

# Lex Christi und Eigengesetzlichkeit

Das Grundproblem der ethischen Theologie Otto Baumgartens\*

Von Friedrich Wilhelm Graf

## I.

Im Januar 1928 wurde Otto Baumgarten von der juristischen Fakultät der Hamburger Universität ehrenhalber zum Doktor der Staatswissenschaften promoviert. Folgt man dem kompetenten Urteil Martin Rades, dann ist „diesem Akt eine besondere Bedeutung zuzumessen“<sup>1</sup>. Denn in den zwanziger Jahren wurden nur relativ wenige protestantische Theologen aufgrund von Verdiensten um die Staats- und Sozialwissenschaften in vergleichbarer Weise akademisch geehrt. Otto Baumgarten gehörte zu den wenigen Gestalten der protestantischen Theologie im frühen 20. Jahrhundert, deren theologische Arbeit außerhalb der Grenzen der Theologie Resonanz fand.

Die außertheologische Wirkung seines Œuvres steht zu dessen fachtheologischer Rezeption in einem bemerkenswerten Kontrast. Von der Zahl seiner Publikationen her war Otto Baumgarten einer der literarisch produktivsten Theologen unseres Jahrhunderts. Gleichwohl findet er heute – wenn überhaupt<sup>2</sup> – nurmehr im Kontext von Bemühungen um die Rekonstruktion der Disziplingeschichte der Praktischen Theologie und in Untersuchungen zur kirchlichen Zeitgeschichte insbesondere der Weimarer Republik noch Beachtung. Doch selbst auf der Basis einer dezidiert expansionistischen Gegenstandsbestimmung Praktischer Theologie lassen sich der thematische Reichtum und die Mannigfaltigkeit seines umfangreichen wissenschaftlichen Werkes nicht zureichend erfassen. Dies gilt insbesondere für die differenzierten ethischen Analysen der Realisierungsmöglichkeit einer lebenspraktischen „Nachfolge Christi“<sup>3</sup> unter den Bedingungen der modernen okzidentalen Kultur. Baumgarten war nicht nur ‚Praktischer Theologe‘. Mehrere Untersuchungen zur Bergpredigt<sup>4</sup>, zahlreiche historische Fallstudien über die Unmöglichkeit einer unmittelbar den Forderungen der Liebesethik Jesu kompatiblen politischen Praxis<sup>5</sup>, diverse Artikel über Grundbegriffe der Ethik in der ersten Auflage der RGG<sup>6</sup>, die unter den Bedingungen des Weltkrieges entstandene Monographie „Politik und Moral“<sup>7</sup> sowie insbesondere eine 1921 erschienene „Praktische Sittenlehre“<sup>8</sup> lassen eine kontinuierliche Teilnahme am ethischen Diskurs der Theologie im frühen 20. Jahrhundert erkennen. Auch die Studien zur britischen und deutschen

Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jahrhunderts<sup>9</sup>, die zahllosen Kommentare zum Zeitgeschehen in der von Baumgarten herausgegebenen und redigierten Zeitschrift „*Evangelische Freiheit*“<sup>10</sup>, die politischen und kirchenpolitischen Artikel in der Tagespresse<sup>11</sup> und seine Beiträge zur Ekklesiologie-Debatte der zwanziger Jahre<sup>12</sup> sind in erster Linie auf eine ethische Fragestellung hin ausgerichtet. Der inneren Einheit seines Werkes kann nur ansichtig werden, wer es als Entwurf einer *ethischen Theologie*<sup>13</sup> versteht. Diese zielte auf eine differenzierte Beschreibung und Klärung der kulturpraktischen Grundprobleme von Religion und Christentum unter den Bedingungen der Moderne. Lassen sich innerhalb einer modernen Gesellschaft religiöse Normen überhaupt verwirklichen? Kann der absolute Geltungsanspruch der Bergpredigt mit den besonderen Eigengesetzlichkeiten relativ autonomer Kultursphären wie Ökonomie und Politik, Wissenschaft und Kunst vermittelt werden? Sind trotz der neuzeitlichen Privatisierung der Religion ethische Postulate der religiösen Tradition noch überindividuell verbindlich? Folgt man dem „Elogium“, mit dem der damalige Dekan der Hamburger juristischen Fakultät, der Ordinarius für Internationales, Prozeß- und Völkerrecht sowie für Auswärtige Politik Albrecht Mendelssohn-Bartholdy<sup>14</sup> die Auszeichnung Baumgartens begründete, vermochte der Geehrte auf diese Frage eine – zumindest außerhalb der Theologie – überzeugende Antwort zu entwickeln: man promovierte den „tatkraftigen und erfolgreichen Förderer fruchtbarer wissenschaftlicher Zusammenarbeit zwischen Theologen und Sozialökonomern im Dienste der sozialen und sittlichen Kultur des deutschen Volkes“, den „weit über Deutschland hinaus geschätzten unbefangenen Erforscher der Eigenart und der geschichtlichen Gebundenheit politisch-sozialer und wirtschaftlicher Moralprobleme“ sowie schließlich den „Vorkämpfer praktischer sozialpolitischer Reformen, der die wohl gewürdigten Eigengesetze des natürlichen Wirtschaftsablaufs dem höheren Gesetze einer sittlichen Gesellschaftsordnung unterzuordnen bestrebt ist“<sup>15</sup>.

Innerhalb der Theologie wurden Baumgartens Beiträge zur Sozialethik schon in den zwanziger Jahren nur noch von einer kleinen Minderheit der Fachvertreter beachtet. Dafür waren nicht nur generelle intellektualgeschichtliche Konstellationen wie insbesondere der relativ schnelle Erfolg einer „antihistorischen Revolution“<sup>16</sup> in den Geisteswissenschaften der zwanziger Jahre ausschlaggebend. Die Wirkung von Baumgartens theologischer Arbeit wurde vielmehr auch durch seine vielfältigen politischen Aktivitäten nachhaltig behindert. Bereits in den fünfziger Jahren hat Wilhelm Schneemelcher die Frage aufgeworfen, „ob seine (sc. Baumgartens) Theologie nicht eine bessere Kritik gefunden hätte, wenn er nicht Demokrat und Pazifist, sondern Konservativer und Deutschnationaler gewesen wäre“<sup>17</sup>. Daß zwischen der politischen Position eines Theologen und der Rezeption seiner Arbeit innerhalb der Fachöffentlichkeit enge Zusammenhänge bestehen, ist im Falle Baumgartens in der Tat besonders evident. Im Unterschied zur großen Majorität akademischer Theologen, die aufgrund einer dezidiert antiliberalen und antimodernistischen Weltanschauung den Umbruch von 1918/19 entschieden ablehnten und gegenüber der Weimarer Demo-

kratie eine teils skeptisch distanzierte, teils offen ablehnende Haltung einnahmen<sup>18</sup>, wurden von Baumgarten die politische Demokratisierung und soziale Umgestaltung Deutschlands aktiv unterstützt. Zwar war er ein Demokrat nicht aus Prinzip, sondern (nur) aus konkreter geschichtlicher Verantwortung. Aber innerhalb der theologischen Gelehrtenrepublik von Weimar galt er als ein radikaler Außenseiter. Seine kritische Distanz gegenüber der im Protestantismus dominierenden politischen Mentalität läßt sich auf eine relativ einfache Formel bringen: Aus Gründen der historischen Vernunft akzeptierte Baumgarten die Grundprinzipien der politischen Moderne, wie sie wesentlich in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts formuliert worden waren.

Als prominentes Mitglied der linksliberalen „Deutschen Demokratischen Partei“ (DDP) trat Baumgarten aktiv für die sog. ‚Weimarer Koalition‘ aus Sozialdemokraten, Zentrum und DDP ein<sup>19</sup>. Dem Sozialstaatskompromiß der Weimarer Verfassung gemäß unterstützte er nicht nur die politischen Partizipationsansprüche der Parteien der Arbeiterbewegung, sondern plädierte offensiv auch für die Forderung einer der politisch-rechtlichen Transformation des Obrigkeitsstaates korrespondierenden tiefgreifenden Sozialreform. Obgleich er sich, von Thomas Carlyles elitären Helden inspiriert, als ein „Bildungsaristokrat“<sup>20</sup> verstand, war Baumgarten „von allen bürgerlichen Standesvorurteilen“ „ganz frei“<sup>21</sup>. Als Nachfolger Adolf von Harnacks seit 1911 Präsident des „Evangelisch-Sozialen Kongresses“ (ESK), versuchte Baumgarten schon während des Weltkrieges das Spektrum der innerhalb des Kongresses vertretenen Positionen nach links hin zu erweitern; daß er den Kongreß 1920 Repräsentanten des Religiösen Sozialismus wie Carl Mennicke und Paul Tillich öffnete, stieß innerhalb des ESK-Präsidiums aber auf massiven Widerstand, so daß Baumgarten unter dem politischen Druck seiner Kritiker im März 1921 vom Amt des Präsidenten zurücktrat<sup>22</sup>. Seine Isolierung innerhalb der protestantischen Öffentlichkeit wurde durch sein intensives publizistisches Engagement für die Akzeptanz der Völkerbundsidee und seine vereinspolitischen Aktivitäten für eine transnationale antimilitaristische Friedensbewegung<sup>23</sup> dann noch erheblich verstärkt. Massiv kritisierte Baumgarten die von den Parteien der politischen Rechten getragenen Versuche, das politische System der Weimarer Republik in Richtung auf einen autoritären Gemeinwohlstaat mit plebiszitärer Führerherrschaft ‚über den Parteien‘ zu verändern. Dies führte im Zusammenhang der Reichspräsidentenwahl 1925 zum „Fall Baumgarten“: da Baumgarten gegen die „von ausgesprochenen Feinden der Republik und Demokratie erfundene Kandidatur Hindenburgs“<sup>24</sup> Partei nahm und er sich, zusammen mit Sozialdemokraten, an der Wahlkampagne für Wilhelm Marx beteiligte, eröffnete das Schleswig-Holsteinische Landeskirchenamt ein Disziplinarverfahren gegen den Kieler Ordinarius für Praktische Theologie<sup>25</sup>; ohne rechtliches Gehör zu gewähren, erklärte die Kirchenleitung es „für schlechterdings unvereinbar mit der Stellung eines Professors der evangelischen praktischen Theologie, daß er in öffentlicher Wahlversammlung auffordere, den Führer des Zentrums zu wählen“<sup>26</sup>. Was Baumgarten zum zeittypischen Verlangen nach Autorität und Führung bemerkte, er-

fuhr durch diesen Vorgang eine eigentümliche Bestätigung: „die meisten Protestanten sind eben Katholiken“<sup>27</sup>. Sein langjähriger kirchenpolitischer Kampf für eine „freie demokratische Volkskirche“<sup>28</sup> war angesichts der Kräftekonstellation innerhalb der Landeskirchen denn auch ohne Aussicht auf Erfolg<sup>29</sup>. Um ihrem Begriff zu entsprechen, mußte die Volkskirche die von der alten Staatskirche ausgegrenzten bzw. ihr entfremdeten Gesellschaftsschichten wie insbesondere das Proletariat und die kritische bürgerliche Intelligenz wieder integrieren können. Dazu plädierte Baumgarten für die Abschaffung des Bekenntniszwanges bzw. für eine Offenheit der Kirche gegenüber dem faktischen religiösen Pluralismus. Angesichts der Prädominanz einer antimodernistischen, d. h. immer auch: antipluralistischen Mentalität in Theologie und Kirche konnte ein solches Liberalisierungsprogramm, das zudem noch an englischen („westlichen“) Frömmigkeitstraditionen orientiert war, Baumgartens Isolierung innerhalb der protestantischen Öffentlichkeit nur verstärken. „Es bedarf keines Wortes darüber, in wie scharfen Gegensatz dieser Mann zu starken theologischen, kirchlichen, politischen Strömungen der jüngsten Zeit treten mußte“, schrieb Hermann Mulert im April 1934 über seinen akademischen Lehrer und engen Freund<sup>30</sup>. Daß Baumgarten aus politischen Gründen „mit steigendem Alter“ „vereinsamte“, wird auch von Walter Simons, seinem Nachfolger als ESK-Präsident<sup>31</sup>, überliefert: „Der Aufschwung des neuen Deutschland richtete sich in ungemein verletzender Form gegen ihn“<sup>32</sup>.

Selbst die in den letzten Jahren innerhalb der deutschsprachigen evangelischen Theologie geführten ethikgeschichtlichen Kontroversen sind noch von der Verdrängung liberalprotestantischer Theorietraditionen durch den theologischen Antiliberalismus der zwanziger und dreißiger Jahre nachhaltig beeinflusst worden<sup>33</sup>. Vor „allzu sehr vereinfachten Urteilen“ über den ‚freien Protestantismus‘ wurde zwar schon in den fünfziger Jahren nachdrücklich gewarnt<sup>34</sup>. Doch trotz des Interesses, das zumindest einige Gestalten des ‚freien Protestantismus‘ seitdem gefunden haben<sup>35</sup>, wird eine differenzierte Wahrnehmung der deutschsprachigen Theologiegeschichte des frühen 20. Jahrhunderts zumeist noch durch *normative* Präjudizien verstellt, deren Plausibilität in genau dem Maße schwindet, in dem man die Anstrengung historischer Aufklärung auf sich nimmt. Dies gilt vor allem bezüglich aktueller ethisch-theologischer und ekklesiologischer Debatten. Die dominierenden Deutungsmuster zur Erschließung der neueren deutschen protestantischen Theologiegeschichte bleiben deren empirischer Komplexität weithin äußerlich. Über den realen Gang dieser Geschichte sagen sie letztlich nur dies aus: die Faszination eines an unbedingten Unterscheidungen und Eindeutigkeit orientierten, konstruktivistisch unhistorischen ‚Geschichts‘-Verständnisses, welches sich historischer Positivität nur abstrakt negativ zu vermitteln weiß, ist selbst als ein Grunddatum deutscher protestantischer Theologie im 20. Jahrhundert zu begreifen. Daß die Repräsentanten des Kulturprotestantismus naive Bürgertheologen waren, die die kritische Substanz des christlichen Glaubens dem seichten Fortschrittsoptimismus der Bourgeoisie aufopferten; daß die Lutheraner sich als unpolitische Quietisten lammfromm in

die gottgegebenen Ordnungen des Reiches der Welt schickten, um dann im Allerheiligsten des Gewissens ein mystisches Immediatverhältnis der ‚Persönlichkeit‘ mit Gott kultivieren zu können; daß exklusiv erst die prophetischen Kün-der einer ‚Königsherrschaft Jesu Christi‘ zu einer politischen Konkretion des christlichen Glaubens imstande waren, welche die berühmte Anpassung an das berüchtigte Gegebene zu transzendieren vermochte – der erstaunliche Verbreitungsgrad von ‚historischen‘ Urteilen dieser Art steht zu ihrer analytischen Prägnanz in einem bemerkenswerten Kontrast.

Um die Fragwürdigkeit überkommener ‚Geschichtsbilder‘ exemplarisch zu demonstrieren, ist Otto Baumgarten ein besonders geeigneter Kandidat. Keines der kritischen Argumente, mit denen gemeinhin die Theologizität der *sogenannten* ‚liberalen Theologie‘<sup>36</sup> bestritten wird, vermag Baumgartens Theologie zu treffen. Dies läßt sich schon bezüglich des gleichsam klassischen Einwandes gegen die breite liberale Tradition deutscher protestantischer Theologie im 19. und 20. Jahrhundert zeigen: der gängige Vorwurf, ‚liberale Theologie‘ hätte den essentiellen Gegensatz von Religion und Kultur einseitig zugunsten der Kultur aufgelöst<sup>37</sup>, wird weder Baumgartens Selbstverständnis noch auch der tatsächlichen Ausarbeitung seines theologischen Programms gerecht.

Zwar zielt Baumgartens Theologie auf eine reflexive *Vermittlung von Religion und Kultur*. Schon die Motivation zum Theologiestudium verdankte sich einem Vermittlungsinteresse: der junge Baumgarten wollte „Führer . . . werden zu der unserem Volke so hochnötigen Einheit von Religion und Kultur, von Volkskirche und höherer Bildung, damit, um mit Schleiermacher zu reden, der Knoten nicht so auseinandergehe, daß die Wissenschaft mit dem Unglauben und das Christentum mit der Barbarei gehe“<sup>38</sup>. Für diesen „Vermittlerberuf zwischen Religion und Kultur“<sup>39</sup> war freilich weniger F. D. E. Schleiermacher als vielmehr *Johann Gottlieb Herder* das maßgebliche historische Vorbild. Seit seiner Promotion über Herder als Prediger<sup>40</sup> erklärte Baumgarten Herder zu seinem „großen Anreger, der meine Jugend begleitet, meine ersten Studien geleitet, in mir den Mut starker, neuzeitlicher Auffassung gestärkt und das nie rastende Suchen nach einer Versöhnung von Bildung und Christentum wie kein Anderer angeregt hatte“<sup>41</sup>. Die besondere Bedeutung Herders für die Genese und Entfaltung von Baumgartens theologischer Position resultierte nun aber gerade daraus, daß Herder, im Unterschied zu anderen Repräsentanten der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts, ein Programm der „innere(n) Versöhnung von Bildung und Christentum“<sup>42</sup> vertreten hatte, das der prinzipiellen Inkompatibilität des Christlichen mit bestimmten Gestalten modernen Bewußtseins gerecht zu werden vermochte. Mit „ausgesprochener Parteilichkeit für den Vorkämpfer christlicher . . . Interessen gegen die klassisch-ästhetischen Interessen“<sup>43</sup> analysierte Baumgarten etwa „*Herders Bruch mit Goethe*“ als Ausdruck eines prinzipiellen Konflikts zwischen Religion und Kultur<sup>44</sup>. Soll Religion nicht zu einer Bewußtseinsgestalt deprivieren, die, auf der Basis einer *abstrakt* antithetischen Selbstunterscheidung von aller Kultur, ihre kulturpraktische Irrelevanz zum gelungenen Fall der eigenen Identität stilisiert, ist die Aufgabe einer

Vermittlung von Religion und Kultur unverzichtbar. Vermittlung setzt freilich das Wissen um eine faktische Differenz des zu Vermittelnden voraus (in der Kritik der verschiedenen Gestalten von ‚Vermittlungstheologie‘ wird dies zu meist übersehen!). Vielfältige Erfahrungen einer Kulturferne von Religion und Frömmigkeit einerseits und der Religionsdistanz des Bildungsbürgertums andererseits stellten den biographischen Ausgangspunkt von Baumgartens Theologie dar. Diesem *faktischen* „Gegensatz von Religion und Kultur“<sup>45</sup>, wie Baumgarten ihn in den Auseinandersetzungen und Spannungen zwischen seinen Eltern von Kind auf erfuhr<sup>46</sup>, begriff er als Ausdruck einer *konstitutiven* Differenz zwischen religiösem Bewußtsein und kultureller Praxis. Soll Religion nicht marginal bzw. kulturpraktisch folgenlos werden, muß diese Differenz zwar immer wieder zu überbrücken versucht werden. Doch läßt sie sich niemals definitiv aufheben. Der Gegensatz von Religion und Kultur wurde von Baumgarten gerade dramatisiert. Dies zeigt nicht nur die von ihm nachdrücklich hervorgehobene Bedeutung der *Eschatologie* für seine materiale Bestimmung des „Wesens des Christentums“ – aufgrund seiner intimen Freundschaft mit Albert Eichhorn<sup>47</sup> hatte Baumgarten einen erheblichen Anteil an der Formierung und Entstehung der sog. „Religionsgeschichtlichen Schule“<sup>48</sup> –, sondern vor allem auch seine *pointierte Kritik* einer Gestalt „*liberaler Theologie*“, welche das Proprium des christlichen Glaubens in unmittelbare Kulturanpassung aufzulösen droht. Unter „*liberaler Theologie*“ verstand Baumgarten primär<sup>49</sup> die theologischen Entwürfe seiner akademischen Lehrer Heinrich Julius Holtzmann<sup>50</sup>, Adolf Hausrath<sup>51</sup> und Alois Emanuel Biedermann<sup>52</sup>, die von ihm intensiv rezipierte Theologie Otto Pfleiderers<sup>53</sup>, sowie das theologische Programm seines Jenaer „väterliche(n), gütige(n) Freundes“<sup>54</sup> Richard Albrecht Lipsius. Mit Ausnahme von Lipsius, der „sich mit mir in dem positiv-christlichen Interesse“ „begegnete“<sup>55</sup>, waren diese Repräsentanten der älteren theologischen Generation für Baumgarten allzusehr der Gefahr erlegen, die besondere eschatologische Identität des christlichen Bewußtseins in „Kulturseligkeit“<sup>56</sup> zu verflüchtigen. Seit den späten achtziger Jahren kritisierte er einen sog. theologischen „Vulgär-liberalismus“<sup>57</sup> mit genau jenen Argumenten, die dann dreißig Jahre später – insgesamt freilich sehr viel pauschaler – noch einmal gegen ihn selbst und seine theologischen Freunde geltend gemacht wurden. So wandte Baumgarten etwa gegen den unter Richard Rothes „Losung Versöhnung der Religion mit der Kultur“<sup>58</sup> angetretenen Protestantenverein schon 1888<sup>59</sup> ein, daß hier der „evangelische hinter den höchsten protestantischen Standpunkt der Bildungsphilister zurück“trete: Denn der Verein habe sich nur durch „eine größere Exklusivität nach rechts als nach links (empfohlen), durch ein Minimum von Forderungen an das christliche Bewußtsein, durch eine Kulturfreundlichkeit, welcher die Perle des Evangeliums oft sich unter den vielen guten Perlen der anderen Bildungsmotive verlor. Die moderne Bildung, deren Christlichkeit ein R. Rothe sogar verherrlichte, war meist der feste Punkt, um den sich die ganze Frage nach der Versöhnung von Christentum und Kultur drehte; daß auch dem modernen, gebildeten Menschen das Ärgernis des Kreuzes und der Beugung in Schuldgefühl und Er-

lösungsbedürfnis nicht erspart werden könne und daß dies der feste Punkt der Erlösungsreligion sei, das hörten und lasen wir gar selten“<sup>60</sup>. Durch politische Konkretion suchte Baumgarten dieser Kritik dann noch eine besondere Zuspitzung zu geben: eine Mediatisierung von Religion und Kultur, die einseitig nur gegebene Kulturbestände affirmiert, wird der Autonomie der Kirche gegenüber dem Staate nicht gerecht. „Es rächt sich da die Kulturfreundlichkeit, die im empirischen Staate den Genossen der Kirche sieht . . . Die Kirche des Evangeliums darf nicht Leben und Hauptnahrung ziehn von den seis auch edelsten Kulturbestrebungen“<sup>61</sup>. Wie viele andere sog. ‚liberale Theologen‘ trat Baumgarten deshalb schon in den neunziger Jahren für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche bzw. eine umfassende Reform der Kirchenverfassung ein. Angesichts der Machtverhältnisse innerhalb der Landeskirchen – konfessionalistische Majoritäten drohten die Anhänger des ‚freien Protestantismus‘ zu marginalisieren und liberale Pfarrer aus der Kirche hinauszudrängen – plädierte er zwar gegen eine radikale institutionelle „Trennung von Staat und Kirche“, die beispielsweise die Ausbildung der Geistlichen zu einer *ausschließlich* kirchlichen Angelegenheit gemacht hätte<sup>62</sup>. Aber die von Baumgarten erwartete „Auflösung des Staatskirchentums“ – „Optimismus . . . gegenüber dem bestehenden Staate“ lag ihm gerade in kirchenpolitischer Hinsicht fern – wurde ausdrücklich am Kriterium der „innere(n) Selbständigkeit und Kräftigkeit des protestantischen Lebens“<sup>63</sup> orientiert.

## II.

Otto Baumgarten hat seinen Entwurf einer theologischen Ethik unter dem Titel „*Praktische Sittenlehre*“ vorgelegt. Darin drückt sich nicht nur das dem „praktischen Theologen“ eigene „Interesse der Praxis“<sup>64</sup> aus. Der Titel signalisiert vielmehr auch den programmatischen Anspruch einer umfassenden Neubestimmung von Aufgabe und methodischem Verfahren theologischer Ethik: die „praktische Sittenlehre“ soll „gegenüber der herkömmlichen theologischen Ethik – . . . nicht bloß eine Ergänzung, sondern auch eine *wesentlich andere Orientierung* bieten“<sup>65</sup>. Ausdrücklich distanziert Baumgarten sich von einer Tradition protestantischer Theologie, welche die Dogmatik ethischer Reflexion vorordnet und diese nur als nachgängige Konkretion dogmatisch-theologischer Lehrsätze begreift. „Es ist der protestantischen Ethik eigentümlich, daß sie wesentlich deduktiv verfährt, aus gewissen höchsten Prinzipien der Glaubenslehre die Forderungen herleitet, aus dem alle übrigen sittlichen Güter ihr Daseinsrecht beziehen, und so ein scheinbar notwendiges Gefüge eines den Voraussetzungen christlichen Glaubensgehorsams entsprechenden Lebens herausgestaltet.“<sup>66</sup> Ein solcher theologischer Konstruktivismus wird jedoch weder den „moralischen Wirklichkeiten“ menschlichen Lebens bzw. den „Tatsachen der sittlichen Erscheinungswelt“<sup>67</sup> noch auch der Autonomie religiösen Bewußtseins gerecht. „Deduktiv-spekulativ(e)“ Systeme der Ethik, welche die Totalität sittli-

cher Praxis auf ein einziges, religiös bestimmtes Prinzip des Handelns zurückzuführen suchen, verkennen „die Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit des sittlichen gegenüber dem religiösen Leben“<sup>68</sup>. Im Unterschied zu anderen theologischen Autoren der Zeit verwendet Baumgarten den Eigengesetzlichkeitsbegriff – der ihm *möglicherweise* durch Max Webers „Zwischenbetrachtung“ bekannt geworden ist<sup>69</sup> – aber nicht nur deskriptiv, d. h. im Sinne einer analytischen Kategorie für spezifisch moderne Tendenzen der Autonomisierung relativ selbständiger Kulturgebiete. Der Begriff dient vielmehr auch einer systematisch-normativen Unterscheidung von Religion und Kultur. Im Anschluß an Schleiermachers „*Reden über die Religion*“ bestimmt Baumgarten Religion als eine „eigene Provinz des inneren Lebens“<sup>70</sup>.

Kultur und Religion folgen einer je besonderen Eigenlogik. Wo davon abstrahiert wird, wird entweder die Kultur von der Religion her heteronom bestimmt oder die religiöse „Beziehung zu Gott und Ewigkeit“<sup>71</sup> der Faktizität der gegebenen Kultur gleichgeschaltet. Unter den besonderen Bedingungen der Gegenwart – schon die Vorkriegszeit bis zurück in die neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts versteht Baumgarten als „Periode allgemeiner Kulturkrise“<sup>72</sup> – ist die Gefahr einer religiösen Fremdbestimmung der Kultur aber sehr viel größer als die einer kulturellen Überfremdung des Religiösen. Baumgartens Sorge vor einem „religiösen Absolutismus und Illusionismus“<sup>73</sup>, der die Eigenständigkeit kultureller Praxis bedroht, drückt sich insbesondere in einer kritischen Verwendung des *Theonomie*begriffs aus. „Die Theonomie der Abhängigkeit alles sittlichen Lebens von den religiösen Beziehungen ist eine Verkennung der notwendigen Autonomie der Sittlichkeit“<sup>74</sup>. Theonomie wird hier gleichsam zum Gegenbegriff des freiheitsproduktiven Interesses an kulturpraktisch identifizierbaren Unterscheidungen von Religion und Moral.

Um solche Unterscheidungen überhaupt wahrnehmen zu können, muß theologische Reflexion aber als erfahrungsoffen sich gestalten. „Die praktische Sittenlehre muß statt deduktiv *induktiv verfahren*, eine *Erfahrungslehre von den wirklichen sittlichen Beziehungen*, von dem natürlichen und sozialen, von dem wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Kulturleben zugrunde legen und erst nach der Konstatierung der Tatsachen der sittlichen Erscheinungswelt die Frage aufwerfen nach dem Verhältnis zu der religiösen Zielsetzung unseres Lebens“<sup>75</sup>. Wenn theologische Ethik für ihre Normen kulturpraktische Relevanz reklamiert, bedarf sie notwendig eines kulturdiagnostischen Fundaments. Diese interdisziplinäre Öffnung der Theologie gegenüber den modernen „Kulturwissenschaften“ ist insbesondere um der psychologischen und soziologischen „Bedingtheiten“<sup>76</sup> menschlichen Handelns willen gefordert. Die „Abhängigkeit der moralischen Anschauungen von der Struktur der Gesellschaft“ wird von „Theologen . . . so gern übersehen“<sup>77</sup>. Demgegenüber gewinnen für Baumgarten gerade Traditionen der Sozialwissenschaften des 19. und frühen 20. Jahrhunderts besondere Bedeutung, die den spekulativen Glauben an eine unbegrenzte Handlungsautonomie des Individuums nachhaltig erschüttert haben: vor allem die utilitaristische Sozialphilosophie John Stuart

Mills und Herbert Spencers<sup>78</sup>, die naturwissenschaftlich inspirierte Idealismuskritik der Theoretiker der „Gesellschaft für ethische Kultur“ wie z. B. Friedrich Jodl, Theobald Ziegler und Ferdinand Tönnies<sup>79</sup>, Wilhelm Wundts völkerpsychologische „*Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*“<sup>80</sup> und Friedrich Nietzsches „*geniale Kritik der überspannten sittlichen Ideale der traditionellen christlichen Ethik*“<sup>81</sup>. Dem Anspruch einer empirisch-induktiven Fundierung der Ethik sucht Baumgarten darüber hinaus durch die Rezeption einer Vielzahl von „Monographien über einzelne Gebiete des ethischen Lebens“<sup>82</sup> Genüge zu tun.

Menschliches Handeln im „Netz der soziologischen Zusammenhänge“<sup>83</sup> zu sehen, bedeutet notwendig den Verzicht auf eine harmonistische Weltanschauung. Nachdrücklich hebt Baumgarten die reale Konfliktrichtigkeit menschlicher Sozialität hervor. In dieser Konfliktorientierung zeigt sich der programmatische Gegensatz seiner Theologie zu einem konstruktivistischen Theologieverständnis besonders prägnant. Alles religiöse Bewußtsein ist wesentlich von der Idee einer letzten, durch Gott selbst repräsentierten Einheit her zu verstehen. Spekulative Theologien suchen dieser religiösen Einheitsidee nun noch einmal einen unmittelbar empirischen Ausdruck zu verschaffen – etwa indem sie kulturelle Praxis theonom qualifizieren bzw. normieren. Demgegenüber insistiert Baumgarten darauf, daß eine theonom orientierte empirisch-innerweltliche Konkretion religiösen Identitätswissens der tatsächlichen soziokulturellen Komplexität moderner Gesellschaften nurmehr negativ vermittelbar ist. Daß die Theologen als die „berufsmäßig mit der Vertretung der religiösen Interessen betrauten Techniker der Religion“<sup>84</sup> die Welt zumeist bloß in der einen Perspektive von Integration und Einheitskonstruktion wahrzunehmen vermögen, läßt sich zwar – z. B. als eine *déformation professionnelle-psychologisch erklären*. Die traditionelle Einheitszentrierung theologischer Reflexion ist innerhalb eines wesentlich durch den Gegensatz von Natur- und Kulturwissenschaften definierten modernen Verständnishorizontes jedoch keiner systematischen *Rechtfertigung* mehr fähig. Unter den besonderen Bedingungen der kulturellen Moderne vermag ein theoretischer „Monismus“ faktisch keine wirklichkeiterschließenden Leistungen zu erbringen<sup>85</sup>. Denn die moderne Welt ist wesentlich – und nicht etwa nur akzidentell – durch die Signatur von Differenz und Entzweigung bestimmt: sie ist eine Welt von Kampf und Konflikt, von Gegensätzen und inneren Widersprüchen.

Baumgarten entgrenzt den Begriff der Kultur deshalb auf eine Pluralität relativ autonomer Kultursphären. Politik und Ökonomie, Wissenschaft und Kunst, Geselligkeit und Sexualität – um nur die wichtigsten „Kulturgebiete“ zu nennen – folgen einer jeweils spezifischen Rationalität: ihrer jeweiligen „*Eigengesetzlichkeit*“<sup>86</sup>. Infolgedessen stellt das Ethos der christlich-religiösen Tradition keine zureichende Basis zur Lösung all der Orientierungsprobleme dar, mit denen menschliches Handeln innerhalb der einzelnen Kultursphären konfrontiert wird. Die „selbständigen Kulturgebiete der Wissenschaft und Wahrheitsforschung, der Kunst und Formgestaltung, des Rechts und der sozialen Ehre, der

Arbeitsteilung und Klassenmoral – ... – empfangen ihre Gesetzgebung durchaus nicht von der Religion, sondern von der Vernunft der Dinge<sup>87</sup>. So wenig Religion mit der ihr spezifisch eigenen „jenseitige(n) Orientierung“ eine sinnvolle Perspektive zur Beurteilung ästhetischer Objekte darstellt, so wenig lassen sich ökonomische Antagonismen einer „Normierung durch die religiösen Beziehungen“<sup>88</sup> unterwerfen. Denn die einzelnen Kultursphären stellen für die, die „jeweils in ihren Lebenszusammenhang gestellt sind, Gewissensanliegen ... von eigenartiger Gesetzmäßigkeit“<sup>89</sup> dar.

Für solche *Eigengesetzlichkeit* dürfte die Ökonomie – der Prozeß der Produktion der materiellen Basis aller höheren Kultur – ein besonders naheliegendes *Beispiel* sein. Wer „am ökonomischen Prozeß“ sich mit Aussicht auf Erfolg beteiligen will, muß sich notwendig der eigenen Rationalität arbeitsteiliger Güterproduktion und -distribution unterstellen bzw. sein Handeln an den speziellen Maximen einer „besondere(n) Wirtschaftsethik“<sup>90</sup> ausrichten. Das Basistheorem der marxistischen Theorie, daß innerhalb der kapitalistischen Ökonomie „nicht sowohl ein Willens- oder ethisches, sondern nur ein *unerbittliches Naturgesetz* walte“<sup>91</sup>, kritisiert Baumgarten zwar als eine dogmatische Universalisierung eines tatsächlich nur partikularen Momentes der Eigenlogik des Ökonomischen – auch hier zielt die Kritik auf die Destruktion eines monistischen Wirklichkeitsverständnisses –; aber daß an der Marxschen „grundsätzlich nicht ethischen Auffassung“ der kapitalistischen Ökonomie „unendlich viel Wahres“ ist<sup>92</sup>, können allenfalls die Propheten einer frommen Universal-moral bestreiten, wofür sie dann freilich den hohen Preis des Ruins der gesamten Volkswirtschaft zu zahlen bereit sein müssen. „Außerhalb des Wirtschaftslebens stehende Leute müssen sich abgewöhnen, von einem Produzenten etwas anderes zu verlangen als Gehorsam gegen das Gesetz einer möglichst sparsamen und ergiebigen Wirtschaftlichkeit. ... Das Wirtschaftsleben entwickelt sich ... zum Vorteil der Gesamtheit nur, wenn die Gesetze der Wirtschaftlichkeit, der möglichsten Ausnutzung der Konjunkturen, der möglichsten Ersparung von Arbeit und Risiko, der möglichsten Überflügelung anderer Konkurrenten im Spiel von Angebot und Nachfrage, von allen beachtet werden“<sup>93</sup>. Baumgarten plädiert für einen Pragmatismus, der sowohl dem wirtschaftlichen Kalkül der Maximierung der Güterproduktion als auch dem sozialpolitischen Interesse der Egalisierung der ökonomischen Partizipationschancen sich verpflichtet weiß. Auf die tiefgreifenden ökonomisch-sozialen Krisen seiner Gegenwart reagiert er durch eine Stärkung der eigenen Rationalität des Ökonomischen. „Wenn jeder seine eigenen wohlverstandenen Interessen energisch wahrnimmt, mit seinen Kräften haushält und vollen Gewinn für seinen Einsatz fordert, dann ist der Gesamtwirtschaft am besten gedient. *Die Wirtschaft hat ihr eigenes Ethos*. Respektieren wir es und halten wir es rein von sentimental oder phrasenhaften Beimischungen idealistischer Motive! Auch unter Geschwistern und Freunden fährt man am besten, wenn man das Geschäftliche, Wirtschaftliche, sauber für sich nach den Gesetzen der Wirtschaftlichkeit hält. Die Opfer, die Wohltaten, die

Verzichte, die Geschenke gehören nicht ins Gebiet der Wirtschaft, sondern des persönlichen Lebens<sup>94</sup>."

Solche Akzeptanz der Eigengesetzlichkeit der Ökonomie darf nicht als genereller Verzicht auf eine „Ethisierung des wirtschaftlichen Lebens“<sup>95</sup> verstanden werden. Baumgartens „Wirtschaftsethik“ dient gerade der Konkretion ethischer Verbindlichkeit auf die besonderen Bedingungen ökonomischen Handelns hin. „Ethisierung“ muß der Logik der Ökonomie gemäß spezifiziert werden. Dies bedeutet vor allem, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der Wirtschaftsprozess primär durch die Dynamik von Individualinteressen und die dem Konkurrenzkampf immanente Produktivität fortentwickelt wird. Folglich soll die – angesichts des Massenelends (1921!) dringend gebotene – Produktionssteigerung primär durch die Stärkung der Eigeninitiative aller Beteiligten, nicht durch direkte Staatsintervention gefördert werden. Insoweit ist Baumgarten zweifelsohne dem klassischen Wirtschaftsliberalismus verpflichtet. Gerade dieses liberale Modell erlaubt ihm aber eine konfliktorientierte Bestimmung der Autonomie des Proletariats. Baumgarten legt die „Eigengesetzlichkeit“ der Ökonomie ausdrücklich auch auf eine spezielle „Klassenethik“ hin aus<sup>96</sup>. Der in der Theologie der Zeit dominierende Integrationismus konnte aufgrund seiner Fixierung auf das sogenannte Gemeinwohl die „Interessenkämpfe“ der sozialen Gruppen einseitig nur als „Ausfluß des brutalen Nützlichkeitsethos“<sup>97</sup> wahrnehmen. Das Wissen um die faktisch gegebene Eigengesetzlichkeit von Klassenantagonismen erlaubt Baumgarten demgegenüber die ethische Rechtfertigung eines proletarischen Sonderbewußtseins: „Die Ehre jedes Standes, jeder Klasse hat ihr eigentümliches Gesetz, das bestimmt ist durch die Abzweckung des Berufs, durch die Lebensstellung der Klasse. . . . Der Arbeiter, behufs Abwehr der Übergriffe der Unternehmer im Wirtschaftskampf zur Klasse der Proletarier eingeschworen, wesentlich abhängig von dem Erfolg im Gewerkschaftskampf, muß seine Standes- und Klassenehre in die unbedingte Solidarität der Klasse setzen. Was der Zweckbestimmung der Gruppe entspricht, macht das Zentrum ihrer Ehre aus<sup>98</sup>.“ Der Warnung vor einer Übersteigerung der proletarischen „Klassenmoral“ – „das Bedenkliche“ an allem „Gruppenethos“ „ist allein die Verabsolutierung des relativ Berechtigten und Wertvollen“<sup>99</sup> – verbindet sich deshalb die Explikation eines eigenen „Ethos des Klassenkampfes“<sup>100</sup>. Dessen „Eigengesetzlichkeit“<sup>101</sup> konkretisiert Baumgarten insbesondere in Tarifautonomie, Koalitionsrecht und „Gewerkschaftskampf“ (Streikrecht). Infolgedessen unterstellt er Repräsentanten eines spezifisch „deutschen Idealismus“<sup>102</sup>, die nicht ihr legitimes Partikularinteresse, sondern das wahre Wohl aller zu vertreten behaupten, konsequent einem Ideologieverdacht.

Inbegriff solcher harmonistischen Ideologie ist die Behauptung der Möglichkeit einer differenzlosen Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit. Demgegenüber sucht Baumgarten gerade Grenzen solcher Vermittlung aufzuweisen. Das Programm theologischer Spekulation, durch Aufhebung alles Besonderen in ‚wahre‘, d. h. durch Einschluß ihres Gegensatzes konstituierte Allgemeinheit einen universellen Integrationszusammenhang zu konstruieren,

wird faktischer Nicht-Identität nicht gerecht. Baumgarten insistiert auf eschatologischer Differenz: Das Reich, in dem alles in allem ist, steht noch aus. Erst im Jenseits der Geschichte kann die innere Widersprüchlichkeit der Welt zur Auflösung gelangen. Ein innerweltlicher Ort *absoluter* Versöhnung läßt sich nicht bezeichnen. Ethische Theologie muß deshalb das Bewußtsein der konstitutiven Differenz zwischen empirischer Allgemeinheit und dem Absoluten der Religion präsent halten. Genau diesem Interesse dient die starke Betonung der Eigengesetzlichkeiten der Kultur: Indem Baumgarten für die einzelnen Kultursphären je eigene Gesetze geltend macht, sollen die diversen Instanzen gesellschaftlicher Allgemeinheit gerade nicht religiös überhöht werden. Mit ‚Eigengesetzlichkeit‘ sucht Baumgarten primär Grenzen aller *empirischen* Allgemeinheit thematisch zu machen. In seiner Verwendung des Begriffs reflektiert sich insofern ein herrschaftskritisches Interesse: Wenn die verschiedenen Gebiete der Kultur durch je spezifische Gesetze bestimmt sind, lassen sich alle vermeintlich unbedingten institutionellen Verbindlichkeiten als faktisch nur bedingt gültig erweisen.

Baumgarten macht deshalb die Varietät solcher Gesetze stark. In der neueren ethikgeschichtlichen Diskussion um den Eigengesetzlichkeitsbegriff<sup>103</sup> sind die ‚eigenen Gesetze‘ der Welt zumeist nur auf Ökonomie und Politik bezogen worden. Baumgartens Analysen von Eigengesetzlichkeitsphänomenen erschließen jedoch einen sehr viel weiteren Problemhorizont. Wer der Evidenz von Max Webers Analysen der „Eigengesetzlichkeit des kapitalistischen Erwerbstriebes“<sup>104</sup> sich nicht zu entziehen vermag, kann eben auch Marianne Webers Untersuchungen der „Eigengesetzlichkeit des Geschlechtslebens“<sup>105</sup> die Zustimmung nicht verweigern; und durch autonome Gesetze sind nicht nur die komplexen Realitäten politischer Gestaltung, sondern beispielsweise auch Dimensionen der „Persönlichkeitsbildung“ wie „Körperkultur“, „Gemütskultur“, „Ausdruckskultur“ und „Umgangskultur“ etc. bestimmt<sup>106</sup>. „Das wird gewiß niemand leugnen, daß die Gebiete der Naturfreude, der Geselligkeit, der Freundschaft, der sexuellen Paarung, endlich der Ehe ihre Eigengesetzlichkeit haben, die wohl durch Askese im einzelnen Fall eingeengt, nicht aber für die durchschnittliche ... Menschheit der religiösen, jenseitigen Normierung unterworfen werden kann“<sup>107</sup>.

Keines der Gesetze all dieser Lebensgebiete gilt aber absolut. Gesellschaftliche Totalität bestimmt Baumgarten als ein Konstrukt. Sie ist faktisch nur Mannigfaltigkeit lebensweltlicher Mikrokosmoi, deren je besonderer Gesetzlichkeit durch die eigenen Gesetze anderer Kultursphären Grenzen gesetzt sind. Indem er die Vorstellung einer Einheit der Kultur in ein komplexes Relationsgefüge auflöst, sucht Baumgarten die Beziehungen zwischen den selbständigen Kulturgebieten nach einem Modell von checks and balances zu strukturieren: jede Kultursphäre ist relativ; Tendenzen zur Verabsolutierung des faktisch nur Partikularen – also neben Prädominanzansprüchen der Kirche über die Gesellschaft etwa auch Eingriffen des Staates in die Ökonomie etc. – will Baumgarten über die Stärkung der inneren Varietät der Kultur konterkarieren. Unbeschadet einer am Ideal des sozialen Kulturstaates orientierten Staatszielbestimmung<sup>108</sup> betont

er deshalb nachdrücklich die Grenzen staatlichen Handelns. „Der Staat hat die Aufgabe, allen wesentlichen Kulturbewegungen im Volk Schutz und möglichste Bewegungsfreiheit zu gewähren, ohne doch sich materiell in ihr Eigenleben einzumischen; die Unterscheidung der *iura circa* und *in sacra* gilt wie für die Religion, so auch für die Wissenschaft, Kunst, soziale Gruppenbildung u. s. f.<sup>109</sup>.“ Grundelemente aufklärerisch-liberalen Denkens wie Konkurrenz und Gewaltenteilung bzw. überhaupt „die Emancipation der selbständigen weltlichen Interessengebiete und Ideale von der Jurisdiction der Theologie“<sup>110</sup> macht Baumgarten aber nicht nur im Sinne von kulturpraktischen (z. B. ökonomischen und politischen) Gestaltungsprinzipien geltend. Sie bestimmen vielmehr seine Auffassung welthafter Wirklichkeit insgesamt. Im Versuch, eine geschlossene Ontologie auf ein *pluralistisches Wirklichkeitsverständnis* hin aufzubrechen, erfährt die liberale Kritik eines feudal-korporativen Sozialsystems, in welchem Religion und Politik, Gesellschaft und Staat nicht entkoppelt sind, gleichsam noch einmal eine theoretische Verdichtung. Denn die Unterscheidungsleistungen, die Baumgarten gegenüber allen monistischen Theorien einbringt, dienen genau jenem Interesse, welches der liberalen Emanzipationsbewegung ihre besondere Dynamik verliehen hatte: dem Interesse der Erschließung von Freiräumen individueller Selbstentfaltung.

Der liberalen Option für „Persönlichkeit und Menschenrechte“<sup>111</sup> entsprechend weist Baumgarten alle integrationistischen Konzeptionen theologischer Ethik zurück. Ethische Verbindlichkeit einseitig von überindividuellen Lebenszusammenhängen her zu definieren, stellt eine individuelle Freiheit bedrohende Abstraktion dar: „Es wird bald einer neuen Renaissance des Individualethos bedürfen, wenn die Überspannung des Klassen- und Nationalethos . . . so fortschreitet“<sup>112</sup>. Basis des geforderten „Persönlichkeitsethos“<sup>113</sup> ist eine Bestimmung von Freiheit als unmittelbaren Selbstverhältnisses des individuellen Subjekts. Zwar ist der Mensch *auch* auf Sozialität angelegt. Aber gerade die vorsoziale Unmittelbarkeit individueller Selbstbestimmung repräsentiert einen konstitutiven Ausdruck menschlichen Freiheitsbewußtseins. Der Mensch ist „vor all seinen Beziehungen zu den Gemeinschaften Individuum mit Persönlichkeitszielen und Selbsterhaltungs- und Selbsterziehungspflichten“<sup>114</sup>. Diesem emphatischen Individualitätsverständnis<sup>115</sup> zufolge gilt Eigengesetzlichkeit nicht nur für die einzelnen Kultursphären. Die Pointe von Baumgartens Sprachgebrauch liegt vielmehr darin, auch allen Individuen ein je besonderes *Eigengesetz* zuzuerkennen. Was unter den Bedingungen der gegebenen Kultur faktisch erst die Lebensführung „starker Individualitäten“<sup>116</sup> auszeichnet, wird als ein prinzipiell für jeden geltendes „Freiheitsrecht“ reklamiert: „beanspruchen (zu) dürfen, soweit irgend die Interessen der Gemeinschaft es zulassen, *nach eigenem Gesetz zu leben*“<sup>117</sup>. Gerade weil „das Gruppenethos“ nie einflußreicher war als heutzutage, sollen das Gewissen gegenüber der tradierten Sitte, „Persönlichkeitskultur“ gegenüber „Massenkultur“ und ein „eigener Lebensstil“ des einzelnen gegenüber sozialer Konformität gestärkt werden<sup>118</sup>.

Solche Forderungen sind zweifelsohne auch als Ausdruck einer besonderen Affinität Baumgartens zu spezifisch bürgerlichen Normen und Wertvorstellungen zu begreifen. Wer sich als „Angehöriger der *Persönlichkeitskultur-schicht*“ (!)<sup>119</sup> versteht, muß angesichts des irritierenden „Getriebe(s) der Massenkultur“ wohl „notwendig (für) eine *Absonderung* der sich ihres persönlichen Wertes bewußten Menschen von der *Masse*“<sup>120</sup> plädieren. Diese Forderung ist aber nicht im Sinne einer massenfeindlichen Elitetheorie zu deuten. Seinem Vater Hermann Baumgarten, einem prominenten Historiker, der 1866 zunächst die Umstellung des älteren, den konstitutionellen Idealen von 1848 verpflichteten bürgerlichen Honoratiorenliberalismus auf Bismarcks „Realpolitik“ nachhaltig gefördert hatte<sup>121</sup>, in den siebziger und achtziger Jahren dann aber als prononciierter Kritiker Heinrich von Treitschkes gegen die „Bismarcksche illiberale Gewaltpolitik“<sup>122</sup> und für einen politisch moderaten Nationalliberalismus kämpfte<sup>123</sup>, lastet Otto gerade die Befangenheit in einem spezifisch protestantischen Geistesaristokratismus an: er „war der echte Typus eines Geistesaristokraten protestantischer Prägung, individualistischer Selektionsliberaler, der es für selbstverständlich hielt, daß das deutsche Volk von der intellektuellen, akademischen Schicht in alle Wahrheit und steigende politische Freiheit geführt werde. Die Wucht der Massenbewegung und die Autonomie des Proletariats war ihm verborgen“<sup>124</sup>. Diese „Kritik an des Vaters politischer Haltung“ ist primär vom „Carlyleschen sozial-verantwortlichen Geist“<sup>125</sup> inspiriert. Der Hinweis auf Carlyle läßt bereits die spezifische Ambivalenz von Baumgartens Bekenntnis zur ‚Autonomie des Proletariats‘ erkennen.

Was ihn an Carlyle und anderen Repräsentanten der angelsächsischen Frömmigkeitsgeschichte des 19. Jahrhunderts fasziniert, ist die eigentümliche Verbindung einer äußerst intensiven sozialpolitischen Zuwendung zum ‚Volk‘ – für Baumgarten ein positiv besetzter Begriff – mit Ansprüchen einer geschichtspraktischen Superiorität des (bürgerlichen) Intellektuellen, der hier gleichsam zum wichtigsten Garanten der Möglichkeit historischen Fortschrittes erklärt – oder besser: stilisiert wird. Denn das – zugunsten des ‚Volkes‘ reklamierte – Avantgardebewußtsein der (in den neunziger Jahren) ‚jüngeren‘ Intellektuellen, die, in Kritik des älteren Liberalismus, für eine religiös inspirierte umfassende Gesellschaftsreform eintreten, ist zunehmend stärker durch vielfältige Tendenzen der Anonymisierung des sozialen Lebens und ‚Vermassung‘ bedroht. Schon vor der Jahrhundertwende charakterisiert Baumgarten sich als „Angehöriger einer Generation“, die von ihren altliberalen Vätern gerade darin sich unterscheidet, „im Angesicht der Sphinx ‚Masse‘ groß geworden“ zu sein<sup>126</sup>. Die Vergleichgültigung der Individuen, wie sie für den „neuzeitliche(n) Verkehr“<sup>127</sup> typisch ist, erfährt er primär als Bedrohung der eigenen Identität. Sofern die Masse ihn verunsichert, kann Baumgarten das für seine Theologie grundlegende „sozialliberale Ideal der Persönlichkeitskultur“<sup>128</sup> nurmehr in *Unterscheidungsfiguren* auslegen.

Mit großem Nachdruck sucht Baumgarten ein *Eigenrecht des Individuums* gegenüber gesellschaftlicher Allgemeinheit geltend zu machen. „Michael Kohl-

has . . . muß im Unterricht als Idealtypus gefeiert werden<sup>129</sup>. Dabei bleibt freilich unklar, inwieweit die Selbstbildung des Individuums zur Persönlichkeit unter den Bedingungen der modernen, entscheidend von der Eigenlogik kapitalistischer Ökonomie geprägten Kultur überhaupt *allgemein* vermittelbar ist. Die Stärkung der Individualrechte klagt Baumgarten zwar für prinzipiell jedermann ein; dem Ideal des sozialen Kulturstaates entsprechend tritt er schon lange vor der Revolution in diversen Beiträgen zur Schulreformdebatte und durch ein intensives Engagement innerhalb der Volkshochschulbewegung für die Partizipation des Proletariats an den Gütern der ‚hohen‘ Kultur ein. Zugleich aber bleibt Baumgartens ‚starke Persönlichkeit‘ auch auf den kulturellen Primat einer bildungsbürgerlichen Elite fixiert. Besonders prägnant tritt diese Ambivalenz in seinem Jesusbild hervor. Zwischen den demokratischen Eigenschaften von Friedrich Naumanns „Volksmann Jesus“, den vor allem der junge Baumgarten verkündet, und den aristokratischen Tugenden von Carlyles größtem „Propheten der Humanität“<sup>130</sup> vermag er nur insoweit eine Idiomenkommunikation zu leisten, als sich Jesus der Held der allgemeinen „Dienstpflicht der Persönlichkeit gegenüber der Masse“<sup>131</sup> in besonderem Maße innegeworden sein soll; um der Bildung der vielen anderen willen hat sich die Persönlichkeit immer auch „in die Masse einzurechnen“<sup>132</sup>. In der „Durchführung des Grundgedankens Jesu“ vom „unendliche(n) Mehrwert der einzelnen Persönlichkeit gegenüber der Welt, Umwelt, Welteroberung, Weltmeisterung, Zivilisation“ geht der gottunmittelbare Held dann aber erstaunlich schnell zu „Herrn Omnes“ auf Distanz: „Es ist keine Frage, daß Jesus mit seiner ganzen Seele auf der Seite der Persönlichkeit gegen die Masse steht . . .<sup>133</sup>“.

Dem Interesse an einer Stärkung des Individuums gegenüber sozialer Allgemeinheit vermag Baumgarten sehr viel plausibler Geltung zu verschaffen, wo er mit dem angelsächsischen Utilitarismus die moralische Legitimität eines dem individuellen Eigennutz verpflichteten Handelns betont. Zugunsten des einzelnen werden ein „starkes Ethos der Selbstbehauptung“<sup>134</sup>, „ein gesunder Egoismus“<sup>135</sup> und ein Handeln aus „Eigeninteresse“<sup>136</sup> ethisch positiv qualifiziert. Dabei spezifiziert Baumgarten die von ihm eingeklagte „Rückbeziehung des Individuums aus seiner Umwelt, aus seiner Sippe, Gesellschaft, Nation, Kirche, aus den von diesen ihm aufgezwungenen Lebensnormen, Sitten, Gepflogenheiten, Verbindlichkeiten auf die Eigengesetzlichkeit seiner allernächsten Lebensrechte“<sup>137</sup> insbesondere in verschiedenen Schutznormen der Privatsphäre gegenüber Eingriffen von Staat und Gesellschaft. In „Politik und Moral“ sucht er beispielsweise den im Kriege sich verstärkenden politischen Partizipationsdruck zu relativieren; auch wenn er „stets das selbständige Recht und die heilige Pflicht des politischen Wirkens betont“ und sich zur Notwendigkeit eines intensiven politisch-praktischen Engagements bekennt<sup>138</sup>, ist dem „Individuum ein Freigebiet gegenüber den harten Notwendigkeiten des politischen Kampfes zu erhalten“<sup>139</sup>. Eine totale Politisierung von Kultur und Gesellschaft negierte deren innere Pluralität und bedrohte darin individuelle Freiheit. Um diese zu schützen und zu stärken, macht Baumgarten im Rekurs auf entsprechende altli-

berale Distinktionen eine konstitutive Differenz von Öffentlichkeit und Privatheit geltend. Eine „Separatstube für das eigene Ich“<sup>140</sup> gilt als unverzichtbare Freiheitsrealität.

Dieser Binnenraum individueller Selbstentfaltung stellt insbesondere auch eine konstitutive Grenze des altruistischen Liebesethos dar. Liebe muß sowohl die „Individualsphäre des anderen“<sup>141</sup> als auch ein jedem Individuum gleichsam als ein Grundrecht zukommendes „stolze(s) Selbstversorgungsrecht“<sup>142</sup> respektieren. Wo im Namen der Liebe jene Grenzen überschritten werden, mit denen private ‚Freigebiele‘ der Subjektivität markiert sind, droht religiöser Altruismus in Unfreiheit und Gemeinschaftsterror umzuschlagen. Umgekehrt bedarf unmittelbar egozentrisches Handeln notwendig der Relativierung durch die Liebesethik der Bergpredigt.

Die Spannungen und Gegensätze zwischen einer am Prinzip der *abnegatio sui* orientierten religiösen Brüderlichkeitsethik und einem dem individuellen Eigeninteresse verpflichteten Utilitätsethos lassen sich nicht harmonistisch auflösen. Die beiden ethischen *Nomoi* können nicht auf *ein* letztes ethisches Prinzip reduziert oder so vereinheitlicht werden, daß ein Ethos aus dem anderen genetisiert wird. Weder kann „der christliche Spiritualismus“<sup>143</sup> die Faktizität egozentrischen Handelns angemessen herleiten, noch vermag der angelsächsische Utilitarismus den „Elementartrieb“ individueller Selbstbehauptung und Lebenssteigerung „als *die* Wurzel aller Triebe nachzuweisen“<sup>144</sup>. Das Theorieprogramm des Positivismus, den „Altruismus, die ganze Berücksichtigung der Interessen und Gefühle des Nächsten“ nur als „ein maskiertes Eigeninteresse“ zu deuten<sup>145</sup>, bleibt der empirischen Vielschichtigkeit menschlichen Handelns genauso äußerlich wie die Systemkonstruktionen des deutschen Idealismus, denen zufolge alles selbstische Handeln als solches unethisch ist. Zwar läßt sich der Begriff *ethischer Pluralismus* bei Baumgarten selbst nicht nachweisen. Der Sache nach vertritt Baumgarten jedoch eine pluralistische Konzeption der Ethik. Denn er bestreitet die Möglichkeit einer systematischen Deduktion der Totalität moralischer Akte aus *einem* universalen Grund der Sittlichkeit; die Behauptung einer „relative(n) Selbständigkeit der verschiedenen, verschiedene Lebensgebiete und Willensverhältnisse regelnden Triebe und Normen“ bezeichnet er ausdrücklich und mit großem Nachdruck als den „Nerv“ seiner ethischen Theologie<sup>146</sup>. Der Auflösung der Einheit der Kultur und der starken Betonung der Antinomien zwischen den verschiedenen Kultursphären analog ist auch die Beschreibung des ethischen Subjekts auf den Ton des Konflikts gestimmt: „Am Ende ist, wie C. F. Meyer sagt, der Mensch kein ausgeklügeltes Buch, sondern voll Widerspruch und Leidenschaft und unbedachtem Wurf. Die Erklärung seines Trieb- und Willenslebens aus einer einzigen Wurzel muß deshalb stets mißlingen“<sup>147</sup>.

Neben „dem christlichen Zentralmotiv der Liebe und dem Kantischen kategorischen Imperativ der Pflicht“<sup>148</sup> existieren noch eine Vielzahl sonstiger „Motive der Sittlichkeit“, die „eine ganz andere psychologische Wurzel“ als der religiöse Altruismus haben<sup>149</sup>. Daß Baumgartens Praktische Sittenlehre „ohne alle

philosophische Genauigkeit der Begriffe entworfen“ ist<sup>150</sup>, macht sich hier allerdings besonders gravierend bemerkbar. Die Mannigfaltigkeit der verschiedenen ethischen Nomoi expliziert er *ausschließlich* psychologisch. Inwieweit er sich problematischen Konsequenzen seines Pluralismus-Konzepts bewußt gewesen ist, bleibt deshalb unklar. Baumgarten gibt die Idee einer inneren Einheit der praktischen Vernunft preis. Für die Annahme einer lebenspraktischen Ich-Identität des Subjekts hat dies weitreichende Folgen. Der pluralistische Ansatz zielt auf die Stärkung des individuellen Subjekts gegenüber den diversen Instanzen sozialer Allgemeinheit. Inwiefern sein ethischer Pluralismus diesem Interesse tatsächlich zu genügen vermag, wird von Baumgarten aber nirgends näher erläutert.

Schon in seinen ethischen Beiträgen zur RGG verlangt Baumgarten, „die sittlichen Grundbegriffe scharf nach ihrer Gefühlsart zu sondern“<sup>151</sup>. Diese psychologische Analyse führt auf eine Vielfalt heterogener Willensantriebe, die einander widersprechen. Sie lassen sich – natürlich nicht mit dem Anspruch systematischer Deduktion, sondern allein im Sinne empirisch-deskriptiver Klassifikation – in verschiedene „Gefühlskreise“ gruppieren. Vom altruistischen Gefühlskreis, der alle Willensmotive umfaßt, die dem Interesse am anderen entspringen, unterscheidet Baumgarten in den RGG-Artikeln vor allem noch eine um das Rechtsgefühl konzentrierte Motivgruppe, einen durch das Interesse an Wahrhaftigkeit definierten Gefühlskreis und schließlich eine große Gruppe egozentrischer Willensantriebe. Innerhalb der „*Praktischen Sittenlehre*“ konzentriert er sich dann insbesondere auf die „großen Gegensätze“<sup>152</sup> zwischen einer „doppelte(n) Reihe von Motiven“, nämlich den „Motive(n) des Aus-sich und In-sich-leben und . . . des In- und Aus-dem-anderen-heraus-leben“<sup>153</sup>. Diese konkurrierenden und einander widersprechenden Motivreihen müssen in der individuellen Lebensführung fortwährend neu zu ermitteln versucht werden. Denn eine ein für allemal geltende „oberste Norm zur Entscheidung der Konflikte und Herbeiführung der Kompromisse“ gibt es nicht. Unter der Bedingung eines absolut gültigen letzten ethischen Prinzips „würden die Konflikte nur anscheinend sein und mit keinem Kompromiß, sondern dem glatten Sieg der einen Motivreihe enden. Die Praktische Sittenlehre zeigt uns aber, daß es eine solche oberste Norm und damit eine prästabilisierte, durch ihre Befolgung hergestellte Harmonie nicht gibt. Es ist vielmehr die Spannung der Seele zwischen gleichwertigen Motiven unser Schicksal und die tragische Empfindung dieser Spannung die Wurzel aller höheren Kultur der Persönlichkeit . . .“<sup>154</sup>

Nicht nur die sozial-kulturelle ‚äußere‘ Welt des Handelns, sondern auch dessen psychische Genese deutet Baumgarten im Sinne eines Konfliktmodells. „Die Interessen sind nicht immer harmonisch“<sup>155</sup> – dies gilt auch für die Innenwelt des Individuums. Insofern stellt Baumgartens *ethischer Pluralismus eine Radikalisierung seiner Eigengesetzlichkeitsanalysen* dar. Eine universell gültige moralische Normativität wird zunächst von den ‚eigenen Gesetzen‘ der verschiedenen Kultursphären her relativiert. Die Analyse der psychischen Genese und des Vollzugs des Handelns führt dann auf die radikale Fassung solcher

Relativität: die Struktur des Handelns selbst läßt erkennen, daß es *ein* Sittengesetz gar nicht gibt. Die Mannigfaltigkeit „sittlicher Triebe“, „moralischer Willensbestimmungen“ und „Handlungsimpulse“<sup>156</sup>, welche den Handlungsvollzug bestimmen, kann nicht auf ein allgemeines, einheitliches Prinzip hin integriert werden.

Mögliche universelle Geltungsansprüche bestimmter ethischer Nomoi stellen insofern bloß irrealer Absolutismen dar. Auch dem Brüderlichkeitsethos des Christentums kommt faktisch nur eine relative Verbindlichkeit zu. Da Baumgarten das religiöse Ethos selbst noch einmal als ein Ensemble verschiedener ethischer Motive und Willenskräfte begreift, wird auch hier Relativität noch einmal gesteigert. Nächstenliebe und insbesondere Feindesliebe stellen zwar die „Zusammenfassung und Krönung“ des religiösen Ethos dar: „aber die Liebe (ist) keineswegs die Wurzel der Grundlage noch die Quelle aller christlichen Sittlichkeit“<sup>157</sup>. Das religiös-christliche Ethos ist „nicht lediglich Altruismus“, sondern umfaßt einen Mikrokosmos mehrerer sittlicher Motive, die zum Teil „in ihrer psychologischen Entstehung wie in ihrer Wirkungsart ganz unabhängig . . . von der Liebe“ sind<sup>158</sup>. Das religiöse Liebesethos wird also nicht nur von anderen, nicht-religiösen ethischen Nomoi her begrenzt. Seine Relativität ist vielmehr schon in der eigenen Differenziertheit des religiös-christlichen Ethos begründet.

Seit den frühen neunziger Jahren konkretisiert Baumgarten solche Relativität primär bezüglich des „Grundgesetzes“<sup>159</sup> der christlichen Ethik, der Bergpredigt. Aufgrund ihrer „wichtigen, unbedingten, absoluten Forderungen“<sup>160</sup> scheint ihr zwar eine schlechterdings universelle ethische Verbindlichkeit zuerkannt werden zu müssen. Diese Forderungen sind aber als „überirdische Maßstäbe“<sup>161</sup> zu begreifen, deren *religiöser* Gehalt alle kulturelle Praxis transzendiert. Ihrem religiösen Sinn nach gelten die Forderungen der Bergpredigt unbedingt und absolut. Gleichwohl kommt ihnen *innerweltlich* bzw. *kulturpraktisch* nur eine bedingte Gültigkeit zu. Der „tiefste Grundgedanke“ der Bergpredigt ist der „alles andere übersteigende Wert der Menschenseele“<sup>162</sup>. Dieser ‚absolute‘ Wert des Individuums weist aber über die Dimension ethischer Wirklichkeitsgestaltung hinaus. Er repräsentiert gleichsam eine Definition des individuellen Subjekts jenseits aller kulturellen Praxis. Zur Bestimmung von Grenzen der kulturpraktischen Realisierbarkeit der Bergpredigt rekurriert Baumgarten auf spezifisch deutsche Traditionen nationalstaatlicher „Realpolitik“. In der Beschreibung des „Verhältnis(s) des Staates zum Sittengesetz“ orientiert er sich vor allem an Heinrich von Treitschkes berühmten Berliner „Politik“-Vorlesungen<sup>163</sup>. Der Staat kann zwar nicht der für das Individuum geltenden Normativität unterstellt werden; aber in der eigenen Raison seines Handelns ist er keineswegs allen moralischen Verpflichtungen enthoben: der Unterscheidung zwischen „öffentlicher und privater Moral“ gemäß<sup>164</sup> wird staatliches Handeln an eine ihm spezifisch eigene „höhere Sittlichkeit“ zurückgebunden<sup>165</sup>. In seinen zahlreichen Bismarck-Studien leistet Baumgarten dann die historische Konkretion solcher besonderen *ethischen* Rationalität des Politischen. Zwar verehrt er Bis-

marck nicht kritiklos<sup>165</sup>. Der „Mann von Eisen“ und „Bannerführer“ des deutschen Geistes<sup>167</sup> gilt aber gerade insofern als größter Heros einer „spezifisch protestantischen Politik“<sup>168</sup>, als er die Selbständigkeit staatspolitischen Handelns gegenüber ekklesialen Prädominanzansprüchen durchsetzte und die „Bergpredigt nicht als ein schlechthin gültiges Sittengesetz achtete“<sup>169</sup>. Demgegenüber steht eine „absolutistische Auffassung der Bergpredigt als ausschließliches Grundgesetz des Lebens“, wie sie – im Interesse kurialer Machtpolitik – vom Papst, in anderer Weise dann aber auch von „Lebensformer(n)“, „Anarchisten edler Art“, manchen „Kommunisten“ oder sonstigen „Schwarmgeistern“ vertreten wird<sup>170</sup>, im Widerspruch zum religiösen Gehalt der Ethik Jesu und *damit* auch zur Faktizität der Kultur. Denn Jesus brachte weder eine nova lex noch wollte er „die ganze Fülle der Lebensbeziehungen in einem neuen System der Lebensgesetze erschöpfen“<sup>171</sup>. Die ethische Theologie von Resultaten der neutestamentlichen Exegese einseitig abhängig zu machen, lehnt Baumgarten zwar ab; aufgeklärte Skepsis und intellektuelle Redlichkeit verbieten es, um des Interesses der Beschaffung theologischer Legitimität willen die kritische Einsicht preiszugeben, daß sich der historische Abstand zwischen der Zeit Jesu und der Gegenwart durch religiöse Unmittelbarkeit nicht bzw. nur bedingt überbrücken läßt. So können beispielsweise die neutestamentlichen „Antipoden Paulus und Jakobus“ einer dem Bewußtsein der kulturellen Moderne kompatiblen ethischen Theologie insofern keine produktiven Orientierungen mehr vermitteln, als die „Begründung ihrer Pilgermoral durch die Perspektive der Kürze und Vergänglichkeit unseres Kulturlebens“ historisch obsolet geworden ist<sup>172</sup>. Jesus selbst nimmt Baumgarten aber für seine Kritik aller „absolutistischen Deutungen“ der Bergpredigt ausdrücklich in Anspruch: „Er setzt stets das Vorhandensein, die Geltung des alten Volksgesetzes voraus, auch die Geltung der ungeschriebenen Vernunft- und Wirtschaftsgesetze . . ., wie er ja auch die Selbstliebe und die eigenen Ansprüche ans Leben zum Ausgangs- und Orientierungspunkt des Altruismus genommen hat“<sup>173</sup>.

### III.

Ulrich Duchrow und Wolfgang Huber haben im Zusammenhang der Kontroversen über die Vorgeschichte der sogenannten Zweireichelehre die Behauptung vertreten, die Rezeption sozialwissenschaftlicher Eigengesetzlichkeitstheoreme durch die ‚liberale Theologie‘ habe notwendig den Verzicht auf eine der Normativität der neutestamentlichen Ethik verpflichtete gesellschaftskritische Praxis zur Folge gehabt<sup>174</sup>. Wie auch immer das Recht dieser Behauptung in Hinblick auf die theologischen Entwürfe Adolf von Harnacks, Wilhelm Hermanns, Martin Rades, Ernst Troeltschs und anderer sogenannter ‚liberaler Theologen‘ des frühen 20. Jahrhunderts zu beurteilen sein mag – der ethischen Theologie Otto Baumgartens wird sie nicht gerecht. Die programmatische Akzeptanz kultureller Eigengesetzlichkeiten bedeutete für Baumgarten keineswegs die völlige Preisgabe von Ansprüchen auf eine religiös-inspirierte Ethisie-

rung der Welt. Sein starkes Interesse an der Eigengesetzlichkeitsthematik ist gerade als ein Ausdruck des Bemühens um eine konkrete, der geschichtlichen Gegenwart vermittelte Bestimmung von Chancen der Transformation solcher ethischer Normen und Postulate zu begreifen, die in der religiösen Tradition vorgegeben sind. Soll ethische Theologie nicht von vornherein nur ein illusorisches Bewußtsein gesellschaftlicher Realität produzieren, d. h. zur Ideologie deprimieren, muß sie sich notwendig der Frage aussetzen, ob und inwieweit unter den kulturellen Bedingungen der entscheidend durch die Aufklärung des spä-ten 17. und 18. sowie die industriellen Revolutionen des 19. Jahrhunderts geprägten europäischen Moderne ein spezifisch religiöses Ethos überhaupt gesamtgesellschaftlich realisiert werden kann. Dazu ist die Berücksichtigung soziologisch-kulturwissenschaftlicher Analysen der modernen Gesellschaften eigenen sozialen Differenziertheit und kulturellen Multidimensionalität unumgänglich. Die Rezeption von Eigengesetzlichkeitstheoremen drückt folglich keinen resignativen Rückzug in einen nur privativen Gesinnungskult der frommen Persönlichkeit aus, sondern ist, gerade umgekehrt, eine notwendige Bedingung der Rechtfertigung öffentlicher Geltungsansprüche religiös vermittelter Normen.

In der Bergpredigt sah Baumgarten zwar primär den ‚absoluten Mehrwert des Individuums‘ gegenüber der Welt verkündet. Seine ethische Theologie in jene breite Tradition protestantischer Ethik des 19. und 20. Jahrhunderts einzuordnen, die die normativen Ansprüche der Bergpredigt auf die Innerlichkeit des Subjekts einschränkte, ist aber falsch. Daß eine an den „ewigen Rechten der Persönlichkeit“<sup>175</sup> orientierte Deutung der Bergpredigt „zu deren völliger Außerkurssetzung“<sup>176</sup> führen kann, wurde von Baumgarten selbst als Gefahr analysiert. „Die aller Gesetzlichkeit und buchstäblichen Geltung, auch aller Ausschließlichkeit spottende weite und freie Auffassung der Geltung der Bergpredigt könnte . . . dazu führen, sie praktisch ganz außer Kraft zu setzen . . . Man könnte gewiß in wirklichkeitsgemäßer Einsicht in die zeit- und ortsgebundene Art der Weisungen Jesu dazu kommen, sich völlig davon zu emanzipieren. Dieselbe Wirkung hat ja vielfach die klug vermittelnde Beschränkung des Geltungsbereiches der Bergpredigt auf das Gebiet der rein innerlichen, jenseitigen, geistigen Beziehungen . . . Das politische, soziale, wirtschaftliche, Bildungs- und Kunstleben ist dann völlig unberührt davon seine selbstherrlichen Wege gegangen“<sup>177</sup>. Baumgarten verstand sich nicht als Agent solcher Selbstherrlichkeit. Die von Jesus verkündete „Freiheit eines überweltlichen Lebens“<sup>178</sup> suchte er gezielt auf ihre ‚weltliche‘ Relevanz hin zu konkretisieren. „Es muß doch die schlechthinige Geltung der Bergpredigt als bleibende höchste Lebensnorm, als unüberbietbar höchste Lebenshöhe gewahrt werden“<sup>179</sup>.“ Den verschiedenen ‚Wertsphären‘ der Kultur eine *absolute* Eigengesetzlichkeit zuzuerkennen „würde den Sauerteigscharakter des Evangeliums aufheben“<sup>180</sup>.

Die Bergpredigt als Lebensnorm auszulegen – dazu war vor allem der mögliche ethische Gehalt des religiösen ‚Mehrwerts des Individuums‘ zu bestimmen. Der „unendliche Wert der Einzelseele“<sup>181</sup> weist zwar über die Dimensionen täti-

ger Weltgestaltung hinaus. Der Glaube geht in Werken nicht auf. Aber gerade darin ist er ethisch relevant. Um diese ethische Relevanz des vom christlichen Glauben repräsentierten Wirklichkeitsverständnisses zu bestimmen, rekurrierte Baumgarten ausdrücklich auf die besondere lutherische Fassung des Verhältnisses von Glauben und Werken. Dies verdient insofern besondere Beachtung, als Baumgarten nur in einem sehr formalen Sinne als Lutheraner gelten kann<sup>182</sup>; in Kritik aller „englutherischen Voreingenommenheit“<sup>183</sup> verortete er seine Theologie selbst jenseits des innerprotestantischen Konfessionsgegensatzes<sup>184</sup>. Zustimmend rezipierte er darüber hinaus Ernst Troeltschs massive Kritik der Sozialethik des Luthertums: auf der Basis von Troeltschs kulturgeschichtlichen Analysen der Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung und aktuelle Selbstausslegung der modernen Welt attestierte Baumgarten dem lutherischen Geiste vielfältige Modernitätsdefizite und bestritt ihm insofern die Fähigkeit zu einer konstruktiven Bewältigung spezifisch neuzeitlicher, durch den Kapitalismus evozierter sozialer Probleme. Die für die explizit lutherische Tradition protestantischer Theologie signifikante systematische Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Ethik machte Baumgarten sich jedoch mit Nachdruck zu eigen: Die „reformatorische Lehre vom Glauben und den guten Werken (ist) in ihrem Kern richtig“<sup>185</sup>.

In dieser Lehre wird der christliche Glaube nämlich als Bewußtsein einer prinzipiellen Weltunabhängigkeit des frommen Individuums ausgelegt. Der Glaube symbolisiert eine Beziehung des endlichen Subjekts auf den transzendenten Grund der Subjektivität, die einen eigenständigen Ort der Konstitution personaler Identität jenseits der Dimension aktiver Weltgestaltung repräsentiert. Die spezifische Differenz von Religion und Ethik liegt darin, daß religiöses Bewußtsein sich gerade in der Erfahrung der *Begrenztheit* der Handlungskapazität des Menschen, also in einer durch das Wissen um die eigene Endlichkeit vermittelten reflexiven Distanz zum ethischen Vollzug bildet und vom Interesse des Individuums an einer Selbständigkeit gegenüber dem kausalmechanisch determinierten Weltzusammenhang her aufbaut, welche allein in der Beziehung zu Gott gewonnen werden kann. „Man muß sich nur einmal die stündliche, nein, alle Minuten neue Erfahrung vergegenwärtigen, daß man in der Gewalt außer uns stehender Mächte steht, scheinbar dem willkürlichen Zufall preisgegeben; da bäumt sich die ganze Gesundheit, der Anspruch auf Leben auf und klammert sich an den Herrn des Lebens: man verlangt eine Macht, die uns sicherstellt gegen den blöden Zufall des naturgesetzlich freilich notwendigen Todesgeschicks. Und so ist überhaupt das Erlebnis der Vergänglichkeit unseres auf Unvergänglichkeit veranlagten und Anspruch erhebenden Wesens das Entscheidende für die Entstehung lebendiger Religion. Sie ist durchaus ein Dennoch oder Trotzdem, das unser Gemüt und Wille der Erfahrung der Endlichkeit und Zufälligkeit gegenüber aufrichtet“<sup>186</sup>.“ Gegenüber allen Positionen einer ein-dimensional ethizistischen Auslegung des Glaubens liegt die Wahrheit der lutherischen Reformation deshalb primär in einer prinzipiellen Fassung der Differenz von Religion und Ethik, die an der Individualität des Subjekts orientiert ist.

„Das Leben der Religion beginnt immer in verborgenen Tiefen der Seele, wo sie sich mit dem Ewigen, dem Schöpfer, dem Vater, dem Richter und Verzeiher begegnet. Nichts verkehrter als die Lebendigkeit der Religion wesentlich an ihrer erkennbaren praktischen Wirksamkeit zu bemessen. Der richtige Maßstab liegt in der Gegenwärtigkeit des Gottes in dem innersten Leben des Menschen<sup>187</sup>.“

Dieser Innen-Außen-Differenzierung der Subjektivität gemäß sind für Frömmigkeit quietistische Elemente konstitutiv; alle Religion enthält notwendig eine Tendenz zu mystischer Weltflucht. Doch besteht zwischen Religion und Ethik als *relativ* selbständigen Dimensionen der Subjektivität zugleich auch ein innerer Zusammenhang: „... alle Praxis muß hervorgehen aus solcher verborgenen Tiefe, die von Gottes Gegenwart erfüllt und geleitet ist<sup>188</sup>.“ Daß Religion nicht nur „Quietiv“, sondern auch „Motiv“ sein soll<sup>189</sup>, wurde von Baumgarten mit großem Nachdruck betont. In religiösen Tugenden wie Geduld und Gelassenheit wird kein „Quietismus“ sanktioniert. Sie stellen vielmehr ein solches „Gegengewicht gegen die rastlose Aktivität des religiösen Antriebes“ dar, welches selbst wiederum die Stärkung von „Eifer und Tüchtigkeit zu Gottes Reich“ dient, sind also „Quelle der Kraftsammlung“<sup>190</sup>. Religion ist nicht nur Bewußtsein mystischer Weltenthobenheit, sondern darin zugleich auch wichtigster Impuls sozialer Weltgestaltung. „Das Doppelgebot der Liebe . . . zeigt, daß für ihn (sc. Jesus) keinerlei mystische und schwärmerische, bloß innerliche Religiosität Wert hat, sondern nur eine in Willen und Tat, in Wirksamkeit auf eine Gemeinschaft sich umsetzende Frömmigkeit, daß er aber auch keine Nächstenliebe sich denken kann, die nicht wurzelt in der gemeinsamen Beziehung zu Gott“, lautet der programmatische erste Satz von Baumgartens RGG-Artikel „Liebe“, und dem Vorbild der praktischen Frömmigkeit Jesu gemäß suchte er den Religionsbegriff von systematischen Bestimmungen her aufzubauen, in denen jeweils Rezeptivität und Spontaneität, In-sich-gehen und Aus-sich-gehen miteinander vermittelt waren: „Religion . . . ist die Kraft der Einordnung des eigenen Erleidens in ein Ganzes göttlicher Bestimmungen und Ordnungen, und sie ist die Kraft des Antriebes zur Übernahme größerer Aufgaben und Verantwortlichkeiten<sup>191</sup>.“

Religion stärkt die Fähigkeit und Bereitschaft zu aktiver Weltgestaltung. Zugleich weist sie ethischer Praxis eine *bestimmte* Richtung. Religiös inspiriertes Handeln zielt wesentlich darauf, dem ‚Mehrwert des Individuums‘ innerweltlich Geltung zu verschaffen. Dazu sind vor allem Differenzen zwischen Individuum und empirischer Allgemeinheit einzuschärfen, d. h. Grenzen von Integrationsansprüchen zu markieren. Das Individuum geht in keiner der Definitionen menschlicher Existenz auf, die durch die einzelnen Wertsphären vermittelt werden. Baumgartens materiale Ethik läßt in allen ihren Teilen die Intention erkennen, die von den verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen erzeugten Verbindlichkeiten, ihre je besonderen eigenen Gesetze, so zu relativieren, daß sie einander wechselseitig beschränken und begrenzen. Alle Instanzen empirischer Allgemeinheit sind nur partikular. Baumgarten ist primär deshalb als Repräsen-

tant liberalen Denkens zu verstehen, weil er, im Sinne der Relativierung *aller* Allgemeinheitsansprüche, konsequent antitotalitär dachte. Im Unterschied zu solchen Vertretern des klassischen weltanschaulichen Liberalismus, die um der Profilierung ihrer politisch motivierten Kritik des staatskirchlichen Christentums willen die ‚liberale Weltanschauung‘ ausdrücklich unabhängig von religiösen Traditionen zu formulieren unternommen hatten, unterstellte Baumgarten dabei einen konstitutiven Zusammenhang von Religion und Liberalität. Um den Göttern dieser Welt eine Grenze setzen zu können, bedarf es der *Unterscheidungspotentiale* religiösen Bewußtseins. Denn erst auf der Basis spezifisch religiöser Unterscheidungsfiguren wie unbedingt – bedingt, absolut – endlich, ewig – zeitlich etc. läßt sich dem Grundmotiv liberalen Denkens zureichend Geltung verschaffen, um durch die Begrenzung empirischer Allgemeinheits- bzw. Integrationsansprüche ‚Freigebiete‘ für das Individuum zu erschließen. Im Medium der Religion erweist sich alles empirisch Allgemeine insofern als bloß partikular, als es hier auf die unübersteigbare Allgemeinheit Gottes hin relativiert wird.

Die Plausibilität dieser Argumentation hängt freilich davon ab, daß die Absolutheit Gottes nicht selbst wieder mit einem bestimmten empirischen Allgemeinen gleichgeschaltet wird. Das Absolute der Religion darf nicht mit irgendeiner innergeschichtlichen Instanz identifiziert werden. Obgleich Baumgarten sich in der Bestimmung der spezifischen Eigengesetzlichkeiten des Politischen Heinrich von Treitschkes Imperative der Machterhaltung und -steigerung zu eigen machte, ging er zu dessen „intolerantem Staatskultus“<sup>192</sup> deshalb auf Distanz. In den ersten Kapiteln von „*Politik und Moral*“ legte er mit dem imperialistischen Gemeingeist der Zeit zwar ein Bekenntnis „zum vollen Bismarckschen und Treitschkeschen National- und Staatsethos“ ab<sup>193</sup>. Im Schlußteil des Buches stellte Baumgarten dann aber mit großem Nachdruck „die Persönlichkeit über den Staat“<sup>194</sup>. Einige Rezensenten waren darüber allerdings nicht wenig irritiert<sup>195</sup>. Baumgartens radikale Kritik aller zeitgenössischen Repräsentanten einer Theologisierung der Politik, die „Nation und Staat zu einem Abgott . . . machen, dem am Ende sich alles unterordnen muß“<sup>196</sup>, entspricht jedoch dem Grundsinn seiner ethischen Theologie. Denn daß Baumgarten, im Unterschied zu anderen Theologen der Zeit<sup>197</sup>, die „Autonomie“ des Staates<sup>198</sup> anerkannte, bedeutete keineswegs die Hypostasierung der Eigengesetzlichkeit des Politischen zu einem absoluten Gesetz. Weder sind „der Staat und die Nation . . . der Güter Höchstes“, noch darf der Staat „Gefühle und innere Abhängigkeiten befehlen“, also etwa eine „Staatsreligion . . . aufoktroieren“<sup>199</sup>.

Was für den Staat gilt, gilt strukturanalog auch für die Kirche. Baumgartens liberale Kritik politischer Totalitätsansprüche und seine kritische Ekklesiologie weisen bemerkenswerte Parallelen auf. Denn im Falle der Kirche ist die Gefahr einer Absolutsetzung des faktisch nur Partikularen besonders groß – scheint sie als die Institution innerhalb der Gesellschaft, die das religiöse Wissen um die Relativität aller empirischen Allgemeinheit präsent hält, doch notwendig einen kognitiven Prädominanzanspruch gegenüber anderen sozialen Institutionen

bzw. dem Staat erheben zu müssen. Die Kirche zum *exklusiven* Agenten des Christlichen zu erklären widerspricht dem inneren Sinn des Christentums – Individualitätsrepräsentanz – aber nicht weniger als beispielsweise seine Pervertierung zur integrationalistischen Staatsreligion. Der Kirche darf ihrer eigenen religiösen Bestimmung nach kein Monopol der Auslegung von Religionsbeständen zukommen; ihrer besonderen Aufgabe der Tradierung und institutionellen Repräsentanz von Religion wird sie nur insoweit gerecht, als sie sich selbst zu relativieren vermag. Schon in den anlässlich seiner Promotion zum Lizentiaten der Theologie verfaßten Disputationsthese trat Baumgarten deshalb für die Legitimität eines religiösen Pluralismus ein<sup>200</sup>: der ökumenische Ausgleich, für den er sich, unbeschadet starker kulturkämpferisch-antirömischer Elemente seiner liberalprotestantischen Autoritätskritik, intensiv engagierte, zielte deshalb nicht auf die Rekonstruktion einer neuen Universalkirche, sondern auf eine tolerante Anerkennung des spezifischen „Eigenrecht(s)“ der „ganzen Mannigfaltigkeit christlicher Typen“<sup>201</sup>. Dieser religiöse Pluralismus schloß ausdrücklich die außerkirchliche Frömmigkeit ein. Denn die Individualisierung des Glaubens ist im Wesen des religiösen Verhältnisses selbst begründet. So müssen sich die Kirchen als Institutionen vergemeinschafteter Religion auch in ihrer inneren Verfaßtheit als pluralismusfähig erweisen. Für die reformatorischen Kirchen gilt dies in besonderem Maße, hatte die Reformation des 16. Jahrhunderts doch die institutionenunabhängige Unmittelbarkeit der individuellen Frömmigkeit zum Prinzip christlicher Freiheit erklärt. Um der inneren Pluralität des Protestantismus willen kämpfte Baumgarten deshalb für die „Befreiung von der Knechtung unter das Urchristentum und die Reformationstheologie“<sup>202</sup>. Jedes „Bekenntnisjoch“<sup>203</sup> widerspricht der besonderen religiösen Bestimmung der Kirche, weder unmittelbar mit Jesus Christus identisch zu sein noch sich als einzige Auslegungs- und Repräsentationsinstanz der alle weltliche Allgemeinheit transzendierenden Absolutheit Gottes verstehen zu dürfen.

Die durch Gott repräsentierte Allgemeinheit läßt sich an keinem innergeschichtlichen Ort *differenzlos* zur Darstellung bringen. Demgemäß müssen *potentiell* alle innerweltlichen Instanzen als Träger des göttlichen Willens gelten. Baumgartens Bereitschaft und Fähigkeit, die eigenen Gesetze der Kultur innerhalb ihrer je spezifischen Grenzen zu akzeptieren, läßt sich insofern als Ausdruck und Folge eines offenbarungspluralistischen Theologieverständnisses deuten: der herrschaftskritischen Negation jeder exklusiven Inanspruchnahme Gottes durch faktisch nur partikuläre historische Subjekte wie Staat, Kirche etc. entspricht konstruktiv eine *Kulturtheologie*, der Geschichte insgesamt als ein *mögliches* Medium der Erschließung Gottes gilt. Christozentrisch begründete Konzeptionen einer absoluten Differenz von Kirche und Welt stehen demgegenüber in Gefahr, das Absolute auf die Herrschaftszwecke eines ekklesialen Sonderbewußtseins hin zu partikularisieren.

Baumgarten begründete den von ihm vertretenen Offenbarungspluralismus seit den Anfängen seiner theologischen Publikationstätigkeit ausdrücklich im Rekurs auf Luther. Seiner „*Lebensgeschichte*“ stellte er den „Grundsatz des

sonst viel kritisierten Luther von der *voluntas dei quam in ipso facto videmus*“ sogar als Leitmotiv voran<sup>204</sup>. Obgleich Luther und dem konfessionellen Luthertum gegenüber äußerst kritisch eingestellt, verstand Baumgarten die Formel vom „Willen Gottes in den Tatsachen“ als zusammenfassenden Ausdruck seiner Kulturtheologie. Eine religiöse Verklärung des geschichtlich Gegebenen zur heiligen Gottesordnung war dabei nicht intendiert. Hermann Mulert schrieb im April 1934 über seinen engen Freund: „Oft hat er das Wort Luthers angeführt, daß wir den Willen Gottes in den Tatsachen sehen. Aber das bedeutete wahrlich nicht, daß er mit dem Strome geschwommen wäre. Er . . . hätte sich Goethes Wort aneignen können, er sei Gott sei Dank seit vierzig Jahren in der Opposition gewesen<sup>205</sup>.“

Dies gilt auch für Baumgartens äußerst intensives politisches Engagement. „Er hat sehr viel mehr, viel weiter in der Öffentlichkeit gestanden, als die meisten von uns Professoren, uns akademischen Theologen . . . er war (ist) auch Sozialpolitiker, Schulmann, Beobachter der Literatur, . . . kurz er war (ja ist noch) einer der ‚lebendigsten‘ Akademiker unserer Tage. Er hat, das weiß er selbst, nicht die Bedeutung eines Adolf Harnack. Und ist doch gerade ihm vergleichbar. Es ist der ‚Gelehrte‘ in Harnack, der ihn überragt. Als Politiker hat Baumgarten mehr gewirkt als Harnack<sup>206</sup>.“ Eine *politische Biographie Baumgartens* könnte in der Tat zeigen, daß es in unserem Jahrhundert nur sehr wenige protestantische Theologen gab, die so intensiv wie Baumgarten politisch-praktisch engagiert waren. Baumgarten lehnte es zwar ab, seine konkreten „politische(n) Stellungnahme(n)“ unmittelbar aus seiner „religiösen Position“ herzuleiten, und betonte zu Recht „die Eigengesetzlichkeit beider“<sup>207</sup>. Ein innerer Zusammenhang zwischen Kulturtheologie und politischer Praxis ist damit aber nicht negiert. „Baumgarten war immer ‚Liberaler‘, kirchlich und staatlich“<sup>208</sup>.

Besonders deutlich zeigte sich dies in den zwanziger Jahren. Otto Baumgarten war einer der ersten protestantischen Theologen, die öffentlich zum Widerstand gegen den Nationalsozialismus aufriefen. Schon im Januar 1919 warnte er vor dem Antisemitismus als einer „Erscheinung, mit der man sehr ernst zu rechnen hat“<sup>209</sup>. Als prominentes Gründungsmitglied des „Abwehrvereins gegen den Antisemitismus“ agitierte Baumgarten seit 1926 dann in zahlreichen Vortragsveranstaltungen gegen die Nationalsozialisten. Darüber hinaus publizierte er relativ früh schon mehrere Flugschriften und Aufsätze gegen die völkische Bewegung<sup>210</sup>. Seine „Streitschrift“ „*Kreuz und Hakenkreuz*“ wurde 1926 vom „Verein gegen den Antisemitismus“ „in alle evangelischen Pastorate Deutschlands“ verschickt<sup>211</sup>. Baumgarten vertrat hier die These, christlicher Glaube und Nationalsozialismus seien prinzipiell unvereinbar. Mit großer Entschlossenheit rückte er die Judenfrage ins Zentrum der Auseinandersetzung mit den Nationalsozialisten. „*Hakenkreuz und Kreuz schließen sich aus*. Für die, die unter dem Kreuze Christi leben, der für alle ohne Unterschied starb und darum für alle ohne Unterschied lebt, gibt es kein die Juden ausschließendes Hakenkreuz“<sup>212</sup>.“ Schon 1926 forderte Baumgarten deshalb einen Kirchenkampf gegen den Nationalsozialismus. „Es kann . . . keine Frage sein, daß christliche Prediger des

Kreuzes, der Buße, der Selbsterleugnung, der Erneuerung das Hakenkreuz als Ausgeburt der Selbstgerechtigkeit äußersten Fleißes zu bekämpfen haben . . .<sup>213</sup>“ Das Programm eines Kirchenkampfes für die Weimarer Demokratie war 1926 innerhalb des deutschen Protestantismus aber nicht mehrheitsfähig. In der akademischen Theologie fand Baumgartens Forderung, die Kirchen sollten durch die Auseinandersetzung mit der völkischen Ideologie die bedrohte Republik stärken, damals – mit wenigen Ausnahmen – nur bei den Repräsentanten liberalprotestantischen Denkens positive Resonanz. Deren theologie- und kirchenpolitischer Einfluß war jedoch zu gering, um innerhalb der kirchlichen Öffentlichkeit ein *konsequentes* Eintreten für die Demokratie durchzusetzen. Liberales Denken, das sich dem Zeitgeist aktiv widersetzte, konnte im Weimarer Protestantismus nur wenig Anhänger finden. Aufgrund dieser Erfahrung vertrat Baumgarten deshalb sogar die provozierende These: „der Nationalsozialismus ist mit der dialektischen Theologie auf demselben Boden der Verzweiflung an der ohnmächtigen Kultur und Persönlichkeitsbildung erwachsen“<sup>214</sup>.

#### ANMERKUNGEN

- \* Das Manuskript wurde im September 1984 abgeschlossen; neuere Literatur konnte nicht mehr berücksichtigt werden.
- 1 Martin Rade, Ehren-Doktor der Staatswissenschaften, in: ChW 42. Jg. Nr. 4, 18. Februar 1928, Sp. 188. Baumgartens 70. Geburtstag am 29. Januar 1928 stellte den äußeren Anlaß der Ehrenpromotion dar. Vgl. Otto Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*. Tübingen 1929, S. 506. Baumgartens Autobiographie wird im folgenden als LG abgekürzt.
- 2 Anders als alle drei Auflagen der RGG (vgl. Hermann Mulert, in: RGG<sup>1</sup> Bd. I, Sp. 956–957; Hermann Mulert, in: RGG<sup>2</sup> Bd. I, Sp. 814; W. Jannasch, in: RGG<sup>3</sup> Bd. I, Sp. 934) bietet die neue „Theologische Realenzyklopädie“ keinen Baumgarten-Artikel. Dies ist insofern bemerkenswert, als für zahlreiche andere Repräsentanten der Praktischen Theologie unseres Jahrhunderts – z. B. für Eduard Thurneysen – Personalartikel vorgesehen sind.
- 3 Vgl. Otto Baumgarten, *Nachfolge Christi*, in: RGG<sup>1</sup> Bd. IV, Sp. 641–647.
- 4 Vgl. insbesondere Otto Baumgarten, *Bergpredigt und Kultur der Gegenwart* (= Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart VI. Reihe, 10/12. Heft). Tübingen 1921, sowie die daran sich anschließende Kontroverse: Georg Wünsch, *Bergpredigt und Kultur der Gegenwart*, in: ChW 35 (1921), Sp. 586–589, und: Otto Baumgarten, *Zu Wünsch's Kritik meiner „Bergpredigt und Kultur der Gegenwart“*, in: ChW 35 (1921), Sp. 589–590. Der Text: *Der Krieg und die Bergpredigt*. Rede gehalten am 10. Mai 1915 von O. Baumgarten. Berlin 1915, war auch über die Fernleihe bisher nicht zugänglich. Zu diesem Text liegt eine instruktive Gegenschrift vor: K. Gerecke, *Wir Deutschen im Kampfe um die Ideale*. Gegen Professor D. Baumgartens-Kiel „Bergpredigt und Krieg“ (Vortrag, gehalten in den Kammersälen in Berlin). Braunschweig 1916. – Zahlreiche Publikationen Baumgartens sind in Münchner

Bibliotheken durch Kriegsverlust nicht mehr vorhanden. So ist der herzliche Dank an Dorothee Schlenke (München), Martin Franz Jochheim (Berlin) und Christian Schwarke (Hamburg) besonders groß. Sie haben mir einen großen Teil dieser Texte durch Kopien zugänglich gemacht und zugleich weitere Baumgarten-Texte erschlossen.

- 5 Das Verhältnis der religiösen Liebesethik Jesu zu den vielfältigen Eigengesetzlichkeiten des Politischen behandelte Baumgarten insbesondere in seinen zahlreichen Bismarck-Studien: Bismarcks Haltung zur Religion und Kirche zumeist nach eigenen Äußerungen dargestellt (= Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 44). Tübingen 1900; Bismarcks Religiosität, in: ChW 16 (1902), Sp. 507–512; Otto von Bismarck, in: B. Bess (Hrsg.), Unsere religiösen Erzieher. Eine Geschichte des Christentums in Lebensbildern. Bd. II. Von Luther bis Bismarck. Leipzig 1908, S. 226–253; Bismarck, in: RGG<sup>1</sup> I. Bd., Sp. 1264–1268; Bismarcks Glaube. Tübingen 1915 (dieses Buch stellt im wesentlichen nur eine stark erweiterte, sowohl neue Literatur als auch das Weltkriegsgeschehen berücksichtigende Überarbeitung der Monographie von 1900 dar); Bismarcks Bedeutung für unser inneres Leben, in: ChW 29 (1915), Sp. 519–521; Bismarck als religiöser Charakter, in: Preußische Jahrbücher 160 (April–Juni 1915), S. 1–16; Bismarcks Religion (= Die Klassiker der Religion. Bd. 16). Göttingen 1922; (Rez.): Arnold Oskar Meyer, Bismarcks Glaube im Spiegel der ‚Losungen und Lehrtexte‘. München 1933, in: ChW 47 (1933), Sp. 426–427.
- 6 In der ersten Auflage der RGG, für die Baumgarten die Redaktion der Abteilung „Praktische Theologie und Religion der Gegenwart“ übernahm, publizierte er neben zahlreichen praktisch-theologischen, religionsanalytischen und politischen Artikeln u. a. folgende speziell ethische Beiträge (in Klammern nenne ich jeweils nur die Bandnummer und Spaltenzahl zu RGG<sup>1</sup>): Billigkeit (I, Sp. 1252–1253); Doppelte Moral (II, Sp. 123–127); Einfalt (II, Sp. 260–263); Geduld (II, Sp. 1188–1190); Gehorsam, pädagogisch-ethisch (II, Sp. 1193–1194); Gelassenheit (II, Sp. 1225–1228); Jesus Christus. IV. Jesus Christus in der Gegenwart (III, Sp. 410–433); Keuschheit (III, Sp. 1081–1085); Liebe (III, Sp. 2118–2126); Pauluschristentum in der Gegenwart (IV, Sp. 1340–1342); Pietät (IV, Sp. 1587–1588); Selbstbeherrschung (V, Sp. 579–581); Tapferkeit (V, Sp. 1077–1078); Vergeltung. II. Ethisch (V, Sp. 1639–1640); Versöhnlichkeit (V, Sp. 1651–1652); Versuchung (V, Sp. 1665); Wahrhaftigkeit (V, Sp. 1820–1822). Über Baumgartens Anteil an der RGG<sup>1</sup> dürften seine umfangreichen Korrespondenzen mit Friedrich Michael Schiele und dem Verleger Oskar Siebeck, einem engen Freund Baumgartens, Aufschluß geben, die im Archiv des Verlages J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, verwahrt werden.
- 7 Tübingen 1916. Dieser Text wird im folgenden als PM abgekürzt.
- 8 Tübingen 1921. Dieser Text wird im folgenden als PS abgekürzt.
- 9 Baumgartens programmatische Aufgeschlossenheit für die englische Kultur konkretisierte sich in einer schon vor dem Studium einsetzenden intensiven Beschäftigung mit der englischen Geschichte insbesondere des 19. Jahrhunderts. Aus der Vielzahl seiner einschlägigen Publikationen verdienen in ethischer Hinsicht besondere Beachtung: Geistliches Verständnis Shakespeares bei Robertson, in: ChW 3 (1889), Sp. 25–29, 53, 56; Die Bedeutung des englischen Einflusses für die deutsche praktische Theologie, in: ZPrTh 15 (1893), S. 241–249; Charles Dickens, ein christlicher Volksschriftsteller, in: ChW 10 (1897), Sp. 304–307, 331–334, 352–356, 394–399, 446–453, 474–478; Carlyle und Goethe (Lebensfragen Bd. 13). Tübingen 1906; Religiöses und kirchliches Leben in England (Handbuch der englisch-amerikanischen Kultur

- Bd. 2). Leipzig-Berlin 1922; und zahlreiche Artikel in der RGG<sup>1</sup>. Vgl. hier insbesondere die Artikel: Carlyle, Thomas RGG<sup>1</sup> I, Sp. 1578–1586); Dickens, Charles (II, Sp. 59–63); Eliot, George (II, Sp. 287–290); England: II. Religiöses Denken und Leben während des 19. Jahrhunderts (II, Sp. 353–365); und: Robertson, Frederick William (IV, Sp. 2352–2355). Gestalten der deutschen Frömmigkeitsgeschichte, mit denen Baumgarten sich besonders intensiv beschäftigte, waren neben dem Klassiker Herder – für Baumgarten der bedeutendste Repräsentant der christlichen Aufklärung des 18. Jahrhunderts – unter anderem Schriftsteller wie Fritz Reuter, Jens-Peter Jacobsen, Peter Rosegger, Emil Frommel, Gustav Frenssen.
- 10 „Zwanzig Jahre lang, von 1901–1920, war ich Herausgeber der ‚Monatsschrift für kirchliche Praxis‘, die an die Stelle der vornehm wissenschaftlichen ‚Zeitschrift für praktische Theologie‘ trat und seit 1907 den programmatischen Titel ‚Evangelische Freiheit‘ führte“ (LG, S. 109). Nahezu zwanzig Jahre lang publizierte Baumgarten hier monatlich eine ausführliche „Kirchliche Chronik“, für die freilich die „Durchbrechung des kirchlichen Rahmens“ (ebd.) signifikant war. Baumgartens Wunsch, „daß eine spätere Kirchengeschichtsschreibung auf diese meine sachliche Monatschronik aus der kritischsten Zeit des deutschen Protestantismus zurückgreifen wird“ (LG, S. 110), ist wegen der vielen Insider-Informationen zur liberalprotestantischen Kirchenpolitik, die man hier finden kann, mit Nachdruck zu unterstützen. Sich allein in der „Christlichen Welt“ über den ‚freien Protestantismus‘ zu informieren, wird dessen innerer Differenziertheit jedenfalls nicht gerecht. Der dafür gewichtigste Zeuge ist Martin Rade, der am Organ seines engen Freundes Baumgarten mehrfach mitarbeitete. Christoph Schwöbel, Martin Rade und das Verhältnis von Geschichte, Releigion und Moral als Grundproblem seiner Theologie. Gütersloh 1980, ist dies z. T. entgangen.
- 11 Baumgarten veröffentlichte zahlreiche politische und kirchenpolitische Artikel in der damals noch liberaldemokratischen Kieler Zeitung und, insbesondere seit Kriegsbeginn, im Berliner Tageblatt und der Frankfurter Zeitung, den beiden einflußreichsten liberalen Tageszeitungen im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Vgl. LG, S. 113.
- 12 Vgl. insbesondere: Das Ende der Staatskirche das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung, in: Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat. Hrsg. von Friedrich Thimme und Ernst Rolffs, Berlin 1919, S. 70–83; Der Aufbau der Volkskirche. Tübingen 1920; Das Ende der evangelischen Volkskirche Preußens, in: Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst 28 (1922), S. 414. Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche (Bücherei der Christlichen Welt Bd. 7). Gotha-Stuttgart 1925.
- 13 Den Begriff verdanke ich: Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. 1 und 2. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980 und 1981.
- 14 Daß „die sorgfältige und bewußte Formulierung“ des Elogiums auf Baumgarten von Albrecht Mendelssohn-Bartholdy stammt, ist durch Martin Rade überliefert (vgl. ChW 42 [1928]. Sp. 188). Ob zwischen Baumgarten und Mendelssohn-Bartholdy eine engere Beziehung bestand, läßt sich noch nicht sagen. Zur Biographie Albrecht Mendelssohn-Bartholdys vgl.: Kürschners Deutscher Gelehrtenkalender. 3. Ausgabe. Berlin/Leipzig 1928/29, Sp. 1542, sowie die Hinweise auf seine Beteiligung an der wesentlich von Max und Marianne Weber geprägten „Arbeitsgemeinschaft für Politik des Rechts“ (sog. „Heidelberger Vereinigung“) bei Kurt Töpner, gelehrte Politiker

- und politisierende Gelehrte. Die Revolution von 1918 im Urteil deutscher Hochschullehrer (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte Bd. 5). Göttingen, Zürich, Frankfurt 1970, S. 254–256, und Herbert Döring, Der Weimarer Kreis. Studien zum politischen Bewußtsein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik (= Mannheimer Sozialwissenschaftliche Studien Bd. 10). Meisenheim am Glan 1975, S. 63. Der Text des Elogiums ist von Martin Rade an der Anm. 1 genannten Stelle mitgeteilt worden; vgl. LG, S. 506.
- 15 ChW 42 (1928), Sp. 188.
- 16 Schon beim Historikertag 1956 hat Hermann Heimpel vorgeschlagen, das Auftreten der Dialektischen Theologie und ihr verwandter Theologieprogramme in den zwanziger Jahren im Sinne einer „zugleich antiliberalen und antihistorischen Revolution der protestantischen Theologie“ zu deuten (Hermann Heimpel, Geschichte und Geschichtswissenschaft, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 5 [1957], S. 1–17). Von Kurt Nowak ist der Begriff jetzt programmatisch wieder aufgenommen worden: Erwägungen zur Position der evangelischen Kirchen in der politischen Geschichte Deutschlands seit 1918, in: WPKG 73 (1984), S. 20–36. Auch Baumgarten sprach bereits von „dem geschichtslos gewordenen Geschlecht nach der Revolution“ (LG, S. 104).
- 17 Wilhelm Schneemelcher, „Christliche Welt“. Das Problem des ‚Freien Protestantismus‘, in: EvTh 10 (1955), S. 255–281, 264.
- 18 Dazu jetzt grundlegend: Kurt Nowak, Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen 1981.
- 19 Der genaue Zeitpunkt von Baumgartens Eintritt in die DDP ließ sich nicht feststellen. Beim Zweiten Ordentlichen Parteitag der DDP (11.–14. 12. 1920 in Nürnberg) hielt Baumgarten ein viel beachtetes Hauptreferat über „Die Kirche im demokratischen Staat“. Bis zum November 1921 gehörte er dem Parteivorstand an; wegen schulpolitischer Differenzen mit der Majorität der Delegierten des Dritten Ordentlichen Parteitages (12.–14. 11. 1921 in Bremen), die in der kulturpolitisch bedeutsamen „Schulfrage“ unter dem Druck verschiedener Lehrerverbände für die Gemeinschaftsschule plädierte, trat er dann aus dem Vorstand aus (vgl. LG, S. 433 f.), blieb aber Mitglied im Parteiausschuß. Hier trat er konsequent für die Koalition mit der Sozialdemokratie ein: „Baumgarten bekennt sich ebenfalls als Gegner eines Bürgerblocks. Die Partei dürfe ihre Position einer Brücke zwischen der Sozialdemokratie und dem Bürgertum nicht aufheben“ (Protokoll der Parteiausschußsitzung am 12. 3. 1921, in: Lothar Albertin und Konstanze Wegner (Hg.), Linksliberalismus in der Weimarer Republik. Die Führungsgremien der Deutschen Demokratischen Partei und der Deutschen Staatspartei, 1918–1933 (= Quellen zur Geschichte des Parlamentarismus und der Politischen Parteien, 3. Reihe, Bd. 5). Düsseldorf 1980, S. 170; vgl. LG, S. 503). Aufgrund der starken Stellung, die er, zusammen mit Martin Rade, innerhalb des Kulturausschusses der Partei einnahm, hatte Baumgarten einen erheblichen Anteil an der Fixierung des kulturpolitischen Programms der DDP. Daß diese in der innenpolitisch höchst bedeutsamen Konkordatsfrage die Position vertrat, Konkordate seien prinzipiell nicht mit der Verfassung konform, geht entscheidend auf Baumgartens Einfluß zurück; in Konkordaten sah er sowohl die Autonomie des Staates als auch die geistige Freiheit des kulturell-gesellschaftlichen Lebens bedroht. Zu seiner Kritik des Bayerischen Konkordates von 1925 („Vergewaltigung der theologischen und sonstigen Lehrfreiheit!“) und seinem Kampf gegen das vom Zentrum geforderte Reichskonkordat vgl. insbesondere: Otto Baumgarten, Kirche und Staat. Kulturfra-

gen der Demokratie, in: *Zehn Jahre deutsche Republik. Ein Handbuch für republikanische Politik.* Hrsg. von Anton Erkelenz. Berlin-Zehlendorf 1928, S. 248–253. Dieser programmatische Text informiert auch über E. Troeltschs und M. Rades erheblichen Anteil „an dem Kultur und Kirche betreffenden Abschnitt des Parteiprogramms“ (S. 250). In der DDP-Parteipresse finden sich zahlreiche instruktive Berichte über die intensiven Aktivitäten Baumgartens in verschiedenen Ausschüssen der DDP, insbesondere im Kulturausschuß, sowie über seine ausgedehnte Tätigkeit als Redner bei Parteiversammlungen. Für seine landes- und kommunalpolitischen Aktivitäten in Schleswig-Holstein bzw. in Kiel vgl. insbesondere die vom „Landesverband der Deutschen Demokratischen Partei für die Provinzen Schleswig-Holstein, Lauenburg und Lübeck, Kiel“ herausgegebenen „Deutsche(n) Blätter für Einigkeit und Recht und Freiheit“.

- 20 Vgl. z. B. LG, S. 167 und: Theodor Heuss, (Rez.): Otto Baumgarten, *Meine Lebensgeschichte*, in: *Die Literatur. Monatsschrift für Literaturfreunde = Das literarische Echo.* Hrsg. von Ernst Heilborn 34 (1931), S. 52–53.
- 21 Hermann Mulert, Otto Baumgarten, in: *ChW* 48 (1934), Sp. 338–341, 340.
- 22 Nachdem Ernst Troeltsch es am 25. Juni und 29. November 1911 gegenüber Adolf von Harnack abgelehnt hatte, für das Amt des ESK-Präsidenten zu kandidieren (vgl. Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (= Beiträge zur Ökumenischen Theologie Bd. 18)*; München, Paderborn, Wien 1978, S. 256 f.), wählte der ESK-Ausschuß am 1. Dezember 1911 Otto Baumgarten zum Nachfolger Harnacks. Weltkrieg und Revolution brachten notwendig eine erhebliche Verschärfung der innerhalb des Kongresses seit den neunziger Jahren gegebenen Positionsgesetze mit sich: prominente Anhänger der alten politischen Ordnung verweigerten die weitere Mitarbeit (vgl. beispielsweise den Brief Karl Holls an Baumgarten vom 30. Juni 1918, in dem er die Einladung zu einem Vortrag beim 27. ESK im Oktober 1918 ablehnt; zit. bei: Johannes Wallmann, Karl Holl und seine Schule, in: *Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert (ZThK Beiheft 4)*. Tübingen 1978, S. 1–33, 26), und Baumgartens Politik einer Integration der jüngeren Religiös-Sozialen, wie sie sich beispielsweise in den Vorträgen Carl Mennickes und Paul Tillichs beim 28. ESK im Juni 1920 konkretisierte (vgl.: *Die Verhandlungen des 27. und 28. Evangelisch-Sozialen Kongresses abgehalten in Leipzig, am 15. und 16. Oktober 1918 und in Berlin, am 23. und 24. Juni 1920.* Göttingen 1921, S. 23–24, 26–96), stieß innerhalb des ESK-Ausschusses auf massive Kritik. Am 10. März 1921 erklärte Baumgarten seinen Rücktritt, der in der Ausschußsitzung vom 25. März gern angenommen wurde; zugleich wurde Baumgarten zum Ehrenpräsidenten ernannt. Diesen Angaben bei Johannes Herz, *Otto Baumgarten und der Evangelisch-Soziale Kongreß*, in: *Ev-Soz.* 39 (1934), S. 51–58, folgend ist das von Klaus-Erich Pollmann, *Art.: Evangelisch-sozialer Kongreß (ESK)*, in: *TRE Bd. X*, Berlin-New York 1982, S. 645–650, 649, angegebene Rücktrittsdatum (1927) zu korrigieren. Die von Pollmann genannte Literatur bietet wichtige Informationen über Baumgartens Tätigkeit innerhalb des ESK. Instruktive Mitteilungen über seinen erheblichen Anteil an der Kongreßarbeit – Baumgarten war als „junger Mann“ Adolf von Harnacks, Hermann Freiherr von Sodens und Adolf Stoeckers schon an der Vorbereitung und Gründung des ESK beteiligt (LG, S. 215) – finden sich darüber hinaus bei: W. R. Ward, *Theology, Sociology and Politics. The German Protestant Social Conscience 1890–1933 (= University of Durham Publications)*. Bern, Frankfurt/M., Las Vegas 1979; Harry Liebersohn, *Personality and Society: The Protestant Social Congress, 1890–1914*, Ph. D.

- Diss. Princeton 1979; E. I. Kouri, *Der deutsche Protestantismus und die soziale Frage 1870–1919. Zur Sozialpolitik im Bildungsbürgertum*. Berlin–New York 1984.
- 23 Vgl. Otto Baumgarten, *Wie ich Pazifist wurde?* in: ChW 33 (1919), Sp. 368; ein – als Flugblatt verbreiteter – Separatdruck des Textes liegt vor als Nr. 4 der „Sonderdrucke der Deutschen Liga für Völkerbund“ (ohne Ort. 1919). Zu Baumgartens Mitarbeit in der Deutschen Liga für Völkerbund vgl. weiterhin seine Beiträge: *Pazifismus und christliche Ethik*, in: PrM 23 (1919), S. 35; *Der Versailler Friedensvertrag und die Fortführung der Sozialreform*, in: *Abrüstungsvorschläge der Deutschen Liga für Völkerbund* (= Sonderdruck der Deutschen Liga für Völkerbund Nr. 23). Berlin 1927. Daß Baumgarten trotz einer Vielzahl von Publikationen zur Kriegsschulddiskussion bei Gerhard Besier, *Krieg-Frieden-Abrüstung. Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung*. Göttingen 1982, nur einmal (und dann unspezifisch) erwähnt wird, dürfte als ein später Reflex seiner kirchenpolitischen Isolierung in den zwanziger Jahren zu verstehen sein.
- 24 LG, S. 467.
- 25 Hinweise auf zahlreiche zeitgenössische Kommentare des Vorgangs und eine ausführliche Darstellung bei: Karl Holl, *Konfessionalität, Konfessionalismus und demokratische Republik – zu einigen Aspekten der Reichspräsidentenwahl von 1925*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 17 (1969), S. 254–275, und in der Anm. 18 zitierten Arbeit von Kurt Nowak, S. 160–169.
- 26 Vgl. Hermann Mulert, *Das schleswig-holsteinische Landeskirchenamt gegen Baumgarten*, in: ChW 39 (1925), Sp. 558–561, 605–612. Mulert kommentierte den Vorgang ausführlich auch in der „Vossischen Zeitung“ vom 27. Mai 1925 (vgl. LG, S. 470).
- 27 Dieses Diktum ist durch Hermann Mulert, *Jungreformatorische Bewegung und neues Bekenntnis*, in: ChW 47 (1933), Sp. 836–841, überliefert. Bei diesem Text Mulerts handelt es sich um eine kritische Auseinandersetzung mit der innerhalb der Theologie der Zeit von verschiedenen Seiten aus erhobenen Forderung nach einem neuen Bekenntnis; vor allem die von Hans Asmussen vertretene Position deutet Mulert als ein angesichts der ökonomisch-politischen Krisen der späten zwanziger Jahre zwar psychologisch verständliches, aber dem Begriff des Protestantismus nicht entsprechendes „starkes Verlangen nach Autorität und Führung“. Dem bezüglich Baumgartens bereits bemerkten Defizit entsprechend wird die TRE (vgl. TRE. Alphabetische Liste der Artikel- und Verweisschwörter. Stand: Januar 1983) auch für Mulert keinen Personalartikel enthalten, obgleich hier beispielsweise Hans Asmussen mit bemerkenswerter Ausführlichkeit zur Ehre der Altäre des historischen Bewußtseins erhoben worden ist (Herbert Goltzen/Johann Schmidt/Henning Schröer, Art.: *Asmussen, Hans*, in: TRE Bd. IV, Berlin–New York 1979, S. 259–265). Für die dringend gebotenen Entmythologisierungen bietet jetzt wichtige biographische Informationen: Enno Konukiewitz, *Hans Asmussen. Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf* (= *Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten*. Bd. 6). Gütersloh 1984 (vgl. zu Asmussens Versuchen, „den theologischen Nachwuchs . . . gegen den Einfluß der liberalen Theologie . . . immun zu machen“ (S. 20), und seiner Kritik insbesondere an Otto Baumgarten und Hermann Mulert: S. 19 ff., S. 52, S. 79).
- 28 Vgl. Kurt Meier, *Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte* (= TEH 213). München 1982, bes. S. 14–19.
- 29 Baumgartens Beiträge zur Ekklesiologie-Debatte der zwanziger Jahre blieben ohne relevante literarische Wirkung. Vgl. die Hinweise bei: Heinz Beckmann, *Otto Baum-*

- garten. Zum 29. Januar 1928, in: ChW 42 (1928), Sp. 50–53, und: Leopold Zscharnack, Volkskirchliche Bücherschau. 2. Zum Neubau der Volkskirche (Fortsetzung), in: Volkskirche. Halbmonatsblatt für den Aufbau und Ausbau unserer evangelischen Kirche 3 (1921), Sp. 344–347, bes. 345 f.
- 30 Hermann Mulert, Otto Baumgarten, in: Die Christliche Welt 48 (1934), Sp. 338–341.
- 31 Walter Simons (1861–1937) war im Kabinett Fehrenbach vom Juni 1920 bis Mai 1921 als Parteiloser Reichsaußenminister, von 1922 bis 1929 dann Reichsgerichtspräsident und Vorsitzender des Staatsgerichtshofes für das Deutsche Reich. Nach dem Tode Friedrich Eberts fungierte Simons bis zur Wahl Paul von Hindenburgs als interimistischer Reichspräsident. 1925 wurde er Nachfolger Baumgartens als ESK-Präsident. Vgl. dazu: Hans Schlemmer, Der Evangelisch-Soziale Kongreß 1918–1940, in: Evangelisches Ringen um soziale Gemeinschaft. Fünzig Jahre Evangelisch-Sozialer Kongreß 1890–1940. Hrsg. von Johannes Herz, Leipzig 1940, S. 79–117, bes. 83 ff., und: Horst Gründer, Walter Simons, Die Ökumene und der Evangelisch-Soziale Kongreß. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Protestantismus im 20. Jahrhundert. Hrsg. von H. Delfs (= Ökumenische Schriften des Archivs der Evangelischen Kirche in Deutschland Bd. VIII). Soest 1974. Baumgarten und Simons, ein Vetter des Bonner Praktischen Theologen Eduard Simons, waren seit der gemeinsamen Studienzeit in Straßburg eng miteinander befreundet. Vgl. neben LG, S. 48 ff., auch: Horst Gründer, Walter Simons als Staatsmann, Jurist und Kirchenpolitiker (= Bergische Forschungen. Bd. XIII). Neustadt an der Aisch 1975, S. 13 ff.
- 32 Walter Simons, Otto Baumgarten zum Gedächtnis, in: Ev-Soz. 39 (1934), S. 49–51, 50.
- 33 Dies zeigen sowohl Ulrich Duchrows und Wolfgang Hubers Bemühungen um die Rekonstruktion eines relativ geschlossenen Überlieferungszusammenhanges lutherischer Zwei-Reiche-Theoreme seit der nachidealistischen Rekonfessionalisierung der Theologie im Vormärz als auch die Auseinandersetzungen, die dieses theoriegeschichtliche Forschungsprogramm ausgelöst hat. Vgl. neben den sog. Dokumentationen Duchrows und Hubers (Ulrich Duchrow, Wolfgang Huber und Louis Reith [Hrsg.], Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert [= TKTG 21]. Gütersloh 1975; Ulrich Duchrow und Wolfgang Huber [Hrsg.], Die Amibalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts [TKTG 22]. Gütersloh 1976) auch den Überblick über die von ihnen ausgelöste Debatte in: Niels Hasselmann (Hrsg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre. 2 Bände (= Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute. Heft 19 und 20). Hamburg 1980, sowie die hier Bd. 2, S. 174–179 genannte neuere ethikgeschichtliche Literatur.
- 34 Karl Gerhard Steck, Rez.: Johannes Rathje, Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart 1952, in: ZKG 65 (1953/54), S. 331–333. Eine entsprechende Warnung formulierte auch Wilhelm Schneemelcher in seiner Rezension von Rathjes Buch: „Vor den Simplifizierungen, die heute gegenüber dem ‚Kulturprotestantismus‘ üblich sind, sei gewarnt!“ (EvTh 10 [1955], S. 266).
- 35 In den letzten Jahren scheint nun endlich eine historisch differenzierte Troeltsch- und Rade-Forschung in Gang gekommen zu sein. Zu Rade vgl. u. a.: Christian Gremmels, Martin Rade, in: Ingeborg Schnack (Hrsg.), Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (= Veröffentlichungen der historischen Kommission für Hessen 35. Lebensbilder aus Hessen 1. Bd.). Marburg 1977, S. 403–418; Christoph Schwöbel, Martin Rade. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie. Gütersloh 1980 (dazu kritisch: Klaus Penzel, in: JR

- 64 (1984), S. 391–393); Jörn-Peter Leppien, Martin Rade und die deutsch-dänischen Beziehungen 1909–1929. Ein Beitrag zur historischen Friedensforschung und zur Problematik des Nationalismus (= Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins Bd. 77). Neumünster 1981. Eine ausführliche Übersicht über die neuere Troeltsch-Forschung bieten: Friedrich Wilhelm Graf/Trutz Rendtorff, Ernst Troeltsch, in: Ninian Smart, John Powell Clayton u. a. (Hrsg.), *Nineteenth Century Religious Thought* Vol. III, Cambridge 1985, S. 305–332
- 36 Daß der Begriff ‚Liberale Theologie‘ dem Selbstverständnis von Theologen wie beispielsweise Martin Rade, Otto Baumgarten, Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch nur bedingt gerecht wird, hat Hans-Joachim Birkner gezeigt: „Liberale Theologie“ in: Martin Schmidt und Georg Schwaiger (Hrsg.), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert* (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd. 19), Göttingen 1976, S. 33–42. Zur gebotenen Differenzierung des Begriffs vgl. auch: George Rupp, *Culture-Protestantism. German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth Century* (= *American Academy of Religion. Studies in Religion Series* Nr. 15). Missoula, Montana 1977, und die kritische Rezension dieses Buches durch Walter E. Wyman, in: *JR* 60 (1980), S. 352–353. Zu Baumgartens Sprachgebrauch siehe Anm. 49.
- 37 Eine unkritische Zusammenfassung all der Einwände gegen die liberale Tradition theologischen Denkens, wie sie von der antiaufklärerischen religiös-theologischen Liberalismus-Kritik der zwanziger Jahre formuliert worden sind, findet sich jetzt bei: R. J. Zwi Werblowsky, *Die Krise der liberalen Theologie, und Hans-Georg Geyer, Die dialektische Theologie und die Krise des Liberalismus*, in: Rudolf von Thadden (Hrsg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*. Göttingen 1978, S. 147–154, 155–170.
- 38 LG, S. 37. Vgl. Gottlieb Sodeur, Otto Baumgarten, in: *Christentum und Wirklichkeit* 20 (1929), S. 288–290: „In bewußter Aneignung des bekannten Schleiermacherschen Wortes wollte er verhüten helfen, daß der Knoten zwischen Christentum und Kultur in der Weise sich löse, daß der Unglaube mit der Gesittung gehe, das Christentum aber mit der Barbarei. Baumgarten war also ein entschiedener Vertreter dessen, was man heute mit Achselzucken und wegwerfender Gebärde ‚Kulturprotestantismus‘ zu nennen beliebt. In der Tat: darauf war all sein unermüdliches schulpolitisches Bemühen stracks abgezielt, die Sauersteigkraft des Evangeliums – in der Formung des Jugendunterrichts und des Erziehungsverfahrens, in der Ausgestaltung besserer kirchlicher Ordnungen und Einrichtungen, in der Anbahnung erspriesslicher gesellschaftlicher Zustände zu möglichst ergiebiger Auswirkung zu bringen . . .“ (S. 289).
- 39 LG, S. 54; vgl. S. 64. Weitere Nachweise zu Baumgartens Bestimmung von Möglichkeiten und Grenzen einer Vermittlung von Religion und Kultur finden sich in der ausführlichen Würdigung seiner „Lebensgeschichte“, die Marianne Weber publiziert hat: „Er ist beseelt von der ebenso großartigen wie problematischen Leitidee, eine Brücke zu schlagen: nicht nur zwischen Religion und Kultur überhaupt, sondern zwischen der spezifisch christlichen Religion und unserer modernen historisch-naturwissenschaftlich unterbauten Kultur . . .“ (Marianne Weber, Otto Baumgarten als Theologe und Politiker, in: *ChW* 24 (1930), Sp. 161–165, 161).
- 40 Herder’s Anlage und Bildungsgang zum Prediger. Theologische Dissertation zur Erlangung des Grades eines Licentiaten der Theologie, welche samt den angehängten Thesen mit Genehmigung der Hochwürdigsten theologischen Fakultät der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg am Sonnabend, den 3. November 1888,

- um 11 Uhr öffentlich verteidigen wird Otto Baumgarten, Pastor a. D. Halle a. S. 1888. Vgl. LG, S. 86f.
- 41 Otto Baumgarten, Herder, in: ChW 22 (1908), Sp. 204–206, 218–223, 204 f.
- 42 Otto Baumgarten, Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart. Tübingen 1905, S. III. Von den zahlreichen anderen Beiträgen Baumgartens zur Herder-Forschung vgl. insbesondere: Herders Stellung zum Nationalismus, in: Deutsch-evangelische Blätter. Zeitschrift für den gesamten Bereich des deutschen Protestantismus 14 (1889/90), S. 649–660; Herders Fortleben in der Gegenwart, in: Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts Frankfurt am Main 1905, S. 306–314.
- 43 LG, S. 87.
- 44 Otto Baumgarten, Herders Bruch mit Goethe, Eine Abrechnung zwischen klassisch-ästhetischer und christlich-moralischer Weltanschauung, in: Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen (später ChW) 1 (1887), S. 352–353.
- 45 LG, S. 9.
- 46 Vgl. LG, S. 1–19. Die „bleibende Doppelseitigkeit meines Wesens und Lebens“ (LG, S. 16), die er zum Konstruktionsprinzip seiner „Lebensgeschichte“ machte, führte Baumgarten ausdrücklich auf die gegensätzlichen Einflüsse seiner Eltern zurück. Zu den Spannungen zwischen dem religiös eher indifferenten Vater Hermann Baumgarten, einem der bedeutendsten nationalliberalen Gelehrtenpolitiker seiner Zeit (s. u. Anm. 121), und seiner äußerst frommen Mutter Ida Baumgarten, geborene Falenstein, vgl. auch die ausführliche Beschreibung des „Baumgartenschen Hauses“ durch Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild. Tübingen 1926, bes. S. 87–100, und in diesem Bande nun die Nachweise im Beitrag von Volker Drehsen.
- 47 Eichhorn und Baumgarten waren spätestens seit dem April 1887 eng miteinander befreundet, als sie, zusammen mit Baumgartens Adoptivsohn, in Halle eine gemeinsame Wohnung bezogen. 1901 gelang es Baumgarten, seinen Freund nach Kiel zu holen. Vgl. neben den Nachweisen in LG, S. 83 ff., auch: Hugo Greßmann, Albert Eichhorn und Die Religionsgeschichtliche Schule. Göttingen 1914, S. 7–11, 21 f. Ein Nachruf Baumgartens auf den Freund (Otto Baumgarten, Professor Albert Eichhorn, in: Schleswig-Holsteinisches Kirchenblatt 22. Jg. Nr. 18. 22. August 1926, Sp. 18ff.) war mir bisher noch nicht zugänglich.
- 48 Zu zahlreichen Mitgliedern der ‚kleinen Göttinger Fakultät‘ unterhielt Baumgarten enge Beziehungen; darüber hinaus war er spätestens seit seiner Halleschen Doktorandenzeit mit dem zunächst in Halle, später dann in Bonn lehrenden Neutestamentler Eduard Grafe befreundet, der einen erheblichen Beitrag zur Profilierung des besonderen Gruppenbewußtseins der „Religionsgeschichtler“ leitete. Weitere Hinweise zu Baumgartens Verhältnis zur „Religionsgeschichtlichen Schule“ finden sich bei: Oskar Rühle, Der Theologische Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1926, bes. S. 99 ff.; Anthonie F. Verheule, Wilhelm Bousset. Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch. Amsterdam 1973, S. 13 f. (der Druckfehler Baumgartner ist zu korrigieren); Friedrich Wilhelm Graf, Fachmenschenfreundschaft. Bemerkungen zu ‚Weber und Troeltsch‘, in: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), Max Weber and His Contemporaries. London 1986.
- 49 Obgleich Baumgarten seit den zwanziger Jahren sehr häufig als Repräsentant „liberaler Theologie“ bezeichnet wurde (vgl. u. a.: Adalbert Wahl, Rez.: Otto Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, in: Deutsche Literaturzeitung III. Folge 3 [1932], Sp. 577–583, 580, und: Alfred E. Garvie, A Revealing Record, in: The Expository Times.

- Edinburgh 42 [1930/31], S. 235–236 [liberal evangelical theology]), verwendete er selbst den Begriff in aller Regel nur zur Charakterisierung der theologischen Programme solcher älterer Theologen, die dem „Protestantenverein“ angehörten oder diesem nahestanden (vgl. u. a. LG, S. 93, 97). Zwar bezeichnete sich Baumgarten schon vor der Jahrhundertwende im Sinne einer kirchenpolitischen Richtungsbezeichnung häufig als ein „Liberaler“ (vgl. u. a. LG, S. 139, 157, 306); daß er den Begriff „liberale Theologie“ auf sein eigenes theologisches Programm anwendete, vermag ich, zumindest derzeit, aber erst für die zwanziger Jahre nachzuweisen: „Das wunderliche Erlebnis, daß die vielgenannten ‚Marxisten‘ [d. i. Anhänger der Reichspräsidentenwahlkandidatur Wilhelm Marx'] unter den liberalen Theologen in den letzten Wochen hatten und das gipfelte in dem Beschwerdeschreiben des Kieler Kirchenregiments an die Kieler Theologische Fakultät über das untragbare Eintreten des Professors der Praktischen Theologie für einen Zentrumsführer, fordert zu einer tieferen Besinnung auf über die eigentümliche Struktur des lutherischen Protestantismus in politischer Hinsicht“ (Otto Baumgarten, Die politische Struktur des lutherischen Protestantismus, in: Frankfurter Zeitung, 21. Juni 1925, zit. nach LG, S. 472).
- 50 Heinrich Julius Holtzmann, ein Vetter von Ida Baumgarten, übte auf seinen Neffen einen nachhaltigen Einfluß aus. Vgl. neben den Nachweisen in LG, S. 52 f., und 112, vor allem: Otto Baumgarten, H. Holtzmanns Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie und seine Bedeutung für die praktische Theologie, in: ZPrTh 19 (1897), S. 242–253, 316–344. Da Baumgarten hier „für uns Moderne, von vergleichender Religionsgeschichte nicht Unberührte“ spricht (S. 322), ist dieser programmatische Text auch als eine Selbstbestimmung der damals jüngeren Theologengeneration gegenüber der „eigentlichen alten liberalen Theologie“ (Paul Althaus, Die theologische Lage vor 50 Jahren, in: DtPfrBl 65 [1965], S. 742–746, 743) zu verstehen. Als verpflichtendes Erbe rezipieren die Jüngeren vor allem die von den älteren Liberalen im Anschluß an Ferdinand Christian Baur geleistete „Einordnung jeder religiösen Äußerung in ihre Zeit“, welche „die Distanz der biblischen von der gegenwärtigen Gedankenwelt nie (zu) vergessen“ gebietet (LG, S. 52). Holtzmanns kritische Einsicht, den paulinischen, johanneischen oder sonstigen Lehrbegriffen eine unmittelbare Beziehbarkeit auf unsere heutige Gedankenwelt abzuerkennen“ (zit. nach Baumgarten, ZPrTh 19 [1897], S. 243), machte Baumgarten sich ausdrücklich zu eigen. Was „unser verehrter Lehrer“ als wichtigste Aufgabe einer den kritischen Standards der undogmatisch historischen Theologie bezeichnet hatte, ist als ein Grundmotiv von Baumgartens eigener Theologie zu verstehen: Die kritische Exegese „nötigt der Theologie der Gegenwart gewaltsam höhere und höchste Aufgaben auf, indem unter dem beherrschenden Gesichtswinkel der Distanz die kurzen Wege, auf welchen bisher ein rasch fertiger Schriftbeweis die Dinge zu erledigen gedachte, überall als ziellos erscheint. Die sog. praktische Erklärung der Schrift, welche vielleicht den wertvollsten Bestandteil aller praktischen Theologie ausmacht, kann an Bedeutung nur gewinnen, wenn das zu erreichende Ziel so gesteckt werden muß, daß es in Zukunft gilt, die Religion des Neuen Testaments zu verkündigen, ohne deshalb neutestamentliche Lehrbegriffe zu predigen“ (H. J. Holtzmann, zit. Baumgarten, a. a. O., S. 243).
- 51 Auch Adolf Hausrath war ein Vetter von Ida Baumgarten. Die Studienentscheidung seines Neffen wurde von ihm eher skeptisch beurteilt: „der Onkel Hausrath schrieb mir einen eingehenden Brief, um all die widrigen Konflikte mit dem Kirchenregiment, die Unsicherheit der eigenen inneren Entwicklung, ob sie nicht zu allzu negativen Resultaten führen würde, die Aussicht auf einen schmerzlichen Verzicht auf

- kongenialen Umgang in einem ‚überwiegend urgebildeten‘ Kollegenkreis mir zur Selbstbesinnung vorzuhalten“ (LG, S. 37 f.). Über Baumgartens Beziehungen zu seinem Onkel während des Studiums in Heidelberg vgl. neben seiner Rezension der Fragment geliebten Hausrath-Biographie von Karl Bauer (Otto Baumgarten, Rez.: Karl Bauer, Adolf Hausrath. Leben und Zeit. 1. Bd. 1837–1867. Heidelberg 1933, in: ChW 47 (1933), Sp. 905) die zahlreichen Nachweise in: Marianne Weber (Hrsg.), Max Weber. Jugendbriefe. Tübingen o. J. (1926), S. 46, 57 f., 64 u. ö.
- 52 Baumgarten verbrachte sein letztes Studienjahr in Zürich, wo er sowohl bei Alexander Schweizer als auch vor allem bei Alois Emanuel Biedermann intensiv studierte. Über den nachhaltigen Eindruck der systematischen Übungen und der Dogmatik-Vorlesung Biedermanns auf Baumgarten – neben ihm nahmen nur noch zwei weitere Studenten an der Vorlesung teil – vgl. den instruktiven Bericht in LG, S. 56 ff., und Max Weber. Jugendbriefe, a. a. O., S. 67. Durch Baumgartens langjährige Auseinandersetzung mit dem Hegelianismus seines „verehrten Lehrer(s) Biedermann“ (LG, S. 94) gewinnt seine empiristisch orientierte Kritik Spekulativer Theologie besonderes Gewicht: „Der Kantianer in mir – nicht, was ich von Kants Kritik als Dogmatismus gelernt, sondern was ihr in meiner eigenen seelischen Struktur entgegenkam – lehnte die letzten Konsequenzen des ‚reinen Denkens‘ als Grenzüberschreitungen ab und hielt sich bei dem verpönten vorstellungsmäßigen Denken“ (LG, S. 58).
- 53 Vgl. Max Weber, Jugendbriefe, a. a. O., S. 49.
- 54 Otto Baumgarten, Vorwort zur dritten Auflage, in: Richard Adelbert Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. Dritte, bedeutend umgearbeitete Auflage. Braunschweig 1893, S. IX–XII, XI. Mit dem „Haupt der Jenaer Schule“ bzw. der „in Jena . . . schon lange unangefochten herrschende(n) liberale(n) Theologie“ (LG, S. 93, 97) war Baumgarten als Jenaer Extraordinarius zwar nur kurz (Baumgarten kam zum Wintersemester 1890/91 nach Jena; Lipsius starb am 19. August 1892), aber doch so eng befreundet, daß Lipsius ihm die Verwaltung seines wissenschaftlichen Nachlasses übertrug. – Ein im Protestantentblatt 1921, S. 99 ff., publizierter Artikel Baumgartens über Lipsius war mir nicht zugänglich.
- 55 LG, S. 93. Vor allem in der Christologie und in der Rechtfertigungslehre unterschied Lipsius’ Position sich „aufs bestimmteste vom Standpunkt der modernen liberalen Theologie“: „Was mir aber immer das Wichtigste bei ihm schien, war das feine Verständnis für das spezifisch Religiöse, das er, ein feinster Beobachter des Seelenlebens, reinlich herauschälte aus der Verquickung mit metaphysischen und sensualistischen wie moralischen Elementen; und damit verband sich ein seltenes Verständnis für das Mysterium des Verkehrs mit Gott von Person zu Person, das eben doch ein nie ganz aufzulösendes X und gerade die höhere Wirklichkeit ist, die Versöhnung der in der Reflexion zu Antinomien auseinandertretenden Widersprüche der religiösen Vorstellung: beides aber war der Erwerb einer durch das Leben mit dem persönlichen Heiland zum Charakter gewordenen, innerlich gerichteten, frommen Anlage.“ (Vorwort, a. a. O., S. X f.)
- 56 LG, S. 161. In Hinblick auf seine eigene Generation bezeichnet Baumgarten den „Vorwurf . . ., wir modernen Theologen litten allesamt an Kulturseligkeit“, als „ungerecht“.
- 57 LG, S. 96.
- 58 Otto Baumgarten, Der Protestantentag zu Bremen, ein Jubiläum, in: ChW 2 (1888), S. 440–444, 440.

- 59 Baumgartens ausführlicher Bericht über den anlässlich des 25. Jahrestages der Gründung des Protestantenvereins veranstalteten Bremer Protestantentag vom 11. Oktober 1888 hatte innerhalb der für diesen Zeitpunkt gerade erst ein Jahr alten „Christlichen Welt“ die Stellung einer programmatischen Kritik der damals jungen Theologengeneration gegenüber dem älteren protestantischen Liberalismus. Signifikanterweise sprach Baumgarten in dem Text von sich selbst immer im Plural; er verstand sich als Repräsentant einer „neuern auf Unterscheidung von Theologie und Religion und auf positive Arbeit gerichteten Generation“ (a. a. O., S. 444). Johannes Rathje, *Die Welt des Freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade*. Stuttgart 1952, S. 46, deutet Baumgartens Bericht als „eine Abgrenzung nach links“. Vgl. auch E. Petersen, Art.: Protestantenverein, in: RGG<sup>1</sup> Bd. IV, Tübingen 1913, Sp. 1894–1899.
- 60 Otto Baumgarten, ChW 2 (1888), S. 442.
- 61 A. a. O., S. 443.
- 62 „Gegenwärtig liegt die Sache praktisch so, daß bei der katholisierenden Tendenz der herrschenden kirchlichen Kreise die Trennung der Kirche vom Staat, auch schon die finanzielle und organische Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat nur eine hierarchische Verengung und sektenmäßige Abschließung des Kirchentums gegenüber dem Volkstum und der fortschreitenden Kultur eine Verleugnung der volkspädagogischen Aufgabe der Kirche herbeiführen würde, wogegen in den staatlichen Aufsichts-, Ernennungs- und Bestätigungsrechten, zumal gegenüber den geistlichen Bildungsanstalten, eine Garantie für die Toleranz und pädagogische Kulturoffenheit der Kirche zu erblicken ist“ (Otto Baumgarten, in: *Die evangelischen Kirchen und der Staat. Leit-, Zeit- und Streitsätze von Schian, Foerster, Naumann, Katzer, von Soden, Baumgarten*. [= Hefte zur Christlichen Welt 52], Tübingen 1905, S. 34).
- 63 A. a. O., S. 33, 35.
- 64 „Wenn der praktische Theologe sich anschickt, Sittenlehre darzustellen, so kann er es nur im Interesse der Praxis tun. Förderung der Wissenschaft, Befriedigung theoretischer Interessen an der Vernunftbegründung und einheitlichen Herleitung moralischer Maximen, an dem gedanklichen Ausgleich von moralischer Gesetzmäßigkeit und Willensfreiheit und andere Probleme der Philosophie können hier nicht in Betracht kommen.“ (PS, S. 1).
- 65 PS, S. 4.
- 66 ebd.
- 67 PS, S. 6.
- 68 PS, S. 4.
- 69 Neben „Vielseherei“ und allzu häufigem „Kinobesuch“ lehnt Baumgarten auch „Vielleserei“ als Verstoß gegen das Ethos der „Ausdruckskultur“ ab (PS, 108). Da er sich selbst der Vielschreiberei schuldig gemacht hat, gerät sein Interpret in einen ethischen Zielkonflikt. Da „es nicht bei unentschiedenen Konflikten bleiben kann“ (PS, S. 120), war der „Kompromiß“ geboten, nur einen (repräsentativen) Teil von Baumgartens Texten zu lesen. Die Frage, wann Baumgarten den Eigengesetzlichkeitsbegriff erstmals verwendet hat, vermag ich deshalb noch nicht zureichend zu beantworten. In seinen ethischen Publikationen taucht Eigengesetzlichkeit erstmals 1921 auf; daneben spricht Baumgarten auch von „Selbstgesetzlichkeit“ (vgl. Bergpredigt und Kultur der Gegenwart. Tübingen 1921, S. 116): Das Thema eigener Gesetze der Kultur ist jedoch schon seit den neunziger Jahren in seinen Publikationen präsent. Dabei verwendet Baumgarten häufig den Ausdruck, „selbständiger Eigenwert

- der weltlichen Interessen und Geschäfte“ (vgl. PM, S. 90). Angesichts weitreichender Übereinstimmung in der materialen Analyse jener Kulturkomplexe, für die jeweils Eigengesetzlichkeit reklamiert wird, dürfte Baumgartens Sprachgebrauch in der PS von Max Webers wohl 1912/13 geschriebenen, im November 1915 erstmals publizierten „Zwischenbetrachtung“ abhängig sein. (Siehe auch Anm. 147). Vgl. zu Webers Verwendung des Begriffs die ausführlichen Nachweise von Martin Honecker, Das Problem der Eigengesetzlichkeit, in: ZThK 73 (1976), S. 92–130. Honeckers Vermutung, Weber habe den Begriff selbst geprägt, ist freilich unzutreffend.
- 70 PS, S. 4. Vgl. Otto Baumgarten, Lebendige Religion (= Zehn deutsche Reden Heft 6). Leipzig 1915, bes. S. 54 f.
- 71 PS, S. 7.
- 72 LG, S. V.
- 73 PS, S. 7; vgl. PM, S. 151.
- 74 PS, S. 4. „Es kann nicht genug betont werden, daß die menschliche Kultur relativ selbständig neben der Religion erwächst, oft von ihr bedroht und eingeengt, oft auch von ihr gefördert und tiefer begründet.“
- 75 PS, S. 6. Der „Grundfehler“ der „herkömmlichen theologischen Ethik“ liegt darin, „daß sie nicht eine induktive Phänomenologie, eine Lehre von den wirklichen Erscheinungen des sittlichen Bewußtseins, des Verhaltens des menschlichen Willens zu den Natur- und Kulturverhältnissen, aller deduktiven Lehre von den höchsten Normen vorausschickt und zugrundelegt, um dann erst die Frage aufzuwerfen, wie weit diese natürlichen und kulturellen Willensverhältnisse in Normierung, Vertiefung, Veredelung, Weihung durch die letzten, höchsten Beziehungen unseres Willens zum ewigen Grund und Zweck des Lebens fähig sind“ (PS, S. 6 f.).
- 76 PS, S. 14.
- 77 ebd.
- 78 Vgl. PS, S. 14 f., 39–44. Baumgartens intensive, freilich kritische Rezeption des angelsächsischen Utilitarismus geht primär auf den Einfluß des Spencer-Schülers Emil Laas zurück, bei dem er während seines Studiums in Straßburg hörte. (LG, S. 52 f.; PS, S. 39).
- 79 Vgl. PS, S. 15. Baumgarten kam schon als Gymnasiast mit der „Gesellschaft für ethische Kultur“ in nähere Berührung (LG, S. 34). Von Ferdinand Tönnies, mit dem Baumgarten seit dem Wechsel von Jena nach Kiel in persönlichem Kontakt stand, beeindruckte ihn vor allem das berühmte Buch über Thomas Hobbes Leben und Lehre (vgl. u. a. PM, S. 88).
- 80 Vgl. Wilhelm Wundt, Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Leipzig 1886<sup>1</sup>. Vierte umgearbeitete Auflage Stuttgart 1912.
- 81 PS, S. 18.
- 82 PS, S. 16.
- 83 PS, S. 15.
- 84 PS, S. 6.
- 85 Vgl. PM, S. 9. Die „Unfruchtbarkeit der deduktiven . . . Methode“ kann allein eine Erfahrungstheologie überwinden: „So hat sich denn auch unsere Wissenschaft dem strengen Wirklichkeitssinn eröffnet, will wenigstens die Dinge nur sehen, wie sie wirklich sind, stellt ihre Sätze nie als abgeschlossene Lehre auf, sondern bindet sie an die fortgehende Kontrolle neuer Erfahrungen, die sie kritisch ordnet. . . . Das Entscheidende dieser Methode ist also der entschlossene Wille, alle mitgebrachten Voraussetzungen und Vorurteile der immer erneuten Revision durch neu beobachtete

Tatsachen und neu erwogene Wahrscheinlichkeiten zu unterwerfen. Voraussetzungslos im strikten Sinne können und wollen wir nicht sein, aber jederzeit bereit, die Voraussetzungen durch neue Ergebnisse revidieren zu lassen.“ Dazu bezieht sich Baumgarten insbesondere auf Heinrich Rickert „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ (1902) und Ernst Troeltschs Bestimmung des „Ideal(s) der historischen Methode“: „Uns interessiert daran wesentlich das, daß hier die Hegelsche Geschichtsauffassung, die das nomothetisch Allgemeine zur hervorbringenden Kraft und zum endgültigen Ziel des ideographisch Besonderen hatte machen wollen, definitiv überwunden ist durch die Erkenntnis, daß in der Geschichte die Individualitäten, die persönlichen Werte und Normen, das Durchschlagende und Organisierende sind. So ist der rationalistischen Tyrannei des Allgemeinbegriffs die Anerkennung des unwiederholbaren Wertes der besonderen individuellen Bildungen entgegengesetzt und der Vorzug des Lebens und der Wirklichkeit vor der Abstraktion gewahrt“ (Otto Baumgarten, Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität Kiel – 5. März 1903. Kiel 1903, S. 8–10, 13).

86 PS, S. 4, 5, 18, 56, 66 u. ö.; vgl. LG, S. 16.

87 PS, S. 5.

88 ebd.

89 PS, S. 5; vgl. BK., S. 115.

90 PS, S. 50.

91 PS, S. 50; vgl.: Otto Baumgarten, Der Einfluß der sozialen Verhältnisse auf die Entwicklung der Frömmigkeit und Kirchlichkeit, in: Die Verhandlungen des fünfundzwanzigsten Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Nürnberg vom 15.–17. April 1914. Göttingen 1914, S. 14–25, bes. 22. Dieser Text wird im folgenden ESK 1914 abgekürzt.

92 PS, S. 51. Wahr ist an der Marxschen Theorie vor allem „die entscheidende Wichtigkeit der ökonomischen Prozesse für das Leben des Volkes und der Individuen und das Walten eines Naturzwanges der Lebenserhaltung und Lebenssteigerung in all diesen Prozessen. Verkehr ist nur ein Doppeltes: einmal, daß Marx das nahezu Wichtigste zum alleinigen Prinzip des Lebens macht, also die Mitwirkung anderer Prinzipien aus anderen Wurzeln des leibgeistigen Menschenwesens ausschaltet, und daß er die Menschen schlechthin zu Zwangsknechten ihres ökonomischen Naturtriebs macht und somit die Ethisierung des wirtschaftlichen Lebens ausschaltet“ (PS, S. 51). Bedingung dieser „idealistisch-voluntaristischen“ Marx-Kritik (ebd.) ist eine bemerkenswert intensive und, verglichen mit dem generellen Bewußtseinsstand der protestantischen Theologie der Zeit, produktive Rezeption marxistisch inspirierter Theorietraditionen. Die Baumgartens Interesse an „Ethisierung“ widerstreitende deterministischen Elemente in seinen Analysen ökonomischer Eigengesetzlichkeiten sind gerade als Folge der Auseinandersetzung mit marxistischen Positionen, insbesondere mit Karl Kautsky zu begreifen. Vgl. ESK 1914, S. 22: „Die Industrialisierung unseres Volkes, die fortschreitende Zurückdrängung des Landes gegenüber der Stadtkultur, die fortschreitende Zurückdrängung der ackerbautreibenden zugunsten der industriell tätigen Bevölkerung, das ist etwas, was wir nicht aufhalten können, ob wir es vielleicht auch beklagen, etwas, was durchaus wie ein Naturgesetz sich vor unseren Augen vollzieht, und ich glaube nicht, daß wir im Namen des Evangeliums, im Interesse von Frömmigkeit und Kirchlichkeit dieser Entwicklung uns entgegenstemmen dürfen. Das ist schon deswegen nicht möglich, weil derartige gewaltige

Kulturbewegungen wie die Industrialisierung, wie die Kapital- und Trustbildung, wie die Entwicklung des Fach- und Berufsmenschen, wie die Atomisierung, die Herauslösung des Einzelnen aus den alten Verbänden und die Zusammenführung in ganz neue, wechselnde Verbände, weil all dergleichen von der Religion oder von einem sittlichen Willen aus nicht beeinflußt werden kann. Wir glauben an eine solche Beeinflussung nicht . . . Insofern hat der Marxismus auch bei uns gewirkt, daß wir davon überzeugt sind, daß in dieser Entwicklung sich ein Naturgesetz vollzieht, dem sich entgegenzustemmen nichts anderes hervorruft, als selbst unter den Schlitzen zu kommen.“

93 PS, S. 52.

94 PS, S. 56; vgl. PS, S. 50.

95 PS, S. 51; vgl. PM, S. 103 f.

96 Innerhalb der „Ethik der Selbsterhaltung im Gemeinschaftsleben“ stellt die in einem eigenen Paragraphen entfaltete Sippen-, Gruppen- und Klassenethik“ (PS, S. 61–67) den Übergang von der „Individualethik“ zur „Staatsethik“ dar.

97 PS, S. 63.

98 PS, S. 65.

99 PS, S. 66. Daß Relatives nicht verabsolutiert werde, ist das Grundmotiv von Baumgartens Analysen aller besonderen Ethoi. Der Beschreibung jeden bestimmten Ethos verbindet sich deshalb immer der Versuch, es zugleich von den Ethoi anderer Kultursphären her zu relativieren. So gilt zum Beispiel für das Erwerbsethos: „Wir . . . sollen uns wohl hüten, dieses Erwerbsethos einfach auszuschalten oder auf die elementare Lebensnotdurft zu beschränken. Es muß nur eingeschränkt werden durch auf anderen Lebensgebieten erwachsenes Ethos der Selbstachtung und der Nächstenliebe, also vor Skrupel- und Rücksichtslosigkeit durch Rechtschaffenheit und Achtung der Lebensrechte anderer behütet werden. Davon abgesehen ist aber ein starker, kräftiger Erwerbstrieb die Vorbedingung der Lebensgesundheit und darum mit allem Bedacht zu pflegen und erhalten“ (PS, S. 50).

100 PS, S. 65.

101 PS, S. 67.

102 PS, S. 43. Schon der junge Baumgarten deutet den für deutsche Denktraditionen signifikanten „deduktiven Einheitsdrang“ (LS, S. 18) als „einen deutsche(n) Hang zur Ideologie“ (Otto Baumgarten, Die Bedeutung des englischen Einflusses für die deutsche praktische Theologie, in: ZPrTh 15 (1893), S. 241–249, 242). Im Bereich der Theologie stellt Richard Rothes „Theologische Ethik“ den „Gipfelpunkt“ eines „deduktiv-spekulativen“ Monismus dar (PS, S. 4); dieser nimmt in genau dem Maße ideologischen Charakter an, in dem unterstellt wird, die Totalität des Besonderen in einem (Dogmatik und Ethik umfassenden) theologischen Gesamtsystem begreifen zu können. Baumgarten behauptet, daß die einseitige Einheitszentrierung theologischen Denkens notwendig zu einer Prädominanz des Allgemeinen gegenüber allem Besonderen führe. Im Falle Rothes zeigt dies vor allem die etatistische Hypostasierung des Staates zum exklusiven Repräsentanten innerweltlicher Versöhnung. Zu Baumgartens Kritik an Rothes Konzeption des Aufgehens der Kirche in den Staat vgl. PM, S. 9.

103 Vgl. neben dem in Anm. 69, Aufsatz von Martin Honecker, vor allem: Ahti Hakamies, Der Begriff „Eigengesetzlichkeit“ in der heutigen Theologie und seine historischen Wurzeln, in: Studia Theologica 24 (1970), S. 117–129; ders., „Eigengesetzlichkeit“ der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung.

Studien zur Geschichte und Problematik der Zwei-Reiche-Lehre Luthers (= Untersuchungen zur Kirchengeschichte Bd. 7). Witten 1971; Wolfgang Huber, „Eigengesetzlichkeit“ und „Lehre von den zwei Reichen“, in: Niels Hasselmann (Hrsg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichellehre. 2. Bd. Hamburg 1980, S. 27–51; jetzt auch zugänglich in: Wolfgang Huber, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (= NBST, Bd. 4). Neukirchen 1983, S. 53–70. Über die ältere Literatur informiert: F. Lau, Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete, in: RGG<sup>3</sup> Bd. II. Tübingen 1958, Sp. 354–356. Von keinem der sogenannten ‚liberalen Theologen‘ des frühen 20. Jahrhunderts wurde der Eigengesetzlichkeitsbegriff so prononciert und häufig wie von Baumgarten verwendet. In der genannten neueren Spezialliteratur zur Geschichte des Begriffs hat dies freilich keine Beachtung gefunden – erneut ein kleines Indiz dafür, daß Folgewirkungen der Marginalisierung liberal-protestantischer Theorietraditionen in der aktuellen theologiegeschichtlichen Forschungspraxis noch nicht zureichend bewältigt sind.

104 PS, S. 18.

105 PS, S. 18. Otto Baumgarten bezieht sich insbesondere auf: Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung. Tübingen 1907; dies.: Frauenfragen und Frauengedanken. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1919. In beiden Werken läßt sich der Begriff Eigengesetzlichkeit selbst zwar nicht nachweisen. Doch ist das Thema von „bis auf die Wurzeln gehenden Differenzierungen im ethischen Leben der Geschlechter“ (so Baumgartens Zusammenfassung von Marianne Webers Argumentation in PS, S. 18) vor allem in verschiedenen im Aufsatzband gesammelten Aufsätzen präsent: vgl. insbesondere Sexual-ethische Prinzipienfragen (1907); Autorität und Autonomie in der Ehe (1912); Die Formkräfte des Geschlechtslebens (1918). Marianne Weber verwendete den Eigengesetzlichkeitsbegriff später dann aber zur Charakterisierung von Baumgartens theologischer Position: insbesondere seine ethischen Publikationen deutete sie als Reflex „persönliche(r) Einsichten in die Eigengesetzlichkeit des politischen Handelns“ (ChW 43 [1930], Sp. 63).

106 Vgl. den IV. Hauptabschnitt der PS „Die Ethik der Selbsterziehung“ (PS, S. 89–120).

107 PS, S. 5. Vgl. PS, S. 67; „Es wäre der Zweck dieser Ausführungen erfüllt, wenn die Eigengesetzlichkeit des besprochenen Gebietes, das eigenartige Ethos desselben tief eingepreßt und damit das Verständnis für die schweren Konflikte gesichert wäre . . .“.

108 Vgl. PM, S. 100 f.: „Nicht ohne Einfluß des großen Königs (scil. Friedrich II.) ist der moderne deutsche Staatsbegriff entstanden: der Staat selbst eine moralische Größe, der Inbegriff und die Quelle der Güter der Nation. . . . Die fast nur negative Zielbestimmung der Straf- und Schutzgewalt ist zurückgewichen hinter die positive Zielbestimmung: Organismus der Volkskräfte zur Hervorrufung und Verbreitung der Kultur im Volk. Seine Devise ist: suum cuique, was immer mehr dahin verstanden wird, daß der Staat möglichst allen Gliedern des Volkes Anteil an möglichst allen Kulturgütern des Landes zu gewähren hat. . . . Das ist der Staat . . . mit der Schutz- und Fürsorgepflicht gegen alle schwachen Glieder der Volksgemeinschaft, mit der freilassenden Obsorge für alle idealen, inneren Güter des Volkes, für Kunst, Wissenschaft, Technik, Religion“. Vgl. Schian, Foerster, Naumann, Katzer, von Soden, Baumgarten, Die evangelischen Kirchen und der Staat. Leid-, Zeit- und Streitsätze. Tübingen 1905, S. 33: „Für den Protestanten ist der Staat keine bloße weltliche Größe . . .; er ist ihm die Verkörperung und der bestellte Pfleger aller gemeinsamen Kul-

- tur im Volk und der Hort der Toleranz zwischen den sich bekämpfenden Richtungen der Kultur“.
- 109 Die evangelischen Kirchen und der Staat, a. a. O., S. 33; vgl. PM, S. 171 f.
- 110 Otto Baumgarten, Friedrich Nietzsche †, in: Deutsch-evangelische Blätter. Zeitschrift für den gesamten Bereich des deutschen Protestantismus 24 (1899), S. 116–133, 124. Daß Nietzsche diese Emanzipation der Kultur von der Jurisdiktion der Theologie „ohne Neid“ schildert, wird von Baumgarten ausdrücklich gelobt. Vgl. die prägnante Bestimmung der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in PM, S. 85: „Aufklärung bedeutet Emanzipation der übrigen Kulturgebiete von der Diktatur der Kirche und Religion. Sie schafft einen ganz andern, einen autonomen Staatsbegriff, damit eine ganz andere, autonome Politik und eine ganz neue, völlig natur- und vernunftgemäße, allgemein-menschliche Ethik.“
- 111 PM, S. 172.
- 112 PS, S. 59; vgl. S. 88: „Die begreifliche Überspannung des Gemeinschaftstriebes in dieser Zeit wird sicher einer Besinnung auf das Persönlichkeitsethos weichen. Dies aber deckt sich weithin mit dem Menschheitsethos . . .“.
- 113 Vgl. insbesondere den fünften und letzten Hauptabschnitt der PS: „Persönlichkeits- und altruistische Ethik“ (PS, S. 120–174).
- 114 PS, S. 88.
- 115 Dieses ließe sich unschwer an Baumgartens Geschichtsauffassung konkretisieren. Vgl. zum Beispiel die These, daß „die Gesamtgeschichte des Christentums . . . wesentlich Geschichte von Persönlichkeiten ist“ (Die Voraussetzungslosigkeit der protestantischen Theologie. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität Kiel 5. März 1903. Kiel 1903, S. 6).
- 116 PS, S. 61. Zur Beschreibung dieser starken Individualitäten orientiert Baumgarten sich neben Carlyles Helden vor allem auch an Friedrich Nietzsches Herrenmenschen. Vgl. PM, S. 118 ff.; PS, S. 113 f., 149 ff.
- 117 PS, S. 60; vgl. 133 („Gesetz des eigenen Selbst“), VII u. ö. In der „Lebensgeschichte“ begegnet darüber hinaus sehr häufig der Ausdruck „Eigenleben“ (vgl. LG, S. 10).
- 118 PS, S. 143. Sofern „wirkliche Persönlichkeitskultur erst da einsetzt, wo der Einzelne sich innerlich löst von dem Urteil und Geschmack der Masse, wo er einen eigenartigen Lebensstil entwickelt“ (S. 144 f.), hat alle „Kultur der Persönlichkeit“ notwendig „Kollisionen mit der Massenkultur“ (S. 143) zur Folge.
- 119 PS, S. 153; vgl. LG, S. 36 f.; 49.
- 120 PS, S. 153.
- 121 Vgl. insbesondere Hermann Baumgartens 1866 zunächst in den „Preußischen Jahrbüchern“ publizierte „Selbstkritik“ des Liberalismus; auf der Basis einer umfassenden Kritik der altliberalen Wertvorstellungen trat Baumgarten hier für eine Anpassung des (National-)Liberalismus an die mit Königsgrätz geschaffenen politischen Realitäten ein. Der für die Theoriegeschichte des politischen Liberalismus äußerst bedeutsame Text ist leicht greifbar in: Hermann Baumgarten, Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik. Hrsg. und eingeleitet von Adolf M. Birke. Frankfurt/M.–Berlin–Wien 1974. Diese Edition bietet auch einen instruktiven Überblick über Baumgartens wissenschaftliches Œuvre sowie die durch seine Liberalismus-Kritik von 1866 provozierte literarische Debatte. Zur Bedeutung der Selbstkritik für das Selbstverständnis des politischen Liberalismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts vgl.: Karl-Georg Faber, Realpolitik als Ideologie. Die Bedeutung des Jahres 1866 für das politische Denken in Deutschland, in: Historische Zeitschrift 203 (1966), S. 1–45; Ge-

- org G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Middletown (Connecticut) 1968, S. 122 ff.; James J. Sheehan, *Der deutsche Liberalismus. Von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg 1770–1914*. Aus dem Englischen übersetzt von Karl Heinz Sieber. München 1983, S. 210 f. Zahlreiche Informationen über Baumgartens politisch-praktisches Engagement innerhalb der südwestdeutschen liberalen Bewegung finden sich bei: Lothar Gall, *Der Liberalismus als regierende Partei. Das Großherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung*. Wiesbaden 1968.
- 122 LG, S. 13 f.
- 123 Vgl. Erich Marcks, *Einleitung zu: Hermann Baumgarten, Historische und politische Aufsätze und Reden*. Straßburg 1894, S. V-CXXXIV.; Hermann Baumgarten/Ludwig Jolly, *Staatsminister Jolly. Ein Lebensbild*. Tübingen 1897. Diese Biographie des Badischen Ministerpräsidenten Julius Jolly, eines Schwagers von Hermann Baumgarten, enthält eine Vielzahl von gleichsam autobiographischen Informationen über die Entwicklung von Baumgartens politischer Position. „Onkel Jolly“ übte einen nachhaltigen Einfluß auf seine Neffen Otto Baumgarten und Max Weber aus. Vgl. LG, S. 11 f., 25 u. ö.
- 124 LG, S. 14. „Demokratische Selbstregierung der Volksgesamtheit vermöge Mehrheitsbildung unter gleichberechtigter Mitwirkung der ‚ultramontanen‘ und proletarischen Masse lag nicht in der Zukunftslinie seiner historisch-politischen Ideale.“ (S. 15).
- 125 LG, S. 15.
- 126 Otto Baumgarten, Friedrich Nitzsch †, in: *Deutsch-evangelische Blätter* 24 (1899), S. 132. Die wesentlich durch die Rezeption angelsächsischer Theorietraditionen vermittelte Öffnung für die Existenzprobleme von Masse und Proletariat versteht Baumgarten selbst als den entscheidenden Differenzpunkt seines sozialen Liberalismus gegenüber dem älteren Nationalliberalismus. In dieser Perspektive stimmen älterer parteipolitischer und älterer protestantisch-religiöser Liberalismus, wie er insbesondere im Protestantenverein organisiert ist, in der Befangenheit in einem abstrakten Individualismus überein (vgl. z. B. LG, S. 94). Baumgarten betont deshalb mit großem Nachdruck den engen Zusammenhang zwischen dem älteren politischen und dem älteren religiösen Liberalismus; dieser wird als „ein falschfreiheitlicher Individualismus“ kritisiert, „der die Manchestertheorie auf das kirchliche Gebiet übertrug und die Gemeinde in lauter selbstherrliche Atome zersetzte“ (Otto Baumgarten, *Der Seelsorger unserer Tage*. Leipzig 1891, S. 5). Kontinuität und Differenz zwischen Baumgartens eigener Liberalismus-Konzeption und dem älteren, insbesondere südwestdeutschen Liberalismus näher zu untersuchen, dürfte für das Verständnis der gravierenden „Wandlungen der liberalen Idee“ innerhalb der akademischen Theologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts von großem Gewicht sein (zum Problem vgl. generell: Wolfgang Mommsen, *Wandlungen der liberalen Idee im Zeitalter des Imperialismus*, in: Karl Holl/Günter List (Hrsg.), *Liberalismus und imperialistischer Staat. Der Imperialismus als Problem liberaler Parteien in Deutschland 1890–1914*, Göttingen 1975, S. 109–174). Da sich die protestantische Theologie aus der Liberalismus-Forschung abgemeldet zu haben scheint, ist freilich zu befürchten, daß die äußerst produktive Teilhabe des ‚religiösen Liberalismus‘ an Formierung und Entwicklung der liberalen Bewegung, wie sie Baumgarten und seinen liberalprotestantischen Zeitgenossen mit gleichsam präreflexiver Selbstverständlichkeit bewußt gewesen ist, weiter in Vergessenheit gerät – auch zum Schaden der

- in den letzten Jahren erheblich intensivierten allgemenhistorischen Liberalismus-Forschung. Um nur ein repräsentatives Beispiel zu nennen: In der von James J. Sheehan vorgelegten neuesten Gesamtdarstellung des deutschen Liberalismus werden so bedeutende theologische Liberalismustheoretiker wie etwa K. G. Bretschneider, H. G. Tzschirner, W. T. Krug, H. E. G. Paulus, D. F. Strauß und Ernst Troeltsch nicht einmal mehr erwähnt.
- 127 PS, S. 143.
- 128 Otto Baumgarten, Kirche und Staat. Kulturfragen der Demokratie, in: Anton Erkelenz (Hrsg.), Zehn Jahre Deutsche Republik. Ein Handbuch für republikanische Politik. Berlin-Zehlendorf 1928, S. 248–253, S. 248. Vgl. hier auch die Formel „Glauben an den Einzelmenschen“. Das „sozialliberale Ideal der Persönlichkeitskultur“ geht auf Friedrich Naumann zurück. Vgl. dazu das wichtige Naumann-Portrait Baumgartens: Friedrich Naumann als religiöser Typus, in: Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst 30 (1924), S. 431–435.
- 129 PS, S. 61.
- 130 PS, S. 84.
- 131 PS, S. 155.
- 132 PS, S. 154.
- 133 PS, S. 153 f.
- 134 PS, S. 52.
- 135 PS, S. 57.
- 136 PS, S. 40.
- 137 PS, S. 59.
- 138 PM, S. 177: „ich für mein Teil habe, solange ich zurückdenken kann, mich stets am politischen Leben, besonders auch an den sozialen Kämpfen, auch am Parteikampf beteiligt“.
- 139 ebd.
- 140 PS, S. 60: „Es ist, wie in Tom Browns schooldays von Thomas Arnold of Rugby so überzeugend dargetan wird, zunächst die stolze Selbstbehauptung in den Schranken, die das eigene Lebensinteresse setzt, die Ehr- und Rechts- und die Behauptung des Anspruchs auf eine eigene Interessensphäre, auf eine Separatstufe für das eigene Ich, zu der niemand Zutritt hat, dem man ihn nicht ausdrücklich gestattet, als erste, vornehmste Erziehungspflicht anzuerkennen. Nicht bloß: my house is my castle, auch: mein Sonderleben ist ein umhegtes Gebiet, zu dem ich nur Auserlesenen Zutritt gönne, ich lebe darin nach eigenem Gesetz – muß gegenüber allem Gemeinsinn und aller Sozial- und Altruismusetik als die gesunde, normale Basis alles Zusammenlebens geachtet und gestärkt werden“.
- 141 PS, S. 58: „Die Achtung vor der Individualität des anderen muß alle Einwirkung auf den anderen einschränken. Es muß zu solchen Eingriffen ein Recht erteilt werden, sonst kann aller hochgespannte Liebeswille sie nicht rechtfertigen“.
- 142 PS, S. 61. Vgl. ebd.: „Zur Individualitätsethik gehört, daß ein jedes Individuum seinen eigenen Lebensbedarf beschaffe nach eigenem Gesetz . . .“.
- 143 PS, S. 43.
- 144 PS, S. 39.
- 145 ebd.
- 146 PS, S. 67. Vgl.: „... die unlösbaren Spannungen und Konflikte, in welche die relative Selbständigkeit der einzelnen ethischen Willensverhältnisse, auf welche wir so großen Wert legen . . .“ (PS, S. 167).

- 147 PS, S. 42. Vgl. die parallele Formulierung Max Webers in der Einleitung zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“: . . . die Religionen so wenig wie die Menschen waren ausgeklügelte Bücher. Sie waren historische, nicht logisch oder auch nur psychologisch widerspruchlos konstruierte Gebilde. Sie ertrugen sehr oft in sich Motivreihen, die, jede für sich konsequent verfolgt, den anderen hätte in den Weg treten, oft ihnen schnurstracks zuwiderlaufen müssen. Die ‚Konsequenz‘ war hier die Ausnahme und nicht die Regel . . .“ (Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1978, S. 264).
- 148 PS, S. 42.
- 149 PS, S. 8.
- 150 PS, S. 101. Vgl. LG, S. 79 f.
- 151 Otto Baumgarten, Art.: Billigkeit, in: RGG<sup>1</sup> I. Bd., Tübingen 1909, Sp. 1252–1253, 1252.
- 152 PS, S. 19.
- 153 PS, S. 120.
- 154 ebd.
- 155 PS, S. 81.
- 156 PS, S. 89.
- 157 Otto Baumgarten, Art.: Liebe, in: RGG<sup>1</sup> III. Bd., Tübingen 1912, Sp. 2118–2126, 2124.
- 158 ebd. Vgl. Art.: Doppelte Moral, in: RGG<sup>1</sup> II. Bd. Tübingen 1910, Sp. 123–217. Baumgarten behauptet hier, „daß es neben der schlechthin alle bindenden Moral, die die Liebesgesinnung und die geistige Freiheit gegenüber dem Triebleben umfaßt, einen Bereich von Pflichten gibt, die sich aus der ganz besonderen Natur, Begabung, Lage und Aufgabe des Einzelnen ergeben, deren Erfüllung für sie aber genau ebenso unerlässlich ist wie die Befolgung der allgemeinen Gesinnungsethik“ (Sp. 124).
- 159 Vgl. LG, S. 395.
- 160 BK, S. 111.
- 161 BK, S. 114.
- 162 Otto Baumgarten, Bismarcks Glaube, Tübingen 1915, S. 188.
- 163 Heinrich von Treitschke, Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin. Hrsg. von Max Cornelicus. Bd. 1 u. 2. Leipzig 1897 und 1898. Vor allem der 3. § von Treitschkes Vorlesung über „das Verhältnis des Staates zum Sittengesetz“ ist für Baumgartens Argumentation wichtig. Vgl. PM, S. 7.
- 164 Von Treitschke, a. a. O., S. 100.
- 165 PM, S. 7.
- 166 Zu Baumgartens Kritik an Bismarck, die bestimmte Motive der Treitschke- und Bismarck-Kritik seines Vaters aufnimmt vgl.: Bismarcks Glaube, S. 192, 202, 236 ff. Zentrales Argument der Kritik ist der Bismarck angelastete „Mangel an christlichem Sozialismus“ (a. a. O., S. 92).
- 167 Bismarcks Glaube, S. 1.
- 168 A. a. O., S. 280.
- 169 A. a. O., S. 187.
- 170 BK, S. 114; vgl.: Bismarcks Glaube, S. 277: Bismarcks Position, es sei das Ziel des Papstes, daß „sein Wille das Gesetz der Erde ist“, wird von Baumgarten ausdrücklich unterstützt.
- 171 BK, S. 115.
- 172 PS, S. 5.

- 173 BK, S. 115. Zum Kontext von Baumgartens Argumentation vgl. Ursula Berner, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage (= Göttinger Theologische Arbeiten Bd. 12), Göttingen 1982. Für Baumgartens Deutung der „gewaltigen Spannung zwischen unserer kapitalistischen Wirklichkeit und der antikapitalistischen Ethik der Bergpredigt“ war vor allem das Beispiel Friedrich Naumanns maßgeblich: „Nie wohl ist die Problematik der Bergpredigt klarer herausgearbeitet worden als von diesem Abkömmling des Pietismus, dem die Pietät gegen die gewaltigsten Worte des Meisters im Blute liegt, der aber auch loyal gebunden ist an die Tatsachen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens, in denen seine Art der Frömmigkeit den Willen des allgegenwärtigen, in jede Zeit neu kommenden Gottes sieht. Ich muß es mir versagen, auf diese Ausführung dieser Problematik näher einzugehen. Sie lehrt uns, ebenso die Herzensgesinnung des im innersten Leben unüberbietbaren Gotteskinds Jesu als seine Erhabenheit über die Kultur aller Zeiten und darum die Notwendigkeit erfassen, auf all den Gebieten, denen der religiöse Genius fremd und fern, unberührt vor ihrer Eigengesetzlichkeit gegenüberstand, darum auch nicht Gesetze zu geben gedachte und vermochte, also in der gesamten Kultur- und Sozialethik der Fortentwicklung der göttlichen Beziehung des Menschengeschlechts frei zu folgen. Das ergibt einen gewissen Dualismus zwischen der persönlichen Gesinnungs- und Sozialethik, zwischen Moral und Politik, zwischen Persönlichkeits- und Staats-, Rechts-, Wissenschafts-, Kunst-, Klassen-, Wirtschafts-, Kaufmannschafts-Ethik, eine Spannung, deren Ausgleichung die tiefste Aufgabe der Kulturgeschichte ist.“ Vorbildlich ist Naumann als religiöser Typus gerade darin, daß er auf eine theonome Bestimmung der Kultur verzichtete und ihre Autonomie aus eigenen Gründen der Religion anerkannte: „Wohl die größte Frömmigkeit übte er, wenn er darauf verzichtete, eine Einheit von Religion und Kultur zu erzwingen und auch die politischen, sozialen, wissenschaftlichen Bewegungen der religiösen Gesetzgebung zu unterwerfen.“ (Friedrich Naumann als religiöser Typus, in: *Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst* 30 (1924), S. 430–434, 433 f.).
- 174 Vgl. die Anmerkung 33 genannte Literatur.
- 175 PM, S. 172.
- 176 BK, S. 113.
- 177 BK, S. 116.
- 178 ebd.
- 179 BK, S. 116 f.
- 180 BK, S. 116.
- 181 Otto Baumgarten, *Monarchie und Gottesknechtschaft. Kaisergeburtstagspredigt in der Kieler Universitätsaula*, gehalten am 28. Januar 1917, in: *Christentum und Politik. Zehn Predigten von O. Baumgarten, G. Köteritz, H. Kremers, G. P. Marsch*; hrsg. von Friedrich Niebergall (= Göttinger Predigt-Bibliothek 15. Reihe I. Heft). Göttingen 1918, S. 18–27, 25.
- 182 Baumgarten verstand sich nicht als Lutheraner. Seine zweiunddreißigjährige Lehrtätigkeit in Kiel (1894–1926) war von zahlreichen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen mit der konfessionell-lutherischen Majorität innerhalb der Landeskirche überschattet. Obgleich für die Ordinarien der Kieler theologischen Fakultät eine „rechtlichgültige Zugehörigkeit . . . zum lutherischen Bekenntnis“ (LG, S. 133) verpflichtend war, hatte Baumgarten dem Preußischen Kultusministerium auf eine entsprechende Anfrage hin „ehrlicher Weise“ erklärt, daß er „in dieser Beziehung indiffe-

- rent“ sei (ebd.). Aber auch dieses Problem vermochte Friedrich Althoff im Sinne seiner „gouvernemental autoritären Berufungspolitik“ (Bernhard vom Brocke, Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen und im Deutschen Kaiserreich 1882–1907: das „System Althoff“, in: Peter Baumgart (Hrsg.), *Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs* (= Preußen in der Geschichte Bd. 1). Stuttgart 1980, S. 9–118, 69) zu lösen: da der in München geborene Baumgarten durch einen lutherischen Pfarrer getauft worden war, wurde ihm eine „objektive Zugehörigkeit zur Lutherischen Kirche“ unterstellt (LG, S. 133).
- 183 LG, S. 59.
- 184 Vom Studium bei den Reformierten Alexander Schweizer und Alois E. Biedermann berichtete Baumgarten, daß er sich „in dieser geistigen Atmosphäre überaus wohl fühlte und von dem reformierten Typus einen höchst sympathischen Eindruck bewahrte . . . Ich bin seitdem über den protestantischen Konfessionen stehengeblieben. Die *Confessio helvetica posterior*, die wir bei Biedermann gründlich studierten, stellte sich mir als religiös und gedanklich gleichwertig neben die *Confessio Augustana*. Ich habe auch nie mich einen Lutheraner nennen können im Gegensatz zu den Reformierten“ (LG, S. 59 f.).
- 185 Otto Baumgarten, *Lebendige Religion* (= Zehn deutsche Reden. Hrsg. von Axel Ripke) Leipzig 1915, S. 56.
- 186 A. a. O., S. 26 f.
- 187 A. a. O., S. 54 f.
- 188 A. a. O., S. 55.
- 189 A. a. O., S. 43.
- 190 Art.: Gelassenheit, in: RGG<sup>1</sup> II. Bd., Tübingen 1910, Sp. 1225–1228, 1226. Vgl. Art.: Geduld, in: a. a. O., Sp. 1188–1190.
- 191 Art.: Liebe, in: RGG<sup>1</sup> III. Bd., Tübingen 1912, Sp. 2118–2126, 2118 f.
- 192 PM, S. 172.
- 193 PM, S. 173.
- 194 PM, S. 171. Vgl. von den über zwanzig, zum Teil sehr ausführlichen Rezensionen insbesondere: Max Frischeisen-Koehler, Rez., Otto Baumgarten, *Politik und Moral*, in: *Historische Zeitschrift* 121 (1920), S. 466–468; Richard Heinrich Gruetzmacher, I. Systematische Theologie. 5 b Sozialethik, in *Theologie der Gegenwart* 11 (1917), S. 35–43, bes. S. 40–42; G. Jäger, Rez., Otto Baumgarten, *Politik und Moral*, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche* 41 (1917), S. 443–446; Friedrich Niebergall, *Politik und Moral*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 42 (1916), S. 976–9781; Ernst Rolffs, Baumgartens „*Politik und Moral*“, in: *ChW* 30 (1916), Sp. 804–811; Arthur Titius, Rez.: Baumgarten, *Politik und Moral*, in: *ThLZ* 41 (1917), S. 105–107. Weitere Literatur aus der zeitgenössischen Debatte, die zum Verständnis von Baumgartens Argumentation zu berücksichtigen ist, findet sich in dem instruktiven „Exkurs 5: Die Diskussion um *Politik und Moral* 1900“ bei: Rüdiger vom Bruch, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890–1914)*. (= *Historisches Studienheft* 435). Husum 1980, S. 435 f.
- 195 PM, S. 173.
- 196 PM, S. 173.
- 197 Baumgarten setzte sich vor allem mit Friedrich Curtius, *Christliche Politik*, in: *Internationale Rundschau* 1 (1915), S. 507–514, kritisch auseinander. Curtius wollte den „universalen Charakter“ des „christlichen Liebesgebotes“ primär durch eine Kritik staatlicher „Souveränität“ (S. 509) geltend machen.

- 198 Vgl. den Bericht über einen Vortrag Baumgartens bei der Ostdeutschen Tagung des ESK „zur Problematik der Bergpredigt“ von: Hermann Tögel, Einsichtnahme?, in: ChW 47 (1933), Sp. 58–64.
- 199 PM, S. 173 und 171.
- 200 Baumgarten hatte bei seiner Lizentiatenpromotion unter anderem erklärt: „Der Protestantismus wird den Katholizismus nie überwinden“; schon hier erklärte er die Mannigfaltigkeit christlicher Konfessionen zu einem notwendigen Ausdruck der in ihrem Wesen begründeten Individualisierung der Religion. Diese Promotionsthese, die sich nicht bei den im Anhang der Dissertation (vgl. Anm. 40) publizierten 24 Thesen findet, wird mitgeteilt von: Reinhold Schmidt, Ist Seelsorge veraltet?, in: ChW 47 (1933), Sp. 212–215. Bei diesem Text handelt es sich um eine ausführliche Würdigung von Baumgartens 1931 erschienener „protestantische(r) Seelsorge“.
- 201 Vgl. Lebendige Religion, S. 7 f. Baumgarten behauptete hier: „Wir halten uns bewußt fern von konfessioneller Engigkeit“. Denn „die Kraft und der Wert der Religion (ist) nicht schlechthin gebunden an die konfessionelle Bestimmtheit derselben. . . Der Mannigfaltigkeit der religiösen Bedürfnisse und geistigen Anlagen in einem großen Volk (kann) nicht durch eine einzige religiös-kirchliche Grundrichtung genügt werden. . . , sondern nur durch eine bleibende Mannigfaltigkeit von Konfessionen und Formen der Anbetung. Weder wird der Protestantismus den Katholizismus je völlig überwinden, noch der Katholizismus den Protestantismus“.
- 202 LG, S. 142.
- 203 Der Aufbau der Volkskirche. Tübingen 1920, S. 43.
- 204 LG, S. VI.
- 205 Hermann Mulert, Otto Baumgarten, in: ChW 48 (1934), Sp. 338–341, 340.
- 206 Ferdinand Kattenbusch, Theologische Selbstbiographien, in: ZKG 49 = NF 12 (1930), S. 386. Zum intensiven politischen Engagement Baumgartens vgl. auch die politisch zwar distanzierten, gerade aber darin sehr aufschlußreichen ausführlichen Rezensionen seiner Lebensgeschichte durch: Ernst Feddersen, in: Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 2. Reihe, Bd. IX (1930–1935), S. 121–125; M. Pribilla, in: Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart 120 (1931), S. 475–476; Karl Völker, in: ThLZ 55 (1930), Sp. 373–374; Adalbert Wahl, in: Deutsche Literaturzeitung III/3 (1932), Sp. 577–583.
- 207 LG, S. 16. Vgl. Marianne Weber, Otto Baumgarten als Theologe und Politiker, in: ChW 44 (1930), Sp. 161–165, 165. Dies schließt nicht aus, daß Baumgarten innerhalb der DDP gerade als ein „Vertreter des freien Protestantismus“ (vgl. Reichsschulgesetz und Reichskonkordat, in: Deutsche Blätter für Einigkeit und Recht und Freiheit 1927. Nr. 11, S. 6) wahrgenommen wurde.
- 208 Ferdinand Kattenbusch, in: ZKG 49 (1930), S. 387. „Baumgarten ist eine typische Gestalt des süddeutschen theologischen, kirchlichen, politischen Liberalismus“ (ebd.).
- 209 Zit. nach LG, S. 368.
- 210 Vgl. S. 485–486. Zwei kritische Publikationen Baumgartens zum Nationalsozialismus waren mir auch über die Fernleihe bisher nicht zugänglich: Die völkische Bewegung, geschichtlich und grundsätzlich betrachtet. Berlin 1926; Antisemitismus und Moral, in: Der Igel. Aus der Studentenschaft für jedermann. Kiel 1 (1927), S. 1–3.
- 211 LG, S. 486.
- 212 Otto Baumgarten, Kreuz und Hakenkreuz. Gotha 1926, S. 36.
- 213 A. a. O., S. 32.

- 214 Otto Baumgarten, in: Verhandlungen des Evangelisch-sozialen Kongresses. Stenographisches Protokoll der 39. Tagung. Göttingen 1932, zit. nach: Manfred Schick, Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des I. Weltkrieges (1890–1914) (Tübinger Wirtschaftswissenschaftliche Abhandlungen Bd. 10). Tübingen 1970, S. 156.

ANHANG

---