

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	40 (1993)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	Der Ethiker Nicolai Hertmann und die Religion
<b>Autor:</b>	Hürlimann, Kaspar / Sommaruga-Rosolemos, Giovanni
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761369">https://doi.org/10.5169/seals-761369</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 24.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

KASPAR HÜRLIMANN / GIOVANNI SOMMARUGA-ROSOLEMOS

## Der Ethiker Nicolai Hartmann und die Religion

1926 legte Hartmann eine großangelegte und in ihrer Art auch großartige Ethik vor, in der er den Ansatz von Max Schelers phänomenologisch begründeter Wertethik aufnahm und selbständig weiterentwickelte.

Das sittliche Handeln hat sich an den Werten zu orientieren, die sich einer phänomenologischen Wesensschau unmittelbar selbst als Werte erschließen und die das eigentliche und letzte Fundament des Sollens darstellen.

Die Werte bilden ein eigenes Reich an sich seiender idealer Geltungen. Gemäß seiner sich ausschließlich auf die Phänomene, auf das Sich-selbst-Zeigende beschränkenden Methode, glaubt Hartmann jede Sinntranszendenz ausschließen und im Interesse der Werte-Autonomie den Atheismus postulieren zu müssen.

Andererseits verschließt er sich in echter philosophischer Offenheit nicht der Tatsache, daß es eine religiöse Weltdeutung und eine religiös begründete Ethik gibt, und er weicht der Konfrontation mit diesem Gegenüber nicht aus.

Wir untersuchen im folgenden, wie Hartmann im Kapitel 85 seiner «Ethik» sich damit auseinandersetzt.

Zuerst exponieren wir Hartmanns Ausführungen zum Verhältnis von Ethik und Religion (1). Darauf wird versucht, sein Verhältnis bzw. seine Einstellung zur Religion genauer zu ermitteln (2). Schließlich wagen wir eine eigene Antwort auf Hartmanns ethisch religiöse Antinomien (3).

*1. N. Hartmanns Ausführungen zum Verhältnis von Ethik und Religion.  
Ein systematisch-analytisches Exposé von Kap. 85 seiner «Ethik»*

1.1 Hartmann beginnt dieses Kapitel mit Erklärungen dazu, weshalb er die Religion in einem Buch über Ethik berücksichtigt.

Seines Erachtens gehört auch die Religion zu den Problemfeldern der Philosophie. Eine Religionsphilosophie hat sowohl ontologisch als auch ethisch zu recherchieren. Ontologisch: Sie muß die Seinsgrundlagen der Religion zur Sprache bringen. Ethisch: Sie muß die ethischen Implikationen der Religion untersuchen. Die Ethik kommt ohne Religionsphilosophie aus. Eine Religionsphilosophie kann die ethischen Fragen nicht ausklammern. Damit wäre jedoch erst ein Interesse der Religion an der Ethik gerechtfertigt.

Dennoch hat auch die Ethik nach Hartmann ein Interesse an der Untersuchung jener Probleme, die im Grenzbereich zwischen der Ethik und der Religion liegen. Wie Kant geht es Hartmann um eine kritische Rechenschaft über die Grenzen ihrer eigenen Möglichkeiten. Im Gegensatz zum Königsberger sieht aber der Phänomenologe den genuinen Ort der Religion nicht innerhalb, sondern gerade außerhalb bzw. jenseits des Kompetenzbereichs der reinen Vernunft. Doch auch die Perspektive der Ethik führt über ihre eigenen Probleme hinaus – «geradlinig auf die religiösen Probleme». Es liegt darum auch in ihrem Interesse, diese sie selbst transzendernden Probleme zu untersuchen.

Der größte Teil der ethischen Probleme sind homonyme Probleme mit einer doppelten Bedeutung (oder anders gesagt, sind Probleme, die sich unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten lassen): eine (rein) ethische Bedeutung (unter einem ethischen Gesichtspunkt) und eine (rein) religiöse Bedeutung (unter einem religiösen Gesichtspunkt). Die Beziehung zwischen den zwei verschiedenen Semantiken der homonymen ethischen Probleme braucht nicht kontradiktiorischer Art, sie kann auch komplementärer oder von der Art verschiedener Stufen oder Ordnungen sein: etwa im Sinne von 1. Stufe: erste Analyse, und 2. Stufe: weiterführende Analyse.

Hartmann macht in der Tat die Annahme, daß die verschiedenen Semantiken der Ethik und der Religion in der Beziehung von 1. und 2. Stufe stehen. Er betont dabei, daß es sich um eine reine Annahme handelt, und er begründet diese seine Annahme nicht. Freilich stellt er sich die Frage, ob das Auftreten von Kontradiktionen bei der Interpre-

tation der homonymen ethischen Probleme diese Annahme notwendigerweise widerlegen würde, und beantwortet seine Frage negativ, weil, so Hartmann, diese Kontradiktionen, von ihm auch Antinomien genannt, widersprüchliche Propositionen ausdrücken können, die mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Im letzteren Falle deuten sie nicht darauf hin, daß etwas mit den Semantiken der Ethik und der Religion nicht stimmt, sondern zeigen vielmehr auf, daß das (rationale) Denken unfähig ist, die Koexistenz von widersprüchlich entgegengesetzten Sachverhalten zu erfassen.

Hartmann will mehr oder weniger alle Kontradiktionen oder Antinomien, die im Grenzbereich von Ethik und Religion bzw. bei einem Zusammennehmen von Ethik und Religion auftreten, mittels fünf allgemeiner Antinomien – wovon die übrigen bekannten einschlägigen Antinomien Spezialfälle bilden – behandeln. Dabei unterscheidet er zwei Gruppen: eine erste Gruppe von drei Antinomien in Bezug auf die Werte (axiologische Antinomien), und eine zweite Gruppe von zwei Antinomien in Bezug auf die Freiheit. Die letzteren Antinomien sind den (rein) ethischen Freiheitsantinomien, das heißt der Kausal- und der Sollensantinomie, ähnlich, beziehen jedoch im Gegensatz zu den ethischen Freiheitsantinomien den religiösen Gesichtspunkt wesentlich mit ein.

## 1.2 Die erste Gruppe der Antinomien

### 1.2.1 Die Antinomie von den Wertmaterien

*These der Ethik:* Die Materien aller Selbstwerte betreffen das Diesseits.<sup>1</sup>

*Antithese der Religion:* Die Materie keines Selbstwertes betrifft das Diesseits (sondern die Materien aller Selbstwerte betreffen das Jenseits).<sup>2</sup>

Hartmann bemerkt zu dieser Antinomie folgendes: Erstens sind These und Antithese offenbar kontradiktiorisch; zweitens gibt es in bezug auf sie keine Kompromisse, keine kleinen Abstriche hier und dort; drittens muß rational eine der beiden Thesen illusorisch, d.h.

<sup>1</sup> Bei Hartmann: Die Materien aller sittlichen Werte betreffen das konkrete Verhalten des Menschen in dieser Welt zu Menschen dieser Welt.

<sup>2</sup> Bei Hartmann: Das Diesseits hat überhaupt keine eigenen Werte – die eigentlichen Selbstwerte liegen alle im Jenseits.

falsch sein, und viertens läßt sich diese Antinomie nicht rational lösen, sondern höchstens jenseits der bloßen Vernunft, der ratio, d. h. irrational.

### 1.2.2 Die Antinomie von den (obersten) Wertsubstraten

*These der Ethik:* Das Personale des Menschen ist das (oberste) Wertsubstrat.<sup>3</sup>

*Antithese der Religion:* Das Personale des Menschen ist nicht das (oberste) Wertsubstrat (sondern Gott).<sup>4</sup>

An diese Antinomie schließen sich bei Hartmann ganz ähnliche Bemerkungen an wie jene nach der Darlegung der 1. Antinomie.

### 1.2.3 Die Antinomie vom Wertursprung

*These der Ethik:* Alle Werte im ethischen Sinne sind autonom.<sup>5</sup>

*Antithese der Religion:* Kein Wert im ethischen Sinne ist autonom (sondern alle Werte im ethischen Sinne sind heteronom, d.h. aus Gott heraus und um Gottes willen).<sup>6</sup>

Hartmann kommentiert diese Antinomie folgendermaßen: Es gibt keinen Kompromiß zwischen These und Antithese, ganz im Gegenteil verdunkelt und verfälscht jeder Ausgleichsversuch sowohl die These der Ethik wie die Antithese der Religion und ist somit für die Ethik wie für die Religion gleichermaßen verhängnisvoll.

## 1.3 Die zweite Gruppe der Antinomien

### 1.3.1 Die Antinomie der Vorsehung

Vom Standpunkt der Ethik aus steht der Wille des Menschen nur den Natur- oder Kausalgesetzen und den Werten gegenüber, was einer-

<sup>3</sup> Bei Hartmann: Es liegt im Wesen des Menschen, daß ihm ethisch der Mensch das Wichtigste, Aktuellste und zugleich auch das Höchste und Verantwortungsreichste ist von allem, was in seinen Gesichtskreis tritt – und zwar das Personale in jedem Menschenwesen.

<sup>4</sup> Bei Hartmann: Es liegt im Wesen Gottes, daß nur er, und nichts außer ihm das Ziel der Ziele sein kann, das Wichtigste und Aktuellste für jedes endliche Wesen, das ihn erfaßt, und daß neben ihm alles, auch der Mensch, nichtig wird.

<sup>5</sup> Bei Hartmann: Die ethischen Werte sind autonom, d. h. sie sind rein aus sich selbst heraus und um ihrer selbst willen wertvoll.

<sup>6</sup> Bei Hartmann: Alle sittliche Sollensforderung ist im Grunde Gottes Gebot, Ausdruck seines Willens. Dadurch werden die sittlichen Werte unselbstständig, heteronom.

seits zur Kausalantinomie, andererseits zur Sollensantinomie führt. Vom Standpunkt der Religion aus hingegen steht der Wille des Menschen den Natur- oder Kausalgesetzen, den Werten und (zusätzlich) der Vorsehung oder dem Willen Gottes gegenüber. Die Behauptung: «Es gibt eine Willensfreiheit des Menschen» ist vom Standpunkt der Ethik aus wahr. Hartmanns Begründung: Die Naturgesetze und die Werte im ethischen Sinne lassen dem Menschen Willensfreiheit (bei Hartmann: einen Spielraum), weil die Naturgesetze nur kausal (und nicht final), aber kausal vollständig (bei Hartmann: übermächtig) determinieren und weil die Werte im ethischen Sinne überhaupt nicht determinieren. Der Mensch hat die Freiheit und die Fähigkeit, sich willentlich final zu determinieren, oder kurz gesagt, der Wille des Menschen kann sich (frei) final determinieren (bei Hartmann: hat der Mensch die Kraft, sich Ziele zu setzen) und entsprechend auf die Natur Einfluß zu nehmen, weil die Natur dieser Finaldetermination gegenüber neutral ist.

Vom Standpunkt der Religion aus hingegen gilt die Behauptung: Es gibt keine Willensfreiheit des Menschen. Begründung: weil nebst den Naturgesetzen mit deren vollständiger kausaler Determination (Kausal determinismus) die Vorsehung oder der Wille Gottes final, und zwar final vollständig (bei Hartmann: unendlich, «allmächtig», alles durchdringend) determiniert (Finaldeterminismus), und weil die Willensfreiheit nur in der freien kausalen oder finalen Willensdetermination des Menschen bestehen kann. Das Gefühl des Menschen, Willensfreiheit oder einen Spielraum zu haben, ist eine Illusion. Damit gelangt Hartmann zu den Thesen:

*These der Ethik:*

- (1) Wenn es eine Willensfreiheit des Menschen (Freiheit im ethischen Sinne) gibt, dann gibt es keine Vorsehung Gottes (keinen Willen Gottes) mit ihrem (seinem) finalen Determinismus.\* & (2) Es gibt – wie gesehen – eine Willensfreiheit des Menschen.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Bei Hartmann: Läßt man die Freiheit der Person gelten, so hebt sie unfehlbar den finalen Determinismus der göttlichen Vorsehung auf.

*Antithese der Religion:* (1) Wenn es eine Vorsehung Gottes (einen Willen Gottes) mit ihrem (seinem) finalen Determinismus gibt, dann gibt es – wie eben gesehen – keine Willensfreiheit des Menschen (Freiheit im ethischen Sinne). & (3) Es gibt eine Vorsehung Gottes (einen Willen Gottes) mit ihrem (seinem) finalen Determinismus.<sup>8</sup>

\* (1) läßt sich verschärfen: Wenn es eine Willensfreiheit des Menschen gibt, dann kann es keine Vorsehung Gottes ... geben.

Diese Antinomie der Vorsehung unterscheidet sich von den früheren Antinomien in bezug auf die Werte auch dadurch, daß sie nicht nur eine Konsequenz aus den kontradiktitorischen Theorien der Ethik und der Religion darstellt, sondern auch auf eine Schwierigkeit innerhalb der Semantik und der Theorie der Religion selbst hinweist. Denn Hartmann begründet die Behauptung: Es gibt eine Willensfreiheit des Menschen (Freiheit im religiösen Sinne) für die Religion wie folgt: Eine Willensfreiheit des Menschen gibt es dann, wenn es eine Verantwortung, Zurechnungsfähigkeit, Schuld und Sünde des Menschen gibt. Es gibt nun zweifellos eine Verantwortung, Zurechnungsfähigkeit, Schuld und Sünde des Menschen.

Daraus folgt dann eine (rein) religiöse Antinomie der Freiheit:

*These der Religion:* (4) Es gibt – wie gerade festgestellt – eine Willensfreiheit des Menschen (Freiheit im religiösen Sinne, d.i. Freiheit dem Willen Gottes gegenüber). & (5) Wenn es eine Willensfreiheit des Menschen (Freiheit im religiösen Sinne) gibt, dann gibt es keine Vorsehung Gottes (keinen Willen Gottes) mit ihrem (seinem) finalen Determinismus.

*Antithese der Religion:* Wie oben, bloß daß «Willensfreiheit des Menschen» hier im Gegensatz zu oben als Freiheit im religiösen Sinne verstanden wird.

<sup>8</sup> Bei Hartmann: Der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung hebt die ethische Freiheit auf.

Hartmann unterscheidet also die Willensfreiheit des Menschen im ethischen Sinne (ethische Willensfreiheit) und jene im religiösen Sinne (religiöse Willensfreiheit). Die auf der ethischen Willensfreiheit basierenden rein ethischen Freiheitsantinomien sind prinzipiell lösbar. Die auf der religiösen Willensfreiheit basierenden Freiheitsantinomien sind prinzipiell unlösbar.

Die (rein) religiöse Freiheitsantinomie kann nicht einfach gelöst werden, indem die These der Religion aufgegeben wird; und die Antithese der Religion scheint vom Standpunkt der Religion kaum in Zweifel gezogen werden zu können. Die Antinomie sollte sich aber lösen lassen (bei Hartmann: sollte überwunden werden können), wenn die Religion aufrechterhalten, d.h. wenn die Religion der Wahrheit verpflichtet bleiben soll (bei Hartmann: wenn überhaupt das religiöse Weltbild sich soll behaupten können). Hartmann rechtfertigt die These der Religion wie folgt: Wenn Gott ein Geschöpf mit Verantwortung, Zurechnungsfähigkeit, Schuld und Sünde ausstattet, nicht aber mit der Willensfreiheit (d.i. seinem Abglanz) (obwohl es ohne Willensfreiheit des Menschen keine Verantwortung, Zurechnungsfähigkeit, Schuld und Sünde gibt [ein Zerrbild]; cf. die Begründung der Freiheit des Menschen im religiösen Sinne), dann ist Gott ein Stümper. Gott ist aber sicher kein Stümper. Alles andere, so schließt er, ist falsche Gottesfurcht oder Gotteslästerung.

Die religiöse Freiheitsantinomie kann jedoch nur gelöst werden unabhängig von menschlicher Einsicht und gegen alle menschliche Einsicht, d.h. deren Lösung erfordert ein sacrificium intellectus. Der radikalste Lösungsversuch besteht in dem dialektischen Kunstgriff, die Willensfreiheit des Menschen mit der Vorsehung Gottes bzw. mit dem Willen Gottes zu identifizieren. Dies aber bedeutet nichts anderes, als daß Sich-Ausschließendes identisch gesetzt wird, was, so Hartmann, «ein ehrwürdiges Zeugnis philosophischen Ernstes» darstellt, doch einem Verzweiflungsakt der menschlichen Vernunft gleichkommt, der sich als Trugschluß herausstellt. Es gibt und kann für die menschliche Vernunft keine Lösung dieser Antinomie geben.

Das Bestehen der Antinomie der Vorsehung widerlegt weder die behauptete Existenz der Willensfreiheit des Menschen (Freiheit im ethischen oder religiösen Sinne) noch die behauptete Existenz der Vorsehung oder des Willens Gottes. Denn die Widerlegung von Behauptungen oder Theorien oder die erwiesene Falschheit von Aussagen vermögen weder die mit ihnen bezeichneten Tatsachen aus der

Welt zu schaffen, noch den endgültigen Nachweis des Nichtbestehens der einschlägigen Sachverhalte abzugeben. Sachverhalte mögen bestehen, ohne daß sie sich rational (widerspruchsfrei) sprachlich erfassen lassen. Und nach Hartmann haben es die Probleme der Religion durchwegs mit der Möglichkeit solch rational sprachlich nicht erfaßbarer Tatsachen zu tun (bei Hartmann: mit lauter solchen Irrationalitäten); zum Beispiel: das Problem der Existenz Gottes.

### 1.3.2 Die Antinomie der Erlösung

Vom Standpunkt der Religion gehören zum religiösen Verhältnis des Menschen zu Gott mindestens drei Momente: i) die Abhängigkeit des Menschen vom Willen, von der Vorsehung Gottes; ii) die Sündhaftigkeit oder Schuld des Menschen vor Gott; iii) die Erlösung oder Schuldabnahme des Menschen durch Gott.

Hartmann bestimmt die Schuld im ethischen und religiösen Sinne so, daß ihr folgende Bedeutungskomponenten zukommen: Die Schuld ist eine Last, die der Mensch trägt oder von der er erdrückt wird. Die Schuld im religiösen Sinne oder Sünde und nur sie umfaßt zudem folgende Bedeutungskomponenten: a) die Schuld ist eine Last, die den Menschen schlecht macht, unfähig zum Guten, ethisch gehemmt, und b) die Schuld ist eine Last, die vom Tun, vom Wollen oder von der Gesinnung des Menschen ablösbar, abtrennbar ist (bei Hartmann: etwas Substanzielles). Erlösung ist sodann Abnahme der Schuld oder Befreiung des Menschen von der Schuld durch Gott, kurz Schuldabnahme.

*These der Ethik:* Die Erlösung d.h. Schuldabnahme ist unmöglich.<sup>9</sup>

Hartmann begründet diese These folgendermaßen: (Willens-)Freiheit (Freiheit im ethischen Sinne) ist die Möglichkeit, sich so oder anders zu verhalten, dies oder jenes zu wollen oder zu ersinnen in Übereinstimmung mit oder Abweichung von den Werten im ethischen Sinne. Ethisch böse oder übel ist die axiologische Qualität des Verhaltens, des Wollens oder der Gesinnung eines Menschen, welches oder welche von den Werten im ethischen Sinne abweicht. Ethisch gut ist die entsprechende axiologische Qualität für wertekonformes Verhalten, Wollen usw. Schließlich ist Schuld im ethischen Sinne das Empfinden,

<sup>9</sup> Bei Hartmann: ebenso.

die Anerkennung des ethisch bösen oder üblen Verhaltens, Wollens oder der ethisch üblen Gesinnung eines Menschen durch diesen Menschen. Das einmal geschehene Verhalten, Wollen usw. ist nicht ungeschehen zu machen, aus der Welt zu schaffen, und dasselbe gilt für dessen axiologische Qualität und schließlich auch für dessen Empfindung oder Anerkennung als ethisch böses Verhalten, Wollen usw., d. h. für dessen Schuld. Sie können durch den Menschen weder durch Sinnesänderung, «Besserung», noch durch Vergebung ungeschehen gemacht, ausgelöscht werden. Und sie können durch Gott nicht aus der Welt geschafft werden, einschließlich die Schuld, weil damit das Schuldigsein und somit die ethische Zurechnungsfähigkeit, d. h. das ethische Grundkönnen und die Freiheit ausgelöscht würden. Kurz, wenn es eine Willensfreiheit, eine Mündigkeit, eine Würde des Menschen gibt, dann ist eine Erlösung d. h. Abnahme der Schuld nicht möglich.

*Antithese der Religion:* Die Erlösung d. h. Schuldabnahme ist möglich (ja sie ist wirklich).<sup>10</sup>

Eine Voraussetzung der Möglichkeit der Erlösung bildet die Bedeutungskomponente b) der Schuld im religiösen Sinne oder Sünde, d. h. die Ablösbarkeit der Schuld, und eine Voraussetzung der Notwendigkeit der Erlösung stellt die Bedeutungskomponente a) der Schuld im religiösen Sinne dar, d. h. die Unfähigkeit zum Guten.

*These der Ethik:* Die Erlösung d. h. Schuldabnahme ist kein Wert (ist sogar wider alle Werte d. h. ein Unwert).<sup>11</sup>

*Antithese der Religion:* Die Erlösung d. h. Schuldabnahme ist ein Wert (sogar der wichtigste und höchste).<sup>12</sup>

Die These der Ethik versteht sich leicht aus dem Ende der Begründung der ersten These der Ethik innerhalb der Antinomie der Erlösung: Wenn Gott die Schuld abnehmen, erlösen kann, dann gibt es keine (Willens-)Freiheit des Menschen, und aus der folgenden eigentlich axiologischen Antinomie:

*These der Ethik:* Die Willensfreiheit des Menschen ist der «stärkste» Wert der Person.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Bei Hartmann: ebenso.

<sup>11</sup> Bei Hartmann: Die Erlösung ist ethisch wertwidrig, ein im sittlichen Sinne Nichtseinsollendes.

<sup>12</sup> Bei Hartmann: Die Erlösung ist das Wichtigste und Wertvollste, dessen der Mensch teilhaft werden kann.

<sup>13</sup> Bei Hartmann: Freiheit ist der «stärkste» Grundwert der Person.

*Antithese der Religion:* Die Willensfreiheit des Menschen ist nicht der «stärkste» Wert der Person (sondern ein Wert, der ohne weiteres aufgegeben werden kann, wenn Höheres auf dem Spiele steht.)<sup>14</sup>

Hartmann bemerkt abschließend zur Antinomie der Erlösung: Sie ist ebenso unlösbar wie die vorhergehenden Antinomien. Menschliche Einsicht oder Vernunft kann nur entweder die These oder die Antithese annehmen. Andererseits ist es nicht die Aufgabe der Ethik, diese Widersprüche oder Antinomien zu lösen, da sie nicht in den Bereich der (reinen) Ethik gehören, sondern in jenen der Religionsphilosophie oder der Religion. Aber auch für letztere sind diese Antinomien (ewig) unlösbar, ein Rätsel, eine Manifestation des «unaufhebbaren Irrationalen».

(Anmerkung: Unter «Ethik» und «Religion» versteht Hartmann und wird hier gewöhnlich ein System von bestimmten Aussagen verstanden. Hartmann verwendet anstelle von «Religion» ab und zu auch «das religiöse Weltbild».)

## 2. N. Hartmanns Verhältnis oder Einstellung zur Religion

### 2.1 Explizite Stellungnahme zur Religion

Zunächst könnte in dieser Verhältnisbestimmung darauf aufmerksam gemacht werden, daß Hartmann annimmt, daß die Religion einer «höheren Problemschicht» angehört als die Ethik, in der sich die alten Themen der Ethik nicht nur von neuer, sondern auch von «gehaltvollerer Seite» zeigen. Es geht hier um jene Beziehung zwischen Ethik und Religion, die im ersten Abschnitt dieses Papers als Beziehung von 1. und 2. Stufe gekennzeichnet wurde. Hartmann deutet hier vielleicht an, daß Religion in Bezug auf die Ethik einen grundlegenden Charakter hat, daß Religion in der Auseinandersetzung mit homonymen ethischen Problemen tiefer führt und damit einen höheren Wert hat als die Ethik. Zur Schwächung und zur Stützung dieser Deutung soll angemerkt wer-

<sup>14</sup> Bei Hartmann: Die Freiheit ist ein gleichgültiges Nebenstück, das wohl erst einmal nötig war, das man dann aber gerne preisgibt, sobald Höheres auf dem Spiel steht.

den, daß Hartmann betont, es handle sich «bloß um eine Annahme», für die er nicht die geringste Begründung bemüht; es handelt sich andererseits um eine Annahme, die potentiell selbst gegen daraus folgende Widersprüche gefeit ist, d. h. die er nicht notwendigerweise durch solche Widersprüche falsifiziert sieht.

Von Interesse ist in diesem Kontext ein Zweites. Es steht außer Zweifel, daß Hartmann in allen besprochenen Antinomien mit den Thesen der Ethik seine eigenen Einsichten und vollen Überzeugungen vertritt. Bemerkenswert ist der Umstand, daß er bei der Diskussion oder Darlegung der meisten Antinomien an deren Unlösbarkeit festhält, manchmal gar auf deren Unlösbarkeit beharrt. Statt also die Antithesen der Religion zu verwerfen oder durch deren Falsifikation die Antinomien zu lösen, anerkennt er implizit die Antithesen der Religion oder sieht jedenfalls davon ab, diese zurückzuweisen. Seine Achtung vor diesen religiösen Auffassungen kommt gerade auch da zum Ausdruck, wo er davor warnt, die klaren Aussagen von Ethik und Religion zu verwischen oder zu verdunkeln – «verfälschen» nennt er dies –, da dies nicht nur für die Ethik, sondern für die Religion gleichermaßen verhängnisvoll wäre. Auch mißt er der Ethik keineswegs mehr empirisches Fundament oder intuitiven Gehalt zu als der Religion, insbesondere was die Antinomie der Erlösung betrifft. Denn «bei jeder dieser Fassungen finden sich sowohl These als Antithese durch wohlbekannte Tatsachen belegt, durch Phänomene des ethischen Lebens einerseits, des religiösen Lebens andererseits. Wer ganz im einen steht, dem wird immer das Gegenstück unnatürlich, gewaltsam, widersinnig erscheinen.» Es sei abschließend zu diesem Punkt die Frage erlaubt, ob nicht gerade seine verständnisvolle und ausgewogene, fast natürliche Darstellung des religiösen und nicht nur des ethischen Standpunkts einen Hinweis auf Hartmanns trotz aller Antithetik offenen Haltung gegenüber der Religion bildet.

Als dritter Punkt seien ein paar Betrachtungen zu Hartmanns Einstellung zu den Antinomien innerhalb der Religion und denen zwischen Ethik und Religion angestellt. Hartmann meint zur Antinomie der Vorsehung gewissermaßen stellvertretend für alle anderen Antinomien, daß sie «überwunden werden» müsse, «wenn überhaupt das religiöse Weltbild sich soll behaupten können». Der letztere Satz läßt sich so verstehen, daß das religiöse Weltbild oder die Religion der Wahrheit bzw. wahren Aussagen verpflichtet bleiben solle. Entspre-

chend wäre dann seine häufige Rede von «Widerlegung» von Behauptungen oder Theorien im Sinne von Falsifikation zu verstehen (vgl. bei Hartmann z. B. die Stelle: nachweisliche Falschheit). Schließlich scheint Hartmann implizit eine realistische Semantik, d. h. genauer den Wahrheitsbegriff der Adäquations- oder Korrespondenztheorie zu vertreten, wonach ein Aussagesatz wahr ist, wenn der Sachverhalt besteht, den der Satz bezeichnet, oder in einer etwas anderen Fassung, wenn die Proposition, die der Satz ausdrückt, mit der Wirklichkeit übereinstimmt. In der Religion selbst und im Zusammennehmen von Ethik und Religion treten nun Widersprüche, die genannten Antinomien auf. Im vorhergehenden zweiten Punkt wurde beobachtet, daß Hartmann immer wieder die Antinomien bestätigt oder anerkennt, was in dieser Interpretation bedeutet, daß er sie als wahre Aussagesätze betrachtet. Deshalb erstaunt es nicht, wenn er gegen Ende seiner einleitenden Worte zum Kapitel 85 sowie am Ende seiner Ausführungen zur Antinomie der Vorsehung die Annahme einer Ontologie erwähnt, in der es widersprüchlich entgegengesetzte Tatsachen gibt oder in der widersprüchlich entgegengesetzte Sachverhalte bestehen. Diese Tatsachen oder Sachverhalte dienten dazu, die Antinomien der Ethik und Religion oder der Religion allein zu verifizieren. Es sei hier allerdings hervorgehoben, daß Hartmann keine solche Annahme, sondern sich nur Gedanken zu einer solchen Annahme macht. Deshalb spielt hier eine widersprüchlich entgegengesetzte Tatsachen enthaltende Ontologie irgendwie die Rolle einer Bedingung der Möglichkeit von Religion. Unter Ausschluß einer solchen Ontologie ist, anders gesagt, eine ernst zu nehmende Religion nicht möglich. Es sei aber angemerkt, daß die Haltung eines Philosophen, der sich gewöhnlich zu religiösen Fragen und Themen recht nüchtern und kühl äußert und der sich eine so kühne und gewagte ontologische Annahme ernsthaft überlegt, doch sehr erstaunlich oder verwunderlich ist und einen großen Respekt für die Religion vermuten läßt.

Als letztes sei hier der Versuch unternommen zu klären, was Hartmann unter dem «Irrationalen» versteht. An einer, höchstens zwei Stellen im Text scheint das «Irrationale» bei Hartmann einen ontologischen Charakter zu haben, und es scheint diese widersprüchlich entgegengesetzten Tatsachen zu bezeichnen (bei Hartmann: Die Sache kann an sich wohl bestehen, aber sie verharrt im absolut Irrationalen; zweideutig und vage ist die Textstelle: Der Widerspruch aber bleibt in

Wahrheit vor der ewigen Unlösbarkeit, vor dem Rätsel, dem unaufhebbar Irrationalen, stehen). Er verallgemeinert diese Feststellung so sehr, daß nach ihm die Probleme der Religion allesamt mit solchen Tatsachen oder «solchen Irrationalitäten» zu tun haben, und erwähnt als Beispiel die Frage der Existenz oder Nichtexistenz Gottes. Noch an derselben Textstelle vollzieht er mitunter einen erkenntnistheoretischen Schwenker, und diese erkenntnistheoretische Seite dürfte zum Verständnis des «Irrationalen» die bedeutendste sein. Da, wo Widersprüche unvermeidbar, unauflösbar sind, wo keine Theorie oder keine Methode entweder für die These oder für die Antithese zu entscheiden vermag, kurz, wo die Widerspruchsfreiheit nicht gewonnen, hergestellt werden kann, da hört die Rationalität (bei Hartmann auch: die bloße Vernunft, die ratio, der intellectus, der Gedanke) auf. Oder anders gesagt, wo die Widersprüche, die Antinomien akzeptiert werden müssen, weil kein Mittel ihrer Lösung existiert und existieren kann, da begibt man sich über die absolute Rationalitätsgrenze außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft durch ein «sacrificium intellectus». Was aber Lösung von Widersprüchen oder Antinomien im Irrationalen bedeutet, ist recht unklar und nirgends erläutert, was insofern verständlich ist, als sich Irrationales rational nicht erfassen oder erklären läßt. Worauf es Hartmann «ankommt, ist die philosophische Klarheit über die Absolutheit der Rationalitätsgrenze», mit andern Worten, die klare Ausgrenzung der Religion aus der bloßen Vernunft. Aber diese Erkenntnis hat ihren positiven Aspekt, der in der Sicherstellung der «Selbständigkeit der Religion in ihren Grenzen» (außerhalb der bloßen Vernunft) besteht. Sicher lehnt Hartmann eine Rationalität der Religion ab, aber etliches deutet darauf hin, daß er damit die Religion in ihrer Irrationalität bestätigt.

## 2.2 (Religionsnahe) Implikationen der Hartmannschen Ethik

Als erstes kann Hartmanns phänomenologische Einstellung genannt werden. Gemeint ist das vorbehaltlose Ernstnehmen der Phänomene, das selbstlose Eingehen auf das Gegebene, was Husserl als unvoreingenommene Hinwendung «zu den Sachen selbst» bezeichnet hat. Die Sachen selbst oder die Phänomene sprechen, sich zeigen zu lassen, voll wahrzunehmen, verlangt eine Art Gehorsam, jedenfalls eine Bereitschaft hinzuhören, hinzusehen, gelten zu lassen, was ist. Und

diese Einstellung gilt im allgemeinen als ein Element, vielleicht sogar als das Fundament der Religion bzw. des religiösen Glaubens.

Die mit der phänomenologischen Einstellung gegebene Offenheit für die ethischen Phänomene, auf der subjektiven Seite für die Sollensforderungen, für Verantwortung und Verpflichtung, und auf der objektiven Seite für die Werte, für Gut und Böse als axiologische Qualitäten von Handlungen, Wollen und Gesinnungen, darf im besonderen als ein Moment einer religiösen Haltung betrachtet werden. Hartmann bemerkt in seinen Erörterungen zur Antinomie der Vorsehung, daß die am tiefsten religiös Gesinnten größte Ansprechbarkeit und Bereitschaft bekunden, sich vom Appell, der von den Werten ausgeht, und der damit verbundenen Verantwortung ansprechen zu lassen.

Die eben angesprochene Offenheit für die ethischen Phänomene, besonders für die Werte, und die Wertwahrnehmung sind eine Erfahrung von Sinn. Sie implizieren einen Glauben an die Sinnhaftigkeit des Daseins, der bei Hartmann auch im Glauben an die Möglichkeit sittlicher Erhebung des Menschen und seine Sehnsucht zum Guten zum Ausdruck kommt. Es gibt nach ihm zwar die Unauslöschbarkeit der Schuld, aber es gibt moralisch zugleich immer die (Möglichkeit der) «Überwindung des Bösen durch Gutes».

Ein letzter Gedanke zu potentiellen religiösen Implikationen von Hartmanns Ethik. Das ethische Sollen, der sittliche Anspruch ist nach Hartmann kategorischer, absoluter Art, die sittliche Geltung ist unbedingt. Es kann natürlicherweise angenommen werden, daß alles in der Welt bedingt ist. Somit sind auch die innerweltlichen Geltungen hypothetisch, d. h. sie sind abhängig von eigenen, subjektiven Zielsetzungen. Das absolute ethische Sollen bringt uns damit auf die Spur von etwas, was innerweltliche Geltungen übersteigt, auf die Spur von etwas Transzendentem. Obwohl nicht ausdrücklich thematisiert, scheint diese transzendentale Spur in Hartmanns Ethik angelegt zu sein.

### *3. Versuch einer Replik auf Hartmanns ethisch-religiöse Antinomien*

#### 3.1 Zur Antinomie von den Wertmaterien

Von einem christlichen Standpunkt aus ist Hartmanns Antithese der Religion gewiß kritisierbar, wonach die Materie keines Selbstwertes das Diesseits betrifft. So rechnen im AT die ältesten Bücher keineswegs

mit einem Jenseits. Die Hoffnung oder der Glaube gehen vielmehr auf ein gelingendes, glückendes langes Leben in dieser Welt. So drücken die Zehn Gebote oder das Gesetz Bedingungen glückenden Lebens aus; z.B. das 4. Gebot: Ehre Vater und Mutter, auf daß es dir wohl ergehe und du lange lebest auf Erden. Auch im NT verhilft Jesus Menschen zu einem guten Leben: Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben (Jo 10,10). Weitere zahlreiche Beispiele dafür, wie sehr die Wertinhalte der christlichen Religion auch das Diesseits betreffen, finden sich in heutiger Zeit in der Politischen Theologie und in der Theologie der Befreiung. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß für den christlichen Glauben der Jenseitsbezug wesentlich ist, daß er die letzte Bestimmung des Menschen im endgültigen Sein bei Gott jenseits dieser Zeit sieht. Zuzugeben ist auch, daß es in der geschichtlichen Ausprägung der Religion eine einseitige Ausrichtung auf das Jenseits und eine weltflüchtige Tendenz gegeben hat und zum Teil immer noch gibt.

Zur weiteren Begründung seiner Antithese der Religion führt Hartmann an, daß, wo Diesseits- und Jenseitstendenz der Wertmaterie noch vereinbar sind (wie bei der Selbstentäußerung und Opferfreudigkeit), eine gute, d.h. wertgemäße Handlung ethisch entwertet sei, weil sie aus religiösen Motiven erfolgt. Dazu ist (vom christlichen Standpunkt aus) zu sagen: Wer die Werte im Wesen Gottes fundiert sieht (wie z.B. Thomas von Aquin), vermag zwischen ethischer und religiöser Motivierung keinen Widerspruch zu erkennen. Wer die Werte bejaht, bejaht Gott, und wer Gott bejaht, bejaht die Werte.

### 3.2 Zur Antinomie von den Wertsubstraten

Die Antithese der Religion: «Es liegt im Wesen Gottes, daß nur er, und nichts außer ihm, das Ziel der Ziele sein kann, das Wichtigste und Aktuellste für jedes endliche Wesen, das ihn erfaßt, und daß neben ihm alles, auch der Mensch, nichtig wird», ist unter einem christlichen Gesichtspunkt zu relativieren. Nach dem AT schuf Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis und hieß ihn die Erde bewohnen, bebauen, bevölkern und herrschen über Tiere und Pflanzen. Und in Psalm 8 heißt es: Du hast den Menschen Macht über das Werk deiner Hände gegeben, alles zu seinen Füßen gelegt. Und vor allem ist zu beachten, daß bereits nach dem AT, erst recht aber nach dem NT Gottesliebe und Nächstenliebe miteinander korrelieren (vgl. Dtn 6,5;

Lev 19,18; 1 Sam 15,22; Hos 6,6; Mt 22,37–40; 25,31–46). Das NT gipfelt in der Botschaft von der Menschwerdung Gottes. Gott will bei den Menschen sein. In Jesus, dem menschgewordenen Sohn Gottes, erfüllt sich der Jahwe-Name «Ich bin da – bei euch, mit euch». Jesus ist durch sein Wort und seine Tat die leibhafte Manifestation der Philanthropie Gottes.

Vielleicht lässt sich der Widerspruch in der Bestimmung des obersten Wertsubstrats auch lösen, indem die ethische und die religiöse Bestimmung nicht mehr auf dieselbe Stufe, sondern auf verschiedene Stufen gestellt werden. Während eine erste Analyse des obersten Wertsubstrats das Personale des Menschen anvisiert, und dies in der Ethik wie in der Religion (1. Stufe), lässt eine zweite, vertiefte Analyse Gott als originäres, absolutes Wertsubstrat, den Menschen dagegen als kreatürliches Abbild, als Abglanz des göttlichen Urbildes erkennen (2. Stufe). Hartmann bestreitet die Möglichkeit einer Vermittlung von ethischen und religiösen Wertsubstraten, wendet somit jene «Annahme» bezüglich der Beziehung von Ethik und Religion nicht an, die er in der Einleitung zum Kapitel einführt und die zur Lösung der Antinomie beitragen dürfte.

### 3.3 Zur Antinomie vom Wertursprung

In der Antithese der Religion referiert Hartmann eine voluntaristische Ethik oder Wertbegründung, wie sie von Abaelard, Duns Scotus oder Ockham vertreten wurde: Demnach hängen die Werte und Gut und Böse ganz vom Willen Gottes ab. Auch Mord, Lüge, Vergewaltigung könnten von Gott befohlen oder gewollt, dadurch ethisch gut werden. Für Thomas von Aquin ist eine solche Annahme geradezu blasphemisch. Wie schon für Platon, so ist auch für den Aquinaten das Göttliche mit dem Guten letztlich identisch. Biblisch ausgedrückt: «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,8). Gemäß dem Naturrecht von Thomas von Aquin ist das Gute nicht gut oder gelten Werte nicht, weil es bzw. sie Gottes Gebot oder Ausdruck seines Willens ist/sind, sondern weil es an sich gut ist, bzw. weil sie an sich und um ihrer selbst willen wertvoll sind. Gott will das Gute, weil es (an sich) gut ist. Die Annahme vom göttlichen Ursprung und Ursitz der Werte schließt eine autonome Wert-Geltung nicht aus, sondern ein, wenn die sittliche Werterkenntnis, das in das Menschenherz hineingeschriebene Gesetz (Naturgesetz)

als eine Teilhabe am göttlichen Gesetz, an der göttlichen Wert-Geltung und am Werte-Bejahren verstanden wird.

### 3.4 Zur Antinomie von der Vorsehung

Die christliche Religion anerkennt die Willensfreiheit des Menschen, und damit auch die Möglichkeit des Menschen, dem Willen Gottes entgegenzuhandeln. Sie stellt die Widerhandlung gegen den Willen Gottes, die Sünde als Tragik des Menschen fest. Sie vertraut aber darauf, daß der Plan Gottes dadurch nicht vereitelt wird. Gott wirkt das endgültige Heil durch die menschliche Unheilsgeschichte hindurch. In diesem Sinne könnte man auch nach dem christlichen Glauben von einem finalen Determinismus sprechen. Damit ist die christliche Religion durchaus mit der von Hartmann dargelegten religiösen Antinomie konfrontiert. Wie die religiöse These und Antithese zugleich aufrechterhalten werden können, die Freiheit des Menschen und die in der Vorsehung Gottes zum Vorschein kommende Allmacht, bleibt ein Geheimnis, es gibt dafür keine rationale Lösung. Der christliche Gläubige aber hat Gründe, an beidem festzuhalten: an der Willensfreiheit des Menschen und an Gottes Willen und Macht, seinen Heilsplan durchzuführen.

Von Interesse dürfte hier – um einen Bezug zur neueren Diskussion herzustellen – ein Vergleich mit Hans Jonas sein. Jonas geht «angesichts der Existenz des Bösen oder auch nur des Übels in der Welt» davon aus, daß die drei Attribute Gottes – absolute Güte, absolute Macht (Vorsehung mit finalem Determinismus) und Verstehbarkeit – in einem solchen Verhältnis stehen, «daß jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt». Darauf stellt er die Frage, welche Attribute für unsern Begriff von Gott für wesentlich gehalten werden müssen und welches als weniger «kräftig» aufgegeben werden kann. Wie in der christlichen Religion hält er die absolute Güte für untrennbar vom Gottesbegriff. Weiterhin stellt er fest, daß die Verstehbarkeit Gottes zwar vom Wesen Gottes ebenso wie von den Grenzen des Menschen Einschränkungen unterworfen ist, daß es aber der jüdischen Religion zuwiderläuft, Gottes Verstehbarkeit ganz zu leugnen, ihn als deus absconditus oder gar als absurdum Gott anzunehmen. Darauf schließt Jonas: «Nach Auschwitz können wir mit größerer Entschiedenheit als je zuvor behaupten, daß eine allmächtige Gottheit entweder nicht allgütig oder (in ihrem Weltregiment, worin allein wir sie erfassen können) total

unverständlich wäre. Wenn aber Gott auf gewisse Weise und in gewissem Grade verstehbar sein soll (und hieran müssen wir festhalten), dann muß sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht all-mächtig ist.» Jonas löst also die Antinomie der Vorsehung nicht durch das Geheimnis, die totale Unverstehbarkeit Gottes, sondern durch die Begrenzung der Macht Gottes durch die Willensfreiheit des Menschen und damit durch die Verneinung der Vorsehung Gottes im Sinne eines finalen Determinismus.<sup>15</sup>

### 3.5 Zur Antinomie der Erlösung

Es ist in der christlichen Religion durchaus möglich, die These der Ethik: die Abnahme der Schuld oder Auslöschung der Schuld ist nicht möglich, zu akzeptieren. Der Mensch bleibt der Schuldige, und was er getan hat und was geschehen ist, hat er getan, bzw. ist geschehen und bleibt seine Schuld. Freilich ist der Mensch gemäß der christlichen Religion nicht absolut autonom. Er verdankt sein Dasein nicht sich selbst, sondern er ist und bleibt ein Geschöpf, das von Gott sein Leben empfängt, das von ihm seinen Auftrag erhält, das von ihm zur Rechenschaft gezogen und das von ihm nach Maßgabe seiner Schuld gerichtet wird. Das letzte Wort Gottes aber, so läßt die Bibel hoffen, heißt Gnade, Vergebung. Daß der Mensch von Gott erlöst wird, braucht nicht zu bedeuten, wie Hartmann dies versteht, daß Gott dessen Schuld tilgt oder abnimmt, sondern kann im Sinne von Begnadigung auch bedeuten, daß Gott durch den exemplarischen Gehorsam seines Sohnes Jesus Christus von den gerechten und angemessenen Folgen seines Richtspruchs für all die begangene und gegebene Schuld, d.h. von Höllen- oder anderen Strafen, absieht. Durch ein anderes Verständnis von Erlösung und durch die Übernahme der These der Ethik in die Religion kann die letzte der diskutierten Antinomien in der christlichen Religion durchaus gelöst werden. Und wie Hartmann am Ende seines Kapitels 85 wiederholt, hat die Religion oder Religionsphilosophie und nicht die Ethik den Widerstreit zu lösen, da nicht sie (die letztere) ihn heraufbeschwört.

<sup>15</sup> Alle Zitate aus: H. JONAS, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987, pp. 37ff.