

Journal of Ethics in Antiquity and Christianity

6 (2024)

je/ac

ISSN 2627-6062

www.jeac.de

Herausgegeben vom Forschungsbereich
„Ethik in Antike und Christentum“

Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer
Dorothea Erbele-Küster
Esther Kobel
Michael Roth
Ulrich Volp
Ruben Zimmermann

JEAC 6 (2024)

Inhalt: Ethik und Gesetz**Content: Law and Ethics**

Editorial: Ethik und Gesetz	3
Editorial: Law and Ethics	4
Artikel	5
Franz Rosenzweig's Attitude towards the Law and the Mitzvah <i>Ronen Pinkas</i>	6
Gesetz und Moral: Was bleibt von einer Gesetzeskonzeption der Moral? <i>Steffi Shadow</i>	29
Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth – Zur Aktualität ihrer Positionen in der Dogmatik und Ethik der Gegenwart <i>Burkhard Nonnenmacher</i>	50
Dialog	65
Zum Verhältnis von Recht und Moral <i>Matthias Pulte</i>	66
Zum Verhältnis von Recht und Moral <i>Johannes Brantl</i>	76
Gesetz in Judentum und Christentum <i>Stefan Beyerle / Dorothea Erbele-Küster / Hermut Löhr / Elke Morlok / Michael Roth</i>	87
Miszellen	96
Das vergessene ethische Stichwort: Tora <i>Rainer Kessler</i>	97
Rezensionen	104
Review of: David Lincicum, Ruth Sheridan, and Charles M. Stang, (eds.). Law and Lawlessness in Early Judaism and Early Christianity <i>Gregory E. Lamb</i>	105
Freie Beiträge	108
Revisiting 'Purpose and Design' <i>Duncan Reid</i>	109
Impressum JEAC 6 (2024)	119

Editorial: Ethik und Gesetz

**Dorothea Erbele-Küster, Michael Roth
Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Esther Kobel, Ulrich Volp,
Ruben Zimmermann**

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (*e/ac*)
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Deutschland

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1315>



Liebe Leserin, lieber Leser!

Wir freuen uns, die neuste Nummer unserer Zeitschrift zu einem klassischen Thema der Ethik in Antike, Judentum und Christentum vorlegen zu können: das Verständnis des Gesetzes bzw. der Zusammenhang von „Gesetz und Ethik“. Der Begriff „Gesetz“ gehört nicht nur zu den Grundbegriffen einer westlich philosophischen Ethik, sondern auch zu den Grundbegriffen einer christlich theologischen Ethik. Doch welches Verständnis liegt ihm zugrunde? Und wie verhält sich religiöses Recht(sverständnis) zum Staatsrecht? Bereits die unterschiedlichen Begriffe Tora, Nomos, Gesetz und Recht spiegeln die Spannweite des Verständnisses (siehe vergessenes Stichwort Tora). Nicht zuletzt markiert die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium im Gefolge von Paulus und Luther in der Christentumsgeschichte ein konfliktreiches Potential im Verhältnis zwischen Judentum und Christentum. „Gesetz und Ethik“ wird daher in dieser Ausgabe aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen beleuchtet und auf die Bedeutung für das ethische Urteilen und Handeln hin befragt: im Judentum, Christentum, in der Philosophie und in der (kirchlichen) Rechtsprechung. Im Herausgabeprozess wurde uns deutlich, dass eine fundamentaltheologische und ethische Auseinandersetzung mit dem klassischen Thema Gesetz gerade auch angesichts von aktuellen ethischen Herausforderungen wichtig ist.

Die Ausgabe vereint Beiträge aus (religions-) philosophischer, theologischer und juristischer Sicht und möchte diese miteinander ins Gespräch bringen. Nicht zuletzt geschieht dies wie gewohnt im Rahmen eines Dialogbeitrags und darüber hinaus im Rahmen eines interdisziplinären Gesprächs zwischen Bibelwissenschaft, protestantischer Theologie und Judaistik. Schließlich wird die Debatte um die ökologischen Prinzipien des australischen Earth Bible Projekts in Heft 5 weitergeführt.

Unser herzlicher Dank für Korrektur und Satz gilt Jutta Nennstiel sowie Rahel Friedrich, Paula Greb und Timo Strohkirch.

Wir wünschen eine anregende Lektüre!

Editorial: Law and Ethics

**Dorothea Erbele-Küster, Michael Roth
Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Esther Kobel, Ulrich Volp,
Ruben Zimmermann**

Research “Centre Ethics in Antiquity and Christianity” (*e/ac*)
Protestant Faculty of Theology
Johannes Gutenberg University of Mainz
Germany

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1314>



Dear reader,

we are pleased to present the latest issue of our journal on a classic topic of ethics in antiquity, Judaism and Christianity: the understanding of the law and the connection between “Law and ethics”. The term “law” is not only one of the basic concepts of western philosophical ethics, but also one of the basic concepts of Christian theological ethics. But on what understanding is it based? And what is the relationship between religious law and constitutional law? The different terms *torah*, *nomos*, law and justice already reflect the range of understanding (see “Das vergessene Stichwort”). Last but not least, the distinction between law and gospel in the wake of Paul and Luther in the history of Christianity marks a conflictual potential in the relationship between Judaism and Christianity. In Judaism, Christianity, philosophy and (canonical) law, the understanding of law is highlighted from different disciplines and its significance for ethical judgement and action is questioned. In the course of the editorial process, it became clear to us that a theological and ethical examination of the fundamental category of law is important, also in view of current ethical challenges.

The issue thus gathers contributions from (religious) philosophical, theological and legal perspectives and aims to bring them into conversation with one another. Last but not least, as usual, this takes place within the framework of a dialog contribution and also within the framework of an interdisciplinary discussion between biblical studies, protestant theology and Jewish studies. Finally, the debate on the ecological principles of the Australian Earth Bible Project is being continued from issue 5.

We are grateful to Jutta Nennstiel, Rahel Friedrich, Paula Greb and Timo Strohkirch for their help with proofreading and typesetting.

We sincerely hope you enjoy reading this issue.

Artikel

Franz Rosenzweig's Attitude towards the Law and the Mitzvah

The Binding of Isaac as a Psychotheological Case Study

Ronen Pinkas

Faculty of Arts
School of Jewish Theology
University of Potsdam
Germany
ronenpink@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1309>



Abstract

Franz Rosenzweig's references to Sigmund Freud in his diaries and letters are not extensive. However, they are exceptional in the intellectual landscape of Jewish religious philosophy at the beginning of the twentieth century. Based on these references, this article presents a Psychotheological reading of the Binding of Isaac. This interpretation treats the rabbinic account of Abraham's childhood in Genesis Rabbah 38:13 as an unconscious layer of the biblical narrative. The demand to take his son and offer him as a burnt offering (Genesis 22:2) is understood as stemming from Abraham's superego, which includes the internalized father's law (Terach, his father, and Nimrod, the father symbol in the culture into which Abraham was born). The actual revelation, however, is the liberation from the phantasmatic demands and sanctions of the superego, which suspends the individual's moral relationship to the world. This is exemplified by Abraham's resolution not to proceed with the sacrifice of Isaac (Genesis 22:12). The preceding interpretation provides a framework for examining the relationship between commandment (mitzvah) and law in *The Star of Redemption*. According to Rosenzweig, the revelation of the divine commandment of love softens the rigidity of the law while maintaining its relevance and importance in providing orientation for the individual's daily life.

This article offers a new perspective on the place of psychology in general and psychoanalysis in particular in early 20th century existential philosophy, focusing on the importance of psychoanalytic research for the development of Franz Rosenzweig's (1886–1929) thought. The research is based on Rosenzweig's explicit references in his diaries and letters to Sigmund Freud's thought, and even his careful use of it, mainly in the context of interpreting the biblical story of the binding of Isaac (Genesis 22), which expands into a discussion of the

epistemology of idolatry. According to Rosenzweig, a Freudian interpretation can contribute to the understanding of the binding story if we also refer to the rabbinical homiletical interpretation of Abraham's childhood in the Midrash (Genesis Rabbah 38:13 in the appendix). A central argument discussed in this article is that, following Rosenzweig's approach, we should see the rabbinic interpretation of the binding story as the unconscious layer that underlies the biblical story. In light of this, I argue that the crucial moments in the story of Isaac's binding, especially the decision not to sacrifice Isaac, express Abraham's release from the phantasmatic demands and sanctions that originate in the superego (the internalized father's law). This reading of the biblical narrative will provide the framework for a fresh examination of Rosenzweig's approach to the divine commandment (the mitzvah) in *The Star of Redemption*, as well as the relationship between the commandment of love and the law.

Another claim, which is beyond the scope of this study, is that a deep and comprehensive theoretical engagement with the Law in contemporary Jewish thought should be incorporated and enriched by the "Freudian revolution." It is widely recognized that the core of psychoanalysis lies in the exploration of the non-rational and unconscious aspects of the individual. Questions about the origins, authority, and phenomenology of the law in Judaism, before and after Freud, are loaded with additional meanings. In this sense, following Eric Santner's research on Rosenzweig and Freud, I share the conviction (with Eric Santner, Harold Bloom, Erich Fromm, Jean-Gérard Bursztein, Hans Martin Dober, Ephraim Meir, and others)¹ that the theoretical tools of psychoanalysis can demonstrate the contribution of the monotheistic tradition to the values of Western culture, especially in reducing violence (aggressive and defensive) and paving the way for a pluralism that is not based on cultural relativism. The first section highlights Rosenzweig's unique attitude towards Freud and psychoanalysis, which stands out in the landscape of Jewish thought in the early 20th century.

1. Rosenzweig's reference to Freud

Rosenzweig draws attention to Freud in his diary. On April 3, 1922, he wrote about the relationship between the pairs of morality and psychology, and theology and idolatry:²

"Freud moralizes psychology. Regarding the previous: At all times one must pay attention to the force acting against assimilation (dissimulation), which always marches together with assimilation, which is self-evident."³

* I am grateful to the editors and reviewers of the *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* for their careful reading, which led to some important corrections and clarifications in this article. This article is based on the Hebrew version: "Softening the rigidity of the law: a psycho-theological study of Rosenzweig's attitude toward the law and the mitzvah," *Daat: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah* 89 (2020), 493–517.

¹ SANTNER, ERIC, *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001).

² It was at this time that Rosenzweig was working on a draft of the curriculum for the winter semester at the Lehrhaus in Frankfurt. He may have considered whether to include psychoanalysis and religion in the curriculum.

³ ROSENZWEIG, FRANZ, *Gesammelte Schriften I, Briefe und Tagebücher 1918–1929*, eds. RACHEL ROSENZWEIG and EDITH ROSENZWEIG-SCHEINMANN (Den Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 770: "Freud vermoralisiert die Psychologie. Zum vorvorigen: zu beachten wird dabei in allen Zeiten die Dissimulation sein, die stets neben der selbstverständlichen Assimilation einhergeht." The translation I have chosen for "Dissimulation" as the force acting against assimilation follows Horwitz's Hebrew translation, which I believe accurately expresses the mental tension

The subject of assimilation occupied Rosenzweig all his life. In his youth, Rosenzweig saw assimilation as a conversion to Christianity,⁴ and at an older age, assimilation was seen as giving up a spiritual lifestyle in light of revelation and redemption. In my opinion, he identified the “force acting against assimilation” in figures such as Rabbi Nehemiah Nobel, Hermann Cohen, Ernst Simon, Rudolf Hallo, Martin Buber, and himself. Namely, the image of the Jew, who cannot be completely metahistorical and must walk within time and act against the “*selbstverständliche[n] Assimilation*” (self-evident assimilation). On the one hand, he must turn inwards, to the Jewish sources, Jewish law and eternity. On the other, he should turn outwards and engage in dialogue with representatives of German culture and Christianity and be able to speak their language.

I will focus briefly on the first part of the statement: “Freud imposes morality on psychology.” If morality, according to Rosenzweig, is a scientific-secular term, then the culturally assimilated Freud seeks to bestow psychology, which is also scientific-secular, an additional dimension of depth – an ethical one – as a substitute for philosophy and religion. However, if by morality Rosenzweig (following Hermann Cohen) means religious ethics, then Freud’s thought also participates in “the force acting against assimilation, which always marches together with assimilation.” The difficulty with this interpretation is accepting the assumption that psychoanalysis is not a total rejection of religion but a perspective that allows a different approach to religion and religious experience. I argue that this possibility aligns more closely with Rosenzweig’s perspective, which envisions a world where God and religion should be liberated from the rigid idealism that restricts them.

Rosenzweig formulated those thoughts nine years after the publication of Freud’s *Totem and Taboo: Resemblances Between the Mental Lives of Savages and Neurotics* (published in 1913), a book that received worldwide recognition, praise and criticism and is one of Freud’s first works dealing with the beginnings of civilization and morality and the application of the Oedipal complex to the study of religion.⁵ As is known, Rosenzweig’s teacher and mentor is Hermann Cohen. In his philosophical method, as well as in his philosophy of religion, Cohen explicitly struggles with psychological and anthropological-historical approaches to the study of the origin of religion, civilization and morality.⁶

that Rosenzweig faced regarding assimilation. ROSENZWEIG, FRANZ, *Briefe und Tagebuecher (Auswahl)* (ed. RIVKA HORWITZ; Jerusalem: Bialik Institute, 1987), 232 (Hebrew).

⁴ In his youth, Rosenzweig resisted conversion to Christianity for economic and social rather than spiritual reasons. While he did not approve of Hans Ehrenberg’s (his cousin’s) conversion to Christianity, he justified it by saying: “What can be expected – Judaism is not attractive enough.” The story of Rosenzweig on the verge of converting to Christianity is well known. See POLLOCK, BENJAMIN, *Franz Rosenzweig’s Conversions: World Denial and World Redemption* (Bloomington: Indiana University Press, 2014).

⁵ In 1907 Freud published the article “Obsessive Actions and Religious Practices.” This was the first essay in which Freud linked mental pathology (obsession, anxiety) to compulsivity in religion, a claim Freud expanded upon in *The Future of an Illusion*, published twenty years later.

⁶ In *Ethics of the Pure Will* Cohen pointed out the shortcomings of the natural sciences and psychology in the understanding of human being and the world. According to his approach, the natural sciences are not pure science precisely because they are based on sensory experience and not on mathematics, pure logic, and, ultimately, ethics. He claims that in Kant’s system, scientific fact is considered eternal. The equivalent of mathematics in science is the legal system in ethics. See COHEN, HERMANN, *Ethik des reinen Willens* (Berlin: Bruno Cassirer, 1904), 8–9, 15. Cohen tried to describe the rational concept in science not in the field of the “critique of pure reason” but in the field of the “critique of practical reason.” According to Cohen, law does not exist in the being (“sein”) of the

In *Totem and Taboo*, Freud argues that conscience (the superego) arises out of ambivalent feelings towards the father (admiration, fear, and guilt).⁷ According to Freud, the “pure moral” duty and sense of justice articulated in philosophy (similar to morality in religion) are intellectualizations that should be seen in the context of the tension that arises between pleasure and reality principles. In his approach, the human being is an instinctive creature whose moral development depends on processes of sublimation. It should be noted that, in any case, as in other naturalistic approaches, in Freud’s approach the human being is not fully defined by its rational and moral essence, as conceptualized in philosophical approaches that emerged after Immanuel Kant. Cohen’s explicit objection to the innovative discoveries of anthropology and psychology in the early 20th century may be surprising, but it is firmly based on his critical idealism. Cohen returns to Kant’s ethics in order to “rescue morality” from its loss in naturalistic and pantheistic approaches, which he believes gained momentum with Spinoza, Hegel, Nietzsche, and Marx. At the same time, based on the fundamental principles of his method – the idea of God as a guarantee of morality and the messianic mission as moral socialism – Cohen emphasizes the immanent connection between religion and ethics. He declares, “Religion itself is moral teaching, or it is not religion.”⁸ Cohen believed that in naturalistic approaches, morality is impossible because it is not possible to determine the morally desired reality based on experience, but rather the morally desired can be driven merely by the idea of good. In fact, once we formulate a rational concept of what is morally desired, we cease to be naturalists and become idealists.⁹ Accordingly, in a naturalistic approach, discussing the concept of “the good” and “the morally desired” (“Sollen”) is deemed impossible as these are ethical notions and the result of pure reason. Consequently, the naturalistic approach must rely on the conscience to establish “the morally desired.” For Cohen, conscience (as opposed to the formalization of the moral law in ethics) operates according to a relativistic principle of an immanent sense of justice and, as such, is insufficient for moral judgment. He argues that this is the conclusion of ancient Greek philosophy itself. Namely, conscience cannot be the part of consciousness in which the human being’s moral task in fulfilling the desired future is supposed to be revealed. Conscience is “a daemon which everyone has.”¹⁰

This is the root of the problem Cohen sees in psychology, a field whose starting point is the empirical individual and his or her consciousness rather than the correlative (relational) individual and his divinely created reason. Cohen starts *Religion of Reason* with what can be

human person, but in the ought (“sollen”). In short, Cohen rejected approaches based on the assumption that the moral purpose of the organism cannot be external to it.

⁷ FREUD, SIGMUND, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. vol. 13 (trans. James Strachey; London: The Hogarth Press, 1981), 22, 24, 68, especially, 141–44, 156–161.

⁸ COHEN, HERMANN, *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism* (trans. Simon Kaplan; Atlanta: Scholar Press, 1995), 33.

⁹ According to Freud, as he described in *Totem and Taboo*, the source of civilization is sublimation. That is, the etiology of morality should be seen as the moment when aggression is channeled (sublimated) into less violent action. In contrast, according to Cohen, civilization emerges when humanity understands that the ability to distinguish between “good” and “evil” is based solely on reason rather than sensory experience. Cohen contends that the biblical story of the Tree of Knowledge is a metaphor for the origins of civilization. The tree of knowledge, or God’s knowledge, represents the idea that the understanding of “good and evil” is limited to an a priori basis.

¹⁰ COHEN, *Religion*, 186: “If conscience were a sufficiently correct concept, then at no time would a philosophic ethics be necessary. Conscience is a daimon which everyone has in common with Socrates.”

seen as an explicit criticism of Freud's *Totem and Taboo*: "One has preferred, however, to follow the tracks of religion among the savages of America rather than in Plato, Aeschylus, and Pindar."¹¹ For Cohen, the tendency to search for the origins of religion among savage tribes not only misunderstands the origins of religion and its contribution to modern culture but rather is itself a materialistic worldview that leads to a wrong moral orientation. In my opinion, Cohen at the very least anticipated what would be called Eurocentrism in 20th century anthropology, but his starting point is philosophical-religious. His words concerning "the love of one's neighbor" are explicit: "This is removed from any process of development. Here, there is no place for concessions to evolutionary thinking. It cannot be allowed to have developed; this is what the philosophers call *a priori*."¹² According to Cohen, morality is not shaped by sensory experience but precedes experience and is revealed through rational thought (the created reason). This forms the epistemological foundation for his criticism and rejection of myth and mysticism, which, he believes, obscure the correlation between logic and ethics.

Like Cohen, Rosenzweig recognized that Freud promoted psychoanalysis as more than just a method of therapy. Unlike Cohen, though, Rosenzweig, in light of his harsh criticism of the tradition of idealistic philosophy and "old" rational theology, did not see psychology as a threat to religious ethics or as a challenge that had to be philosophically settled, but rather the opposite. According to Rosenzweig, we may not be able to establish ethics without psychology. In his diary, he writes for his own amusement: "I am always a 'realist' in logic, a 'psychologist' in ethics, a 'utilitarian' in aesthetics, and a 'dogmatist' in the philosophy of religion."¹³ His discussion of metaethics, in the third book of Part I of *The Star of Redemption*, deals with the possibility of a morality that is not drawn from the rational principles of universalism and autonomy (as in Cohen's ethics), but rather from what he calls psychogony ("psychogonien")¹⁴ – that is, "the history of the birth of the soul" and "coming out from the enclosedness."¹⁵

Like Cohen, Rosenzweig quotes Heraclitus: "The *daimon* of man is his ethos", and adds "This blind and mute *daimon*, enclosed in itself, which surprises man for the first time in the mask of Eros, and from then on accompanies him throughout his life up to that moment where it removes its mask and reveals itself to him as Thanatos."¹⁶ According to Eric Santner, the *daimon*, according to Rosenzweig, is analogous to the superego according to Freud¹⁷: an internal ethical authority, which manifests in childhood within the "space of Eros", and rewards the self with a substitute form of pleasure. In adulthood, in its pathological form, this authority serves the death drive. Rosenzweig emphasizes that the metaethic in the human being does

¹¹ COHEN, *Religion*, 9.

¹² COHEN, HERMANN, *Writings on Neo-Kantianism and Jewish Philosophy* (eds. SAMUEL MOYN and ROBERT SCHINE; Waltham: Brandeis University Press, 2021), 226.

¹³ ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften I*, 779: "Ich bin in der Logik immer 'Realist', in der Ethik 'Psychologist', in der Asthetik 'Utilitarist', in der Religionsphilosophie 'Dogmatist'."

¹⁴ ROSENZWEIG, FRANZ, *The Star of Redemption* (trans. Barbara Galli; Madison: University of Wisconsin Press, 2005), 100.

¹⁵ ROSENZWEIG, *The Star*, 91.

¹⁶ ROSENZWEIG, *The Star*, 80.

¹⁷ SANTNER, *On the Psychotheology*, 83–84.

not indicate the absence of the ethic; it is not a-ethic (“aethisch”), but rather it indicates an “unusual status” (“ungewohnte Einordnung”) – that is, “the passive position instead of the imperative position that is usually assigned to it.”¹⁸ He states what is often quoted in the research: “The law was given to man, and not man to the law.”¹⁹ According to Rosenzweig, this statement contradicts the concept of law, as seen in the accepted ethical thinking that highlights the importance of the law for ethical order in the world. Rosenzweig’s *Metaethics* is based on the principle of God’s freedom and openness of the self; it is not merely a criticism of the idealistic philosophical conception of the human being as a rational-moral entity,²⁰ but rather combines the philosophy and theology of the self to expand the concept of the human being. Hence, Rosenzweig’s Metaethics is psycho-theology. In his short philosophical, “non-theological” book, *Understanding the Sick and the Healthy*, Rosenzweig clearly links the project of *The Star of Redemption* with a therapeutic paradigm. Love is offered as a solution to the problems of closure, lack of vitality in life, and the inability to integrate the experience of philosophical wonder into the flow of daily life, a disease Rosenzweig calls “apoplexia philosophica” (acute philosophical stroke).²¹

The statement that “Freud moralizes psychology” can be seen as a limitation of psychology, with the understanding, for example, that the definition of a pathology should be based on ethics alone. However, Rosenzweig suggests the other way around – namely, that psychoanalysis should deal not only with pathologies but must also provide answers to, and an orientation towards, the problems of normal everyday life, such as human autonomy. This was indeed Freud’s intention.²² Five years after Rosenzweig penned these words in his diary, Freud confronted religion in *The Future of an Illusion*, aiming to release religion from its influence on the moral development of humanity. In any case, according to Rosenzweig, even if we see psychoanalysis as a threat to traditional religion, he does not perceive it as a threat to the individual’s religious experience.

¹⁸ ROSENZWEIG, *The Star*, 20.

¹⁹ ROSENZWEIG, *The Star*, 20.

²⁰ In his discussion of “the birth of the self,” Rosenzweig uses the terms Eros and Thanatos. He argues that the art of ancient Greece was more successful than its philosophy in discussing the human condition and its enclosed self. This approach brings Rosenzweig closer to Nietzsche and Freud. See PINKAS, RONEN, “The Unconscious in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*: On the Threshold of a Possible Revelation,” *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 31 (2023): 102–26.

²¹ ROSENZWEIG, FRANZ, *Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Man, and God* (trans. Nahum Glatzer; Cambridge: Harvard University Press, 1999), 59. And see PINKAS, “The Unconscious in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*: On the Threshold of a Possible Revelation.” *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 31 (2023): 102–26., 123–24.

²² E.g., In “An Autobiographical Study”, FREUD, *The Standard Edition*, vol. 20, 56: “The depth-psychology revealed by psycho-analysis was in fact the psychology of the normal mind.” On p. 62: “From the time of the writing of *The Interpretation of Dreams*, psychoanalysis ceased to be a purely medical subject. Between its appearance in Germany and France lies the history of its numerous applications to departments of literature and aesthetics, to the history of religions and to prehistory, to mythology, to folklore, to education, and so on. None of these things have much to do with medicine; in fact, it is only through psychoanalysis that they are connected with it.” FREUD had expressed similar ideas earlier (e.g., in 1901 in *The Psychopathology of Everyday Life*. Freud, *The Standard Edition*, vol. 6, e.g., 240. And see FROMM, ERICH, *Sigmund Freud’s Mission: An Analysis of his Personality and Influence* (New York: Harper and Row, 1959), 105–20.

2. A psychoanalytic reading of “The Binding of Isaac” in light of Rosenzweig

On April 4, 1922, Rosenzweig wrote in his diary:

“According to Freud, the Aqedah [the Binding] could be interpreted wonderfully. One would also have to add Abraham’s childhood from the Midrash [Genesis Rabbah]. The incest issue could have been represented by Sarah.”²³

Rosenzweig did not dismiss the notion of employing psychoanalytic hermeneutics.²⁴ He maintains that the biblical story of the binding can be interpreted according to the Oedipal family complex. However, we should address the story as it appears in the rabbinic literature, in the midrash Bereshith Rabbah (Genesis Rabbah 38:13). In the Hebrew Bible, the test that Abraham faces goes beyond common logic and even beyond psychoanalytic reasoning, and is not easily interpreted in light of the Oedipal complex. It is not an easy task to prove the Freudian assertion that the binding story is actually a symbol, an archetype, according to which Abraham wanted to distance his son from the mother. Specifically, why would Abraham seek to sacrifice Isaac when circumcision – that is, the symbolic substitute for castration²⁵ – was already performed on Isaac before the binding event? We should add that according to the biblical narrative, his mother was already quite old at the time.²⁶

However, our evaluation changes when the story of Abraham’s early years unfolds before us. In the midrashic story, the young Abraham subtly rebels against both common social conventions and the demands of his father, Terach. He fulfills the tasks assigned to him by his father, but only to a certain extent. According to psychoanalytic interpretation, the midrash sees the binding as a representation of Abraham’s recurring confrontation with the “law of the father.” The father’s unreasonable demands are persistent. In the midrash, this voice is external to Abraham: it is the voice of his father Terach and his demand to sell idols, and of Nimrod and his demand to worship idols. In the Bible, however, in light of a psychoanalytic reading, the demand to take his son and offer him as a sacrifice can be seen as the (return of the) father’s voice, which has already been internalized in the superego. In both the midrash

²³ ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften I*, 770: “Die Akeda würde nach Freud herrlich zu interpretieren sein. Man müßte noch die Kindheit Abrahams aus dem Midrasch hinzunehmen. Der Inzest wäre mit Sara gegeben.” Incest is mentioned when Abram (not yet Abraham) asks his wife Sarai (not yet Sarah) before they enter Egypt: “Please tell me that you are my sister” (Genesis 12:13). This teaches us that the taboo of incest, as well as respect for the institution of marriage, was already in place at that time. If Sarai is his sister and not his wife, it means that another person is allowed to marry her and, therefore, may not kill her husband to “legally” remarry the widow. Nevertheless, it is possible to offer an alternative interpretation of this story. Abram’s statement that Sarai is his sister implies that she is not his wife, and thus may be married to another person. However, it is still not an explicit statement that they did not have sexual intercourse. In this interpretation, the prohibition against incest (Leviticus 18:6) is seen as a law prohibiting behavior that was previously accepted, as illustrated by the story of Lot’s daughters (Genesis 19:30–36). This interpretation would be less consistent with Freud’s views, since in *Totem and Taboo* the taboo of incest is placed in the context of prehistoric human history, preceding the biblical era.

²⁴ See his diary from March 30, 1922. It is implied that there is a correlation between the scientific methods of history, psychology, and sociology in the sciences and the religious concepts of creation, revelation, and redemption. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften I*, 769.

²⁵ FREUD, *The Standard Edition*, vol. 23, 122. “Circumcision is the symbolic substitute for the castration which the primal father once inflicted upon his sons in the plenitude of his absolute power...”

²⁶ Compare with SUGAR, MAX, “Commonalities between the Isaac and Oedipus Myths,” *Journal of American Academy of Psychoanalysis* 30 (2002): 691–706. See Kaplan’s criticism of Sugar: KAPLAN, KALMAN, “Isaac Versus Oedipus: An Alternative View,” *Journal of American Academy of Psychoanalysis* 30 (2002): 707–17.

and the Hebrew Bible, rebellion is not absolute; it is ambivalent and does not constitute a firm renunciation of loyalty to the Father.²⁷ In this manner, Abraham's first revelation at the binding – "Take your son, your favored one [...] and offer him there as a burnt offering on one of the heights that I will point out to you" (Genesis 22:2) – expresses the father's law (Terach, Nimrod), which was already internalized in the superego. In contrast, the second revelation – "Do not raise your hand against the boy, or do anything to him" (Genesis 22:12), which stops the knife from swinging and prevents the killing – represents liberation from the phantasmatic pressures of the superego that keep the human subject at a distance from his responsibility within the world.²⁸ In other words, the angel's revelation expresses the resolution of the conflict that exists in the superego. A similar situation occurs during Abraham and God's dispute regarding Sodom's fate.²⁹ Thus, the midrash constitutes the unconscious layer of the biblical narrative. According to Avivah Gottlieb Zornberg, Abraham's compulsivity, as described in the biblical story, can be understood as a repressed traumatic experience from his childhood.³⁰ Even earlier in the biblical story, the commandment, "Go forth from your native land and from your father's house to the land that I will show you" (Genesis 12: 1), can be psychoanalytically interpreted as Abraham's rebellion, which involves projection onto a God who is a substitute for his father's God. Specifically, in the midrash Nimrod is presented as the king of Babylon and thus a father symbol for Terach. Abraham felt guilt over overcoming his ambivalent feelings towards his father, which peaked and were resolved at the binding event.³¹ It should be noted that Freud believed that the impulse that gave rise to Jewish monotheism's high ethical standards originates from the tension that these ambivalent feelings

²⁷ Abraham's ambivalence toward Terach is also reflected in his decision to delay his departure from Haran until after his father's death. The Hebrew Bible states that Terach died at the age of 205 (Genesis 11: 32) and that Abraham was born when Terach was 70 years old (Genesis 11:26). If Terach did indeed die at the age of 205, this means that Terach lived for another sixty years after Abraham's departure. The biblical commentators recognized this chronological problem and solved it by explaining that Abraham respected his father and did not leave him alone in his old age. In the Samaritan Pentateuch, it is written that Terach was 145 years old at the time of his death, an age that chronologically coincides with Abraham's departure after Terach's death.

²⁸ See SANTNER, ERIC, "Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor," in *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* (eds. MARK TAYLOR and THOMAS CARLSON; Chicago: The University of Chicago Press, 2005), 97. According to Martin Buber, the demand for the sacrifice of the Son should be understood as the voice of Moloch imitating the voice of God. Buber writes that, especially in our time, it seems extremely difficult to distinguish between the voice of God and the voice of Moloch. He writes: "In the realm of Moloch honest men lie and compassionate men torture." BUBER, MARTIN, *Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016), 103–105. I thank Yemima Hadad for bringing this to my attention.

²⁹ See Genesis 18:23–29. In contrast to Abraham's rebellious character (whether against God or the sanctions of the superego), his father Terach is described in the Midrash as a passive and conformist person. The neighbors had an influence on Terach's behavior: "They were patting his head and saying, great shame." Furthermore, it is stated that Haran's death occurred "during the lifetime of Terach his father," which is interpreted as a punishment for Terach's passive attitude.

³⁰ GOTTLIEB ZORNBERG, AVIVAH, *The Murmuring Deep: Reflections on the Biblical Unconscious* (New York: Schocken Books, 2009), 237–65. See PERI, TUVIA, "Applied Psychoanalysis in Biblical Interpretation," *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 10.4 (2013): 349–60.

³¹ See ZELIGS, DOROTHY, *Psychoanalysis and the Bible: A study in Depth of Seven Leaders* (New York: Bloch Publishing Company, 1974), 5–6.

toward the father generates (love and admiration with fear and hatred, and consequently feelings of guilt and the need for atonement).³²

Rosenzweig's statement that Freud imposes morality on psychology shows that he understood a central contradiction in psychoanalytic reasoning: namely, that the conscience (as the superego) also includes a dark, fanatical aspect that suspends an individual's moral relationship to the world. Freud, as we know, attributed neuroses to the inability to moderate the demands and sanctions of the superego. The binding story illustrates, archetypally, the conflict that exists in the superego as well as its resolution. According to the psychoanalytic reading that Rosenzweig does not reject, Abraham's liberation from the fanatical, total, fundamentalist voice of the superego should be seen as the revelation itself. This experience of revelation is authentic precisely because God does not appear in it. On April 4, 1922, Rosenzweig wrote in his diary:

“As long as the human being knows *nothing at all* about God, as long as he simply accepts each of His revelations *as they come to him*, he is not yet idolatrous. Only with *theology* does idolatry begin. Namely, by making projections and substantializations (which cannot be separated from each other) of his experiences. [...] All of this with regard to Freud – namely, the father experience would be a genuine revelation of God, precisely because God doesn't ‘appear’ in it at all.”³³

Psychoanalytic interpretation, in Rosenzweig's opinion, does not contest the possibility of revelation. Revelation is, first and foremost, an experience that is not religious in nature but rather an event whose cause is inherent in its core. Only its interpretation belongs to the realm of religion.³⁴ Revelation as an authentic experience is possible only when the human being has no prior knowledge of God, when the human being does not recognize his thoughts, insights, and moral convictions as the word of God. In other words, the recognition of the “voice of the superego” as the word of God is the epistemological component of idolatry.³⁵ In psychoanalytic terms, the foundations of the idolatrous worldview can be found in the etiology and analysis of psychological defense mechanisms. As Randi Rashkover notes, at the heart of Rosenzweig's *The Star of Redemption* is a driving desire to “publicize” and philosophically justify the miracle of divine revelation and the God-speech of the biblical text over and against the prior century's tendency to reduce God-talk to human fantasy, hope and projection.³⁶

³² See, for example, FREUD, *The Standard Edition*, vol. 23, 115, 134.

³³ ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften I*, 770. “Solange der Mensch *überhaupt nichts* von Gott weiß, solange er jede seiner Offenbarungen einfach annimmt, *wie sie an ihn kommt*, solange ist er noch gar kein Heide. Erst mit der *Theologie* beginnt das Heidentum. Nämlich indem der Mensch Projektionen und Substanzialisierungen (nicht von einander zu trennen) seiner Erfahrungen vornimmt. [...] Dies Ganze zu Freud. Nämlich: das Vatererlebnis wäre eine echte Gottesoffenbarung, grade weil Gott gar nicht darin „vorkommt“.”

³⁴ See the letter from Rosenzweig to Martin Buber from June 5, 1925. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften I*, 1039–40. “So ist Offenbarung sicher nicht Gesetzgebung; sie ist überhaupt nur – Offenbarung. Sie hat unmittelbar nur sich selbst zum Inhalt, mit וירד [Er stieg herab] ist sie eigentlich schon fertig, schon mit וידבר [Er redete] fängt die Interpretation an, geschweige denn mit ואנכי [Ich = Erstes Wort des Dekalogs].”

³⁵ This idea is also evident in Rosenzweig's interpretation of the biblical story of the golden calf. He claims that the sin of the golden calf is not in worshipping an object and associating God's actions with the statue, but rather in making a statue not according to God's instructions. The sin is deafness to the Word of God and identifying the voice of the superego as the Word of God. See BATNITZKY, LEORA, *Idolatry Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), 26–27.

³⁶ See RASHKOVER, RANDI, “Liberalism, Post-Liberalism and The Fact-Value Divide,” *Modern Theology* 33.1 (2017): 141. Rashkover claims that Rosenzweig failed to make room for faith and resolve the dichotomy between

In this context, one should understand Rosenzweig's statement that Kant's categorical imperative expresses an idolatrous position.³⁷ That is, unlike idolatry, which is the externalization of the superego into the word of God (theomorphic deification out of the split within the self), idolatry of the categorical imperative is the reduction of the divinity into the superego (anthropomorphic attribution of the "divine dignity" to the superego). The former expresses projection, and the latter expresses intellectualization. According to Rosenzweig, securing divine freedom is crucial because it is the only way that humanity can be liberated from its idolatrous inclinations. He declares that idolatry can be understood through revelation, but not the other way around.³⁸ Based on our interpretation of the biblical binding story, we can conclude that release and liberation from the rigidity of the superego and its sanctions is not idolatry, as long as it is not conceptualized as divine intervention (although according to Rosenzweig it may be).

In my opinion, Rosenzweig's approach is consistent with what Erich Fromm later argued: "Although there is no place for theology, I suggest that there is a place and a need for

theoretical knowledge and experience. In my opinion, Rashkover's paper, which starts from a Hegelian point of departure, does not offer a sufficient discussion of Rosenzweig's concept of law, and it arrives at its non-exhaustive conclusions because of an inaccurate attempt to assign a logical category to Rosenzweig's "concept" of God.

³⁷ ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften I*, 791: "Nicht bloß der kategorische Imperativ, auch der kategorische Indikativ ist heidnisch." "Not just the categorical imperative, also the categorical indicative is pagan" (my translation). Rosenzweig extends Cohen's philosophical critique of Kant (concerning the ambiguous relationship between autonomy and moral obligation) within the theo-psychological domain. It is noteworthy that Freud regarded Kantian ethical philosophy as a worldview that denies reality, a perspective that aligns with his assessment of Christian theology. See MACK, MICHAEL, *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 136–42. Additionally, Rosenzweig may have been alluding to Isaac Breuer (1883–1946, the grandson of Samson Raphael Hirsch), who, in his 1918 publication *Das Judenproblem*, articulated the belief that the incorporation of Kantian concepts could facilitate the realization of his grandfather's objective, namely, the synthesis of Jewish Orthodoxy and modern culture. Similarly to Hermann Cohen, Breuer posited that had Kant, in addition to his profound philosophical insight, been a devout Jew, the tenets of his philosophy would have been more encompassing. In Breuer's estimation, the advantage of Kant's thinking lies in his notion of the pursuit of human liberation through an obligation to the moral law. He posits that this represents a formalization of the idea of obedience to divine law. In both cases – that of the Kantian and that of the Jew – the human is freed from the determinism that dominates the experience of the world's phenomena. Breuer identifies the categorical imperative's primary limitation as its abstract nature and its inability to provide moral guidance that is applicable to real-life situations. In Breuer's view, Kant would have argued that Abraham should have understood that God could not have issued a command that violated the categorical imperative. See HORWITZ, RIVKA, "Exile and Redemption in the Thought of Isaac Breuer," *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 26.2 (1992): 77–98. See BEN HARUSH, IDO, "On Miracles and Experience: Franz Rosenzweig and Isaac Breuer," *Rosenzweig Jahrbuch* 13 (2023): 95–118.

³⁸ ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften I*, 761: "Es läßt sich zwar das Heidentum aus der Offenbarung verstehen, aber nicht umgekehrt." Rosenzweig did not reject anthropomorphism. He claims: "Für den Menschen, um es nun auch psychologisch zu sagen, sind sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei, die ja nichts andres ist als Verfestigung einer echten augenblickhaften Offenbarung des wirklichen Gottes zu einem dauerhaften und eben dadurch dem immer-neuen Offenbarungswillen Gottes widerstehenden Gottesbild." ROSENZWEIG, FRANZ, *Gesammelte Schriften III, Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (eds. ANNEMARIE MAYER and REINHOLD MAYER; Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984), 741. In my opinion, there is an analogy between the anthropomorphisms in Rosenzweig's approach and the defense mechanisms in Freud's approach. Both are states of basic self-enclosure that entail the possibility of self-liberation.

‘idology’, the science of idols.”³⁹ There are similarities between Rosenzweig’s definition of idolatry as a form of the enclosed self before revelation and Fromm’s definition of idolatry in modern society as alienation and narcissism.

In November 1924, after a conversation that took place at the Freies Jüdisches Lehrhaus in Frankfurt, Rosenzweig writes the following in a letter titled *Divine and Human* to several recipients:

“A Freudian student can analyze the [religious] experience into its elements of the old yet ever new story [...] Psychological analysis finds the solution to all enigmas in self-delusion, and historical sociology finds it in mass delusion. [...] What do we know when we do? Certainly not that all of these historical and sociological explanations are false. But in light of the doing, of the right doing in which we experience the reality of the Law, the explanations are of superficial and subsidiary importance.”⁴⁰

Analyzing the religious experience “into its elements of the old yet ever new story,” similar to Rosenzweig’s theology, also represents a novel return to the Jewish sources in light of personal experience.⁴¹ Psychoanalysis releases the biblical narrative from what Rosenzweig calls “the curse of historicity,”⁴² restoring its relevance to the present. Although the idea that “the solution to all enigmas” lies “in self-delusion” runs into criticism, analyzing the religious experience “into its elements” ultimately means a truthful encounter with the rejections and defense mechanisms of self-delusion. Unlike historical-sociological explanations that, according to Rosenzweig, may be false, I claim that examining the “self-delusion” constitutes a suitable psycho-theological practice not only because it constitutes a crucial epistemological basis for the hermeneutics of returning to the sources,⁴³ but also because the “self-delusion” is, in Rosenzweig’s approach, the existential state of the self (“das Selbst”) before revelation. The true meaning of religious experience can be achieved only through “doing,” by carrying

³⁹ FROMM, ERICH, *You Shall Be as Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament* (New York: Fawcett Premier, 1969), 40: “The ‘science of idols’ must show the nature of idols and of idolatry, and it must identify the various idols as they have been worshiped during man’s history up to, and including, the present time.” Regarding idolatry as a relevant term to describe modern phenomena, there is a similarity between Rosenzweig and Fromm.

⁴⁰ ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften I*, 1003: “Die religiöse Unbegreiflichkeit des einzelnen Gebots ist auch hier keine Unbegreiflichkeit schlechthin. So wie der Schüler James’ jede “religiöse Erfahrung” religionspsychologisch zu kategorisieren versteht und der Schüler Freuds sie in die Elemente der alten ewigeneuen Geschichte auflöst [...]. Wie die psychologische Analyse in der Selbsttäuschung die Auflösung aller Rätsel findet, so die historische Soziologie im Massenwahn. [...] Wir wissen es anders, nicht immer und nicht in allem, aber immer wieder und wieder. Denn wir wissen es nur, wenn wir – tun. Was wissen wir im Tun? Gewiß nicht, daß all jene historisch–soziologischen Erklärungen falsch seien; aber sie werden zu Äußerlichkeiten und Nachträglichkeiten gegenüber der im Tun, im rechten Tun erfahrenen Wirklichkeit des Gebots.” The English translation is taken from GLATZER, NAHUM, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (New York: Schocken Books, 1953), 244–45.

⁴¹ In contrast to the historical and psychological approaches that developed after Hegel, Freud’s starting point is that, despite the development of culture and technological progress, there has been no fundamental change in the structure of the human psyche from the beginning of civilization to modernity. In *Civilization and Its Discontents*, he explicitly states that in one’s mental life, nothing once formed can perish and that everything is “somehow preserved.” FREUD, *The Standard Edition*, vol. 21, 69–70.

⁴² ROSENZWEIG, FRANZ, “Atheistic Theology,” in *Philosophical and Theological Writings* (trans. and ed. PAUL FRANKS and MICHAEL MORGEN; Indianapolis: Hackett Publishing, 2000), 24.

⁴³ Rosenzweig’s conception of revelation does not grow out of theological thought and turn outward into the practical world. On the contrary, inner experience precedes and nourishes theological sources. See DAGAN, HAGAI, “Objectivity out of the Subjectivity: A Further Examination of Franz Rosenzweig’s Concept of Revelation,” in *Shefa Tal: Studies in Jewish Thought and Culture Presented to Bracha Sack* (eds. ZEEV GRIES, HOWARD KREISEL, and BOAZ HUSS; Beer Sheva: Ben-Gurion University Press, 2004), 287–89 (Hebrew).

out the actual deed of the Torah laws; however, the “right doing,” is conditioned by the existential situation – that is, by the state of the self.

3. The *right doing* of the commandment (the Mitzvah)

3.1. Opening up the isolated and silent self from its enclosedness

To gain a greater understanding of Rosenzweig’s views on the Torah law and the commandment (mitzvah), one should read his correspondences and diaries in addition to his discussions of revelation in *The Star of Redemption* and the “Germ cell (“Urzelle”) to *The Star of Redemption*.” In *The Star of Redemption*, God’s love for the world is expressed in creation; this is the “first revelation”,⁴⁴ in which the “shell of the mystery breaks”.⁴⁵ As such it is an event without content, independent of previous revelations. At the same time, the revelation of God’s love for the human being is an event of opening up:

“To man. He is the other pole of Revelation. Upon him the divine love pours forth. How does he make himself ready to receive it? For he must prepare himself. [...] He must also, in his enclosedness, begin to open up in order to learn to hear God’s word, to gaze upon the light of God. Defiance and character, *hybris* and *daimon*, had united in him and had made him a mute Self, turned in on himself.”⁴⁶

There is an analogy between God’s love for the world as an event in which the “shell of the mystery breaks” and God’s love for the human being as an event of opening up the self from its enclosedness. In *The Star of Redemption*, Rosenzweig describes the opening up of the self as made possible not by the containment of psychic powers but rather by their inversion (“Umkehrung”). The enclosed elements of the self – defiance and pride – are transformed into mental foundations that allow openness, humility, and peace. Rosenzweig states that “it is a matter only of inner movements in man”.⁴⁷ There are similarities between Rosenzweig’s inversion of the self and Freud’s concept of sublimation in the libido economy. In both cases, it is the channelization of mental powers rather than restraining, permitting, or negating them. According to Santner, who based his conclusions on Rosenzweig’s description of revelation in the “Urzelle”,⁴⁸ revelation should be seen as an event that changes the self’s direction in life, that opens it up to completely new possibilities. Santner argues that the opening up of the self is the revelation itself.⁴⁹

In the *Urzelle*, at the center of the discussion about revelation, Rosenzweig writes:

“‘Ideals,’ ‘imperatives,’ ‘ideas,’ and *hoc genus omne* [Latin: all things of this kind] say to man: devote yourself to me! Out of ‘gratitude,’ ‘voluntarily,’ so that ‘you become what you are.’ [...] Contrarily, revelation says: Do my Will! Carry out my work! [...] The highest [God], instead of demanding our devotion, devotes itself to our very selves; instead of raising us to its height, it lowers itself down to us; and once again, instead

⁴⁴ ROSENZWEIG, *The Star*, 174.

⁴⁵ ROSENZWEIG, *The Star*, 123.

⁴⁶ ROSENZWEIG, *The Star*, 180.

⁴⁷ ROSENZWEIG, *The Star*, 76.

⁴⁸ ROSENZWEIG, *Philosophical and Theological Writings*, 48–72. The “Urzelle” is a letter dated November 18, 1917, that Rosenzweig wrote to his cousin Rudolf Ehrenberg (1884–1969), who accompanied him during the period when he was debating whether to convert to Christianity. Ehrenberg had converted in 1913, the year in which Rosenzweig moved away from his thoughts of conversion. In the letter, Rosenzweig emphasizes the idea of his converted friend Eugen Rosenstock-Huessy (1888–1973) that revelation is orientation.

⁴⁹ SANTNER, *On the Psychotheology*, 100: “There is a form of loneliness, in other words, that is openness to what is other, and revelation is the event of our conversion to it.”

of promising us our Selves as payment ('become what you are'), it promises us a self-abandonment, nearness to God as blessedness [...] So no 'law' ["Gesetz"] is given to the pious, for he stands under an 'order' ["Befehl"]. An order that gives him complete authority over the whole world and its ideals. But, to be sure, an order."⁵⁰

According to Rosenzweig, the "openness of the self" as the revelation is a *middle point* ("Mittelpunkt") for examining ideals, imperatives, and ideas. Revelation as openness is paradoxical because it affirms and simultaneously negates the psychic core, through which our values and modes of interpretation of the world are determined. In the "Urzelle" the passive aspect of revelation is emphasized, unlike the "inversion" of the self as presented in *The Star of Redemption*. God "lowers itself down to us." God's nearness implies a new orientation. However, also in the "Urzelle" (as in *The Star of Redemption*), Rosenzweig argues that contrary to Spinoza's view that "whoever loves God should not demand that God loves him in return," a human being "should and must demand that God love him back. Indeed, he must demand that God even love him first," because, according to Rosenzweig, it is only because God loves that humans are able to love.⁵¹ The description of revelation in *The Star of Redemption* links the openness of the self to God's love. According to Rosenzweig, the commandment "You shall love the Lord your God" (Deuteronomy 6:5) is the authentic expression of revelation; however, it is a descriptive (not imperative) experience. The beloved has a natural tendency and an urge to return love to the lover.⁵² In this way, Rosenzweig clarifies the transition from the God that loves (the etiology of the Eros) to the imperative to love God (canalization of the Eros). In my opinion, similar to Fromm's model of obedience to God, which is also "the negation of submission to man,"⁵³ Rosenzweig proposes the model of love for God, which is also the negation of submission to ideals that expropriate the human being from actual life.

At the beginning of the third book of *The Star*, which deals with redemption, Rosenzweig handles the enclosure of the mystic. The mystic, in Rosenzweig's description, wants to preserve the relationship of love with God and therefore remains closed to the world, and is even forced to deny the world in order to maintain this relationship. This discussion illustrates the complexity of the expression of the "enclosure of the self" and means that not all openness to God's love necessarily means establishing a moral attitude toward others.⁵⁴

The transition from Revelation, which allows a moral relationship to the world, to redemption, which realizes this relationship, occurs with the commandment to love the fellow man. Love of the other is formulated by Rosenzweig (even though it is a dialogical-correlative event) not in the ethical sense (e.g., Hermann Cohen's version: compassion, responsiveness

⁵⁰ ROSENZWEIG, *Philosophical and Theological Writings*, 64–65.

⁵¹ ROSENZWEIG, *Philosophical and Theological Writings*, 60–61. See BERGMAN, SAMUEL HUGO, "Revelation, Prayer and Redemption in the thought of Franz Rosenzweig," *Moznaim* 24 (1955): 105–108 (Hebrew).

⁵² ROSENZWEIG, *The Star*, 182–83.

⁵³ FROMM, *You Shall Be as Gods*, 73–75.

⁵⁴ ROSENZWEIG, *The Star*, 223–24. Rosenzweig's discussion of "the mystic's enclosure" is based on this assumption: the mystic represents a person with a real relationship with God. The soul of the mystic is open to the love of God, "but because it is open only to God, it is invisible for the rest of the world and cut off from it." Thus, the mystic "must deny the world." And see ROSENZWEIG, FRANZ, *The New Thinking* (trans. Alan Udoff and Barbara E. Galli; New York: Syracuse University Press, 1999), 91. Rosenzweig argues that the extraordinary position of Judaism and Christianity lies in the fact that they find within themselves "the impulse" to free themselves from their religiosity and find their way back to "the open field of reality."

and not being indifferent to the other's suffering, or Emmanuel Levinas' version: the imperative of "Thou shalt not kill" arises from the face of the other), but rather as an openness that means recognizing the status of others in creation on the basis of their presence. In the act of love, Rosenzweig says, "the neighbor" transforms from a general thing ("Etwas") into a soul ("Seele").⁵⁵ Rosenzweig's basic premise is that God loves everything in the world, and one must be open to this love in the present and actively participate in it – that is, partnering with God to bring about the world's redemption. Love of the other means approval and responsiveness to the other as a subject standing alone in a relationship with God (triadic status). This approval overcomes the cognitive system that orients the other's perception of me through attraction or rejection. In psychoanalytic terms, love of the neighbor is the recognition of the existential status of the other based on the suspension of the superego's defense mechanisms: narcissism (attitude of utilitarianism toward the other), projection, and rationalization (relations of dominance over the other). In light of this, revelation, according to Rosenzweig, is not understood as a law whose purpose is to establish a moral and just superego, nor as the way for tradition to validate laws that already exist in it, nor the attempt to replace an existing order of values with a new order – that is, to update the limitations of the superego. Rather, its central meaning is in the present – in the period after a law has already been internalized in the superego.⁵⁶

3.2. Softening the rigidity of the Law

According to Rosenzweig, God's love is an experience of openness and liberation from bondage to ideals, while the commandment "love your neighbor" is the actual manifestation of this experience, which demands that the individual step out of his or her solipsistic consciousness towards a concrete historical reality. He writes:

"Love your neighbor. This is, Jews and Christians affirm, the embodiment of all commandments. With this commandment, the soul declared grown-up leaves the paternal home of divine love to go out and travel through the world. It is a commandment of love like the original commandment of Revelation that accompanies all the single commandments and that alone removes the rigidity of laws from them and makes them living commandments."⁵⁷

In *The Star of Redemption*, Rosenzweig distinguishes between law ("Gesetz") and mitzvah ("Gebot"), and between the primary commandment to love God, and all the other commandments. The commandment to love God (Deuteronomy 6:5) is an original commandment ("Urgebot") that is experienced only in the present moment, and, unlike all other commandments, cannot become a law. Similar to the categorical imperative, the commandment is an imperative that lacks specific content and cannot be recognized theoretically. Unlike the

⁵⁵ ROSENZWEIG, *The Star*, 252.

⁵⁶ Sagi's notion of "the ethics of the inner retreat" seems to be helpful in understanding Rosenzweig's revelation as a middle ground between an ethics based on justice and an ethics based on compassion. See SAGI, AVI, *Living with the Other: The Ethic of Inner Retreat* (trans. Batya Stein; Cham: Springer, 2018). In my view, however, Sagi presents a narrow conception of Rosenzweig's revelation (see there, 61, 88–89).

⁵⁷ ROSENZWEIG, *The Star*, 221. ROSENZWEIG, FRANZ, *Der Stern der Erlösung* (Freiburg: Suhrkamp, 2002), 229: "Liebe deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ, der Inbegriff aller Gebote. Mit diesem Gebot verläßt die mündig gesprochene Seele das Vaterhaus der göttlichen Liebe und wandert hinaus in die Welt. Ein Liebesgebot wie jenes Urgebot der Offenbarung, das in allen einzelnen Geboten mittönt und sie erst aus der Starrheit von Gesetzen zu lebendigen Geboten schafft."

categorical imperative, the commandment appears within the framework of an intimate relationship with God and refers to the present moment: “The commandment knows only the moment: it waits for the outcome right within the moment of its growing audible [...]. The commandment is thus – pure present.”⁵⁸ The commandment of love cannot be turned into a law, but as an experience, it can pour its content into the law and transform it into a commandment. The law, Rosenzweig argues, is based on the past and turns to the future. The law is eternal, general, and impersonal. According to Ernst Simon, for Rosenzweig, “the law [“das Gesetz”] was not really a law, since its binding metaphysical power was very limited for him.”⁵⁹ In my opinion, Rosenzweig’s argument that the commandment to love softens the rigidity of the law can be understood in two ways. (Rigidity in the English translation of *The Star* refers to the German term “*Erstarren*”, which means to stagnate, stiffen, freeze, or solidify).

On the one hand, the rigidity of the law, as Yehoyada Amir demonstrates, is a sign of the holiness of the law.⁶⁰ Its stagnation is its eternal dimension. Nevertheless, it is not the ancient, archaic nature of the law that makes it holy, but rather its nature of being an “unchangeable present”⁶¹ – that is, its objective validity. For Rosenzweig – unlike, for example, Spinoza⁶² – the emphasis is not on trying to attain a state of awareness, which is external to daily activity, but rather on living daily life in the light of God’s eternal love.⁶³ This means that there is no one particular moment that is given more importance than another; each moment can absorb the “plentitude of eternity.”⁶⁴ Softening the rigidity of the law is a *response* that is renewed at every moment. This idea of “stagnation” as holiness and eternity serves Rosenzweig’s concept of metahistorical Judaism, according to which the Torah is “a bridge over the river of time.”⁶⁵ As “a bridge,” the law grants those who walk it perseverance over time. The law excludes the community from history and gives an eternal dimension to the liturgical cycle of life. As a feature of the law, stagnation in this sense is a positive stagnation, while “softening” means not changing this feature, but rather the way we understand the “doing” of the

⁵⁸ ROSENZWEIG, *The Star*, 191.

⁵⁹ SIMON, ERNST, “Persönliche Erinnerungen an Franz Rosenzweig,” *Zion: Monatsblätter für Lehre, Volk, Land* 1 (1930): 6: “Rosenzweig mündlich einmal dahin formulierte, daß ihm das Gesetz eigentlich nicht – Gesetz sei, da seine verpflichtende, allgemein verbindliche, metaphysische Kraft für ihn nur sehr eingeschränkt bestehe.” Simon claims that Rosenzweig’s rich knowledge and high thinking were already proven. However, in Rabbi Nehemiah Noble’s Talmud classes, Rosenzweig was still a student and somewhat distant from those whom Simon calls the “Talmud Füchsen” (Talmud foxes). That is, according to Simon, Rosenzweig did not have an extensive knowledge of Halacha and Jewish law.

⁶⁰ AMIR, YEHOYADA, *Reason Out of Faith: The Philosophy of Franz Rosenzweig* (Tel Aviv: Am Oved, 2004), 290 (Hebrew).

⁶¹ ROSENZWEIG, *The Star*, 322.

⁶² Spinoza strives to establish an observation of reality from the perspective of eternity, a perspective that evaluates the changeable and temporal in light of the eternal. While Rosenzweig, endeavors to imbue the present moment with meaning. In general, Spinoza’s reference to eternity can be characterized as epistemological, whereas Rosenzweig’s is ontological.

⁶³ Rosenzweig ontologically characterizes God’s renewed love for the world through the law of growth (“das Gesetz des Wachstums”), and God’s love for humanity is expressed in the commandment of love.

⁶⁴ ROSENZWEIG, *The Star*, 245.

⁶⁵ ROSENZWEIG, *The Star*, 323, 359.

law. According to Rosenzweig, the law can be “evaded but not changed.”⁶⁶ The law has social significance. Softening the rigidity of the law by turning it into a mitzvah does not mean giving up its eternal dimension, but rather experiencing the law in its relevance and significance to the daily life of the individual as part of a community. The softening of its rigidity has to do with the concrete validity it grants to liturgical life – not by adapting the law to the needs of the present (through reform, selection, or categorization of laws), but rather by presenting “eternity” in the present moment. The liturgy does not elevate toward eternity, but eternity is enclosed in it. In other words, the “attainment of eternity” should not be seen as a goal (mystical, prophetic, etc.) of fulfilling the mitzvah, but as an additional dimension of depth, which accompanies the deed itself. The Jewish person, as part of a community, learns to discover the law by “rooting in oneself.”⁶⁷ Rosenzweig did not seek rational or irrational justification for fulfilling the mitzvah, but emphasized the importance of living in light of the mitzvah. “Rooting in oneself” indicates that, in his view, the law does not contradict the psychological nature of the human being. Therefore, the claim that the law can “be evaded but not changed” has a radical meaning. A Jewish person who chooses to leave Jewish life is essentially denying himself.

On the other hand, the stagnation of the law can be understood as a negative stagnation – that is, as the rigidity of the law. This approach to the law puts the individual, according to Rosenzweig, ostensibly in an all or nothing (“Alles oder Nichts”) relationship to the observance of a law. Rosenzweig wrote these words to his friend Rudolf Hallo in March 1922, the same week he addressed the commentary on the biblical story of the binding of Isaac.⁶⁸

Sigmund Freud proposed many discussions of what might be called the stagnation and rigidity of the law. The rigidity of the law constitutes an unconscious element that is not included in the content of the law itself. On the one hand, it imposes sanctions of guilt and anxiety on the ego from not upholding the law. On the other hand, it grants substitutive satisfaction, “a yield of pleasure” to the ego by the performance of the law “without the acquiescence of the ego, [... and] without its understanding.”⁶⁹ The law’s stagnation is an additional factor, an element associated with fantasy and seduction, which causes us to give more importance to the validity and source of authority of the law than to value its meaning. This “foreign,” idealistic, fanatic element favors the law and violently does not tolerate an offense

⁶⁶ ROSENZWEIG, *The Star*, 323.

⁶⁷ ROSENZWEIG, *The Star*, 324.

⁶⁸ Rosenzweig’s friend Rudolf Hallo considered converting to Christianity, but Rosenzweig influenced him to return to Judaism. Letter dated March 27, 1922. ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften I*, 761–62: “Glaubst du, das Gesetz wäre so schwer zu halten? Sieh dir doch die Leute an. Es ist ein sehr zahmes Gesetz, und wenn ich will, fange ich morgen früh an. Ich würde keine Spur eckiger und kantiger davon werden. [...] Uns gehört weder das All noch das Nichts, uns gehört das Etwas. Das *Etwas* ist uns gegeben. Im Etwas haben wir uns einzurichten. Ich sage nicht, daß dieses mein Etwas musterhaft für irgend einen andern ist. Musterhaft aber ist, daß ich den Mut habe (Mut sowohl gegen den Idealisten des Nichts wie gegen den des Alles), in meinem Etwas zu leben. [...] Ich, wir, alle die *nicht* “Alles oder Nichts” sagen, wir unternehmen heut von neuem, was der jüdische Liberalismus vor hundert Jahren unternommen hat und woran er gescheitert ist. [...] Wir fangen mit den Handlungen an. [...] Das Judentum *ist nicht* Gesetz. Es schafft Gesetz. Aber es *ist es nicht*. Es “*ist*” Judesein. So habe ich es im Stern dargestellt und weiß, daß es richtig ist.”

⁶⁹ FREUD, *The Standard Edition*, vol. 23, 127, 116–122. See *Civilization and its Discontents* in Freud, *The Standard Edition*, vol. 21, 123–145.

or violation of the law, and requires full submission or, alternatively, a complete abandonment. The stagnation can be seen as the fanatical religious component of the law – namely, the ideological veil that obscures consciousness: national totality, superstition, and the ideologies that underlie religious behaviorism and theo-political messianism. In *The New Thinking*, Rosenzweig writes that the extraordinary position of Judaism and Christianity lies in that “even when they have become religions, [they] find in themselves the impulse to free themselves from this religiosity of theirs and to find their way back again to the open field of reality from out of their specialization and their fortification.”⁷⁰ This statement provides a sociological expression of what was previously described as the enclosures of the mystic (fn. 54).

Softening the rigidity of the law and its transformation into a commandment (through love) can thus be understood as an honest and critical examination of the law while still following its intended direction. In other words, Rosenzweig’s intention regarding the law can be seen as pointing to refining the consciousness of the law from its preceding principles and its automatic, fanatic, and ideological aspects, but without negating the law itself. Ephraim Meir demonstrates that, in Rosenzweig’s view, Judaism is not a religion of law but rather sees the law as a way to express and channel love.⁷¹ The law in Judaism, according to Rosenzweig, is not divided into positive “thou shalt” and negative “thou shalt not” commandments, but rather into the search for what fills life with vitality and coping with whatever prevents life from having this vitality. In his letter to Rudolf Hallo, Rosenzweig notes that “Our inheritance is neither *all* nor *nothing*, but rather it is *something* (“Das Etwas”) that is given to us, and with this *something*, we have to make ourselves at home.”

4. Das Etwas: The New Law and Redemption

The interpretation proposed for softening the rigidity of the law (“Gesetz”) and turning it into a commandment (“Gebot” – i.e., a mitzvah) is consistent with Rosenzweig’s “capability” approach to the observance of Jewish law. The right observance of the law is primarily based on moderating the fanatical system of “all or nothing.” In *The Builders: Concerning the Law* (“Die Bauleute: Über das Gesetz”), written in 1925 in response to Martin Buber, and expressing the heart of the controversy in modern times concerning the relationship between theory and practice,⁷² Rosenzweig offers a unique understanding of the observance of Jewish law. In his view, the Torah (“die Lehre”) is not a conservative legal system, as Jewish Orthodoxy claims. The law does not require obedience to a divine authority and is not an institution of tyranny. At the same time, the law is not ancient and irrelevant, as Jewish liberal reform claims. According to Rosenzweig, the law is based on harmony between consciousness and action. It fills all spheres of life and is intended to orient them. Rosenzweig states that the

⁷⁰ ROSENZWEIG, *The New Thinking*, 91.

⁷¹ MEIR, EPHRAIM, *Letters of Love: Franz Rosenzweig’s Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Grillo Letters* (New York: Peter Lang, 2006), 149–57.

⁷² BATNITZKY, LEORA, “Revelation and Neues Denken – Rethinking Buber and Rosenzweig on the Law,” in *New Perspectives on Martin Buber* (ed. Michael Zank; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 149–164. And see HORWITZ, RIVKA, *Franz Rosenzweig: The Star and The Man. Collected Studies by Rivka Horwitz* (ed. AVIEZER COHEN; Beersheva: Ben-Gurion University Press, 2010), 67–79, 176, 197 (Hebrew).

“new law” (das neue Gesetz) is founded on this perspective.⁷³ Rosenzweig argues that the law does not rely on coercive force, whether external or internal, and, at the same time, does not depend on free will.

“It is true that ability means: not to be able to do otherwise – to be obliged to act. [...] A decision based on ability cannot err, since it is not choosing, but listening and therefore only accepting. For this reason, no one can take another person’s task, though he can and should teach him; because only *I* know what *I* can do; only my own ear can hear the voice of my own being, which I have to reckon with.”⁷⁴

The law undergoes internalization and subjectification, and the acceptance, relevance, and implementation of the law rely on individual self-responsiveness and ability. A law must be fulfilled only if it has been internalized, and there is no negation of a law that has not yet been internalized. This perspective, as Amir notes, legitimizes the various personal ways that each individual responds to the commandments according to his or her ability.⁷⁵ In my opinion, the new law based on the “ability approach” should be viewed in light of Rosenzweig’s statements in *The Star of Redemption* concerning the opening up of the isolated self from its enclosedness, and softening the rigidity of the law. Ability becomes an obligation, as long as the dialogical experience of fulfilling the law has not been suppressed. At the same time, ability maintains a guilt-free awareness regarding laws that have “not yet” (“noch nicht”) become commandments.⁷⁶ Fulfilling the new law, according to Rosenzweig, brings a person closer to himself and to his immediate environment. It paradoxically combines turning inward toward “rooting in oneself,” which involves the experiential relation to creation (being loved), with turning outward and loving (“Beseelung”) the world. “The man at his prayers [...] learned to love the one who is more-than-nearest, his Self; not his Self as a closed, rigid Self, but as the personality whose own destiny is woven into the destiny of the world.”⁷⁷

In light of the concept of the new law, it is possible to understand another aspect of the dimension of redemption proposed by Rosenzweig. In my opinion, his conception of law extends beyond the question of law within the framework of religion and liturgy to life as a whole.⁷⁸ Rosenzweig believes that the redeemer has not been asked to redeem the world, but rather to enable redemption: “This is how love makes the world a world inhabited by soul, not, fundamentally, through what it does, but because it does it through love. That in spite of all something happens there, a realized action without it requiring in the proper sense any taking of action, is what benefits not man but the world, for it goes to meet man’s act of

⁷³ ROSENZWEIG, FRANZ, *On Jewish Learning* (ed. NAHUM GLATZER; Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2002), 87; Rosenzweig, *Gesammelte Schriften III*, 708.

⁷⁴ ROSENZWEIG, *On Jewish Learning*, 90–91; Rosenzweig, *Gesammelte Schriften III*, 711: “Freilich, sowie das Können kann, kann es nicht mehr anders; es wird Nichtanderskönnen, Müssen. [...] Die Entscheidung, die aus dem Können geschieht, kann nicht irren, weil sie ja gar nicht zu wählen, nur zu gehorchen hat. Eben darum kann auch keiner den andern zur Rede stellen, obwohl jeder den andern lehren kann und muß; denn was einer kann, weiß er nur selber; die Stimme des eignen Seins, der er zu gehorchen hat, wird nur von seinem eignen Ohr vernommen.”

⁷⁵ AMIR, *Reason Out of Faith*, 294.

⁷⁶ When Rosenzweig was asked if he put on Tefillin (the phylacteries), he replied, “not yet.” HORWITZ, *Franz Rosenzweig: The Star and The Man*, 68.

⁷⁷ ROSENZWEIG, *The Star*, 311. See PINKAS, RONEN, “On Prayer and Dialectic in Modern Jewish Philosophy: Hermann Cohen and Franz Rosenzweig,” *Religions* 14. 8:996 (2023): 13–19.

⁷⁸ Compare with MENDES-FLOHR, PAUL, “Secular Religiosity: Reflections on Post-Traditional Jewish Spirituality and Community,” in *Approaches to Modern Judaism*, vol. 1 (ed. MARC LEE RAPHAEL; Chico, CA: Scholar Press, 1983), 19–30.

love.”⁷⁹ This is a central element in Rosenzweig’s concept of redemption, where love (both from God and humans) advances the world toward its redemption. Regarding the structure of *The Star of Redemption*, there is a connection between creation as an expression of God’s love (first part of *The Star*); revelation as the opening up of the Self from its narcissistic enclosedness and establishing relations to oneself, God and the world (second part of *The Star*); and redemption as the merging of the first two (third part of *The Star*). Under the influence of God’s love, the self (“das Selbst”) becomes the soul (“die Seele”); it goes from being loved to being a lover. Thus, this is not entirely dependent on the human being alone. However, in my opinion, Gershom Scholem exaggerated his claim about an apocalyptic dimension in Rosenzweig’s concept of redemption.⁸⁰ In light of the analysis I proposed, the argument that Rosenzweig internalized a psychological dimension into his existential philosophy is more relevant. Redemption is expressed in turning general matters into a personal and intimate matter. As Rosenzweig asserts, “For what else is redemption but that the I learns to say you to the he?”⁸¹

5. Concluding Remarks

Rosenzweig’s approach to Freud is unique and unusual in early twentieth-century Jewish thought. While Hermann Cohen (before Rosenzweig) rejected Freud’s approach based on his neo-Kantian method, and Martin Buber (after Rosenzweig) preferred to avoid a deep conceptual confrontation with the assumptions of psychoanalysis and, like other Jewish thinkers, focused on rejecting Freud’s *Moses and Monotheism*, Rosenzweig leaves open the possibility of an in-depth discussion of Freud’s approach and of applying psychoanalytic hermeneutics. This implies two conclusions: First, psychoanalytic research is a valuable tool for examining Rosenzweig’s thought. Second, contemporary Jewish philosophy is ready to engage with the concepts and assumptions of psychoanalysis and to use this theoretical framework to enrich the theoretical discourse on law.

This article offers a creative interpretation of the biblical story of the binding of Isaac according to Rosenzweig, and employs this interpretation to explore new aspects of the relationship between the law and the commandment to love in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*. When the biblical story of the binding of Isaac is viewed alongside the Rabbinic interpretations of Abraham’s early life in the midrash Genesis Rabbah 38:13, it becomes possible to apply a psychoanalytic interpretation that illuminates the biblical narrative. The midrash is considered the hidden unconscious layer of the Hebrew Bible, illustrating Abraham’s relationship with Terach, his father and Nimrod, the father symbol in the culture into which Abraham was born. The superego, which is the product of internalizing the father’s law in childhood, returns in adulthood with the demand to sacrifice the son. In light of this, I suggested that, according to Rosenzweig, the moment of revelation should be understood as the liberation from the fanatical voice of the superego. Rosenzweig’s interpretation draws attention to examining the relationship between psychological defense mechanisms and idolatrous

⁷⁹ ROSENZWEIG, *The Star*, 257–58.

⁸⁰ SCHOLEM, GERSHOM, *The Messianic Idea in Judaism: and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken, 1995), 322–24.

⁸¹ ROSENZWEIG, *The Star*, 292.

consciousness – namely, not distinguishing between God’s word and the voice of the super-ego is the epistemological foundation of idolatry. Liberation from the fanatical demands of the superego is not idolatry, as long as it is not conceptualized as divine intervention, although according to Rosenzweig it may be.

The psychoanalytic study of the biblical narrative, when combined with the rabbinic literature presented in this paper, reinforces the claim that the study of the openness of the self in revelation should be combined with Rosenzweig’s theoretical analysis of the Law. Based on an interpretation of the biblical story of binding, this paper offers a fresh perspective on Rosenzweig’s analysis of how love can soften the rigidity of the law. On the one hand, the softening of the law is a change in the way one understands the law through doing – that is, the possibility of experiencing eternity is inherent in the holiness of the law, without renouncing its relevance and significance for the daily life of the individual as part of a community. On the other hand, the softening of the law from its stagnation should be seen as a moderation of the fanatical component of the law, which constitutes the epistemological basis of ideological approaches, without negating the law and its importance for orienting life. Rosenzweig’s approach to the law in Judaism, much like his approach to life in general, is unique.⁸² Rosenzweig proposed a path in both his life and thought that passes between poles without one side having to give itself up for the sake of the other. He introduces a new middle way that navigates between philosophy and theology, knowledge and faith, and liberalism and orthodoxy.

Bibliography

- AMIR, YEHOYADA: *Reason Out of Faith: The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Tel Aviv: Am Oved, 2004 (Hebrew).
- BATNITZKY, LEORA: *Idolatry Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- BATNITZKY, LEORA : “Revelation and Neues Denken – Rethinking Buber and Rosenzweig on the Law.” Pages 149–64 in *New Perspectives on Martin Buber*. Edited by Michael Zank. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- BEN HARUSH, IDO: “On Miracles and Experience: Franz Rosenzweig and Isaac Breuer.” *Rosenzweig Jahrbuch* 13 (2023): 95–118.
- BERGMAN, SAMUEL HUGO: “Revelation, Prayer and Redemption in the thought of Franz Rosenzweig.” *Moznaim* 24 (1955): 105–108 (Hebrew).
- BUBER, MARTIN: *Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2016.

⁸² Richard Koch, for example, describes Rosenzweig’s position in the field of tension (“das Kraftfeld”) of the debate on Zionism between the Zionist rabbi Nehemiah Noble and the philosopher Hermann Cohen. For Rosenzweig, openness and dialogue were more important than choosing sides and taking an absolute position on a political–historical issue. KOCH, RICHARD, “Das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main,” *Der Jude: eine Monatsschrift* 7.2 (1923): 116–120.

- COHEN, HERMANN: *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Bruno Cassirer, 1904.
- COHEN, HERMANN: *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*. Translated by Simon Kaplan. Atlanta: Scholar Press, 1995.
- COHEN, HERMANN: *Writings on Neo-Kantianism and Jewish Philosophy*. Edited by Samuel Moyn and Robert Schine. Waltham: Brandeis University Press, 2021.
- DAGAN, HAGAI: "Objectivity out of the Subjectivity: A Further Examination of Franz Rosenzweig's Concept of Revelation." Pages 287–89 in *Shefa Tal: Studies in Jewish Thought and Culture Presented to Bracha Sack*. Edited by Zeev Gries, Howard Kreisel, and Boaz Huss. Beer Sheva: Ben-Gurion University Press, 2004 (Hebrew).
- FREUD, SIGMUND: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated by James Strachey. London: The Hogarth Press, 1981.
- FROMM, ERICH: *Sigmund Freud's Mission: An Analysis of his Personality and Influence*. New York: Harper and Row, 1959.
- FROMM, ERICH: *You Shall Be as Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament*. New York: Fawcett Premier, 1969.
- GLATZER, NAHUM: *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. New York: Schocken Books, 1953.
- GOTTLIEB ZORNBERG, AVIVAH: *The Murmuring Deep: Reflections on the Biblical Unconscious*. New York: Schocken Books, 2009.
- HORWITZ, RIVKA: "Exile and Redemption in the Thought of Isaac Breuer." *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 26.2 (1992): 77–98.
- HORWITZ, RIVKA: *Franz Rosenzweig: The Star and The Man. Collected Studies by Rivka Horwitz*. Edited by Aviezer Cohen. Beersheva: Ben-Gurion University Press, 2010 (Hebrew).
- KAPLAN, KALMAN: "Isaac Versus Oedipus: An Alternative View." *Journal of American Academy of Psychoanalysis* 30 (2002): 707–17.
- KOCH, RICHARD: „Das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main.“ *Der Jude: eine Monatsschrift* 7.2 (1923): 116–20.
- MACK, MICHAEL: *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- MEIR, EPHRAIM: *Letters of Love: Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Oeuvre in Light of the Gritli Letters*. New York: Peter Lang, 2006.
- PERI, TUVIA: "Applied Psychoanalysis in Biblical Interpretation." *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 10.4 (2013): 349–60.
- PINKAS, RONEN: "The Unconscious in Rosenzweig's The Star of Redemption: On the Threshold of a Possible Revelation." *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 31 (2023): 102–26.
- PINKAS, RONEN: "On Prayer and Dialectic in Modern Jewish Philosophy: Hermann Cohen and Franz Rosenzweig." *Religions* 14.8:996 (2023): 1–28.

- POLLOCK, BENJAMIN: *Franz Rosenzweig's Conversions: World Denial and World Redemption*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- RASHKOVER, RANDI: "Liberalism, Post-Liberalism and The Fact-Value Divide." *Modern Theology* 33.1 (2017): 140–62.
- ROSENZWEIG, FRANZ: *Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher 1918–1929*. Edited by Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann. Den Hague: Martinus Nijhoff, 1979.
- ROSENZWEIG, FRANZ: *Gesammelte Schriften III. Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Edited by Annemarie Mayer and Reinhold Mayer. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- ROSENZWEIG, FRANZ: *Briefe und Tagebuecher (Auswahl)*. Edited by Rivka Horwitz. Jerusalem: Bialik Institute, 1987 (Hebrew).
- ROSENZWEIG, FRANZ: *The New Thinking*. Translated by Alan Udoff and Barbara Galli. New York: Syracuse University Press, 1999.
- ROSENZWEIG, FRANZ: *Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Man, and God*. Translated by Nahum Glatzer. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- ROSENZWEIG, FRANZ: *Philosophical and Theological Writings*. Translated and edited by Paul Franks and Michael Morgen. Indianapolis: Hackett Publishing, 2000.
- ROSENZWEIG, FRANZ: *Der Stern der Erlösung*. Freiburg: Suhrkamp, 2002.
- ROSENZWEIG, FRANZ: *On Jewish Learning*. Edited by Nahum Glatzer, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2002.
- ROSENZWEIG, FRANZ: *The Star of Redemption*. Translated by Barbara Galli. Madison: University of Wisconsin Press. 2005.
- SAGI, AVI: *Living with the Other: The Ethic of Inner Retreat*. Translated by Batya Stein. Cham: Springer, 2018.
- SANTNER, ERIC: *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001.
- SANTNER, ERIC: "Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor." Pages 76–133 in *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. Edited by Mark Taylor and Thomas Carlson. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- SCHOLEM, GERSHOM: *The Messianic Idea in Judaism: and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken, 1995.
- SIMON, ERNST: "Persönliche Erinnerungen an Franz Rosenzweig." *Zion: Monatsblätter für Lehre, Volk, Land* 1 (1930): 5–7.
- SUGAR, MAX: "Commonalities between the Isaac and Oedipus Myths." *Journal of American Academy of Psychoanalysis* 30 (2002): 691–706.
- ZELIGS, DOROTHY: *Psychoanalysis and the Bible: A study in Depth of Seven Leaders*. New York: Bloch Publishing Company, 1974.

Appendix

Midrash/ Genesis Rabbah 38: 13⁸³

“Haran died during the lifetime of Teraḥ his father” (Gen. 11:28). Rabbi Ḥiyya grandson of Rav Ada of Yafo: Teraḥ was an idol worshipper [and a seller of idols]. One time, he went away to some place, and he installed Abraham as salesman in his stead. A person would come seeking to buy. He [Abraham] would say to him: ‘How old are you?’ He would say to him: ‘Fifty or sixty years old.’ He would say to him: ‘Woe to this man who is sixty years old and seeks to prostrate himself before something that is one day old.’ He would be ashamed and leave. One time, a certain woman came, carrying a dish of fine flour in her hand. She said to him: ‘Here, offer it before them.’ He arose, took a club in his hand, shattered all the idols, and placed the club in the hand of the largest among them. When his father came, he said to him: ‘Who did this to them?’ He said to him: ‘I will not lie to you, a certain woman came, carrying a dish of fine flour in her hand. She said to me: Here, offer it before them. I offered it before them. This one [idol] said: I shall eat first, and another one said: I shall eat first. This big idol, who was standing among them, got up and took the club and shattered them.’ He [Teraḥ] said to him: ‘What, are you mocking me? Are they sentient at all?’ He said to him: ‘Do your ears not hear what your mouth is saying?’

He [Teraḥ] took him and handed him over to [king] Nimrod. He [Nimrod] said to him [Abraham]: ‘Let us bow down to fire.’ Abraham said to him: ‘Let us better bow down to water, that extinguishes fire.’ Nimrod said to him: ‘[All right,] let us bow down to water.’ He said to him: ‘If so, let us bow down to the clouds, that bear the water.’ He said to him: ‘[All right,] let us bow down to the clouds.’ He said to him: ‘If so, let us bow down to the wind, that scatters the clouds.’ He said to him: ‘[All right,] let us bow down to the wind.’ He said to him: ‘Better let us bow down to a person, who can withstand the wind.’ He said to him: ‘You are saying mere words. I bow down only to fire. I will cast you into it, and let that God to whom you bow down come and rescue you from it.’ Haran was there and he was conflicted. He said: ‘Either way [I will know what to do]; If Abraham is victorious, I will say: I am with Abraham, and if Nimrod is victorious, I will say: I am with Nimrod.’ When Abraham descended into the fiery furnace and was rescued,⁸⁴ they said to him [Haran]: ‘With whom are you?’ He said to them: ‘I am with Abraham.’ They took him and cast him into the fire and his innards were scorched. He emerged and died in the presence of Teraḥ his father. That is what is written: “Haran died in the presence of Teraḥ.”

⁸³ Midrash/ Genesis Rabbah 38: 13. https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.38.13?lang=bi (accessed on 2 November 2024).

⁸⁴ “...The Holy One, Blessed be He, said to him [to angle Gabriel]: I am unique in my world and Abraham is still unique in his world. It is fitting for the unique to save the unique. Therefore, God Himself went down and saved him.” (Babylonian Talmud, Pesachim 118a: 20).

Gesetz und Moral: Was bleibt von einer Gesetzeskonzeption der Moral?

Steffi Schadow

Institut für Philosophie
Universität Düsseldorf / Universität Marburg
Steffi.schadow@hhu.de / schadow@staff.uni-marburg.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1308>



Abstract

The view that morality consists of laws has a rich, particularly religious, tradition. In current debates on ethics, however, it is anything but philosophical commonsense. Not least due to the return to the advantages of virtue ethics, principle-oriented ethics such as the moral law approach have lost popularity. Despite this, the advantages of law-based ethics can also be defended; one paradigm here is still Immanuel Kant's attempt to ground the objectivity of morality on the concept of a moral law. Accordingly, the aim of this text is to explore the systematic potential of ethics based on the concept of law. For this purpose, I will examine the historical roots of a connection between the concept of morality and that of law and then focus on Kant's approach to morality. Finally, I will outline the advantages of his conception of morality as autonomy over alternative models of justification of morality.

Einleitung

Die Auffassung, dass Moral in Gesetzen besteht, hat eine reiche, insbesondere religiöse Tradition. In gegenwärtigen Debatten zur Ethik ist sie jedoch alles andere als ein philosophischer Gemeinplatz. Nicht zuletzt im Zuge einer Rückbesinnung auf die Vorteile einer Tugendethik, die moralische Güte an Haltungen und Charakteren misst und somit ohne den Bezug auf allgemeine Prinzipien auskommt, hat die Gesetzesethik zunehmend an Popularität verloren.¹ Eine Form der Kritik betrifft dabei die Lebensferne solcher Gebotsethiken: So blieben Fragen

¹ Vgl. hier an erster Stelle Elizabeth Anscombes scharfe Kritik an „modernen“, prinzipienorientierten Moraltheorien in ANSCOMBE, GERTRUDE ELIZABETH MARGARET: *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy* 33 (124), 1958, S. 1–19, sowie im Anschluss daran FOOT, PHILIPPA: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978, und FOOT, PHILIPPA: *Natural Goodness*, Oxford 2001; HURSTHOUSE, ROSALIND: *On Virtue Ethics*, Oxford 1999; MCDOWELL, JOHN: *Virtue and Reason*, in: *Monist* 62, 1979, S. 331–350, und NUSSBAUM, MARTHA CRAVEN: *Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach*, in: *Midwest Studies in Philosophy* 13, 1988, S. 32–53.

des guten Lebens und der gelungenen Lebensführung in einer regelzentrierten Unparteilichkeitsmoral unbeantwortet.² In ihrer Konzentration auf allgemeine Handlungsregeln sei eine Gebotsethik daher nicht nur für die situative Entscheidungsfindung ungeeignet, sondern ignoriere zugleich das Potenzial, das in traditionellen Praktiken und kulturellen Verbindlichkeiten steckt.³

Nun sind nicht nur tugendethische Ansätze ernstzunehmenden Einwänden ausgesetzt⁴, sondern es lassen sich auch die Vorteile von Gesetzeskonzeptionen der Moral verteidigen. Für Immanuel Kant als dem bekanntesten neuzeitlichen Vertreter einer Gesetzesethik sind Gesetze die Grundlage dafür, dass überhaupt sinnvoll von Verpflichtungen gesprochen werden kann (z. B. *GMS*, 4:389⁵). Damit hat Kant schon früh gegen den moralischen Relativismus argumentiert: Wenn es moralische Gebote wie „Du sollst nicht lügen“ gibt, dann können sie nur als allgemeine, universell verbindliche Handlungsregeln gedacht werden. Unverbrüchliche moralische Prinzipien liefern so die Grundlage dafür, dass es moralische Objektivität gibt. Zudem kann eine Gesetzesethik besser als andere Konzeptionen den autoritativen Charakter erklären, der von moralischen Verpflichtungen ausgeht.

Ziel dieses Textes ist es, das systematische Potenzial einer Gesetzesethik zu eruieren. Dazu werde ich den Zusammenhang zwischen dem Begriff der Moral und dem des Gesetzes beleuchten. Denn ob eine Gesetzesethik heute noch überzeugen kann, hängt auch davon ab, welche Gesetze hier genau gemeint sind und woher sie ihre Bindungskraft beziehen. Ich beginne mit einem kurzen Überblick über die historischen Wurzeln einer Gesetzesethik. Anschließend konzentriere ich mich auf Kants Moralkonzeption; hier gehe ich in folgenden Schritten vor: Zunächst erläutere ich den Zusammenhang zwischen Kants Moralverständnis und den Begriffen von Gesetz und Verpflichtung. Anschließend zeige ich, wie sich aus dieser Konstellation Kants These vom methodischen Vorrang des Richtigen gegenüber dem Guten verstehen lässt, wie sie für deontologische Moralkonzeptionen im Allgemeinen üblich ist. Im letzten Abschnitt argumentiere ich, dass sich moralische Verbindlichkeit für Kant nur in Form einer Selbstgesetzgebung denken lässt; schließlich werden die Vorteile einer solchen Autonomiekonzeption der Moral gegenüber alternativen Modellen der Moralbegründung sichtbar.

1. „Gesetz“, „Moral“ und die göttliche Gebotsethik

Der Begriff des Moralgesetzes (lat. *praeceptum morale, lex moralis*) taucht terminologisch relativ spät, vermutlich erst bei Melancthon, auf und ist somit in seiner wörtlichen Bedeutung

² Bemühungen um eine ‚humane‘ Moraltheorie, in der die Nachteile der von Anscombe kritisierten regelzentrierten Unparteilichkeitsmoral mit Blick auf die persönlichen Ziele und Projekte ihrer Adressaten kompensiert werden sollen, finden sich z. B. bei SCHEFFLER, SAMUEL: *Human Morality*, Oxford 1992; STOCKER, MICHAEL: *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, in: *The Journal of Philosophy* 73 (14), 1976, S. 453–466, und WILLIAMS, BERNARD: *Moral Luck*, Cambridge 1981, sowie WILLIAMS, BERNARD: *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.

³ MACINTYRE, ALASDAIR: *After Virtue*, Notre Dame (IN) 1984.

⁴ Vgl. z. B. DORIS, JOHN M.: *Persons, Situations, and Virtue Ethics*, in: *Noûs* 32, 1998, S. 504–530.

⁵ Mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft* werden Kants Schriften zitiert nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., unter Angabe von Sigle, Band und Seitenzahl. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach den Seiten in den Original-Ausgaben von 1781 = A und 1787 = B zitiert.

von Beginn an theologisch konnotiert.⁶ Versteht man ihn jedoch als Teil einer deontologischen Tradition, so lassen sich seine Wurzeln bis in die Antike zurückverfolgen. Es ist der platonische Sokrates, der sich in einer göttlichen Pflicht sieht, seine philosophischen Lehren zu verbreiten.⁷ Neben den streng gebotenen gibt es auch streng verbotene Handlungen wie die, vorsätzlich Unrecht zu tun; dies sei, so Sokrates im Dialog *Gorgias*, „das Größte aller Übel“.⁸ Noch deutlicher findet sich die Rede von strikten Verboten bei Aristoteles. Während Tugenden in seiner *mesotes*-Lehre normalerweise die Mitte zwischen zwei Lastern markieren, räumt er auch Affekte und Handlungen ein, die immer moralisch verboten sind.⁹ Die stoische Philosophie kennt den Ausdruck „ewiges Gesetz“ (*lex aeterna*); dieser bezeichnet dort aber ein allgemeines natürliches Gesetz, nach dem der Weltlauf notwendig bestimmt ist.¹⁰ Und auch Cicero spricht von einem Naturgesetz, das sich aus der vernünftigen Ordnung des Kosmos ergibt und sowohl den natürlichen Weltlauf als auch das menschliche Handeln bestimmt.¹¹ Das ewige Gesetz hat einen göttlichen Ursprung und bildet als universell gültiges Prinzip die Grundlage für ein überpositives Natur- und Vernunftrecht; moralische Verpflichtungen ergeben sich somit aus einer göttlichen Gesetzgebung. Explizit wird der Gedanke göttlicher Gesetzgebung schließlich in der Bibel. Er findet sich z. B. im Beispiel vom Isaak-Opfer, Gen 22, 2–19, in dem Abraham von Gott befohlen wird, seinen Sohn zu opfern, sowie im Dekalog, Ex 20, 1–17; Dtn 5, 6–21.¹² In beiden genannten Fällen haben wir es mit Geboten göttlichen Ursprungs zu tun, die eine autoritative Geltung haben – unabhängig davon, dass zumindest das Isaak-Opfer in moralischer Hinsicht zutiefst fragwürdig ist.

Die Auffassung vom göttlichen Ursprung moralischer Gesetze setzt sich zunächst auch in der Neuzeit fort; sowohl bei Melanchthon als auch bei Suárez und Bacon ist der Gedanke einer moralischen Verpflichtung durch göttliche Gesetzgebung prägend. Die Verbindlichkeit von Normen ergibt sich dabei unmittelbar aus dem Willen einer unfehlbaren und mithin gerechten göttlichen Autorität.¹³ Ob auch die Verpflichtungskraft der Hobbesschen Naturgesetze, die unter anderem die strikte Einhaltung des Gesellschaftsvertrags fordern, aufgrund ihres göttlichen Ursprungs rein extrinsischer Natur ist oder ob sich eine von dieser

⁶ BARTUSCHAT, WOLFGANG: Art: Gesetz, moralisches, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3: G–H, Basel 1974, S. 516–523.

⁷ PLATON, Apologie 28e–29a. Zu deontologischen Elementen antiker Ethik: HORN, CHRISTOPH: Pflicht, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Stuttgart 2015, S. 544–552.

⁸ PLATON, Kriton 48d–49a, *Gorgias*, 469b. Platon verwendet den Begriff des „göttlichen Gesetzes“ wörtlich in seinem Spätwerk *Nomoi* (z. B. Leg. I, 624a–b; IV, 716a); hier sind jedoch nicht moralische Gesetze im engeren Sinn, sondern die Gesetze der Polis gemeint. Wie genau die Rede von den „göttlichen Gesetzen“ dort zu verstehen ist, ist in der Forschung umstritten. Nach der kosmologischen Interpretation gehen die Gesetze auf eine göttliche Vernunft als Ursache alles Seienden zurück und sind daher ebenso vernünftig wie der Kosmos (vgl. MENN, STEPHEN: Platon on God as “Nous”, Carbondale 1995).

⁹ Als Affekte, die keine Mitte zulassen, benennt er z. B. Neid und Schadenfreude, als Handlungen, die strikt verboten sind, Diebstahl, Ehebruch und Mord (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1107a).

¹⁰ So Chrysipp nach CICERO in *De natura deorum* I, 15, 40; vgl. WIELAND, GEORG: Art. Gesetz, ewiges, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3: G–H, Basel 1974, S. 514–516, S. 514. HORN, Pflicht, weist zudem darauf hin, dass die stoischen Begriffe *kathekon* („angemessenes Verhalten“) und *kathortoma* („moralisch richtiges Verhalten“) beide nicht deontologisch zu verstehen sind, sondern eine tugendethische Ausrichtung haben.

¹¹ Cicero, *De Legibus* II, 4, 8 und *De re Publica* III, 33.

¹² Weitere Stellen finden sich bei HORN, Pflicht.

¹³ Vgl. BARTUSCHAT, Art. Gesetz, moralisches, S. 516f.

Autorschaft unabhängige intrinsische Verbindlichkeit etwa im Sinne rationaler Selbsterhaltung verteidigen lässt, ist umstritten.¹⁴ Während noch bei Locke moralische Verbindlichkeit durch göttliche Gesetze und einem mit diesen einhergehenden Sanktionsmechanismus verbürgt ist¹⁵, verschwindet der Begriff von Gesetzen vollständig aus den gefühlsethischen Moralbegründungen der angelsächsischen Moral-Sense-Philosophie. Verbindlichkeit ergibt sich sowohl für Shaftesbury als auch für Hutcheson und Hume nicht aus Gesetzen, sondern aus Gefühlen.¹⁶ Im Gegensatz dazu gewinnt der Gesetzesbegriff in der rationalistischen Moral-konzeption von Wolff wieder an Bedeutung und behält auch hier ein religiöses Fundament: Menschen sind zur Vollkommenheit verpflichtet aufgrund natürlicher Gesetze; das Prinzip der Vollkommenheit, an dem sie sich dabei orientieren, ist Gott. Diese theonome Moralauffassung, nach der moralische Verpflichtung auf göttlichen Gesetzen gründet, wird erst durch Kant abgelöst.¹⁷

Alle beschriebenen Ansätze stellen Varianten von göttlichen Gebotsethiken dar. Nach Auffassung solcher Moralkonzeptionen sind die moralischen Gesetze mit göttlichen Geboten identisch und bilden die Basis sowohl für Verpflichtungen als auch für die Auffassung davon, was moralisch wertvoll ist. Ob eine Handlung geboten ist oder nicht, hängt demnach davon ab, ob es sich bei ihr um ein göttliches Gebot handelt. Entsprechend ergibt sich moralischer Wert und Unwert aus göttlicher Zustimmung oder Ablehnung. Das heißt mit anderen Worten: Eine Handlung oder ein Charakterzug ist nicht intrinsisch gut oder schlecht und sollte aufgrund dieser intrinsischen Güte ausgeführt oder unterlassen werden, sondern sie erhalten dieses Prädikat und ihren deontischen Status in Abhängigkeit von einem göttlichen Willen.¹⁸

Abgesehen davon, dass berechtigter Zweifel an der Auffassung angebracht ist, nur eine Theorie der göttlichen Autorität könnte moralische Verpflichtungen erklären, sind göttliche Gebotsethiken einem Einwand ausgesetzt, der bereits im Mittelalter formuliert worden ist und

¹⁴ S. hierzu COHEN, GERALD A.: Reason, humanity, and the moral law, in: KORSGAARD, CHRISTINE M.: The Sources of Normativity, Cambridge 1996, S. 167–188, sowie den Überblick über die Debatte bei EGGERS, DANIEL: Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes. Eine vergleichende Analyse von „The Elements of Law“, „De Cive“ und den englischen und lateinischen Fassungen des „Leviathan“, Berlin; New York 2008, Kap. 6.

¹⁵ LOCKE, JOHN: An Essay concerning Human Understanding (1690). Edited with an Introduction by PETER H. NIDDITCH, Oxford 1975, II, 28, 5 und 8.

¹⁶ Inwiefern diese neuzeitlichen gefühlsethischen Modelle überhaupt Theorien der Verpflichtungen enthalten, ist umstritten. Vgl. z. B. BEAUCHAMP, TOM: The Sources of Normativity in Hume’s Moral Theory, in: RADCLIFFE, ELIZABETH S. (Hg.): A Companion to Hume, Blackwell 2008, S. 493–512; DARWALL, STEPHEN: The British Moralists and the Internal ‘Ought’. 1640–1740, Cambridge 1995, und SCHADOW, STEFFI: Ist die Gerechtigkeit nur eine Fiktion? Hume über das Konzept einer künstlichen Tugend, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 76 (2), 2022, S. 177–202.

¹⁷ Kant hat, anders als oft angenommen, schon vor der *Grundlegung* keine theonome Moral vertreten, da er schon zu diesem Zeitpunkt davon ausging, dass moralische Gesetze per definitionem keinen Urheber haben können (vgl. z. B. V-PP/Pow, 27:145). Jedoch schreibt er Gott zu diesem Zeitpunkt noch die Rolle des Gesetzgebers zu, der die objektiv gültigen Gesetze verbindlich macht. Somit wird der Gedanke von der Autonomie des Willens erst später, nämlich seit der *Grundlegung*, explizit. Siehe dazu Abschnitt 4 in diesem Text.

¹⁸ Aufgrund dieser Bestimmung von deontischem Status und Wertcharakter von Handlungen und Charakteren durch den Willen einer göttlichen Autorität hat sich daher auch die Rede vom „theologischen Voluntarismus“ etabliert (QUINN, PHILIP L.: An Argument for Divine Command Ethics, in: BEATY, MICHAEL D. (Hg.): Christian Theism and the Problems of Philosophy, Notre Dame [IN] 1990, S. 289–302).

heute in metaethischen Debatten als „Euthyphron-Dilemma“ bekannt ist.¹⁹ Der Einwand bezieht seinen Namen aus Platons Dialog *Euthyphron*. Dort stellt Sokrates seinen Gesprächspartner Euthyphron vor die Wahl: Wird das Fromme von den Göttern geliebt, weil es fromm ist, oder ist es fromm, weil es von den Göttern geliebt wird?²⁰ Mit anderen Worten: Befehlen die Götter eine bestimmte Handlung, weil sie moralisch richtig ist, oder ist die Handlung moralisch richtig, weil sie von den Göttern befohlen wird? Nach einer göttlichen Gebotsethik ist das zweite Horn des Dilemmas richtig: In der Moral resultiert das Richtige aus den Vorgaben einer göttlichen Autorität; diese ist ihrerseits durch Allmächtigkeit, Rationalität und Vollkommenheit charakterisiert. Einwände liegen auf der Hand: Erstens müssen moralische Forderungen, folgt man dem theologischen Voluntarismus, den Charakter willkürlicher Setzungen haben, denn warum sollte das von den Göttern Gewollte zugleich das moralisch Richtige sein? Das von den Göttern Geliebte hat seinen Grund schließlich nur darin, dass die Götter es lieben, während das moralisch Richtige eine weitere Kategorie bildet, die hier noch nicht berücksichtigt ist. Damit kann mit einer Theorie der göttlichen Autorität nur eine Eigenschaft (nämlich als das, was von den Göttern geliebt wird), nicht aber eine Wesensbestimmung des Guten gegeben werden, denn was gut ist, wird gleichsam ‚von außen‘ konstruiert und nicht als solches, nämlich als intrinsisch Gutes, erfasst.²¹ Zweitens ist bereits prominent von Leibniz gegen den theologischen Voluntarismus argumentiert worden. So könne man dem Willkürlichkeitsverdacht nur unter der Annahme entgehen, Gott hätte selbst gute Gründe dafür, ein Gesetz als moralisch verbindlich auszuweisen; damit aber würde man nicht nur auf das erste Horn des Dilemmas verwiesen, sondern es stünde auch Gottes Autorität und Allgüte auf dem Spiel, weil diese nun selbst in Abhängigkeit zu einem bereits bestimmten moralisch Guten gedacht werden müsste.²²

Konzeptionen, die die Theorie der göttlichen Autorität und, im übertragenen Sinn, die Idee einer Konstruktion moralischer Fakten ablehnen, stützen sich daher auf das erste Horn des Dilemmas: Geboten ist diejenige Handlung, die intrinsisch gut ist. Nach dieser Ansicht existieren von göttlichen Autoritäten unabhängige moralische Standards; je nach Theorie handelt es sich bei diesen entweder um nicht-natürliche oder natürliche Tatsachen, denen eine eigene Realität zukommt. Dabei sind naturalistische Versionen eines solchen Realismus darum bemüht, die Moral innerhalb einer naturwissenschaftlich erklärbaren Wirklichkeit zu verorten. Entsprechend sind die moralischen Tatsachen, von denen der Begriff des Guten abhängt,

¹⁹ Einen expliziten Bezug auf Platons Dialog *Euthyphron* stellt jedoch erst Leibniz her; vgl. SCHNEEWIND, JEROME B.: *The Invention of Autonomy*, Cambridge 1998, S. 250–259. Zum Bezug auf das Euthyphron-Dilemma in der gegenwärtigen Debatte vgl. SHAFER-LANDAU, RUSS: *Moral Realism. A Defence*, Oxford 2003, S. 42f.

²⁰ PLATON, *Euthyphron* 10a.

²¹ PLATON, *Euthyphron* 11a–b. In der modernen Debatte um die Realität der Moral werden Positionen, die das moralisch Gute einstellungsabhängig denken, daher auch als ‚konstruktivistisch‘ bezeichnet. Den Gegensatz bilden realistische Positionen, nach denen moralische Gutheit in einstellungsunabhängigen Tatsachen besteht, die, je nach Position, entweder natürlicher oder nicht-natürlicher Art sind.

²² Vgl. SCHNEEWIND, *Invention*, S. 250–259. Das Dilemma ist auch nach Leibniz bis heute diskutiert worden, prominente Beiträge zugunsten des theologischen Voluntarismus stammen u. a. von Elizabeth Anscombe, Peter Geach, William James und Ludwig Wittgenstein (vgl. DAMONTE, MARCO: *Euthyphro dilemma. Contemporary interpretations*, in: *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* 19 [2017]. Online: <<https://mondodmani.org/dialegethai/articoli/marco-damonte-03>>, Stand: 22.11.2024).

Bestandteil der natürlichen Welt und als solche selbst natürliche Tatsachen.²³ Non-Naturalisten hingegen argumentieren für die Irreduzibilität moralischer Tatsachen; diese unterscheiden sich nach ihrer Ansicht von rein naturwissenschaftlichen Fakten über die Welt darin, dass sie nicht nur beschreiben, wie die Welt ist, sondern abbilden, wie sie sein sollte.²⁴ Während der Naturalismus in ihren Augen die Autorität der Moral zugunsten eines naturwissenschaftlichen Weltbildes opfert, verstehen Non-Naturalisten die Moral als einen Bereich *sui generis*, der sich einer wissenschaftlichen Erklärung gerade entzieht.²⁵ Dabei sind sie wiederum vor die Herausforderung gestellt, erklären zu müssen, warum es sich bei diesen genuinen moralischen Tatsachen nicht um merkwürdige Entitäten mit einer seltsamen Ontologie handelt.²⁶ Im Gegenzug dazu muss sich der naturalistische Realismus mit dem Einwand auseinandersetzen, die Reduktion moralischer Begriffe auf Begriffe der Naturwissenschaften ginge mit dem Verlust des Moralischen als genuiner Sphäre des Normativen einher. Realistische Ansätze, ganz gleich ob naturalistisch oder non-naturalistisch, sind somit ebenfalls in einer explanativen Bringschuld. Zu diesen ontologischen und epistemologischen Einwänden kommt noch eine moralpsychologische Kritik am moralischen Realismus hinzu: Realisten bleiben eine Erklärung dafür schuldig, inwiefern die aus den Tatsachen resultierenden Verpflichtungen auch ohne einen internen Bezug zu den Einstellungen der Moraladressaten motivieren können.

Angesichts der offenkundigen Herausforderungen, vor die sowohl naturalistische als auch non-naturalistische Erklärungsversuche gestellt sind, scheint eine supranaturalistische Theorie, wie sie der theologische Voluntarismus bietet, auf den ersten Blick nicht unattraktiv. Ein neuerer Vorschlag für eine göttliche Gebotsethik, mit dem das Willkürlichkeitsproblem einer theistischen Moralbegründung umgangen werden soll, ist von Robert Adams unterbreitet worden.²⁷ Demnach sind die göttlichen Gebote nicht willkürlich, sondern ihre moralische Qualität kann aufgrund der besonderen Eigenschaften Gottes wie Allgüte, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als gesichert gelten.²⁸ Schließlich ist mit Gott als dem Schöpfer sowohl der

²³ Die Diskussion zum naturalistischen moralischen Realismus ist inzwischen stark ausdifferenziert. Einige moralische Naturalisten behaupten ein Identitätsverhältnis (vgl. z. B. RAILTON, PETER: *Naturalism and Prescriptivity*, in: *Social Philosophy and Policy* 7 [1], 1989, S. 151–174) in Bezug auf die Beziehung zwischen natürlichen und moralischen Eigenschaften, andere ein Konstitutionsverhältnis (vgl. z. B. STURGEON, NICHOLAS L.: *Moral Explanations*, in: COPP, DAVID; ZIMMERMAN, DAVID [Hg.]: *Morality, Reason and Truth*, Totowa [N.J.] 1985, S. 49–78).

²⁴ Die non-naturalistische Kritik am Naturalismus hat ihren historischen Ort bei MOORE, GEORGE EDWARD: *Principia ethica*. Mineola (N.Y.) 1903, mit dem „Open Question-Argument“; für neuere Versionen dieser Kritik s. z. B. PARFIT, DEREK: *On What Matters*. 2 Bde. Oxford 2011, und SCANLON, THOMAS MICHAEL: *Being Realistic About Reasons*, Oxford 2014, hier Bd. 2, Kap. 31.

²⁵ Vgl. klassisch u. a. die intuitionistische Position von MOORE, *Principia ethica*, und neueren Datums AUDI, ROBERT: *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton 2004.

²⁶ Dieser Einwand geht zurück auf MACKIE, JOHN LESLIE: *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth 1977, Kap. 1. Nach Mackies naturalistischer Konzeption von Moral muss sich eine moderne Ethik in ein naturwissenschaftliches Weltbild einbetten lassen, weshalb nicht-natürliche Tatsachen von vornherein dem Verdacht des Obskuratismus ausgeliefert sind.

²⁷ Vgl. ADAMS, ROBERT MERRIHEW: *Divine Command Metaethics Modified Again*, in: DERS.: *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford 1987, S.128–143, und ADAMS, ROBERT MERRIHEW: *Finite and Infinite Goods. A Framework for Ethics*, Oxford 1999.

²⁸ Dieser Versuch, dem Willkürlichkeitseinwand gegen den theologischen Voluntarismus zu entgehen, hat einen historischen Vorgänger in Barbeyrac, der Letzteren gegen Leibniz verteidigt. Vgl. SCHNEEWIND, *Invention*, S. 250–259. Für eine weitere Auseinandersetzung mit dem Willkürlichkeitseinwand gegen den theologischen

epistemische Zugang zur Moral gesichert als auch ihr Gebotscharakter erklärt.²⁹ Denkt man jedoch an göttliche Gebote wie das Isaak-Opfer in Gen 22, 1–19, so ist trotz dieser neuen Überlegungen fraglich, ob sich der intrinsische Wert solcher Gebote nicht mit guten Gründen bezweifeln lässt. Eine Ethik der Autonomie, die sowohl der Kategorizität moralischer Pflichten gerecht wird als auch die Frage nach der Quelle dieser Pflichten auf eine säkulare Grundlage stellt, gewinnt angesichts solcher Überlegungen an Überzeugungskraft.

2. Kant über Moral und moralische Verpflichtung

Historisch gesehen liegt erst mit Kants Autonomiekonzeption, wie er sie seit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* explizit entwickelt, erstmals eine säkulare Gesetzeskonzeption der Ethik vor. Der Grundgedanke dieser Konzeption erinnert dabei an die göttliche Gebotsethik; zentral ist die Auffassung, dass der Bereich der Moral durch Pflichten abgesteckt ist, die sich aus Geboten ergeben. Nach dieser Auffassung beziehen sich unsere moralischen Bewertungen auf Handlungen, die auszuführen, zu unterlassen oder freigestellt sind. Entsprechend bildet der Pflichtbegriff den Ausgangspunkt für Kants moralphilosophische Überlegungen:

„Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Nothwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein.“ (GMS, 4:389)

Die Moral als Untersuchungsgegenstand der Ethik entscheidet also zugleich darüber, welche Form die Moralbegründung annehmen muss: Eine Pflichtethik ohne Anthropologie. Dies wiederum liegt am besonderen Charakter von Verpflichtungen:

„Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft [...]“. (GMS, 4:389)

Zwei Gedanken sind hier zentral: Erstens kommen Verpflichtungen durch Gesetze in die Welt, und zweitens versteht Kant sie als Forderungen, deren Geltungsbereich sich nicht nur auf Menschen, sondern auf alle vernünftigen Wesen erstreckt. Der Bereich des Normativen enthält damit neben den Geboten und Werten noch den des Maßstabs, nach dem entschieden wird, was verpflichtend ist. Während Normativität in gegenwärtigen Debatten größtenteils auf den Begriff des Grundes (*reason*) reduziert wird, bietet Kants Konzeption eine differenzierte Terminologie, um das Verpflichtungsphänomen zu verstehen.³⁰ Dabei bildet das

Voluntarismus vgl. MURPHY, MARK C.: Restricted Theological Voluntarism, in: *Philosophy Compass* 7, 2012, S. 679–690.

²⁹ Vgl. ADAMS: *Divine Command Metaethics*.

³⁰ Vgl. WILLASCHEK, MARCUS: *The Structure of Normative Space. Kant's System of Rational Principles*, in: HIMMELMANN, BEATRIX; SERCK-HANSEN, CAMILLA: *The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress*, Berlin; Boston 2021, S. 245–266. Zu Gründen als den zentralen Bausteinen des Normativen vgl. DANCY, JONATHAN: *Practical Reality*, Oxford 2000; RAZ, JOSEPH: *Praktische Gründe und Normen*, Frankfurt 1975/1999; SCANLON, THOMAS MICHAEL: *What We Owe to Each Other*, Cambridge (MA) 1998; SCANLON, THOMAS MICHAEL: *Being Realistic About Reasons*, Oxford 2014; SHAFER-LANDAU: *Moral Realism*, und

Moralgesetz als Maßstab moralischer Richtigkeit zugleich den Mittelpunkt normativer, metaethischer und handlungstheoretischer Überlegungen.

Zunächst zu Kants These vom gesetzestypischen Charakter und zur Universalität moralischer Normen. Beide Auffassungen stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang. Dass Moral allgemeingültig ist, ist für Kant zum einen eine begriffliche Wahrheit, die sich aus dem Begriff des moralischen Gesetzes unmittelbar ergibt. Denn dass etwas ein moralisches Gesetz ist, heißt mit anderen Worten, dass es sich um ein Prinzip von allgemeiner Gültigkeit handelt. Diese Allgemeingültigkeit ist wiederum durch die Quelle des Gesetzes in der Vernunft verbürgt. Gesetze im Allgemeinen versteht Kant als Regeln, die objektiv bestimmen, dass etwas geschehen soll (vgl. KrV, A 113).³¹ Sie sind weiterhin Prinzipien a priori und Funktionen von Verstand, Vernunft und Urteilskraft. So gehen Begriffe zurück auf die gesetzgebende Funktion des Verstandes (vgl. KrV A 302/B 359); die „höchsten“ objektiven apriorischen Verstandesregeln sind die Kategorien (KrV, A 128). Das Moralgesetz hingegen ist ein Vernunftprodukt und die Vernunft ein praktisches Vermögen a priori, auf das alle praktischen Regeln zurückgehen (vgl. KpV, 5:20, 25).³² Die Gesetze, die die Vernunft als apriorisches Vermögen hervorbringt, sind selbst notwendig und allgemein, und ein moralisches Urteil, das sich auf sie bezieht, ist objektiv gültig.³³ Kant kann daher sagen, dass ein praktisches Gesetz, wie es das Moralgesetz ist, ein objektiver Grundsatz von allgemeiner Gültigkeit ist (vgl. GMS, 4:420 Anm., KpV, 5:19, MS, 6:215). Es ist ein „Grundsatz, nach dem man handeln soll“ (GMS, 4:420 Anm.), weil es sich bei ihm um ein apriorisches Vernunftprinzip handelt. Zusammengefasst heißt das, dass die Moral und ihre Forderungen deshalb allgemeingültig und zugleich verpflichtend sind, weil sie sich aus der Struktur der Vernunft ergeben. Daraus wiederum folgt ihre Gültigkeit nicht nur für Menschen als rationale Handelnde, sondern für *alle* rationalen Akteure. Und schließlich ergibt sich eine erste Begründung, inwiefern Kant die Moral als Gesetzgebung versteht: Sie ist eine Gesetzgebung der Vernunft.

Eine weitere Erklärung für Kants Gesetzesauffassung von Moral ist handlungstheoretischer Natur. Schon in der ersten *Kritik* charakterisiert er die Vernunft als ein Vermögen der Spontaneität. Diese Spontaneität zeigt sich zum einen in ihrem Einfluss auf das Handeln, zum anderen aber schon darin, dass sie Handlungsregeln vorgibt, die nicht durch die natürliche

SKORUPSKI, JOHN: Moral Obligation, Blame and Self-Governance, in: PAUL, ELLEN FRANKEL; MILLER, FRED D., JR.; PAUL, JEFFREY (Hg.): Moral Obligation, Cambridge 2010, S. 158–180.

³¹ Kant bezeichnet sie insofern auch als „Prinzipien der Nothwendigkeit dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört“ (MAN, 4:469).

³² Hier liegt der Schlüssel zu Kants umstrittener These vom „Factum der Vernunft“ (KpV, 5:31): Das Moralgesetz ist ein „Factum“ nicht im Sinne eines *factum brutum*, sondern ist zu verstehen als ein Produkt der Vernunft; vgl. KLEINGELD, PAULINE; WILLASCHEK, MARCUS: Autonomy Without Paradox, in: *Philosopher's Imprint* 19 (6), 2019, S. 1–18.

³³ „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander“ (KrV, B 4). – Die Notwendigkeit von Gesetzen besteht nach Kant also in ihrer Apriorizität und diese ist ein Merkmal objektiver Erkenntnis. Kant spricht in diesem Zusammenhang auch von apodiktischer Gewissheit im Gegensatz zu bloßer Wahrscheinlichkeit (z. B. Prol, 4:278). Moralische Urteile, die sich auf Gesetze berufen, haben zudem wissenschaftlichen Charakter, da Kant Apodiktizität neben Systematizität als ein Merkmal von Wissenschaftlichkeit denkt (vgl. SCHADOW, STEFFI: Moral Philosophy as a Science. Kant's Methodological Constitutivism, in: TERUEL, PEDRO JESÚS (Hg.): *Philosophical Cartographies*, València, forthcoming).

Bedürfnisstruktur der Moralakteure vorgegeben sind.³⁴ Kant versteht die Vernunft als Vermögen der Freiheit; Freiheit besteht in der rationalen Selbstbestimmung und ist somit kein Gegenbegriff zu „Determination“ oder „Notwendigkeit“, sondern selbst Ausdruck einer Bestimmung nach Regeln, die eine Handlung allerdings in einer anderen Hinsicht notwendig machen, als dies Naturursachen tun. Sie zeigt sich phänomenologisch im Bewusstsein eines „Sollens“, das Kant als „eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen“ beschreibt, „wie es in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt“ (KrV, A 547/B 575). Es ist ein Merkmal rationaler Selbstbestimmung, sein Handeln im Lichte von „Imperativen“ und „Regeln“ zu sehen (z. B. KrV, A 547/B 575) bzw. dieses, so die Formulierung seit der *Grundlegung*, an einem Moralgesetz zu messen, das Menschen qua Rationalität zugänglich ist. Das Bewusstsein dieses Maßstabs lässt sie erkennen, dass sie frei sind, während umgekehrt die Freiheit die Voraussetzung dafür ist, dass das Gesetz gilt.³⁵ Die mit diesem Gesetz verbundene Normativität, die Kant als „Sollen“ bezeichnet, ist ein Beleg dafür, dass Naturkausalität nicht die einzige Art der Verursachung ist. Es gibt im Gegenteil eine Verursachung durch Vernunftgründe bzw., so die Terminologie der *Kritik der reinen Vernunft*, eine „Kausalität durch Freiheit“ (KrV, A 445/B 473). „Vernunft“ und „Freiheit“ sind somit Wechselbegriffe, durch die verständlich wird, dass potentiell vernünftige Wesen über das Bewusstsein unbedingter Normen verfügen und aufgrund ihrer Spontaneität sowohl dazu in der Lage sind, nach diesen Grundsätzen zu handeln als auch ein solches Handeln selbst – aus der Perspektive der Rationalität – zu wollen.³⁶

Aus dem Vorangegangenen folgt: Einen freien Willen haben, bedeutet für Kant, allein durch einen formalen Grundsatz bestimmbar und das heißt auch: in dieser Willensbestimmung unabhängig von der Bestimmung durch Naturgesetze zu sein (vgl. KpV, 5:29). Die Orientierung an Regelmäßigkeiten ist zu verstehen als ein allgemeines Merkmal von Handeln im Besonderen und von Ursache-Wirkungs-Verhältnissen im Allgemeinen. Dabei denkt Kant Kausalität, wie in seiner Zeit üblich, als nomologisch verfasst; somit ist der Gedanke, auch der freie Wille wirke nach Gesetzmäßigkeiten, konsequent.³⁷ Das Moralgesetz ist so verstanden

³⁴ „Es mag ein Gegenstand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein: so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen [...], nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, daß die Vernunft auf sie Kausalität haben könne: denn, ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.“ (KrV, A 548/B 576)

³⁵ „[...] so will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.“ (KpV, 5:4 Anm.). Auch wenn Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ noch nicht mit dem Begriff des Sittengesetzes arbeitet, ist der Gedanke systematisch zu dieser Zeit schon vorhanden, wie aus einer Reflexion aus der Zeit der Veröffentlichung der Schrift hervorgeht: „Die Möglichkeit practischer Regeln setzt die Freyheit voraus. Denn die Regeln sind nur objecten vor den Verstand und also motiva, können allso nur die Freyheit bestimmen.“ (Refl. 1037, 15:466; ca. 1780)

³⁶ SCHADOW, STEFFI: Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant, Berlin; Boston 2013, Kap. 2.

³⁷ In KrV, A 533/B 561 ist die Rede vom „Gesetze der Kausalverknüpfung“ und in GMS, 4:446 davon, dass „der Begriff einer Causalität den von *Gesetzen* bei sich führt“; vgl. KrV, A 539/B 567 sowie KpV, 5:89. Kritisch zum gesetzmäßigen Charakter der Kausalität bei Kant: KEIL, GEERT: „Wo hat Kant das Prinzip vom nomologischen

ein konstitutives Prinzip der Freiheit; dieses zu begründen steht im Zentrum der Moralphilosophie als einer „praktische[n] Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe“ (KU, 5:171).

Kant hat auf verschiedene Weise dafür argumentiert, dass nur ein Gesetz das Prinzip der Moralbegründung sein kann. In der *Grundlegung* leitet er das „Sittengesetz“ aus einer Analyse des Pflichtbegriffs ab.³⁸ „Pflicht“ fällt für Kant zunächst unter den allgemeinen Begriff der praktischen Notwendigkeit, denn sie betrifft eine Handlung, die zu tun ist. Gemäß der schon vorkritischen Unterscheidung von *necessitas problematica* und *necessitas legalis* unterscheidet er dabei zwischen verschiedenen Arten der Notwendigkeit von Handlungen: Eine Handlung kann als Mittel zur Verwirklichung eines Zwecks geboten sein oder aber weil sie auf einen Zweck bezogen ist, der an sich selbst verwirklicht werden soll (UD, 2:298).³⁹ Im letzteren Fall gebietet keine pragmatische Regel, sondern das moralische Gesetz als Gesetz der Freiheit (GMS, 4:420). Die Handlung ist daher nicht nur notwendig in Bezug auf einen durch sie realisierbaren Zweck, sondern sie wird durch das Gesetz mit absoluter Notwendigkeit und ausnahmslos und das heißt mit dem Vokabular der kritischen Schriften: *kategorisch* geboten.⁴⁰ Aufgrund dieser unbedingten Nötigung sind Handlungen überhaupt moralisch verbindlich.⁴¹ Moralische Verpflichtung ergibt sich folglich aus der Tatsache, dass eine rationale Akteurin genötigt werden kann, weil es ein moralisches Gesetz gibt, dessen sie sich qua Vernunft bewusst ist; zudem steht die Handlung in ihrer Gewalt. Folglich muss sie ihre Willensbestrebungen an dieses Gesetz anpassen. Kant hat diesem Gedanken an prominenter Stelle in der *Grundlegung* Ausdruck verliehen: „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (GMS, 4:400). „Achtung“ ist das unumgängliche vernünftige Bewusstsein sittlicher Forderungen; diese Unausweichlichkeit liegt wiederum darin begründet, dass diese Forderungen Gebote der Vernunft sind, und sie zeigt sich phänomenologisch darin, dass mit dem moralischen Bewusstsein eine unmittelbare Motivation einhergeht.⁴² Das Phänomen unbedingter Verpflichtung, das nach Kant der Moral eigen ist, ergibt sich also aus der Wirksamkeit rationaler Gründe und weil Menschen aufgrund der Spontaneität der Vernunft frei sind.⁴³

Charakter der Kausalität begründet?“, in: HORSTMANN, ROLF-PETER; GERHARDT, VOLKER; SCHUMACHER, RALPH (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 4, Berlin; New York 201, 562–571.

³⁸ Zu Kants Begriff der Verpflichtung vgl. SCHADOW 2018.

³⁹ Dies entspricht der späteren Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen; vgl. z. B. GMS, 4:416.

⁴⁰ Zur Unbedingtheit moralischer Vorschriften in Form ihrer absoluten Notwendigkeit vgl. GMS, 4:389; 416, in Form ihrer Allgemeingültigkeit („universalitas“) im Gegensatz zu „bloße[r] Gemeingültigkeit (generalitas)“ vgl. 4:424. – Umstritten ist, ob es sich bei hypothetischen Imperativen überhaupt um Gebote und nicht eher um Empfehlungen und Ratschläge handelt (GMS, 4:416); vgl. TIMMERMANN, JENS: Kant’s Will at the Crossroads. An Essay in the Failings of Practical Rationality, Oxford 2022.

⁴¹ Vgl. u. a. V-Mo/Mron II, 29:612; V-MS/Vigil, 27:578; MS, 6:223.

⁴² Zu den verschiedenen Aspekten der „Achtung“ bei Kant vgl. SCHADOW, Achtung.

⁴³ Daran, ob zur Pflichterfüllung moralische Motive erforderlich sind oder nicht, entscheidet sich, ob eine Pflicht tatsächlich zur moralischen Gesetzgebung gehört oder ob es sich um eine rechtliche Pflicht handelt. Kant unterscheidet entsprechend zwei Arten der Gesetzgebung: ethisch und juridisch (vgl. MS, 6:218; vgl. SCHADOW, STEFFI: Recht und Ethik in Kants „Metaphysik der Sitten“, in: SENSEN, OLIVER; TIMMERMANN, JENS; TRAMPOTA, ANDREAS [Hg.]: Kant’s „Tugendlehre“. A Comprehensive Commentary, Berlin; Boston 2013, S. 85–111).

3. Das Gesetz und das Gute

Der Hinweis auf ein Moralgesetz von objektiver Gültigkeit ist über diese metaethischen Überlegungen zur Erklärung des Verpflichtungsgedankens hinaus noch relevant, wenn es um die normative Frage geht, wie man handeln soll. Hier liefert das Moralprinzip, das einen endlichen Willen in Form eines Imperativs nötigt, einen Beurteilungsmaßstab, der die Ableitung von Pflichten ermöglichen soll. Die bekannte erste Formulierung dieses moralischen Maßstabs lautet: „*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*“ (GMS, 4:421). Diese Allgemeine Gesetzesformel des kategorischen Imperativs bringt einen Universalisierungstest zum Ausdruck, der von Kant als moralisches Entscheidungsverfahren gedacht wird. Die moralische Norm besagt, dass ich meine subjektiven Handlungsgrundsätze, in der Terminologie von Kants Zeit: Maximen, so wählen soll, dass sie gesetzestauglich sind.⁴⁴ Hierin zeigt sich kategorische Verpflichtung: in der Unterordnung aller Handlungsmotive unter das Moralgesetz. Die Qualität der Handlungsgrundsätze entscheidet dann wiederum über den deontischen Status von Handlungen, so dass der Maximenprüfungstest das entscheidende Kriterium für moralische Richtigkeit liefert.⁴⁵ Dabei besagt der Grundgedanke, der hinter der Gesetzestauglichkeit als Prüfstein steht, dass die Grundsätze einer Akteurin immer im Bereich des Subjektiven bleiben, wenn der Inhalt der Maximen durch Interessen erzeugt wird und nicht durch das Moralgesetz als Handlungsnorm. Da Kant davon überzeugt ist, dass Verpflichtungen nicht die persönlichen Wünsche der Moraladressaten widerspiegeln, sondern unabhängig von Privatinteressen gelten, muss der moralische Maßstab eine allgemeine Regel von universeller Gültigkeit sein (GMS, 4:432). Diese liefert das Moralgesetz, dessen Universalität durch seine rationale Quelle verbürgt ist.

Wenn sich moralische Richtigkeit nur an einem allgemeinen Maßstab messen lässt, den Kant als Moralgesetz identifiziert, dann muss sich auch das inhaltlich bestimmte Gute an diesem Grundsatz orientieren und kann nicht schon vorher gegeben sein. Diesen Gedanken macht Kant zum Gegenstand eines eigenen Abschnitts in seiner zweiten *Kritik*. Dort beschäftigt er sich unter der Überschrift „Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ mit der Frage, woher wir eine Bestimmung des moralisch Guten erhalten (KpV, 5:57). Sind die Begriffe des Guten und Bösen dem Gesetz vorgeordnet, d. h. ist das Gesetzmäßige durch das Gute bestimmt oder umgekehrt? Kant charakterisiert das Gute als ein Prädikat, das sich aus einer freiheitlichen Willensbestimmung ergibt (vgl. KpV, 5:57). Demnach ist moralisch gut ein Wille, der sich am Moralgesetz orientiert, denn der Zweck seines Handelns liegt in der Gesetzmäßigkeit der Maximen. Wäre es umgekehrt so, dass das Gute bedingt ist durch das, was Menschen aufgrund ihrer Neigungen und nicht aus reiner Vernunft erstreben, dann wäre dieses Gute ein Ergebnis subjektiver menschlicher Bedürfnisse

⁴⁴ Kants Begriff der Maxime ist komplex; vgl. SCHADOW, STEFFI: Acting for a Reason. What Kant's Concept of Maxims Can Tell Us About Value, Human Action, and Practical Identity", in: HORN, CHRISTOPH; DOS SANTOS, ROBINSON (Hg.): Kant's Theory of Value, Berlin; New York 2022, S. 65–88.

⁴⁵ Die Praktikabilität dieses Testverfahrens wird seit Längerem diskutiert. Vgl. für eine detaillierte Analyse z. B. TIMMONS, MARK: The Categorical Imperative and Universalizability (GMS II, 421–424), in: HORN, CHRISTOPH; SCHÖNECKER, DIETER (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals. Berlin 2006, S. 158–199. Zur Universalisierung als Grundlage von Verpflichtung vgl. SENSEN, OLIVER: Universalizing as a Moral Demand, in: Estudos Kantianos 2, 2014, S. 169–184.

und nicht jenes allgemeine, unbedingte Gute, das wir aber mit dem Begriff moralischer Werthaftigkeit verbinden; das Gute würde im Gegenteil reduziert auf das Nützliche und wir erhielten auf diese Weise nur einen Begriff des instrumentell Guten. Die Orientierung am Lustprinzip, die das Gute mit dem Angenehmen identifiziert, ist zudem fehlerhaft, weil sich aus der Empfindung kein Begriff des Guten gewinnen lässt (vgl. KpV, 5:58, 60, 63). Denn um zu wissen, ob das Angenehme auch gut und das Unangenehme schlecht ist, wird bereits ein Kriterium benötigt; dieses kann wiederum nicht durch Empfindung, sondern nur durch Vernunft und Begriffe gegeben sein.⁴⁶ Gut ist folglich nicht ein durch Glücksstreben geleitetes Wollen, sondern ein Wille, der sich am Gesetz als Maßstab orientiert.

Kant beschreibt seine Analyse des Guten selbst als „Paradoxon der Methode“ (KpV, 5:62) und antwortet damit auf eine Kritik des Rezensenten seiner *Grundlegung*, Hermann Andreas Pistorius; dieser hatte Kants formale Begründung des Guten kritisiert (vgl. KpV, 5:8f.). Nach Auffassung der *Grundlegung* ist das Gute durch einen Willen charakterisiert, der aus Pflicht, d. h. aus „Achtung für das Gesetz“ handelt (GMS, 4:400), denn, so Kants präzise Konklusion: „[...] nichts hat einen Werth, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt“ (GMS, 4:436). Bezugspunkt für den moralisch guten Willen ist die formale, am Gesetz orientierte Maxime, nicht aber ein Gefühl des Angenehmen, das durch die Aussicht auf die Erfüllung eines persönlichen Bedürfnisses entsteht. Diese Überlegungen zur Bestimmung des Guten spiegeln sich dann auch im Aufbau der *Kritik der praktischen Vernunft* wider. Im Gegensatz zur Verfahrensweise in der ersten *Kritik* beginnt die *Kritik der praktischen Vernunft* mit einer Analyse von Handlungsgrundsätzen, die Kant in Maximen als subjektiven und dem Gesetz als einem objektiven Prinzip unterscheidet, nicht mit den Begriffen des Guten und Bösen. Dahinter steht die Auffassung, dass Wertbegriffe erst aus einem moralischen Maßstab hervorgehen und nicht umgekehrt; moralischer Wert ergibt sich ausschließlich durch einen Vernunftbegriff, das Moralgesetz, und nicht über einen schon inhaltlich bestimmten Begriff des Guten.⁴⁷ Kant bezeichnet das Gute und Böse daher auch als „modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität“ und als „Kategorien der Freiheit“ (KpV, 5:65). Das bedeutet: Wir wissen vom Guten und Bösen aus dem Moralgesetz, das ein Produkt der Kausalität der Vernunft und damit der Spontaneität ist.⁴⁸

Die Kontrastfolie zu dieser Auffassung bildet ein Modell der Moralbegründung, nach dem Wertbegriffe wie der des Guten deontologischen Begriffen wie dem des moralisch Gebotenen vorgeordnet sind. Solche „teleologischen“ Ethiken beginnen mit einer inhaltlichen Bestimmung des Guten, etwa mit einer Beschreibung der Gelingensbedingungen des guten Lebens, und gründen darauf eine Bestimmung des moralisch Gebotenen. Das moralisch Richtige ist nach dieser Konzeption immer eine Funktion des Guten, und moralische Wertbegriffe sind empirische und keine apriorischen Prädikate. Nach einem deontologischen Modell der

⁴⁶ Damit nimmt Kant Moores Kritik vorweg, das moralisch Gute sei nicht auf das Angenehme reduzierbar (vgl. Moore, *Principia ethica*).

⁴⁷ Zu Kants Begriff des moralischen Werts vgl. HORN; DOS SANTOS (Hg): *Kant's Theory*.

⁴⁸ Das gilt auch für einen so herausgehobenen moralischen Wert wie die menschliche Würde. Dieser Wert kommt dem Menschen nicht ‚an sich‘, sondern erst aufgrund seiner Autonomie zu (GMS, 4:436). Entgegen dem heutigen Begriffsgebrauch versteht Kant „Würde“ demnach als einen relationalen Wert; Menschen haben Würde, weil sie über Autonomie verfügen, und die Moral bestimmt diesen besonderen Wert und nicht umgekehrt der Wert die moralischen Begriffe (vgl. SENSEN, OLIVER: *Kant on Human Dignity*, Berlin; Boston 2011).

Moralbegründung, wie Kant es vertritt, ist diese Vorgehensweise problematisch, weil das Gute hier immer im Bereich subjektiver Interessen bleibt.⁴⁹ Kants Gegner sind dabei sowohl utilitaristische als auch hedonistische Theorien. Denn weder das Lust-/Unlustprinzip utilitaristischer Ethiken noch das Glück als letztes und oberstes Ziel menschlichen Handelns in den teleologischen Strebensethiken der Antike können einer universalistischen Konzeption des moralisch Guten standhalten. So teilt Kant zwar die antike Einsicht vom Glück als einem konstitutiven Ziel menschlichen Handelns; er verwirft jedoch die Ansicht, dass sich hieraus eine Bestimmung des moralisch Richtigen ableiten lässt (vgl. *GMS*, 4:418). Der Grund dafür liegt nicht nur in der Unbestimmtheit des Glücksbegriffs selbst, aus dem sich weder eindeutige noch allgemeine Handlungsvorschriften ableiten lassen, sondern primär in der Unmöglichkeit, moralischen Wert aus einem Prinzip mit beliebigem Inhalt zu gewinnen. Aus diesem Grund verwirft Kant auch eine universalistische Moralbegründung, wie Platon sie vertritt, da auch der Bezug auf ein metaphysisches Prinzip wie die Idee des Guten der Vorstellung, moralische Verpflichtung gründe allein auf der Selbstgesetzgebung der Vernunft, nicht gerecht werden kann. Und schließlich bilden göttliche Gebotsethiken, wie sie oben skizziert wurden, das Gegenteil seiner Ethik der Autonomie. Das folgende Zitat liest sich wie eine direkte Antwort auf Euthyphrons Frage aus Platons gleichnamigem Dialog:

„Unsere Handlungen sind nicht darum gut, weil sie Gott gefohlen hat, sondern Gott hat sie darum gefohlen, weil sie gut sind. Wir müssen auch darum dem Willen Gottes nicht folgen, weil er despotisch befiehlt, sondern weil das was er befiehlt gut ist.“ (VL-PP/Pow 27:136).

Denn, so heißt es in einer Vorlesungsnotiz aus derselben Zeit:

„Das moralische Gesetz ist ein Befehl und sie können Gebothe des göttlichen Willens seyn, aber sie fließen nicht aus diesem Geboth. Gott hat es gebothen, weil es ein moralisches Gesetz ist und sein Wille mit dem moralischen Gesetz übereinstimmt.“ (V-Mo/Kae, 61).

Während Kant hier zwar den moralischen Maßstab, das Moralgesetz, eindeutig säkular verortet, verabschiedet er sich erst mit der *Grundlegungsschrift* endgültig von dem Gedanken, dass das Motiv für die Moral durch eine göttliche Autorität gestützt werden muss.⁵⁰

4. Moral als Autonomie: Zur Plausibilität eines Gesetzgebungsmodells der Ethik

Kant versteht Universalität als ein notwendiges Merkmal von Moral. Universalität ist wiederum nur durch eine Willensbestimmung a priori möglich; diese denkt Kant durch den Bezug auf ein formales Prinzip, das er als Moralgesetz identifiziert. Das Gesetz ist Grundlage von Verpflichtung in zweierlei Hinsicht: Es liefert den Inhalt und die Form der Moral. Der Inhalt der Moral, der in den einzelnen moralischen Pflichten gegeben ist, lässt sich vom Moralgesetz als einem formalen Beurteilungsprinzip ableiten. Zugleich ist das Prinzip begründet durch seine Form, die Kant als Selbstgesetzgebung denkt. Daraus folgt zweierlei: Erstens steht die normative Autorität moralischer Gründe mit ihrer Universalität in einem unmittelbaren Zusammenhang. Und zweitens bezieht das Moralprinzip seine Autorität daraus, dass es ein Prinzip der Autonomie ist. In Abgrenzung insbesondere zu theologisch-voluntaristischen

⁴⁹ Zur Unterscheidung der Ethiktypen in „teleologische“ und „deontologische“ Modelle vgl. BROAD, CHARLIE DUNBAR: *Five Types of Ethical Theory*, London 1934, und FRANKENA, WILLIAM K.: *Analytische Ethik*, München 1972.

⁵⁰ Vgl. SCHADOW, Achtung.

Ansätzen, wie sie hier eingangs geschildert wurden, hebt Kants Konzeption moralischer Verpflichtung also darauf ab, die Verbindlichkeit der moralischen Norm nicht von einer externen Gewalt her zu denken. Warum aber sollte das Gesetz dann binden?⁵¹

Die Frage nach der Bindungskraft verlangt eine Begründung, denn es ist fraglich, warum gerade ein selbstgegebenes Gesetz universell binden kann. Weil Kant Moral universell denkt, muss ihre Grundlage selbst allgemeingültig sein, so dass das Moralprinzip universell bindet und zugleich als Ableitungsprinzip für universell gültige Regeln dient. Nun versteht Kant das Moralgesetz als Ergebnis der Wirksamkeit der Vernunft. Ein anderer, heute geläufigerer Begriff für diese Art der rationalen Verursachung ist der der Freiheit. Das Moralgesetz ist also ein Gesetz der Vernunft und der Freiheit, und die Notwendigkeit des Gesetzes liegt in den Strukturen des Rationalen. Die Vernunft ist das Vermögen apriorischer Begriffe; apriorische Prinzipien sind eine Funktion dieser Tätigkeit der Vernunft bzw. Ausdruck der Spontaneität der Vernunft (vgl. KrV, B 4). Diese wird durch Erfahrung angeregt. Wie das in der moralischen Praxis aussieht, beschreibt Kant so: „[...] so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen“ (KpV, 5:29), gibt uns die Vernunft das Moralgesetz als Maßstab; dieser Maßstab gilt kategorisch.⁵² Das Bewusstsein des Moralgesetzes und die Anerkennung seiner Forderungen als oberste Handlungsgründe ist für Kant identisch mit dem Bewusstsein einer Vernunftaktivität (vgl. KpV, 5:79). Kant bezeichnet das Gesetz daher als „gegeben“, nämlich durch die Vernunft (KpV, 5:31). Damit wird auch klar, warum der moralische Maßstab universell gilt, denn die Vernunft ist allgemein, sie gibt immer dasselbe Gesetz.⁵³ Außerdem sind ihre Vorschriften notwendig, weil sie, wie oben gezeigt, Gesetze sind. ‚Gegeben‘ in dem engeren Sinne einer *Selbstgesetzgebung* ist daher nicht das Moralgesetz, denn dieses ist Produkt der Aktivität der Vernunft, so wie die Kategorien ein Produkt des Verstandes sind.⁵⁴ Selbst gegeben sind im Gegenteil die einzelnen substantiellen Handlungsregeln, die universelle Geltung

⁵¹ So hält z. B. Elizabeth Anscombe ein Gesetzgebungsmodell, das auf eine äußere Autorität verzichtet, für „absurd“. Denn ebenso wie es strafbares Verhalten nur da gibt, wo Gerichte existieren, seien moralische Gesetze an externen Zwang gebunden (vgl. ANSCOMBE, Modern Moral Philosophy; zur Kritik von Anscombes Position vgl. SCHADOW, STEFFI: Braucht die Moralphilosophie den Begriff der Verpflichtung?, in: Philosophisches Jahrbuch 128, 2021, S. 246–267).

⁵² In der Terminologie der gegenwärtigen Debatte um den Vorrang der Moral heißt das, dass die Gründe, die das Moralgesetz gibt, immer normativen Vorrang vor anderen Gründen haben. Für eine kantische Verteidigung des Vorrangs der Moral vgl. FAIRBANKS, SANDRA JANE: A Defense of the Overridingness Thesis, in: SCHLEIDGEN, SEBASTIAN (Hg.): Should we always act morally?, Marburg 2012, S. 11–52.

⁵³ Vgl. SENSEN, OLIVER: Kant’s Constitutivism, in: DOS SANTOS, ROBINSON; SCHMIDT, ELKE ELISABETH: Realism and Antirealism in Kant’s Moral Philosophy. New Essays, Berlin; Boston 2016, S. 197–222.

⁵⁴ Das wird in konstruktivistischen Interpretationen von Kants Autonomiekonzeption übersehen; das Sittengesetz ist nämlich kein Gesetz, das sich der vernünftige menschliche Wille selbst gibt, und rationale Personen sind nicht die ‚Konstrukteure moralischer Normen‘, wie RAWLS, JOHN: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Journal of Philosophy 77, 1980, S. 515–572, meint. Auch kann es nicht Kants Ansicht sein, dass Werte ‚durch Menschen geschaffen‘ sind, nämlich durch Selbstgesetzgebung, wie KORSGAARD, CHRISTINE: The Sources of Normativity, Cambridge 1996, argumentiert; dies hat die Auseinandersetzung mit dem Begriff des Guten gezeigt. Das Moralgesetz ist zudem nicht das ‚Produkt rationaler menschlicher Konstruktion‘, wie REATH, ANDREWS: Legislating the Moral Law, in: Noûs 28, 1994, S. 436–464, und REATH, ANDREWS: Kant’s Conception of Autonomy of the Will, in: SENSEN, OLIVER (Hg.): Kant on Moral Autonomy, Cambridge 2013, S. 32–52, meint. Zur Kritik der konstruktivistischen Interpretation vgl. KAIN, PATRICK: Self-Legislation in Kant’s Moral Philosophy, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 86, 2004, S. 257–306, und KLEINGELD, PAULINE; WILLASCHEK, MARCUS: Autonomy Without Paradox, in: Philosopher’s Imprint 19 (6), 2019, S. 1–18.

haben und von denen noch andere Regeln abgeleitet werden können.⁵⁵ Diese wiederum können als Gesetze genau dann gelten, wenn sie der Prüfung durch die objektiv-apriorische Regel, das Moralgesetz, standhalten. Die Autonomie des Willens besteht entsprechend darin, seine Handlungsgrundsätze am Moralgesetz so ausrichten zu können, dass diese selbst die Form von Gesetzen haben und universell gültig sind (vgl. GMS, 4:431, 4:445, V-Mo/Mron, 29:629). Folglich muss unterschieden werden zwischen der Quelle der Verbindlichkeit von Pflichten, die sich aus dem Gesetz ergeben, und der des Gesetzes selbst. Die einzelnen Pflichten binden, weil sie aus dem Moralgesetz hervorgehen; die Quelle des Moralgesetzes ist wiederum die Vernunft.⁵⁶ Es liegt daher bei der Autonomie eine doppelte Nötigung durch die Vernunft vor in der Hinsicht, dass diese zugleich das Vermögen des moralischen Maßstabs und der Motivation ist. Denn dass die Vernunft ‚Kausalität hat‘ (KrV, A 547/B 575, A 549/B 577, GMS, 4:448), heißt nicht nur, dass wir sicher wissen, was wir tun sollen, sondern auch, dass die Moral immer das erste Handlungsmotiv ist – selbst wenn es sich aufgrund menschlicher Unvollkommenheit nicht immer oder sogar selten gegen andere Motive durchsetzt.

Aus dieser Konstellation ergibt sich unmittelbar die moralische Verbindlichkeit: Eine rationale Akteurin weiß um ihre Verpflichtungen durch Vernunft; dies gilt in zweierlei Hinsicht: Sie ist sich eines Moralprinzips bewusst und sie kann ihre Handlungsgrundsätze an diesem Prinzip ausrichten. Dabei ist das Moralbewusstsein nicht optional, weil man durch Vernunft daran gebunden ist. Ein Prinzip des eigenen Willens und damit ein interner Handlungsgrund ist das Moralgesetz in dem Sinn, dass die Vernunft als Vermögen der Prinzipien das Moralgesetz ‚gibt‘.

Vor diesem Hintergrund wird nun deutlich, warum Kant Moral als Autonomie versteht: „Autonomie“ heißt, dass die Vernunft sowohl Quelle des Moralgesetzes ist als auch der Grund, warum es sich bei diesem um einen verbindlichen Maßstab handelt. Während Kant bereits in den vorkritischen Schriften und in seinen Vorlesungen die Auffassung vertreten hatte, das Moralgesetz gründe allein in der Vernunft, gehört der Gedanke von der doppelten Rolle der Vernunft als ‚Gesetzgeberin‘ und ‚Urheberin‘ der Verbindlichkeit erst in Kants Ethik seit der *Grundlegung*.

Warum nun könnte der Gedanke von der moralischen Verbindlichkeit als Autonomie auch heute noch als Konzept der Moralbegründung überzeugen? Kant selbst hatte mit dem üblichen Moralverständnis, der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“⁵⁷, argumentiert: Moralische Forderungen sind derart, dass sie universell und kategorisch binden. Wir nehmen echte moralische Verpflichtungen nicht als Ausdruck unserer individuellen Wünsche wahr; im

⁵⁵ Vgl. KLEINGELD; WILLASCHEK, *Autonomy*.

⁵⁶ Kant macht diesen Gedanken von der doppelten Rolle der Vernunft begrifflich explizit, indem er ihr zugleich die Rolle der ‚Gesetzgeberin‘ und der ‚Urheberin‘ der Verbindlichkeit zuweist (vgl. MS, 6:227). Sachlich entspricht das dem Autonomiekonzept der *Grundlegung* und der zweiten *Kritik*. Dass das Moralgesetz in der Vernunft gründet, ist eine Auffassung, die Kant schon in vorkritischer Zeit vertreten hatte; zu der Zeit schreibt er Gott jedoch noch die Funktion des Gesetzgebers zu, der die objektiv gültigen Gesetze verbindlich macht, indem er das Handlungsmotiv stellt (vgl. z. B. V-Mron I, 27:1453). Diese Auffassung scheint selbst im „Kanon“ der ersten *Kritik* präsent (vgl. KrV, A 802/B 831). Das alles spricht dafür, den Autonomiegedanken in seinem ganzen Umfang erst der *Grundlegung* zuzuschreiben (vgl. SENSEN, OLIVER [Hg.]: *Kant on Moral Autonomy*, Cambridge 2013).

⁵⁷ Kant führt den Gedanken nicht nur systematisch aus, sondern platziert ihn in der Überschrift des ersten Abschnitts seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen“.

Gegenteil stehen sie diesen oft entgegen. Moralische Verpflichtungen sind nicht-hypothetisch, sie haben eine *nicht-volitionale Struktur*. Das zeigt sich auch in dem Modus, in dem wir sie empfangen: Es handelt sich bei ihnen nicht um bloße Empfehlungen oder Ratschläge, sondern um Forderungen, die sich von einem überlegten Standpunkt aus als berechtigt erweisen. Dabei geht die besonders schlagende Kraft solcher Gebote von dem Bewusstsein aus, dass sie andere Handlungsoptionen in Form von Gründen trumpfen. Das liegt wiederum daran, dass sie eine andere autoritative Wirkung haben als Regeln der Etikette, des guten Geschmacks, Klugheitsregeln oder Regeln der Zweckrationalität. Es ist eine zentrale Einsicht der Ethik Kants, dass dieser herausgehobene Charakter moralischer Handlungsgrundsätze nur durch die Orientierung an einem obersten Moralprinzip, wie es durch das Moralgesetz gegeben ist, eingeholt werden kann. Die Autonomie ist damit beides: Die Eigenschaft des Willens, selbstgesetzgebend zu sein (vgl. GMS, 4:440), und das einzig mögliche Prinzip der Moral (vgl. GMS, 4:445).

Dieser Gedanke lässt sich nun in die heutige Debatte über die ‚richtige‘ Moralkonzeption übernehmen. Wir gehen davon aus, dass es bestimmte Handlungsweisen gibt, die immer moralisch richtig und geboten sind, andere aber verboten. Demnach wäre das Isaak-Opfer in Genesis 22, in dem Gott Abraham befiehlt, seinen Sohn zu opfern, vernunftwidrig und kann daher kein kategorisches Gebot sein. Damit ist die Perspektive der Moral, in der wir für moralische Gründe zugänglich sind, der Standpunkt praktischer Überlegung, der ein unpersönlicher Standpunkt ist und als ein solcher eindeutige moralische Urteile ermöglicht; zudem ist diese Perspektive für Menschen qua Vernunft unausweichlich.⁵⁸ Zu konstruktivistischen und realistischen Modellen der Moralbegründung stellt Kants Konzeption eine interessante Alternative dar. Beide Gegenmodelle bleiben eine überzeugende Antwort auf die Bindungskraft der Moral schuldig. Während konstruktivistische Konzeptionen, wie sie u. a. in Form einer göttlichen Gebotsethik auftreten, nur eine Prädikation, nicht jedoch eine Wesensbestimmung des Guten liefern, bleiben Realistinnen mit dem Einwand konfrontiert, das Gute entweder zu naturalisieren oder aber mit obskuren übernatürlichen Tatsachen zu identifizieren; zudem können sie nicht erklären, wie die ‚externen‘ Werte Einfluss auf die Motivstruktur einer Akteurin haben können. Kants erstaunliche Alternative zu den beiden genannten Konzeptionen, Konstruktivismus und Realismus, besteht nun darin, Form und Inhalt von Verpflichtung auf eine einzige Quelle zurückzuführen: Das Moralgesetz als Gesetz der Vernunft. Dieses bedarf erstens keiner weiteren Begründung, sondern es bindet, weil es ein Gesetz der Vernunft ist. Und zweitens sind seine Forderungen nicht willkürlich, sondern universell.⁵⁹ Eine so verstandene Gebotsethik ist alles andere als lebensfern. Denn eine gelungene Lebensführung, wie sie im Zentrum des Interesses sowohl antiker als auch moderner Tugendethiken steht, setzt nicht nur negative Freiheit als Fähigkeit der Distanz von inneren und äußeren Zwängen, von physischem und psychischem Zwang, voraus, sondern auch das Vermögen, nach reflektierten

⁵⁸ Zu einer Phänomenologie des Moralischen in diesem Sinn vgl. HORGAN, TERRY; TIMMONS, MARK: Grippled by Authority, in: Canadian Journal of Philosophy 48 (3–4), 2018, S. 313–336.

⁵⁹ SENSEN bezeichnet Kants Alternativposition entsprechend als einen ‚transzendentalen Konstitutivismus‘, weil es sich beim Moralgesetz um ein konstitutives Prinzip der Vernunft handelt, vgl. SENSEN, Kant’s Constitutivism.

Gründen zu handeln.⁶⁰ Eine solche Reflexion muss einen Maßstab haben; dieser aber geht, so paradox es klingen mag, einem inhaltlich bestimmten Guten schon vorher.⁶¹

Literaturverzeichnis

Verwendete Siglen:

- GMS: KANT, I. 1785: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 4.
- KpV: KANT, I. 1788: Kritik der praktischen Vernunft, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 5.
- KrV: KANT, I. 1781/1787: Kritik der reinen Vernunft, Riga, hg. v. WEISCHEDEL, W., Frankfurt/M., Bd. 1 und 2.
- MAN: KANT, I. 1786: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 4.
- MS: KANT, I. 1797: Die Metaphysik der Sitten, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 6.
- PROL: KANT, I. 1786: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 4.
- UD: KANT, I. 1763: Untersuchung über die Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 2.
- V-Mo/Kae: KANT, I. ca. 1777: Vorlesung zur Moralphilosophie Kaehler, in: STARK, WERNER (Hg.): Vorlesung zur Moralphilosophie, Berlin 2004.
- V-Mo/Mron I: KANT, I. ca. 1784/85: Moral Mrongovius II, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 29.
- V-Mo/Mron II: KANT, I. ca. 1784/85: Moral Mrongovius II, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 29.
- V-MS/Vigil: KANT, I. ca. 1795: Metaphysik der Sitten Vigilantius, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 27.
- V-PP/Pow: KANT, I. ca. 1777: Praktische Philosophie Powalski, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 27.

⁶⁰ Für die erste Position vgl. FRANKFURT, HARRY G.: The Importance of What We Care About. Philosophical Essays, Cambridge 1988, für die zweite BETZLER, MONIKA: Macht uns die Veränderung unserer selbst autonom? Überlegungen von Neuro-Enhancement der Emotionen, in: Philosophia Naturalis 46 (2), 2009, S. 167–212.

⁶¹ Für hilfreiche Anmerkungen danke ich Christoph Horn, Oliver Sensen sowie einem anonymen Gutachter dieses Beitrags.

Zitierte Literatur:

- ADAMS, ROBERT MERRIHEW: *Divine Command Metaethics Modified Again*, in: DERS.: *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Oxford 1987.
- ADAMS, ROBERT MERRIHEW: *Infinite and Finite Goods. A Framework for Ethics*, Oxford 1999.
- ANSCOMBE, GERTRUDE ELIZABETH MARGARET: *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy* 33 (124), 1958.
- AUDI, ROBERT: *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton 2004.
- BARTUSCHAT, WOLFGANG: Art. „Gesetz, moralisches“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3: G–H, hg. von RITTER, JOACHIM; GRÜNDER, KARLFRIED; GABRIEL, GOTTFRIED, Basel 1974.
- BEAUCHAMP, TOM: *The Sources of Normativity in Hume’s Moral Theory*, in: ELIZABETH S. RADCLIFFE (Hg.): *A Companion to Hume*, Blackwell 2008.
- BETZLER, MONIKA: *Macht uns die Veränderung unserer selbst autonom? Überlegungen von Neuro-Enhancement der Emotionen*, in: *Philosophia Naturalis* 46 (2), 2009.
- BROAD, CHARLIE DUNBAR: *Five Types of Ethical Theory*, London 1934.
- COHEN, GERALD A.: *Reason, humanity, and the moral law*, in: KORSGAARD, CHRISTINE M.: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.
- DAMONTE, MARCO: *Euthyphro dilemma. Contemporary interpretations*, in: *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* 19 (2017). Online: <<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/marco-damonte-03>>, Stand: 22.11.2024.
- DANCY, JONATHAN: *Practical Reality*, Oxford 2000.
- DARWALL, STEPHEN: *The British Moralists and the Internal ‘Ought’. 1640–1740*, Cambridge 1995.
- DORIS, JOHN M.: *Persons, Situations, and Virtue Ethics*, in: *Noûs* 32 (1998).
- EGGERS, DANIEL: *Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes. Eine vergleichende Analyse von „The Elements of Law“, „De Cive“ und den englischen und lateinischen Fassungen des „Leviathan“*, Berlin ; New York 2008.
- FAIRBANKS, SANDRA JANE: *A Defense of the Overridingness Thesis*, in: SCHLEIDGEN, SEBASTIAN (Hg.): *Should we always act morally?*, Marburg 2012.
- FOOT, PHILIPPA: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978.
- FOOT, PHILIPPA: *Natural Goodness*, Oxford 2001.
- FRANKENA, WILLIAM K.: *Analytische Ethik*, München 1972.
- FRANKFURT, HARRY G.: *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge 1988.
- HORGAN, TERRY; TIMMONS, MARK: *Gripped by Authority*, in: *Canadian Journal of Philosophy* 48 (3–4), 2018.

- HORN, CHRISTOPH: Pflicht, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Stuttgart 2015.
- HORN, CHRISTOPH; DOS SANTOS, ROBINSON (Hg.): Kant's Theory of Value, Berlin 2022.
- HURSTHOUSE, ROSALIND: On Virtue Ethics, Oxford 1999.
- KAIN, PATRICK: Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 86, 2004.
- KEIL, GEERT: „Wo hat Kant das Prinzip vom nomologischen Charakter der Kausalität begründet?“, in: HORSTMANN, ROLF-PETER; GERHARDT, VOLKER; SCHUMACHER, RALPH (Hg.): Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 4, Berlin; New York 2001.
- KLEINGELD, PAULINE: Moral Consciousness and the 'Fact of Reason', in: TIMMERMANN, JENS; REATH, ANDREWS (Hg.): Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide, Cambridge 2010.
- KLEINGELD, PAULINE; WILLASCHEK, MARCUS: Autonomy Without Paradox, in: Philosopher's Imprint 19 (6), 2019.
- KORSGAARD, CHRISTINE: The Sources of Normativity, Cambridge 1996.
- LOCKE, JOHN: An Essay concerning Human Understanding (1690). Edited with an Introduction by PETER H. NIDDITCH, Oxford 1975.
- MACINTYRE, ALASDAIR: After Virtue, Notre Dame (IN) 1984.
- MACKIE, JOHN LESLIE: Ethics. Inventing Right and Wrong, Harmondsworth 1977.
- MCDOWELL, JOHN: Virtue and Reason, in: Monist 62, 1979.
- MENN, STEPHEN: Platon on God as "Nous", Carbondale 1995.
- MOORE, GEORGE EDWARD: Principia ethica, Mineola (N.Y.) 1903.
- MURPHY, MARK C.: Restricted Theological Voluntarism, in: Philosophy Compass 7, 2012.
- NUSSBAUM, MARTHA CRAVEN: Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach, in: Midwest Studies in Philosophy 13, 1988.
- PARFIT, DEREK: On What Matters, 2 Bde. Oxford 2011.
- QUINN, PHILIP L.: An Argument for Divine Command Ethics, in: BEATY, MICHAEL D. (Hg.): Christian Theism and the Problems of Philosophy, Notre Dame (IN) 1990.
- RAILTON, PETER: Naturalism and Prescriptivity, in: Social Philosophy and Policy 7 (1), 1989.
- RAWLS, JOHN: Kantian Constructivism in Moral Theory, in: Journal of Philosophy 77, 1980.
- RAZ, JOSEPH : Praktische Gründe und Normen, Frankfurt 1975/1999.
- REATH, ANDREWS: Legislating the Moral Law, in: Noûs 28, 1994.
- REATH, ANDREWS: Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory, Oxford 2006.
- REATH, ANDREWS: Kant's Conception of Autonomy of the Will, in: SENSEN, OLIVER (Hg.): Kant on Moral Autonomy, Cambridge 2013.
- SCANLON, THOMAS MICHAEL: What We Owe to Each Other, Cambridge (MA) 1998.
- SCANLON, THOMAS MICHAEL: Being Realistic About Reasons, Oxford 2014.

- SCHADOW, STEFFI: Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant, Berlin; Boston 2013.
- SCHADOW, STEFFI: Recht und Ethik in Kants „Metaphysik der Sitten“, in: SENSEN, OLIVER; TIMMERMANN, JENS; TRAMPOTA, ANDREAS (Hg.): Kant's „Tugendlehre“. A Comprehensive Commentary, Berlin; Boston 2013.
- SCHADOW, STEFFI: Kants Begriff moralischer Verpflichtung, in: Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses, hg. v. WAIBEL, V. L.; RUFFING, M., Berlin; Boston 2018.
- SCHADOW, STEFFI: Braucht die Moralphilosophie den Begriff der Verpflichtung?, in: Philosophisches Jahrbuch 128, 2021.
- SCHADOW, STEFFI: Ist die Gerechtigkeit nur eine Fiktion? Hume über das Konzept einer künstlichen Tugend, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 76 (2), 2022.
- SCHADOW, STEFFI: Acting for a Reason. What Kant's Concept of Maxims Can Tell Us About Value, Human Action, and Practical Identity, in: HORN, CHRISTOPH; DOS SANTOS, ROBINSON (Hg.): Kant's Theory of Value, Berlin; New York 2022.
- SCHADOW, STEFFI: Moral Philosophy as a Science. Kant's Methodological Constitutivism, in: TERUEL, PEDRO JESÚS (Hg.): Philosophical Cartographies, València, forthcoming.
- SCHEFFLER, SAMUEL: Human Morality, Oxford 1992.
- SCHNEEWIND, Jerome B.: The Invention of Autonomy, Cambridge 1998.
- SENSEN, OLIVER: Kant on Human Dignity, Berlin; Boston 2011.
- SENSEN, OLIVER (Hg.): Kant on Moral Autonomy, Cambridge 2013.
- SENSEN, OLIVER: Universalizing as a Moral Demand, in: Estudos Kantianos 2, 2014.
- SENSEN, OLIVER: Kant's Constitutivism, in: DOS SANTOS, ROBINSON; SCHMIDT, ELKE ELISABETH: Realism and Antirealism in Kant's Moral Philosophy. New Essays, Berlin; Boston 2016.
- SHAFFER-LANDAU, RUSS: Moral Realism. A Defence, Oxford 2003.
- SKORUPSKI, JOHN: Moral Obligation, Blame and Self-Governance, in: PAUL, ELLEN FRANKEL; MILLER, FRED D., JR.; PAUL, JEFFREY (Hg.): Moral Obligation, Cambridge 2010.
- STOCKER, MICHAEL: The Schizophrenia of Modern Ethical Theories, in: The Journal of Philosophy 73 (14), 1976.
- STURGEON, NICHOLAS L.: Moral Explanations, in: COPP, DAVID; ZIMMERMAN, DAVID (Hg.): Morality, Reason and Truth, Totowa (N.J.) 1985.
- TIMMERMANN, JENS: Kant's Will at the Crossroads. An Essay in the Failings of Practical Rationality, Oxford 2022.
- TIMMONS, MARK: The Categorical Imperative and Universalizability (GMS II, 421–424), in: HORN, CHRISTOPH; SCHÖNECKER, DIETER (Hg.): Groundwork for the Metaphysics of Morals, Berlin 2006.
- WIELAND, GEORG: Art. Gesetz, ewiges, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3: G–H, Basel 1974.

WILLASCHEK, MARCUS: The Structure of Normative Space. Kant's System of Rational Principles, in: HIMMELMANN, BEATRIX; SERCK-HANSEN, CAMILLA: The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress, Berlin; Boston 2021.

WILLIAMS, BERNARD: Moral Luck, Cambridge 1981.

WILLIAMS, BERNARD: Ethics and the Limits of Philosophy, London 1985.

Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth

Zur Aktualität ihrer Positionen in der Dogmatik und Ethik der Gegenwart

Burkhard Nonnenmacher

Evangelische Theologie
Universität Tübingen
burkhard.nonnenmacher@uni-tuebingen.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1310>



Abstract

My article has three parts. The first recalls central ideas of Luther's definition of the relationship between law and gospel. The second remembers Barth's criticisms of this position. The third examines the relevance of this discussion for contemporary debates on dogmatics and ethics. My paper aims to show that Luther's idea of mediation and concept of an answering theology must still be taken seriously today, despite all the criticism by Karl Barth. The central thesis is that the strength of Luther's position lies in the fact that Luther does not presuppose the Christian understanding of reality as an immediate certainty.

Luthers¹ Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium zufolge erkennt sich der Mensch *in* seiner ihm zu Bewusstsein kommenden Unfähigkeit, das von Gott Gebotene zu tun, *als* der Rechtfertigung durch Christus bedürftig. Pointiert findet sich dies von Luther in folgender Aussage zusammengefasst: „das gesetz entdeckt die krankheit, das Euangelium gibt die ertzney“ (WA 10/III, 338,9f.). Die folgenden Überlegungen setzen sich mit dem hierin enthaltenen Vermittlungsgedanken auseinander, und zwar in drei Teilen: Der erste erinnert an zentrale Gedanken von Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium. Der zweite ist Barths Kritikpunkten an dieser Position gewidmet. Der dritte fragt nach der Aktualität dieser Diskussion für Debatten der Dogmatik und Ethik der Gegenwart.

¹ Luthers Werke werden zitiert nach LUTHER, MARTIN: Werke. Kritische Gesamtausgabe (= WA), Weimar 1883ff. An Übersetzungen werden herangezogen: LUTHER, MARTIN: Lateinisch-Deutsche-Studienausgabe, hg. v. HÄRLE, WILFRIED; SCHILLING, JOHANNES; WARTENBERG, GÜNTHER U. A., Leipzig 2006ff. (= LDSTA); Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, hg. v. WALCH, JOH. GEORG, Nachdruck der 2., überarbeiteten Auflage, Groß-Oesingen 1986 (= Walch); Luthers Galaterbriefauslegung von 1531, hg. v. KLEINKNECHT, HERMANN, Göttingen 1980 (= Kleinknecht).

Plädiert wird dafür, dass Luthers Vermittlungsgedanke und Konzept einer antwortenden Theologie auch heute noch ernst zu nehmen ist, trotz aller berechtigten Kritik durch Karl Barth. Im Zentrum steht dabei die These, dass die Stärke von Luthers Position darin besteht, dass sie das christliche Wirklichkeitsverständnis gerade *nicht* als eine unmittelbare Gewissheit voraussetzt, die all diejenigen draußen vor der Tür lässt, bei denen der Blitz nicht wie aus blauem Himmel direkt von oben einschlägt.

1. Luthers Gedanke der bestimmten Negation

1.1 Die Vermittlungsfunktion des Gesetzes

„Durch das Gesetz (διὰ νόμου) kommt Erkenntnis der Sünde“. Darin besteht für Luther mit Röm 3,20b die Vermittlungsfunktion des Gesetzes. – Anders als in Kants² zweiter Kritik erfahren wir Luther zufolge nämlich gerade nicht, dass wir etwas *können*, weil uns bewusst ist, etwas zu *sollen* (vgl. Kant, AA V, 30). Vielmehr urteilen wir, dass wir der Gnade bedürfen, indem wir erfahren, dass wir das, was wir sollen, *nicht* können. So erfährt der Mensch nach Luther im konkreten Scheitern, was es heißt, dass er nicht durch sich selbst vor Gott gerecht werden kann, sondern allein durch Christus. Und exakt so will Luther auch Gal 3,24 verstanden wissen. Das Gesetz ist ihm zufolge unser παιδαγωγός εἰς Χριστόν, *indem* es uns als Hochmütige demütigt in ein Ersehnen der Hilfe Christi hinein (vgl. WA 2, 529,8f.).

Eben deshalb versteht Luther den *usus enlenchiticus legis* als den eigentlichen Gebrauch des Gesetzes und sagt in der *Großen Galatervorlesung* 1531: „Der wahre Gebrauch des Gesetzes (*verus usus legis*) ist der, daß ich wissen soll, daß ich durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde geführt und erniedrigt werde, um so zu Christus zu kommen und die Rechtfertigung im Glauben zu erfahren.“ (WA 40 I, 533,28–30/Kleinknecht 204)

Als erstes *Zwischenergebnis* sei damit festgehalten: Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium ist für Luther ein Vermittlungsgeschehen. Es geht um eine *bestimmte Negation*, um die *Aufhebung* einer Position, die zunächst einmal wirklich sein muss. Die aufzuhebende Position ist dabei die Selbstverabsolutierung des Menschen. Aufgehoben wird sie in des Menschen Scheitern am Gesetz, gefolgt von der hierin möglich gewordenen dankbaren Annahme des Evangeliums als der guten Nachricht, dass der Mensch allein im Glauben an Christus vor Gott gerecht wird.³

1.2 Antwort auf eine als *Gegenwart* erlebte Not

Wichtig für Luther ist, dass der Mensch in einer als *Gegenwart* erlebten Not offen für Christus wird. Die Anklage durch das Gesetz endet deshalb für Luther auch im Glauben *nicht*.⁴

² Zitiert nach KANT, IMMANUEL: Gesammelte Schriften, hg. v. der Preußischen, jetzt Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff. (= AA).

³ Vgl. hierzu auch NONNENMACHER, BURKHARD: Luther über Gesetz und Evangelium und die aktuelle Debatte über Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität, in: PFLEIDERER, GEORG; EVERS, DIRK (Hg.): Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie, Leipzig 2022 (Veröffentlichungen der WGTh), S. 71–88.

⁴ Des Gesetzes Ende in Röm 10,4 ist für Luther deshalb auch kein Ende der Zeit nach. In These 47 der 2. Antinomendisputation heißt es 1538 deshalb, dass das Gesetz auch „in Ewigkeit nimmermehr aufgehoben wird, sondern [es] wird bleiben, [so]daß es entweder bei den Verdammten erfüllt werden muß (lex implenda) oder bei den Seligen erfüllt worden ist (lex impleta)“ (WA 39/I,350,3f./Walch XX, 1635). In These 48 heißt es noch schärfer: „Diese

Vielmehr denkt Luther: Die Seligkeit ist nicht die *Vergangenheit der Anklage*, sondern die Seligkeit ist die *Gegenwart des Aufgehobenseins der Anklage* im Glauben an Christus. – Und diese Gegenwart des Aufgehobenseins der Anklage denkt Luther als einen Konzeptwechsel, als ein *Umdenken* (μετά νοεῖν; μετάνοια): Ohne den Glauben an Christus als Retter, der sich unsere Sünde zu eigen macht, ist die Anklage durch das Gesetz *letzte* Wirklichkeit. Im dankbar angenommenen Glauben an Christus ist die Anklage als letztes Wort negiert. Das lebenslang zu vertiefen, das heißt für Luther, durch den Heiligen Geist zu Christus gebracht werden und hierin zu Gott, der nicht darin zum Götzen verkommt, dass der Mensch irrwitzigerweise glaubt, Gott etwas aus sich selbst heraus gegeben zu können, gleichsam als zweites Absolutes neben Gott.

Auch in der Auslegung des Apostolicums im *Große Katechismus* betont Luther 1529 deshalb exakt zwei Dinge: Erstens, Gott ist für uns nur genau dann *Gott* und nicht nur *Abgott*, wenn Christus für uns zum *Herrn* und *Erlöser* wird. Zweitens, Christus wiederum ist nur Christus für uns, indem wir durch den Heiligen Geist zu Christus gebracht werden.

Genau dieses Gebrachtwerden zu Christus durch den Heiligen Geist, die *sanctificatio*, geschieht für Luther aber nun drittens eben nicht irgendwie, sondern in der Logik von Gesetz und Evangelium, d.h. in der Vergegenwärtigung Christi als Antwort auf die verzweifelt erlebte Unerfüllbarkeit des Gesetzes durch den Menschen.

Als zweites *Zwischenergebnis* sei deshalb das Folgende festgehalten: Negiert wird bei Luther die Göttlichkeit Gottes genau dann, wenn der Mensch sich selbst zu einem Absoluten neben Gott macht, in der Überzeugung, dass er Gott aus sich etwas zu geben hat. Negiert wird wiederum dieses Negiertsein der Göttlichkeit Gottes im in den Menschen einziehenden Glauben an Christus. Diese bestimmte Negation geht für Luther *nicht* hinter dem Rücken des Menschen vor sich. Sie hat *Gestalt*. Der Mensch macht eine *Erfahrung*. Er verzweifelt an seiner Selbstverabsolutierung, also an der Idee, selbst erfüllen zu können, was das Gesetz von ihm verlangt, an der Idee, durch sich vor Gott gerecht sein zu können.

Der Mensch lernt damit bei Luther seinen Gott im Sinne des ersten Gebots lieben und ehren *dadurch*, dass sich ihm der verkehrte Gottesgedanke in der Logik von Gesetz und Evangelium aufhebt. Dabei handelt es sich nicht um eine theoretische Etüde, sondern um ein Geschehen im persönlichen Leben des Menschen, im praktisch-normativen Verhältnis des Menschen zu Gott.

Bereits 1520 in der *Freiheitsschrift* denkt Luther dieses Offenwerden für Christus überdies mit dem Bewusstsein christlicher Freiheit zusammen: nämlich als Freiheit des Menschen von der Not seiner Selbstrechtfertigung, die der Göttlichkeit Gottes widerspricht.

Sehr deutlich wird dieser Bezug zur Gotteslehre auch 1525 in *De servo arbitrio*. Mit Bezug auf 1 Kor 12,6 heißt es hier: „Denn Gott wirkt alles in allem [Deus operetur omnia in omnibus / θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν]. Kenne ich aber die Werke und die Macht Gottes nicht, dann kenne ich Gott selbst nicht. Kenne ich Gott nicht, dann kann ich ihn nicht verehren, loben, ihm Dank sagen und dienen.“ (WA 18, 614,12–15/LDSTA 247)

aber, des Satans Schüler (sathanae discipuli), haben diese Gedanken, wie es scheint, daß das Gesetz nur für eine Zeit lang gedauert, und unter Christo aufgehört habe, wie die Beschneidung.“ (WA 39/I,350,5f./Walch XX,1635).

Wie aber kommt es zur Kenntnis der Werke und der Macht Gottes? Exakt in der eben beschriebenen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium. – Sagt Luther. – Und genau damit kommen wir nun zu Barth.

Zunächst aber noch ein Hinweis: Die eben skizzierte Verknüpfung zwischen Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium einerseits und seiner Auslegung des *Apostolicums* andererseits ist freilich auch als eine wichtige Station in der Wirkungsgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses zu würdigen. Mehr noch: Luthers Doppelschluss, dass der Mensch durch den Heiligen Geist in der Logik von Gesetz und Evangelium mit Christus zusammengeschlossen wird und hierüber durch Christus mit Gott, der als der eine und wahre Gott im Glauben an Christus vom Abgott zum alles in allem wirkenden Gott im Geist des Menschen durch den Heiligen Geist entwickelt wird, dieser Doppelschluss prägt nicht nur auch noch die Diskussion um die rechte Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Hegel und Barth. Vielmehr verdient er auch in gegenwärtigen Debatten Gewicht in der Frage, was die antiken Bekenntnistexte in der Gegenwart für uns Heutige bedeuten können. Denn der Clou an der skizzierten Verknüpfung von Luthers Auslegung des *Apostolicums* einerseits und seiner Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium andererseits besteht eben gerade darin, dass Luther nicht nur das Offenwerden für Christus mit dem Gottesgedanken verknüpft denkt, sondern dass Luther mit seiner Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium überdies einen konkreten Entwurf vorlegt, wie dieses Offenwerden für Christus in concreto zu denken ist und wie dieses Offenwerden wiederum mit dem skizzierten Doppelschluss zusammenhängt, als den Luther das *Apostolicum* liest.⁵

2. Barths Umkehrung der Reihenfolge zu „Evangelium und Gesetz“

In Barths *Kirchlicher Dogmatik*⁶ heißt es in KD IV/3, 426: „Die Lehre von der Sünde kann nicht unabhängig von der Lehre von der Versöhnung, nicht ihr *vorgängig* [kurs. v. B.N.] begründet, aufgestellt und entwickelt werden. [...] Sie ergibt sich *nachträglich, rückblickend* [kurs. v. B.N.] aus der Erkenntnis der Existenz und des Werkes Jesu Christi [...]“ (KD IV/3, 426). Nicht kommt es so durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde, nicht ist *erst* eine Zweiflung des Menschen, aus der heraus *dann* der Glaube an Christus dankbar angenommen wird. Barth sieht es umgekehrt: Aus der Erkenntnis Christi wird die Sünde „nachträglich, rückblickend“ erkannt. Zugrunde liegen dieser Umkehrung mehrere Argumente. Im Folgenden möchte ich zwei epistemologische, ein offenbarungstheologisches und ein die Gotteslehre betreffendes Argument unterscheiden.

2.1 Ein epistemologisches Argument – *Nachträglich* erkannte Sünde

Barths epistemologisches Argument findet sich gleich zu Anfang von „Evangelium und Gesetz“ von 1935 formuliert als die These, „[dass] wir, um zu wissen, was Gesetz ist, allererst

⁵ Zur Frage des Selbstverständnisses altkirchlicher Glaubensbekenntnisse und der Deutung desselben in deren Wirkungsgeschichte vgl. KINZIG, WOLFRAM: Warum es im Glaubensbekenntnis keine Ethik gibt. Überlegungen aus kirchenhistorischer Perspektive, in: JEAC 1, 2019, S. 40–54; sowie KINZIG, WOLFRAM: A History of Early Christian Creeds, Berlin 2024.

⁶ BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932–1967.

um das Evangelium wissen [müssen] und nicht umgekehrt“⁷. Auch in der Versöhnungslehre in KD IV/1 heißt es deshalb bereits in der Übersicht zu § 58 zentral: „In der Erkenntnis Jesu Christi ist beschlossen die Erkenntnis von des Menschen Sünde“ (vgl. KD VI/1, 83).

Wer unabhängig von Gottes Offenbarung in Jesus Christus Gut und Böse unterscheiden zu können glaubt, schreibt sich damit epistemische Fähigkeiten zu, die er nicht hat. Deshalb heißt es auch bereits in der Gotteslehre in KD II/2 „Allein aus der tiefen Ruhe der Erkenntnis, daß uns Gnade gewährt ist, folgt die echte Unruhe der Erkenntnis, daß wir sie nötig haben, nie umgekehrt. Uns nötigt das Evangelium und niemals ein vom Evangelium abstrahiertes Gesetz, unsere Übertretung zu erkennen [...]“ (KD II/2, 861).

Anders als bei Luther ist das Evangelium hier nicht länger identisch mit der bestimmten Negation jener *gegenwärtigen* Verzweiflung am Gesetz, auf die das Evangelium als Zusage die auf diese Gegenwart folgende Antwort ist. Barth fängt vielmehr mit dem Offenbarsein gewährter Gnade an.

Halten wir damit als drittes *Zwischenergebnis* fest: Während Luther davor warnt, die *Vermitteltheit* der Euangelizität des Evangeliums zu *unterschätzen*, warnt Barth davor, die *Unvermitteltheit* der *lex accusans* zu *überschätzen*.

Als Anschlussfrage ergibt sich damit: Denkt der Mensch so verkehrt über seine Verkehrtheit (vgl. KD IV/1, 399), dass er ohne den Glauben an Christus auch nur Verkehrtes zu dieser Verkehrtheit zu sagen hat? Wie aber wäre das mit Röm 2,14f. und Röm 3,20 zusammenzudenken? Ist das – auch gerade den Heiden – ins Herz geschriebene Gesetz ohne Christus *gänzlich* blind? Wie soll es aber dann um Paulus’s Gedanken einer Unentschuldbarkeit auch jener stehen, die nichts von Christus gehört haben? – Ich lasse diese Fragen hier explizit offen – auch und gerade mit Blick auf Barths Römerbriefkommentar, dessen beide Ausgaben in unserem Zusammenhang in ihrer Kommentierung von Röm 2,14f. und Röm 3,20 auffällig unaufschlussreich sind⁸ – und komme direkt zu Barths offenbarungstheologischem Argument.

2.2 Ein offenbarungstheologisches Argument – Natürliche Theologie und Offenbarung

Barth behauptet nicht nur: „Er [der Mensch] sieht und denkt und erkennt eben verkehrt auch in Sachen seiner Verkehrtheit.“ (KD IV/1, 399). Barth will auch nicht nur betonen, dass erst im Glauben an Christus die Sünde in *Vollform* erkannt wird. Barth sagt vielmehr, dass der Mensch ohne das Evangelium „eines echten Erschreckens“ über sich *überhaupt* „nicht fähig ist“ (KD IV/1, 399), weil Jesus Christus *allein* der „Erkenntnisgrund“ der Sünde ist (KD IV/1, 397). Begründet wird diese Einschätzung auch durch ein offenbarungstheologisches Argument. Es besteht in der These, dass Luthers Position das eine Wort Gottes in zwei Worte

⁷ Vgl. BARTH, KARL: Evangelium und Gesetz, in: Theologische Existenz heute 32, 1935, S. 1–32, hier: S. 1.

⁸ Folgende Anmerkung sei allerdings noch gemacht: Über die Bedeutung des ins Herz geschriebenen Gesetzes in Röm 2,15 lässt sich streiten. Eine absolute Nichtkorrumpierbarkeit des inneren Richters wird man nicht annehmen. Erst im Eschaton erkennen wir mit 1 Kor 13,12 schließlich nicht mehr nur durch einen Spiegel (δι’ ἑσόπτρου). Deshalb umgekehrt anzunehmen, dass es das ins Herz geschriebene Gesetz und den inneren Richter überhaupt nicht geben soll, fällt mit Paulus, Augustin, Luther oder Kant jedoch schwer. Deshalb geht es um eine Position, die beide Punkte vereinen kann. Vgl. hierzu auch NONNENMACHER, BURKHARD: Natürliche Theologie und Offenbarung, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 59, 2017, S. 311–330.

„aufspalte“, ja Gott selbst aufspalte „in einen Gott in und außer Christus“ (vgl. KD IV/1, 401). Diese Aufteilung lehnt Barth ab. Denn es gibt für Barth keine Erkenntnis Gottes „vor und außer Jesus Christus“ (KD IV/1, 400). In KD IV/3 bezieht Barth deshalb auch eine ablehnende Haltung gegenüber der „Vorstellung eines ‚Naturrechts‘“ und der Idee einer „allgemeine[n] natürliche[n] Gottesoffenbarung“ (KD IV/3, 428).

Halten wir als viertes *Zwischenergebnis* deshalb fest: Barths pessimistische Einschätzung der Fähigkeit der Selbsterkenntnis des Menschen außer Christus ist offenbarungstheologisch fundiert. Sie gründet in der Frage nach der rechtverstandenen *Christozentrik* des christlichen Wirklichkeitsverständnisses und einer Skepsis gegenüber Lehren, die der christlichen Lehre Elemente sogenannter Natürlicher Theologie zur Seite stellen.

Hierzu noch eine Anmerkung: Selbstverständlich lässt dies auch an den Kirchenkampf im Nationalsozialismus denken. Der Ansbacher Ratschlag war jene wahnsinnige Reaktion auf die Barmer Theologische Erklärung, die von Lutheranern wie Werner Elert und Paul Althaus unterzeichnet die erste These der Barmer Theologischen Erklärung in Frage stellte. Barth denkt deshalb freilich völlig zu Recht darüber nach, worin jene Zerteilung des einen Wortes Gottes gründet, deren sich der Ansbacher Ratschlag schuldig macht.⁹ – Doch zurück zu Barths Argumenten: Seine Kritik an Luther kennt noch zwei weitere. Das erste betrifft die Gotteslehre, das zweite noch einmal die Epistemologie.

2.3 Ein die Gotteslehre betreffendes Argument – Notwendigkeit der Dialektik oder Freiheit Gottes?

Barths die Gotteslehre betreffendes Argument zielt zunächst auf die *Einheit* Gottes mit dem Hinweis, das Evangelium sei „kein Gemisch von Freudens- und Schreckens-, von Heils- und Unheilsbotschaft“ (KD II/2,12). An dieser Stelle könnte von lutherischer Seite freilich eingewendet werden, Luthers Gedanke der *bestimmten Negation* denke doch nicht nur ein Gemisch aus Freudens- und Schreckensbotschaft, sondern vielmehr eben gerade die Freudenbotschaft als Aufhebung ihrer Negation. Auch Barth weiß das. Sein zentrales Argument ist deshalb ein Zusätzliches: nämlich die Infragestellung der *Notwendigkeit* der von Luther in Anschlag gebrachten Dialektik.

Zentral ist in diesem Kontext zunächst Barths These, das Evangelium sei „ursprünglich und letztlich gerade nicht dialektisch, sondern undialektisch“ (KD II/2,12). Als frohe Kunde davon, „daß Gott der Gott der ewigen Wahl seiner Gnade ist“ (KD II/2,13), bzw. davon, dass „Gott in seinem Wesen als der in der *Freiheit* (kurs. v. B.N.) Liebende“ (ebd.) zu begreifen ist, bedarf das Evangelium nicht *zwingend* jener *Gegenwart* der Not, die Luther setzt. Freilich hat dies in Barths Lehre von der *Gnadenwahl* unmittelbar damit zu tun, dass Barth den „evangelischen Charakter“ (KD II/2,14) der Prädestinationslehre betonen möchte. Nur sagt Barth

⁹ Dass auch Calvin in *Institutio* I,1–3 dafür argumentiert, dass der Selbsterkenntnis des Menschen die Gotteserkenntnis vorhergehen muss, passt hierzu gut. Auch Calvin führt dabei ein offenbarungstheologisches Argument an, und zwar das interessanterweise mit einem Bezug auf Abraham, wenn er in I,1 unter Verweis auf Gen 18,27 sagt: „[W]ir sehen, wie auch Abraham, nachdem er einmal von nahem des Herrn Herrlichkeit erschaut hat, um so besser erkennt, daß er ‚Erde und Asche‘ ist (Gen. 18,27).“ (vgl. CALVIN, JOHANNES: Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von WEBER, OTTO, Neukirchen-Vluyn 1997⁶, hier: S. 2) – Luther wiederum deutet in der Großen Genesis-Vorlesung die Geschichten Abrahams in der Logik von Gesetz und Evangelium, auch freilich um zu unterstreichen, dass er gerade nicht AT und NT als Verhältnis von Gesetz und Evangelium gegeneinander ausspielen möchte.

selbst deutlich, dass es ihm in und mit ihr letztlich exakt darum gehe, „die *Gnade* Gottes in ihrer schlechthinnigen *Freiheit* und eben damit in ihrer *Göttlichkeit*“ (KD II/2,18) zu bezeichnen.¹⁰

Nimmt man dies ernst, ergibt sich m.E. auch ein Bezug zwischen a) Barths Begriff der Freiheit Gottes und b) seiner Infragestellung von Luthers *gegenwärtiger* Verzweiflung am Gesetz. Auch wenn Barth dies in KD II/2 nicht explizit reflektiert, lässt sich dieser Zusammenhang – so glaube ich – folgendermaßen charakterisieren: In der Gotteslehre in KD II/1 sagt Barth (1.) mit § 28: „Gott ist, der er ist in der Tat seiner Offenbarung“ (vgl. KD II/1, 288). Gott offenbart sich also nicht einfach irgendwie, sondern er ist der, als der er sich offenbart. Nimmt man dies ernst, ist (2.) freilich zu fragen, was Luthers Gedanke der bestimmten Negation über Gott selbst aussagt. Es ist also (3.) zu fragen, ob Gott *nicht nur für uns* als Negation seiner als *Gegenwart* wirklichen Negation offenbar ist, sondern ob Gott *auch selbst wesentlich Negation seiner Negation ist*. Exakt das will Barth nun (4.) freilich nicht. Barth will es deshalb nicht, weil er den Übergang von der immanenten Trinität zur ökonomischen Trinität anders als Hegel nicht als Notwendigkeit denken möchte: Zwar sagt Barth in der Gotteslehre wohl in KD II/2 in § 32, dass „Gott, indem er den Menschen wählt, nicht nur über diesen, sondern in ursprünglicher Weise über sich selbst bestimmt“ (vgl. KD II/2, 1). Nur hindert Barth dies nicht daran, in KD II/1 § 28 zu betonen, dass Gott „dieser Liebende [...] als Vater, Sohn und Heiliger Geist auch ohne uns [ist], in der *Freiheit* [kurs. v. B.N.] des Herrn, der sein Leben aus sich selber hat“ (vgl. KD II/1, 288).

Auch wenn Barth Gottes Schöpfung, Versöhnung und Vollendung als *Selbstbestimmung* Gottes denkt, soll diese *Selbstbestimmung* also dennoch eine *Freiheit* Gottes sein, die nicht *Notwendigkeit* ist. Sonst nämlich wird „Gott sein eigener Gefangener“¹¹, wie Barths zentraler Vorwurf gegen Hegel lautet.

Meine These ist, dass letztlich dieses Argument Barths gegen Hegel auch in Barths Kritik an Luthers Dialektik von Gesetz und Evangelium mitschwingt. Wäre das Evangelium nämlich nur in jener Dialektik zu haben, die Luther denkt, *dann wäre jene Negativität auch in Gott selbst hineingetragen*. Denn wenn a) „Gott ist, der er ist in der Tat seiner Offenbarung“, in Gottes Offenbarung, b) aber Luthers „*Gegenwart* der Negation Gottes in uns“ unumgänglich sein soll, dann fragt sich freilich c), *inwiefern auch Gott selbst nicht ohne diese Gegenwart seiner Negation in uns auskommt*. In Frage gestellt wäre damit dann aber d) auch, ob Gott *frei* dazu ist, sich zu *jenem* Offenbarsein zu bestimmen, das Luthers Dialektik von Gesetz und Evangelium denkt, falls (!) Gott nur dann frei zu nennen wäre, wie Barth glaubt, wenn er sich auch ganz anders offenbaren könnte.

Eben hier ist dann freilich auch der Disput zwischen Barth und Hegel nicht mehr weit. Denn man muss dann nur noch fragen, ob die Negativität, die Luther denkt, in Gott dergestalt selbst begründet ist, dass Gott selbst nur als Negation seiner Negation wirklich ist und hierin die immanente und die ökonomische Trinität zusammengeschlossen sind, nämlich dies darin,

¹⁰ Barth denkt also, Gott müsste anders handeln können, nur dann ist er frei. Dass Gott auch verwerfen könnte, das ist deshalb für Barth der entscheidende Punkt am Gedanken der doppelten Prädestination.

¹¹ Vgl. BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1994⁶, S. 377.

dass auch und gerade in der ökonomischen Trinität die Negation der Negation Gottes wirklich ist, mit der Gott eins ist. Dies wäre das hegelsche Programm, das Barth aufgrund seines eigenen, an Alternativität geknüpften Freiheitsbegriffs ablehnt, den wiederum Hegel umgekehrt aus guten Gründen heraus nicht geteilt hat.

Ich glaube, es ist wichtig, auch über diese Bezüge zur Gotteslehre in Barths kritischer Auseinandersetzung mit Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium nachzudenken. Denn zweifellos ist es eine der großen Stärken Barths, dass er auch als Theologe des 20. Jahrhunderts noch darüber nachdenkt, wie die Göttlichkeit Gottes mit seinem Für-uns-Sein konsistent zusammengedacht werden kann.

Falsch wäre es deshalb auch, Barths Kritik an Luthers Position auf Argumente zu verkürzen, die die eben skizzierten, die Gottes- und Trinitätslehre betreffenden Überlegungen außer Acht lassen. Nimmt man sie mit in den Blick, ist es mitnichten damit getan, Barths skeptischen, die Epistemologie und den Offenbarungsbegriff betreffenden Argumenten in seiner Verhältnisbestimmung von Sünden- und Versöhnungslehre im Verweis auf ihre christozentrische Ausrichtung beizupflichten. Nein, dann gilt es auch auf dem Gebiet der Gotteslehre zu diskutieren, was ein guter Begriff der Freiheit Gottes ist und was vielleicht gerade nicht. Mit bloßen Bescheidenheitsbekundungen im Blick auf das menschliche Erkenntnisvermögen kommt man hier nicht weiter. Etwas anderes ist der Fall: Man steckt an dieser Stelle in alten Debatten spekulativer Theologie, ob man es will oder nicht. Dies nicht wahrhaben zu wollen, verdirbt viel. Es kostet die luzide geführte Diskussion des christlichen Verständnisses von Gott, Welt und Mensch. Wer Gottes Offenbarung als sein Nichtoffenbarsein denkt, verspielt den Gedanken des Offenbarseins selbst. Dies sieht auch Barth. Aussagen über ein angeblich bedingtes Offenbarsein Gottes und ein angeblich uneingeschränktes Offenbarsein Gottes einander nur beizuordnen, ist deshalb unzureichend. Vielmehr bedarf es an genau dieser Stelle im theologischen Denken einer Kritik, die Aufschluss darüber gibt, *ob* und falls ja, *inwiefern* beide Aussagenmengen miteinander kompatibel sein können sollen.¹² Mit der bloßen Voraussetzung eines bestimmten Begriffs der Freiheit Gottes ist diese Kritik noch nicht geleistet. Im Gegenteil, sie wird mit ihr gerade umgangen.

Nimmt man dies ernst, ergibt sich für die Diskussion von Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium mit Barth folgende Konsequenz: Im Verweis auf die Freiheit Gottes in Frage zu stellen, dass sich Gott notwendig in der Dialektik von Gesetz und Evangelium offenbart, ist nicht nur ein freiheitstheoretisches, die Gotteslehre betreffendes Argument. Es ist auch eine offenbarungstheologische Aussage, die sich dem die Gotteslehre betreffenden Gedanken zu stellen hat, warum es denn unzulässig sein soll, den Gedanken der Negativität in Gott selbst hineinzutragen, wenn Gott in seinem Offenbarsein er selbst ist und zudem nicht zwingend jener Begriff der Freiheit Gottes, den Barth voraussetzt, der einzig denkbare ist.

¹² Kants Größe z.B. besteht auch gerade darin, dass er hierzu einen konkreten Entwurf vorgelegt hat. Kant zu würdigen hieße in der Systematischen Theologie deshalb, sich an dieser Konkretheit Kants zu orientieren. Das heißt nicht, dass man Kants Entwurf unbedingt folgen muss. Aber das heißt, dass man es nicht bei Vagheiten belässt, die den denkenden Geist unbefriedigt lassen.

So viel an dieser Stelle zur die Gotteslehre betreffende Dimension der kritischen Reflexion Barths über die von Luther vorgelegte Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium. Sie aufzuarbeiten, stände der systematisch-theologischen Diskussion der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth gut. Dies müsste in einer Gotteslehre geschehen, die sich nicht permanent auf Prämissen der Prolegomena zu ihr verkürzt, sondern die das christliche Verständnis von Gott, Welt und Mensch als Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität entfaltet und – wie auch von Barth angedacht – hieraus die Prolegomena bestimmt denkt.

Auch bereits Luther wusste deshalb sehr genau, was er tat, wenn er die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ins Zentrum theologischen Denkens rückte. Mitnichten ging es hier nur um die Versteifung auf eine bestimmte dialektische Figur auf dem Gebiet der Pneumatologie. Es ist ganz anders: Auch Luther steht der Bezug seiner Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium zur Gotteslehre bereits früh scharf vor Augen. Schon 1517 in seiner Erläuterung des dritten Bußpsalms, genauer in Auslegung von Ps 38,22 heißt es z.B. bereits: „Gottis natur [sic!] ist, das er auß nicht etwas macht. darumb wer noch nit nichts ist, auß dem kann gott auch nichts machen.“ (WA 1, 183,39–184,2).¹³

Nicht vergessen sei hierüber jedoch, dass Barths epistemologische und offenbarungstheologische Argumente auch jenseits der zuletzt reflektierten, die Gotteslehre betreffenden Dimension eine enorme Schlagkraft besitzen. Und zwar gilt dies besonders mit Blick auf einen weiteren, bislang noch unerwähnt gebliebenen, Barths epistemologische Argumentation betreffenden Gedanken, der vielleicht der *stärkste* ist in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Position Luthers.

2.4 Barths Invertierung der bestimmten Negation – Zu den Bedingungen der Möglichkeit vergegenwärtigter Verkehrtheit

Barths Umkehrung der Reihenfolge zu „Evangelium und Gesetz“ denkt *auch* eine bestimmte Negation. Denn Barth sagt auch, dass an dem, was Gott für uns tun musste, wir ein „Maß seiner Gnade“ haben und damit auch ein Maß für unsere Verkehrtheit (vgl. KD II/2, 822). Es heißt deshalb in KD II/2 auch: „Ohne den göttlichen Taterweis würde auch dem besten menschlichen Beweis dieser Sache [d.i. „der Lage zwischen Gott und Mensch, die ohne den Opfertod Christi nicht zu retten ist“] immer noch widersprochen werden können. [...]“ (KD II/2, 835).

Nicht nur macht Barth in diesem Kontext deutlich, weshalb Luthers *usus elencticus* für ihn obsolet wird. Vielmehr führt er auch noch folgenden, zusätzlichen Gedanken an: „Die Übertretung des Übertreters müßte schon vergeben, er müßte als Übertreter schon frei gesprochen sein, wenn er erkennen und bekennen sollte, daß es für ihn vor Gottes Anspruch und Entscheidung kein Bestehen geben kann.“ (KD II/2, 836).

Verkehrt denkt der Mensch nach Barth also nicht nur deshalb über seine Verkehrtheit, weil er es eben nicht besser *weiß*. Vielmehr denkt er auch verkehrt über sie ohne Christus, weil er seine Verkehrtheit gar nicht *bekennen* kann, es sei denn, er kann schon glauben, dass es auf

¹³ Tom Kleffmann danke ich herzlich dafür, dass er mich im Rahmen einer WGTh-Fachgruppen-Tagung in Wittenberg 2024 auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat.

seine Verkehrtheit eine rettende Antwort gibt. Georg Pfleiderer hat diesen Gedanken Barths scharf wiedergegeben als die These, „dass die Verkehrung, welche die Sünde ist“ erst dann „präzise“ bestimmt ist, wenn sie „als diejenige faktische Selbstverkehrung bestimmt ist, die der Sünder sich einerseits selbst zuschreiben muß, die er sich andererseits nur gerade dann zuschreiben kann, wenn er sich von sich selbst als Sünder unterschieden wissen darf“.¹⁴

Halten wir damit als fünftes *Zwischenergebnis* fest: Nicht setzt Barth nur auf *Unmittelbarkeit*, wo Luther auf *Vermittlung* setzt. Vielmehr denkt Barth die Vermittelbarkeit der Verkehrtheit des Menschen selbst *vermittelt*, weil nach Barth die Verkehrtheit des Menschen für den Menschen nur als *aufgehobene* Verkehrtheit *gegenwärtig* werden kann. – Damit stellt sich natürlich die Frage, wie Luthers und Barths Positionen zueinander ins Verhältnis zu setzen sind, bzw. was aus dieser Diskussion für die Systematische Theologie der Gegenwart bleibt. Exakt darum soll es nun im dritten Teil meiner Überlegungen gehen.

3. Die Unverzichtbarkeit der bestimmten Negation – Zur Aktualität von Barths und Luthers Positionen in der Dogmatik und Ethik der Evangelischen Theologie der Gegenwart

Barths Gedanke, dass die Verkehrtheit des Menschen nur aus der Perspektive ihrer Überwindung *bekennbar* wird, darf nicht vergessen machen, dass auch bei Luther das christliche Verständnis von Gott, Welt und Mensch genau darin affirmierbar wird, dass der Mensch *im* christlichen Wirklichkeitsverständnis die bestimmte Negation einer Verkehrtheit findet, welche bestimmte Negation sowohl Wahrheit als auch Freiheit für ihn ist. Recht besehen, liegt hierin auch eine Gemeinsamkeit beider Positionen.

Beide, Luther und Barth, sind sich *einig* darin, dass das christliche Wirklichkeitsverständnis *nicht* entfaltbar ist, wenn seine Versöhnungslehre nicht als Antwort auf ein Problem entfaltet wird, dass es klar zu sehen gilt: eine Selbstverabsolutierung des Menschen, die der Göttlichkeit Gottes widerspricht. Wahrheit und Freiheit wird das christliche Verständnis von Gott und Mensch damit nur darin, dass es als die Negation eines falschen Verständnisses von Gott und Mensch, von Absolutem und Endlichem *plausibel* gemacht werden kann.

Strittig zwischen Luther und Barth ist jedoch, *was* es über diese Plausibilisierung selbst zu sagen gibt, oder anders gesagt, was es über das hierin wirkende *testimonium spiritus sancti internum* zu sagen gibt. Und genau hierüber nachzudenken, halte ich auch und gerade heute noch für höchst aktuell.

Aktuell finde ich an der oben erinnerten Auseinandersetzung Barths mit Luther deshalb auch nicht *allein*, dass sich (1.) gerade in unserer Gegenwart von Klimawandel, Globalisierung und zu Recht gewünschtem Postkolonialismus freilich noch einmal in ganz neuen Dimensionen die Frage stellt, wie der Mensch seine eigene Verkehrtheit sehen oder eingestehen kann. – Das freilich auch.

Aktuell finde ich an der Auseinandersetzung mit Luthers und Barths Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium darüber hinaus vielmehr (2.) auch die Erinnerung daran, dass im Zentrum des christlichen Wirklichkeitsverständnisses der Gedanke einer bestimmten Negation steht. Nämlich die Negation der Verabsolutierung des Endlichen, in welchem

¹⁴ Vgl. PFLEIDERER, GEORG: „Die eigentliche Sünde ist allen Menschen unbekannt“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 43, 2001, S. 330–349, hier: S. 333.

Negationsgedanken im christlichen Verständnis von Gott, Welt und Mensch die Gotteslehre, Anthropologie, Sündenlehre, Christologie und Pneumatologie zusammengeschlossen sind.

Aktuell ist dies (3.) auch in einer Gegenwart, in der Kirchengemeinschaften weniger werden und Gesprächsbedarf besteht zwischen Christentum und anderen Religionen und ebenso zwischen europäischem und außer-europäischem Christentum. Denn das Evangelium wird für den Menschen auch in dieser Wirklichkeit gerade nicht wie ein Blitz aus blauem Himmel zum Evangelium, sondern als kommunikable Antwort auf Fragen und Nöte.

3.1 Zu den insbesondere die Ethik betreffenden Konsequenzen

Nicht nur für die Dogmatik hat dies Konsequenzen und das in ihr zugrunde gelegte Verhältnis von Natürlicher Theologie und Offenbarung, sondern auch für die christliche Ethik. Bei Luther wird dies im Blick auf die Ethik folgendermaßen entfaltet: Das *principium executionis* theologischer Ethik ist mitnichten *allein* die *Achtung* für das ins Herz geschriebene Gesetz. Ebenso beschränkt sich ihr *principium diiudicationis* nicht allein auf die Kenntnis des Dekalogs. Es ist anders: Luthers *Großem Katechismus* zufolge wird Gott vom „Abgott“ zum „Herrn“ für den Menschen erst durch Christus, Christus zum Christus allererst durch den Heiligen Geist. Und zwar das durch die Logik von Gesetz und Evangelium hindurch. Nicht nur die Erfüllbarkeit des ersten Gebots ist so bei Luther aufs engste mit der christlichen Soteriologie und der Lehre von Gesetz und Evangelium verknüpft. Vielmehr wird hierüber für Luther auch erst jener Gottesgedanke entfaltet, der den Menschen frei von sich selbst macht zum Dienst am Nächsten, eben weil allererst der entfaltete Gottesgedanke dem Menschen deutlich macht, dass er von sich ablassen kann, darf und muss, wenn ihm sein Gott kein Abgott sein soll. So ist bei Luther die rechte Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch mit der Ethik verknüpft. Auch die Ethik hängt so am Gottesgedanken. Denn ohne die rechte Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch gelingt auch die zwischen den Menschen nicht.

Nun will freilich gerade auch Barths Verhältnisbestimmung von Evangelium und Gesetz genau dieses Orientiertsein am christlichen Gottesgedanken christlicher Ethik betonen. Nur muss sich Barth eben fragen lassen, was er pneumatologisch an die Stelle von Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium setzt.

3.2 Zu den insbesondere die Dogmatik betreffenden Konsequenzen

Luthers Konzeptwechsel von der an sich selbst verzweifelnden Werkgerechtigkeit weg, hin zum *sola gratia* und den mit diesem Umdenken durchdachten Gottesbegriff allein durch die Rede vom „göttlichen Taterweis“ zu ersetzen, das wird es vermutlich nicht sein. Und ganz irrwitzig wäre es deshalb auch zu behaupten, es sei eine vollständige Disjunktion, dass man entweder a) die *Achtung* vor dem ins Herz geschriebenen Gesetz oder b) einen unmittelbar im Menschen gewirkten Glauben an die Frohe Botschaft von Jesus Christus als das alleinige *principium executionis* christlicher Ethik verstehen muss. Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium sowie sein Verständnis von Röm 3,20 im Sinne des *usus elencticus legis* votiert an genau dieser Stelle für ein *tertium datur*. Dieses *tertium* besteht darin, dass nur der seiner Selbstverabsolutierung ent schlagen werdende Mensch Gott nicht nur als Abgott denkt und frei ist zu einem Dienst am Nächsten, der nicht insgeheim doch ein Dienst an sich selbst ist. Es geht deshalb bei Luther nicht ohne die *Gegenwart* der bestimmten

Negation der Selbstverabsolutierung. Der *Umkehrpunkt* selbst ist für Luther deshalb die *Wirklichkeit*, in der der Mensch lebt und zu leben hat.

Mitnichten sieht Luther deshalb nicht Barths Bedenken mit Blick auf die Fähigkeiten des Menschen zur Selbsterkenntnis. Nur hält Luther nicht Barths Konsequenzen für unumgänglich. Die Selbsterkenntnis des Menschen ist gewiss durch seine Gotteserkenntnis vermittelt. Aber auch seine Gotteserkenntnis ist deshalb nichts Unvermitteltes. Beides ist *durcheinander* vermittelt. Und zwar das nicht irgendwie, sondern konkret.

Luthers Vorschlag zur Beantwortung der Frage, *wie* dieses *Durcheinander* zu denken ist, ist diejenige Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium, die er im *Großen Galaterkommentar* in Analogie zum Verhältnis von Teig und Sauerteig als einen das ganze Leben des Menschen hindurch währenden Durchsäuerungsprozess begreift.¹⁵

Man begreift nur sehr wenig von diesem Gedanken, wenn man ihn lediglich so versteht, als würde der Mensch bei Luther durch die *lex semper accusans* immer wieder aufs Neue seiner Erlösungsbedürftigkeit ermahnt. Sein tieferer Sinn besteht darin, dass der Mensch lebenslang darüber nachzudenken hat, wie er auch und gerade im *Denken* der Selbstverabsolutierung seiner endlichen Subjektivität ent schlagen werden muss. Dies zielt auf eine Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, die nicht den Grundfehler des Konzeptes der Werkgerechtigkeit auf dem Gebiet der Epistemologie wiederholt, der darin besteht, dass sich der Mensch Gott gleichsam als zweites Absolutes entgegengesetzt.

Auch Barth sorgt dieser Gedanke. Hegel folgend glaube ich allerdings, dass dieser Fehler auf epistemologischer Ebene genau *dann* wiederholt ist, wenn der Mensch in sich so frommer Bescheidenheit Gott als ein unergründliches Jenseits besingt, ähnlich jener *contritio*, der Luther bereits 1518 im *Sermon von der Buße* misstraut, also der, die sich selbst besingend genau das Gegenteil von dem ist, was sie vorgibt, zu sein.¹⁶

Barth teilt dieses Misstrauen in Luthers Bußsermon, wenn es ihm darum geht, deutlich zu machen, dass der Mensch auch im Bewusstsein über seine Verkehrtheit verkehrt sein kann. Die entscheidende Frage besteht jedoch darin, welche Konsequenzen auf epistemologischer, respektive pneumatologischer Ebene hieraus zu ziehen sind.

Luther und nach ihm ebenso Hegel denken hier anders als Barth. Sie vertrauen *nicht* auf ein unbestimmtes Hoffen auf wahre Unmittelbarkeit. Sie leben vielmehr damit, dass Vermittlungen falsch sein können. Dies tun sie im Glauben daran, dass wahres Offenbarsein ohne Vermittlung unmöglich ist, weil Gewissheiten, deren Wahrheit geltungstheoretisch nicht in bestimmten Negationen kommuniziert werden kann, schlicht inkommunikabel bleiben. Solche Inkommunikabilität zur Tugend zu erklären, das ist genau der *Antinomismus*, gegen den Luther kämpfte.

Die Dogmatik betreffend kommt es deshalb m.E. besonders auf zwei Dinge an: Erstens auf eine Debatte über die rechte Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, in der Gott nicht zum Abgott degradiert wird, indem der Mensch zum Abgott erhoben wird. Zweitens auf eine

¹⁵ Vgl. hierzu stellvertretend für viele Stellen z.B. WA 40 I, 537,21–22/Kleinknecht 205, es heißt hier: „Wir haben also die Erstlinge des Geistes empfangen und der Sauerteig ist in die Teigschüssel hinein verborgen, aber die ganze Masse ist noch nicht durchsäuert, der Säuerungsprozeß hat erst angefangen.“

¹⁶ Vgl. hierzu bes. WA 1, 324/LDSTA 49f.

Diskussion, in welchen Dimensionen diese Aufhebung falscher Gegenüberstellungen von Gott und Mensch stattfindet.

Während Hegel so weit ging, darüber nachzudenken, ob es denn überhaupt Sinn macht, die Kategorien von „Etwas“ und „Anderem“ auf das „Verhältnis“ von Gott und Mensch anzuwenden (ohne dass Hegel dabei freilich ein Pantheist sein wollte), ging Luther so weit, dass er *erstens* als der scharfe Kopf, der er war, für die Kompatibilität göttlicher Alleinwirksamkeit und menschlicher Zurechenbarkeit stritt¹⁷ und *zweitens* mit seiner Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium den Versuch unternahm, konkret zu bestimmen, wie sich das Entschlagenwerden des Menschen von seiner Selbstabsolutierung im Menschen gestalten könnte, wenn er denn nicht nur ein *Schwärmer* sein soll.

3.3 Schlussfolgerungen die Systematische Theologie allgemein betreffend

Auch die Systematische Theologie der Gegenwart kann sich die zuletzt in Erinnerung gerufenen Debatten und Diskussionen nicht schenken. In einer Gegenwart, in der im Religionsunterricht vielfach Erstbegegnungen mit dem christlichen Verständnis von Gott, Welt und Mensch stattfinden, heißt dies gewiss nicht, heranwachsende Menschen zu ängstigen, um Antworten zu verkaufen. Etwas anderes ist der Fall: Die Fragen, was die Bestimmung des Menschen in der Welt und was der Grund der Welt als ganzer ist, sind auch ohne fragwürdige Gesetzespredigten heute noch eng mit der Frage verknüpft, wie Vergebung und Versöhnung für den Menschen in der Welt und mit Gott möglich sind. Exakt das gilt es jedoch stark zu machen in der Entfaltung des christlichen Verständnisses von Gott, Welt und Mensch als Antwort auf letzte Fragen. Also dies, dass das christliche Verständnis von Gott, Welt und Mensch *wesentlich Antwort* ist. Nämlich Antwort auf den Menschen unbedingt angehende letzte Fragen, zu denen neben der Frage nach der Bestimmung des Menschen in der Welt und der Frage nach dem Grund der Welt als ganzer zentral die Frage gehört, wie Vergebung und Versöhnung für Menschen in der Welt und mit Gott möglich ist.

Meine *SchlussThese* lautet deshalb kurzum: *Antwortende Theologie ist auch heute noch möglich*. Trotz aller berechtigten Bedenken Barths mit Blick auf die Fähigkeit des Menschen seine eigene Verkehrtheit einzusehen. Gewiss denkt der Mensch auch verkehrt über seine eigene Verkehrtheit. Aber dennoch stellt der Mensch Fragen und glaubt vielleicht doch nicht einfach aus blauem Himmel heraus an einen göttlichen Taterweis, sondern vielmehr an diesen als Antwort.

Das Vertrauen in des Menschen Bedürfnis, letzte Fragen zu stellen, aufzugeben, halte ich für keine Option. Gewiss können auch Fragen falsch gestellt werden. Aber was wäre das denn, wenn Theologie so betrieben werden würde, als ginge es in ihr nicht um Antworten auf Fragen? An dieser Stelle hat Tillich recht: Das in ihr verhandelte Wirklichkeitsverständnis bliebe dann ein „Ungefragtes“ und Unerfragtes.¹⁸

¹⁷ Vgl. hierzu HERMANNI, FRIEDRICH: Luther oder Erasmus?, in: HERMANNI, FRIEDRICH; KOSLOWSKI, PETER (Hg.): Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, S. 165–187.

¹⁸ Vgl. TILLICH, PAUL: Was ist falsch an der Dialektischen Theologie?, in: TILLICH, PAUL: Gesammelte Werke, hg. v. ALBRECHT, RENATE, Berlin 1987ff. (= GW), VII, S. 216–262, hier: S. 256f.

Wer hiergegen fromm einwenden zu können glaubt, nur wer auf unbedingte Unmittelbarkeit setzt, vertraut auf die Alleinwirksamkeit Gottes, der muss sich fragen lassen, woher er den wissen will, dass Gottes Wort unmöglich in Luthers Logik von Gesetz und Evangelium zum Menschen kommt. Barths Bedenken gegenüber Luthers Ansatz sind gewiss auch heute noch zu hören und ernst zu nehmen. Ebenso jedoch auch die von Tillich gegenüber Barth bereits früh und zurecht vorgebrachten Bedenken.¹⁹

Auch gerade in unserer Gegenwart haben diese Bedenken Tillichs weiter Aktualität. Denn nur vorausgesetzte Gewissheit und nur besungene Unmittelbarkeit birgt auch Gefahr: Sie besteht darin, dass selbst erkorene „Himmelsgünstlinge“ (vgl. Kant AA VI, 201) im Schein der von ihnen vorausgesetzten Unmittelbarkeit und Gewissheit all jene irritieren, die letzte Fragen beschäftigen und fragen, warum ein bestimmtes Antwortangebot auf letzte Fragen, wie das Christliche, affirmierbar sein soll. Dieser Frage ernsthaft zu begegnen, verlangt, in alter Tradition stets aufs Neue den Versuch zu unternehmen, dieses Antwortangebot so zu entfalten, dass seine *Affirmierbarkeit* selbst *gedankliche Gestalt* hat und nicht einfach *irgendetwas* ist.

In dieser Suche nach gedanklicher Gestalt, nach Diskursivität und Vermittlung, sehe ich die bleibende Aktualität von Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium. – Und genau deshalb geht es m.E. auch in unserer Gegenwart nicht darum, allein auf dem Gebiet der Prolegomena zu debattieren und hier ein angebliches Ende der Metaphysik variantenreich zu beschwören. Das war auch genau *nicht* (!) das Programm Kants. Nein, es geht weiter auch in unserem Heute um große alte Fragen, z.B. darum, wie ein *tertium* zu Selbsterlösung und Fatalismus im Anthropozän gedacht werden kann,²⁰ aber eben auch schlicht weiter darum, wie das Verhältnis von Gott und Mensch überhaupt zu denken ist, wie die Entschlackung des Menschen von seiner Selbstverabsolutierung zu denken ist und wie beide Themen in Dogmatik und Ethik miteinander zusammenhängen.

Literaturverzeichnis

- BARTH, KARL: Evangelium und Gesetz, in: Theologische Existenz heute 32, 1935, S. 1–32.
- BARTH, KARL: Die Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932–1967.
- BARTH, KARL: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 1994⁶.
- CALVIN, JOHANNES: Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1997⁶.
- HERMANNI, FRIEDRICH: „Luther oder Erasmus?“, in: HERMANNI, FRIEDRICH; KOSLOWSKI, PETER (Hg.): Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004.

¹⁹ Vgl. TILlich, a.a.O.

²⁰ Vgl. NONNENMACHER, BURKHARD: Überlegungen zu Kants Begriff des Bösen im Anthropozän vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre Luthers, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 46, 2021, S. 287–307.

- KANT, IMMANUEL: Gesammelte Schriften, hg. v. der Preußischen, jetzt Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff. (= AA).
- KINZIG, WOLFRAM: „Warum es im Glaubensbekenntnis keine Ethik gibt. Überlegungen aus kirchenhistorischer Perspektive“, in: JEAC 1, 2019.
- KINZIG, WOLFRAM: A History of Early Christian Creeds, Berlin 2024.
- LUTHER, MARTIN: Werke. Kritische Gesamtausgabe (= WA), Weimar 1883ff.
- LUTHER, MARTIN: Galaterbriefauslegung von 1531, hg. v. KLEINKNECHT, HERMANN, Göttingen 1980 (= Kleinknecht).
- LUTHER, MARTIN: Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, hg. v. WALCH, JOH. GEORG, Nachdruck der 2., überarbeiteten Auflage, Groß-Oesingen 1986 (= Walch).
- LUTHER, MARTIN: Lateinisch-Deutsche-Studienausgabe, hg. v. HÄRLE, WILFRIED; SCHILLING, JOHANNES ; WARTENBERG, GÜNTHER U. A., Leipzig 2006ff. (= LDSTA).
- NONNENMACHER, BURKHARD: „Natürliche Theologie und Offenbarung“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 59, 2017.
- NONNENMACHER, BURKHARD: Überlegungen zu Kants Begriff des Bösen im Anthropozän vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre Luthers, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 46, 2021.
- NONNENMACHER, BURKHARD: Luther über Gesetz und Evangelium und die aktuelle Debatte über Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität, in: PFLEIDERER, GEORG; EVERS, DIRK (Hg.): Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität. Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie, Leipzig 2022 (Veröffentlichungen der WGTh).
- PFLEIDERER, GEORG: „Die eigentliche Sünde ist allen Menschen unbekannt“, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 43, 2001.
- TILLICH, PAUL: Was ist falsch an der Dialektischen Theologie?, in: TILLICH, PAUL: Gesammelte Werke, hg. v. RENATE ALBRECHT, Berlin 1987 ff. (= GW), VII.

Dialog

Zum Verhältnis von Recht und Moral

Eine Annäherung aus der Perspektive der Kirchenrechtswissenschaft

Matthias Pulte

Katholisch-Theologische Fakultät, Kirchenrecht
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
m.pulte@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1306>



Ganz ohne einander können Recht und Moral wohl nicht. Diese These lässt sich zumindest aus der Perspektive des Rechts ableiten, wenn es sich nicht rein positivistisch begründen will. Das gilt insbesondere für die katholische Variante der Kirchenrechtswissenschaft, aber auch für die Gesetzgebung in der katholischen Kirche. Diese beruft sich immer wieder, wie noch zu zeigen sein wird, auf die göttliche Ordnung und damit auf eine Kategorie außerhalb der eigenen Zuständigkeit. Und doch kann es auch im kirchlichen Recht Gesetze geben, die mit ethischen Normen im Konflikt stehen.

In der katholischen Theologie wird das Recht unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Das hängt u.a. mit dem geschichtlichen Werden des Kirchenrechts als eigenständige Disziplin zusammen. In der christlichen Antike gab es noch keine scharfe Trennung zwischen dem moralischen Sollen und den rechtlichen Pflichten, die aus dem Getauftsein erwachsen sind. Außerdem bestand zu dieser Zeit, bis weit in die jüngste Vergangenheit, eine enge Verbindung zwischen Recht und Moral, die im Naturrechtsdenken fundiert, das beiden Bereichen als hermeneutischer Schlüssel zur Normbegründung diente. Es war Augustinus (5.Jh.), der die Lex Aeterna umdeutete und das ewige und unabänderliche Gesetz als Vernunft (Intellektualismus) oder Wille (Voluntarismus) Gottes verstand. Die ganze Wucht der religiösen Neuordnung liegt nun darin, dass der Mensch nicht mehr einem „kosmischen“ Gesetz, sondern der Ordnung (Vernunft) oder dem Plan (Wille) des Schöpfergottes als „willensfrei“ sündigendes Wesen unterworfen ist. Die Diskussion um den Vorrang von Intellekt oder Willen Gottes durchzieht das gesamte Mittelalter. Letztlich obsiegt dabei der Voluntarismus, also die Auffassung, dass der Wille Gottes über dem Intellekt steht. Dieser Sieg ist auch heute noch in der säkularen Form des Macht- und Individualwillens des Souveräns (ob Monarch oder Volk) zu sehen. Dieser Wille setzt die obersten verbindlichen Werte, wobei die Grundfrage nach der objektiven Verankerung bestehen bleibt und sich in den Auseinandersetzungen von Thomas von Aquin [13. Jh.] bis Grotius [17. Jh.] mit der Herrscherwillkür manifestiert.

Das besondere Verhältnis von Recht und Moral ist im christlichen Abendland nicht ohne den Einfluss der Scholastik auf das gesamte abendländische Denken zu verstehen. Eine wirkliche Trennung der Sphären von Recht und Moral und damit auch eine Trennung der Sphären von rechtlicher und moralischer Sanktion, hat es weder in der Antike noch im Mittelalter im Abendland gegeben. In der scholastischen Moraltheologie und im Zeitalter der Aufklärung erlangten Naturrechtslehren erneut Bedeutung. Für Thomas v. Aquin ist zunächst klar, dass Gott allein das Naturgesetz in seiner ganzen Dimension perfekt kennt. Die Menschen hingegen können es nur unvollkommen kennen, insofern sie nämlich am ewigen Gesetz Gottes "*secundum proportionem capacitatis humanae naturae*" teilhaben.¹ In der Sum. Theol. I-II, q. 91, a. 3, ist er der Ansicht, dass die das Gute betreffenden allgemeinsten sittlichen Prinzipien Gegenstand unmittelbarer Einsicht sind und eines Beweises weder bedürfen noch fähig sind. Diese Prinzipien der praktischen Vernunft sind wie die der spekulativen *indemonstrabilia, naturaliter cognita*.² Unter diesen elementaren (primären, erstrangigen) sittlichen Prinzipien sagt das oberste: Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden (oder: die rechte Ordnung ist einzuhalten, im Sinne des hl. Thomas *rectitudinem servare*, in III Sent., d. 37, q. 1, a. 4). Unmittelbar einsichtig sind auch noch (sekundäre, zweitrangige) Prinzipien, die eine etwas weitergehende Überlegung hinsichtlich der Natur des Menschen und der Ordnung des Gemeinschaftslebens voraussetzen. Diese Überlegung erfordert die voller entwickelte Vernunft des jungen Menschen zusammen mit der Ausweitung seiner Erfahrung.³ Es sind die sittlichen Wahrheiten, dass Diebstahl und Lüge, Ehebruch und Unzucht in sich böse sind. Dieser Bereich der sekundären Prinzipien bildet nach Thomas den Inhalt des Dekaloges. Davon ist das dritte Gebot auszunehmen, das als positives göttliches Gesetz gedeutet wird.

„Ad legem naturalem pertinent primo quidem quaedam praecepta communissima, quae sunt omnibus nota: quaedam autem secundaria praecepta magis propria, quae sunt quasi conclusiones propinqua principii. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. Deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliquam aliam passionem, ut supra [q. 77, a. 2] dictum est. Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputantur latrocinia peccata [cfr. a. 4], vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, Ad Rom. 1, 23 ss.“⁴

Alle Menschen kennen daher, so die Präsumtion, das Naturgesetz wenigstens gemäß seiner allgemeinsten Prinzipien, welche niemand ignorieren kann, der den rechten Vernunftgebrauch besitzt, weil sie sich nämlich als absolute Imperative, als immer und überall gültig,

¹ Sum. Theol. I–II, q. 91, a. 4, ad 1: „*per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae*“; q. 94, a. 6.

² Vgl. dazu auch MESSNER, JOHANNES: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984⁷ (= siebente unveränderte Gedenktion in Übereinstimmung mit der sechsten Auflage 1966), S. 38: „Die Tatsache, daß sie nicht beweisbar sind, bedeutet indessen keineswegs, daß sie nicht weiter ergründbar sind hinsichtlich ihres Zusammenhanges mit der menschlichen Natur und der menschlichen Existenz, deren entscheidenden Zug ihr Geltungsanspruch bildet. Nur diese Ergründung ermöglicht, zu sagen, was dieser Geltungsanspruch für eine Berechtigung besitzt und was er in der konkreten Situation fordert. Denn das Gute und Böse, sittlicher Wert und Unwert [...] sind ganz und gar existenzbezogen.“

³ Ebd., S. 99.

⁴ Sum. Theol. I–II, q. 94, a. 6.

manifestieren. Die anderen Prinzipien können in Abhängigkeit von Alter, Erziehung, Zeit und Ort mehr oder weniger unbekannt bleiben und erscheinen lediglich unter diesen Aspekten als „veränderlich“. Mit anderen Worten, es gibt Moral- und Rechtsprinzipien, die eindeutiger sind als andere, welche sich nämlich kraft des Menschseins selbst als konstante Direktiven des Handelns kategorisch aufdrängen.

Eine neue Ausrichtung und Weiterentwicklung erfuhr das Naturrechtsdenken besonders durch Hugo Grotius mit seinem rechtsphilosophischen Werk⁵ und Samuel von Pufendorf mit seinem Privatrechtslehrbuch.⁶ Sie lösten das Naturrecht von seiner religiös-theologischen Basis und sahen es als ein konstantes Wertesystem, das über Gesellschaftsmodelle hinausgeht und von ihnen unabhängig ist. Einen weiteren Schub in Richtung Säkularität des Rechtsdenkens findet sich bei Thomas Hobbes, dessen Kernaussage unter Berufung auf Juvenal: „*authoritas non veritas facit legem*“⁷ als Wendepunkt in der Rechtsphilosophie angesehen werden kann. Er ist damit der Wegbereiter aller säkularen rechtsphilosophischen Denkschulen, aber insbesondere des im 20. Jahrhundert Raum gewinnenden Rechtspositivismus. Alle diese Schulen fordern eine genauere Trennschärfe von moralischen und rechtlichen Normen. Andererseits sieht Hobbes die Souveränität der Autorität noch eingeeht in die natürliche Ordnung, wenn er sagt: „(...) *was nicht dem Gesetz der Natur widerspricht, kann im Namen des Inhabers der souveränen Gewalt zum Gesetz gemacht werden*“⁸. Infolgedessen gibt es noch heute Rechtsnormen, die z.B. im Strafrecht von „Heimtücke“ (§ 213 StGB) oder einer besonderen „Verwerflichkeit“ der Tat (§ 240 Abs. 2 StGB) sprechen und damit die Kategorien von Recht und Moral vermischen, weil die Tatbestände Tathandlungen erfassen, die nicht nur juristisch, sondern auch moralisch konnotiert sind. Auch das kanonische Recht kennt bis in die Gegenwart moralisch verwerfliche Handlungen, wie Apostasie, Häresie und Schisma (c. 751 CIC), die im Lichte der Erklärung über die Religionsfreiheit des 2. Vatikanischen Konzils⁹ wenigstens erklärungsbedürftig erscheinen. Ebenso merkwürdig mag es erscheinen, dass Sünden gegen das Sechste Gebot des Dekalogs (nach Lesart der Römischen Kurie sind das alle moralisch unerlaubten sexuellen Handlungen an und mit Dritten), die der Katechismus der Katholischen Kirche als moralisch verwerflich ächtet, auch strafbar sind.¹⁰ Diese Handlungen verknüpft das geltende Gesetzbuch der katholischen Kirche in c. 1364 § 1 CIC nach wie vor mit der Höchststrafe, der Exkommunikation, in minderschweren Fällen mit einer gerechten Strafe (was immer das auch sei). Das natürliche (göttliche) Recht oder auch die

⁵ GROTIUS, HUGO: *De jure belli ac pacis libri tres: drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*, Paris 1625, dt.: Tübingen 1950.

⁶ PUFENDORF, SAMUEL, VON: *De iure naturae et gentium libri octo*. 1672, deutsch: *Acht Bücher vom Natur- und Völker-Rechte / mit des [...] Johann Nicolai Hertii, Johann Barbeyrac u. a. hochgelehrten Männern außerlesenen Anm. erl. u. in die teutsche Sprach übers.* Knochen, Franckfurt a. M. 1711 (Nachdruck: Olms, Hildesheim 2001); DERS.: *De Officio Homini et Civis prout ipsi praescribuntur Lege Naturali*. 1673. Deutsch: *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*. Hrsg., Übers. KLAUS LUIG, Frankfurt am Main 1994.

⁷ HOBBS, THOMAS: *Leviathan* 26: 223, dt. Ausgabe: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. und eingeleitet von IRING FETSCHER. Aus dem Englischen von Walter Euchner, Berlin 2023.

⁸ Lev. 26:220f.

⁹ 2. Vatikanisches Konzil. Erklärung über die religiöse Freiheit "Dignitatis humanae" v. 07.12.1965, in: *Actae Apostolicae Sedis* 58, 1966, S. 929–946.

¹⁰ Vgl. cc. 1385, 1395, 1398 CIC.

amtliche kirchliche Moral (sich im Falle des c. 751 CIC nicht gegen die einmal als richtig erkannte Glaubenswahrheit zu stellen, oder sich irgendwie nicht an die kirchliche Sexualmoral zu halten) bildet somit die Grenze der Freiheit der Gesetzgebung und zugleich die der Freiheit der Handlung.

Jenseits allen kirchlichen Rechts ist allerdings mit Hobbes die Ablösung bzw. Trennung von Recht und Moral und damit die Selbständigkeit der beiden wissenschaftlichen Bereiche wenigstens in der säkularen Welt eingeleitet, wengleich auch noch nicht vollständig vollzogen. Das zeigt ein Blick in das Denken von John Locke. Das Recht ergibt sich für Locke zwingend aus seinem Verständnis der Naturrechte. Freiheit, Gleichheit und Unverletzlichkeit von Person und Eigentum erklärt er zu den höchsten Rechtsgütern. Er geht dabei von dem Gedanken aus, dass das höchste Ziel und der Zweck des Menschen das Leben selbst ist. Locke begründet dies noch explizit damit, dass der Mensch durch Gott geschaffen sei:

“[...] by his [God’s] order and about his business, they are his property whose workmanship they are, made to last during his, not one another’s pleasure: [...] [human being] has no liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, yet when some nobler use than its bare possession calls for it.”¹¹

Er stellt auch fest, dass Gottes Wille durch reines Nachdenken und Weltbeobachtung erkennbar ist. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass die Argumentation auch ohne Gott funktioniert. Damit wird die bisher immer mit der christlichen Religion verbundene Naturrechtslehre säkular anschlussfähig. Um dieses Überleben zu sichern, sind die Rechte auf Leben, Gesundheit, Freiheit und Eigentum (Life, Health, Liberty, Property) notwendig. Moralische Konsequenzen werden jedoch auf der Ebene dieser Argumentation nicht gezogen, sodass im säkularen anglo-amerikanischen Bereich die Trennung der Sachbereiche von Recht und Moral bereits vollzogen ist. Die klare Trennung von Recht und Moral erfolgt im 18. Jahrhundert durch Immanuel Kant. Damit erweist er der Eigenständigkeit der rechtlichen Begründung von Gesetzen einen wichtigen Dienst. Die Aufgabe der Moral erkennt er in einer sittlichen Pflichtenordnung, die den Menschen mit Sollensgeboten unmittelbar und unabhängig von der rechtlichen Ordnung anspricht. Das Recht hingegen erstreckt sich ausschließlich auf den äußeren Regelungsbereich. Hier geht es nur um das Verhalten, nicht aber die Gesinnung.¹² Ab dem 19. Jahrhundert wurde das Naturrecht in Europa stark von der Historischen Schule verdrängt, die geschichtlich gewachsene Rechtstraditionen und Gewohnheitsrecht als Quelle eines jeden Rechtssystems sah und die Differenz zum Rechtspositivismus einebnete. Nach dem verstörenden und menschenverachtenden Terror des Nationalsozialismus mit Krieg und Schoah, sowie mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, gewann das aufgeklärte Naturrecht im Lichte eines deutlich relativierten Rechtspositivismus aus der

¹¹ „Sie sind sein [Gottes] Eigentum, denn sie sind sein Werk, von ihm geschaffen, dass sie so lange bestehen, wie es ihm gefällt, nicht aber wie es ihnen untereinander gefällt. [...] [Der Mensch] hat nicht die Freiheit, sich selbst oder irgendein ihm unterworfenen Lebewesen zu zerstören, es sei denn, ein edlerer Zweck als bloße Erhaltung fordere es.“ LOCKE, JOHN: *Two Treatises of Government*, II. ii. 5, from: *The Works of John Locke. A New Edition, Corrected. In Ten Volumes. Vol. V.* London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.: Also R. Griffin and Co. Glasgow; and J. Gunning, Dublin. 1823, online: <https://scholar.archive.org/work/igvh3jafdzg2bmrjtjibpe4mzzi/access/wayback/http://socserv.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/locke/government.pdf> (Stand: 26.08.2024).

¹² Vgl. KANT, IMMANUEL: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe Bd. IV, Berlin 1900, S. 230.

Schule des späten Gustav Radbruch wieder an Bedeutung. In der Berufung auf Gott in der Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland ist keine theologische Verfassungskomponente zu erkennen, sondern im Wesentlichen eine Berufung auf das Naturrecht. Eine inhaltliche Füllung der invocatio oder imago Dei gibt es nicht. Das bleibt dem Individuum überlassen, im Lichte von Art. 4 Abs. 1 GG, Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 1 WRV eine verfassungsrechtlich sehr passende Interpretation.

In die Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes floss das Naturrecht immer wieder auf dem Wege der sog. Radbruch'schen Formel (1946) ein, die unter bestimmten Umständen dem Naturrecht Vorrang vor dem positiven Recht gewährt.¹³ Der in früherer Zeit strenge Rechtspositivist Gustav Radbruch, formuliert im Anschluss an seine These wenig später:

„Wo also [...] Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, können die so geschaffenen Anordnungen nur Machtprüche sein, niemals Rechtssätze [...]; so ist das Gesetz, das gewissen Menschen die Menschenrechte verweigert, kein Rechtssatz. Hier ist also eine scharfe Grenze zwischen Recht und Nicht-Recht gegeben, während wie oben gezeigt wurde, die Grenze zwischen gesetzlichem Unrecht und geltendem Recht nur eine Maßgrenze ist“¹⁴

Insofern hebt er sich von seiner Ursprungsthese aus dem Jahr 1922 ab, wonach es nur das positive Recht gebe, das nicht durch „die“ Moral korrigiert werden dürfe. Eine Berufung auf ein überpositives Naturrecht, als Maßstab für das positive Recht können es nicht geben.¹⁵ Allerdings blieb es in den rechtsphilosophischen Diskursen dabei, dass zumindest eine Unabhängigkeit von Recht und Moral aufrechterhalten wurde. Während Autoren wie Radbruch unter dem unmittelbaren Eindruck der Pervertierung des eigenen Denksystems später von einer notwendigen Verbindung von Recht und Moral ausgingen, haben sich andere, wie Kelsen und Hart, vor allem aus dem anglophonen Raum dafür entschieden, dass es eine strikte Trennung der beiden Bereiche geben müsse.¹⁶ Sein und Sollen dürften nicht vermischt werden. Das Recht müsse auch ohne den Rückgriff auf Moralvorstellungen identifizierbar sein.

¹³ Befindet sich ein Richter in einer Konfliktsituation, in der er zwischen den Möglichkeiten schwankt, ein ihm ungerecht erscheinendes Gesetz des positiven Rechts entweder anzuwenden oder es zugunsten der materiellen Gerechtigkeit zu verwerfen (Ausnahmesituation), dann schlägt Radbruch vor, den Konflikt folgendermaßen aufzulösen: „Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzumutbar ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat. Es ist unmöglich, eine schärfere Linie zu ziehen zwischen den Fällen des gesetzlichen Unrechts und den trotz unrichtigen Inhalts dennoch geltenden Gesetzen; eine andere Grenzziehung aber kann mit aller Schärfe vorgenommen werden: wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wird, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wurde, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges‘ Recht, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur. Denn man kann Recht, auch positives Recht, gar nicht anders definieren als eine Ordnung und Satzung, die ihrem Sinne nach bestimmt ist, der Gerechtigkeit zu dienen.“ RADBRUCH, GUSTAV: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, Süddeutsche Juristenzeitung 1946, S. 105–108, S. 107, (Hervorhebung von mir kursiv gesetzt).

¹⁴ RADBRUCH, GUSTAV: Vorschule der Rechtsphilosophie, Göttingen 1959², S. 34.

¹⁵ Vgl. Art. „Radbruchformel“, in: ALEXY, LENNART; FISAHN, ANDREAS; HÄHNCHEN, SUSANNE U. A. (Hg.), Das Rechtslexikon. Begriffe, Grundlagen, Zusammenhänge, Bonn 2023². Online: <<https://www.bpb.de/kurzknapp/lexika/recht-a-z/323884/radbruchformel/>> (Stand: 16.08.2024).

¹⁶ Vgl. JAESTEDT, MATTHIAS: Rechtspositivismus, Version 08.06.2022, in: Staatslexikon⁸ online, Online: <<https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Rechtspositivismus>> (Stand: 14.06.2024).

Das Kernkriterium sei hier die soziale Wirksamkeit der Norm.¹⁷ Recht könne nicht nach moralischen Maßstäben beurteilt werden, weil es in modernen Gesellschaften keine einheitlichen Moralvorstellungen gebe. Ob damit aber alle Bedenken der späten Radbruch'schen Richtung ausgeräumt werden können, steht dahin.

Am Naturrecht wird über Jahrhunderte die Präzedenz von Philosophie bzw. Theologie vor der Rechtswissenschaft und insbesondere der Kanonistik deutlich. Damit ist das Naturrecht nicht nur ein wesentliches Teilgebiet der Rechtsphilosophie und der Rechtswissenschaft, sondern auch der Theologie und der wesentliche Begründungszusammenhang für die theologische Begründung des Kirchenrechts. Ein Beispiel dafür findet sich beim katholischen Sozialethiker Johannes Messner. Nach seiner Auffassung besteht das für das Naturrecht als Hauptbasis angesehene (spezifisch menschliche) Naturgesetz *„nicht in einem unveränderlich für alle Zeiten gleichen Moralkodex, vielmehr in den das vollmenschliche Sein bedingenden und den Menschen verpflichtenden Grundwerten oder Grundprinzipien, die nur in ihrem allgemeinen Gehalt unveränderlich und nur insoweit absolute Geltung besitzen, als sie dem unveränderlichen und selbst einen absoluten Wert darstellenden Grundwesen der Personatur des Menschen entsprechen“*.¹⁸

Das Naturrecht bildet in der katholischen Theologie lange Zeit eine wesentliche Argumentationsgrundlage für die Menschenrechte oder das Völkerrecht. Es ist dann jener Teil des menschlichen Naturgesetzes, der sich auf das gemeinschaftliche Leben bezieht, denn erst wo Gemeinschaft existiert, dort braucht es auch Recht, weshalb Johannes Messner so definiert:

„Naturrecht ist Existenzordnung, Grundordnung des Existierens des Menschen als Mensch, im wahrsten und vollsten Sinn von 'Existieren', die Ordnung, deren Forderungen ihm mit diesem Existieren in ihrem bestimmten Inhalt bewusst werden gemäß dem Prinzip, dass alle Erkenntnis durch die Erfahrung bedingt ist, auch die der Prinzipien der Rechtsvernunft als Teil der praktischen Vernunft. So erfasst, werden diese Forderungen von der voll entfalteten Vernunft in ihrer allgemeinen in sich gewissen Wahrheit und in ihrer allgemeinen verpflichtenden Geltung eingesehen.“

Das Naturrechtsdenken mit der ihm inhärenten Moral lässt sich als eine bestimmte Art der Konfliktlösungstechnik begreifen. Es ist die dem Naturrecht immanente Rationalität, verstanden als universale Ordnungsstruktur, die allen Völkern und Menschen von Natur her entsprechen soll. Das Naturrechtsdenken tritt darum in weltgeschichtlichen Krisensituationen häufiger auf (1618–1648, [...], 1939–1945, [...]). Es zielt auf Vermittlung und zeigt entsprechend wie Konfliktpotentiale neutralisiert und die Konfliktparteien zur kooperativen Konfliktlösung motiviert werden könn(t)en. Das Naturrecht entwickelt idealiter seine Konfliktlösungstechnik auf einer rationalen Grundlage, die den Konfliktparteien gemeinsam ist. Daraus werden funktionsfähigere neue Strukturen entwickelt. Weil das Naturrechtsdenken ein Rechtsdenken war und ist, das universale Geltung beansprucht, bezieht es sich auf Völker und die entsprechenden Werke des 17./18. Jahrhunderts. Diese heißen daher oft „Vom Natur- und Völkerrecht“ bzw. *„De ius naturae et gentium“*. Konkreter Ausdruck des Naturrechtsdenkens sind etwa die verschiedenen Erklärungen der Menschenrechte in den USA (Virginia Bill of Rights, 1776)

¹⁷ Vgl. die Zusammenfassung bei MAHLMANN, MATTHIAS: Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, Baden-Baden 2015³, S. 257.

¹⁸ Vgl. MESSNER, JOHANNES: Naturrecht ist Existenzordnung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 43, 1957, S. 187–210, S. 198f.

und in Frankreich (im Zusammenhang mit der französischen Revolution, 1789), aber auch die Deklarationen der Vereinten Nationen (1948) und des Europäischen Parlaments (1950).

In dieser Tradition beheimatet sich auch das kanonische Recht der katholischen Kirche, das in seinem Gesetzbuch von 1983 an vielen Stellen direkt auf das *ius divinum* verweist, welches sich nach kirchlicher Lehre aus der göttlichen Offenbarung in den heiligen Schriften, der kirchlichen Tradition und der durch diese inspirierten *sana doctrina ecclesiae* speist. Dabei bildet die lehramtlich verbindliche, kirchliche Moral, wie sie z.B. im Katechismus der Katholischen Kirche zusammengefasst ist, das begründende Fundament für alle Normen, die dem Schutz der Gottebenbildlichkeit des Menschen auf der einen Seite und dem Schutz der Kirche als Stiftung Christi (auch in ihrer konkreten Sozialgestalt) auf der anderen Seite dienen. Das geltende katholische Kirchenrecht setzt hier eine lange Tradition fort. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts gab es Autoren, wie Dominicus Prümmer, die sowohl kirchenrechtliche als auch moraltheologische Lehrbücher verfasst und herausgegeben haben, die oft vielfach aufgelegt worden sind.¹⁹ Daran wird deutlich, dass die katholische Welt auch an der akademischen Verbindung der beiden Disziplinen lange festgehalten hat, obschon das in der weltlichen Wirklichkeit lange vorbei war. Weitere Indizien lassen sich aus den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und 1983 ablesen, wo z.B. die juristischen Personen als *personae morales* identifiziert werden²⁰, von der *impossibilitas moralis* gesprochen wird,²¹ oder dass der kirchliche Richter im Verfahren die *certitudo moralis*²² über den Tatbestand zu erlangen hat, obwohl hier nur eine jeden vernünftigen Zweifel ausschließende Gewissheit gemeint ist. Mit Moral hat das alles nichts zu tun. Die katholische Kirche bleibt mit ihrer Begrifflichkeit in einer im weltlichen Recht in der Neuzeit aufgegebenen Tradition verhaftet, die zumindest sehr erklärungsbedürftig ist.²³

Auf der anderen Seite schützt das Recht der katholischen Kirche die in ihr geltenden Moralstandards wenigstens in der Theorie vor Verwässerung und Aushöhlung. Beispiele sind hier das Segnungsverbot für Paare in kirchlich nicht anerkannten Beziehungen mit einem in

¹⁹ Vgl. PRÜMMER, DOMINICUS: *Vademecum Theologiae Moralis in usum Examinandorum et Confessariorum*, Editio Sexta, Freiburg/Br. 1941; DERS.: *Manuale Iuris Canonici in usum scholarum*, Editio Sexta, Freiburg/Br. 1933. David Berger bezeichnete ihn als einen thomistischen Moraltheologen. Er lehrte an der Universität Freiburg/Üe. Vgl. BERGER, DAVID: Art. Prümmer, Dominikus Maria, O.P., in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XX, Nordhausen 2002, S. 1193–1195.

²⁰ Z.B. Can. 113 – § 1 CIC/1983 und can. 100 § 1 CIC/1917: *Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes, moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina*. Can. 102 § 1 CIC/1917: *Persona moralis, natura sua, perpetua est; exstinguitur tamen si a legitima auctoritate supprimitur, vel si per centum annorum spatium esse desierit*. Can. 1500 CIC/1917. *Diviso territorio personae morales ecclesiasticae ita ut vel illius pars alii personae morali uniatur, vet distincta persona moralis pro parte dismembrata erigatur, etiam bona communia quae in commodum totius territorii erant destinata, et aes alienum quod pro toto territorio contractum fuerat, ab auctoritate ecclesiastica, cui divisio competat cum debita proportione ex bono et aequo divid debent, salvis piorum fundatorum seu oblatorum voluntatibus, iuribus legitime quaesitis, ac legibus peculiaribus, quibus persona moralis regatur*.

²¹ Z.B. Can. 960 CIC/1983: *solummodo impossibilitas physica vel moralis ab huiusmodi confessione excusatur*.

²² Vgl. Can. 1608 – § 1 CIC/1983: *Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo moralis certitudo circa rem sententia definiendam*.

²³ Vgl. HAHN, JUDITH: *Moralische Gewissheit. Ein Beitrag zur Debatte um den kirchenrechtlichen Beweisstandard*, in: ANUTH, BERNHARD SVEN; DENNEMARCK, BERND; IHLE, STEFAN (Hg.): „Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen“. Festschrift für Andreas Weiß, Regensburg 2020 (Eichstätter Studien, Neue Folge 84), S. 235–260, S. 258.

einer liturgischen Feier gespendeten Paarsegen,²⁴ oder der Kirchnaustritt in Deutschland, der vor allem wegen der Entsolidarisierung mit der kirchlichen Gemeinschaft als eine strafbare Handlung im Sinne des can. 751 aufgefasst wird und nach einem Generaldekret der Deutschen Bischofskonferenz von 2012²⁵ eine Reihe von Rechtsfolgen nach sich zieht, die einer Exkommunikation i.S.d. can. 1363 § 1 CIC gleichkommen. Das gilt zumindest überall dort, wo die Einhaltung der rechtlichen Ordnung auch wirklich durchgesetzt wird.

Letzten Endes werden aber inzwischen auch in der katholischen Kirche die Sphären von Recht und Moral zumeist getrennt und unabhängig voneinander behandelt. In der Kirchenrechtswissenschaft hat sich dies spätestens seit dem 2. Vatikanischen Konzil durchgesetzt. In der Rechtspraxis kommt es manchmal noch sehr auf die Skrupulanz mancher Amtsträger an, insbesondere, wenn es sich dabei zugleich um Kleriker handelt, was weltweit betrachtet, bei der Mehrheit der praktizierenden Kirchenrechtler der Fall ist, da c. 1421 CIC trotz aller Gesetzesänderungen, die die Norm nach 1983 erfahren hat, immer noch in seinem § 1 eine Präferenz zugunsten der Kleriker ausspricht. Angesichts der vielfältigen Probleme, die in der heutigen Zeit mit der Reputation des Klerikerstandes verbunden sind, erscheint es angemessen, hier noch einmal nachzubessern und die Fachkompetenz vor den Weihestand zu stellen. Dadurch könnte auch ein praktischer Beitrag geleistet werden, die Sphären von Recht und Moral in der Rechtspraxis deutlicher zu unterscheiden.

Eingangs wurde auf die Möglichkeit hingewiesen, dass auch kirchliche Gesetze mit ethischen Regeln in Konflikt stehen. Im Falle der von der katholischen Kirche wiederholt auch rechtlich fixierten Unmöglichkeit, Frauen zu Priesterinnen zu weihen (cc. 1024 CIC)²⁶ und der Strafbarkeit der Zuwiderhandlung (c. 1379 § 3 CIC), wird von einigen ein solcher Konflikt angenommen. Mit Blick auf die Art. 1 AEMRK wird sich das nicht von der Hand weisen lassen. Allerdings hat der Apostolische Stuhl diese Erklärung bisher nicht ratifiziert und sich zu ihrer Einhaltung verpflichtet. In seinen sozialetischen Erklärungen fordert er diese jedoch seit langem von allen anderen Rechtssubjekten. Eine zunehmende Zahl von Theologinnen und Theologen stellt zudem die theologische Begründung dieser rechtlichen Fixierung infrage, wodurch das gleichheitsrechtliche Problem noch vertieft wird.²⁷ Der sittliche Anspruch, Männer und Frauen gleich zu behandeln, wenn dem keine unüberwindlichen

²⁴ Vgl. Can. 1170 CIC/1983 i.V.m. der Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen v. 18.12.2023. Online: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dff_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html> (Stand: 16.08.2024).

²⁵ Vgl. Allgemeines Dekret der Deutschen Bischofskonferenz zum Kirchnaustritt v. 20.09.2012: Online: <<https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/allgemeines-dekret-der-deutschen-bischofskonferenz-zum-kirchnaustritt#:~:text=Es%20ist%20nicht%20m%C3%B6glich%20eine,Kirchnaustritt%20erkl%C3%A4rt%20Kontakt%20aufgenommen%20wird>> (Stand: 16.08.2024).

²⁶ Vgl. HI. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Inter insigniores*. Zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum v. 15.10.1976, AAS 69 (1977), S. 98–116. Online dt.: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html> (Stand: 16.08.2024). JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe v. 22.05.1994, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1994, S. 3–7.

²⁷ Vgl. z.B. AMOR, CHRISTOPH J.: Geschlecht als Weihehindernis, in: Brixener Theologisches Jahrbuch 9, Brixen 2018, S. 21–38, S. 35f.

Hindernisse entgegenstehen, kann als moralischer Anspruch aufgefasst werden, sich z.B. in diesem Fall für eine Änderung der Disziplin einzusetzen.

Im Verhältnis von Recht und Moral ist in der katholischen Kirche noch nicht alles gut. Die bleibende Aufgabe der Wissenschaften ist es, auf die Differenz der Sphären hinzuweisen, die nötigen Abgrenzungen herauszuarbeiten und Argumente zu unterbreiten, mit denen sowohl die Moralthologie als auch das Kirchenrecht in einer zunehmend säkularen Welt als satisfaktionsfähig angenommen werden. Unter dieser Bedingung schadet es auch nicht, rechtliche Normen naturrechtlich-vernunftethisch zu begründen. Das ist anschlussfähig, wenn die Autonomie der Sachbereiche beachtet wird. Dies zeigte zuletzt auch ein Beitrag des Frankfurter Rechtsphilosophen Uwe Volkmann, der luzide darzustellen vermochte, dass bestimmte Rechtsprinzipien, wie die Menschenrechte, ihre naturrechtliche Herkunft nicht abstreifen können.²⁸ Als katholischer Kanonist möchte man ergänzen, dass das auch nicht sein muss, weil diese Fundamentalrechte auch ohne eine Antwort aus dem Glauben aus sich heraus für jedermann einsichtig sind, solange man nur die Unverfügbarkeit der Menschenwürde als unantastbaren Rechtssatz anerkennt. Ohne die Verankerung im überpositiven Sektor bleiben Fundamentalrechte aber der Gefahr der Beliebigkeit und Verfügbarkeit ausgesetzt. Will man das in einer globalen Welt, in der wertorientiertes Denken und Handeln immer mehr zur Verfügungsmasse politischen Kalküls wird?

Literaturverzeichnis

AMOR, CHRISTOPH J.: Geschlecht als Weihehindernis, in: Brixener Theologisches Jahrbuch 9, Brixen 2018.

Art. Radbruchformel, in: ALEXY, LENNART; FISAHN, ANDREAS; HÄHNCHEN, SUSANNE U. A. (Hg.): Das Rechtslexikon. Begriffe, Grundlagen, Zusammenhänge, Bonn 2023². Online: <<https://www.bpb.de/kurz-knapp/lexika/recht-a-z/323884/radbruchformel/>> (Stand: 16.08.2024).

BERGER, DAVID: Art. Prümmer, Dominikus Maria, O.P., in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XX, Nordhausen 2002.

Deutsche Bischofskonferenz: Allgemeines Dekret zum Kirchenaustritt v. 20.09.2012: Online: <<https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/allgemeines-dekret-der-deutschen-bischofskonferenz-zum-kirchenaustritt#:~:text=Es%20ist%20nicht%20m%C3%B6glich%2C%20eine,Kirchenaustritt%20erkl%C3%A4rt%2C%20Kontakt%20aufgenommen%20wird>> (Stand: 16.08.2024).

DH 2

GROTIUS, HUGO: De iure belli ac pacis (Über das Recht in Krieg und Frieden). 1625.

HAHN, JUDITH: Moralische Gewissheit. Ein Beitrag zur Debatte um den kirchenrechtlichen Beweisstandard, in: ANUTH, BERNHARD SVEN; DENNEMARCK, BERND; IHLI, STEFAN (Hg.):

²⁸ Vgl. VOLKMANN, UWE: Eine Frage des Glaubens. Was sich aus der Debatte über eine weitere Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchs über die Menschenwürde lernen lässt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 10. Juni 2024, S. 6.

- „Von Barmherzigkeit und Recht will ich singen“. Festschrift für Andreas Weiß, Regensburg 2020 (Eichstätter Studien, Neue Folge 84).
- HI. Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung Inter insigniores. Zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum v. 15.10.1976, AAS 69, 1977. Online dt.: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_ge.html> (Stand: 16.08.2024).
- HOBBS, THOMAS: Leviathan 26: 223.
- JAESTEDT, MATTHIAS: Rechtspositivismus, Version 08.06.2022, in: Staatslexikon⁸ online, Online: <<https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Rechtspositivismus>>. Stand: 14.06.2024.
- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe v. 22.05.1994, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1994.
- KANT, IMMANUEL: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe Bd. IV, Berlin 1900.
- LOCKE, JOHN: Two Treatises of Government, II. ii. 5.
- MAHLMANN, MATTHIAS: Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, Baden-Baden 2015³.
- MESSNER, JOHANNES: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984⁷ (= siebente unveränderte Gedenkedition in Übereinstimmung mit der sechsten Auflage 1966).
- MESSNER, JOHANNES: Naturrecht ist Existenzordnung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 43, 1957.
- PRÜMMER, DOMINICUS: Manuale Iuris Canonici in usum scholarum, Deditio Sexta Freiburg/Br. 1933.
- PRÜMMER, DOMINICUS: Vademecum Theologiae Moralis in usum Examinandorum et Confessoriorum, Editio Sexta, Freiburg/Br. 1941.
- PUFENDORF, SAMUEL VON: De iure naturae et gentium (Über das Natur- und Völkerrecht). 1672.
- PUFENDORF, SAMUEL VON: De Officio Hominis et Civis prout ipsi praescribuntur Lege Naturali. 1673.
- RADBRUCH, GUSTAV: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, SJZ 1946.
- RADBRUCH, GUSTAV: Vorschule der Rechtsphilosophie, Göttingen 1959².
- VOLKMANN, UWE: Eine Frage des Glaubens. Was sich aus der Debatte über eine weitere Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchs über die Menschenwürde lernen lässt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 10. Juni 2024.

Zum Verhältnis von Recht und Moral

Eine Annäherung aus der Perspektive der Moraltheologie

Johannes Brantl

Prof. Dr. Johannes Brantl
Lehrstuhl für Moraltheologie
Theologische Fakultät Trier
brantl@uni-trier.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1307>



1. Recht und Moral: zwei Kreise, die sich überschneiden

Die Auffassung, dass Recht und Moral zwei streng getrennte Systeme seien, wobei eben auf der einen Seite das Recht ein System von Regeln darstelle, welches durch staatliche Autoritäten konstituiert und durchgesetzt wird, während auf der anderen Seite die Moral ein System von Überzeugungen und Werten präsentiere, das auf persönlichen oder gesellschaftlichen Normen basiert, wird den tatsächlich vorhandenen Verbindungslinien und Schnittmengen zwischen den beiden Bereichen wohl kaum gerecht. Nur auf dem Standpunkt eines reinen Rechtspositivismus vermag eine strikte Trennung zwischen Recht und Moral ihre Plausibilität zu wahren, insofern man die Geltung einer rechtlichen Norm dann allein auf das Faktum ihres gemäß der Verfassung eines Staates formal richtigen Zustandekommens bezieht, ohne darüber hinaus die Frage nach der materialen Gerechtigkeit zu stellen.¹ Jedoch: Lässt sich eine solche Frage nach der materialen Gerechtigkeit einfach ausblenden? Spricht nicht viel mehr für die These, dass es bei aller Differenz zwischen dem, was Sache des Rechts, und dem, was Sache der Moral ist, stets eine Interdependenz dieser beiden Systeme bzw. Bereiche gibt?

Fragwürdig erscheint außerdem der Versuch, Recht und Moral in der Weise zu unterscheiden, dass das Recht nur ein ethisches Minimum verlange und es somit geradezu ein Kennzeichen der Rechtsordnung sei, auf Forderungen einer Hochethik zu verzichten. Zwei schlichte Beobachtungen legen eine andere Sicht der Dinge nahe: „Zum einen ist die Vorstellung unzutreffend, dass die Moral grundsätzlich mehr als das Recht verlange. In Wirklichkeit sind gegebenenfalls die Forderungen von Recht und Moral deckungsgleich. So wird die Bezahlung einer Schuld gleichermaßen von Recht und Moral gefordert; die Moral verlangt aber in diesen Fällen nicht mehr als das Recht. Zum anderen kann es Rechtsgebote geben, die Forderungen

¹ Vgl. SCHOCKENHOFF, EBERHARD: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, S. 303–307.

einer Hochethik zum Inhalt haben, etwa wenn von Polizeibeamten oder Feuerwehrleuten verlangt wird, sich auch unter Einsatz des eigenen Lebens um die Rettung anderer zu bemühen.“²

Und schließlich ist auch die Abgrenzung der beiden Sollensordnungen des Rechts und der Moral nach dem Kriterium, dass es im Recht nur um das *äußere*, auf einen Rechtsgenossen bezogene Verhalten gehe, während es in der Moral auf die *innere* Gesinnung ankomme, nur teilweise richtig. Denn auch wenn es viele Rechtsnormen gibt, die ohne Rücksicht auf die innere Gesinnung des Handlungssubjektes erfüllt werden können bzw. müssen, existieren zugleich Rechtsnormen, die der inneren Gesinnung einer handelnden Person sehr wohl Gewicht beimessen. Nicht zuletzt sind gerade auch hinsichtlich der strafrechtlichen Verantwortung eindeutig subjektive Tatbestandsmerkmale wie Vorsatz oder Fahrlässigkeit relevant.

Vieles spricht demnach dafür, das Verhältnis zwischen Recht und Moral im Sinne zweier sich überschneidender Kreise zu verstehen, die freilich nicht völlig zur Deckung kommen, sondern immer noch ihre je eigenen, ganz spezifischen Bedeutungsgehalte außerhalb der gemeinsamen Schnittmenge haben. So kommt etwa dem Recht im Unterschied zum normativen System der Moral das Merkmal zu, seine Sollensforderungen mittels geeigneter Sanktionsmaßnahmen in der Regel auch konsequent durchsetzen zu können. Weil das Recht im Unterschied zu einem moralischen Anspruch einklagbar ist, stellt es in gewisser Weise ein „schärferes Schwert“ als die Moral dar, deren reale Durchsetzungsmöglichkeit weit bescheidener ausfällt. Umgekehrt aber zeichnet sich hier auch wiederum eine Grenze des Rechts und größere Reichweite der Moral ab. „Gewissen, Gesinnungen, Tugenden, Verantwortungs-Bewusstsein, Gerechtigkeitsgefühl, die auch im Recht vorausgesetzt sind, aber eben als solche nicht verordnet und erzwungen werden können, bleiben auf Seiten der Moral.“³

Das Bild der Kreise, die sich überschneiden und dabei in der Schnittmenge gleichwohl nur zum Teil übereinstimmen, darf allerdings nicht eine missverständliche, nämlich allzu statische, Vorstellung vermitteln. Das Verhältnis zwischen Recht und Moral ist vielmehr ein dynamischer Prozess, dessen Wechselwirkungen sich kontinuierlich abzeichnen und entwickeln. Gesetze werden oft von moralischen Überzeugungen inspiriert und können diese gleichzeitig beeinflussen und formen. Gesellschaftliche Entwicklungen, moralische Bewegungen und ethische Überlegungen spielen eine wesentliche Rolle bei der Gestaltung und Reform von Rechtsnormen. Für den Moraltheologen liegt es in diesem Zusammenhang nahe, ganz grundlegend seine Überzeugung zu artikulieren, dass letztlich das Recht auf Voraussetzungen beruht, die auch moralisch konstitutiv sind: die Würde und Selbstzwecklichkeit des Menschen als frei und gleich zu behandelnde Person.⁴ Um diese Verbindung bzw. Verhältnisbestimmung in einem Satz prägnant auf den Punkt zu bringen: „Die Moral ist eine konstituierende Instanz für das Recht – nicht umgekehrt.“⁵

² PRIMETSHOFER, BRUNO: Art. Recht, in: ROTTER, HANS; VIRT, GÜNTER (Hg.): Neues Lexikon der Christlichen Moral, Innsbruck; Wien 1990, S. 634–641, hier: S. 637.

³ KORFF, WILHELM: Art. Recht. VII. Ethisch, in: KASPER, WALTER U. A. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche (dritte, völlig neu bearbeitete Auflage), Bd. 8, Freiburg; Basel; Rom u. a. 1999, S. 876–882, hier: S. 876.

⁴ Vgl. ebd., 878.

⁵ FONK, PETER: Wenn Grenzen fließend werden. Der Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen vor dem Hintergrund des neuen Patientenverfügungsgesetzes, in: Trierer Theologische Zeitschrift 120, 2011, S. 242–268, hier: S. 243.

2. Natürliche Rechte der Person als Basis für die Rechtsordnung?

Nachdem weder die Vorstellung einer strikten Trennung zwischen Recht und Moral, wie sie dem Rechtspositivismus entspricht, noch die Idee einer objektiven Wertbegründung des Rechts, wie sie nach dem Zweiten Weltkrieg in der deutschen Rechtswissenschaft vielfach vertreten wurde⁶, aus Sicht einer theologischen Ethik katholischen Zuschnitts das Verhältnis zwischen Recht und Moral adäquat erfassen, „erscheint die Denkfigur natürlicher Rechte der menschlichen Person und die Idee eines ‚von Natur aus‘ Rechten durchaus wieder als ernsthafte Alternative.“⁷

Dieser Gedanke, den Eberhard Schockenhoff vor nun bald 30 Jahren als einen wichtigen Impuls zur Erneuerung des Naturrechts für den Bereich der Moraltheologie und darüber hinaus formuliert hat, stößt nach wie vor auf zum Teil große Skepsis und Widerstände. Viele halten das Ansinnen für abwegig, dass ausgerechnet der traditionellen Idee eines Naturrechts bzw. eines natürlichen Sittengesetzes⁸ hinsichtlich der Herausforderungen menschlichen Lebens und Zusammenlebens inmitten einer modernen, hochkomplexen und pluriformen Gesellschaft nach wie vor eine Rolle zukommen könnte. Jemand, der sich noch auf das Naturrecht beruft, droht schnell als hinter seiner Zeit zurückgeblieben oder gar als reaktionär abgestempelt zu werden – eine Sicht der Dinge, die übrigens auch in der katholischen Theologie schon bald nach dem II. Vatikanischen Konzil zunehmend an Einfluss gewann.⁹

Verantwortlich dafür, dass die Denkfigur des Naturrechts damals vielen verdächtig geworden war und diesem Verdacht oft bis heute ausgesetzt ist, waren gleich *mehrere Momente*: *Zum einen* war es im Laufe der neuzeitlichen Entwicklung des Naturrechtsdenkens innerhalb wie außerhalb der Theologie bisweilen zu überzogenen Auslegungen gekommen; *zum anderen* machte es eine vertiefte Einsicht in die Geschichtlichkeit von Welt und Mensch mehr und mehr fragwürdig, ob es universal gültige, unveränderbare sittliche Normen überhaupt geben könne, da doch die Natur selbst einem unübersehbaren Prozess von Entwicklung und Veränderung unterliegt; *und schließlich* sorgte auch das ökumenische Gespräch mit den Vertretern einer protestantischen Ethik bei katholischen Moraltheologen für Bedenken, die traditionelle Lehre vom sittlichen Naturgesetz werde der Eigenart christlicher Ethik nicht wirklich gerecht.¹⁰

Die vielfach diagnostizierte Krise des Naturrechts in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts führte allerdings nicht nur zu Distanzierung und Ablehnung gegenüber dieser Denkungsart, sondern regte ebenso zu Versuchen einer Erneuerung und Weiterführung der

⁶ Vgl. dazu SCHOCKENHOFF, Naturrecht und Menschenwürde, S. 307–310.

⁷ Ebd., S. 310.

⁸ In den folgenden Ausführungen sollen diese Termini synonym gebraucht werden. Zwar finden sich in der Literatur auch Ansätze einer begrifflichen Differenzierung, indem man etwa „Naturrecht“ nur als jenen Teil des „natürlichen Sittengesetzes“ auffasst, der sich auf die rechtliche Ordnung unter den Menschen bezieht; weitaus häufiger wird man allerdings in einschlägigen Veröffentlichungen auch eine schlichte Austauschbarkeit der genannten Begriffe untereinander feststellen können.

⁹ Vgl. SCHÜLLER, BRUNO: Zur theologischen Diskussion über die Lex naturalis, in: ThPh 41, 1966, S. 481–503, hier: S. 481.

¹⁰ Vgl. ROTTER, HANS: Kann das Naturrecht die Moraltheologie entbehren?, in: DERS., Glauben und Handeln. Christliche Existenz unter dem Anruf Gottes (hg. von RÖMELT, JOSEF), Innsbruck; Wien 1992, S. 135–162, hier: S. 151.

Naturrechtslehre an, wobei vor allem die bereits zitierte Publikation „Naturrecht und Menschenwürde“ von Eberhard Schockenhoff aus dem Jahr 1996 mit ihrer betont positiven Bewertung des Naturrechts eine breite Resonanz hervorgerufen hat.¹¹ In philosophischer Perspektive gingen entscheidende Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens vor allem auch von Robert Spaemann aus.¹² Und nicht zuletzt die Rede von Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag im Jahr 2011 sorgte über den theologisch-ethischen und rechtsphilosophischen Diskurs hinaus in einen größeren gesellschaftlichen Kontext hinein für ein neues Interesse an naturrechtlicher Argumentation.¹³

Wenn also die von manchen längst totgesagte Vorstellung vom Naturrecht bzw. natürlichen Sittengesetz nach wie vor eine gewisse Vitalität erkennen lässt, dann dürfte dies auch damit zusammenhängen, dass gerade in Zeiten einer allgemein-gesellschaftlichen Krisen- und Umbruchsituation – gegenwärtig etwa ausgelöst und geprägt durch eine veränderte weltpolitische Konstellation, den Ausbau globaler Wirtschafts- und Kommunikationssysteme, neue wissenschaftliche Errungenschaften und eine grenzenlos erscheinende Manipulierbarkeit des Menschen – der Rückgriff auf die Natur als Grundlage von Recht und Moral neue Aktualität gewinnt. Jedenfalls hatte bereits nach der Krisenerfahrung des 2. Weltkrieges mitsamt der Unmenschlichkeit eines von den Nationalsozialisten pervertierten Rechtspositivismus im deutschsprachigen Raum eine betonte Hinwendung zur naturrechtlichen Denkweise eingesetzt, die den Gefahren menschlicher Willkür und Rechtsbeugung entgegenwirken sollte.¹⁴ Eben diese Suche nach einer verlässlichen Bezugsgröße, die menschlich-sittliches Handeln der reinen Beliebigkeit und dem bloßen Pragmatismus entzieht, begleitet den gesamten geistesgeschichtlichen Entwicklungsprozess im Naturrechtsdenken.

3. Konturen einer Normativität der Natur

Im Kontext einer kritisch-reflektierten Erneuerung des Naturrechtsdenkens geht es darum, Grundorientierungen für Recht und Moral in Übereinstimmung mit der Natur der menschlichen Person auszuweisen. Dabei bestätigt sich die Idee eines natürlichen Sittengesetzes „in erster Linie auf der Ebene der reflektierten Beobachtung anthropologischer Konstanten, die eine gelungene Humanisierung der Person und ein harmonisches soziales Leben charakterisieren. Die reflektierte Erfahrung, die von den traditionellen Weisheitslehren, den Philosophien oder den Humanwissenschaften weitergegeben werden, erlaubt einige der Bedingungen

¹¹ Vgl. SCHLÖGEL, HERBERT; MERKL, ALEXANDER: Menschenwürde und Menschenrechte. Naturrechtlicher Rückbezug und Konkretion, in: *Ethica* 24, 2016, S. 233–251, hier: S. 234.

¹² Vgl. dazu KUCINSKI, ANDRZEJ: Naturrecht in der Gegenwart. Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann, Paderborn 2017.

¹³ Vgl. ESSEN, GEORG (Hg.): *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg 2012. Am Tag nach der Rede des Papstes am 22. September 2011 im Bundestag trug ein Essay des Publizisten Christian Geyer in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung den launigen Titel: „Die Sonne über Berlin. Der Papst bringt den Politikern Naturrecht bei“.

¹⁴ Vgl. WEBER, HELMUT: *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz; Wien; Köln 1991, S. 110. Den generellen Zusammenhang zwischen epochalen Krisensituationen und Naturrechtsdenken thematisiert außerdem: HONNEFELDER, LUDGER: *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, in: HEIMBACH-STEINS, MARIANNE (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, S. 1–27.

festzustellen, die erforderlich sind, damit jede und jeder seine menschlichen Fähigkeiten im persönlichen und im gemeinschaftlichen Leben so gut wie möglich entfaltet.“¹⁵

Zu bedenken bleibt in diesem Zusammenhang allerdings, dass der Begriff „Natur“ bzw. „Natur des Menschen“ durchaus schillernd und vieldeutig ist. Einer nach wie vor hilfreichen systematischen Einteilung von Franz Böckle folgend, sind vor allem *vier verschiedene Bedeutungsgehalte* im Naturbegriff der theologisch-ethischen Tradition voneinander zu unterscheiden¹⁶: *Erstens* spricht man von „Natur“ und meint damit die Natur oder Struktur der menschlichen Vernunft; *zweitens* bezeichnet der Terminus „Natur“ eine metaphysische Wesensnatur des Menschen, eine unabdingbare Wirklichkeit, die immer und überall gegeben sein muss, um vom „Menschen“ sprechen zu können, egal in welcher individuellen Eigenart oder geschichtlichen Situation dieses Menschsein seine Gestalt gewinnt; *drittens* zielt der Naturbegriff auf eine vorgegebene Wesensstruktur menschlicher Handlungen¹⁷; und *viertens* schließlich bezieht sich der Begriff „Natur“ auf die empirischer Erfahrung zugängliche biologisch-physiologische Basis menschlicher Selbstentfaltung.

In den verschiedenen Auffassungen vom natürlichen Sittengesetz liegt selten ein einzelner Naturbegriff in Reinform zugrunde, sondern es verbinden sich häufig mehrere Verstehensweisen miteinander, was sowohl nachvollziehbar als auch völlig legitim ist, insofern die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit des Menschen sich notgedrungen auch in einem vielschichtigen Verständnis menschlicher Natur widerspiegeln muss. Wichtig ist jedoch, sich im Verweis auf die Normativität der Natur dieser begrifflichen Vieldeutigkeit bewusst zu bleiben und anderen gegenüber transparent zu machen, was jeweils gemeint ist, wenn man von „Natur“ oder „Naturgesetz“ spricht. Außerdem wird das Erscheinungsbild einer zeitgenössischen Naturrechtskonzeption die folgenden *drei Merkmale* aufweisen müssen:

Erstens eine bescheidene Zurückhaltung hinsichtlich dessen, was man als Inhalt und Umfang des Naturrechts ausgibt.¹⁸ Als natürliches Sittengesetz gelten mithin vor allem einige fundamentale ethische Grundeinsichten, die auf einem induktiv-empirischen Weg, durch Erfahrung und Reflexion auf der Basis „natürlicher Unbeliebigkeiten“¹⁹ gewonnen werden. Derart elementare ethische Einsichten manifestieren sich auf der Ebene fundamentaler Güter und Werte, die als unverzichtbar für das menschliche Leben und Zusammenleben erachtet werden.

Zweitens eine gebotene Distanz gegenüber jedweder Form eines plumpen Biologismus. Zwar soll nicht in Abrede gestellt werden, dass in vieler Hinsicht die biologisch-physiologische Natur Spuren einer „tiefen Weisheit“ erkennen lässt und von daher manche Anregung

¹⁵ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION: Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz, Rom 2009, Nr. 61.

¹⁶ Vgl. BÖCKLE, FRANZ: Natur als Norm in der Moralthologie, in: HENRICH, FRANZ (Hg.): Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach *Humanæ Vitæ*, München 1970, S. 73–90, hier: S. 78–90.

¹⁷ Wobei sich hier ähnlich wie bei der Bestimmung der „*natura metaphysica*“ des Menschen die Schwierigkeit ergibt, wie denn der Mensch eigentlich zur Einsicht in diese Wesensnatur kommen kann, ohne eine bloße Abstraktion empirischer Daten vorzunehmen und diese dann als „metaphysische Wesensnatur“ des Menschen bzw. seiner Handlungen auszugeben.

¹⁸ Vgl. MERKL, ALEXANDER: Naturrecht, in: DERS.; SCHLÖGL-FLIERL, KERSTIN: Moralthologie kompakt. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen, Regensburg 2022, S. 86–96, hier: S. 94.

¹⁹ KORFF, WILHELM: Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: HERTZ, ANSELM; KORFF, WILHELM; RENDTORFF, TRUTZ U. A. (Hg.): Handbuch der Christlichen Ethik, Freiburg; Basel; Wien 1993², Bd. I, S. 147–164, hier: S. 152.

und Einsicht vermitteln kann, aber dennoch bleibt es stets der Kompetenz menschlicher Vernunft überantwortet, die Natur als gegenständliche Vorgegebenheit verstehend aufzunehmen, denkerisch weiterzuentwickeln und ordnend zu gestalten.²⁰

Drittens ein geschärftes Bewusstsein für die Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Natur. Denn es darf sicher als ein wesentlicher Aspekt im Verständnis des modernen Menschen von sich selbst und der Natur um ihn herum gelten, dass sich alles einem evolutiven Prozess unterworfen findet und geschichtlich bedingt ist. Der Mensch ist von Natur aus auf Geschichte angewiesen und zu einem geschichtlichen Dasein bestimmt. Sofern sich der geschichtliche Wandel des Menschen jedoch nicht abgelöst von einem „unwandelbaren Wesenskern des Menschen, der zu allen Zeiten die Struktur eines Leib-Seele-Geist-Wesens mit transzendentaler Ausrichtung und Berufung behält“²¹, vollziehen kann, tritt hier die Doppelnatur des Menschen als stabiles und zugleich dynamisches Wesen zu Tage.

4. Ein konkretes Handlungsfeld im Fokus

Festzuhalten bleibt, dass es dem Entwurf eines „material bescheidenen Naturrechts“²² nicht darum geht, eine Fülle von Normen als angeblich objektive Vorstellungen des Glücks oder der natürlichen Lebensweise vor Augen zu stellen und das einzelne Subjekt unzulässig zu bevormunden. Der wesentliche Akzent eines erneuerten Naturrechtsdenkens besteht folglich nicht in einer ausdifferenzierten Normativität. Vielmehr geht es um ein kritisches Potential, das Fragen stellt in einem Gemeinwesen, dem jede Lebensentscheidung und jede Form der Lebensführung zunehmend gleich gültig und somit letztlich auch gleichgültig erscheint. An einem konkreten medizinethischen bzw. medizinrechtlichen Handlungsfeld – der medizinisch assistierten Reproduktion von Menschen – soll dies kurz verdeutlicht werden.

Wie kaum ein anderes Fachgebiet der modernen Medizin gilt die sog. Fortpflanzungsmedizin als ein regelrechter „Boom-Sektor“, der sowohl von rasanten medizinischen Fortschritten und starken ökonomischen Interessen als auch von beachtlichen ethischen und juristischen Herausforderungen geprägt ist. Mit der Wahl zum 20. Deutschen Bundestag am 26. September 2021 und dem Regierungsantritt von Bundeskanzler Olaf Scholz – getragen von der sog. Ampelkoalition – haben die Hoffnungen und Erwartungen jener eine deutliche Bestärkung erfahren, die für eine Aktualisierung der einschlägigen rechtlichen Bestimmungen zur medizinisch assistierten Reproduktion in Deutschland plädieren und dabei eine deutliche Liberalisierung der gesetzlichen Vorgaben im Embryonenschutzgesetz (ESchG) aus dem Jahr 1990 erreichen wollen.

Inzwischen hat die von der Bundesregierung gemäß Koalitionsvertrag eingesetzte *Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin* am 15. April 2024 als Ergebnis ihrer Arbeit nicht nur ein klares Votum für die Streichung des § 218 aus dem

²⁰ Vgl. DEMMER, KLAUS: Natur und Person. Brennpunkte gegenwärtiger moraltheologischer Auseinandersetzung, in: FRALING, BERNHARD (Hg.): Natur im ethischen Argument, Freiburg i. Br.; Freiburg i. Ue. 1990, S. 55–86, hier: S. 60f.

²¹ GRÜNDEL, JOHANNES: Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie anhand des Axioms „agere sequitur esse“, Düsseldorf 1967, S. 72.

²² MERKL: Naturrecht, S. 94. Vom Entwurf eines „material bescheidenen Naturrechts“ spricht Alexander Merkl im Anschluss an Eberhard Schockenhoff.

Strafgesetzbuch abgegeben, sondern auch die Zulassung der bislang im ESchG verbotenen Eizellspende – wenn auch unter gewissen Voraussetzungen²³ – empfohlen. Eine ausdrückliche Empfehlung zugunsten der Leihmutterschaft hat die Kommission zwar nicht ausgesprochen, aber dennoch ihre Offenheit für deren Zulassung zum Ausdruck gebracht, sofern der Schutz von Leihmüttern und das Wohl betroffener Kinder hinreichend gewährleistet sind. Die Entscheidung über eine Beibehaltung des im deutschen ESchG formulierten Verbots der Leihmutterschaft oder aber dessen Aufhebung überlässt die Kommission ganz dem Ermessen des Gesetzgebers.²⁴

Nun sind folgende Beobachtungen und Tendenzen mitzubedenken: Aus einer Anwendung der modernen Fertilitätsmedizin, die das breite Spektrum des technisch Möglichen auszuloten versucht, resultiert die Auflösung familiärer Grundstrukturen, deren Auswirkungen auf die Entwicklung der betroffenen Kinder, aber auch auf die physische und psychische Integrität beteiligter Erwachsener unabsehbar sind. Was mag es für die involvierten Personen am Ende bedeuten, wenn im Extremfall ein einzelnes Kind tatsächlich fünf verschiedene Eltern²⁵ haben kann? Mit der Leihmutterschaft und ebenso mit der Eizellspende bzw. Spermaspende wird im Grunde der Kern des Menschlichen, nämlich die Weitergabe des menschlichen Lebens, zu einem Produkt, welches das Resultat menschlichen Kalkulierens und Machens, ein Objekt der Verfügung, der Kontrolle oder ein Gegenstand von Dienstleistungsverträgen ist.

Interessanterweise hat im Jahr 2022 die schweizerische *Nationale Ethikkommission im Bereich der Humanmedizin (NEK)* ebenfalls für eine Legalisierung der bislang in der Schweiz verbotenen Eizellspende plädiert und dabei in ihrer Stellungnahme „Die Eizellspende. Ethische und rechtliche Erwägungen“²⁶ explizit auf die Denkfigur des Naturrechts und den Natürlichkeitsbegriff Bezug genommen. Eingehend kritisieren die Verfasser der Stellungnahme das Argument der Natürlichkeit und wenden sich gegen Ängste und Widerstände, die dem Phänomen einer gespaltenen Mutterschaft begegnen.²⁷ Überhaupt – so positioniert sich die Stellungnahme ganz grundsätzlich – sei der Natürlichkeitsbegriff als solcher stets kulturell geprägt und mehrdeutig, was seinen normativen Gehalt zumindest unscharf mache.²⁸

An dieser Stelle wäre allerdings zurückzufragen, inwiefern dieser unscharfe normative Gehalt letztlich eben doch eine oder keine Rolle zu spielen vermag. Einigermaßen schillernd und unausgegoren bleibt die Positionierung der NEK jedenfalls selbst, wenn sie einerseits ein

²³ Die Kommission benennt insbesondere folgende Voraussetzungen: die freie und selbstbestimmte Einwilligung der informierten Spenderin; die Berücksichtigung gesundheitlicher Risiken und Belastungen; eine adäquate Aufwandsentschädigung für die Spenderin; die Wahrung des Rechtes betroffener Kinder auf Kenntnis der eigenen Abstammung; den Zugang zu unabhängiger Beratung für die Spenderin und das Kinderwunschpaar bzw. ggf. auch die einzelne Person mit Kinderwunsch. Vgl. Bericht der Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin – Kurzbericht, Jülich 2024, S. 38f.

²⁴ Vgl. Bericht der Kommission zur reproduktiven Selbstbestimmung und Fortpflanzungsmedizin – Kurzbericht, S. 39f.

²⁵ Samen und Eizelle stammen von Spendern, eine Leihmutter trägt das Kind aus und die rechtlichen bzw. sozialen Eltern haben keinerlei genetischen oder biologischen Bezug zum Kind.

²⁶ NATIONALE ETHIKKOMMISSION IM BEREICH DER HUMANMEDIZIN NEK: Die Eizellspende. Ethische und rechtliche Erwägungen (Stellungnahme Nr. 41/2022), Bern 2023.

²⁷ Vgl. NEK: Die Eizellspende, S. 13–15.

²⁸ Vgl. ebd., S. 14.

gewisses „Natürlichkeitsideal“²⁹ und damit verbunden die positive Selektion von Gameten zur Abstimmung einer Ähnlichkeit der äußeren Erscheinung zwischen Eltern und Kindern für akzeptabel hält, aber andererseits überhaupt keinen Unterschied in der „Natürlichkeit“ zwischen Samenspende und Eizellspende erkennen will. Zutreffend ist, dass Samenspende und Eizellspende gleichermaßen für eine gespaltene Elternschaft³⁰ sorgen, deren Auswirkungen auf das Kindeswohl schwer abzuschätzen sind. In dieser Hinsicht sind tatsächlich beide Verfahren in gleicher Weise auf ihre ethische Dignität hin zu befragen; doch es besteht gleichwohl ein gewisser Unterschied in der „Natürlichkeit“ darin, dass das Phänomen einer geteilten bzw. unsicheren Vaterschaft auch bei Zeugungen auf natürlichem Wege vorkommt, während erst die Techniken der Reproduktionsmedizin der traditionellen Formel „mater semper certa est“ ihre Gültigkeit genommen haben.

Abgesehen von solchen Detailfragen müsste jedoch die fundamentale Einsicht in die menschliche Würde, der zufolge ausnahmslos allen Menschen „von Natur aus“ der gleiche moralische Status und die gleichen Menschenrechte zu eigen sind³¹, im Kontext der modernen Fortpflanzungsmedizin ein weit größeres kritisches Potential entfalten, als dies bislang in der Theorie und Praxis von „reproduktiver Selbstbestimmung“ der Fall ist. Das Bewusstsein, dass der Mensch eben nicht gemacht, sondern gegeben ist, bleibt für jeden einzelnen Menschen und das menschliche Erscheinungsbild einer ganzen Gesellschaft von zentraler Bedeutung. Eine immer weiter zunehmende Technisierung und Manipulation der Vorgänge von Zeugung, Schwangerschaft und Geburt könnte nämlich am Ende dazu führen, dass der Mensch etwas ganz entscheidend Menschliches vergisst bzw. verlernt, nämlich „dass das Entstehen eines Menschen nicht als machbar, sondern immer und zu jeder Zeit als ein unverfügbares Ereignis anzusehen ist.“³²

5. Zeitgemäße Unzeitgemäßheit der naturrechtlichen Denkungsart

Die seit Jahrzehnten innerhalb von Theologie und Kirche sowie darüber hinaus auch in den Bereichen der Philosophie und des Rechts geführten Diskussionen um das Naturrecht legen den Schluss nahe, dass offensichtlich auf diese Denkfigur doch nicht ganz so einfach verzichtet werden kann. Vor allem hinsichtlich der argumentativen Begründung der Menschenwürde und Menschenrechte kommt dem Naturrechtsdenken nach wie vor eine große Bedeutung zu. Und dennoch mutet eben dieser Hinweis auf etwas Unverbrüchliches im Bereich der menschlichen Moralität und Rechtsordnung, welches der Beliebigkeit einer ausschließlich an individuellen Wünschen und Interessen orientierten Gestaltung entzogen ist bzw. auch nicht einfach durch politische Programmatik oder Mehrheitsentscheidungen ausgehebelt werden kann, bisweilen aus der Zeit gefallen, spröde und sperrig an.

Ungleich moderner, flexibler und in vielerlei Hinsicht „anschlussfähiger“ wirkt im Vergleich dazu ein subjektivistisch-formalistisches Verständnis von menschlicher Selbstbestim-

²⁹ Ebd., S. 21.

³⁰ Gemeint ist damit eine Reihe verschiedener Konstellationen, in denen je nachdem die genetische, biologische, soziale und rechtliche Elternschaft jeweils entkoppelt sind.

³¹ Vgl. SCHLÖGEL; MERKL: Menschenwürde und Menschenrechte, S. 240.

³² MAIO, GIOVANNI: Abschied von der freudigen Erwartung. Werdende Eltern unter dem wachsenden Druck der vorgeburtlichen Diagnostik, Leipzig 2013, S. 131.

mung, das kaum mehr Grenzen zu erkennen und anzuerkennen vermag, die der Verfügungsgewalt über Leib und Leben gesetzt sein könnten. Neben dem oben konkret angesprochenen Handlungsfeld am Beginn des Lebens kommt dieser sowohl Moral als auch Recht hierzulande inzwischen dominierende Trend einer „überschießenden Autonomierhetorik“³³ nicht weniger deutlich in den existentiellen Fragen am Ende des Lebens zur Geltung. So erklärte bekanntlich das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil vom 26. Februar 2020 das im § 217 StGB formulierte Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung für verfassungswidrig, weil das allgemeine Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 1 Abs. 1 GG) – so der zentrale Aspekt in der ausführlichen Urteilsbegründung – als Ausdruck persönlicher Autonomie ein Recht auf selbstbestimmtes Sterben umfasse und eben auch die Freiheit einschließe, sich selbst das Leben zu nehmen und gegebenenfalls dabei auf die freiwilligen Dienste von sog. Suizidhelfern zurückzugreifen.³⁴

Letztlich tritt in sämtlichen kontroversen Debatten um die Gestaltung menschlichen Lebens in Freiheit und Verantwortung immer weder die entscheidende Tragweite dessen zu Tage, was Klaus Demmer einmal als die „anthropologische Option“³⁵ bezeichnet hat, welche das ethische und ebenso das rechtliche Urteilen bestimmt. Die Option einer naturrechtlich profilierten Anthropologie bleibt gerade in Anbetracht der erwähnten „überschießenden Autonomierhetorik“ im ethischen, rechtlichen und sozialpolitischen Diskurs ein wichtiges Korrektiv. Denn schließlich ist der Mensch keineswegs nur und in erster Linie das selbstbestimmte und eigenverantwortliche Individuum; er ist in eben solchem Maße auch Wesen der Beziehung und Gemeinschaft, ein moralisches Subjekt, das nicht nur für sein eigenes Leben, sondern auch für das der anderen (Mit-)Verantwortung trägt. Nimmt man die soziale Einbindung und den damit verbundenen Auftrag zur Mitmenschlichkeit ernst, dann kann es auch in einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft nicht nur darum gehen, rechtliche Rahmenbedingungen zu schaffen, die es dem einzelnen Individuum erlauben, seine Lebensziele selbstbestimmt und in nüchterner Distanz gegenüber den Mitmenschen zu verwirklichen.

Die Quintessenz einer Denkungsart, die so manchen als traditionsbeladen, konservativ und unzeitgemäß gilt, aber vielleicht gerade in ihrem kritischen Potential gegenüber scheinbaren gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten etwas erfrischend Zeitgemäßes an sich hat, lässt sich mit Blick auf die Verhältnisbestimmung zwischen Moral und (positivem) Recht schlüssig und diese Überlegungen abschließend so in Worte fassen: „Was von Natur aus gerecht ist, vor jeder gesetzlichen Formulierung, das ist das Naturrecht. Es findet insbesondere Ausdruck in den subjektiven Rechten der Person, wie z. B. im Recht auf Achtung vor dem eigenen Leben, Unversehrtheit der Person, Religionsfreiheit, Gedankenfreiheit, Recht zur Gründung einer Familie und zur Erziehung seiner Kinder nach den eigenen Überzeugungen, Recht zur Vereinigung mit anderen, zur Teilnahme am Leben der Gemeinschaft [...]. Diese Rechte, denen das zeitgenössische Denken eine sehr große Bedeutung beimisst, haben ihre Quelle nicht

³³ ETHIKRAT KATHOLISCHER TRÄGER VON GESUNDHEITS- UND SOZIALEINRICHTUNGEN IM BISTUM TRIER (Hg.): Stellungnahme Suizidhilfe. Eine ethische Orientierung nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26.02.2020 zur geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung, Vallendar 2020, S. 8.

³⁴ Vgl. BVERFG: Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020 – 2 BvR 2347/15 –, Rn. 1-343. Online: <https://www.bverfg.de/e/rs20200226_2bvr234715.html> (Stand: 16.07.2024).

³⁵ DEMMER, KLAUS: Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg i. Br.; Freiburg i. Ue. 1989, S. 19.

in wechselnden Wünschen der Individuen, sondern in der Struktur der Menschen selbst und ihrer humanisierenden Beziehungen.“³⁶

Literaturverzeichnis

- BÖCKLE, FRANZ: Natur als Norm in der Moralthologie, in: HENRICH, FRANZ (Hg.): Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach *Humanae Vitae*, München 1970.
- BverfG: Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020 – 2 BvR 2347/15 –, Rn. 1-343. Online: <https://www.bverfg.de/e/rs20200226_2bvr234715.html> (Stand: 16.07.2024).
- DEMMER, KLAUS: Moralthologische Methodenlehre, Freiburg i. Br.; Freiburg i. Ue. 1989.
- DEMMER, KLAUS: Natur und Person. Brennpunkte gegenwärtiger moralthologischer Auseinandersetzung, in: FRALING, BERNHARD (Hg.): Natur im ethischen Argument, Freiburg i. Br.; Freiburg i. Ue. 1990.
- ESSEN, GEORG (Hg.): Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag, Freiburg 2012.
- ETHIKRAT KATHOLISCHER TRÄGER VON GESUNDHEITS- UND SOZIALEINRICHTUNGEN IM BISTUM TRIER (Hg.): Stellungnahme Suizidhilfe. Eine ethische Orientierung nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 26.02.2020 zur geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung, Vallendar 2020.
- FONK, PETER: Wenn Grenzen fließend werden. Der Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen vor dem Hintergrund des neuen Patientenverfügungsgesetzes, in: Trierer Theologische Zeitschrift 120, 2011.
- GRÜNDEL, JOHANNES: Wandelbares und Unwandelbares in der Moralthologie. Erwägungen zur Moralthologie anhand des Axioms „agere sequitur esse“, Düsseldorf 1967.
- HONNEFELDER, LUDGER: Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht, in: HEIMBACH-STEINS, MARIANNE: (Hg.), Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster 1990.
- INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION: Auf der Suche nach einer universalen Ethik. Ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz, Rom 2009.
- KOMMISSION ZUR REPRODUKTIVEN SELBSTBESTIMMUNG UND FORTPFLANZUNGSMEDIZIN: Kurzbericht, Jülich 2024.
- KORFF, WILHELM: Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: HERTZ, ANSELM; KORFF, WILHELM; RENDTORFF, TRUTZ U. A. (Hg.): Handbuch der Christlichen Ethik, Bd. I, Freiburg; Basel; Wien 1993².
- KORFF, WILHELM: Art. „Recht. VII. Ethisch“, in: Lexikon für Theologie und Kirche (dritte, völlig neu bearbeitete Auflage), Bd. 8, Freiburg; Basel; Rom u. a. 1999.
- KUCINSKI, ANDRZEJ: Naturrecht in der Gegenwart. Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann, Paderborn 2017.
- MAIO, GIOVANNI: Abschied von der freudigen Erwartung. Werdende Eltern unter dem wachsenden Druck der vorgeburtlichen Diagnostik, Leipzig 2013.

³⁶ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION: Auf der Suche nach einer universalen Ethik, Nr. 92.

- MERKL, ALEXANDER: Naturrecht, in: DERS.; SCHLÖGL-FLIERL, KERSTIN: *Moraltheologie kompakt. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen*, Regensburg 2022.
- NATIONALE ETHIKKOMMISSION IM BEREICH DER HUMANMEDIZIN NEK: *Die Eizellspende. Ethische und rechtliche Erwägungen (Stellungnahme Nr. 41/2022)*, Bern 2023.
- PRIMETSHOFER, BRUNO: Art. „Recht“, in: *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Innsbruck; Wien 1990.
- ROTTER, HANS: *Kann das Naturrecht die Moraltheologie entbehren?*, in: DERS., *Glauben und Handeln. Christliche Existenz unter dem Anruf Gottes*, Innsbruck; Wien 1992.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD: *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.
- SCHLÖGEL, HERBERT; MERKL, ALEXANDER: *Menschenwürde und Menschenrechte. Naturrechtlicher Rückbezug und Konkretion*, in: *Ethica* 24, 2016.
- SCHÜLLER, BRUNO: *Zur theologischen Diskussion über die Lex naturalis*, in: *ThPh* 41, 1966.
- WEBER, HELMUT: *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz; Wien; Köln 1991.

Gesetz in Judentum und Christentum

Binnenperspektiven und interdisziplinäre Einsichten

Stefan Beyerle

Prof. Dr. S. Beyerle
Altes Testament
beyerle@uni-greifswald.de

Dorothea Erbele-Küster

Apl. Prof. Dr. D. Erbele-Küster
Gender, Diversity und Bibl. Literaturen
erbele.kuester@uni-mainz.de

Hermut Löhr

Prof. Dr. Hermut Löhr
Neues Testament
loehr@uni-bonn.de

Elke Morlok

PD Dr. Elke Morlok
Judaistik
morlok@em.uni-frankfurt.de

Michael Roth

Prof. Dr. M. Roth
Systematische Theologie
michael.roth@uni-mainz.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1313>



Drei Theologen und eine Judaistin geben im Folgenden eine kurze Einführung in das Gesetzverständnis aus ihrer jeweiligen Binnenperspektive. Dorothea Erbele-Küster führte zusammen und leitete den Dialog an.

Stefan Beyerle: Eine alttestamentliche Perspektive

Theologische Gesetzesverständnisse fokussieren sich häufig auf die Rolle Gottes innerhalb der Rechts-Codices der Hebräischen Bibel und der altorientalischen Überlieferungen. Etwa die großen Rechtssatzsammlungen der Hebräischen Bibel, vor allem das „Bundesbuch“ (Ex 20–23*) und das Deuteronomium (Dtn 12–26*), werden literarhistorisch im Horizont ihrer „Theologisierung“ (vgl. Ex 21,18–32; Eckart Otto) und im Verhältnis zur vorexilischen Prophetie (vgl. Mi 3,9–12 mit Ex 23,6–8; Konrad Schmid, Shawn Jiang) analysiert. Zwei Beobachtungen können jene „Theologisierung“ des Gesetzes konkretisieren:

- Die erste Beobachtung nimmt die Terminologie für „Gesetz“ in der Hebräischen Bibel in den Blick: Mit *mišpāt* und *ṣədāqāh*, in beiden möglichen Reihungen miteinander kombiniert und – annähernd – mit „Recht“ und „Gerechtigkeit(stat)“ zu übersetzen, kommt ein Ideal zum Tragen, dem sowohl der irdische König nachzueifern hat (2Sam 8,15; Jes 9,6; Jer 23,5; Ps 72,1–4) als es auch JHWH selbst als König in seinem Ethos charakterisiert (Jes 33,5; Ps 99,4.7). Wichtiger noch ist die Einsicht, dass in diesem Wortpaar ein Weltordnungsdenken (vgl. Am 5,7; 6,12b) reflektiert wird, das allein JHWH-Gott zum Urheber und Offenbarer hat (Am 5,24; Martin Buber, Klaus Koch; vgl. Joh 16,8). In der Konsequenz ist dann mit *mišpāt* und *ṣədāqāh* ein Anspruch an ein Ethos verknüpft, das „Israel“ als mit JHWH verbunden betrifft (Jes 5,7; Jer 22,3;

Ez 18,5.27) und das sich in die rechtlichen Einzelbestimmungen und Paragraphen diversifiziert (vgl. Dtn 12,1: 'ellæh haḥuqqîm wəhammišpāṭîm / dies [sind] die Satzungen und Rechtsbestimmungen).

- Die zweite Beobachtung kann von der Einbettung des israelitischen Gesetzes in den altorientalischen Rechtskontext lernen und knüpft bei der bereits konstatierten Beziehung zum Königtum an. Wie theologische Leseanweisungen lesen sich die Pro- und Epiloge von Rechtssatzsammlungen. Im berühmten Codex Hammurabi aus dem ersten Drittel des zweiten Jahrtausends vor Christus wird dies schon an der Bezeichnung Hammurabis als „Gott der Könige“ (vgl. auch *Hammu-rabi-ili* (Hammurabi [ist] mein Gott) deutlich. Der kanonisch gewachsene Rechtstext (Joachim Oelsner) scheint daher weniger die Rechtsrealität als die „rechtswissenschaftliche“ Legitimierung des „gerechten Herrschers“ und seiner „Allgegenwart“ (Dominique Charpin) im Blick zu haben. Die ebenfalls kanonisierten und auf eine (deuteronomistische) Anerkennung des einen Gottes JHWH hinführenden Sammlungen der Hebräischen Bibel zeigen hier Entdeckungszusammenhänge. Etwa der tausend Jahre später datierende Kernbestand des Deuteronomiums setzt mit der religionsgeschichtlich monolatrischen und theologisch monotheistischen Formel (Dtn 6,4) „JHWH (ist) unser Gott, JHWH (ist) einer“ ein und legitimiert so den Offenbarer am Horeb (Dtn 12–26*).

Dorothea Erbele-Küster:

Gott als Gesetzgeber, der das Recht legitimiert, das ist eine starke Aussage. Doch verstehen wir das noch in der sog. Moderne?

Stefan Beyerle:

Die Verstehensmöglichkeiten der „Moderne“ verbleiben natürlich in einem engen Rahmen, der Entdeckungszusammenhänge benennt. Entsprechende Hinweise liefern Symbole und textliche Anleihen, die im Zweifel selbst einem kritischen Diskurs in der Moderne ausgesetzt sind. Ein Beispiel bietet die Debatte um Kruzifixe im öffentlichen Raum, nicht nur in (bayerischen) Schulen, sondern auch in Gerichtssälen. Betroffen sind hier neben der Frage nach der Trennung von Kirche und Staat vor allem das staatliche Neutralitätsgebot und die Möglichkeit, religiöse Symbole auch „kulturell“ wahrzunehmen und zu interpretieren. Ähnlich verhält es sich mit Rückfragen an das deutsche Grundgesetz (Präambel) und europäische Verfassungen (etwa Irland und Polen) sowie zuletzt bei der Diskussion um den Gottesbezug in einer „europäischen Verfassung“. Momentan erweist sich der EuGH im Vergleich zu den Landesverfassungsgerichten als säkularer, wohl auch liberaler.

Dorothea Erbele-Küster:

Führt das nicht zu einem theokratischen autoritären Gesetzesverständnis?

Stefan Beyerle:

Diese Frage sollte zur Zurückhaltung beim Aufweis von „Parallelen“ aus den antiken Texten, nicht nur der Bibel bzw. der Hebräischen Bibel, mahnen. M. E. wären die Erwähnungen

Gottes in der Moderne im Horizont rechtlicher Autorität nicht auf einen jüdischen, christlichen, muslimischen etc. „Gott“ engzuführen. „Gott“ ist eine Chiffre mit Blick auf eine „übergeordnete“ Instanz, die rechtlich und vor allem kulturhermeneutisch auf unterschiedliche Begründungszusammenhänge verweist, die in der Antike natürlich – auch – „theokratisch“ zu verstehen waren, in der Gegenwart und „Moderne“ jedoch nur im Sinne der postaufklärerischen Einbindung in freiheitlich-demokratische Strukturen funktionieren.

Dorothea Erbele-Küster:

Wäre also für eine kulturhermeneutische Situierung die historische Situierung des Rechts in den altorientalischen Kontext, die im Eingangstext beschrieben wurde, ein erster Schritt zum Verstehen?

Stefan Beyerle:

Ja, interreligiöse und kulturhermeneutische Vergleiche beginnen eben schon in historisch vergangenen Zeiten und nicht erst in der „Moderne“. An den Gemeinsamkeiten und Überschneidungen zwischen den unterschiedlichen Rechtsauffassungen in Altisrael und dem Alten Orient (zusammen mit dem antiken Ägypten) können Lern- und Verstehensprozesse evaluiert werden, die uns auch mit Blick auf aktuelle Rechtsfragen „zur Hilfe eilen“ (frei nach Platon) mögen: etwa die Verhältnisbestimmung von „Religion“ und „Staat“ in Altisrael und dem Alten Orient (Babylonien).

Dorothea Erbele-Küster:

Dann möchte ich nochmals von einer anderen Richtung fragen: Wie können wir die Theologisierung des Rechts vermitteln – fruchtbar machen für die gegenwärtige Diskussion hinsichtlich der Bedeutung des Rechts?

Stefan Beyerle:

Die Frage kann, wie jede Frage nach den hermeneutischen Übertragungen antiker Text (von Hammurabi über Platon bis zur Bibel) in gegenwärtige Geltungszusammenhänge nur im Sinne von Strukturvergleichen positiv beantwortet werden. Wo Rechtsprinzipien betroffen sind, wie „Recht und Gerechtigkeit“ als Weltordnungsmuster, scheint eine „Vermittlung“ bei aller Vorsicht möglich. Dabei muss in Rechnung gestellt werden, dass Recht und Gesetze wohl vor allem literarische Konstruktionen in Altisrael und dem Alten Orient darstellen, die, wenn überhaupt, nur sehr vereinzelt auch die Rechtswirklichkeit widerspiegeln. Wo, wie in evangelikalen Kreisen, wörtliche Übertragungen und Verstehensweisen auf aktuelle Rechtsätze und gesellschaftliche Vorstellungen (wie etwa im Kontext eines vermeintlichen Verbots von Sexualverkehr unter Männern: Lev 18 und 20) angenommen werden, wird es wenigstens peinlich, zumeist problematisch.

Hermut Löhr: Eine neutestamentliche Perspektive

Das Gesetz im Singular ist eine Abbeviatur, eine Abstraktion, oder eine rhetorische Personifikation. Manche verwenden den Begriff auch zur Dämonisierung. Denn: Ist es nicht eines der wesentlichen Kennzeichen des Gesetzes, dass es *de facto* stets in der Mehrzahl auftritt?

Welches Gemeinwesen wäre je mit nur einem Gesetz ausgekommen? Platons berühmter später Dialog trägt den Titel „Gesetze“ (Νόμοι/*Nómoi*).

Ist mit dem auffälligen Singular vielleicht angedeutet, dass wir von einem universal gültigen Gesetz sprechen wollen, ja danach suchen – im Unterschied zu den Gesetzen der verschiedenen Gemeinwesen? Darin liegt ja die Pointe etwa der Rede vom Sittengesetz oder vom Naturgesetz.

In den theologischen Traditionen, die sich auf die Bibel beziehen (es gibt auch andere), ist die Rede vom Gesetz – scheinbar – viel konkreter bestimmt: Im Blick steht das in der Bibel bezeugte Gesetz Gottes. Und wenn dann bei Martin Luther, unter Bezug auf 1. Timotheus 1,8, vom „Gebrauch“ (*usus*) des Gesetzes gesprochen wird, und wenn es da neben dem ersten, dem „zivilen“, Gebrauch auch den „theologischen“ gibt (das Gesetz klagt an und überführt den Menschen), scheint die Sache im Prinzip geklärt.

Doch bevor wir von möglichen Funktionen des Gesetzes in theologischer oder anderer Perspektive sprechen, sollten wir vielleicht zunächst genauer nach Inhalten und Gestalten und Kontexten fragen, schon, damit aus dem Gesetz nicht unter der Hand ein bloßer Modus der Rede wird.

Und hier gibt es viel zu entdecken, besonders dann, wenn wir uns bemühen, uns von unseren (theologischen und sonstigen) Vor-Verständnissen und Vor-Urteilen zum Gesetz, auch und gerade zum biblisch-jüdischen Gesetz, frei zu machen. Es gilt die Vielfalt seiner Wortlaute und Inhalte ebenso zu entdecken wie die semantische Breite des hebräischen Wortes תורה/*torah*, das wir oft (und oft zutreffend) mit „Gesetz“ übersetzen. Es gilt, Wiederholung, Variation und Adaption des Gesetzes als Grundelement jüdischer Gesetzesvorstellungen wahr- und in das eigene Verstehen aufzunehmen – denn das Gesetz ist geschichtlich, und das kann auch eine theologische Einsicht sein.

Schließlich: Dass mit „Gesetz“ (νόμος/*nómos*) spätestens seit dem 2. Jh. v. Chr. auch der erste von drei Teilen der heiligen Schriften Israels bezeichnet wird, ist ja nicht bloß zufällige Namensgleichheit oder Metonymie. Wenn dann noch „Propheten“ und „Schriften“ folgen und mit der Torah gemeinsam den später so genannten *tenach* bilden, so wird die Torah, also das Gesetz also, mit ihren Geboten und Verboten ebenso wie mit ihren Genealogien und Erzählungen, zum Fundament des provokativ partikularen und geschichtlichen Zeugnisses von Gott, das uns Israel überliefert hat.

Michael Roth: Eine systematisch-theologische Perspektive

Das Gesetz kommt in der Systematischen Theologie an zwei zentralen Orten vor: in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und in der Unterscheidung von Legalität und Moralität.

Dabei kommt natürlich gerade in der protestantischen Theologie der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zentrale Bedeutung zu, macht es doch nach Luther einen guten Theologen (und eine gute Theologin) aus, angemessen zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden zu können. Für Luther ist die angemessene Unterscheidung aus dem Grunde so

zentral, weil das Evangelium als Zusage (*promissio*), als reine und bedingungslose Gabe, von jeder Forderung an den Menschen unterschieden werden muss. Die Gefahr ist für Luther eine Vergesetzlichung des Evangeliums, die jede Heilsgewissheit unmöglich macht.

Unter ethischem Gesichtspunkt finde ich besonders die aus der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium folgende Einsicht interessant, dass aus dem Sollen kein Können erwächst.

Aber auch die Unterscheidung von Legalität und Moralität halte ich für zentral. Neben vielen Punkten nenne ich hier nur eine Beobachtung, die ich in letzter Zeit nicht nur in der kirchlichen Praxis häufig mache: Viele protestantische Theolog*innen fremdeln mit Gesetz und Recht. Eine Juristin äußerte mal die These, dass dies daran liegt, dass sie sich als Gnadengeber verstehen und Recht und Gesetz ihre Gnadenmacht begrenze.

Dorothea Erbele-Küster:

Hermut Löhr, ich komme jetzt zurück zu Deinem markanten Einstieg: Neigt die Rede zum Gesetz denn in der Tat nicht zur Abstraktion – zur gefährlichen? Und die Personifikation ist demgegenüber eine andere Bewegung, die das Gesetz als eigenmächtig handelnde Größe neben dem Menschen (oder neben Gott) beschreibt? Welche Position ist bei Dämonisierung vor Augen – etwa die lutherische? Und daran anschließend: Was wird durch den theologischen usus des Gesetzes erklärt bzw. vergessen?

Hermut Löhr:

Die Rede vom Gesetz im Singular scheint mir in der Tat offen, wenn nicht anfällig für Abstraktionen. Wenn ich von der Dämonisierung des Gesetzes spreche, habe ich nicht die Theologie Luthers im Blick, sondern solche Deutungen, die „das Gesetz“ als übermächtiges Gegenüber des Menschen nahelegen wollen, als Existential menschlicher Überforderung und Ausweglosigkeit. Dies hat Anhalt an neutestamentlichen Texten (Römer 7,7–25), die aber selektiv und einseitig gelesen werden.

In der jüdischen Tradition begegnet die Auffassung, die Torah enthalte 613 *mizvot*, Gebote und Verbote, und es finden sich auch seit dem frühen Mittelalter Auflistungen dieser Bestimmungen. Das Gesetz wird damit fassbar als lebenspraktischer *code of conduct*. Und so natürlich (auch) als ein Beitrag zur Diskussion um menschliche Moral.

Die Bewertung des Gesetzes – jedes Gesetzes! – muss sich nach den konkreten Inhalten richten, und nach der *intentio legis*. „Gesetz“ (und „Evangelium“) dürfen nicht auf *modi* der Rede („Indikativ“ vs. „Imperativ“) reduziert werden. Das bedeutet für mich auch, dass es Kritik an Gesetzesinhalten geben darf und muss.

Ob der *usus theologicus* des Gesetzes in der gegenwärtigen Rede von Gott und der Spiritualität überhaupt einleuchtet, hängt wohl davon ab, ob die Kategorie der „Sünde“ (unterschieden von derjenigen der „Schuld“) Resonanz findet.

Mir scheint es in dieser Hinsicht lohnend, die sehr differenzierte Begrifflichkeit der „Sünde“ in der hebräischen Bibel (das Neue Testament ist hierin weniger profiliert) in ein theologisches und philosophisches Gespräch über den Menschen einzubeziehen und mit dem Verstehen des Gesetzes Gottes und seinen *mizvot* zu korrelieren.

Dorothea Erbele-Küster:

Da stellt sich die Gegenfrage daher an Michael Roth: Führt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht zu einer Abwertung des Gesetzes?

Michael Roth:

Meines Erachtens kann Luthers (aber auch Paulus') Gesetzesverständnis nicht als Abwertung des Gesetzes verstanden werden, vielmehr ist es als eine (von Paulus inspirierte) Neubestimmung des Gesetzes zu verstehen. Für Luther ist der Inhalt des Gesetzes Gottes heiliger Wille in Bezug auf menschliches Handeln. Gerade weil Gott in seinem Gesetz seinen heiligen Willen bekannt gibt, ist das Gesetz für Luther wie auch für Paulus „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Man kann daher nicht von einer Abwertung des Gesetzes oder einer Polemik gegen das Gesetz sprechen, vielmehr wird es von Luther als Gottes heiliger Wille wertgeschätzt. Für Luther ist aber entscheidend, dass das Gesetz nicht gegeben ist, um den Menschen zur Entsprechung des göttlichen Willens zu führen. Auf Grund der Einsicht in die Sünde und die Bedingungslosigkeit der göttlichen Gnade kommt das Gesetz in Sicht als etwas, das die Sünde des Menschen nicht zu beseitigen vermochte und vermag, kurz: dass das Wollen des Menschen nicht zu orientieren in der Lage ist. Dies meint aber kein Unvermögen des Gesetzes, kein Defizit, das sich erst im Laufe seiner Geschichte herausgestellt hat: Das Gesetz ist nach Luther vielmehr ausschließlich zu dem Zweck gegeben, die menschliche Schuld zu dokumentieren und den Menschen auf Grund erwiesener Schuld zu verklagen. Dies ist die ursprüngliche Funktion des Gesetzes, sie wird als *usus theologicus* bezeichnet.

Elke Morlok: Eine Perspektive aus der Judaistik

Die theologische Bedeutung des Gesetzes im Judentum ist tief verwurzelt in der Geschichte, Kultur und rituellen Praxis des jüdischen Volkes. Die Halacha (das jüdische Religionsgesetz) leitet sich zunächst aus der Torah (dem Pentateuch) und den rabbinischen Auslegungen dazu ab. Die Torah wird als direkte Offenbarung Gottes an das Volk Israel betrachtet und enthält sowohl narrative Elemente als auch eine Vielzahl von Geboten und Verboten.

Im Zentrum des jüdischen Gesetzes steht eine Kombination aus göttlicher Weisung, moralischen Lehren und rechtlichen Vorschriften im biblischen Text. Sie umfassen 613 Gebote (*Mitzwot*), die das tägliche Leben regeln. Diese Gebote werden in zwei Hauptkategorien unterteilt: die positiven Gebote (was man tun soll) und die negativen Gebote (was man nicht tun soll). Das Gesetz spielt eine zentrale Rolle im alltäglichen Leben observanter Jüdinnen und Juden. Es dient als Leitfaden für ethisches Verhalten, rituelle Reinheit und das gesellschaftliche Miteinander. Durch die Einhaltung der Gebote kann eine tiefere Beziehung zu Gott entwickelt sowie Hingabe und Treue zu Gott ausgedrückt werden.

Die in der Mischna und den beiden Talmudim festgehaltenen rabbinischen Traditionen spielen eine wesentliche Rolle bei der Auslegung und Anwendung der Torah-Gesetze im Alltag. Über Jahrhunderte hinweg haben Rabbiner und halachische Gelehrte die Gesetze durch Diskussionen und Debatten interpretiert und im Talmud kodifiziert. Diese Interpretation

aktualisiert die ursprünglichen Gebote aus einem antiken Kontext in der jeweiligen Umgebungskultur und stellt eine Anpassung an veränderte gesellschaftliche und historische Bedingungen dar. Zudem werden in der umfangreichen Responsenliteratur zentrale Fragen des Religionsgesetzes aus unterschiedlichen Epochen und geographischen Regionen diskutiert.

Im Judentum wird das Gesetz nicht nur als eine persönliche Verpflichtung, sondern auch als eine kollektive Verantwortung gesehen. Die Einhaltung der Gebote definiert die *Knesset Israel* (Versammlung Israels) und schafft eine gemeinsame Identität und Kultur, die durch die Jahrtausende hindurch bewahrt wurde.

Das jüdische Gesetz ist auch Ausdruck der Bundesbeziehung zwischen Gott und seinem Volk Israel mit beiderseitigen Verpflichtungen. Diese Beziehung wird im biblischen Kontext als ein Bund beschrieben, der mit Abraham begann und durch Mose am Sinai erneuert wurde. Die Einhaltung der Gebote wird als Teil dieser Bundesverpflichtung gesehen, die sowohl Rechte als auch Pflichten beinhaltet – für beide Seiten.

Neben der rechtlichen und rituellen Bedeutung hat das Gesetz auch eine starke ethische und spirituelle Dimension. Viele Gebote zielen darauf ab, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Heiligkeit im Leben der Menschen zu fördern und ein inneres Gleichgewicht im göttlichen Bereich zwischen Gottes richtender und gnädiger Seite zu etablieren (dies wird vor allem in der jüdischen Mystik thematisiert, wenn von den zehn göttlichen Attributen Gottes gesprochen wird). Das Gesetz erzieht zur moralischen Verantwortung und ermutigt die Gläubigen, ein Leben in Übereinstimmung mit den göttlichen Prinzipien zu führen und somit zugleich den irdischen Bereich in einer gewissen Harmonie zu halten.

Die theologische Bedeutung des Gesetzes im Judentum ist vielfältig und tiefgreifend. Es dient nicht nur als Regelwerk, sondern als Weg zu einem heiligen Leben für den Einzelnen und die Gemeinschaft, als Ausdruck der Bundesbeziehung zu Gott und als Mittel zur Förderung von Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Die kontinuierliche Auseinandersetzung mit der Halacha und ihre Anpassung an moderne Gegebenheiten zeigt die dynamische und lebendige Natur des jüdischen Glaubens und seiner Traditionen.

Dorothea Erbele-Küster:

Michael Roth, wie hört ein Lutheraner die Perspektive der jüdischen Tradition? Wo – wie – warum kann er mit ihr in den Dialog kommen?

Michael Roth:

Zunächst eine grundsätzliche Bemerkung: Lutherische Theologie ist keine hermetische Angelegenheit, sie sucht das Gespräch mit allen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Faktoren der Zeit, um den Glauben im Verstehen ergreifen zu können. Daher habe ich in meiner theologischen Arbeit immer wieder deutlich gemacht, dass lutherische Theologie nur als Kulturwissenschaft betrieben werden kann. Ansonsten ist die Gefahr groß, dass Theologie in einem internen Zirkel betrieben wird und dann in dogmatischen Sprachspielen kommuniziert, denen – wie Friedrich-Wilhelm Graf mal treffend formuliert hat – „selbst für professionelle Insider die Aura des Immerschon-Unverständlichen eignet“.

Gesprächspartnerinnen sind hier natürlich auch andere Religionen wie Judentum und Islam. Besonders Letzterer scheint mir gegenwärtig aufgrund seiner gewachsenen Bedeutung in der

hiesigen Gesellschaft ein wichtiger und zum Teil vernachlässigter Gesprächspartner von Theologie und Kirche zu sein. Judentum und Islam sind natürlich auch interessant hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung der religiösen Gesetze. In der Auseinandersetzung mit ihnen und im Gegenüber zu ihnen kann das christliche Verständnis sicherlich noch einmal konturiert werden. Zur speziellen Frage nach dem jüdischen Gesetzesverständnis: Sicherlich gibt es hier einen tiefgreifenden Unterschied zum Christentum – zumindest nach lutherischem Verständnis. Wenn der Rabbiner Louis Jacobs beispielsweise formuliert, dass die Torah das „Gegengift gegen das Gift der Sünde“ ist, so wird dies aus lutherischer Perspektive eben nicht nachgesprochen werden können, denn als dieses „Gegengift“ wird Jesus Christus zur Sprache gebracht. Daher wird man – in Anlehnung an das formuliert, was Elke Morlock soeben in Bezug auf das Judentum gesagt hat – auch nicht sagen können, dass das Gesetz Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und Mensch ist. So unterscheidet sie Apologie mit Luther zwischen dem Gesetz als „*opus alienum*“, dem uneigentlichen Werk Gottes und dem Evangelium als Gottes „*opus proprium*“. Das Gesetz ist nur das vorletzte, nicht das letzte Wort Gottes. In den 1980er und 1990er Jahre wurde in einigen Teilen der deutschen evangelischen Theologie von einer Übernahme des jüdischen Gesetzesverständnisses in das Christentum geträumt. Zu erinnern ist hier etwa an Frank Crüsemann, der eine Reintegration der Torah in eine evangelische Theologie gefordert hat. Aus den bereits genannten Gründen stehe ich einer solchen religiös-kulturellen Aneignung kritisch gegenüber. Falls ich mal ein persönliches Erlebnis schildern darf: Als ich in den 1990er Jahren in Tübingen studiert habe, haben die Studierenden einen Studientag zum Thema „Judentum“ organisiert, zu dem auch der Landesrabbiner Henry G. Brandt eingeladen war. Es wurde jüdisches Essen gekocht, jüdische Tänze und Musik aufgeführt und davon geschwärmt, welche heilvolle Bedeutung das Gesetz hat. Am Abend wurde mit dem Landesrabbiner diskutiert. Und da sagte er etwas, was ich nie vergessen habe: „Ich hatte mich gefreut, mich mit jungen Christen über Unterschiede und Differenzen kritisch auseinanderzusetzen – und nicht mit Christen, die Juden spielen, zu sprechen“. Auch ich finde es wichtig, uns gegenseitig Unterschiede und Differenz zuzumuten und diese im Diskurs auszuhalten.

Dorothea Erbele-Küster:

Nun muss ich die Gegenfrage an die Judaistin stellen: Elke Morlok, die Durchdringung des Gesetzes aller Lebensbereiche ist für das Judentum entscheidend. Wenn ich Sie richtig verstehe, ist die tägliche Einhaltung die Grundlage des Lebens und des Bundesverhältnisses. Wie klingt für eine Judaistin vor dem Hintergrund der allumfassenden Bedeutung des Gesetzes die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium?

Elke Morlok:

In der neuesten Forschung wird gezeigt (Boaz Huss, „For the Letter Kills, but the Spirit Gives Life“, 2020), dass dieser scheinbare Gegensatz im Judentum seit der Wissenschaft des Judentums (19. Jh.) im akademischen Diskurs als Dichotomie von lebendig machendem Geist und tötendem Buchstaben nach Röm. 7:5–6 auch auf ein dichotomisches Verhältnis von Kabbala und Halacha angewendet wird. Der Begründer der Kabbala-Forschung, Gershom Scholem, stellt der Lebendigkeit der jüdischen Mystik die Starrheit des rabbinischen Gesetzes gegenüber. Weitere neoromantische und zionistische Wissenschaftler:innen übernahmen diese

Gegenüberstellung, die erstmals von den christlichen Kabbalisten und Hebraisten der Renaissance propagiert worden war. Die paulinische Antithese zwischen Geist und Buchstaben hat somit Eingang gefunden in die judaistische Forschung. Daniel Langton zeigte, dass Luthers Interpretation von Paulus und seine Befreiung aus der Knechtschaft des Gesetzes eine abwertende Haltung gegenüber dem Judentum unter christlichen Gelehrten bis ins 20. Jh. hinein beförderte. Das Judentum wurde von protestantischen Theologen als legalistisch, materialistisch und angsteinflößend portraitiert und taucht bereits bei Kants Definition des Judentums als „keine Religion, sondern als Inbegriff bloß statutarischer Gesetze“ auf. Auch Schleiermacher bezeichnete im Anschluss daran das Judentum als „tote Religion“ ohne Geist und Leben.

Im Gegensatz dazu verwendeten mittelalterliche und frühneuzeitliche jüdische Mystiker die Bezeichnungen „Halacha“ und Kabbala“ zur Unterscheidung zwischen den exoterischen und den esoterischen Sinnschichten der Torah und deren Hermeneutik. Renaissance-Denker wie Pico della Mirandola und Johannes Reuchlin suchten in den kabbalistischen Literaturen den wahren, inneren Kern der Schrift bzw. des Gesetzes, das von seinen „Schalen“ befreit werden musste. Die „wahre Kabbala“ enthalte laut diesen Gelehrten die ursprünglichen christlichen und christologischen Lehren, welche nun von den christlichen Interpreten freigelegt werden müssten. Der Talmud repräsentierte im Gegensatz dazu den tötenden und knechtenden legalistischen Aspekt des Buchstabens des Gesetzes, der sich fundamental von der Freiheit und Geistlichkeit des Christentums und der wahren Kabbala unterscheidet. Die Metaphorik von Geist und Buchstabe zieht sich durch sämtliche Forschungsstränge bis ins 21. Jh. und zeigt, wie sehr die judaistische Forschung zur Kabbala und auch neuere religiöse Reformbewegungen von westlich (protestantisch) theologischen Paradigmen geprägt sind, die in der christlichen Kabbala ihren Ursprung nahmen. So auch der Gegensatz von Gesetz und Evangelium bzw. Geist und Buchstabe.

Im akademischen Bereich ist es daher erforderlich, die jeweiligen Texte und Praktiken im speziellen historischen, sozialen und politischen Kontext des Judentums und seiner Umwelt zu analysieren und sich nicht von christlich geprägten Wissenschaftstraditionen fehlleiten zu lassen.

Miszellen

Das vergessene ethische Stichwort: Tora

Rainer Kessler

Prof. i. R. der Universität Marburg
Philipps-Universität Marburg
Fachbereich Evangelische Theologie
Research Fellow am Department of Old and New Testament Studies
der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika
kessler@staff.uni-marburg.de

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1304>



Tora (der Duden bevorzugt die Schreibweise Thora) ist ein hebräisches Wort, das man im Gefolge der Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig am ehesten mit „Weisung“ ein-deutschen könnte. In der jüngeren Diskussion vor allem innerhalb der exegetischen Wissen-schaft kristallisiert sich jedoch heraus, dass es sinnvoller ist, das Wort zumindest in bestimm-ten Kontexten unübersetzt zu lassen und als Fachterminus analog dem griechischen „Evan-gelium“ zu übernehmen.¹

1. Tora in vielerlei Gestalt

Unterweisung und Belehrung haben in vielen Bereichen des Lebens ihren Ort; entsprechend vielgestaltig wird das Wort Tora verwendet. Es bezeichnet die Mahnung im Rahmen der häus-lichen Erziehung durch die Eltern (die „Tora deiner Mutter“, Spr 1,8; 6,20) sowie die schuli-sche Belehrung durch Weisheitslehrer und -lehrerinnen („meine Tora“, Spr 3,1; 4,2; 7,2). Ein weiterer Verwendungsbereich ist der Kult. Priester haben die Aufgabe, zwischen rein und unrein sowie zwischen heilig und profan zu unterscheiden und die kultische Akzeptanz von Opfergaben festzustellen; ihr Bescheid ist Tora (Hos 4,6; Zef 3,4; Hag 2,11). Wird priesterli-ches Wissen in allgemeingültigen Bestimmungen schriftlich festgehalten, heißt auch das Tora: „Dies ist die Tora für das Brandopfer, für die Speiseopfergabe, für das Entsündigungs-opfer [...]“ (Lev 6,2.7.18 u. ö.). Da es sich um einzelne Bestimmungen handelt, kann zusam-menfassend auch der Plural Torot (Weisungen) gebildet werden, so in der Schlussformel zum Buch Levitikus (26,46).

„Tora gehört von Haus aus nicht in die Rechtssphäre [...]“² Nur zweimal überhaupt kommt das Wort im Kontext von Rechtsprechung vor. In Ex 18,16.20, wo von der Neuordnung der Gerichtsbarkeit unter Mose berichtet wird, bezieht sich das Wort im Plural wohl auf allgemein gültige rechtliche und moralische Regeln, die sich aus den Einzelfallurteilen in der

¹ Vgl. RUWE, ANDREAS; VAHRENHORST, MARTIN: Art. Tora/Nomos, in: CRÜSEMANN, FRANK; HUNGAR, KRIS-TIAN; JANSSEN, CLAUDIA U. A. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009², S. 590.

² Ibid.

Rechtsprechung ergeben.³ In Dtn 17,11 kann sich das Wort im Singular auf eine einzelne richterliche Entscheidung beziehen, bei der auch levitische Priester mitgewirkt haben. Ein eigentümlicher Gebrauch liegt beim Propheten Jesaja vor, der die Verschriftlichung (eines Teils) seiner eigenen Verkündigung als Tora bezeichnet (Jes 8,16.20). Allerdings sind damit nicht prophetische Privatansichten gemeint, sondern die Weitergabe der „Tora Jhwhs“ durch den Propheten (vgl. Jes 1,10; 5,24).

Umstritten ist, ob eine der Verwendungen des Terminus am Anfang steht und dann auf andere Bereiche ausgeweitet wurde oder ob eine parallele Entwicklung angenommen werden kann.⁴ Im Fall eines einzigen Ursprungs wäre vorrangig an die priesterliche Tora zu denken, weil in Aufzählungen speziell der Priester mit der Tora in Verbindung gebracht wird (Jer 18,18; Ez 7,26). Um die theologische und ethische Relevanz des Torabegriffs zu erkunden, kann diese Frage offenbleiben. Wichtiger ist die Beobachtung, dass bei allen Verwendungen ein Gottesbezug erkennbar ist. In der Weisheit bleibt er oft im Hintergrund, ist aber insofern gegeben, als Gottesfurcht der Anfang aller Weisheit ist (Spr 1,7; 9,10). Dagegen wird er bei der priesterlichen Tora, im Kontext der Rechtsprechung und in der prophetischen Verwendung bei Jesaja jeweils deutlich benannt.

2. Tora im Singular: die Mose-Tora des Deuteronomiums

Es ist das Deuteronomium, das den fluiden und in vielerlei Kontexten gebrauchten Begriff der Tora aufgreift und „zum wichtigsten Begriff für den einen, umfassenden und schriftlich vorliegenden Willen Gottes“ macht.⁵ Die Gesetze, die den Kern des Deuteronomiums bilden (Dtn 12–26), haben noch eine pluralische Überschrift („Dies sind die Gebote und Gesetze [...]“; 12,1) und verwenden den Begriff Tora überhaupt nicht (zu 17,11 siehe oben, zur scheinbaren Ausnahme 17,20–22 siehe das Folgende). Tora im Singular erscheint dagegen in Dtn 1–11, den Kapiteln, in denen das deuteronomische Gesetz durch zwei lange Mosereden eingeleitet wird (Dtn 1,6–4,40 und Dtn 5–11). Zu beiden Reden heißt es im Singular, dass Mose die Tora auslegt (1,5) bzw. den Israelskindern vorlegt (4,44). Da beide Reden ausführlich auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk vom Auszug aus Ägypten bis zur beginnenden Landnahme zurückblicken, bevor in Dtn 12 erstmals Gesetze formuliert werden – mit Ausnahme des Dekalogs, der in Dtn 5 der ersten Rede vorangestellt ist –, wird deutlich, dass zur Tora nicht nur Gesetze, sondern auch die Geschichte Jhwhs mit seinem Volk gehören.⁶

Indem Dtn 1,5 Mose als Ausleger der Tora vorstellt, setzt der Vers zugleich die Mose-Tora des Deuteronomiums mit der Gesetzesverkündigung am Sinai in Verbindung.⁷ Denn die „Wiederholung des Gesetzes“ – so die wörtliche Bedeutung der griechischen Buchbezeichnung „Deuteronomium“ – ist nicht die erste Kundgebung des Gotteswillens, sondern nach der

³ Vgl. ALBERTZ, RAINER: Exodus 1–18 (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012, S. 309.

⁴ Vgl. FRANKEMÖLLE, HUBERT: Art. Tora, in: BERLEJUNG, ANGELIKA; FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT), Darmstadt 2006, S. 392.

⁵ CRÜSEMANN, FRANK: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. Gütersloh, 2015⁴, S. 8.

⁶ Vgl. OTTO, ECKART: Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32 (HThKAT), Freiburg 2012, S. 645.

⁷ Vgl. OTTO, ECKART: Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43 (HThKAT), Freiburg 2012, S. 320.

Konzeption des Buches deren aktualisierte Auslegung in der Situation direkt vor dem Einzug in das verheißene Land.

Mit „Tora“ ist im Deuteronomium nicht nur ein verbindendes Wort für den Gotteswillen gefunden, sondern von Anfang an das Konzept der Verschriftlichung verbunden. Zunächst erhält Mose den Befehl, nach dem Einzug ins Land „alle Worte dieser Tora“ auf mit Kalk getünchte Steine zu schreiben und diese öffentlich sichtbar aufzustellen (Dtn 27,1–8), was Josua später ausführen wird (Jos 8,30–35). Daneben taucht in Dtn 28,58.61 die Vorstellung auf, dass alle Worte Moses auf einer Schriftrolle aufgeschrieben sind, dem „Buch der Tora“. Erzählerisch entfaltet wird die Verschriftlichung der Tora erst in Dtn 31. Zunächst schreibt Mose „diese Tora“ auf, übergibt sie den Priestern und Ältesten und befiehlt ihre Verlesung alle sieben Jahre am Laubhüttenfest (31,9–13). Dann wird erneut berichtet, dass Mose die Tora aufgeschrieben hat und den Leviten gebietet, die Rolle neben die Bundeslade zu legen (31,24–26). Nach einer dritten und letzten Moserede, die das sogenannte Moselied Dtn 32,1–43 zum Inhalt hat, mahnt Mose schließlich, alle Worte, die er „heute“ bezeugt, zu Herzen zu nehmen und den Kindern zu gebieten, achtzuhaben, „alle Worte dieser Tora zu tun“ (32,46). Mit dem „heute“ wird klar, dass es um die Reden Moses geht, die er am letzten Tag seines Lebens hält und die im Deuteronomium aufgeschrieben sind.

Es ist die im Rahmen des Deuteronomiums verankerte Vorstellung einer von Mose verschriftlichten Torarolle, deren Umfang das Deuteronomium ist, die an einer Stelle in das Korpus der deuteronomischen Gesetze eingedrungen ist. Im Königsgesetz nämlich wird dem König befohlen, sich eine „Abschrift dieser Tora auf eine Rolle“ zu schreiben, um „alle Worte dieser Tora zu beachten“ (17,18–20). Auch hier geht es nicht nur darum, dass der König die gesetzlichen Bestimmungen des Deuteronomiums umsetzt, sondern dass er im Nachdenken über Gottes Geschichte mit seinem Volk und seine Gebote insgesamt dem Willen Gottes gemäß regiert.

3. Der Pentateuch als Tora

Wenn das Judentum seine heilige Schrift TaNaK nennt, als Akronym aus T(ora), N(ebiim) (Prophetie) und K(etubim) (Schriften), dann bezeichnet „Tora“ als ersten Kanonteil nicht mehr nur das Deuteronomium, sondern alle fünf Bücher von Genesis bis Deuteronomium. Der Gedanke, dass der Kanon aus drei Teilen mit dem Pentateuch als der Tora Moses am Anfang besteht, gründet bereits in den Schriften des TaNaK selbst. Dies zeigt sich an den Übergängen zwischen den Kanonteilen. Am Ende des Deuteronomiums schreibt, wie gesehen, Mose die Tora auf. Gleich zu Beginn des Prophetenteils, zu dem nach jüdischem Verständnis auch die vordere Prophetie (also die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige) gehören, wird Josua verpflichtet, „entsprechend der Tora, die dir mein Knecht Mose befohlen hat, zu handeln“ und Tag und Nacht über dem „Buch dieser Tora“ nachzusinnen (Jos 1,7–8). Der Prophetenteil des Kanons endet in Mal 3,22 mit der Mahnung: „Gedenkt der Tora Moses, meines Knechts, die ich ihm am Horeb für ganz Israel geboten habe, Bestimmungen und Rechtssätze!“ Direkt darauf folgt in Ps 1 der Anfang der Schriften mit dem Preis des Menschen, der an der Tora Jhwhs seine Freude hat.

Nicht immer ist innerhalb des alttestamentlichen Textes eindeutig, ob unter Tora nur das Deuteronomium oder der Pentateuch insgesamt gemeint sind. Am Anfang des Josuabuches

(Jos 1,7–8; 8,30–35) liegt es nahe, nur an das Deuteronomium zu denken. Wenn dagegen Neh 10 von einer Selbstverpflichtung des Volkes berichtet, „in der Tora Gottes, die dieser durch Mose, den Knecht Gottes, gegeben hat, zu wandeln“ (V. 30), und der Text der Verpflichtung sodann aus den verschiedenen Rechtssammlungen des Pentateuchs zitiert, dann ist dies ein Beleg, dass mit der Tora Gottes hier der ganze Pentateuch gemeint ist. Ansonsten muss immer im Einzelfall entschieden werden, wie weit die Bedeutung von „Tora“ geht – oder eher in den meisten Fällen die Frage offenbleiben.

Die Entscheidung kann deshalb oft offenbleiben, weil vom Deuteronomium an zwei Grundaussagen zur Tora erhalten bleiben. Die erste ist, dass die „Tora des Mose“ nicht dessen Privatlehre, sondern seine Weitergabe des Gotteswillens ist. In diesem Sinn formuliert Neh 10,30 präzise, wenn es von der „Tora Gottes, die dieser durch Mose gegeben hat“, spricht. „Tora Moses“ (Jos 8,31–32; 1 Kön 2,3 u.ö.) ist ebenso abgekürzte Rede wie „Tora Jhwhs“ (2 Kön 10,31; Ps 1,2; 119,1 u. ö.). Die Tora Jhwhs hat Israel in der Gestalt der Tora des Mose.⁸

Zum zweiten gilt, dass Tora nie nur „Gesetz“ im Sinn der einzelnen Vorschriften, sondern immer auch die Erzählung von der Geschichte Gottes mit der Welt und besonders seinem Volk Israel ist. Es ist ja auffällig, dass es bis fast in die Mitte des Exodusbuches dauert, bis erste Gebote Gottes benannt werden. Davor wird von der Schöpfung der Welt, der Erwählung der Erzelternfamilien, der Volkwerdung Israels und seiner Herausführung aus der Sklaverei erzählt. Erst wird Gott in seiner Zuwendung vorgestellt, bevor seine Ansprüche in Gestalt von Geboten genannt werden. In einem Bild kann man sagen, dass die Forderung nach Gerechtigkeit, wie sie sich in den Rechtstexten niederschlägt, auf zwei Säulen ruht. Die erste heißt „Segen“ – Segen für die Schöpfung, für die Erzelternfamilien und durch sie für die Völker. Die zweite Säule heißt „Befreiung“, indem Israel aus der Sklaverei in Ägypten befreit wird. Nur als gesegnetes und befreites Volk kann Israel die Gebote Gottes erfüllen.⁹

4. Tora im Spannungsverhältnis von Gesetz und Ethik

Für die spannungsvolle Frage nach dem Verhältnis von Recht und Ethik¹⁰ gibt das Tora-Konzept des Alten Testaments in mehrfacher Hinsicht „Weisung“.

4.1. Tora ist Recht

Zur Tora gehören Rechtsbestimmungen, die rechtliche Verbindlichkeit beanspruchen. „Tora“ wird erklärt als „seine Gebote und Bestimmungen, aufgeschrieben im Buch dieser Tora“ (Dtn 30,10), „seine Bestimmungen, Gebote, Rechtssätze und Ordnungen, wie sie in der Tora Moses aufgeschrieben sind“ (1 Kön 2,3), usw. Das Judentum zählt traditionell 613 Einzelbestimmungen. In kleinen Gruppen, etwa in Familien, lassen sich bis heute die meisten Beziehungen

⁸ Die Vorstellung, dass Mose der Autor aller fünf Bücher des Pentateuchs sei, findet sich dagegen im Alten Testament nicht, wird aber „postkanonisch“ bis zum Aufkommen der modernen Bibelkritik bestimmend; vgl. OTTO, ECKART: Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007, S. 98–103.

⁹ Zu diesem Konzept vgl. KESSLER, RAINER: Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017, S. 83–92.

¹⁰ Vgl. KESSLER, RAINER: „Recht tun und Güte lieben ...“ (Micha 6,8). Ethos und Recht im Alten Testament, in: SCHMID, KONRAD; WELKER, MICHAEL (Hg.): Recht und Religion, Göttingen 2024 (Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 37, 2022), S. 81–103.

auf der Basis von Vertrauen und ohne Rechtsverbindlichkeit gestalten. In komplexeren, zumal staatlich verfassten Gesellschaften aber bedeutet das Fehlen von Recht nicht die Herstellung von Vertrauen, sondern die Herrschaft der Willkür. Der neuzeitliche Versuch, ein Völkerrecht wirksam zu implementieren, zeigt, wie dringlich es ist, moralisch gebotenes Verhalten in Rechtsform zu bringen.

4.2. Tora ist mehr als Recht

Das biblische Tora-Konzept umfasst in jüdischer Terminologie nicht nur die Halacha (den „Wandel“, also die Gebote), sondern auch die Haggada, die erzählerische Einbettung der Gebote. Unsere Vorstellungen von Moral und Recht beruhen auf bestimmten Überzeugungen, die sich in Menschen- und Weltbildern niederschlagen. Die Vorstellung, dass alle Menschen, männlich und weiblich, Bild Gottes sind (Gen 1,26–27), hat weitreichende Folgen für Moral und Recht. Die Möglichkeit, moralisch zu handeln, setzt Freiheit voraus. Versklavte Menschen, die Befehle ihrer Herrschaft ausführen, handeln darin weder moralisch noch unmoralisch. Deshalb steht am Anfang des Dekalogs die Selbstvorstellung des Gottes, der aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat. Zum moralischen und rechtlichen Handeln gehört auch das Scheitern. Deshalb erzählt die Tora gleich am Anfang vom Brudermord (Gen 4) und stellt mitten in die Gesetzgebung am Sinai die Erzählung von der Anbetung des goldenen Stierbilds (Ex 32–34).

Tora ist mehr als Recht auch darin, dass moralisches Handeln nicht im Tun von Recht aufgeht. Fürsorge, Zugewandtheit, Vertrauen, Solidarität, auch Vergebung und Verzeihen sind ethisch relevante Verhaltensweisen, die sich aber rechtlich so gut wie nicht fassen lassen. Die Erzählungen der Tora – und anderer biblischer Bücher – von gelingenden und scheiternden Beziehungen haben oft nur wenig mit Rechtsfragen zu tun, beanspruchen aber gleichwohl eine hohe ethische Relevanz.

4.3. Tora ist vom Volk angenommene Tora

Die Erzählung des Pentateuchs legt großen Wert darauf, dass die Tora Gottes dem Volk nicht aufgezwungen, sondern zur Annahme vorgelegt wird. Solche Annahme erfolgt vor der Offenbarung der Gebote am Sinai (Ex 19,8) sowie nach der Verlesung des Bundesbuches (Ex 24,3). Und bevor Mose das Deuteronomium verschriftlicht, beschwört er das Volk noch einmal, sich für den Weg des Lebens, den die Tora aufzeigt, zu entscheiden (Dtn 30,15–20). Der ethisch relevante Gegensatz von Heteronomie (Fremdbestimmung) und Autonomie (Selbstbestimmung) wird durch den Gedanken der Theonomie (auf Gott zurückgeführte Gesetzgebung) unterlaufen. „Autonomie wird als Theonomie realisiert, und durch Gottesdienst wird die Befreiung von Menschendienst, das heißt Sklaverei, bewirkt.“¹¹

4.4. Tora ist immer ausgelegte Tora

Der Pentateuch umfasst mehrere keineswegs identische Rechtssammlungen, nämlich den Dekalog sowie das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33), die priesterliche Gesetzgebung (in den Büchern Exodus, Levitikus und Numeri) und das deuteronomische Gesetz (Dtn 12–26). Schon

¹¹ ASSMANN, JAN: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, Darmstadt 2015³, S. 395; vgl. KESSLER: Ethik, S. 582.

diese Tatsache zeigt, dass zur Tora von Anfang an ihre Auslegung gehört. Wie gesehen versteht sich das Deuteronomium selbst als Auslegung der Tora vom Sinai. Sogar die Grundordnung der zehn Gebote liegt in zweifacher Formulierung vor (Ex 20 und Dtn 5).

Außerhalb des Pentateuchs ist hier die Vorstellung relevant, dass die Propheten und Prophetinnen Ausleger und Einschärfer der Tora sind. Das wird gelegentlich pauschal formuliert (2 Kön 17,13; Jer 26,4–5; Dan 9,10). Jeremia kann sogar in späten Überarbeitungen des nach ihm benannten Buches als „Lehrer der Tora“ gezeichnet werden.¹² Im Synagogengottesdienst spiegelt sich die Zuordnung von Tora und Prophetie darin wider, dass den Wochenabschnitten der Toralesung feste Texte aus der Prophetie zugeordnet sind. Auslegung findet nach Neh 8 aber auch bei der Verlesung der Tora am Laubhüttenfest statt. Da sind es die Leviten, die dem Volk die verlesene Schrift erläutern (V. 7–9).

Die Auslegung der Tora geht bis heute weiter. Die Tora kann ethische Relevanz nur beanspruchen, wo sie Gemeinschaften für sich annehmen und im Blick auf ihre jeweilige Gegenwart auslegen.

Literaturverzeichnis

- ALBERTZ, RAINER: Exodus 1–18, Zürich 2012 (ZBK.AT 2.1).
- ASSMANN, JAN: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, Darmstadt 2015³.
- CRÜSEMANN, FRANK: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. Gütersloh 2015⁴.
- FISCHER, IRMTRAUD: Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches, Stuttgart 1995 (SBS 164).
- FRANKEMÖLLE, HUBERT: Art. Tora, in : BERLEJUNG, ANGELIKA; FREVEL, CHRISTIAN (Hg.): Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006 (HGANT).
- KESSLER, RAINER: Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments. Gütersloh 2017.
- KESSLER, RAINER: „Recht tun und Güte lieben ...“ (Micha 6,8). Ethos und Recht im Alten Testament, in: SCHMID, KONRAD; WELKER, MICHAEL (Hg.): Recht und Religion, Göttingen 2024 (Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 37, 2022).
- OTTO, ECKART: Das Gesetz des Mose. Darmstadt 2007.
- OTTO, ECKART: Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43, Freiburg 2012 (HThKAT).
- OTTO, ECKART: Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32, Freiburg 2012 (HThKAT).
- MAIER, CHRISTL: Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches, Göttingen 2002 (FRLANT 196).

¹² Vgl. den entsprechenden Titel von MAIER, CHRISTL: Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches, Göttingen 2002 (FRLANT 196). Für Jesaja vgl. FISCHER, IRMTRAUD: Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches, Stuttgart 1995 (SBS 164).

RUWE, ANDREAS; VAHRENHORST, MARTIN: Art. Tora/Nomos, in : CRÜSEMANN, FRANK; HUN-
GAR, KRISTIAN ; JANSSEN, CLAUDIA U. A. (Hg.): Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bi-
bel, Gütersloh 2009².

Rezensionen

Review of: David Lincicum, Ruth Sheridan, and Charles M. Stang, (eds.). Law and Lawlessness in Early Judaism and Early Christianity

Gregory E. Lamb

New Testament and Greek
Adjunct Professor
Southeastern Baptist Theological Seminary
Wake Forest, NC (USA)
glamb@sebts.edu

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1311>



Lincicum, David, Ruth Sheridan, and Charles M. Stang, eds., Law and Lawlessness in Early Judaism and Early Christianity. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/420. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. Pp. X, 231. ISBN 978-3-16-156708-7 (Leinen); ISBN 978-3-16-156709-4 (eBook).

In David Lincicum, Ruth Sheridan, and Charles Stang’s anthology, *Law and Lawlessness in Early Judaism and Early Christianity* (hereinafter, *L&L*), a spectrum of scholars in Second Temple Judaism (STJ) and early Christianity discuss the legal and antinomian dimensions of both religious traditions. Structurally, the anthology covers in its introduction and eleven essays the gamut of law and lawlessness from the perspectives of STJ—as evinced in Qumranic and Enochic literature—the New Testament (NT), early Christian and rabbinic literature, as well as its reception history (first-century Galatia to contemporary Germany).

L&L covers numerous ethical themes from Judeophobia (204), sexuality (170–71), bodily integrity and infant rights (195–98), to animal cruelty (46, 204) and dispels the long-standing notion of Judaism’s “legalism” vis-à-vis the NT’s—especially, Paul’s—so-called, “law-free gospel” (1). Consequently, *L&L* is a valuable resource for contemporary interreligious dialogue.

At issue is the question of “immorality” or “injustice” surrounding the gradual antinomian supersession within Christianity that took root in the second century (69–72) and gained traction during the Reformation and Antinomian Controversy (seventeenth century)—resulting in the bifurcation between “law and grace” in Christian praxis (3, 176–79). *L&L* reveals that supersessionism’s supposed “exemption” from torah-abidance was often viewed/presented as

an ethical affront to God by *insiders* and *outsiders* of these religious traditions (3–4). Given JEAC’s thrust, this review summarizes ethical issues/concerns in essays by Lutz Doering, Paula Fredriksen, Christopher Rowland, and Michael Peppard.

Doering’s chapter (“Law and Lawlessness in Texts from Qumran”) successfully shows the variance in STJ regarding the understanding and consequences of lawlessness (21), and that lawlessness was ethically “immoral” (11). Doering’s description is three-dimensional—viewing lawlessness via “historic Israel,” relapsed [insider] “group members,” and “contemporary others” (12). Doering demonstrates that “lawlessness” denoted insider and outsider identities both “socially and halakhically” (28).

Fredriksen (“Origen and Augustine on Paul and the Law”) presents the variegated patristic presentations of “lawful” and “antinomian Pauls” from the second to fourth centuries—sketching Origen and Augustine as “lawful Paul” proponents (87). For Fredriksen, such divergent Pauline portraits stem from theological and hermeneutical shifts—moving from allegorical and spiritual readings to literal and historical hermeneutics—with religious tradition coloring one’s interpretation (68, 188).

Rowland’s chapter—“... A perspective [*sic*] from Reception History on the New Testament and Antinomianism”—begins by referencing John Knox’s comparison of Jesus’s lawfulness with Paul’s perceived “antinomianism.”¹ While revealing Paul’s implied “dynamic of repentance and forgiveness” as reflecting Jesus’s ethics, Knox’s monograph—and subsequent Festschrift—failed to adequately address Paul’s tension between law and lawlessness, according to Rowland (173). Rowland concludes: “none of the [NT] authors would have considered himself as defending an antinomian position,” yet Rowland questions “the adequacy of ‘antinomianism’ as being ‘anti-law’ or ... ‘immoral’” (174). Rowland differentiates between communal and individual inspirational understandings of law—e.g., Israel’s reception of Torah vis-à-vis individualized revelation in visions/dreams—termed, “immediate revelation” (174–75). Rowland’s comparison reveals the prioritization/primacy of the impulsive latter—termed, “weak” antinomianism (175, 191–92)—and notes two dichotomies: the supremacy of Scripture (lawful, submissive, and external) and the supremacy of the divinely inspired self (antinomian, spiritual, and internal) (192). NT theology—for Rowland—teetered between “novelty [internal, individual inspiration] and continuity [external, law-abidance]” (191), and internalizing the external (Jer 31:33–34; Ezek 36:25–27)—that is, writing Torah upon the heart (175).

Ethically, the most salient chapter is Peppard’s (“Law and Liberty”), which traces the theme of circumcision from first-century Galatia to contemporary Germany. Peppard posits that gentile circumcision was *adiaphoric* in the NT—with the exception of Galatians’ “intra-Jewish” rhetoric—and a morally indifferent, parental “aesthetic decision” in America today (194). However, Europe’s legal landscape differs: circumcision contradicts “*European national law*” and infant rights (195, emphasis original)—a sacred (“religious liberty”) versus

¹ See JOHN KNOX, *The Ethic of Jesus in the Teaching of the Church* (Nashville; New York: Abingdon 1961); and the subsequent Festschrift discussing the issues of law and lawlessness in the NT: WILLIAM R. FARMER, C. F. D. MOULE, and RICHARD R. NIEBUHR, eds., *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1967).

secular (“Western democracy”) debate (194). Peppard concludes that the family—not government—“is the primary community in which a child needs to feel a sense of belonging” (203), and stripping religio-cultural identifiers like circumcision from families resembles the dehumanizing caricatures of racist propaganda (206–09).

Numerous strengths mark these chapters. Doering dispels the shallow stereotype of “Jewish legalism” by sketching the complex contours and depths of “lawlessness” in the Qumranic literature in kaleidoscopic—rather than monochromatic—hues. Fredriksen’s chapter exposes numerous ethical issues: ethnocentrism, Judeophobia and dehumanization by those hijacking the scriptures, traditions and gods of other cultures to transform them (69–71). Fredriksen implicitly addresses ethnocentric and politicized depictions of God that ignore injustices suffered by global image-bearers (82). Moreover, Fredriksen indirectly chides those employing individualized readings of Scripture—contradicting orthodox Christianity—to justify deviant behaviors (82–84). Rowland helpfully categorizes antinomianism (186) and rightly links antinomianism to individualism and spiritualized, personally subjective understandings of ethics and revelation. Lastly, Peppard surveys the growing sacred and secular debate—noting the ethical nomenclature used to question and crack once-marmoreal traditions (198–204).

However, *L&L* also has weaknesses. Doering raises numerous keen observations but assumes a “predestinarian” reading of debated Qumranic passages without addressing the ethical implications, such as an ethnocentric, biased view of YHWH (14–15, 17, 28). While Doering concedes that the ethics of the “elect” often opposed YHWH’s character—resulting in a “relapse” of “lawlessness” (17–24, 28)—Doering fails to consider the implications of YHWH’s “electing” unrepentant, “insincere initiates.” Was YHWH somehow “wrong” or not omniscient? The texts Doering cites depict—in this reviewer’s estimation—outsider imposters infiltrating the in-group rather than “backsliding” insiders. Fredriksen’s otherwise excellent chapter is plagued by her presupposition of the soteriological necessity of torah-observance and failure to consider texts (Gen 15:6 *et passim*), which seemingly suggest otherwise. The inclusion of a chapter discussing the descriptive and prescriptive elements of torah-abidance would have benefitted *L&L*. Rowland does not adequately synthesize the ethical implications and subjectivity in prioritizing “internalized” inspiration above Scripture and interpretive communities (175). Finally, Peppard skirts important ethical topics—e.g., adolescent transgenderism, hormone therapy, and gender-affirmation/-reassignment surgery—while lightheartedly questioning the ethics of orthodonture (199).

In sum, *L&L*’s ethical implications are far-reaching—highlighting the linkage between antinomianism and spiritualized, individual interpretations of divine inspiration, which were often elevated above community, tradition, and Scripture. Cautious scholars should pause, asking—“Is this what the writer of Joel 2:28–32 envisioned by the Spirit’s outpouring and what Joel’s interpreter in Acts 2:16–21 meant?” Such reflection may dissuade deluded claims of divine (or devilish) inspiration for unorthodox and criminal behavior—religiously and socially (185). Were Jesus and Paul antinomian? The question remains complex and beckons further research. However, one must remember Jesus upholds Torah, and Paul sternly rebukes the idea of living a Torah-exempt, immoral, “law-free” life: μή γένοιτο (“Impossible!”).

Freie Beiträge

Revisiting 'Purpose and Design'

Earth Bible Principle #4

Duncan Reid

Honorary Research Fellow
Trinity College Theological School Melbourne, Wurundjeri Country,
Member of the Religion and Social Policy Network
University of Divinity
duncan.reid@divinity.edu.au

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v6i1.1312>



Stefan Krauter, who responds to Vicky Balabanski's defence of third of the Six Ecological Principles of Earth Bible (EB) project,¹ that of voice, cautions that the process of biblical exegesis may be compromised by establishing 'external' hermeneutical principles, rather than allowing the criteria to emerge from the text itself. Krauter regards the principle 4, the principle of purpose, as particularly problematic 'because of its linguistic proximity to notions of "intelligent design"'.²

I write as a participant in the early stages of the EB project, including the formulation of the six principles. I do not question Krauter's legitimate concern to avoid any sort of ideological reading of the Bible, but I do want to address his concerns about principle 4, especially the admittedly problematic concepts of 'purpose' and 'design'.

To this end, I shall first say something about the EB project itself. Second, I shall consider the way the concepts of purpose and design are used by the Australian biologist and process theologian Charles Birch, whose book *On Purpose*³ informed a good deal of the early discussions of the principles. Third, I offer a retrospective of some of the early contributions to the EB project, in particular looking at how these terms are actually used by the EB authors. This

¹ VICKY BALABANSKI, "Revisiting the 'Voice of Earth' Earth Bible Principle #3," *JEAC* 5 (2023): 75–86. See also NORMAN C. HABEL, ed., *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*, EB 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 24.

² STEFAN KRAUTER, "Sound—Voice—Communication: A Response to Vicky Balabanski," *JEAC* 5 (2023): 87–90, here 90.

³ CHARLES BIRCH, *On Purpose* (Sydney: UNSW Press, 1990). Birch also provided the Preface for EB volume 2; see NORMAN C. HABEL and SHIRLEY WURST, eds., *The Earth Story in Genesis: The Earth Bible vol. 2*, EB 2 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 11–14.

retrospective will also consider the ongoing use, or not, of the ecojustice principles, especially in the Earth Bible Commentary Series, introduced by Norman Habel in his in 2011.⁴

1. The Earth Bible Project

The EB project is an ongoing research project begun in Adelaide in 1997 at the initiative of Old Testament scholar Norman Habel, and aimed at identifying implicit biases, either ecologically friendly or ecologically damaging, within the biblical text. The list of six ‘guiding ecojustice principles’ was formulated as a heuristic device for identifying values and presuppositions embedded in biblical texts. They are presented at the beginning of the first, exploratory volume published by the project, in the following terms:

1. The Principle of Intrinsic Worth: The universe, Earth and all its components have intrinsic worth/value.
2. The Principle of Interconnection: Earth is a community of interconnected living things that are mutually dependent on each other for life and survival.
3. The Principle of Voice: Earth is a subject capable of raising its voice in celebration and against injustice.
4. The Principle of Purpose: The universe, Earth and all its components, are part of a dynamic cosmic design within which each piece has a place in the overall goal of that design.
5. The Principle of Mutual Custodianship: Earth is a balanced and diverse domain where responsible custodians can function as partners, rather than rulers, to sustain a balanced and diverse Earth community.
6. The Principle of Resistance: Earth and its components not only suffer from injustices at the hands of humans, but actively resist them in the struggle for justice.

The list was followed by two introductory chapters, one by Habel himself outlining the aims of the project, and a second the product of collaborative explorations of each of the principles in more detail.⁵

2. Birch’s discussion of purpose

Charles Birch’s *On Purpose* appeared in 1990, as one of the early forays, at least in Australia, into the domain of the dialogue between theology and the natural sciences. Its approach to theology is heavily reliant on the work of process philosophers and theologians. Birch describes his approach to biology at one point as ‘a thoroughgoing neo-Darwinian interpretation,’ and yet the ‘central symbol of ecological thinking’ for Birch is nothing less than purpose.⁶ Birch’s book provided a number of the key terms used in the EB discussions.

⁴ NORMAN C. HABEL, *The Birth, the Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1–11* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011).

⁵ HABEL, *Readings from the Perspective of Earth*, 25–53.

⁶ BIRCH, *On Purpose*, xvii; 37; *passim*.

The notion of ‘intrinsic value’⁷ becomes a focus of principle 1, ‘intrinsic worth’. ‘Ecological worldview’ and ‘ecological model’⁸ become formative for principle 2, ‘interconnectedness.’ Birch’s notion of ‘persuasion’⁹ inspires the EB discussion of ‘voice’, which finds expression in principle 3. The EB principles 5 (mutual custodianship) and 6 (resistance) owe less to Birch’s pioneering work, but rather emerge from Norman Habel’s work with Australian Indigenous people, in the case of custodianship;¹⁰ and various participants’ interest in liberation theology, including Habel’s own work with Dalit people in Southern India, in the case of resistance. Principle 4 is heavily dependent on Birch’s work, whose subsequent book, *Confronting the Future*, is cited twice in the initial outlining of the Six Ecojustice Principles, once in reference to interconnection and once in reference to design. The reference to design (and indeed purpose, characterised as ‘direction’ here) reads:

... all the pieces of these ecosystems form a design and reflect a direction. The design is a magnificent green planet called Earth and the direction is to sustain life in all its diversity and beauty....¹¹

The key discussion of the nature of purpose and design builds on Birch’s earlier argument that non-human animals are like us in having feelings and purposes that are real causes in their lives. In terms of the EB principles, this lies behind the principle of intrinsic worth or value. For Birch, it involves a rejection of both the ‘chance alone’ causality and also the deist view that every detail of nature gives evidence of deterministic design. Both alternatives would give support, though in very different ways, ‘to the thesis that living organisms are machines.’¹² Birch devotes most of the ensuing argument to rejecting a deist-determinist view of nature and arguing for a neo-Darwinian view of evolution.¹³ In the course of this argument, and elsewhere, Birch clearly dissociates his position from both a vitalist or pantheist view of nature on the one hand,¹⁴ and the dualist notion of ‘intelligent design’ on the other.¹⁵ Birch’s critique of ‘intelligent design’ sees it as a continuation of early modern deism, with its mechanistic understanding of nature within the dualistic worldview that makes a sharp separation between mind and matter.¹⁶ Birch’s ecological model emphasizes relationships, in which ‘internal relations are constitutive of the entity.’¹⁷ These internal relations are connected to ‘the

⁷ BIRCH, *On Purpose*, 18–19, 131–32.

⁸ BIRCH, *On Purpose*, xvi, 17, 31, 38, 43–47, 53, 95, *passim*.

⁹ BIRCH, *On Purpose*, 41–43, 95.

¹⁰ NOLA ARCHIE ET AL., *Rainbow Spirit Theology: Towards and Australian Aboriginal Theology* (Melbourne: HarperCollins, 1997); JASMINE COROWA ET AL., *The Rainbow Spirit in Creation: A Reading of Genesis 1* (Collegeville: Liturgical Press, 2000); ANNE PATTEL-GRAY ET AL., eds., *Decolonising the Biblical Narrative*, vols 1–3 (Adelaide: ATF, 2022–2023).

¹¹ The Earth Bible Team, “Guiding Ecojustice Principles,” in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*, ed. by NORMAN C. HABEL, EB 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 38–53, here 45 and 48–49 respectively. This chapter is attributed to the EB Team, but was largely drafted by Habel himself.

¹² BIRCH, *On Purpose*, 33.

¹³ BIRCH, *On Purpose*, 37.

¹⁴ BIRCH, *On Purpose*, 78–81.

¹⁵ BIRCH, *On Purpose*, 142–43.

¹⁶ BIRCH, *On Purpose*, 142–43.

¹⁷ BIRCH, *On Purpose*, 75.

idea of feelings'; they 'imply feelings of some sort, be it as memory in relation to the past or anticipation in relation to the future.'¹⁸ In applying such internal relations to reality, it goes without saying that Birch is, implicitly at least, pointing to a trinitarian understanding of God.¹⁹ His rejection of deism, and with it any notion of 'intelligent design' by an external agent, is indissolubly part and parcel of this direction in his thinking here.

Birch traces the development of Darwin's thinking from being a determinist with a deist theology to allowing room for chance, but never drawing any absolutist conclusions: 'Darwin put the emphasis on chance variations at the heart of the order of nature. But... that does not mean that design is replaced by chaos.'²⁰ The point Birch is making here is that the deist theological heterodoxy of the day (which passed for orthodoxy in much of the English-speaking world) was unprepared to accommodate the role of chance. 'God was identified with absolute law and non-chance. The dominant theology of Darwin's day was of no help to him in this respect.'²¹ The one exception among the theological thinkers with whom Darwin corresponded was Charles Kingsley, who wrote: 'now they have got rid of an interfering God—a master magician as I call it—they have to choose between the absolute empire of accident and a living, immanent, ever-working God.'²²

Chance is an essential component, but 'the meaning of chance in this context is quite specific (and) often misunderstood. It does not mean that mutation has not a cause'.²³ Rather, two chains of events intersect, viz. the random mutation of a molecule and the changing environment in which the molecule finds itself. A 'chance alone' theory simply replaces the omnipotent designer with an arbitrary 'inbuilt principle of nature'. In essence, it is every bit as deterministic. Birch's conclusion is to steer a path between pure determinism and unproductive chaos:

There are in fact only two ways of ordering. One is dictatorial. The other is persuasive. The something more than matter is mere matter I have already referred to as responsiveness or sentience.²⁴

The result is a consolidation of the principle of intrinsic worth. It is not unlike, though expressed very differently, the 'seething landscape' of Indigenous Australian ontology.²⁵

¹⁸ BIRCH, *On Purpose*, 76.

¹⁹ In his preface to EB volume 2, Birch writes: 'Western thought focuses on external relationships. A relationship is external when it does not affect the nature of the things involved.' See CHARLES BIRCH, "Preface," in *Earth Story in Genesis: The Earth Bible vol. 2*, ed. NORMAN C. HABEL and SHIRLYEY WURST, EB 2 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 14. Jürgen Moltmann has demonstrated that a trinitarian theology has to involve the reality of God's feelings, and vice versa, whereby God is indeed affected by God's relationships with creatures. See JÜRGEN MOLTSMANN, *The Trinity and the Kingdom of God* (London: SCM, 1981).

²⁰ BIRCH, *On Purpose*, 34–35.

²¹ BIRCH, *On Purpose*, 40.

²² Charles Kingsley, cited by Birch, *On Purpose*, 41 (cited from: CHARLES RAVEN, *Natural Religion and Christian Theology: Gifford Lectures part 1* [Cambridge, 1953], 177).

²³ BIRCH, *On Purpose*, 36.

²⁴ BIRCH, *On Purpose*, 41.

²⁵ KIM MAHOOD, "The seething landscape," in *Songlines: Tracking the Seven Sisters*, ed. MARGO NEALE (Canberra: National Museum of Australia, 2017), 32–35.

The individual entities that constitute matter are subjects, be they protons or people. They are sentient to the possibilities of their future, within the limitations imposed by their past. What they respond to ... are the persuasive possibilities relevant to their future. Creation is not by fiat but by persuasion.²⁶

Further, quoting Hartshorne, Birch argues that we have misunderstood teleology ‘only because creativity had not been grasped in its proper universality, as the principle of existence itself’.²⁷ Self-organisation was, at the time of Birch’s writing, coming to be seen as a principle embedded in nature. For Birch, ‘There is no reason to draw a line anywhere and say that below that line choice no longer operates at all in any sense.... The principle in the ecological model is that there is a continuum all down the line.’²⁸

None of this is remarkable thirty-five years after *On Purpose*, but in the early nineties of the last century it was new information for many theologians and biblical scholars. Birch, and other researchers in the natural sciences like him, found common ground with a new wave of ecological theologies. It is perhaps not so surprising that principle 4, on purpose and design in nature, should emerge from this environment, but with no intention of suggesting some form of deist or determinist ‘intelligent design’ by Kingsley’s ‘master magician’. It is important to note, in all this, that Birch went to great lengths to distinguish his position from the advocates of ‘intelligent design’.²⁹

3. Use of the principle of purpose by Earth Bible authors

In the interests of conciseness, this survey will restrict itself largely to the mentions of the principle of purpose in EB volume 1. These are varied, and in some cases implicit rather than explicit.

Heather Eaton acknowledges, somewhat cryptically, that ‘this principle functions to provide a fundamental orientation to the whole’, that is, it maintains an openness to an emergent process of human development. Eaton continues, however, that ‘the great danger of this principle is its potential to function as a hegemonic metanarrative, and it is difficult, verging on impossible, to combine it with postmodernism.’³⁰ Eaton defines ‘postmodern’ somewhat differently here from Birch, seeing it as involving a certain ‘incredulity towards metanarratives.’³¹ But her criticism is also one that could be made of any or all of the principles. Does not a list of heuristic principles itself run the risk of becoming a sort of metanarrative? Eaton’s criticism here anticipates Krauter’s concern that ‘it seems problematic to formulate the principles of theological hermeneutics from an external standpoint.’

²⁶ BIRCH, *On Purpose*, 42. Habel would, of course, argue that the biblical *fiat* is in fact something even less directive than persuasion: it is allowing something to come into being. See NORMAN C. HABEL, “Geophany: The Earth Story in Genesis 1,” in *The Earth Story in Genesis: The Earth Bible vol. 2*, ed. NORMAN C. HABEL AND SHIRLEY WURST, EB 2 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 34–48.

²⁷ BIRCH, *On Purpose*, 42.

²⁸ BIRCH, *On Purpose*, 43.

²⁹ Birch is very insistent on this, in other places as well, eg. BIRCH, *On Purpose*, 60.

³⁰ HEATHER EATON, “Ecofeminist Contributions to an Ecojustice Hermeneutics,” in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*, ed. NORMAN C. HABEL, EB 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 54–71, here 67–68.

³¹ EATON, “Ecofeminist Contributions,” 59, fn. 5.

Another contributor to EB volume 1 who mentions the principle of purpose explicitly is Dianne Bergant. In her reading of the Wisdom of Solomon, Bergant suggests:

we could maintain, according to the principle of purpose, that ‘the universe, the earth and all its components are part of a dynamic cosmic design’. From this perspective, we can see that the universe, the earth and all its components constitute an ecosystem, a system of diverse yet interrelated components that function synergistically—that is, interdependently.³²

This understanding is much closer to what we have seen in Birch. Bergant continues that ‘this ecojustice principle of purpose is closely aligned with the principle of interconnectedness’, and ‘not only are these two principles aligned, but it is difficult to separate them and to decide which one is primary ...’³³ Purpose is not seen as the threat of an imposed metanarrative, but as an emergent extension of Birch’s first axiom, that ‘nature is organic and ecological.’³⁴

The principle of purpose is more prominent in those chapters of EB volume 1 that explore what Birch calls ‘the efficacy of the future in the present’.³⁵ Michael Trainor writes about the vision of a new society and a new way of living, in the Lukan infancy narratives, and this is both a matter of purpose and, to some extent, an ecological *telos*. This ecological purpose is not unambiguous: in Luke, ‘the land is a means to an end’,³⁶ but beyond that there is a sense for Trainor that

The earth awaits this birth (sc. of Jesus) so the primordial vision of creation presented in Genesis can be realized. Only then can the rest of creation—including human beings in their interrelationships—rejoice. The new vision or attitude to the earth comes from what God bestows on the earth ...³⁷

The groaning of the earth as it awaits this realisation is a major theme of Romans 8, and especially the passages examined by Brendan Byrne. Human beings and humanity have a ‘common fate’ in a number of the biblical writings, ‘an interconnectedness binding all together—for good and for ill’.³⁸ Byrne calls this a ‘principle of a common fate’, and it is on this principle that

Paul envisages ‘creation’ awaiting with ‘eager longing the revelation of the sons and daughters of God’ (Rom. 8.19). That is, creation awaits the arrival of human beings at the fullness of the graced humanity intended for them by God.³⁹

³² DIANNE BERGANT, “The Wisdom of Solomon,” in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*, ed. NORMAN C. HABEL, EB 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 138–50, here 147.

³³ BERGANT, “Wisdom,” 147–48.

³⁴ BIRCH, *On Purpose*, 128.

³⁵ BIRCH, *On Purpose*, 15. This occurs in a sub-section of Birch’s book on ‘the ambiguity of purpose’.

³⁶ MICHAEL TRAINOR, “‘And on Earth, Peace...’ (Luke 2.14): Luke’s Perspectives on the Earth,” in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*, ed. NORMAN C. HABEL, EB 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 174–92, here 190.

³⁷ TRAINOR, “And on Earth, Peace...,” 191.

³⁸ BRENDAN BYRNE, “Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8. 18–22,” in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*, ed. NORMAN C. HABEL, EB 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 193–203, here 195. The editors of EB volume 2 consider that of the contributors to volume 1, Byrne and my own chapter make the most explicit use of the principle of purpose. See HABEL and WURST, *The Earth Story in Genesis*, 30–31.

³⁹ BYRNE, “Creation Groaning,” 197.

The great value of this small passage is that it draws concern for the non-human created world into Paul's grand conception of the Creator's gracious renewal of relations with humankind in Christ.⁴⁰

Indeed, this is how the principle of purpose works, even though it may at times be 'in some tension with the principle of interconnectedness'.⁴¹ It points to future possibilities that can become real causes in our lives. And this in turn, as Paul Trebilco points out, can become a cause for thanksgiving: 'The appropriate response to what God has created is not abstention, but reception.'⁴² Trebilco's statement is dangerous: it could, for example, be used to justify the colonial occupation ('reception') of the Australian landmass. Trebilco does recognise this risk towards the end of his chapter:

The Earth community does not consist of disposable matter; rather it is holy and sacred by virtue of being created and sanctified by God....

To put it another way, without the qualification 'provided it is received with thanksgiving', the view that 'everything created by God is good, and nothing is to be rejected' could lead to rampant exploitation.⁴³

But that is exactly the problem here: in many colonial situations, God the creator has been thanked effusively, but the exploitation of the earth has progressed apace. Purpose carries, as Birch has pointed out, its own ambiguities as well as its own joys.

The principle of purpose is about teleology, about what God has intended for Earth and life, human and non-human, upon it. This is the 'grand conception of the Creator's gracious renewal.' My argument is that this principle, as formulated by the EB team, has to be understood in the light of Charles Birch's book *On Purpose*. As an ecojustice principle, it is itself to be treated with suspicion, and this is possibly why so many of the EB volume 1 authors chose to bypass it, and base their readings on the more solid grounds of intrinsic worth, interconnectedness, voice, and custodianship. The same can be said of the EB volume 2 authors, but the principle of purpose comes into its own in EB volume 3, in the discussion of the wisdom literature. Van Heerden's chapter draws a contrast between purpose and the counter-example of the essentially absurdist perspective he sees in the author of Ecclesiastes.⁴⁴ Marie Turner's chapter proposes an ecofeminist interpretation, with the principle of purpose front and centre of her discussion.⁴⁵ Teleology has its place in these discussions. The culture of postmodernity may well be characterised by an incredulity towards metanarratives, but the

⁴⁰ BYRNE, "Creation Groaning," 200.

⁴¹ BYRNE, "Creation Groaning," 201.

⁴² PAUL TREBILCO, "The Goodness and Holiness of the Earth and the Whole Creation (1 Timothy 4.1–5)," in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*, ed. NORMAN C. HABEL, EB 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 209–10, here 210.

⁴³ TREBILCO, "Goodness and Holiness," 219.

⁴⁴ WILLIE VAN HEERDEN, "Ecclesiastes 3.16–22: An Ecojustice Reading, with parallels from African Wisdom," in *The Earth Story in Wisdom Traditions: The Earth Bible vol. 3*, ed. NORMAN C. HABEL AND SHIRLEY WURST, EB 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) 155–67.

⁴⁵ MARIE TURNER, "God's Design: The Death of Creation? An Ecojustice Reading of Romans 8: 18–30 in the Light of Wisdom 1–2," in *The Earth Story in Wisdom Traditions: The Earth Bible vol. 3*, ed. NORMAN C. HABEL AND SHIRLEY WURST, EB 3 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) 168–78. See also, in this volume the chapters by SHIRLEY WURST, "Wisdom Woman's Way: Ekokinship," 48–64; NORMAN C. HABEL, "Earth First: Inverse Cosmology in Job," 65–77; DALE PATRICK, "Divine Creative Power and the Decentering of Creation: The Subtext of the Lord's Addresses to Job," 103–15.

EB project itself presupposes the biblical metanarrative, and it is not without precedent for this particular metanarrative to be met with incredulity. In the end it may be such a metanarrative that is needed to prevent the interconnected whole from splintering into some postmodern hubbub of disparate voices. The voice of Earth may just embody a deep sense of underlying purpose.

Finally, something must be said about this principle of purpose, and the principles generally, in the ongoing Earth Bible Commentary Series.⁴⁶ In the first volume of this series, after a reiteration of the six principles, Habel introduces what amounts to a modified approach:

Our approach in this new Earth Bible Commentary series attempts to move beyond a focus on ecological themes to a process of listening to, and identifying with, Earth as a presence or voice in the text. Our task is to take up the cause of Earth and the non-human members of the Earth community by sensing their presence in the text--whether their presence is suppressed, oppressed or celebrated. We seek to move beyond identifying ecological themes in creation theology to identifying with Earth in its ecojustice struggles.⁴⁷

Habel then moves on to explain the reasons for this shift in attention: ‘the various critiques of the Earth Bible principles, dialogue within the Earth Bible team and an analysis of so-called second level hermeneutical approaches.’ The task of this new approach, which actually contains some elements of the old, for example the hermeneutical dialectic of suspicion and retrieval, is ‘not what a given text may say *about* creation, *about* nature, or *about* Earth. In this context, Earth is not a *topos* or theme for analysis.’ Rather, ‘an ecological hermeneutic demands a radical change of posture both in relation to Earth as a subject in the text and also our relation to Earth as readers.’⁴⁸ In this discussion, Habel allows the ecojustice principles to be in effect left behind as explicit heuristic devices, although they continue to inform the ongoing commentary series. Vicky Balabanski, one of the series editors, makes this clear:

We continue to ask people to interact with the principles in the commentaries, though this tends to be in the introduction rather than explicitly throughout the body of the commentaries ... The principles continue to point to the distinctive contribution that the Earth Bible approach seeks to achieve, namely to read in solidarity with Earth. The principles sharpen our understanding of what that means. ... (They) continue to receive fresh scholarly attention.⁴⁹

⁴⁶ These include, to date: HABEL, *The Birth*; MICHAEL TRAINOR, *About Earth's Child: an Ecological Listening to the Gospel of Luke* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012); RAYMOND PERSON, *Deuteronomy and Environmental Amnesia* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014); ANTHONY REES, *Voices of the Wilderness: an Ecological Reading of the Book of Numbers* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015); ELAINE WAINWRIGHT, *Habitat, Human and Holy: an Eco-rhetorical Reading of the Gospel of Matthew* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2016); SIGVE TONSTAD, *The Letter to the Romans; Paul among the Ecologists* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2016); MARGARET DALY-DENTON, *John: an Earth Bible Commentary: Supposing Him to be the Gardener* (London: T&T Clark, 2017); MARIE TURNER, *Ecclesiastes: an Earth Bible Commentary: Qoheleth's Eternal Earth* (London: T&T Clark, 2017); ARTHUR WALKER-JONES, *Psalms: Book 2: an Earth Bible Commentary* (London: T&T Clark, 2019); VICKY BALABANSKI, *Colossians: an Eco-stoic Reading* (London: T&T Clark, 2020); JIONE HAVEA: *Jonah: an Earth Bible Commentary* (London: T&T Clark, 2020); JEFFREY LAMP, *Hebrews: an Earth Bible Commentary: a City that Cannot be Shaken* (London: T&T Clark, 2020); ALICE SINNOT, *Ruth: an Earth Bible Commentary* (London: T&T Clark, 2020); MICHAEL TRAINOR, *About Earth's Children: an Ecological Listening to the Acts of the Apostles* (London: T&T Clark, 2020); NICHOLAS WERSE, *Zephaniah: An Earth Bible Commentary* (London: T&T Clark, 2024).

⁴⁷ HABEL, *The Birth*, 2.

⁴⁸ HABEL, *The Birth*, 3.

⁴⁹ VICKY BALABANSKI, personal email, 10 Sept. 2024, cited with permission.

Bibliography

- ARCHIE, NOLA, THE RAINBOW SPIRIT ELDERS, GEORGE ROSENDALE. *Rainbow Spirit Theology: Towards and Australian Aboriginal Theology*. Melbourne: HarperCollins, 1997.
- BALABANSKI, VICKY. *Colossians: An Eco-stoic Reading*. London: T&T Clark, 2020.
- BALABANSKI, VICKY. "Revisiting the 'Voice of Earth' Earth Bible Principle #3." *JEAC* 5 (2023): 75–86.
- BERGANT, DIANNE. "The Wisdom of Solomon." Pages 138–50 in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*. Edited by NORMAN C. HABEL. EB 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- BIRCH, CHARLES. *On Purpose*. Sydney: UNSW Press, 1990.
- BIRCH, CHARLES. "Preface." Pages 11–14 in *The Earth Story in Genesis: The Earth Bible vol. 2*. Edited by Norman C. Habel and Shirley Wurst. EB 2. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- BYRNE, Brendan. "Creation Groaning: An Earth Bible Reading of Romans 8. 18–22." Pages 193–203 in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*. Edited by N. HABEL. EB 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).
- COROWA, JASMINE, THE RAINBOW SPIRIT ELDERS. *The Rainbow Spirit in Creation: A Reading of Genesis 1*. Collegeville: Liturgical Press, 2000.
- DALE, PATRICK. "Divine Creative Power and the Decentering of Creation: The Subtext of the Lord's Addresses to Job." Pages 103–15 in *The Earth Story in Wisdom Traditions: The Earth Bible vol 3*. Edited by Norman C. HABEL and SHIRLEY WURST. EB 3. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- DALY-DENTON, MARGARET. *John: An Earth Bible Commentary: Supposing Him to be the Gardener*. London: T&T Clark, 2017.
- EATON, HEATHER. "Ecofeminist Contributions to an Ecojustice Hermeneutics." Pages 54–71 in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*. Edited by NORMAN C. HABEL. EB 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- HABEL, NORMAN C., ed. *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*. EB 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- HABEL, NORMAN C. "Geophany: The Earth Story in Genesis 1." Pages 34–48 in *The Earth Story in Genesis: The Earth Bible vol. 2*. Edited by NORMAN C. HABEL AND SHIRLEY WURST. EB 2. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- HABEL, NORMAN C. "Earth First: Inverse Cosmology in Job." Pages 65–77 in *The Earth Story in Wisdom Traditions. The Earth Bible vol. 3*. Edited by NORMAN C. HABEL and SHIRLEY WURST. EB 3. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- HABEL, NORMAN C. *The Birth, the Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1–11*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- HAVEA, JIONE. *Jonah: An Earth Bible Commentary*. London: T&T Clark, 2020.
- KRAUTER, STEFAN. "Sound—Voice—Communication: A Response to Vicky Balabanski." *JEAC* 5 (2023): 87–90.
- LAMP, JEFFREY. *Hebrews: An Earth Bible Commentary: A City that Cannot be Shaken*. London: T&T Clark, 2020.
- MAHOOD, KIM, "The seething landscape." Pages 32–35 in *Songlines: Tracking the Seven Sisters*. Edited by MARGO NEALE. Canberra: National Museum of Australia, 2017.
- MOLTMANN, JÜRGEN. *The Trinity and the Kingdom of God*. London: SCM, 1981.

- PATTEL-GRAY, ANNE, NORMAN HABEL, AUSTRALIAN FIRST NATIONS, eds., *De-Colonising the Biblical Narrative*, vols. 1–3. Adelaide: ATF, 2022–2023.
- PERSON, RAYMOND. *Deuteronomy and Environmental Amnesia*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014.
- REES, ANTHONY. *Voices of the Wilderness: an Ecological Reading of the Book of Numbers*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015.
- SINNOT, ALICE. *Ruth: An Earth Bible Commentary*. London: T&T Clark, 2020.
- TONSTAD, SIGVE. *The Letter to the Romans; Paul among the Ecologists*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2016.
- The Earth Bible Team, “Guiding Ecojustice Principles,” Pages 38–53 in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*. Edited by NORMAN C. HABEL. EB 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- TRAINOR, MICHAEL, “‘And on Earth, Peace...’ (Luke 2.14): Luke’s Perspectives on the Earth.” Pages 174–92 in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*. Edited by NORMAN C. HABEL. EB 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- TRAINOR, MICHAEL. *About Earth’s Child: an Ecological Listening to the Gospel of Luke*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.
- TRAINOR, MICHAEL. *About Earth’s Children: An Ecological Listening to the Acts of the Apostles*. London: T&T Clark, 2020.
- TREBILCO, PAUL. “The Goodness and Holiness of the Earth and the Whole Creation (1 Timothy 4.1–5).” Pages 209–10 in *Readings from the Perspective of Earth: The Earth Bible vol. 1*. Edited by NORMAN C. HABEL. EB 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- TURNER, MARIE. “God’s Design: The Death of Creation? An Ecojustice Reading of Romans 8: 18–30 in the Light of Wisdom 1–2.” Pages 168–78 in *The Earth Story in Wisdom Traditions: The Earth Bible vol. 3*. Edited by Norman C. HABEL and SHIRLEY WURST. EB 3. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- TURNER, MARIE. *Ecclesiastes: An Earth Bible Commentary: Qoheleth’s Eternal Earth*. London: T&T Clark, 2017.
- VAN HEERDEN, WILLIE. “Ecclesiastes 3.16–22: An Ecojustice Reading, with parallels from African Wisdom.” Pages 155–67 in *The Earth Story in Wisdom Traditions: The Earth Bible vol. 3*. Edited by Norman C. HABEL and SHIRLEY WURST. EB 3. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- WAINWRIGHT, ELAINE. *Habitat, Human and Holy: an Eco-rhetorical Reading of the Gospel of Matthew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2016.
- WALKER-JONES, ARTHUR. *Psalms: Book 2: An Earth Bible Commentary*. London: T&T Clark, 2019.
- WERSE, NICHOLAS. *Zephaniah: An Earth Bible Commentary*. London: T&T Clark, 2024.
- WURST, SHIRLEY. “Wisdom Woman’s Way: Ecolkinship.” Pages 48–64 in *The Earth Story in Wisdom Traditions: The Earth Bible vol. 3*. Edited by Norman C. HABEL and SHIRLEY WURST. EB 3. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

Impressum JEAC 6 (2024)

ISSN: 2627-6062

Herausgeberinnen und Herausgeber

PD Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer
Apl. Prof. Dr. Dorothea Erbele-Küster
Prof. Dr. Esther Kobel
Prof. Dr. Michael Roth
Prof. Dr. Ulrich Volp
Prof. Dr. Ruben Zimmermann

Forschungsbereich Ethik in Antike und Christentum (e/αc)
Evangelisch-Theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Gebäude Taubertsberg III
Wallstraße 7/7a
D-55122 Mainz

Kontakt: rmeyerzu@uni-mainz.de

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Horn, Professor für Neues Testament / Mainz
Prof. PhD David Horrell, Professor of New Testament Studies / Exeter
Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner, Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft / Wien
Prof. Dr. Karla Pollmann, Rektorin / Tübingen (vorm. Professor of Classics / Bristol)
Prof. Dr. William Schweiker, Professor of Theological Ethics / Chicago

Korrektur und Satz

Dorothea Erbele-Küster, Esther Kobel, Rahel Friedrich, Jutta Nennstiel, PD Dr. Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer, Timo Strohkirch und Prof. Dr. Ruben Zimmermann

Design Webseite und Template

Philipp Lehr und Susanne Patock-Westrich



The content is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Alle Inhalte sind lizenziert mit einer Creative Commons Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz