Freiheitsspielraum zu treffenden Entscheidungen auf Kompatibilität mit dem Freiheitsspielraum anderer und verschafft dadurch dem Gedanken der Würde des anderen Realität. Erst diese Voraussetzung macht den Gedanken der Universalisierung durch Verfahren plausibel.

Das kantische Programm zielt auf den Aufbau von Verbindlichkeit durch Selbstverpflichtung. Kein äußerer Zwang, sondern die eigene Einsicht soll Verbindlichkeit generieren. Dieses Moment wird in der Diskursethik festgehalten. Auch hier soll nur der Zwang des besseren Arguments gelten. Der Diskursteilnehmer kann sich letztlich nur selbst verpflichten zu einer bestimmenden Handlungsweise. Aber die diskursethische Umformulierung des kantischen Grundgedankens will der Komplementarität von Individuum und Gemeinschaft bzw. der ihr entsprechenden Polarität von Gerechtigkeit und Solidarität besser als Kant selbst gerecht werden, indem sie das Prüfverfahren in einen öffentlichen Diskurs verlagert. Damit wird allerdings das Individuum auch unter einen erhöhten Verständigungsdruck gesetzt. Der kantische Gedanke der »Pflicht«, mit dem ein einzelnes Subjekt monologisch-stellvertretend die anderen freien Subjekte in seiner Urteilsbildung repräsentiert, wird ersetzt durch deren Selbstrepräsentation in einem realen Diskurs. Nach Habermas macht die mit der Diskursethik etablierte »Prozedur ... Platz für die Betroffenen, die in eigener Regie Antworten auf moralisch-praktische Fragen finden müssen«<sup>102</sup>. Durch den über starke Idealisierungen erzeugten Universalitätsanspruch wird dies teilweise wieder in Frage gestellt.

---

101 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 23, vgl. 19 f.

102 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 32.

Universalität stellt eine Idee dar, die niemals empirisches Faktum werden kann. Das macht schon die einfache Frage deutlich, ob sich alle Betroffenen wirklich selbst repräsentieren können. In realen Diskursen wird dies nie der Fall sein, so daß mindestens ein Teil »aller Betroffenen« von anderen repräsentiert werden muß.

Zusammenfassend charakterisiert Habermas die Diskursethik als einen »deontologischen, kognitivistischen, formalistischen und universalistischen« Typus der Ethik<sup>103</sup>. Indem er diese Züge hervorhebt, benennt er auch die Grenzen dieses Ansatzes. Habermas plädiert für eine »restriktive Auffassung von der Leistungskraft der philosophischen Ethik«<sup>104</sup>. An einer Reihe von Merkmalen läßt sich dieses »bescheidene Selbstverständnis« identifizieren. Den Adressatenkreis der philosophischen Ethik zieht Habermas sehr eng. Sie richte sich vor allem an die »Gebildeten« bzw. »Akademikerschichten«. In diesem Kontext habe sie eine sehr beschränkte Funktion. Sie diene wesentlich der Korrektur von »Verwirrungen, die sie selbst ... angerichtet hat«. Insbesondere »Wertskeptizismus« und »Rechtspositivismus«, die sich »als Professionsideologien festgesetzt haben und über das Bildungssystem ins Alltagsbewußtsein eingedrungen sind«, gelte es zu bekämpfen, weil sie »die vom Bildungsskeptizismus erfaßten Akademikerschichten moralisch zu entwaffnen« drohten<sup>105</sup>. Gegenüber solchem Skeptizismus falle ihr »die Aufgabe zu, den moral point of view zu erklären und zu begründen. Der Moraltheorie kann zugemutet werden, daß sie den universellen Kern unserer moralischen Intuitionen aufklärt und den Wertskeptizismus widerlegt. Darüber hinaus muß sie aber auf eigene substantielle Beiträge verzichten«<sup>106</sup>. Wie bei Kant wird auch in der Diskursethik der Gegenstandsbereich der ethischen Theorie, im Interesse der Begründbarkeit der Fundamente, reduziert. Nur die Fragen der Gerechtigkeit, nicht aber die des »guten Lebens« gelten als solide theoriefähig. Habermas gesteht zu, daß es viele »ethisch-existentielle Fragen« gibt, die »uns meistens viel mehr auf den Nägeln ... brennen«, als die Frage nach dem, was »gleichermaßen gut für alle«, d.h. »gerecht« ist. Aber nur Gerechtigkeitsfragen seien »so strukturiert, daß sie im wohlwollenden und gleichmäßigen Interesse aller gelöst werden können«<sup>107</sup>. Damit wird ein Selektionskriterium formuliert, das nur noch

---

103 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 17.

104 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 32. Im Interview mit T. H. Nielsen spricht er sich für »ein asketisches Verständnis der Moraltheorie und sogar der Ethik, überhaupt der Philosophie« aus, »um Platz zu gewinnen für eine kritische Gesellschaftstheorie«. (a.a.O., S. 145).

105 Habermas, *Diskursethik*, a.a.O., S. 108.

106 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 32.

107 JÜRGEN HABERMAS, Interview mit T. H. Nielsen, in: Ders., *Die nachholende*

einen begrenzten Ausschnitt von ethischen Fragen für theoriefähig bzw. -würdig erklärt. Je stärker z. B. Phänomene auf einer Ebene angesiedelt sind, auf der die Irreduzibilität des Individuellen und historische Kontingenz eine Rolle spielen, desto geringer wird die Chance, daß sie durch die enge Pforte des Universalisierungsgrundsatzes Eingang finden können in die diskursiv-problemlösende Kommunikation.

Besonders deutlich wird dies im Umgang mit dem Thema Religion. Ihr vermag Habermas in seiner Theorie keinen sinnvollen Stellenwert zu geben, obwohl sie als historischer Themenbestand - wie etwa seine Studien zur Theoriegeschichte der Soziologie zeigen - unvermeidlich ist. Faktische Bedeutung und im engen Rahmen der Theorie Zulässiges geraten hier in eine offenkundige Spannung. Ob bei der Darstellung von mythischen Denkformen, der Entwicklungslogik von Weltbildern, des Prozesses der Modernisierung und Rationalisierung in den westlichen Gesellschaften, der Genese des Verpflichtungscharakters von Normen oder der Herausbildung eines moralischen Universalismus und der Gedanken von Autonomie und Individualität - überall ergibt sich für Habermas die Notwendigkeit, die Religion zum Thema zu machen. Aber aufgrund seiner religionskritischen Einstellung mit »oftmals dogmatisch festgeschriebenem Sicherheitscharakter«<sup>108</sup> erscheint sie jedesmal nur als historisches Relikt, das vor dem Forum einer kritischen Vernunft nicht bestehen kann. Partiiell sollen kommunikative Vernunft und Diskursethik religiöse Traditionsbestände beerben können. Als beerbbar gelten Habermas all jene Bestände, die sich in begründeter diskursiver Verständigung »kritisch« aneignen lassen, die aber im Medium religiöser Symbolik als noch unaufgeklärt, unvernünftig und ohne guten Gründe sprachlich verkörpert waren.

Das »bescheidene Selbstverständnis«, das Habermas für das eigene Programm proklamiert, schlägt sich in Spannung zum religionskritischen Grundton darin nieder, daß er weder die totale Substituierbarkeit noch die vollkommene Bedeutungslosigkeit der religiösen Traditionen behauptet. Die kommunikative Vernunft inszeniere sich nicht »als das farblose Negativ

---

Revolution, Frankfurt a.M. 1990, S. 118.

108 LUDWIG NAGL, Aufhebung der Theologie in der Diskurstheorie? Kritische Anmerkungen zur Religionskritik von J. Habermas, in: Herta Nagl-Docekal (Hg.), Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag Bd. I, Wien 1982, S. 197-213, 201. Zur Kritik am Habermas'schen Verhaftetbleiben an »traditionellen Schematismen der Religionskritik« und dem damit verbundenen Überziehen der »Leistungskraft und Reichweite der endlichen Vernunft« vgl. auch KLAUS-M. KODALLE, Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit J. Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, in: AZP 12 (1987), S. 39-66.

trostspendender Religionen«. Sie verzichte bewußt auf Aussagen auf der universalen Ebene einer negativen Metaphysik. Sie verkündige daher weder die »Trostlosigkeit der gottverlassenen Welt, noch maßt sie sich selbst an, irgend zu trösten«. Sie wolle Religion weder »stützen«, noch »bekämpfen«, sondern mit ihr »enthaltssam koexistieren«<sup>109</sup>. Habermas geht bisweilen noch einen Schritt weiter und deutet positive Funktionen an. Der religiösen Rede gesteht er »rhetorische Kraft« zu. In ihr seien »Erfahrungen und Innovationen« konserviert, für die bis jetzt noch keine »überzeugendere Sprache« gefunden worden sei<sup>110</sup>. Als Potential für Prozesse »sozialisatorischer Vermittlung« sei sie noch immer wichtig. Der Zugang zur Erschließung der Bedeutung von Grundbegriffen moralphilosophischer Reflexion ist für Habermas eng mit der religiösen Tradition verbunden, die unsere Kultur geprägt hat. Er »glaube nicht, daß wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen«<sup>111</sup>.

### *c) Geschichtliche Kontingenz*

Am ambivalenten Umgang mit der religiösen Tradition zeigt sich die Spannung zwischen den Möglichkeiten kognitiv-diskursiver Begründungsstrategien und kontingent-geschichtlicher Dimension ethischer Probleme besonders deutlich. Letztere stimuliert das restringierte bzw. »bescheidene« Selbstverständnis von Habermas Theoriebildung. Aber die selbstverordnete Restriktion, die immer auch Ausgrenzung bedeutet, kann nicht verhindern, daß die Dimension des geschichtlich Kontingenten an verschiedenen Stellen im Theoriezusammenhang zutage tritt. An drei Problemkreisen soll dies gezeigt werden. Erstens wird die Spannung verlagert in die Unterscheidung von Begründungs- und Anwendungsproblemen. Zweitens übernimmt das Konzept der Lebenswelt die Folgelasten, die sich aus der Offenheit für die historische Dimension ergeben. Drittens zeigt sich die Dimension des geschichtlich Kontingenten in der Habermas'schen Zurückhaltung gegenüber zu starken Geltungs- und Begründungsansprüchen. Diese drei Problemzonen der Diskursethik sind Indizien dafür, daß auch in diesem Konzept sich schließlich eine sachliche Notwendigkeit ergibt, zu jenen Fragen Stellung zu nehmen, die im Zentrum der zunächst als »neoaristotelisch« abqualifizierten Positionen stehen. Sie erweisen zugleich, daß Theorie der kommunikativen Vernunft und Diskursethik des Rothackerschülers Habermas eine weitere

---

109 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 185.

110 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 34.

111 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 23.

Stufe der Reflexion jener modernen Problemlage darstellt, die zunächst die Ausbildung des rationalen Naturrechts stimulierte und dann zur Ausbildung von Geschichtsphilosophie und Historismus führte. Die neukantianisch geprägten Wert- und Geltungsphilosophien wie auch die Webersche Theorie gesellschaftlicher Rationalisierung stellen dann ihrerseits Reaktionen auf die Verschärfung des Historismus-Problems und die damit drohende Gefahr eines nihilistischen Relativismus dar. Deutet man Habermas' Position in dieser theoriegeschichtlichen Perspektive, so zeigt sich eine Nähe zu jener Problemlage, die Troeltschs Auseinandersetzung mit der Naturrechtstradition und seine Suche nach einer naturrechtsäquivalenten »Geschichtsphilosophie« stimuliert hat<sup>112</sup>. Die Geltungsfragen, die Troeltsch mit dem begrifflichen Instrumentarium einer neoidealistischen Werttheorie zu bewältigen wollte, sucht Habermas durch einen »linguistic idealism«<sup>113</sup> zu lösen. Den Bezugspunkt dieser Sprachphilosophie bildet jene Problemlage, die die theoriegeschichtliche Entwicklung vom rationalistischen Naturrecht über den Historismus bis hin zu Troeltschs »Geschichtsphilosophie« vorangetrieben hat: die Spannungen zwischen der Suche nach Möglichkeiten der Gewinnung von Normativität einerseits und dem sich radikalierenden Bewußtsein, daß die »Kontingenzen des unvorhergesehen Anderen und Neuen, mit denen ... die Geschichte immer deutlicher erkennbar in die Strukturen der einheitsstiftenden Vernunft eingreift, ... alle voreiligen Synthesen und eindämmenden Konstruktionen« dementiert andererseits.<sup>114</sup>

Wie alle in der Tradition Kants stehenden Ethiken hat die Diskursethik ihren Schwerpunkt bei Fragen der Rechtfertigung von Normen. Die Rationalität des Ethischen wird überwiegend mit dessen »Begründbarkeit« gleichgesetzt. Das Insistieren auf intersubjektiv nachvollziehbarer Begründung hat, gegenläufig zum eigenen enthistorisierenden Grundzug, ein historisch identifizierbares Profil. Es verdankt sich dem aufklärerischen Interesse an der Stärkung der Autonomie des einzelnen gegenüber den Legitimitätsansprüchen traditioneller Autoritäten. Nichts soll einfach nur gelten, weil es so geworden oder in einer bestimmten Lebensform verwurzelt ist. Faktisch werden aber Normativitäts- und Geltungsansprüche nicht im »Jenseits« idealer Welten, sondern nur in historischen Kontexten erhoben. Das Aufwerfen von Begründungsfragen stellt, wie Habermas ausdrücklich

---

112 Vgl. Habermas, Theorie Bd I, a.a.O., S. 86.

113 JOEL WHITEBOOK, Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in critical Theory, in: Richard J. Bernstein (ed.), Habermas and Modernity, Oxford 1985, S. 140-160, 155. Vgl. auch Löwenich, Modernisierung, a.a.O., S. 120: Habermas Theorie sei eine »kommunikationstheoretische Modernisierung des Idealismus«.

114 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 170.

anerkennt, einen Prozeß dar, in dem eine »Abstraktion« von diesen Kontexten erfolgt<sup>115</sup>. Dieser »für die Begründungsleistung unvermeidliche Schritt zur Entweltlichung«<sup>116</sup> muß, nach als gelungen unterstellter Begründung, aus zwei Gründen wieder »rückgängig« gemacht werden.

Erstens schafft eine intellektuell nachvollziehbare Begründung nicht automatisch einen wirksamen Handlungsimpuls. Dieser Grundeinsicht der ethischen Theoriebildung, deren Tradierungsgeschichte von der klassischen Tugendlehre über Kants Versuche, die »Achtung« vor dem Gesetz als »Triebfeder« moralischen Handelns zu erweisen, bis hin zur Kritik eines kognitivistisch verengten Verständnisses menschlichen Handelns in der britischen moral sense Philosophie sowie bei Schopenhauer, Nietzsche und Freud reicht, trägt auch die Diskursethik Rechnung. Die »Schubkraft von Motiven und ... die anerkannte Geltung von Institutionen« sind nach Habermas unverzichtbare Stützen einer Praxis, die an den Idealen der Diskursethik ausgerichtet ist. Das Prinzipienwissen bleibt ohne komplementäre Ergänzung durch »entgegenkommende Lebensformen«<sup>117</sup> wirkungslos. Das Recht einer an Ethos und Sittlichkeit orientierten Ethiktheorie zeigt sich hier im inneren Argumentationsgefüge der Diskurstheorie. Gleiches gilt für den zweiten Grund, den Habermas dafür anführt, daß die zunächst vollzogene Abstraktion rückgängig gemacht werden müsse. Kein Prinzipienwissen, wie es z. B. der diskursethische Universalisierungsgrundsatz darstellt, kann alle Probleme der eigenen situationsgerechten Anwendung regeln. Die Vermittlungsleistung, die gefordert ist bei der Applikation eines Prinzips in einem Kontext, verlangt, über das Begründungswissen hinaus, Kenntnisse über die Anwendungssituation. Diese Informationen lassen sich nicht durch »Abstraktion« bzw. den Versuch gewinnen, sich über die Situation zu erheben. Sie können nur durch eine historisch-hermeneutisch orientierte Analyse »vor Ort« erlangt werden. Der ethische Blick fordert insoweit einen paradoxen Standpunkt. Habermas' Diskursethik ist nicht nur auf jene Problemlage der Spannung von Normativität und Geschichte bezogen, die im Zentrum von Troeltschs Naturrechtsdeutung und deren Transformation in »Geschichtsphilosophie« steht. Eine Nähe gibt es vielmehr auch in der Beschreibung dieser Problemlage. Troeltsch wie Habermas sehen den ethisch Urteilenden durch die Spannung von Normativität und Geschichte in eine paradoxe Situation gestellt. Der ethisch Urteilende müßte gleichermaßen *über* wie *in* der Situation stehen, die Orientierungsprobleme aufwirft. Diese

---

115 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 27.

116 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 28.

117 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 28, 31. Vgl. auch ders., *Entgegnung*, a.a.O., S. 335 »Jede universalistische Moral ist auf die Ergänzung durch strukturell analoge Lebensformen angewiesen«. Vgl. ders., *Über Moralität*, a.a.O., S. 226.

Paradoxie kann auch die Diskursethik nur um den Preis einer Vereinfachung auflösen. Troeltsch wie Habermas suchen die paradoxe Anforderung zu bewältigen, indem sie einem Moment der Spannung ein höheres Gewicht zuerkennen. Der Historist Troeltsch privilegiert das Moment geschichtlicher Kontingenz und materialer Vielfalt; er versucht damit, spezifisch modernen Grunderfahrungen gerecht zu werden, wie sie jetzt in der postmodernen Pluralitätsdebatte verhandelt werden. Habermas privilegiert demgegenüber das Moment kontextinvarianter Normativität und handelt sich so einen Dauerstreit mit all jenen Theoretikern ein, die auf der theoretischen Uneinholbarkeit des Kontingenten insistieren.

Indem die Diskursethik auf die Erfüllung von Begründungsforderungen fokussiert wird, wird zugleich die Unschärfe in der Wahrnehmung des Kontextes in Kauf genommen. Die Anerkennung dieses Dilemmas führt dazu, daß in der Diskursethik ein Wissen um Voraussetzungen erzeugt wird, das sich unter den Bedingungen des eigenen Programms nicht zureichend darstellen läßt. Durch den offenen Umgang mit diesem Dilemma wird ein zunächst an den Rand gedrängtes und unter Verdacht gestelltes Thema rehabilitiert: »Die Anwendung von Regeln verlangt eine praktische Klugheit, die der diskursethisch ausgelegten praktischen Vernunft vorgeordnet ist, jedenfalls nicht ihrerseits Diskursregeln untersteht. Dann kann aber der diskursethische Grundsatz nur unter Inanspruchnahme eines Vermögens wirksam werden, welches ihn an die lokalen Übereinkünfte der hermeneutischen Ausgangssituation bindet und in die Provinzialität eines bestimmten geschichtlichen Horizonts zurückholt«<sup>118</sup>. Die Scheidelinie zum sog. Neoaristotelismus wird dadurch sehr schmal. Ihm wird pauschal unterstellt, er löse seinerseits die Spannung zwischen universalen Geltungsansprüchen und partikularen Anwendungssituationen einseitig auf. Aus der Tatsache, daß Ethik neben Begründungstheorien auch einer Lehre von der praktischen Klugheit bzw. einer »reflektierten Urteilskraft« bedürfe, werde die falsche Konsequenz gezogen, daß »eine an den jeweiligen Kontext gebundene Urteilskraft den Platz der praktischen Vernunft einnehmen müßte. Damit falle sie hinter »das von Kant erreichte Niveau der Ausdifferenzierung« von Problemen der Begründung und der Anwendung bzw. Verwirklichung zurück«<sup>119</sup>. Unabhängig davon, ob diese Polemik im Hinblick auf alle Vertreter der unter dem Verdikt »Neoaristotelismus« subsumierten Positionen berechtigt ist, läßt Habermas' Argumentation eine Sensibilität für Grenzen der Diskursethik erkennen. Er will die beschriebene Polarität nicht monistisch auflösen, sondern versucht, bei aller Vorordnung des Moments

---

118 Habermas, Diskursethik, a.a.O., S. 114.

119 Habermas, Moralität, a.a.O., S. 27.

normativer Allgemeinheit, auch einem relativen Eigenrecht des Moments geschichtlicher Kontingenz Rechnung zu tragen.

Die Reflexion auf Motivations- und Anwendungsprobleme zeigt, daß das Diskursverfahren weit mehr in Anspruch nehmen muß als eine formalpragmatisch herausdestillierte und abgesicherte Argumentationsregel. In Diskursen können jeweils nur schmale Ausschnitte unseres Wirklichkeitsverständnisses, einzelne strittig gewordene Geltungsansprüche, thematisiert werden. Voraussetzung der kritischen Prüfung im Einzelfall ist ein nicht-problematisierter und vertrauenswürdiger Gesamtzusammenhang bzw. »Hintergrund«. Dieser »Hintergrund« stellt sowohl den »Kontext« dar, in den verständigungsorientierte Diskurse »eingebettet« sind, wie auch eine »Ressource«, der »die Kommunikationsteilnehmer bei ihren Interpretationsanstrengungen konsentiertere Deutungsmuster entnehmen«<sup>120</sup>. Er bildet das Fundament gelingender Kommunikation. Habermas bezeichnet diesen Hintergrund bzw. diese Ressource, in kritischer Anknüpfung an die Phänomenologie von E. Husserl, A. Schütz und Th. Luckmann, mit dem Terminus »Lebenswelt«<sup>121</sup>. Mit diesem Perspektivenwechsel erscheint in der theoretischen Wahrnehmung jene andere Dimension der Sprache, die zunächst durch den formalpragmatischen Zugriff abgeblendet wurde. Wenn Sprache als »Gespräch« verstanden wird, kann deren Verständnis nicht mit einer abstrakten, geschichtslosen Darstellung von Geltungsansprüchen erschöpfend erfaßt werden. Die historische Dimension der Ausprägung eines bestimmten Symbolsystems, die Tatsache, daß eine Sprache spezifisch geprägte Traditionen von Deutungsmöglichkeiten repräsentiert, wie auch die spezifischen geschichtlich-kontingenten Faktoren, die einzelne praktische Diskurse beeinflussen, müssen notwendig mit in den Blick kommen. Durch die Einführung des Konzepts der »Lebenswelt« erfolgt diese Öffnung hin

---

120 Habermas, *Moralbewußtsein*, a.a.O., S. 146. Vgl. ders., *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 85.

121 Vgl. Habermas, *Theorie*, Bd. I, a.a.O., S. 449 f. und vor allem die »Zweite Zwischenbetrachtung« Bd. II, S. 171 f. Die Lebenswelt ist »ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterlichen Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse benutzen« (a.a.O., S. 189). Sie »bildet das intuitiv gegenwärtige, insofern vertraute und transparente, zugleich unübersehbare Netz der Präsuppositionen, die erfüllt sein müssen, damit ein aktuelle Äußerung überhaupt sinnvoll ist, d.h. gültig oder ungültig sein kann« (a.a.O., S. 199). Vgl. Ulf Matthiesen, *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Aufl. 1985. Zur Kritik an Habermas vgl. auch Bernhard Waldenfels, *Rationalisierung der Lebenswelt - ein Projekt. Kritische Überlegungen zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns*, in: Ders., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., S. 94-119.

zum Geschichtlich-Kontingenten aber mehr verschwiegen als offen. Die »Lebenswelt« wird zu einem »Ort«, an dem all die Probleme abgelagert werden, die sich durch den theoretischen Zugriff der Theorie des kommunikativen Handelns nur schwer analysieren lassen. Die Semantik von Habermas läßt erkennen, daß auch innerhalb der Diskursethik Grenzen einer reflektiert-distanzierten Erkenntnishaltung Rechnung getragen werden muß. Wie in Troeltschs später »Geschichtsphilosophie« gewinnen das Intuitive und dementsprechend auch eine vage Begriffsbildung an Bedeutung. In der Beschreibung der Eigenschaften der »Lebenswelt« häufen sich Begriffe, die sich einer präzisen wissenschaftlichen Validierung entziehen. Die »Lebenswelt« sei »als eine nicht-gegenständliche, vorthoretische Ganzheit auf unproblematische Weise intuitiv immer schon (!) gegenwärtig - als Sphäre der täglichen Selbstverständlichkeiten, des common-sense«<sup>122</sup>. Sie stelle eine »Sphäre der Sittlichkeit« dar, in der all das ineinander verwoben ist, was in der artifiziiellen Wahrnehmung von Diskursen dann getrennt werden soll. »Dort sind Pflichten derart mit konkreten Lebensgewohnheiten vernetzt, daß sie ihre Evidenz aus Hintergrundgewißheiten beziehen können. Fragen der Gerechtigkeit stellen sich dort nur innerhalb des Horizonts von immer schon beantworteten Fragen des guten Lebens«<sup>123</sup>. Ähnlich wie die Elementarlogik der Interaktion ist dieser lebensweltliche Hintergrund unserem frei verfügen wollenden Zugriff entzogen<sup>124</sup>. Als Ganzes kann er nie diskursiv aufgeheilt, zur Disposition gestellt, oder reflexiv begründet werden. In der Kommunikation ist diese »Lebenswelt« präsent in Gestalt eines »kulturell überlieferten und sprachlich organisierten Vorrat(s) an Deutungsmustern«<sup>125</sup>. Die Lebenswelt wird repräsentiert von einer eigenen Form des »Wissens«, die - so Habermas - »merkwürdige Eigenschaften«<sup>126</sup> hat. Drei Merkmale dieses »unthematischen«, »implizit und präreflexiv« gegenwärtigen Wissens hebt Habermas hervor: Erstens »der Modus einer unvermittelten Gewißheit«, zweitens »seine totalisierende Kraft« und drittens seinen »Holismus«, »der es trotz seiner scheinbaren Transparenz undurchdringlich macht«<sup>127</sup>. Dieses Wissen bildet ein Gegengewicht gegen das »Dissensrisiko«<sup>128</sup>, das mit dem Diskursverfahren eingegangen wird. Es stellt den

---

122 Habermas, nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 46.

123 Habermas, Über Moralität und Sittlichkeit, a.a.O., S. 225.

124 Habermas, Theorie Bd. II, S. 192, 589; ders., Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 91.

125 Habermas, Theorie Bd. II, a.a.O., S. 189.

126 Habermas, Theorie Bd. I, a.a.O., S. 451.

127 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 91 f. Vgl. ders., Theorie Bd. I, s. 451.

128 Habermas, Theorie Bd. I, a.a.O., S. 107: »Die Lebenswelt speichert die vorgetane Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen; sie ist das konservative

»immer schon« als glaubwürdig vorausgesetzten Horizont dar, der in Diskursen nicht erzeugt werden kann, sondern eine wichtige Bedingung ihrer Möglichkeit darstellt.

Auf welchem Wege sich jene Eigenschaften der Lebenswelt, die eine entscheidende Ermöglichungsbedingung für Diskurse darstellen, ausbilden, darüber ist bei Habermas wenig zu erfahren. Ihre Analyse würde in den Bereich jener Dimension des Historischen führen, der unter Gesichtspunkten des theoretischen Grundkonzepts als nicht solide theoriefähig gilt. Habermas gibt nur eine Bestimmung der Funktion dieses Hintergrundwissens. Es wirke als »risikoabsorbierende Rückendeckung« bzw. als »erfahrungsnahe Kontingenzindämmung«<sup>129</sup>. Mit diesen Formulierungen bewegt sich Habermas in Richtung auf die Inanspruchnahme einer Transzendenz, die innerweltlich festgemacht werden soll, eine Art »Jenseits im Diesseits«, das vorausgesetzt werden muß, um eine Distanz zu einzelnen Wahrheitsansprüchen aufbauen zu können. Gegenüber den in Diskursen problematisierbaren Bezügen auf die Welt der Tatsachen, die Welt der Normen und die Welt der Erlebnisse sollen die Strukturen der Lebenswelt einen ›Ort‹ bilden, dem die »Kommunikationsteilnehmer die extramundane Stellung gegenüber dem Innerweltlichen, über das sie sich verständigen können, ... verdanken«<sup>130</sup>.

In der Entwicklung von Möglichkeiten zu solcher Distanznahme sieht Habermas etwas Verbindendes zwischen radikaler Aufklärung und Monotheismus: »jenes Moment von Selbstüberschreitung oder Transzendenz, das dem in seiner Welt gefangenen Ich erst die Distanz zur Welt im ganzen und zu sich selber einräumt, und damit eine Perspektive eröffnet, ohne die Autonomie ... und Individualität nicht erworben werden können«<sup>131</sup>. Von diesem immer vorausgesetzten, extramundanen Horizont der »Lebenswelt« unterstellt Habermas, daß in ihm sich Vernunft bruchstückhaft »inkarniert« hat. Die Transzendentalphilosophie wird damit an entscheidender Stelle revidiert. Kants »Reich des Intelligiblen« wird mit hegelianisierenden Argumenten ins »Reich des Phänomenalen« zurückgeholt, indem die Lebenswelt, in die alle Kommunikation eingebettet ist, von Habermas zum »gleichsam ... transzendente(n) Ort«<sup>132</sup> erklärt wird. Dies hat Folgen für den Charakter der philosophischen Arbeit. Der konstitutionstheoretische

---

Gegengewicht gegen das Dissensrisiko, das mit jedem aktuellen Verständigungsvorgang entsteht«.

129 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 85 u. 93.

130 Habermas, *Theorie Bd. II*, a.a.O., S. 192.

131 JÜRGEN HABERMAS, *Die neue Intimität zwischen Kultur und Politik*, in: Ders., *Die nachholende Revolution*, Frankfurt a. M. 1990, S. 9-17, 15.

132 Habermas, *Theorie Bd. II*, a.a.O., S. 192.

Anspruch tritt zurück zugunsten rekonstruktiver Analysen von schon fragmentarisch vorhandenen Vernunftpotentialen.

Die Bedeutung, die Habermas den kontingenten Anwendungsbedingungen und der Form des lebensweltlichen Hintergrundwissens für alle Kommunikation zuerkennt, wirkt sich aus auf den Geltungsanspruch, den er für die diskursethische Argumentationsstrategie erhebt. Die Anerkennung einer letzten Unverfügbarkeit der »Lebenswelt« macht ihn skeptisch gegenüber allzu weitreichenden Begründungsansprüchen und durch strenge Methodik zu produzierender Gewißheit. Der Diskursethiker Habermas teilt mit dem Diskursethiker Apel einerseits ein bestimmtes basales Verständnis von »Begründung«. Er unterscheidet sich von Apel andererseits aber hinsichtlich der Begründungsansprüche, die er erhebt, und deren theoretischer Reichweite. In diesen Differenzen zeigt sich der »lange Schatten« naturrechtlicher Fragen. Das gemeinsame Verständnis des Ausdrucks »etwas begründen« läßt sich folgendermaßen charakterisieren: Es heißt nicht, »etwas aus einer Norm deduzieren oder ableiten aus etwas Vorgegebenen«. Auf dieses Verständnis würde der Vorwurf des »Münchhauseintrilemmas« mit Recht zutreffen, mit dem »via negationis« von kritischen Rationalisten wie Karl Popper und Hans Albert<sup>133</sup> für den Letztentscheidungscharakter des Ethischen plädiert wird. Gegenstandslos wird dieser Vorwurf gegenüber einem Verständnis von »Begründen« im Sinne von »Aufweisen, was argumentativ nichthintergebar ist«, bzw. »nachweisen was alternativlos und unausweichlich immer schon vorausgesetzt wird«, wenn kommuniziert wird<sup>134</sup>. Diese Voraussetzungen transzendieren jede bestimmte, im Koordinatensystem von Raum und Zeit sich vollziehende Kommunikation. Sie verweisen auf eine Ebene stark idealisierter und insofern ins Universale reichender Gültigkeit. Die Universalpragmatik erweist sich mit dieser Argumentationsfigur als ein Konzept, das den Bahnen des kantischen Gedankens von »a priori« Gegebenem bzw. Voraussetzendem folgt. Die Diskursethik stellt insofern den Versuch dar, »die kantische Moralthorie im Hinblick auf die Frage der Normenbegründung mit kommunikationstheoretischen Mitteln neu zu formulieren«<sup>135</sup>. In beiden Ethikkonzepten wird die rekonstruktive Analyse vernünftigen Handelns zum Entdeckungszusammenhang von Voraussetzungen des

---

133 KARL R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Tübingen 1957, Bd. II, S. 283, insbesondere Anm 7. und 8.; HANS ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969.

134 In den Worten von Habermas: »Der transzendentalen Begründung liegt ... nicht die Idee einer Ableitung aus Prinzipien zugrunde, vielmehr die Idee, daß wir uns der Nichtsubstituierbarkeit bestimmter, intuitiv immer schon nach Regeln vollzogenen Operationen vergewissern können« (*Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: Ders., *Moralbewußtsein*, a.a.O., S. 9-28, 10).

135 Habermas, *Moralität und Sittlichkeit*, a.a.O., S. 16.

Handelnkönnens, die zwar nur durch die Tätigkeit des Subjekts erscheinen, sich aber doch nicht zureichend als ausschließlich Selbstproduziertes erfassen lassen. In beiden Ethiken ist der Status des Gegebenseins dieser Voraussetzungen schwer zu fassen. Sie erscheinen immer nur am Endlich-Individuellen, lassen sich aber nicht ontologisch hypostasieren. Das »Zwischenreich symbolischer Bedeutungen<sup>136</sup>« tritt an jene Stelle, die im Neukantianismus die Sphäre der »Geltung« darstellte. Auch hier übernimmt die Diskursethik die Erblast eines reflektierten Historismus. Schon die Wertphilosophie des 19. Jahrhunderts arbeitete sich an dem Problem ab, wie der Status dieses Gegebenseins bestimmt werden könne, ohne es einerseits in Vernunft aufzuheben und andererseits zu einem schlechterdings Irrationalen zu machen. Entsprechendes gilt für Troeltschs späte »Geschichtsphilosophie«. Auch hier führt die Verwendung einer wertphilosophischen Semantik dazu, daß der Status all jener »Güter«, »Werte« und »Kulturwerte«, für die normative Allgemeinheit beansprucht wird, eigentümlich vage bleibt. Habermas teilt die Schwierigkeit, den »ontologischen« Status der intendierten Allgemeinheit präzise ausweisen zu können.

Der Nähe zu einer Problemlage, die für die Naturrechtstradition und deren geschichtsphilosophische Transformation von grundlegender Bedeutung gewesen ist, ist Habermas sich sehr wohl bewußt. Er betont, daß die Naturrechtstradition einen »wahren Kern« habe. Dieser Kern lasse sich »mit der These retten, daß alle Moralen in einem übereinstimmen: sie entnehmen demselben Medium sprachlich vermittelter Interaktion, dem die vergesellschafteten Subjekte ihre Verletzbarkeit verdanken, auch die zentralen Gesichtspunkte für eine Kompensation dieser Schwäche«<sup>137</sup>. Das »entnehmen« verweist auf das Entscheidende: eine dem Subjekt gegenüber als selbständig vorzustellende Dimension, die eine wichtige Ressource für Normativität darstellt. Habermas wehrt den Einwand ab, daß die Rückführung des zu Begründenden - im Sinne der Universalpragmatik - auf ein »immer schon« Gegebenes einen »naturalistischen Fehlschluß« beinhalte. Aber aufgrund der Art und Weise, wie in Gestalt des »apriorischen Perfekts (>immer schon<)<sup>138</sup> Verbindlichkeit begründet wird, kann er aber nicht umhin, eine »naturalistische Konnotation«<sup>139</sup> zuzugestehen. Diese Konnotation ergibt sich, weil die ganze Argumentation darauf zielt, durch Reflexion eine Nötigung bzw. Verpflichtung freizulegen, die nicht, wie etwa im Vertragsdenken, durch den Willen der Individuen allererst konstituiert

---

136 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 15.

137 Habermas, Moralität, a.a.O., S. 22.

138 JÜRGEN HABERMAS, Was heißt Universalpragmatik? in: Karl-Otto Apel (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1976, S. 174-272, 175.

139 Habermas, Moralbewußtsein, a.a.O., S. 141.

sein soll. Sie soll aus einer Aufklärung über etwas unhintergebar mit Sprache und Lebenswelt Vorgegebens resultieren. Infolgedessen ist die intendierte Verbindlichkeit nicht in die Beliebigkeit individuellen Wählens gestellt. Gegenüber dieser Verbindlichkeit sind die Möglichkeiten des Wählens eingeschränkt. Wir stehen nicht vor der Frage, ob wir ihre Existenz überhaupt wollen. Wir sind nur vor die Frage gestellt, ob wir uns ihr entsprechend verhalten wollen.

Hinsichtlich der Reichweite des Geltungsanspruchs, der für die Diskursethik erhoben werden kann, markiert Habermas einen gewichtigen Unterschied zu Kant und dem hier stärker Kant folgenden K.-O. Apel. Habermas möchte den Geltungsanspruch des als Universalisierungsgrundsatz reformulierten Kategorischen Imperativs »herabgestuft«<sup>140</sup> sehen, zu einer Argumentationsregel für praktische Diskurse. Apel reklamiert dagegen für die diskursethische Argumentation den Status einer metaphysikfreien »Letztbegründung«, die »in der reflexiven Vergewisserung der notwendigerweise schon anerkannten Prinzipien besteht«<sup>141</sup>. Dieser hohe Anspruch läßt sich auf einer Ebene, auf der geschichtliche Kontingenz eine entscheidende Rolle spielt, nicht realisieren. Wird vernünftiger Argumentation die Aufgabe einer Letztbegründung zugemutet, wird sie zugleich in ein Jenseits der Geschichte verwiesen. Konsequenterweise entkoppelt Apel Vernunft und Geschichte. Aus seiner Perspektive rückt Habermas mit seiner komplementären Ergänzung der Universalpragmatik durch das Konzept der Lebenswelt, der damit verbundenen Ermäßigung von strengen Begründungsanforderungen und dem Festhalten an einem Vernunftbezug der Geschichte in die Nähe jener neoaristotelischen Positionen, die er selbst kritisiert. An die Stelle der Letztbegründung trete der Rekurs auf eine vorgegebene Sittlichkeit, von der »begründungsunbedürftig« unterstellt werde, daß sie »Vernunftpotentiale« enthalte<sup>142</sup>. Apel sieht bei Habermas nichts geringeres als eine »Denkfigur«, die sich »als naturalistischer oder auch substantialistischer Fehlschluß charakterisieren läßt«<sup>143</sup>. Er habe »starke normative Prämissen unbegründet« in seine Theorie »eingeschmuggelt«<sup>144</sup>. Mit dem Abschieben von Begründungsleistungen in die »Lebenswelt« gerate Habermas in die gefährliche Nähe einer »spekulativen Geschichtsmetaphysik«<sup>145</sup>. Diese Kritik läßt sich auch als ein Hinweis auf die von mir bezeichnete Nähe von Habermas

---

140 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 18.

141 Apel, *Normative Begründung*, a.a.O., S. 63.

142 Apel, *Normative Begründung*, a.a.O., S. 24, 25.

143 A.a.O., S. 28 f. Vgl. auch S. 52 »Man könnte .. von einem rekonstruktivistischen Naturalismus der Geltungsrechtfertigung sprechen«; ferner S. 59.

144 A.a.O., S. 47.

145 A.a.O., S. 57 Anm. 2.

Diskursethik zur Problemlage der geschichtsphilosophisch transformierten Naturrechtstradition lesen.

In seiner Kritik an Habermas macht Apel sich zum Anwalt einer Position, für die empirisches und historisches Wissen kein vertrauenswürdigen Fundament für universale Wahrheitsansprüche darstellen. Er sucht deshalb nicht nach einem »nichtgeschichtsabhängigen Standpunkt der Vernunft«<sup>146</sup>. Er findet das Vernünftige in einer streng transzendentalphilosophischen Begründung des Universalisierungsgrundsatzes der Diskursethik. Aber auch Apel kommt nicht umhin, dem Geschichtlich-Kontingenten, der bestehenden Sittlichkeit und dem Anwendungsproblem in seiner Theorie Rechnung zu tragen. Dazu führt er ein Stufenmodell von Wissens- und Gewißheitsformen bzw. die Unterscheidung von »Teil A« und »Teil B« einer »postkonventionellen Verantwortungsethik« ein. Auf der ersten Stufe ist das reflexiv letztbegründete Apriori-Wissen angesiedelt. Auf der zweiten Stufe will er dem »Fallibilismus der geschichtlich wandelbaren Situationseinschätzungen ... und dem Pluralismus der Wertungen im Sinne der verschiedenen menschlichen Lebensformen (den) denkbar weitesten Spielraum« einräumen<sup>147</sup>. Auf dieser zweiten Stufe ist »Teil B« angesiedelt. Er soll im Sinne einer »Interimsethik des Übergangs« die Spannung zwischen bestehenden Verhältnissen, der eingelebten Sittlichkeit, und den Bedingungen, unter denen die Diskursethik angewendet werden kann, verarbeiten<sup>148</sup>. Für diese Interimsethik stelle sich die Frage, ob sie nicht doch einer Urteilskraft im Sinne der Phronesis bedürfe, oder ob nocheinmal ein formales, normatives Prinzipienwissen die Probleme lösen könne. Apel gesteht zu, daß in »Teil B« der Ethik, der mit den geschichtlich-kontingenten Anwendungsbedingungen zu tun hat, größere Schwierigkeiten liegen als in »Teil A«.

Habermas hält ebenfalls an universalistischen Fragestellungen fest, aber er koppelt sie ab von starken Statusansprüchen. Er will den »Fundamentalismus der überlieferten Transzendentalphilosophie gar nicht mehr anstreben«<sup>149</sup>. Für ihn handelt es sich vielmehr um »hypothetische Nachkonstruktionen, für die wir plausible Bestätigungen suchen müssen«.

---

146 A.a.O., S. 64.

147 KARL-OTTO APEL, Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression, in: Kuhlmann (Hg.), Moralität, a.a.O., S. 217-264, 229. Zur Unterscheidung von Teil A und Teil B der Ethik vgl. Apels Einleitung zur Diskussion seines Ansatzes in Willi Oelmüller (Hg.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen, Paderborn 1978, S. 160-173, 169 f.

148 Apel, a.a.O., S. 241.

149 Habermas, Diskursethik, a.a.O., S. 107; ders., Moralbewußtsein, a.a.O., S. 129.

Der Weg dazu führe über »indirekte Bestätigung durch andere konsonante Theorien«<sup>150</sup>. Habermas hat hier vor allem zweierlei im Blick. Einerseits, auf der Ebene der Ontogenese, die empirisch-rekonstruktiven Theorien über Moralentwicklung im Gefolge von Jean Piaget und George Herbert Mead, deren Impulse bei Lawrence Kohlberg gebündelt und weitergeführt werden. Andererseits bezieht er sich auf Entwürfe einer evolutionären Gesellschaftstheorie und der Entwicklungslogik von Weltbildern, die an Webers Modernisierungs- und Rationalisierungstheorie anschließen. Habermas räumt damit den empirischen und historischen Bedingungen von Wahrheitsansprüchen einen größeren Stellenwert ein als Apel. Dies bedingt seine größere Zurückhaltung gegenüber einem Letztbegründungsfundamentalismus. Deutlich wird dies in seinem Umgang mit dem Kantischen Konzept eines Wissens mit apriorischen Geltungsansprüchen. Habermas versteht sein Programm, durch die Universalpragmatik universale Regeln der Sprachverwendung und Kommunikation herauszuarbeiten, als einen »Bruch mit dem Apriorismus« Kants. Der »Unterschied zwischen der Inanspruchnahme von apriorischem und aposteriorischem Wissen« werde »unscharf«<sup>151</sup>. Gegenläufig zur eigenen programmatischen Forderung nach Durchsichtigkeit und kognitiv-rationaler Ausweisbarkeit aller Geltungsansprüche bleibt der genaue Status dieser Geltungsansprüche schillernd, die mit der Diskursethik erhoben werden. Habermas spricht selbst davon, daß die Geltungsansprüche ein »Janusgesicht« behalten<sup>152</sup>. Auch in diesem eigentümlich gebrochenen Verhältnis zu Kants Apriorismus zeigt sich eine bemerkenswerte Nähe zu Troeltschs »Geschichtsphilosophie«. Hier wie dort ergibt sich ein Argumentationsgefälle hin zur Entdifferenzierung einer strikten Entgegensetzung von apriorischen und aposteriorischen Geltungsansprüchen.

Habermas Eingeständnis, die in seiner Diskursethik erhobenen Geltungsansprüche behielten ein »Janusgesicht«, läßt sich als Beleg für eine theoretische Inkonsistenz seines Programms lesen. Diese Aussage kann allerdings auch als Indikator eines sachlichen Problems verstanden werden, das zwar beschreibend eingekreist, aber nicht gelöst im Sinne von aufgelöst werden kann. Zwei Wahrnehmungsperspektiven ethischer Probleme lassen sich offenkundig nicht in einer Gesamtsynthese aufheben, sondern nur in Form einer Art »Zwei-Naturen-Lehre« ethischer Rationalität erfassen. Einerseits wird über das Konzept der in die Lebenswelt eingebetteten kommunikativen Praxis der Bereich des Transzendentalen »verweltlicht«. Den »Hiatus« der kantischen »Zwei-Reiche-Lehre« will Habermas »zur Spannung (mildern), die sich in der faktischen Kraft kontrafaktischer Unterstellungen innerhalb

---

150 Habermas, Moralbewußtsein, a.a.O., S. 127.

151 Habermas, Universalpragmatik, a.a.O., S. 203.

152 Habermas, Philosophische Diskurs, a.a.O., S. 375.

der kommunikativen Alltagspraxis selber bemerkbar macht<sup>153</sup>. Andererseits wird an einem »Moment von Unbedingtheit«<sup>154</sup> festgehalten, das in Gestalt dieser kontrafaktischen Hypothesen bzw. in der »Unterstellung einer gemeinsamen objektiven Welt« in alle kommunikative Praxis eingelassen sein soll. Insofern bleibe der »Schatten eines transzendentalen Scheins«<sup>155</sup>. Das alle partikularen Kontexte transzendierende Moment lasse sich auch mittels der Unterscheidung von »regulativer« und »konstitutiver Idee« nicht zureichend formulieren. Die Aussage bleibe bestenfalls »paradox«. Denn die »regulative Idee der Gültigkeit von Äußerungen«, mit der sich jeder Argumentierende immer schon im Horizont einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft bewege, (sei) konstitutiv für die durch kommunikatives Handeln erzeugten sozialen Tatsachen«<sup>156</sup>. Deshalb gebe auch jeder Diskurs das »gespannte Ineinander von Idealem und Realem« zu erkennen<sup>157</sup>. Diese Formulierungen lassen zweierlei erkennen: Sie zielen darauf ab, Unterscheidungsmöglichkeiten zu entwickeln, ohne in ontologisch hypostasierte Dualismen zu verfallen. Das leitende konstruktive Interesse richtet sich auf eine Praxisdimension, die in der Geschichte der Ethik immer wieder die Ausbildung naturrechtliche Argumentationsmuster stimuliert hat. Es soll ein Widerlager gegen einen radikalen Relativismus und Kontextualismus formuliert werden. Dazu will Habermas aber nicht mehr die »starken Begriffe von Theorie, Wahrheit und System« heranziehen, wie sie für die klassische Metaphysik »von Parmenides bis Hegel« kennzeichnend waren. Auch er will auf den Gedanken von universal Gültigem und damit auf Wahrheitsansprüche nicht verzichten, aber unbedingte Geltung wird für einzelne Aussagen nicht mehr reklamiert. Dies führt zur spannungsreichen

---

153 Habermas, *Moralität*, a.a.O., S. 24. Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 182: »Das transzendente Gefälle zwischen intelligibler und erscheinender Welt ... mildert sich ... zu einer in die Lebenswelt der kommunikativ Handelnden selbst eingewanderten Spannung zwischen der Unbedingtheit der kontextsprengenden, transzendierenden Geltungsansprüche einerseits und andererseits der Faktizität der kontextabhängigen und handlungsrelevanten Ja/Nein-Stellungnahmen, die vor Ort soziale Tatsachen schaffen. Kants unversöhnliche Welten, die objektive Welt der Erscheinung und die moralische Welt des normregulierten Handelns verlieren ihre transzendentalontologische Würde«.

154 Habermas, *Theorie* Bd. II, a.a.O., S. 586 f.: »Die Theorie des kommunikativen Handelns zielt ja auf jenes Moment von Unbedingtheit welches mit den kritisierbaren Geltungsansprüchen in die Bedingungen der Konsensbildungsprozesse eingebaut ist - als Ansprüche transzendieren diese alle räumlichen und zeitlichen, alle provinziellen Beschränkungen des jeweiligen Kontextes«.

155 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 184.

156 Habermas, *Interview mit T. H. Nielsen*, a.a.O., S. 132 f.

157 Habermas, *Philosophische Diskurs*, a.a.O., S. 376.

»Kombination von starken Aussagen mit schwachen Statusansprüchen«<sup>158</sup>. Herbert Schnädelbach hat diesen Normativismus, der auf ein »Moment von Unbedingtheit« nicht verzichtet, so charakterisiert: Habermas wolle eine »kritische Unbedingtheit ohne Fundamentalismus« erreichen<sup>159</sup>.

Zur Untermauerung seiner Position knüpft Habermas an Überlegungen Hilary Putnams an. Letzterer versucht mit der Position seines »internal realism« plausibel zu machen, daß die Alternative - entweder metaphysischer Realismus, mit der Annahme es gibt eine vom menschlichen Geist unabhängige Welt der Gegenstände und damit auch eine objektive Wahrheit - oder es gibt nur subjektiv beliebige Wahrnehmungsperspektiven, falsch ist. »Wahrheit« ist für Putnam »so etwas wie (idealisierte) rationale Akzeptierbarkeit - so etwas wie ideale Kohärenz unserer Überzeugungen untereinander und in bezug auf unsere Erfahrungen entsprechend der Darstellung dieser Erfahrungen in unserem Überzeugungssystem«<sup>160</sup>. Ohne Maßstäbe für rationale Akzeptierbarkeit könnten wir keinen Begriff von »Welt« ausbilden. Es sei nicht notwendig zu behaupten, daß diese Maßstäbe überzeitlich gültig seien. Sie müßten nur verlässliche Kommunikation innerhalb eines von Menschen geteilten Überzeugungssystems ermöglichen. Für Habermas ergibt sich von seinem Sprachverständnis her ein Anknüpfungspunkt an dieses Wahrheitsverständnis, denn auch die »Dignität« des »Zwischenreich(s) symbolischer Bedeutungen«<sup>161</sup> liegt jenseits von Objektivismus und Subjektivismus bzw. empirisch Erfahrbarem und Transzendentalen. Unter Aufnahme von Argumenten Putnams beschreitet Habermas deshalb einen Mittelweg. Ohne eine »idealisierende« Begriffsbildung, die auf »Unbedingtheit« nicht völlig verzichte, könne weder verstanden werden, daß es überhaupt Sinn mache, zwischen wahren und falschen Aussagen zu unterscheiden. Noch lasse sich ohne solche Idealisierung verstehen, warum wir »reflexiv lernen« und unsere »Rationalitätsstandards verbessern« können<sup>162</sup>. An der Praxis kommunikativer Verständigung könne ein »Begriff situierter Vernunft« abgelesen werden, »die ihre Stimme in zugleich kontextabhängigen und transzendierenden Geltungsansprüchen erhebt«<sup>163</sup>. Der Schwerkraft des Endlichen kann und soll diese »situierter Vernunft« nicht entfliehen, gleichwohl soll sie in der Lage sein, ins Unbedingte auszu-

---

158 Habermas, *Philosophische Diskurs*, a.a.O., S. 247.

159 Herbert Schnädelbach, *Transformation der Kritischen Theorie*, in: Honneth, Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*, a.a.O., S. 15-34, 34.

160 HILARY PUTNAM, *Vernunft, Wahrheit, Geschichte*, Frankfurt a.M. 1982, S. 75, vgl. auch 182.

161 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 15.

162 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 177.

163 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 179.

greifen. Habermas wehrt in ein und demselben Satz ab, daß es sich bei dem »Moment der Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist«, um ein »Absolutes« handelt, und spricht zugleich davon, daß es »allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes« sei<sup>164</sup>. Wie bei der Beschreibung der Funktion der Lebenswelt als eines »gleichsam transzendentalen Ort(es)« gerät Habermas bei der Bestimmung des idealisierenden Begriffs einer alle Kontexte transzendierenden Wahrheit bzw. Geltung an einen Punkt, an dem er eine über alles Empirische hinausgehende Dimension der Transzendenz in Anspruch nimmt. Er scheut sich allerdings, sie als solche zu benennen. Er fürchtet, in einen Bereich von Postulaten zu gelangen, der allzu schnell in den alt-europäischen Irrgarten der Metaphysik führt. Alle Vermeidungsstrategien können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Versuch, an universalere Gültigkeit festzuhalten und der Geschichtlichkeit nicht auszuweichen, mit einer gewissen inneren Notwendigkeit auf das Feld metaphysischer Fragen führt. Habermas gesteht zu, daß das »Moment der Unbedingtheit« in den idealisierten, falliblen Begriffen von Wahrheit und Moralität einen »Rest von Metaphysik« darstellt. Ohne solch einen »Rest von Metaphysik« sei es unmöglich, gegen eine falsche Interpretation der Wirklichkeit, »gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten« anzugehen. Hier zeige sich die »letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse«<sup>165</sup>.

An den drei Problemzonen der Diskursethik zeigen sich die Grenzen des Versuchs, die mit dem Ethischen verknüpfte Kontingenz vollkommen durchsichtig zu machen und methodisch zu domestizieren. Wird die Spannung zwischen Vernunft und Geschichte nicht mit einem monistischen Gewaltstreich zum Verschwinden gebracht, kann ihr nur durch ein bescheidenes Verständnis der Theoriebildung Rechnung getragen werden. Das ist in Ansätzen bei Habermas der Fall. Er suggeriert nicht die totale Rationalisierbarkeit und Begründbarkeit aller ethischen Probleme. Er erkennt die »Beschränkungen« an, »denen praktische Diskurse unterliegen«. In ihnen bringe »sich die Macht der Geschichte gegenüber den transzendierenden Ansprüchen und Interessen der Vernunft zur Geltung«. Der Fehler des Skeptikers sei es, »diese Schranken zu dramatisieren«<sup>166</sup>. Der radikalen Skepsis setzt Habermas das Vertrauen entgegen, daß wir »schon, gewiß nur fragmentarisch und verzerrt, die existierenden Formen einer auf symbolische Verkörperung und geschichtliche Situierung angewiesenen Vernunft vor uns«<sup>167</sup> haben. Als Sedimentierungen solcher Vernunft, die das Vertrauen

---

164 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 184.

165 Habermas, Nachmetaphysisches Denken, a.a.O., S. 184 f.

166 Habermas, Diskursethik, a.a.O., S. 116.

167 Habermas, Theorie Bd. I., S. 9.

in die »Produktivkraft der Kommunikation«<sup>168</sup> stützen und auch dem Programm der Diskursethik Plausibilität verleihen, nennt Habermas Errungenschaften der bürgerlichen Emanzipationsbewegung. Für ihn stellen die Gehalte von Grundrechtsnormen »Zeugnisse einer in Fragmenten und Splintern immerhin »existierenden Vernunft«<sup>169</sup> dar. Auch die »Institutionen des Rechtsstaates und der Demokratie« sowie der »bürgerlichen Öffentlichkeit« verkörpern für ihn, wenn auch »sehr unvollkommen«, solche Vernunftpotentiale<sup>170</sup>.

Für den philosophischen und sozialwissenschaftlichen »Diskurs der Moderne« wird der Anspruch erhoben, er sei zur vernünftigen Analyse jenes Bereiches fähig, »der der griechischen Ontologie ebenso wie der neuzeitlichen Subjektphilosophie als schlechthin sinnlos und nicht theoriefähig gegolten hatte«, der Geschichte<sup>171</sup>. Habermas formuliert allerdings sehr behutsam, wenn er sich der Erfassung des Zusammenhangs von Vernunft und Geschichte nähert. Die rekonstruktive, auf »Selbstvergewisserung« ausgerichtete Analyse vergleicht er mit der Arbeit von »Spurensuchern«. Ihre Aufgabe sei es, im »weichen Medium der Geschichte ... Abdrücke« zu entdecken. Sie solle in »historischen Entwicklungen ... verschlüsselte Hinweise auf die Pfade unabgeschlossener, abgebrochener, fehlgeleiteter Bildungsprozesse (auffinden), die über das subjektive Bewußtsein des Einzelnen hinausreichen« und so interpretieren, daß neue, vernünftigeren Handlungsmöglichkeiten erschlossen werden können. Die Rekonstruktion dieser Spuren müsse einen falliblen Status haben, um den Gefahren der wechselseitig sich provozierenden Einstellungen eines »Dogmatismus der Geschichtsphilosophie« bzw. »Historismus« zu entgehen. Die Suche nach den Vernunftpotentialen in der Geschichte bewege sich zwischen der »Scylla des Absolutismus und der Charybdis des Relativismus«<sup>172</sup>. Den »ontologischen Status der kommunikativen Vernunft, auf deren Vorhandensein er bei diesem risikoreichen Unternehmen setzt, kreist er entweder nur via negationis ein oder beschreibt ihn in metaphorischen Sprache. Der Ausdruck »Vernunft« lasse sich weder gebrauchen »nach ontologischen Spielregeln zur Charakterisierung Gottes oder des Seienden im ganzen, noch nach empiristi-

---

168 Habermas, Interview mit Hans Peter Krüger, a.a.O., S. 85: »Statt auf die Vernunft der Produktivkräfte, letztlich also der Naturwissenschaft und der Technik, vertraue ich auf die Produktivkraft der Kommunikation, die sich am deutlichsten in sozialen Befreiungskämpfen äußert«.

169 Habermas, Moralität, a.a.O., S. 29.

170 Jürgen Habermas, Interview mit Robert Maggiori, in: Ders., Nachholende Revolution, a.a.O., S. 32.

171 Habermas, Philosophische Diskurs, a.a.O., S. 69 Anm. 4.

172 Habermas, Philosophische Diskurs, a.a.O., S. 351; vgl. S. 69.

schen Spielregeln zur Kennzeichnung der Dispositionen erkenntnis- und handlungsfähiger Subjekte. Die Vernunft gilt weder als etwas Fertiges, als eine objektive Teleologie, die sich in Natur oder Geschichte manifestiert, noch als ein bloß subjektives Vermögen<sup>173</sup>. Sie liegt im »Zwischenreich« sprachlicher Bedeutungen und verständigungsorientierter Kommunikation, das als entscheidendes Medium fungiert für die Ausbildung von Identität wie von Weltbildstrukturen mit einem gewissen objektiven Status. Als sprachlich verfaßte Vernunft soll sie, wie einst schon Hegels Geistbegriff, sowohl die einfache Entgegensetzung von Festgestelltsein und In-Bewegungsein als auch die von Einheit und Vielheit unterlaufen. Aber aller geschichtsphilosophischer Dogmatismus, der für Habermas von Hegel über Marx bis zu den Vätern der kritischen Theorie reichte, soll abgestoßen werden. Er habe sich als zu brüchig erwiesen<sup>174</sup>. Die Gewißheit, die der »absolute Geist« und seine Nachfolger verbürgten, ist einer Skepsis gewichen, die aber keineswegs Standpunktlosigkeit bedeutet. Die Intention auf Wahrheit, Universalität und Einheit wird festgehalten, um Möglichkeiten für eine Kritik der »Pathologien der Moderne« und für Vernunftpotentiale maximierende Lernprozesse zu gewinnen. Aber diese Wahrheit und Einheit läßt sich weder mittels Teleologie oder Ontologie noch mit geschichtsphilosophischen Konstrukten definitiv feststellen. Sie ist nicht jenseits, sondern »allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar ... als die prinzipielle Möglichkeit eines wie immer okkasionellen, jedoch verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere«<sup>175</sup>. Dem »Strudel der Kontingenzerfahrung« kann sie nicht entweichen, nur in ihm sich behaupten. Diesem zuletzt praktischen Interesse an der Überwindung eines historischen und kulturellen Relativismus dient die ganze Theorie. Bis in die Metaphorik hinein schlägt dabei der Spannungsreichtum kommunikativer Vernunft durch, der sich aus dem Situiertsein im Kraftfeld irreduzibel polare Grundkräfte ergibt. Die kommunikative Vernunft gleicht für Habermas einer »schwankenden Schale - aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen »bewältigt«<sup>176</sup>.

---

173 Habermas, *Philosophische Diskurs*, a.a.O., S. 69.

174 Zur Kritik der geschichtsphilosophischen Grundlagen der Kritischen Theorie vgl. insbesondere *Theorie* Bd. II, S. 559 f.

175 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 155. Vgl. auch das Interview mit Hans Peter Krüger, in: Ders., *Nachholende Revolution*, a.a.O., S. 83: »Hegel glaubte noch, daß sich in seiner Theorie die Wahrheit des historischen Verlaufs gleichsam entschlackt zusammenfaßte - die große Philosophie als Schale der Wahrheit. Heute sind die Wahrheiten zerstreut über viele Diskursuniversen, die nicht mehr in eine Hierarchie zu bringen sind; aber in jedem dieser Diskurse suchen wir hartnäckig nach Einsichten, die alle überzeugen könnten«.

176 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, a.a.O., S. 185.

## 5. »Patterns of moral complexity«

Herbert Schnädelbach hat sich skeptisch darüber geäußert, ob Habermas sein Ziel erreicht habe, einen Normativismus zu begründen, für den »kritische Unbedingtheit ohne Fundamentalismus« reklamiert werden kann. Er »sehe prinzipiell nicht, wie ein rekonstruierendes Philosophieren mit lediglich hypothetischen Geltungsansprüchen dazu taugen soll, jenes ›Moment von Unbedingtheit‹ bereitzustellen, ohne das ›normative Grundlagen‹ nun einmal nicht zu haben sind«<sup>177</sup>. Angesichts dieser Schwierigkeiten kann nach weiteren Möglichkeiten gesucht werden, den Unbedingtheits- und Universalitätsanspruch einzulösen. Dazu kämen insbesondere eine reine Transzendentalphilosophie oder ein erneuerter objektiver Idealismus in Frage. Mit den genannten Schwierigkeiten kann aber auch anders umgegangen werden. Es kann ein Verständnis von »normativen Grundlagen« problematisiert werden, daß diese an eine bestimmte Form von Geltungsansprüchen koppelt. Gerade wenn man vor Augen hat, welche Schwierigkeiten es Habermas bereitet, den Status seiner universalistischen Aussagen genau zu bestimmen, erscheint es wenig plausibel, diesen Universalitäts- und Unbedingtheitsanspruch zum entscheidenden Kriterium zu machen, mit dem ethische Positionen sinnvoll unterschieden werden können. Eben dies ist der Fall, wenn Schnädelbach behauptet, die einzige Alternative zur diskursethischen Begründungsstrategie sei eine »Hermeneutik als praktische Philosophie ohne Unbedingtheitsansprüche mit allen relativistischen Konsequenzen«. Mittels der einfachen Alternative - Unbedingtheit oder Relativismus - läßt sich schon Habermas' Begriff einer skeptischen, situierten Vernunft nicht angemessen charakterisieren. Warum sollte sie dann für jene Kritiker der Diskursethik aussagekräftig sein, die K.-O. Apel als »weiche, pragmatisch-hermeneutische Version des Neoaristotelismus«<sup>178</sup> bezeichnet?

In dieser Polemik spiegelt sich zutreffend eine Schwerpunktverschiebung, die von den so Etikettierten in der Aufgabenstellung für die ethische Theoriebildung vorgenommen wird. Deren Interesse gilt weniger der Suche nach Begründungsmöglichkeiten von universalen Geltungsansprüchen, als vielmehr der Analyse der materialen Fragen der Ethik, die jenes Signum geschichtlicher Kontingenz und Partikularität tragen, das auch dem »Referenzpunkt« aufgeprägt ist, an den letztlich alle ethische Theorie adressiert werden muß, dem Individuum. Die Tatsache, daß in diesem Bereich der analytische Blick durch die Brille des Universalisierungstheoretikers wenig

---

177 Schnädelbach, Transformation, a.a.O., S. 34.

178 Apel, Postkantische Standpunkt, a.a.O., S. 222.

Theoriewürdiges zu erkennen vermag, interpretieren sie nicht als Aufforderung, den Blick abzuwenden, sondern als Forderung, die Theoriebrille zu wechseln. Dabei spielt folgende Überzeugung eine wichtige Rolle: Auch wenn die Fragen nach Sittlichkeit und Ethos, nach Institutionen, der Beschaffenheit von Bildungsprozessen ethischen Verhaltens, die abreviaturnhaft in der Frage nach dem »guten Leben« zusammengefaßt werden, immer partikularen Kontexten einer individuellen Lebensgeschichte oder sozialer Lebensformen verhaftet bleiben, so können sie nur um den Preis lebensferner Abstraktionen aus der ethischen Theoriebildung ausgeschlossen werden. Mit dieser Überzeugung ist das Interesse verknüpft, ein reduktionistisches Verständnis von »Rationalität« und »Vernunft«, das an einer bestimmten Form von »Begründbarkeit« und Überprüfung auf Universalisierungsfähigkeit ausgerichtet ist, zu erweitern. Es soll nicht schon vorab der ganze Bereich von Zielvorstellungen, Gütern, Idealen und Lebensformen, die ohne ihre geschichtliche Dimension nicht verstehbar sind, zum unbegehbaren Gelände erklärt werden. Dies alles mit in den Blick zu nehmen bedeutet aber keineswegs, wie die Diskursethiker gerne unterstellen, alle Reflexion auf normative Grundlagen einem grenzenlosen Relativismus preiszugeben. Es geht vielmehr um einen anderen Weg der Suche nach dem, was mit Gründen normative Geltung beanspruchen kann. Der Streit verläuft nicht an der Scheidelinie »begründbar oder unbegründet«. Er entzündet sich erst an der Frage, von welcher Art die Gründe sind, die als verlässlich zugelassen werden sollen.

Die Kritiker der Diskursethik gestehen zu, daß der gesamte Bereich der Güterethik und der substantiellen Bestimmungen des guten Lebens »große epistemologische Probleme«<sup>179</sup> mit sich bringt. Aber das rechtfertigt nach Überzeugung von Autoren wie Charles Taylor, Bernard Williams, Michael Walzer oder Alasdair MacIntyre keineswegs eine Beschränkung der ethischen Theoriebildung in dem Sinne, epistemologischen oder anderen wissenschaftsinternen Kriterien Genüge zu leisten<sup>180</sup>. Wo die Diskurs-

---

179 Taylor, *Sprache*, a.a.O., S. 45.

180 Vgl. den Überblick über die Kritik am Reduktionismus der Habermas'schen Theorie bei SHEYLA BENHABIB, *Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue*, in: Honneth u. a., *Zwischenbetrachtungen*, a.a.O., S. 373-394. Zum Kommunitarismus vgl. besonders AXEL HONNETH, *Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus*, in: *PhR* 38 (1991), S. 83-102; zu Taylor vgl. besonders AXEL HONNETH, *Nachwort*, in: Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M. 1988, S. 295-314; zu Walzer OTTO KALLSCHEUER, *Michael Walzers kommunitärer Liberalismus oder die Kraft der inneren Opposition*, *Nachwort* in: Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin 1990, S. 126-143.

ethiker, gesteuert von einem theoretischen Interesse an einer bestimmten Form der Begründ- und Universalisierbarkeit, einen radikalen Schnitt zwischen Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens legen, bezweifeln die Kritiker Sinn wie Möglichkeit einer solchen Trennung von Wertpräferenzen und streng normativen Fragen. Die Gegenthese lautet, Fragen der Gerechtigkeit lassen sich nicht thematisieren, ohne die Bezugnahme auf die in einem Gemeinwesen geteilten Überzeugungen, Wertmuster und kulturellen Standards. Eine Theorie, die Gerechtigkeitsprobleme lösen will, bedarf der Verständigung über das, was als gut und erstrebenswert gilt.

Es sind vor allem drei Argumentationsstränge, die gegen die diskurs-ethische Beschränkung des in der Ethik Theoriefähigen ins Feld geführt werden. Zum einen wird darauf hingewiesen, daß auch das Plädoyer der Diskursethiker für eine materialiter restringierte Verfahrensethik nur verständlich wird als Konsequenz von substantiellen Annahmen darüber, was ein menschenwürdiges Leben ist. Eine verständigungsorientierte Kommunikation ist kein Zweck an sich selbst, sondern steht im Dienst der Realisierung verbesserter Lern- und Lebensmöglichkeiten für Menschen. Damit kommen Fragen nach einem anthropologischen Leitbild, d. h. starke materiale und teleologische Wertungen ins Spiel, die nicht erst in Diskursen gewonnen und begründet, sondern schon vorausgesetzt werden. Von der Verständigung als Telos der Sprache zu sprechen, macht nur Sinn, wenn zugleich angenommen wird, es gibt Sprecher und Hörer, die dieses Telos nicht als etwas Beiläufiges und unter anderen Zielen auch Mögliches, sondern als Fundamentalnorm ihrer eigenen Lebensführung anerkennen. Im Rahmen ethischer Überlegungen kann die Reflexion auf »die Natur der Sprache« nicht einfach die Reflexion auf die »Natur des Menschen«, wie sie etwa in der klassischen Tugendlehre, aber auch in der modernen, zwischen Aufklärung und Romantik ausgespannten Subjektivitätsphilosophie erfolgte, ersetzen. Der sog. »Formalismus« der Diskursethik und das Interesse an Universalisierung werden nur plausibel, wenn ein bestimmtes Verständnis der Würde des Menschen vorausgesetzt wird. Dieser Sachverhalt läßt dichotomisierende Unterscheidungsfiguren wie die Trennung zwischen »formalen« und »materialen« Ethiktypen, mit denen die Diskursethiker arbeiten, in einem fragwürdigen Licht erscheinen.

Dies gilt auch für den zweiten Argumentationsstrang. Wenn trotz aller Wendung zu intersubjektiver Kommunikation und Sprache der einzelne Mensch Adressat von ethischen Überlegungen bleiben muß - für wenn wäre sonst die Frage nach Begründung und Universalisierbarkeit moralischer Normen von Interesse? -, wird die Kontextgebundenheit bzw. historische Prägung des jeweiligen Selbst- und Weltverständnisses auch eine Rolle spielen bei seinem Verständnis der Begründung von Überzeugungen oder Handlungen. Umso mehr gilt dies, wenn zugestanden wird, daß jede

diskursive Klärung von strittigen Geltungsansprüchen des lebensweltlichen Hintergrundwissens bedarf, zu dem Überzeugungen darüber gehören, was gut und erstrebenswert ist. Auch die Annahme, daß alle Argumentierenden sich kontrafaktisch antizipierend so verhalten, als ob sie vor dem Forum einer idealen Kommunikationsgemeinschaft alle überzeugen müssen, gibt kein Recht zu unterstellen, alle Argumentierenden hätten dieselbe Vorstellung davon, was es heißt, jemanden mit Gründen zu überzeugen. In diese Vorstellung wird die eigene, historisch bedingte Weltsicht mit eingegeben. Deswegen stellt es eine problematische Reduktion dar, die Frage nach Begründung und Rechtfertigung normativer Leitideale vollkommen abzulösen von der Reflexion auf kulturelle Traditionen. Der von der Diskursethik vorausgesetzte substantielle Kerngehalt läßt sich aus ihr selbst nicht zureichend erklären. Er bleibt gebunden an kulturelle Überlieferungen, zu denen auch religiöse Traditionen gehören. Micha Brumlik hat in seiner Kritik der Diskursethik deren »normativen Universalismus« in den »Bereich der Religionsphilosophie« eingeordnet. Ihr Streben nach einer »Einheit im Geiste« trage Züge der Schaffung einer »Zivilreligion«. Sie sei dem Ideal der paulinischen Kirche strukturell vergleichbar. Die Merkmale der Kirche - »una, sancta, catholica und apostolica« träfen in ähnlicher Weise für die Diskursethik zu: »Sie ist - qua anthropologisch vorausgesetzter Sprachkompetenz und universeller Kommunikationsgemeinschaft - eine und enig ... Sie ist als mit werbenden Argumenten auftretende Theorie apostolisch und sie ist, insofern sie sich als transzendental unwiderlegbar bzw. in den aus ihr implizierten Lebensformen selbst affirmiert, in einem säkularisierten Sinne auch heilig«<sup>181</sup>. Auch Francis Schüssler-Fiorenza hat in seiner Auseinandersetzung mit Habermas auf derartige Zusammenhänge hingewiesen: »Die formale Universalisierung ist die Kehrseite der Münze, daß alle Menschen ungeachtet ihrer Rasse, ihres Geschlechts, des politischen Systems und ihres Glaubens Brüder und Schwestern sind. Der normative Kern der Universalität der Prinzipien der Gerechtigkeit für alle ist nicht nur die Universalität einer Geschwisterlichkeit unter dem einen Gott, wie ihn die zentralen Religionen entwickelt haben. Sie ist zugleich auch die gegenwärtige Kraft und die Lebensgrundlage des rationalen Diskurses«. Der Hinweis auf den Zusammenhang mit der religiösen Tradition ist für Schüssler-Fiorenza mehr als eine historische Reminiszenz oder ein Plädoyer im religiösen Interesse. An diesem Zusammenhang zeigt sich für ihn ein genereller Sachverhalt, der Konsequenzen für das Verständnis des Verhältnisses von Genese und Geltung hat: »Das Formale, Prozedurale und Univer-

---

181 MICHA BRUMLIK, Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?, in: Kuhlmann, Moralität, a.a.O., S. 265-300, 297 f.

sale existiert im Gleichklang mit den geschichtlichen, substantiellen und auch religiösen Glaubensüberzeugungen«<sup>182</sup>.

Dem dritte Haupteinwand liegen ebenfalls Hypothesen über die menschliche »Natur« zugrunde. Er lautet, die Diskursethik werde mit ihren Abstraktionen und Idealisierungen »der Natur unserer moralischen Erfahrung«<sup>183</sup> nicht gerecht. Als Gefahr, die mit der ethischen Theoriebildung gegeben ist, gilt weniger die Preisgabe von universalisierbaren Geltungsansprüchen als ein reduktionistischer Zugriff in der Erfassung der Probleme. Bernard Williams wies darauf hin, daß die Philosophiegeschichte durchzogen sei von dem Bestreben, die »diversity« ethischer Phänome zu reduzieren. Mit Blick auf die Diskussionslage der Gegenwart stellte er fest: »The desire to reduce all ethical considerations to one pattern is ... as strong as ever«<sup>184</sup>. Die Gründe für diese Tendenz sehen er und andere Autoren wie C. Taylor, A. McIntyre, M. Walzer und C. Larmore in einem allzu begrenzten Verständnis dessen, was es heißt, ein vernünftig und rational handelnder Mensch zu sein. Spätestens mit Kant beginne die Tradition eines minimalistischen, abstrakten Verständnisses des handelnden Subjekts, die bis zur Diskursethik reiche.

Auf unterschiedlichen Wegen werden Gründe gegen diesen Reduktionismus geltend gemacht. Sie lassen sich sowohl auf der Ebene von individuellen Erfahrungen wie auch der theoretischen Ebene, der Geschichte der Ethik gewinnen. Kognitives und Emotionales, Gründe und Motivationen, Streben nach Glück und Suche nach Gerechtigkeit, Überliefertes und neu Konstruiertes, individuelle Lebensziele und gemeinschaftlich geteilte Lebensformen, situativ gebundenes und verallgemeinertes Wissen, Gerechtes und Gutes, für uns selbst Durchsichtiges und uns unbewußt Bestimmendes sind im Lebensvollzug enger verwoben, als die kantisch inspirierten Trennungen im Sinne der Unterscheidung von Pflicht und Neigung nahelegen. Nur wenn die Vielgestaltigkeit ethischer Motive, Zielvorstellungen und Regeln ernst genommen wird, wie dies in den klassischen Lehren über Tugend und sittliche Urteilskraft der Fall war, können auch die Probleme in den Blick kommen, die aus konkurrierenden Ansprüchen ethischer Werte für die Lebensführung entstehen. Weil wir darüber hinaus Erben einer langen und

---

182 FRANCIS SCHÜSSLER FIORENZA, Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, in: Edmund Arens (Hg.), Habermas und die Theologie, Frankfurt a. M. 1988, S. 115-144, 140.

183 Benhabib, *Autonomy*, a.a.O., S. 381; vgl. Taylor, *Sprache*, a.a.O., S. 47 f.

184 BERNARD WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass. 1985, S. 15 f.

komplexen Tradition des Nachdenkens über ethische Fragen sind, zu der auch verschiedene religiöse Grundüberzeugungen gehören, verwenden wir vielgestaltige und unterschiedliche Reflexionsmuster im Umgang mit diesen Problemen. Die Geschichte des Streits um die Verteilungsgerechtigkeit läßt nicht nur erkennen, daß Fragen nach dem Gerechten mit denen nach dem Guten eng verknüpft sind. Sie zeigt zudem, daß sich die Vielzahl von Verteilungsmechanismen und -kriterien nicht auf ein Schlüsselprinzip reduzieren läßt - auch wenn Philosophen gern nach dem archimedischen Punkt suchen, von dem aus sich alles ordnet und entscheiden läßt<sup>185</sup>. Der Bereich des Ethischen entzieht sich in praktischer wie theoretischer Hinsicht offenbar einem monistischen Zugriff, weil er selbst irreduzibel plural verfaßt ist. Wenn es also - so B. Williams - Wahrheit im Bereich der Ethik gibt - »why is there any expectation, that it should be simple?«<sup>186</sup>.

Den Diskursethikern wird vorgeworfen, auf diese vorfindliche, durch Reflexion klärungsbedürftige Komplexität reduktionistisch bzw. durch eine eigene artifizielle Komplexitätserzeugung zu reagieren. Ihre Kritiker bestreiten nicht, daß reflektiert und diskursiv begründet sowie nach der Reichweite von Geltungsansprüchen gefragt werden muß. Keineswegs beschwören sie nur die normative Kraft des Faktischen oder die Tradition und eliminieren kritische Reflexion. Die Unterschiede liegen im Urteil darüber, wie solche Reflexion auf den Weg gebracht werden kann. Die Kritiker der Diskursethik geben historisch-hermeneutischen Analysen eine höhere Bedeutung als formalpragmatisch ansetzenden Universalisierungsstrategien. Noch wichtiger ist die Differenz im Verständnis ethischer Vernunft selbst. Eine reflektierte ethische Kompetenz läßt sich für sie nicht auf kontextunabhängiges, universalisierbares Regelwissen reduzieren. Sie umfaßt eine Zielvorstellung des guten Lebens, in der verschiedene Güter in einen kohärenten Zusammenhang gebracht werden müssen, und eine praktische Klugheit, die es ermöglicht, situationsbezogene und -gerechte Urteile zu fällen. Sie muß berücksichtigen, daß moralische Entscheidungen und Wertpräferenzen in verschiedenen Kontexten, etwa im öffentlichen und im privaten Bereich, Unterschiedliches bedeuten können und dementsprechend auch verschieden zu beurteilen sind. Sie muß der »heterogeneity of morality« Rechnung tragen, die eine Folge davon ist, daß es nicht eine einzige Quelle gibt, aus der sich

---

185 Vgl. MICHAEL WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983. Walzers Analyse des Gerechtigkeitsproblems führt ihn zu dem Urteil, »that the principles of justice are themselves pluralistic in form; that different social goods ought to be distributed for different reasons, in accordance with different procedures, by different agents, and that all these differences derive from different understandings of the social goods themselves - the inevitable product of historical and cultural particularism« (6).

186 Williams, *Ethics*, a.a.O., S. 17.

die ethischen Probleme herleiten und verstehen lassen. Wer all diese Phänomene als nicht theoriefähig ausschließe, müsse einen Großteil der ethischen Erfahrungswirklichkeit zum Terrain der Unvernunft und Irrationalität erklären. Die Kritiker bestreiten, daß sich der Gegenstandsbereich so sauber abtrennen läßt und es nur einen, metahistorischen und kontextfrei begründbaren Schlüssel zur Lösung von Normativitätsproblemen gebe. In ihrer Kritik der Diskursethik machen sie insoweit jene »Vielspältigkeit« des Ethischen geltend, an der Troeltsch sich abgearbeitet hat. Wie der späte Troeltsch sind sie zudem bemüht, kontextbezogene Rechtfertigungsstrategien nicht in einen radikalen Gegensatz zu Ansprüchen auf Objektivität zu bringen. Gegen die theoretischen Vereinfachungen und monistischen Versuchungen wollen sie die »patterns of moral complexity« (Charles E. Larmore)<sup>187</sup> verstärkt in den Blick bringen. In diesem Begriff der »moralischen Komplexität« tauchen viele jener Denkfiguren wieder auf, die Troeltsch in seinen Naturrechtsstudien unter den Leitbegriffen von Ausgleich und Kompromiß thematisiert hat.

Erst im Zusammenhang des Interesses an einer ethischen Theoriebildung, die einen Begründungsreduktionismus vermeidet und sich »lebensweltlicher« Pluralität öffnet, läßt sich auch die Renaissance der aristotelischen Ethik verstehen. Sie ist primär eine Reaktion auf spezifisch moderne Problemlagen und keineswegs, wie mit dem verbreiteten Neokonservativismus-Verdacht suggeriert wird, die Restitution eines vorneuzeitlichen Ordnungsdenkens. Sie steht mehr in einem kontrapunktischen Zusammenklang mit der kantischen Ethik, als daß sie als völlige Alternative ins Spiel gebracht wird. Mit dieser Erneuerung wird nicht das Ziel verfolgt, vormoderne Bewußtseinsformen oder eine antiquierte teleologische Metaphysik zu restituieren. Das leitende Interesse der Rezeption ist es, der materialen und empirischen Dimension des Ethischen, der Kontextbezogenheit allen Handelns, der damit gegebenen Komplexität und seinem theoretisch nicht auflösbaren Konfliktcharakter besser gerecht werden zu können. Die aristotelische Ethik stellt einen Typus dar, in dem die Erörterungen des Guten und des Gerechten nicht separiert werden. Sie bietet mit ihrer Tugendlehre Ansatzpunkte für Fragen nach der »Natur des Menschen«. Aussagen darüber, wie diese »Natur« beschaffen ist, auf welches Ziel hin und in welcher Weise sie gebildet werden kann, und welche Rolle dabei sinnlich-empirische Antriebskräfte spielen, bringt sie in einen systematischen Zusammenhang. Sie thematisiert das Problem, wie sich die Vielgestaltigkeit der Antriebskräfte und ethisch wertvoller Ziele zum Ganzen einer sinnvollen Lebensführung ordnen läßt. In ihr wird reflektiert auf die Art des Wissens,

---

187 Vgl. CHARLES E. LARMORE, *Patterns of moral complexity*, London New York 1987.

die möglich und notwendig ist, angesichts der Tatsache, daß wir unter immer wieder neuen, je besonderen Umständen handeln und auf unvorhersehbare und veränderliche Bedingungen reagieren müssen. Das Veränderliche und Kontingente wird nicht ausgeschlossen. Es wird vielmehr gefragt, auf welchem Wege eine Modifikation und Konkretisierung genereller Zielorientierungen in einer situationsangemessenen Weise erfolgen kann. Dieser weit gespannte Rahmen macht die aristotelische Ethik von einem post-kantischen Standpunkt aus als Medium interessant, Wege zu finden, die über die »simplifications« (Williams) der modernen Moralphilosophie hinausführen.

Durch dieses Interesse sind allerdings auch Grenzen der Rezeptionsbereitschaft bezeichnet. So knüpft Charles Larmore an Elemente der aristotelischen Klugheits- und Tugendlehre an. Er betont aber gegenüber einer stark modernitätskritischen Position wie der MacIntyres auch, »that the insights of Aristotelian ethics are sharply limited ... the good and the right contain dimensions of complexity of which he apparently had no idea«<sup>188</sup>. Weder das moderne Verständnis von Autonomie und seine Folgen noch die durch den Historismus bedingte Problemlage können durch den Rückgriff auf Aristoteles umgangen werden. Unter den Bedingungen der Moderne kann nicht, wie der Stagirite noch glaubte, eine Lebensform, eine Zielvorstellung des guten Lebens für alle verbindlich gemacht werden. »As moderns we have to live with varieties of goodness«<sup>189</sup> - hinter diese Einsicht wollen jene Aristoteles rezipierenden Kritiker der Diskursethik nicht zurückgehen, die an den Errungenschaften einer modernen Reflexionskultur festhalten wollen. Diese Vielfalt muß weder ein Grund dafür sein, die Moderne kulturkritisch abzuurteilen, noch muß sie ein Argument dafür sein, eine vernünftige Verständigung über Fragen des Guten für unmöglich zu erklären. Das Ernstnehmen der »patterns of moral complexity« kann auch zu Ethikkonzeptionen führen, die doppelte aufgebaut sind. Sowohl der durch die kantische Philosophie erzeugte Begründungsdruck und die Frage nach universalisierbaren Normen, wie auch die situationsbezogene Anwendungsdimension mit ihren eigenständigen, nicht-deduktiven Konkretisierungsleistungen sollen berücksichtigt werden. Angesichts des Plausibilitätsverlusts einer einheitlichen ontologischen Grundlagen postulierenden Metaphysik und des Wissens um die Vielfalt der Vorstellungen des Guten führen solche polaren Ethikkonzeptionen zu einem Typus von Argumenten, auf den schließlich auch die Theoriebildung von Habermas hinauslief. Die »Kombination von starken Aussagen, mit schwachen Geltungsansprüchen« kehrt wieder in Gestalt eines »schwachen«, falliblen Begriffs des Guten. Er trägt

---

188 Larmore, a.a.O., S. 39.

189 Benhabib, *Autonomy*, a.a.O., S. 383.

Züge, die dem Habermas'schen Vernunftbegriff vergleichbar sind. Auch die Einheit des Guten kann offenbar nur in der Vielheit seiner Gestalten gefunden werden. Sheyla Benhabib spricht von einer »weak deontology«, in deren theoretischen Rahmen die Ausdifferenzierung von Begründung und Anwendung aufrechterhalten wird, Begründungsfragen nicht einfach schon mit dem Hinweis auf Tradition und vorhandene Sittlichkeit als erledigt gelten, sondern es legitim ist, die Gültigkeit von Normen, auch im Bereich der Frage nach Zielvorstellungen des guten Lebens, in diskursiver Verständigung zu befragen. Die Intention einer solchen »weak deontology« scheint sich auch in diesem Fall besser metaphorisch zum Ausdruck bringen zu lassen. Sheyla Benhabib erklärt: »I regard neither the plurality and variety of goodness with which we have to live in a disenchanted universe nor the loss of certainty in moral theory to be a cause of distress. Under conditions of value differentiation, we have to conceive of the faculty of reason not in the image of a homogeneous, transparent glass sphere into which we can fit all our cognitive and value commitments, but more as bits and pieces of dispersed crystals whose contours shine out from under the rubble«<sup>190</sup>.

---

190 Benhabib, *Autonomy*, a.a.O., S. 385.

## **Schlußbemerkung: Weder Beliebigkeit noch Letztbegründung**

Die Ethikdiskussionen im deutschen Protestantismus unseres Jahrhunderts sind geprägt durch die Tendenz, Begründungsprobleme ethischer Rationalität durch eine Rückbindung des Ethischen an dogmatische Wahrheiten zu lösen. Diese Programme einer neuen dogmatischen Fundierung des Ethischen werden zumeist mit der dialektischen Theologie verbunden. Doch keineswegs erst die Repräsentanten der antiliberalen theologischen Bewegungen der zwanziger Jahre haben auf die Erfahrungen einer sich differenzierenden Kultur, einer Pluralisierung ethischer Orientierungen und der vielfältigen Erschütterungen traditionaler Verbindlichkeiten reagiert, indem sie durch Dogmatik neue ethische Normativität zu gewinnen versuchten. Schon die »positiven«, theologisch konservativen Gegner von Troeltschs historistischer Aufklärung haben die rapiden Modernisierungsschübe der wilhelminischen Gesellschaft durch Verkirchlichung der Theologie und eine damit verbundene Redogmatisierung theologischer Ethik zu verarbeiten versucht.

Je unübersichtlicher die moderne Kultur wurde, desto größer wurde in allen Kulturwissenschaften der Bedarf an Orientierungen, die neue Übersichtlichkeit vermitteln sollen. Die Versuche, ethische Begründungsprobleme über die Reformulierung von Beständen der überkommenen protestantischen Dogmatik zu bewältigen, lassen sich insoweit als plausible Reaktionen auf modern-gesellschaftliche Differenzierungsschübe deuten. In dem Maß, wie die alteuropäische Einheit von Gemeinwesen und Kirche sich in den Prozessen der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft bzw. der internen Pluralisierung der Gesellschaft in relativ autonome Teilsysteme auflöste, bedurften die Kirchen, wie andere Institutionen auch, der Vergewisserung der eigenen Identität im Unterschied zu anderen gesellschaftlichen Verbänden. Die Konjunktur der Frage nach dem »Eigentlichen«, dem »Proprium«, dem »unterscheidend Christlichen« steht in enger Wechselwirkung mit dieser Dynamik gesellschaftlicher Modernisierung. Solche Vergewisserung der eigenen Identität, wie sie über die Rekonstruktion von Lehre, die Reformulierung von Bekenntnissen und die Konzentration auf die ekklesiologische Selbstdefinition der jeweiligen Konfessionskirche erfolgt, ist unter den Bedingungen des modernen Pluralismus unverzichtbar. Mit Blick auf die gesellschaftliche Handlungsfähigkeit der Kirche(n) ist es deshalb wenig sinnvoll, entweder ethische Orientierungsprobleme differenzlos zu dogmatischen Problemen umzuformulieren oder umgekehrt die Aufgaben systematischer Theologie auf Ethik zu reduzieren.

Die neuere protestantische Theologie hat eine erstaunliche Produktivität darin entwickelt, christliche Handlungsorientierungen auf ein dogmatisches Fundament zu stellen. Die dogmatischen Symbole, mit denen ein schwankendes Ethos stabilisiert werden soll, reichen von der Trinitätslehre bis zu den Lehrbeständen einer Theologie des dritten Artikels. Diskutiert werden neben theozentrischen Letztbegründungen des Ethischen trinitarisch-christologische, hamartiologisch-staurozentrische, soteriologische, pneumatologische und eschatologische Begründungen. Im Zeichen der ökologischen Krise haben zudem dogmatische Symbole wieder eine hohe Bedeutung für die Ethikdebatte erlangt, die noch vor zwanzig Jahren als theologisch problematisch und politisch gefährlich galten: Der Begriff der »Schöpfung«, die Formel einer »Theologie der Natur«, die Rede vom »Einwohnen Gottes« in seiner Welt. Die Unterschiedlichkeit der dogmatischen Begründungsmuster spielt für die Orientierung in einzelnen ethischen Konfliktfällen dann allerdings eine geringere Rolle als innerhalb der einzelnen dogmatischen Sprachspiele selbst angenommen wird. Ob eine Position im Streit um Strategien der Friedenssicherung konsequent trinitarisch oder christokratisch begründet wird, dürfte für die jeweiligen Handlungsorientierungen nur von untergeordneter Bedeutung sein. Gleichwohl wäre es falsch, solche dogmatischen Begründungen des Ethischen für sinnlos zu erklären. Dogmatische »Begründungen« ethischer Normativität erfüllen offenkundig eine wichtige innerkirchliche und innertheologische Funktion: Sie erlauben es, Probleme allgemeiner Natur in der Sprache der eigenen Tradition zu reformulieren. Sie tragen insoweit zur Stärkung der eigenen Identität bei. In Kirche und Theologie motivieren solche Begründungen damit zugleich die Bereitschaft, sich mit den Sachfragen »der Welt« auseinanderzusetzen. Inwieweit durch die Reformulierung ethischer Probleme in einer dogmatischen oder religiösen Sprache eine eigene Dimension analytischer Kompetenz und Lösungskapazität eröffnet wird, ist empirisch noch weithin ungeklärt.

Die Bemühungen, in einem unübersichtlichen Pluralismus durch dogmatische Begründungsstrategien Orientierung zu geben, bringen allerdings auch Probleme für die Kommunikation zwischen Theologie und Kirche einerseits, sowie anderen Kulturwissenschaften und gesellschaftlichen Verbänden andererseits mit sich. Je mehr versucht wird, ethische Orientierung in der innertheologischen Diskussion durch dogmatische Symbolsprache zu gewinnen, desto schwieriger wird es, die ethische Rationalität dieser Orientierung außerhalb von Theologie und Kirche einsichtig zu machen. Sie beinhaltet zudem die Gefahr einer ungewollten Selbsttäuschung. Wenn Theologen Ethisches primär nur noch dogmatisch formulieren, dann stehen sie schnell in der Versuchung, zu vergessen, in welchem starkem Maße sie in ihren Analysen ethischer Konflikte von außertheologischen Faktoren geprägt sind. So wichtig der Identitätsgewinn durch Dogmatisierung ist, so groß ist

die Gefahr, gelungene Identität mit dogmatisch suggerierter Autarkie zu verwechseln. Die in der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts vertretenen Programme, ethische Begründungsprobleme über Strategien der Rückbindung an die Dogmatik zu lösen, sind häufig mit einem hohen Anspruch verbunden worden: Theologen verfügten aufgrund ihres dogmatischen Traditionswissens über eine prinzipiell größere Kompetenz zur Formulierung neuer normativer Orientierungen als andere an den ethischen Dauerdebatten einer modernen Gesellschaft Beteiligte. Dogmatische Begründungsprogramme haben der Pflege eines traditionellen professionsspezifischen Habitus von Theologen Vorschub geleistet, als Verwalter der zentralen kulturellen Tradition Alteuropas auch innerhalb einer pluralistischen Kultur eine moralische Leitfunktion zu haben. Einsicht in die eigene Begrenztheit und Abhängigkeit von anderen Wissenstraditionen kann bei einem derartigen Selbstverständnis nur noch schwer entwickelt werden.

Wie schwierig es ist, unter den Bedingungen der eigenen dogmatischen Selbstausslegung die Vielspältigkeit des Ethischen konstruktiv zu akzeptieren, kann an den aktuellen innerprotestantischen Kontroversen um die Legitimität einer Öffnung theologischer Reflexion für die Postmoderne-Debatten verdeutlicht werden. Wer den faktischen Pluralismus im Bereich des Ethischen offen thematisiert und auf die Grenzen ethischer Homogenität in Theologie und Kirche hinweist, sieht sich schnell dem Verdacht ausgesetzt, ein Relativist zu sein und Beliebigkeit zu predigen. Die Auseinandersetzungen in der protestantischen Theologie sind weithin auf dichotomische Entgegensetzungen von ›Wahrheit‹ oder ›Skepsis‹, ›Verbindlichkeit‹ oder ›Beliebigkeit‹, ›Eindeutigkeit‹ oder ›Relativismus‹ festgelegt. Solche Alternativen sind nur zu rechtfertigen, wenn es einen Ort gibt, von dem aus die pragmatische Akzeptanz eigener Grenzen, des Wissens um die Kontextgebundenheit aller Reflexion als relativistisch qualifiziert werden kann. Theologen bezeichnen diesen Ort traditionell als »Gott« oder »das Absolute«. Aber dies ermöglicht es ihnen nicht, die Welt nun selbst mit den Augen Gottes zu sehen und Ethik vom »Gottesgesichtspunkt«, als »Wahrheitsauffassung ohne Blickpunkt« (H. Putnam) zu betreiben. Ein absoluter Standpunkt steht niemandem zu Gebote. Ist es dann begründbar, anderen »Relativismus« vorzuwerfen? Müßte man nicht ein Absolutist sein, um im »Relativismus« der anderen ein Defizit sehen zu können? Teilt nicht alle ethische Reflexion eine konstitutive Relativität, die Gebundenheit an die kontextuelle Bestimmtheit von Sprache, ethischen Reflexionsmustern, Orientierungswissen und religiösem Grundvertrauen? Wenn alle Reflexion an die theologische Grundunterscheidung von Gott und Mensch gebunden bleibt, besteht die Aufgabe darin, unterhalb der Ebene einer pauschalisierenden Opposition von Absolutem und Endlichem Typen des Umgangs mit dem »Relativen« zu unterscheiden.

Ethik darf sich nicht auf die vermeintliche Eindeutigkeit eines Gegensatzes von ›Beliebigkeit und ›Verbindlichkeit‹ fixieren lassen. Das Feld der Ethik wird strukturiert durch eine Vielzahl präziser Verbindlichkeiten, die im Einzelnen oft miteinander konkurrieren, von denen aber keine alle anderen prinzipiell und ein für allemal abzulösen vermag. Konflikte des Ethischen sind weniger Konflikte um »gut« oder »böse«, »wahr« oder »falsch«. So heterogen die Struktur ethischer Konflikte ist, so vielfältig sind auch die Möglichkeiten ihrer Deutung und konstruktiven Bewältigung. Ethische Konflikte werden ausgetragen auf einem Gelände, in dem selten eindeutige Gebots- oder Verbotsschilder den Weg weisen. Sie führen in unübersichtliche Lagen, bei denen zwischen »besser« und »schlechter« zu entscheiden ist. Dieser kleine Unterschied von »schlechter« oder »besser« läßt sich häufig erst im nachhinein angemessen beurteilen. Es ist ein elementares Erfordernis der Rationalität des Ethischen, die hier für alle gegebene Fehlbarkeit nicht zu überspielen und jenen »Restdezisionismus« im individuellen Handeln anzuerkennen, der sich durch keine Logik und universalisierungsfähige Rationalitätstheorie aus der Welt bringen läßt. Ihn abschaffen zu wollen, wäre gleichbedeutend mit dem Versuch, dem Einzelnen das Recht auf Irrtum, Fehlbarkeit und bessere Einsicht zu bestreiten. Entwickelt werden müssen humane Formen des Umgangs mit solcher Fehlbarkeit. Die prinzipientheoretische Jagd nach dem unfehlbaren Handlungssubjekt und unumstößlich gültigen Letztbegründungen tendiert dazu, ein Bild menschlicher Kommunikation und menschlichen Zusammenlebens zu erzeugen, in dem mit der Fehlbarkeit des Einzelnen zugleich der Einzelne selbst mißachtet zu werden droht. Geboten ist ein ethischer Umgang mit ethischen Begründungsproblemen.

Wenn es auch im Bereich *theologischer* Ethik keine absolute Position geben kann und Theologen an jener Vielspältigkeit partizipieren, die für ethische Diskussionen kennzeichnend ist, dann legt sich eine perspektivische Erweiterung des ethischen Diskurses in der Theologie nahe. Die Konzentration auf dogmatische Grundlegungsprobleme hat viel Kraft absorbiert. Es sind aber noch kaum empirisch orientierte Analysen konkreter ethischer Diskurse in Angriff genommen worden. Dieses Defizit an Hermeneutik ethischer Urteilsbildung zeigt sich daran, daß, im Gegensatz zur Vielzahl dogmatischer Begründungen und den daraus folgenden Auseinandersetzungen um den richtigen ethikrelevanten dogmatischen locus, das komplexe Zusammenspiel von dogmatischen Ideen und anderen Faktoren im Aufbau ethischer Orientierungen in der theologischen Diskussion zunehmend in den Hintergrund gerückt ist. Um eine mögliche Richtung solcher hermeneutischer Forschung zu bezeichnen, weise ich exemplarisch auf vier Forschungsfelder hin:

- historische Analysen der konfessionsspezifischen ethischen Überlieferungen und moralischen Mentalitäten in den einzelnen christlichen Kirchen;
- Analysen der Institutionen ethischer Urteilsbildung und der in ihnen jeweils wirksamen Entscheidungsmechanismen;
- Analysen der Transformationen ethischer Urteilkriterien, wie sie sich innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft in den Übergängen von ethischen Diskussionsgemeinschaften wie den Kirchen zu den politischen Interessenorganisationen und Parteien vollziehen;
- Analysen der Rezeption nichttheologischen Wissens - etwa des Alltagswissens bzw. des moralischen common sense, der Anknüpfung an philosophische Paradigmen und sozialwissenschaftliche Theorien, und der Austauschprozesse mit anderen historischen Kulturwissenschaften.

Bemüht sich protestantische Theologie auf solchen Forschungsfeldern um eine Selbstreflexion ihrer ethischen Urteilsbildung, steht sie in Kontinuität zur Naturrechtstradition der christlichen Theologie. Nach der historistischen Aufklärung über die Pluralität der Naturrechtsdeutungen in der christlichen Theologie dürfte es wenig sinnvoll sein, »das Naturrecht« als eine weitere materiale Ethik-Position neben anderen dogmatisch begründeten Programmen theologischer Ethik zu verstehen. Insoweit wäre es auch falsch, um »konservativer« Bestandwahrungsinteressen oder »progressiver« Veränderungswünsche willen eine »Wiederkehr des Naturrechts« zu postulieren. Wiederkehren kann nur, was abwesend ist. Naturrechtliche Denkformen sind aber in allen ethischen Entwürfen protestantischer Theologie des 20. Jahrhunderts da präsent, wo das Wissen nicht ignoriert wird, daß in ethischer Urteilsbildung mehr als nur die eigenen dogmatischen Überzeugungen im Spiele sind.

Die Irreduzibilität der nicht-dogmatischen Faktoren ethischer Urteilsbildung läßt sich als internes Problem einer ethischen Theoriebildung verstehen, die sich reflexiv zu sich selbst und ihren Bedingungen verhält. Auf dem Hintergrund der Naturrechtsüberlieferung läßt sich jedoch erkennen, daß es hier keineswegs nur um ein theorieinternes Problem geht. Diese Irreduzibilität hat auch eine »materiale«, praktische Dimension. Die innere Pluralität der christlichen Naturrechtsüberlieferung vermag die Einsicht zu befördern: Der konstitutiven Vielspältigkeit des Ethischen kann theoretisch wie praktisch nur durch Strategien der Selbstbegrenzung entsprochen werden. Solche Selbstbegrenzung ist geprägt durch das Wissen um die Perspektivität der eigenen individuellen Wahrnehmung. Insoweit ist jede christliche Ethik in Theorie wie Praxis Bildung von Kompromissen.

Solche Kompromisse sind keine schwächlichen Kapitulationsakte vor der Aufgabe, hohe Ideale zu realisieren. Sie sind eine Folge des Interesses, diesen Idealen unter den Bedingungen endlichen Wissens, in einer wider-

sprüchlichen Welt Geltung zu verschaffen. Nur wo an Idealen festgehalten wird, gibt es den Referenzpunkt, im Verhältnis zu dem eine Entscheidung als Kompromiß beurteilt werden kann. Im Gedanken des Kompromisses wird zugleich die Differenzerfahrung bewahrt, daß in einer widersprüchlichen Welt menschliches Handeln und die Ordnungen des Zusammenlebens nicht so sind, wie sie sein sollten. Der Kompromiß ist der humane Umgang mit dieser Differenz. Er trägt der Situation menschlichen Erkennens und Handelns Rechnung, die durch eine Grundspannung gekennzeichnet ist: Menschen haben einerseits die Fähigkeit, sich an Idealen zu orientieren, die die endliche Wirklichkeit übersteigen. Sie sind andererseits eingebunden in bestimmte Wirklichkeiten und können die damit gegebene Perspektivität der Wahrnehmung nicht transzendieren. Der Kompromiß ist insofern human, als er nicht auf eine radikale Eindeutigkeit dringt, die vorgibt, die konstitutive Endlichkeit des Individuums aufheben zu können. Der Kompromiß ist auch darin human, daß er diese niemals differenzlos realisierbare Intention auf Eindeutigkeit festhält. Er verdeckt nicht die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit, sondern formuliert sie und bewahrt sie in ihrer produktiven Spannung. Damit hält er zugleich die Revidierbarkeit hin auf bessere Formen der Angleichung offen. Mit dem Kompromiß wird zugestanden, daß Wahrheit niemals nur exklusiv in der eigenen Wahrnehmung zu finden ist, sondern potentiell auch in der jedes anderen.

Wenn dogmatische Begründungen des Ethischen keine materiale Eindeutigkeit erzeugen können, so symbolisieren sie doch eine Gewißheit, die in ethischer Urteilsbildung angesichts der konstitutiven Endlichkeit aller Teilnehmerperspektiven immer schon vorausgesetzt ist. Verständigung zwischen Individuen mit ihren spezifischen Lebensgeschichten, unterschiedlichen Wahrnehmungsmustern, konkurrierenden politischen Optionen und gegensätzlichen moralischen Überzeugungen ist nur möglich, wenn sie jenseits ihrer vielen einzelnen Weltdeutungen einen gemeinsamen Verständigungshorizont kontrafaktisch unterstellen. Ein solcher Horizont ist nicht »gegeben« in dem Sinne, daß er materialiter positiviert oder von einem einzelnen, und sei es auch nur theoretisch, erfaßt und verfügbar gemacht werden könnte. Er bleibt allen Teilnehmern an ethischen Diskursen unverfügbar und wird doch von allen vertrauensvoll vorausgesetzt.

Ethische Urteilsbildung weist insofern über sich hinaus in einen Horizont von Fragen, die traditionell unter dem Titel »Metaphysik« verhandelt worden sind. Immanuel Kant hat dieses unaufhebbare Bedürfnis nach Metaphysik so formuliert: »Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich ... zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinaus zu wagen, und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen Ruhe zu finden« (KdrV B 825). Er hat aber zugleich die unaufheb-

bare Spannung benannt, in die dieses Hinausgehen führt. An den Grenzen wird die »Weigerung der Vernunft« erfahren, »den neugierigen über dieses Leben hinausgehenden Fragen befriedigende Antworten zu geben«. Kant verstand solche Grenzerfahrung als »einen Wink« unserer Vernunft »unsere Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauch anzuwenden« (KdrV B 421). Die Reflexion auf menschliches Handeln führt in eine Dimension von Fragen, die über den Bereich des menschlichen Handelns hinausreichen. Dies gilt gerade dann, wenn die Pluralität der die Ethik prägenden Orientierungsmuster anerkannt wird. Je größer der Reichtum der in den Blick genommenen Phänomene, desto größer wird auch der Deutungsbedarf. Je mehr ethische Reflexion sich auf die konkrete Widersprüchlichkeit des Lebens und die Vielspältigkeit des Ethischen einläßt, desto höheres Gewicht kommt Bemühungen um neue Einheitsstiftung zu. Eine solche Integration, die die Pluralitätserfahrungen nicht aufhebt, kann durch Ethik allein nicht mehr geleistet werden. Sie ist ein Thema pluralitätsoffener Metaphysik. Nur wer glaubt, alles in der Welt sei eindeutig und ein für allemal festgelegt, sieht sich zu keinem weiteren Nachdenken über Grundstrukturen unseres Lebens genötigt. Wer seine Erkenntnisse für absolut sicher hält, für wen sich in seinem Wissen schon hier volle Wahrheitsgewißheit einstellt, der kann in der metaphysischen Frage nach einer Tiefenschicht keinen Sinn sehen. Weder die naive Selbstsicherheit noch die reflektierte Selbstgewißheit bedürfen einer Metaphysik; sie haben an sich selbst genug. Nach Metaphysik fragt nur, wer die Fraglichkeit, Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit menschlicher Selbst- und Weltkenntnis anerkennt. Die gesteigerte Sensibilität für solche Relativitätserfahrung gehört zu den Kennzeichen einer postmodern selbstreflexiven Moderne. Mehr als die uniformierenden Denkwänge eines eindimensionalen Rationalismus befördern die Postmoderne-Debatten die Einsicht in die Grenzen menschlicher Vernunft. Sie stimulieren damit zugleich die Suche nach einer Weisheit, die verstehen läßt, warum menschliche Reflexion vertrauenswürdig sein kann.

## Literaturverzeichnis

- ADAMS, JAMES LUTHER, The Law of Nature: Some General Considerations, in: *Journal of Religion* 25 (1945), S. 88-118.
- ALBERT, HANS, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1969.
- ANGEHRN, EMIL, Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne, in: *PhR* 33 (1986), S. 161-209.
- ANZENBACHER, ARNO, Der Begriff des Menschen in der formalistischen und in der klassisch-naturrechtlichen Ethik, in: *Universitas* 39 (1984), S. 533-556.
- Kant und die Naturrechtsethik, in: Alfred Klose u.a. (Hg.), *Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Johannes Messner*, Berlin 1976, S. 127-146.
- APEL, KARL-OTTO, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik (1967), in: Ders., *Transformation der Philosophie Bd. 2*, Frankfurt a. M. 1973, S. 358-438.
- Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 1986, S. 217-264.
- Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? in: Axel Honneth u.a., *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a. M. 1989, S. 15-65.
- Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: Edmund Braun (Hg.), *Wissenschaft und Ethik*, Bern 1986, S. 11-52.
- Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: Ders. (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, S. 10-173.
- (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971.
- APFELBACHER, KARL-ERNST, Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm, München, Paderborn, Wien 1978.
- AUER, ALBERT, Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie IV* (1960), S. 199-236.
- BAHNERS, PATRICK, Hüter ohne Haus. 15. Weltkongreß der Rechtsphilosophen in Göttingen, in: *FAZ* 29. August 1991, S. 25.
- BAMBERGER, FRITZ, Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts I. Lotze, Halle 1924.
- BARON, HANS, »Christliches Naturrecht« und »Ewiges Recht«, in: *HZ* 133 (1926), S. 413-432.
- BARTH, KARL, Eine Schweizer Stimme 1938-1945, Zürich 1945.
- Die Kirchliche Dogmatik II/2: Die Lehre von Gott, Zürich 1942.
- Die Kirchliche Dogmatik IV/1 und IV/3: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1953 u. 1955.
- Kirche und Kultur, in: *Zwischen den Zeiten* 1926, S. 362-384.
- BAUMANN, PETER, Sprechakttheorie - Universalpragmatik - Ethik. Zur linguistischen Wende der kritischen Theorie, in: *AZP* 1 (1978), S. 45-70.
- BAUMEISTER, THOMAS, Hegels frühe Kritik an Kants Ethik, Heidelberg 1976.
- BAUMGARTNER, HANS MICHAEL, Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens, in: Leo Scheffczyk (Hg.), *Rationalität. Ihre Grenzen und ihre Entwicklung*, Freiburg/München, 1989, S. 167-203.
- BECKER, GERHOLD, Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Herkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch, Regensburg 1982.
- BEESTERMÖLLER, GERHARD, Möglichkeiten und Grenzen einer ökumenischen Sozialethik. Eine Tagungsnachlese, in: *Catholica* 45 (1991), S. 296-308.

- BENCKERT, HEINRICH, Der Begriff der Entscheidung bei E. Troeltsch, in: Ders., Theologische Bagatellen. Gesammelte Aufsätze, Berlin 1970, S. 11-23.
- Ernst Troeltsch und das ethische Problem, Göttingen 1932.
- BENHABIB, SHEYLA, Autonomy, Modernity, and Community. Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue, in: Axel Honneth u.a., Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1989, S. 373-394.
- BENNETT, JOHN C., Issues For The Ecumenical Dialogue, in: Ders. (Hg.), Christian Social Ethics in a Changing World. An Ecumenical Theological Inquiry, New York, London 1966, S. 369-381.
- BIRKNER, HANS-JOACHIM, Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie, in: NZSyTh 3 (1961), S. 279-295.
- Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964.
- BIRUS, HENDRIK, Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik, in: Ders. (Hg.), Hermeneutische Positionen, Göttingen 1982, S. 15-58.
- BÖCKLE, FRANZ UND BÖCKENFÖRDE, ERNST WOLFGANG (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973.
- BÖHME, HARTMUT UND GERNOT, Das andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt a. M. 1983.
- BOSSE, HANS, Marx-Weber-Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik, Grünewald 1971.
- BRAKELMANN, GÜNTER, Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts (1962), 7. Aufl. Bielefeld 1981.
- BREUER, STEFAN, Sozialgeschichte des Naturrechts, Opladen 1983.
- VOM BRUCH, RÜDIGER, Bürgerliche Sozialreform im deutschen Kaiserreich, in: ders. (Hg.), »Weder Kommunismus noch Kapitalismus«. Bürgerliche Sozialreform in Deutschland vom Vormärz bis zur Ära Adenauer, München 1985, S. 61-179.
- Gustav Schmoller, in: Notker Hammerstein (Hg.), Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900, S. 219-238.
- Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890-1914), Husum 1980.
- GRAF, FRIEDRICH WILHELM, HÜBINGER, GANGOLF, Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989.
- BRUMLIK, MICHA, Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 1986, S. 265-300.
- BRUNNER, EMIL, Das Gebot und die Ordnungen (1932), 4. Aufl. Zürich 1978.
- Gerechtigkeit (1943), 3. Aufl., Zürich 1981.
- Intellectual Autobiography, in: Charles William Kegley (Ed.), The Theology of Emil Brunner, New York u. London 1962, S. 3-20.
- BUBNER, RÜDIGER, Rationalität, Lebensform und Geschichte, in: Herbert Schnädelbach (Hg.), Rationalität, Frankfurt a. M. 1984, S. 198-217.
- CREAU, ANNE, Kommunikative Vernunft als »entmystifiziertes Schicksal«. Denkmotive des frühen Hegel in der Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1991.
- CARLYLE, R. W. AND A. J., A History of Medieval Political Theory in the West Vol I. The Second Century to the Ninth, Edinburgh and London 1903.
- DAHME, HEINZ-JÜRGEN, Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie, in: Otthein Rammstedt (Hg.), Simmel und die frühen Soziologen, Frankfurt a. M. 1988, S. 222-274.
- DOORNSKAAT, HANS TEN, Die oekumenischen Arbeiten zur sozialen Frage, Zürich 1954.
- DÖRING, ANNETTE UND GERICKE, CHRISTINE, Namensregister zu den Soziallehren, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft IV, Augsburg 1989, S. 140-168.

- DREHSEN, VOLKER, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt der Christlichen Religion*, 2 Bände, Gütersloh 1988.
- DRESCHER, HANS-GEORG, Ernst Troeltsch. *Leben und Werk*, Göttingen 1991.
- FISCHER, JOHANNES, *Wahrnehmung als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik*, in: Ders., *Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*, München 1989, S. 91-118.
- FRANK, MANFRED, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a. M. 1986.
- FRANZEN, WINFRIED, »Vernunft nach Menschenmaß« - Hilary Putnams neue Philosophie als mittlerer Weg zwischen Absolutheitsdenken und Relativismus, in: PhR 32 (1985), S. 161-197.
- FREY, CHRISTOPHER, *Brauchen wir ein evangelisches Naturrecht?*, in: Ulf Claußen (Hg.), *Moderne Zeiten - soziale Gerechtigkeit? 20 Jahre Sozialwissenschaftliches Institut der EKD*, Bochum 1989, S. 114-120.
- *Humane Erfahrung und selbstkritische Vernunft*, ZEE 22 (1978), S. 200-213.
- *Rez. O. Höffe, Naturrecht ohne naturalistischen Fehlschluß*, in: ZEE 27 (1983), S. 473-474.
- *Theologische Ethik*, Neukirchen 1990.
- FROST, URSULA, *Einigung des geistigen Lebens. Zur Theorie religiöser und allgemeiner Bildung bei Friedrich Schleiermacher*, Paderborn 1989.
- GADAMER, HANS GEORG, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik* (1962), in: Ders., *Kleine Schriften I*, Tübingen 1967, S. 179-191.
- *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), 5. erw. Aufl. Tübingen 1986.
- GAYHART, BRYCE A., *The Ethics of Ernst Troeltsch. A Commitment to Relevancy*, Lewiston, Queenston, Lampeter 1990.
- GIERKE, OTTO VON, *Genossenschaftsrecht. Die Staats- und die Kooperationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, Berlin 1881.
- *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (1880), 4. Aufl. Breslau 1929.
- ERNY GILLEN, *Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie*, Würzburg 1989.
- GRAF, FRIEDRICH WILHELM, *Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu Troeltsch und Weber*, in: Wolfgang J. Mommsen u. Wolfgang Schwentker (Hg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen u. Zürich 1988, S. 313-336.
- RUDDIES, HARTMUT, *Ernst Troeltsch Bibliographie*, Tübingen 1982.
- UND RUDDIES, HARTMUT, *Ernst Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht*, in: Jörg Splett, *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit IV*, Göttingen 1986, S. 128-164.
- GÜNTHER, KLAUS, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a. M. 1988.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen* (1961), in: Ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 1981, S. 39-81.
- *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1986.
- *Die Kulturkritik der Neokonservativen in der USA und in der Bundesrepublik*, in: Ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1985, S. 30-55.
- *Die Moderne - ein unvollendetes Projekt* (1980), in: Ders., *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt a. M. 1981, S. 444-464.
- *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983, S. 53-125.
- *Ein Interview mit der New Left Review* (1985), in: Ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1985, S. 213-257.

- Erkenntnis und Interesse (1965), in: Ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt a. M. 1968, S. 146-168.
- Interview mit T. H. Nielsen, in: Ders., Die nachholende Revolution, Frankfurt a.M. 1990, S. 114-145.
- Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983.
- Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände auch auf die Diskursethik zu?, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 1986, S. 16-37.
- Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a. M. 1988.
- Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt a. M. 1968.
- Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1981.
- Über Moralität und Sittlichkeit - was macht eine Lebensform »rational«?, in: Herbert Schnädelbach (Hg.), Rationalität, Frankfurt a. M. 1984, S. 218-234.
- Was heißt Universalpragmatik? in: Karl-Otto Apel (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a.M. 1976, S. 174-272.
- Zur Logik der Sozialwissenschaften (1967), Neuausgabe Frankfurt a. M. 1970.
- HARNACK, ADOLF VON, Worte bei der Trauerfeier am 14. Oktober 1921, in: Zum Gedächtnis an Otto von Gierke, 1921.
- HASBACH, WILHELM, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Francois Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie, Leipzig 1890.
- HECKEL, JOHANNES, Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers (1953), 2. überarbeitete und erweiterte Auflage hg. v. Martin Heckel, Köln, Wien 1973.
- HECKEL, MARTIN, Die Problematik der Menschen- und Bürgerrechte in der reformatorischen Theologie, in: Menschen- und Bürgerrechte, hg. v. U. Klug und M. Kriele, Stuttgart 1988, S. 31-51.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE (Hg.), Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster 1990.
- HEINIMANN, FELIX, Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1965.
- HENRICH, DIETER, Dimensionen und Defizite der Subjektivität, in: PhR 36 (1989), S. 1-24.
- Was ist Metaphysik - was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas (1985), in: Ders., Konzepte, Frankfurt a. M., S. 11-43.
- HERBERGER, KURT, Historismus und Kairos. Die Ueberwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch und Paul Tillich, in: ThB 14 (1935), Sp. 129-141.
- HERMS, EILERT, Reich Gottes und menschliches Handeln, in: Dietz Lange (Hg.), Schleiermacher 1768-1834. Theologe - Philosoph - Pädagoge, Göttingen 1985, S. 164-192.
- HERR, THEODOR, Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart, München, Paderborn, Wien 1972.
- HIRSCH, EMMANUEL, Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung, Tübingen 1931.
- HIRZEL, RUDOLF, Agraphos Nomos, Leipzig 1900.
- HÖFFE, OTFRIED, Bemerkungen zu einer Theorie sittlicher Urteilsfindung, in: Ders., Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1979, S. 394-403.
- Ethik als praktische Philosophie - Die Begründung durch Aristoteles, in: Ders., Ethik und Politik, Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1979, S. 38-83.
- Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a. M. 1987.
- HOLL, KARL, Luther, 4. Aufl. Tübingen 1927.
- HONECKER, MARTIN, Das Recht des Menschen, Gütersloh 1978.
- Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin, New York 1990.

- Natur als ethischer Maßstab, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 42 (1991), S. 63-67.
- HONNEFELDER, LUDGER, Die ethische Rationalität des mittelalterlichen Naturrechts. Max Webers und Ernst Troeltschs Deutung des mittelalterlichen Naturrechts und die Bedeutung der Lehre vom natürlichen Gesetz bei Thomas von Aquin, in: Wolfgang Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik, S. 254-275.
- Gewissen als implizite Axiomatik. Zur Lehre vom Gewissen und Gewissensurteil bei Thomas von Aquin, in: Huber/Petzold/Sundermeier, Axiome, S. 116-126.
- HONNETH, AXEL, Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Komunitarismus, in: PhR 38 (1991), S. 83-102.
- Nachwort, in: Charles Taylor, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a. M. 1988, S. 295-314.
- HORNER, FRANZ, Die neuscholastische Naturrechtslehre: Möglichkeiten und Grenzen, in: Michael W. Fischer, Erhard Mock, Helmut Schreiner (Hg.), Worauf kann man sich noch berufen? Dauer und Wandel von Normen in Umbruchszeiten, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Beiheft Nr. 29, Stuttgart 1987, S. 19-33.
- HUBER, WOLFGANG, Ökumenischer Realismus. Zur theologischen Bedeutung impliziter Axiome, in: Ders., Ernst Petzold, Theo Sundermeier (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990, 19-29.
- PETZOLD, ERNST, SUNDERMEIER, THEO (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990.
- und TÖDT, HEINZ EDUARD, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt (1976), 3. Aufl. München 1988.
- HÜBINGER, GANGOLF, Max Weber und die Kulturwissenschaften, in: Notker Hammerstein (Hg.), Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900, Wiesbaden u. Stuttgart 1988.
- IRRGANG, BERNHARD, LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.), Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethikdiskussion heute, Würzburg 1990.
- JAEGER, FRIEDRICH, Jörn Rüsen. Geschichte des Historismus, München 1992.
- JOHACH, HELMUT, Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey, Meisenheim 1974.
- JONAS, HANS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979.
- JÜNGEL, EBERHARD, Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems (1975), in: Ders., Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch, München 1986, S. 158-177.
- Gelegentliche Thesen zum Problem der natürlichen Theologie (1977), in: Ders., Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch, München 1986, S. 198-201.
- KALLSCHEUER, OTTO, Michael Walzers kommunitärer Liberalismus oder die Kraft der inneren Opposition, Nachwort in: Michael Walzer, Kritik und Gemeinnsinn, Berlin 1990, S. 126-143.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Franz Böckle, Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, S. 126-167.
- KELSEN, HANS, Die Idee der Gerechtigkeit nach den Lehren der christlichen Theologie. Eine kritische Analyse von Emil Brunners »Gerechtigkeit«, in: Studia Philosophica 13 (1953), S. 157-200.
- KLEY, ROLAND, Vertragstheorien der Gerechtigkeit, Bern u. Stuttgart 1989.
- KLUXEN, WOLFGANG, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (1964), 2. erw. Auflage Hamburg 1980.
- KODALLE, KLAUS-M., Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit J. Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, in: AZP 12 (1987), S. 39-66.
- KÖHLER, WALTHER, Ernst Troeltsch, Tübingen 1941.

- KOLLER, P., Zur Verträglichkeit von Rechtspositivismus und Naturrecht, in: Dorothea Mayer-Maly u. P. Simons (Hg.), *Das Naturrechtsdenken heute und morgen. Gedächtnisschrift für R. Marcic*, Berlin 1983, S. 337-358.
- KORFF, WILHELM, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, 2. neu eingel. Aufl. Freiburg u. München 1985.
- Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, in: Günter Baadte, Anton Rauscher (Hg.), *Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung*, Graz, Wien, Köln 1989, S. 31-52.
- KOSMAHL, HANS-JOACHIM, Ethik in Oekumene und Mission. Das Problem der »Mittleren Axiome« bei J. H. Oldham und in der christlichen Sozialethik, Göttingen 1970.
- KOURI, E. I., Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870-1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum, Berlin u. New York 1984.
- KUHLMANN, WOLFGANG, Moralität und Sittlichkeit. Ist die Idee einer letztbegründeten normativen Ethik überhaupt sinnvoll? in: Ders. (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 1986, S. 194-216.
- Transzendentalphilosophie nach dem linguistic turn, in: Ders., *Kant und die Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992, S. 64-78.
- Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs? In: *Philosophie und Begründung*, hg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a. M. 1987, S. 84-115.
- KUHN, HELMUT, Art. »Das Gute«, in: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. 3*, München 1973, S. 657-677.
- KÜNNETH, WALTHER, Politik zwischen Dämon und Gott, Berlin 1954.
- LANGE, DIETZ (Hg.), *Überholte Verurteilungen?*, Göttingen 1991.
- LARMORE, CHARLES E., *Patterns of moral complexity*, London New York 1987.
- LAU, FRANZ, »Äußerliche Ordnung« und »Weltlich Ding« in Luthers Theologie, Göttingen 1933.
- Der Kampf um das Naturrecht und die evangelische Theologie, in: Solange es »Heute« heisst, Festgabe für Rudolf Hermann zum 70. Geburtstag, Berlin 1957, S. 179-199.
- LEHMANN, KARL UND PANNENBERG, WOLFHART, *Lehrverurteilungen - Kirchentrennend?* Bd. I, Freiburg, Göttingen 1986.
- LEPSIUS, M. RAINER, Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber, in: Ders., *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen 1990, S. 31-43.
- LERNER, ROBERT E., Waldenser, Lollarden und Taboriten. Zum Sektenbegriff bei Weber und Troeltsch, in: Wolfgang Schluchter, *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Frankfurt a. M. 1988 S. 326-354.
- LIEBERSOHN, HARRY, *Religion an Industrial Society. The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany*, Philadelphia 1986.
- LIERMANN, HANS, Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche. Eine rechts- und geistesgeschichtliche Studie, in: Walter Baumgartner u.a. (Hg.), *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*, Tübingen 1950, S. 294-324.
- LINK, CHRISTIAN, Überlegungen zum Problem der Norm in der theologischen Ethik, in: ZEE 22 (1978), S. 188-199.
- LITTLE, H. GANSE JR., Ernst Troeltsch on History, Decision, and Responsibility, in: *Journal of Religion* 48 (1968), S. 205-234.
- LÖVENICH, FRIEDHELM, Modernisierung des Idealismus. Die Aktualisierung von Hegels Kantkritik in Habermas' kritischer Gesellschaftstheorie, in: *Hegel-Studien Bd. 25* (1990), S. 119-128.
- LYOTARD, JEAN FRANCOIS, *Der Widerstreit* (frz. 1983), München 1987.
- u.a., *Immaterialität und Postmoderne*, Berlin 1985.
- MACÍNTYRE, ALASDAIR, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* (engl. 1981), Frankfurt u. New York 1987.
- *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988.

- MARQUARD, ODO, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981.
- MATTHIASEN, ULF, Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns, 2. Aufl. 1985.
- MCCARTHY, THOMAS, Kritik der Verständigungsverhältnisse (1978), um einen Anhang erweiterte Taschenbuchausgabe, Frankfurt a. M. 1989.
- MEINECKE, FRIEDRICH, Die Entstehung des Historismus, Werke Bd. III, München 1959.
- MENKE-EGGERS, CHRISTOPH, Relativismus und Partikularisierung - zu einigen Überlegungen bei R. Rorty, in: PhR 36 (1989), S. 25-40.
- MEYER, JOHANNES, Das Soziale Naturrecht in der christlichen Kirche, Leipzig 1913.
- MEYER, THEODOR, Die christlich ethischen Sozialprinzipien und die Arbeiterfrage, 4. Aufl. Freiburg 1904.
- MÜLLER-SCHMID, PETER-PAUL, Kants Autonomie der Ethik und Rechtslehre und das thomatische Naturrechtsdenken, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 27 (1986), S. 35-60.
- NAGL, LUDWIG, Aufhebung der Theologie in der Diskurstheorie? Kritische Anmerkungen zur Religionskritik von J. Habermas, in: Herta Nagl-Docekal (Hg.), Überlieferung und Aufgabe, Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag Bd. I, Wien 1982, S. 197-213.
- Das neue (post-analytische?) Interesse an der prä-analytischen Philosophie, in: PhR 37 (1990), S. 257-270.
- NAGL-DOCEKAL, HERTA UND VETTER, HELMUTH, Tod des Subjekts?, Wien, München 1987.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, »Über Wahrheit und Lüge« (1873), in: Ders., Werke, hg. v. Karl Schlechta Bd. 3, München 1966.
- NOTHELLE-WILDFEUER, URSULA, »Duplex ordo cognitionis«. Zur systematischen Grundlegung einer katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie, Paderborn 1991.
- OELMÜLLER, WILLI (Hg.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen, Paderborn 1978.
- OEXLE, OTTO GERHARD, »Historismus«. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs, in: Braunschweigische wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1986, S. 119-155.
- OLDENDORP, JOHANNES, »Was billig und recht ist« (1529). Mit einem Vorwort versehene Neuauflage durch A. Freybe, Schwerin 1894.
- OLLIG, HANS-LUDWIG, Der Streit um die Moderne. Positionen der deutschen Gegenwartsphilosophie, in: ThP 63 (1988), S. 1-33.
- ORTH, ERNST WOLFGANG, R. H. Lotze. Das Ganze unseres Welt- und Selbstverständnisses, in: Josef Speck, Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV, Göttingen, 1986, S. 9-51.
- PANNENBERG, WOLFHART, Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch, in: Ders., Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, S. 71-96.
- Christliche Rechtsbegründung, in: Handbuch der christlichen Ethik Bd. 2, Freiburg 1978, S. 323-338.
- Systematische Theologie Bd. I, Göttingen 1988.
- PÖHL, H., Das Problem des Naturrechtes bei Emil Brunner, Zürich 1963.
- POLENZ, MAX, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948.
- POPPER, KARL R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bände, Tübingen 1957.
- PUTNAM, HILARY, Vernunft, Wahrheit und Geschichte (engl. 1981), Frankfurt a. M. 1990.
- Realism and Reason. Philosophical Papers Vol III, Cambridge 1983.
- RADBRUCH, GUSTAV, Der Mensch im Recht. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze über Grundfragen des Rechts, 3. Aufl. Göttingen 1957.
- RAMMSTEDT, OTTHEIN, Zweifel am Fortschritt und Hoffen aufs Individuum. Zur Konstitution der modernen Soziologie im ausgehenden 19. Jahrhundert, in: Soziale Welt 36 (1985), S. 483-502.
- RAMSEY, PAUL, Naturrecht und christliche Ethik bei N. H. Soe, in: ZEE 12 (1968), S. 80-98.

- RECKERMANN, ALFONS, Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt, München 1979.
- REITSEMA, G. W., Einheit und Zusammenhang im Denken von Ernst Troeltsch, in: NZSyThR 17 (1975), S. 1-8.
- RENDTORFF, TRUTZ, Auf der Suche nach guten Gründen. Zur Problematik von Begründungsmodellen in der evangelischen Sozialethik, in: Ders., Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart 1991, S. 19-35.
- Einleitung, in: Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie, eingeleitet und herausgegeben von Trutz Rendtorff, München u. Hamburg 1969.
- Freiheit - Schnittpunkt von Religion und Geschichte, in: Ders., Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung, Gütersloh 1991, S. 91-107.
- RENZ, HORST, Eine unbekannte Preisarbeit über Lotze, in: Ders., u. Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Troeltsch-Studien Bd. I, Gütersloh 1982, S. 33-47.
- RICH, ARTHUR, Wirtschaftsethik I, Grundlagen in theologischer Perspektive (1984), 4. Aufl. 1991.
- RICHEBÄCHER, WILHELM, Die Wandlung der natürlichen Theologie in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1989.
- RIEDEL, MANFRED, Norm und Werturteil, Stuttgart 1979.
- RIEMER, MATTHIAS, Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers, Göttingen 1989.
- RINGELING, HERMANN, Ethische Normativität und Urteilsfindung, in: ZEE 28 (1984), S. 402 - 425.
- RITSCHL, DIETRICH, Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome, in: Ders., Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, München 1986, S. 147-166.
- The Regulatory Function of Implicit Axioms in Thought and Action, in: Interdisciplinary Science Reviews 11 (1986), S. 136-140.
- Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken (1984), 2. Aufl. München 1988.
- RITTER, KLAUS, Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus. Eine erkenntnistheoretische Auseinandersetzung mit den neueren Versuchen zur Wiederherstellung einer Rechtsmetaphysik, Witten-Ruhr 1956.
- ROMMEN, HEINRICH, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, 2. Aufl. München 1947.
- RORY, RICHARD, Kontingenz, Ironie und Solidarität (engl. 1989), Frankfurt a. M. 1989.
- Solidarität oder Objektivität, Stuttgart 1987.
- ROTHACKER, ERICH, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 2. Aufl. Bonn 1930, Nachdruck Darmstadt 1972.
- RYFFEL, HANS, Rez. Emil Brunner, Gerechtigkeit, in: ARSP 38 (1949/50), S. 259-269.
- SAARINEN, RISTO, Offenbarung und Evidenz bei Lotze und Wilhelm Herrmann, in: KuD 36 (1990), S. 300-312.
- SATO, SHINICHI, Ernst Troeltsch und die soziale Frage im wilhelminischen Zeitalter, unter besonderer Berücksichtigung des Zusammenhangs zwischen Troeltsch und Gottfried Traub, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft IV (1989), S. 6-21.
- SCHLAUSKE, HANS DIETER, Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte 1945-1965, Köln 1968.
- SCHILLER, HANS-ERNST, Zur sozialphilosophischen Bedeutung des Sprachbegriffs Wilhelm von Humboldts. Seine Beziehung zur kritischen Theorie bei Marcuse, Habermas und Adorno, in: ZphF 44 (1990), S. 251-272.
- SCHILLING, OTTO, Die christlichen Soziallehren, Köln - München - Wien 1926.
- Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914.
- Die Staats- und Soziallehren des heiligen Augustin, Paderborn 1910.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH D. E., Hermeneutik und Kritik, hg. v. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977.
- Über den Begriff des höchsten Gutes (1827), SW 3. Abt II, S. 447 f.

- SCHLINK, EDMUND, Das theologische Problem des Naturrechts, in: *Viva Vox Evangelii*, Festschrift für Landesbischof D. Hans Meiser, München 1951, S. 246-258.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG, Die Entwicklung des okzidentalens Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1979.
- Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von »Ethik« und »Welt« bei Max Weber, in: Ders., *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Studien zu Max Weber, Frankfurt a. M. 1980, S. 9-40.
- Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung* 2 Bände, Frankfurt a. M. 1988.
- (Hg.), *Max Webers Sicht des okzidentalens Christentums*, Frankfurt a. M. 1988.
- SCHNÄDELBACH, HERBERT, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg, München 1974.
- *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M. 1983.
- (Hg.), *Rationalität*, Frankfurt a. M., 1984.
- Transformation der Kritischen Theorie, in: Axel Honneth, Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt a. M. 1986, S. 15-34.
- Was ist Neoaristotelismus?, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a. A. 1986, S. 38-63.
- SCHOTT, ERDMANN, Das Naturrecht als kontrovers theologisches Problem, in: *Solange es »Heute« heisst*. Festgabe Rudolf Herrmann zum 70. Geburtstag, Berlin 1957, S. 251-259.
- SCHREY, HEINZ-HORST, Die Wiedergeburt des Naturrechts, in: *ThR* 19 (1951), S. 21-75, 154-186, 193-221.
- Kennt der Protestantismus ein Naturrecht?, in: *ZEE* 5 (1961), S. 339-358.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, FRANCIS, Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, in: Edmund Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Frankfurt a. M. 1988, S. 115-144.
- SEEBERG, REINHOLD, Ernst Troeltschs »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, in: *ThLB* (1913) Sp. 169-175 u. 193-198.
- *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweite Hälfte: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Erlangen 1899.
- SELGE, KURT-VICTOR, Max Weber, Ernst Troeltsch und die Sekten, in: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Max Weber Sicht des okzidentalens Christentums*, Frankfurt a. M. 1988, 312-325.
- SIEMERS, HELGE, »Mein Lehrer Dilthey?« über den Einfluß Diltheys auf den jungen Troeltsch, in: Horst Renz u. Friedrich Wilhelm Graf, *Troeltsch-Studien Bd. I. Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte*, Gütersloh 1982.
- SIMON, HELMUT, Die zweite und fünfte These der Barmer Erklärung und der staatliche Gewaltgebrauch, in: Jürgen Moltmann u. a., *Bekennende Kirche wagen*. Barmen 1934-1984, München 1984, S. 191-222.
- SLOTERDIJK, PETER, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1983.
- SØBE, NIELS H., *Natural Law and Social Ethics*, in: John C. Bennett, *Christian Social Ethics in a Changing World. An Ecumenical Theological Inquiry*, New York, London 1966, S. 289-306.
- *Naturrecht und Sozialethik*, in: *ZEE* 12 (1968), S. 65-80.
- SPAEMANN, ROBERT, Die Aktualität des Naturrechts, in: Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, S. 262-276.
- SPARN, WALTER, Implizite Axiome und impliziter Glaube. Eine Erinnerung und eine Nachfrage, in: Wolfgang Huber, Ernst Petzold, Theo Sundermeier (Hg.), *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, München 1990, S. 326-337.
- SPIEGE, EMIL, *Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch*, Paderborn 1927.
- STEENBLOCK, VOLKER, *Transformation des Historismus*, München 1991.
- STEIN, ALBERT, *Evangelische Rechtsethik 1945 -1963*, in: Anton Rauscher (Hg.) *Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945 - 1963*, Paderborn 1981, S. 123-146.
- STEBING, HANS, *Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus*, Göttingen 1932.

- TAYLOR, CHARLES, Sprache und Gesellschaft, in: Axel Honneth, Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt a. M. 1986, S. 35-52.
- TEXTE ZUR KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE, 6. Aufl. Kevelar 1985.
- THIELICKE, HELMUT, *Theologische Ethik I. Bd. Prinzipienlehre* (1958), 3. Aufl. Tübingen 1965.
- TILLICH, PAUL, das religiöse Fundament des moralischen Handelns, in: Ders., *Gesammelte Werke Bd. III*, Stuttgart 1965, S. 13-106.
- TIMM, HERMANN, *Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher - Novalis - Friedrich Schlegel*, Frankfurt a. M. 1978.
- *Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus*, Gütersloh 1967.
- TÖDT, HEINZ EDUARD, Max Weber und Ernst Troeltsch in Heidelberg, in: W. Doerr (Hg.), *Semper Apertus. 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg*, Bd. III, Berlin u. Heidelberg 1985, S. 215-258.
- *Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung*, in: ZEE 21 (1977), S. 81-93.
- TOPITSCH, ERNST, *Restauration des Naturrechts?* (1958), in: Ders., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Berlin u. Neuwied 1961, S. 53-70.
- TRAUB, GOTTFRIED, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in: *Die Christliche Welt* 28 (1914), Sp. 339-346.
- TRILLHAAS, WOLFGANG, *Die Unsicherheit der heutigen evangelischen Ethik und ihre Wurzeln*, in: *ThLZ* 88 (1963), Sp. 721-734.
- *Ethik*, 3. neu bearbeitete und erweiterte Auflage Berlin 1970.
- TROELTSCH, ERNST, *Art. Gesetz: I. Religionsphilosophisch*, in: RGG Bd. 2. Tübingen 1910, Sp. 1373-1381.
- *Art. Gesetz: II. Dogmatisch*, in: RGG Bd. 2. Tübingen 1910, Sp. 1381-1384.
- *Art. Glaube: IV. Glaube und Geschichte*, in: RGG Bd. 2, Tübingen 1910, Sp. 1447-1456.
- *Art. Prädestination: III. dogmatisch*, in: RGG Bd. 4, 1. Aufl. Tübingen 1913, Sp. 1706-1712.
- *Art. Kant*, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol. VII*, New York 1914, S. 653-659.
- *Aufklärung* (1897), Wiederabdruck in: GS IV S. 338-374.
- *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift »De Civitate Dei«*, München 1915.
- *Deismus* (1898), Wiederabdruck in: GS IV, S. 429-487.
- *Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. Zur Erinnerung an William James* (1912), GS II, S. 364-385.
- *Epochen und Typen der Sozialphilosophie des Christentums* (1911), in: GS IV, S. 122-156.
- *Ethik und Geschichtsphilosophie*, in: *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch*, eingel. von Friedrich von Hügel, Berlin 1924, S.1-61.
- *Geschichte und Metaphysik*, in: *ZThK* 8 (1889), S. 1-6.
- *Glaube und Ethos der hebräischen Propheten* (1916), in: GS IV, S. 34-65.
- *Glaubenslehre*, hg. v. Gertrud v. Le Fort, München 1925, Neudruck Aalen 1981.
- *Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik* (1902), in: GS II, S. 552-672.
- *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, Berlin 1904.
- *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922.
- *Idealismus, deutscher* (1900), Wiederabdruck in: GS IV, S. 532-587.
- *Moralisten, englische* (1903), Wiederabdruck in: GS IV, S. 374-429.
- *Nachruf Troeltschs auf Max Weber, Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen 1925, S. 247-252.
- *Naturrecht, christliches*, in: RGG 1. Aufl. Bd. 4, Tübingen 1913, Sp. 697-704.
- *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, in: Hans Baron (Hg.), *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen 1925, S. 3-27.
- *Politische Ethik und Christentum*, Göttingen 1904.

- Praktische christliche Ethik. Diktate zur Vorlesung im WS 1911/12. Aus dem Nachlaß Getrud von le Forts herausgegeben von Eleonore von la Chevallerie und Friedrich Wilhelm Graf, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft VI (1991), S. 129-174.
- Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft [1904], 2. Aufl. Tübingen 1922.
- Religion und Kirche (1895), in: GS II, S. 146-182.
- Religionsphilosophie, in: Wilhelm Windelband (Hg.), Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, Heidelberg 1904, S. 104-162.
- Rez. Dilthey, Gesammelte Schriften 2. Bd., in: ThLZ 41 (1916), Sp. 13-15
- Rez. Otto Dreske, Zwingli und das Naturrecht, in: ThLZ 38 (1913), Sp. 369-371.
- Rez. Walther Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte (1913), GS IV, S. 721-724.
- Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft (1908), in: GS II, S. 193-226.
- Rez. O. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, ThLZ 40 (1915), Sp. 434-438.
- Die Selbständigkeit der Religion, in: ZThK 5 (1895), S. 361-436 u. ZThK 6 (1896), S. 71-110, 167-218.
- Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (GS I), Tübingen 1912.
- Die Sozialphilosophie des Christentums, Zürich 1922.
- Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, Wiederabdruck in: GS IV, S. 166-191.
- Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: GS II, S. 729-753.
- Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon. Untersuchungen zur Geschichte der altprotestantischen Theologie, Göttingen 1891.
- Das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft (1909), GS II, S. 452-499.
- TUGENDHAT, ERNST, Die Hilflosigkeit der Philosophie angesichts der moralischen Herausforderungen unserer Zeit, in: Information Philosophie 18. Jg. (1990), S. 5-15.
- Probleme der Ethik, Stuttgart 1984.

ULRICH, HANS G., Grundlinien ethischer Diskussion, in: VuF 20 (1975), S. 53-99 u. VuF 34 (1986), S. 22-52.

VERHANDLUNGEN DES ERSTEN DEUTSCHEN SOZIOLOGENTAGES vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt a. Main, Tübingen 1911.

WAGNER, FALK, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986.

WALDENFELS, BERNHARD, Rationalisierung der Lebenswelt - ein Projekt. Kritische Überlegungen zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: Ders., In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a. M., S. 94-119.

WALZER, MICHAEL, Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, New York 1983.

WEBER, MAX, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bd. I, 5. Aufl. Tübingen 1963.

— Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1. Aufl. Tübingen 1922.

— Max Weber, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 5. Aufl. hg. v. Johannes Winkelmann, Tübingen 1982, S. 489-540.

— Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (1922), 5. rev. Aufl. hg. von Johannes Winkelmann, Tübingen 1980.

— Max Weber, Wissenschaft als Beruf (1919), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 5. Aufl. hg. v. Johannes Winkelmann, Tübingen 1982, S. 582-613.

WEIß, JOHANNES, Max Webers Grundlegung der Soziologie, München 1975.

WELLMER, ALBRECHT, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt a. M. 1985.

WELSCH, WOLFGANG, Unsere postmoderne Moderne, 3. Aufl. Weinheim 1991.

- (Hg.), *Wege aus der Moderne, Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988.
- WELZEL, HANS, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit* (1951), 4. Aufl. Göttingen 1980.
- WENDLAND, HEINZ-DIETRICH, *Der Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene*, in: ZEE 9 (1965), S. 1-16.
- *Über den gegenwärtigen Stand der Sozialethik*, in: Ders. (Hg.), *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft. Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster*, Göttingen 1969, S. 15-28.
- WERNLE, PAUL, *Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Troeltsch*, in: ZThK 22 (1912), S. 329-368 u. 23 (1913), S. 18-30.
- WHITEBOOK, JOEL, *Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in critical Theory*, in: Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Oxford 1985, S. 140-160.
- WIESENBERG, WALTER, *Das Verhältnis von Formal- und Materialethik, erörtert an dem Streit zwischen Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch*, Königsberg 1934.
- WILL, HERBERT, *Ethik als allgemeine Theorie des geistigen Lebens. Troeltschs Erlanger Lehrer Gustav Claß*, in: Horst Renz u. Friedrich Wilhelm Graf, *Troeltsch-Studien Bd. I., Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte*, Gütersloh 1982, S. 175-201.
- WILLIAMS, BERNARD, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge Mass. 1985.
- WOLF, ERIK, *Das Problem der Naturrechtslehre* (1955), 3. Aufl. Karlsruhe 1964.
- *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte. Ein Entwicklungsbild unserer Rechtsanschauung*, Tübingen 1939.
- *Naturrecht V. Die evangelischen Stellungnahmen zum Naturrechtsproblem*, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft Bd. V*. Freiburg 1960, Sp. 965-971.
- WOLF, ERNST, *Sozialethik. Theologische Grundfragen*, hg. v. Theodor Strohm (1975), 2. Aufl. Göttingen 1982.
- WULF, HANS, *Das Problem des Naturrechts in der theologischen Ethik von Helmut Thielicke*, in: *Die neue Ordnung* 14 (1960), S. 15-28 u. 100-110.
- WÜNSCH, GEORG, *Evangelische Ethik des Politischen*, Tübingen 1936.
- WURM, THEOPHIL, *Zur Frage des Naturrechts*, in: *Zeitwende* 23 (1951), S. 189-200.
- ZIMMERLI, WALTHER CHRISTOPH, *Krise der Krisenethiken. Moralphilosophische Engpässe im technologischen Zeitalter und das Konzept einer problemorientierten Ethik*, in: *Tradition und Innovation. XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie 1987*, hg. v. W. Kluxen, Hamburg 1987, S. 353-370.

## Personenregister

- Adams, James Luther 18  
 Albert, Hans 209  
 Althusius, Johannes 134  
 Angehrn, Emil 171A  
 Anzenbacher, Arno 45  
 Apel, Johannes 15  
 Apel, Karl-Otto 175, 183ff.,  
 195ff., 211f., 219  
 Apfelbacher, Karl-Ernst  
 71A  
 Aristoteles 21, 25, 179, 195,  
 226  
 Auer, Albert 34A  
 Augustin 92, 110  
 Bahners, Patrick 179A  
 Bamberger, Fritz 149A  
 Baron, Hans 63  
 Barth, Karl 13, 14, 34, 42,  
 46, 48, 52  
 Baumann, Peter 185A  
 Baumeister, Thomas 181A  
 Baumgartner, Hans M. 165  
 Becker, Gerold 71A  
 Beestermöller, Gerhard  
 45A  
 Benckert, Heinrich 70A,  
 96A, 157A  
 Benhabib, Sheyla 220A,  
 223A, 227  
 Bennett, John C. 19A  
 Birkner, Hans-J. 46A, 91A  
 Birus, Hendrik 156A  
 Bismarck, Otto v. 70  
 Böckle, Franz 37  
 Böhme, Gernot 167  
 Böhme, Hartmut 167  
 Bosse, Hans 81A  
 Brakelmann, Günter 68A  
 Brentano, Franz 109  
 Breuer, Stefan 61  
 vom Bruch, Rüdiger 67A,  
 81A  
 Brumlik, Micha 222  
 Brunner, Emil 26f., 59  
 Bubner, Rüdiger 181A  
 Bühler, Karl 190  
 Calvin, Jean 64, 133  
 Carlyle, A. J. 66  
 Carlyle, R. W. 66  
 Cicero 110  
 Creau, Anne 189A  
 Dahme, Heinz-Jürgen 82A  
 Diltthey, Wilhelm 66, 145A,  
 150  
 Doornkaat, Hans Ten 17A  
 Drehsen, Volker 82A  
 Drescher, Hans-Georg 61A  
 Durkheim, Emile 194  
 Epiktet 110  
 Fischer, Johannes 20A  
 Foucault, Michel 168  
 Frank, Manfred 156A  
 Franzen, Winfried 177A  
 Frey, Christofer 16, 22A,  
 39A, 49A, 50  
 Frost, Ursula 72A  
 Gadamer, Hans-Georg 54A,  
 156A, 180A, 188A  
 Gayhart, Bryce A. 70A,  
 97A  
 Gierke, Otto v. 65  
 Gillen, Erny 123A  
 Graf, Friedrich Wilhelm  
 61A, 63A, 81A, 146A  
 Grotius, Hugo 134  
 Günther, Klaus 180A  
 Habermas, Jürgen 62A,  
 168A, 151ff, 178A, 183ff,  
 199ff, 212ff.  
 Harnack, Adolf v. 65A, 108  
 Hasbach, Wilhelm 67  
 Heckel, Johannes 60A  
 Heckel, Martin 37A  
 Hegel, Georg W. F. 180, 189  
 Heimbach-Steins, Marianne  
 44A  
 Heinemann, Felix 112A  
 Henrich, Dieter 177A, 183  
 Heraklit 112  
 Herberger, Kurt 162A  
 Hermas, Eilert 91A  
 Herr, Theodor 15, 34A, 48  
 Herrmann, Wilhelm 97A  
 Hirsch, Emanuel 35A  
 Hirzel, Rudolf 113f  
 Höffe, Otfried 20 A, 21,  
 26A, 42, 180  
 Holl, Karl 15, 60  
 Honecker, Martin 20A, 37,  
 40  
 Honnefelder, Ludger 25,  
 62, 122A  
 Honneth, Axel 220A  
 Horner, Franz 44A  
 Huber, Wolfgang 25, 36  
 Hübinger, Gangolf 81A  
 Humboldt, Wilhelm von  
 188  
 Hume, David 18  
 Johach, Helmut 156A  
 Jonas, Hans 49  
 Jüngel, Eberhard 51A  
 Kallscheuer, Otto 220A  
 Kant, Immanuel 45, 50,  
 55A, 71, 73, 77, 90, 92,  
 148A, 153, 158f., 180, 188,  
 195, 197f., 203, 211, 213  
 Kaufmann, Franz-X. 42A,  
 61  
 Kautsky, Karl 96  
 Kelsen, Hans 31A  
 Klemens von Alexandrien  
 111  
 Kley, Roland 26A  
 Kluxen, Wolfgang 25, 44,  
 122A  
 Kodalle, Klaus-M. 201A  
 Köhler, Walther 64A, 80A  
 Koller, P. 36A  
 Korff, Wilhelm 22A, 44A,  
 45  
 Kosmahl, Hans-Joachim  
 17A  
 Kouri, E. I. 67A  
 Kuhlmann, Wolfgang  
 165A, 174, 193A  
 Kuhn, Helmut 149A  
 Künneht, Walther 52  
 Lange, Dietz 45A  
 Larmore, Charles E. 225f.  
 Lau, Franz 15, 48A, 60A  
 Lehmann, Karl 45A  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm  
 161  
 Lepsius, Rainer 85A  
 Lerner, Robert E. 137A  
 Liebersohn, Harry 65A

- Liermann, Hans 13  
 Link, Christian 20A, 23A  
 Little, H. Ganse Jr. 157A  
 Lotze, Rudolf H. 149, 153, 163A  
 Lövenich, Friedhelm 190A, 203A  
 Luther, Martin 43, 64, 70, 127ff.  
 Lyotard, Jean-F. 168, 171, 174  
 MacIntyre, Alasdair 56, 166, 176, 179, 220, 226  
 Marquard, Odo 182A  
 Matthiesen, Ulf 206A  
 McCarthy, Thomas 184A  
 Mead, George Herbert 188  
 Meinecke, Friedrich 147A  
 Melanchthon, Philipp 64, 75, 128  
 Menke-Eggers, Christoph 174A  
 Meyer, Johannes 59  
 Meyer, Theodor 66  
 Moore, G. E. 18  
 Müller-Schmid, Peter-Paul 123A  
 Nagl, Ludwig 177A, 201A  
 Nagl-Docekal, Herta 168A  
 Nathusius, Martin v. 68, 108  
 Nietzsche, Friedrich 81, 168  
 Nothelle-Wildfeuer, Ursula 44A  
 Oexle, Otto Gerhard 147A  
 Oldendorp, Johann 15  
 Oldham, Joseph H. 17f., 26  
 Ollig, Hans Ludwig 171A  
 Orth, Ernst Wolfgang 150A  
 Pannenberg, Wolfhart 45A, 46A, 47, 98A  
 Philo von Alexandrien 113f.  
 Polenz, Max 111A  
 Popper, Karl 209  
 Putnam, Hilary 172, 176f. 215  
 Radbruch, Gustav 33  
 Rammstedt, Otthein 82A  
 Ramsey, Paul 18f.  
 Ranke, Leopold 155A  
 Ratzinger, G. 67  
 Rawls, John 25  
 Reckermann, Alfons 188A  
 Reitsema, Gaathe W. 159A  
 Rendtorff, Trutz 16, 39 77A, 162A  
 Renz, Horst 149A, 163A  
 Rich, Arthur 18, 51  
 Richebächer, Wilhelm 46A  
 Rickert, Heinrich 84  
 Riedel, Manfred 53A  
 Riemer, Matthias 72A  
 Ringeling, Hermann 20A, 57A  
 Ritschl, Dietrich 23f.  
 Ritter, Klaus 32A  
 Rommen, Heinrich 33  
 Rorty, Richard 173, 178  
 Rothacker, Erich 147A, 202  
 Ruddies, Hartmut 63A, 146A  
 Ryffel, Hans 31A  
 Saarinen, Risto 150A  
 Sato, Shinichi 68A  
 Schelauske, Hans Dieter 33A  
 Schiller, Hans-Ernst 188A  
 Schilling, Otto 60, 70A, 108  
 Schleiermacher, Friedrich 46, 71, 89, 91, 156  
 Schlink, Edmund 43  
 Schluchter, Wolfgang 62, 82A  
 Schmoller, Gustav 67  
 Schnädelbach, Herbert 157A, 165A, 179A, 214, 219  
 Schopenhauer, Arthur 81  
 Schott, Erdmann 50A  
 Schrey, Heinz-H. 13, 34A, 39  
 Schüssler-Fiorenza, Francis 222  
 Seeberg, Reinhold 59A, 64, 66, 108  
 Selge, Kurt-Victor 137A  
 Seneca 110  
 Siemers, Helge 66A  
 Simmel, Georg 84, 86A  
 Simon, Helmut 14  
 Sloterdijk, Peter 167  
 Sørensen, Niels H. 18  
 Spaemann, Robert 44  
 Sparr, Walter 24  
 Spieß, Emil 71A  
 Stahl, Friedrich Julius 70  
 Steenblock, Volker 150  
 Stein, Albert 47A  
 Steubing, Hans 15  
 Stöcker, Adolf 109  
 Taylor, Charles 187A, 220  
 Thielicke, Helmut 34f., 42, 48  
 Thomas von Aquin 25, 44, 45, 123  
 Tillich, Paul 51  
 Timm, Hermann 72A, 74A, 97A  
 Tödt, Heinz-E. 20f., 36, 61A  
 Tönnies, Ferdinand 84  
 Topitsch, Ernst 41  
 Traub, Gottfried 121A  
 Trillhaas, Wolfgang 39, 57A  
 Troeltsch, Ernst 15, 59ff., 168, 203f., 213, 225  
 Tugendhat, Ernst 165, 182A  
 Uhlhorn, Gerhard 108  
 Ulrich, Hans G. 39A, 57A  
 Vetter, Helmuth 168A  
 Wagner, Falk 71A  
 Waldenfels, Bernhard 206A  
 Walzer, Michael 220, 224A  
 Weber, Max 40, 61, 81f., 87, 121, 158A, 168f., 176, 184, 190, 194, 213  
 Weiß, Johannes 62A  
 Wellmer, Albrecht 170A  
 Welsch, Wolfgang 171A  
 Welzel, Hans 26A, 41  
 Wendland, Heinz-Dietrich 18, 57  
 Wernle, Paul 59A, 121A  
 Whitebook, Joel 203A  
 Wiesenberg, Walter 71A, 97A  
 Will, Herbert 149A  
 Williams, Bernard 220, 223A, 224  
 Windelband, Wilhelm 84  
 Wolf, Erik 15A, 40A, 43  
 Wolf, Ernst 14, 50A  
 Wulf, Hans 48A  
 Wünsch, Georg 60A  
 Wurm, Theophil 33A  
 Zimmerli, Walther Chr. 49A

