

Vertrauen stiften in der Krise der Sittlichkeit

Der Begriff der Religion bei Wilhelm Herrmann (1846–1922)

DIETRICH KORSCH

1. Der Ort der Religion

1.1 Religion, Wirtschaft und Gesellschaft

Wilhelm Herrmanns Religionsverständnis bezieht sich intensiver, wenn auch nicht immer ausdrücklicher Weise auf die gesellschaftliche Lage zwischen 1870 und 1918. Wenn man die Theologie Albrecht Ritschls wesentlich in die Aufbauphase des Deutschen Reiches nach 1870 einordnen kann (sein Hauptwerk, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, erschien in der ersten Auflage von 1870–1874¹), so reflektiert die Theologie Wilhelm Herrmanns deren Folgegeschichte mit ihren Krisenlagen bis zum Ersten Weltkrieg. Während Ritschl eine Untermauerung und Zielvergewisserung moderner Sittlichkeit durch die reformatorische Frömmigkeit ins Spiel bringt, ist es Herrmann um eine Integration der Krisenhaftigkeit der Sittlichkeit in die Religion zu tun. Das Resultat ist eine kritische, konzeptionell verantwortete Verinnerlichung der Religion, die gerade auf dieser Grundlage eine anders unerreichtbare Gewißheit erlangt und damit auch die Selbstverortung der Menschen in ihrer Welt und Geschichte erlaubt. Seine Neukonzeption von Religion erarbeitet Herrmann, indem er sich die Verwobenheit von wirtschaftlich begründeter Weltgestaltung und wissenschaftlicher Weltauffassung klarmacht – und deren gemeinsame Verankerung in einem humanen Selbstverständnis, in dem die Suche nach sich selbst und der Verlust seiner selbst Hand in Hand gehen. Die wissenschaftliche Weltauffassung ist das methodische Vehikel für die wirtschaftliche Weltbeherrschung auf dem Boden des humanen Herrschaftsanspruchs über das Gegebene. Diesem Syndrom wird die Religion als wahre und wahrhaftige Einkehr in sich selbst entgegengesetzt. Indem sie das Innere des Menschseins ausfüllt, ist sie in der Lage, den intersubjektiv vermittelten Weltumgang des Menschen zu orientieren und zu limitieren. Genau in diesem

¹ RITSCHL, ALBRECHT: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 1, Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870; Bd. 2, Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1874; Bd. 3: Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn 1874.

Differenzierungsgewinn von Religion, Wirtschaft und Wissenschaft gewinnt aber nach Herrmanns Überzeugung eine humane Gesellschaft in der Moderne einen sicheren Stand in ihrer Geschichte.

Wilhelm Herrmanns Theologie verbindet seine Herkunft aus dem Hallischen Spät Pietismus August Tholucks mit dem von ihm literarisch rezipierten Werk Albrecht Ritschls, das er selbst durch seine Frühschrift *Die Metaphysik in der Theologie*² vorantreibt. Diese Zusammenstellung prägt seine Wahrnehmung Kants und Schleiermachers als der beiden klassischen Referenzgrößen seiner Theologie; dabei übernimmt das kantische Modell der Sittlichkeit über weite Strecken die Führung, bis im Spätwerk die Eigenart der Religion, wie sie Schleiermacher fixierte, wieder deutlicher artikuliert wird. Seine Religionstheorie hat Herrmann ausführlich dargelegt in seinem Buch *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie*³. In die Zeit seiner Marburger Lehrtätigkeit (1879–1918) fallen seine theologischen Hauptwerke (*Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt*⁴, und *Ethik*⁵). In den Marburger Jahren ergibt sich eine kollegiale Freundschaft zu Hermann Cohen und eine Annäherung an den von ihm repräsentierten Neukantianismus. Herrmanns Dogmatik hat Martin Rade aus Vorlesungsnachschriften veröffentlicht.⁶ Wichtige Aufsätze Herrmanns, darunter auch die Metaphysik-Schrift, finden sich in der zweibändigen Sammlung *Schriften zur Grundlegung der Theologie*⁷, die auch eine ausführliche und instruktive Einleitung des Herausgebers Peter Fischer-Appelt enthält.

1.2 Religion, Wissenschaft und Metaphysik

Im Unterschied etwa zu Schleiermachers Begriff der Metaphysik in den *Reden*, in denen damit *grosso modo* die theoretische Philosophie Kants gemeint war, nimmt Herrmann eine Begriffsbestimmung vor, die der fortgeschrittenen Vergesellschaftung und der entwickelten Ökonomie auf wissenschaftlicher Grundlage Rechnung trägt. Für Herrmann gestaltet sich die moderne Naturwissenschaft mit ihren gesellschaftlichen Erfolgen selbst zur Metaphysik. Das analytische Argument dafür ist das folgende: Zum Begriff der modernen Wissenschaft gehört zentral der Charakter eines gesetzmäßigen Vorgehens. Der

² HERRMANN, WILHELM: *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle 1876.

³ HERRMANN, WILHELM: *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie*, Halle 1879.

⁴ HERRMANN, WILHELM: *Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt*, [Halle 1886] Tübingen ⁷1921.

⁵ HERRMANN, WILHELM: *Ethik*, [Tübingen 1901] Tübingen ⁶1921.

⁶ HERRMANN, WILHELM: *Dogmatik*, Gotha 1925.

⁷ HERRMANN, WILHELM: *Schriften zur Grundlegung der Theologie*. hg. v. Fischer-Appelt, Peter, Bd. 1/2, München 1966/1967.

Gedanke der Methode, die sich festlegbarer Regeln bedient, zeichnet sich dadurch aus, dass die Methode gegenstandsunabhängig auf alle möglichen Fälle gegebener Wirklichkeit anwendbar ist. Als Korrelat der universellen Methode kommt dann die Ganzheit der Wirklichkeit in Betracht. Genau an dieser Stelle aber ereignet sich der Übergang von Wissenschaft in Metaphysik. Denn das Ganze ist eben nicht als solches gegeben; es gleichwohl als solches zu unterstellen, resultiert nicht aus dem strengen Begriff der methodischen Wissenschaft; diesem Übergang liegt vielmehr ein Interesse der Subjekte zugrunde, die mit der Welt wissenschaftlich umgehen – und darin das Interesse an einer Beherrschung der Welt. Herrmann registriert damit zutreffend den Sachverhalt, dass es eine autonome Eigendynamik der Wissenschaft nicht gibt, sondern dass diese stets in technisch-wirtschaftlichen Verflechtungen aufgrund von Wertsetzungen vorliegt. Die Vorstellung der Ganzheit der Welt als Korrelat der methodisch operierenden Wissenschaften geht also auf einen humanen handlungsleitenden Impuls zurück, der sich in dieser Funktion als eine bestimmte Version der Sittlichkeit herausstellt. Allerdings nun als eine solche Gestalt von Sittlichkeit, die ihr Eigenstes, nämlich die humane Selbstbestimmung, in dem Konzept einer ganzheitlichen Gegenstandswelt untergehen lässt. Die sittliche Steigerung, die der Anwendung der Wissenschaften auf die Ganzheit zugrunde liegt, führt auf einen Verlust der Sittlichkeit, weil sich damit die humane Vollkommenheit auf eine äußere Beherrschung und Inbesitznahme der Welt beschränkt.

Diese Analyse der Wissenschaft nun öffnet für Herrmann den Weg zur Kritik der Religion in der Moderne. Denn sowohl die kirchlich-konservative, dogmatische Auffassung der Religion, nach der von religiösen Sachverhalten im gleichen Sinne wie von weltlichen Sachverhalten die Rede ist, als auch die modernen Apologetiken (mehr oder weniger konservativen Zuschnitts), die jedenfalls eine Koexistenz von wissenschaftlicher und religiöser Weltauffassung propagieren, bewegen sich immer noch und auf undurchschaute Weise in dem Geflecht von Wissenschaft und Sittlichkeit, das sich als Signatur der modernen wissenschaftlich-technischen Welt erwiesen hat. Wenn die Auffassung der Religion allerdings dieser Sichtweise verhaftet bleibt, dann kann sie nicht nur nichts gegen die Dominanz des wissenschaftlichen Weltbildes ausrichten, sie verfehlt auch die Wahrheit der Religion überhaupt.

Darum sind Begriff und Genese der Religion anders zu fassen. Der Einsatzpunkt für das Religionsverständnis muss die Sittlichkeit sein. Diese Ausgangsbestimmung bedeutet einerseits eine Kritik der auf wissenschaftlich-technischen Fortschritt fixierten humanen Selbstauffassung, erhebt aber andererseits den Anspruch, gerade damit – konstruktiv – sowohl der Sittlichkeit als auch der Religion gerecht zu werden.

1.3 Religion und Sittlichkeit

Das Aussein der Sittlichkeit auf eine Ganzheit individuellen Lebens entspricht ihrem Wesen. Das zeigt das Phänomen der Selbstbesinnung, in dem ein solcher Horizont der Ganzheit unvermeidlich mitläuft, sofern diese Besinnung auf ein sie umfassendes und ermöglichendes Selbst zurückgeht. Allerdings ist es nicht nur empirisch, sondern bereits strukturell unmöglich, diese individuelle Ganzheit über die Erfassung und Gestaltung des Ganzen der Welt laufen zu lassen. Vielmehr stößt die Selbstbesinnung auf ein ursprüngliches Vermitteltsein von Selbstsein und In-der-Welt-Sein im Selbst – und dieser Vorgang ist als „Erleben“ zu bezeichnen. Man darf den Ausdruck etymologisch lesen: Das sittliche Selbstsein ist ein weltvermitteltes Leben – aber gerade in dieser Verfassung er-lebt es sich, wird als selbstbewusstes Leben im Zusammenhang der Welt lebendig und handlungsfähig. Das Erleben aber ist, so sehr es als sich ereignend, also alle Selbsterzeugung ausschließend, gedacht werden muss, selbst zu vollziehen; es ist der Anfang von Selbstbestimmung in der Welt.

Nun bedarf es jedoch, um diese Position des sittlichen Individuums in der Welt zu fixieren und zu stabilisieren, eines Bezugspunktes außerhalb jenes Beziehungsgeflechts von Selbst und Welt. Dieser Bezugspunkt, wenn es ihn denn gibt, muss die Vergewisserung des prinzipiellen Ganzseins vor aller weltbezogenen Aktion gewähren – und zugleich die Vergewisserung in allen weltbezogenen Handlungen gründen. Genau dies zu leisten, ist die Funktion der Religion. Diese Leistung freilich kann die Religion nur dann vollbringen, wenn sie einerseits die (mögliche, in der Regel aber auch wirkliche) Konfusion von Selbstsein mit welthaftem Ganzsein auflöst, also das moderne wissenschaftlich-technische Selbstverständnis der Kritik unterwirft, sich darin als sittliches Subjekt selbst zu verfehlen. Und die Religion muss andererseits zur Erfahrung und Darstellung bringen, wie sich durch diese Kritik hindurch ein ganzheitliches sittliches Selbst aufbaut. Nur in ihrer Genese ist die sittliche Subjektivität zustande zu bringen. Sie ist sich nicht unmittelbar selbst gegeben; sie ist ein Resultat der Geschichte. Dass sich die humane sittliche Subjektivität geschichtlich aufbaut, in dieser Einsicht liegt Herrmanns vorlaufende Bedeutung für die nachmalige Entwicklung der Hermeneutik als fundamentalphilosophischer Disziplin. Wie vollzieht sich nun der religiös vermittelte Selbstaufbau einer nicht der wissenschaftlichen Weltaneignung unterworfenen humanen Sittlichkeit?

2. Religion als Lebenswirklichkeit

2.1 Die Aporie der Sittlichkeit

Zunächst gilt es, die Unhintergebarkeit des Erlebens anzuerkennen. Im Erleben, so war zu sehen, lebt ein Subjekt auf. Es weiß sich mit sich selbst verbunden – das ist der reflexive Aspekt des Erlebens. Und es weiß sich in den weltvermittelten Lebensprozess eingebunden – das ist seine intentionale Seite. Zwischen beiden Momenten herrscht nun ein Bestimmtheitsgefälle. Denn im Erleben präsentiert sich das Selbst als ein an sich Ganzes, während der Prozess der handlungsförmigen Darstellung und Gestaltung grundsätzlich ungeschlossen bleibt. Diese Differenz macht sich für die humane Sittlichkeit als eine unauflösbare Aporie geltend. Diese ist darum von so grundbegrifflicher Art, weil es keine Möglichkeit eines bruchlosen Transfers gibt zwischen dem aufs Individuum bezogenen Erleben, das sich nicht nur als momentane Einheit darstellt, sondern das aufgrund seiner Positioniertheit in der Welt auch Regeln aufstellt, wie diese im Individuum vorliegende Einheit universell zur Darstellung zu bringen wäre, und der Befolgung dieser Regeln im Weltverhalten. Ja, es taucht sogar und unvermeidlich der Eindruck auf, dass es eine solche synthetisierende Realisierung gar nicht geben könne; teils, weil die Widerständigkeit der Welt zu groß ist, um bezwungen werden zu können, teils, weil der Eindruck des Erlebens zu flüchtig ist, um beständig wirken zu können. Man kann in einer solchen Situation geradezu nachvollziehen, inwiefern Subjekte auf den Irrweg geraten können, das Ziel ihres sittlichen Sollens an die wissenschaftlich-technische Weltbeherrschung delegieren zu wollen.

Was kann in dieser Aporie gleichwohl, ohne die strukturelle Asymmetrie von prekärer Einheit und unendlichem Sollen aufzuheben, das Subjekt so ausrichten, dass es seiner Lage standzuhalten vermag? An dieser Stelle kann nicht mit Forderungen gearbeitet werden. Vielmehr kommt es hier auf Erfahrungen an; auf Erfahrungen, die trotz der beschriebenen aporetischen Situation der Sittlichkeit zum Handeln ermutigen. An dieser Stelle verweist Herrmann auf die Erfahrung des Vertrauens. Beim Vertrauen handelt es sich um ein Phänomen, das einerseits individuell erfahren werden muss, um wirksam werden zu können. Zugleich kommt dem Vertrauen ein transzendentaler Sinn zu, sofern in der empirischen Erfahrung sich die Bedingungen auftun, die für das Funktionieren von sittlicher Subjektivität überhaupt vonnöten sind. Denn im Vertrauen vermittelt sich über eine Erfahrung mit einem Anderen das Zutrauen zu sich selbst, handlungsfähig zu sein. Eben diese doppelte Funktion aber kann das Vertrauen nur einnehmen, wenn es sich bei seinem Ereignen nicht nur um einen gewissermaßen linearen Prozess eines Vertrauenstransfers etwa von einer Generation zur nächsten handelt (auch das trifft natürlich zu!), sondern wenn sich im Vertrauen die transzendente Tiefenschicht humaner Sub-

ektivität überhaupt erschließt. Man könnte es auch so sagen: Die im Erleben vorstellige Einheit der Subjektivität bezieht ihre Verstetigung aus den Erfahrungen des Vertrauens, in denen sich die Macht des Vertrauens als Macht über die Welt zum Vorschein bringt.

In dieser Konjunktion von Erleben und Vertrauen meldet sich also die Signatur des Religiösen als des Unbedingten in der Gründung humaner Subjektivität. Dieser geschichtlich-transzendente Vorgang ist nun noch genauer zu schematisieren.

2.2 *Begegnungen des Vertrauens*

Wem kann man vertrauen? Zwei Bedingungen müssen dafür erfüllt sein. Erstens muss es sich um eine Person der Geschichte handeln, die uns als vertrauenswürdig begegnet. Es liegt auf der Hand, dass man genötigt werden kann, einer Idee oder einer Forderung zuzustimmen – vertrauen kann man keiner von beiden. Der vertrauenswürdigen Person muss es gegeben sein, die eigene Existenz so zu führen, dass gewissermaßen ein Überschuss über das eigene realisierende Handeln hinaus sichtbar und spürbar wird. Dieser Überschuss kann nun, zweitens, in nichts anderem bestehen als in der reinen Anerkennung der strengsten Sittlichkeit. Ein persönliches Charisma allein würde noch kein Vertrauen begründen können; erst die Orientierung einer individuellen Existenz aufs Ganze hin, wie sie sich im Sittengesetz zum Ausdruck bringt, kann über einen ansonsten notwendig subjektiv bleibenden Eindruck hinausgehen. Ganz offensichtlich, so meint Herrmann, gibt es aber solche Vertrauenserfahrungen; man kann und muss sie voraussetzen, wenn es denn überhaupt sittliches Handeln mit einiger Zielgewissheit soll geben können – und dieses Faktum kann man ja kaum bestreiten.

Gleichwohl ist es erforderlich, diesen Vorgang des Entstehens von Vertrauen noch näher zu beschreiben. Wenn sich die Erfahrung einstellt, einem Menschen zu vertrauen, dann liegt diesem Geschehen eben die genannte – prospektive – Einheit von Individualität und Allgemeinheit zu Grunde. Dieser Eindruck aber hat zwei Seiten. Die erste ist die kritische, dass es eben in der Begegnung mit der vertrauenswürdigen Person dazu kommt, dass ich mir meines eigenen Unvermögens zum Guten nur noch deutlicher innewerde. Was ich schon immer als Verfassung meiner individuellen Existenz ahnte, das wird mir nun im Spiegel des Vertrauen heischenden Gegenübers vollends bewusst. Daher ist mit dem Gewinn des Vertrauens zunächst die schmerzhaft empfundene Eingangsempfindung der eigenen Selbstverurteilung verbunden. Dieser kritische Eindruck stellt sich jedoch nur deshalb ein, weil sich hier, mir gegenüber, eine Person präsentiert, die eben diesem Defizit nicht in gleicher Weise wie ich unterliegt. Das heißt, mir begegnet in dem Anderen eine Kraft der Wirklichkeit, die über das Sittengesetz als Mangelanzeige hinausgegangen ist.

Das aber macht die andere, die positiv-begründende Seite aus: Dass sich mir gegenüber eine Existenz präsentiert, die nicht nur einfach gezwungenermaßen das Sittengesetz befolgt, sondern die es freudig und freiwillig realisiert. Im Entscheidenden ist es dieser – sagen wir: existentielle – Überschuss, der wirklich zum Vertrauen motiviert. Damit aber wird zugleich angezeigt, dass das Sittengesetz zwar die unerlässliche Messlatte für die Anerkennungsfähigkeit des Vertrauens darstellt, nicht aber den hinreichenden Grund des Vertrauens abgibt.

Unsere eigene existentielle Erwartung, die auf der Basis des eigenen Selbst-Erlebens entsteht, sucht gewissermaßen nach Kandidaten, die uns ein solches Vertrauen vermitteln können – das dann zu einem das Handeln froh und frei gestaltenden, zielgewissen Leben führt. Wenn man sich nun aber fragt, in welchen empirisch konkreten Erfahrungen denn solches Vertrauen sich vermittelt, ob es also wirklich und von uns überschaubar eine solche Einheit von Selbstsein und Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz gibt, dann muss die Antwort zurückhaltend ausfallen. Ganz offensichtlich sind ja alle Personen, die uns Vertrauen abnötigen, ihrerseits von der Notwendigkeit des Kampfes um die wahre Sittlichkeit nicht frei; darum können auch alle in diesem Kampf einmal oder immer wieder unterliegen. Das heißt jedoch, dass die Erfahrungen des Vertrauens sich nicht auf eine empirische Vollständigkeit sittlichen Gehorsams in Freiheit und aus Freude beziehen können. Es muss also irgendwie ausreichen, wenn ein starker Impuls zu dieser Einheit von Lebenszuversicht und Lebensgestaltung empfunden wird; nicht die tatsächliche Abgeschlossenheit einer Lebensführung erst vermittelt Vertrauen, sondern bereits der kräftige, sozusagen rückhaltlose Einsatz dafür kann in uns Vertrauen weckend wirken – weil sich aufgrund unserer existentialen Erwartung das Anzeichen der Zuversicht so auswirkt, als wäre ihr Erfolg im durchgeführten Handeln schon eingetreten. Konkret heißt das, dass sich Erfahrungen mit uns nahestehenden oder uns medial begegnenden Menschen so auswirken, dass sich in uns das Potential des Vertrauens erhöht. Darum können auch Eltern und Erzieher, wie Herrmann diese Vertrauensgestalten immer wieder nennt, eine solche vertrauensgründende Funktion einnehmen, obwohl man sie eher als Zeugen des Vertrauens denn als Garanten seines endgültigen Erfolges verstehen muss.

Eben diese empirische Restriktion in den Erfahrungen des Vertrauens macht nun aber einen letzten, entscheidenden Schritt nötig. Die gesamte Konstruktion des Vertrauensgrundes hängt am Ende, will sie nicht illusionär bleiben, davon ab, dass es eine solche Verwirklichung des Vertrauens in der Lebensgeschichte wirklich gibt. Genau das ist dann die religiös positive Durchführung des subjektivitätsbegründenden Gedankens bei Herrmann. Es ist nämlich die Gestalt Jesu, durch die die ansonsten hypothetisch bleiben müßende Überzeugungskraft des Vertrauens universell wirksam wird.

2.3 *Jesus und das Gottvertrauen*

Dass Jesus der letzte und kategorial konstitutive Vertrauensgrund wird, hat einerseits mit der Art und Weise seines Lebens und Auftretens zu tun, ist andererseits selbst Ergebnis eines Prozesses. Zunächst gilt strukturell, dass Jesus als Verkündiger des letzten und umfassenden sittlichen Zieles aufgetreten ist, nämlich als Prediger des Reiches Gottes. In ihm konvergieren alle möglichen Handlungsziele, in ihm verbindet sich individuelle Vollkommenheit mit universeller Allgemeinheit. Dazu kommt, dass sich Jesus als Individuum selbst nicht nur in diesen Horizont eingestellt hat, er hat sich auch durch die Widerstände, die zu seinem Tod führten, nicht von seiner Selbstzuordnung abbringen lassen. Vielleicht darf man es sogar noch deutlicher sagen: Es ist eben seine unbedingte Verpflichtung auf das Reich Gottes gewesen, die ihn in seinen gewaltsamen Tod gebracht hat. Daraus spricht ein unbegrenztes Vertrauen in Gott als den Herrn des Reiches Gottes, den Herrn der Welt und aller Menschen in ihr. So ergibt sich als Fazit, dass es genau die Art und Weise des Lebens Jesu ist, durch die es sachlich gesehen in der Lage ist, als universeller Vertrauensgrund zu dienen. Jesus gewinnt uns das Gottvertrauen ab.

Nun kommt es aber darauf an, diesen Sachverhalt auch selbst anzueignen. Dafür sind weitere Überlegungen nötig. Sie führen auf die Figur eines Prozesses, in dem der Glaube als wahre Religion entsteht. Hier kommt als erstes Moment in Betracht, dass es sich bei Jesus um eine Gestalt der realen Geschichte handelt. Er gehört, so wie wir, in den Bereich wirklichen Geschehens; er macht in ihm von derselben humanen Existenzweise Gebrauch, an der auch wir Anteil haben. Ohne die Geschichtlichkeit seiner Existenz, als bloßer Verkündiger eines sittlichen Ideals, könnte er die Funktion des Vertrauensgrundes gerade nicht übernehmen. Allerdings kommt an dieser Stelle erschwerend hinzu, dass wir keine empirisch-konkrete Erfahrung mit dem historischen Jesus haben. Man könnte versucht sein, daraus einen gewichtigen Einwand gegen Herrmanns Konzeption abzuleiten. Diesem Einwand jedoch lässt sich folgendermaßen begegnen. Wie wir schon gesehen haben, entsteht das Vertrauen – auf der Basis des Selbst-Erlebens – durch den Kontakt mit anderen Menschen, denen wir abspüren, wie sie die sittliche Orientierung in den Vollzug ihres Lebens grundbegrifflich eingebaut haben. Daher kennen wir den Vorgang des Vertrauens auch als psychologisch-empirisches Phänomen. Mit dieser Erfahrung versehen, können wir nun aber auch andere, unserem eigenen aktuellen leiblichen Wahrnehmen fernere Gestalten der Geschichte wahrnehmen; auch der sterbende Sokrates kann uns einen Eindruck des Vertrauens abnötigen. Umso mehr die Gestalt Jesu, in dem eben der universelle Horizont des Reiches Gottes und die individuelle Selbsthingabe verbunden sind. Genau durch die Wahrnehmung Jesu in dieser Funktion wird dann die empirisch immer

auch prekär bleibende Vertrauenserfahrung auf den sie zuletzt und prinzipiell tragenden Grund gestellt.

Dieser Brückengedanke, in dem das in der Selbsterfahrung sich aufbauende Phänomen des Vertrauens mit dem das Vertrauen tragenden Grund verschmolzen wird, ist nun unbedingt nötig, um das Problem der Verknüpfung von transzendentaler, existentialer Struktur und geschichtlichem Verlauf zu bewältigen. Jesus ist eine Person der Geschichte; es gibt von ihm historische Zeugnisse. Diese sind aber selbst schon von Menschen verfasst, denen Jesus zum Vertrauensgrund geworden ist. Dass die Überlieferung von Jesus in dieser Perspektive erfolgt ist, ergibt sich daraus, dass auch die Menschen in der Zeit Jesu von der Frage nach einem Grund des Vertrauens bewegt waren. Ihre existentielle Struktur und die unsrige sind gar nicht verschieden. Darum ist auch uns ein Zugriff auf die historische Gestalt Jesu möglich – nicht im Sinne einer empirischen Einzelkenntnis, wohl aber im Sinne einer existentialen Antwort auf unsere eigene Existenzfrage. Jesus stellt sich als Vertrauensgrund heraus, nach dem wir auf der Basis unseres Erlebens fragen. Das ist gemeint, wenn Herrmann vom „inneren Leben Jesu“ spricht. Es handelt sich dabei nicht um ein psychologisches Konstrukt auf der Grundlage historischer Quellen, die diesem Aspekt des Menschseins gar keine Aufmerksamkeit zollen; insoweit unterliegt Herrmann Konzeption den allzu rasch vorgebrachten Einwänden nicht. Das „innere Leben Jesu“ ist vielmehr die existentielle Erfüllung der existentialen Struktur, in der die Frage nach der Einheit von allgemeiner Orientierung am Reich Gottes und individueller Lebensführung beantwortet ist. Allein durch diese – wiewohl historisch auftretende – strukturelle Einheit, nach der wir freilich individuell suchen, rechtfertigt sich die Rede vom „inneren Leben Jesu“. Als Antwort auf unsere Existenzfrage spielt der historische Abstand keine Rolle mehr; darum kann von jedem geschichtlichen Ort aus dieselbe Grunderfahrung mit Jesus gemacht werden.

Wenn man aber nun diesen Vertrauensgrund durch die existentielle Erfahrung mit Jesus erlangt hat, dann vollendet sich darin die Grundlegung der humanen Subjektivität. Das menschliche Leben wird unabhängig von seiner Selbstdarstellung in der Welt – und es wird zugleich offen für andere Subjekte und Vorgänge in der Welt. In der Erfahrung des inneren Lebens Jesu gründet die Autonomie des modernen Selbstbewusstseins. Und auf diesem Grund baut sich dann auch die Ethik auf als Anleitung zu einer erfüllten Sittlichkeit.

Die Glaubensgedanken, wie Herrmann sich ausdrückt, umspielen vorstellungshaft-metaphorisch den harten funktionalen Kern der christlichen Religion. Herrmanns aus dem Nachlass herausgegebene Dogmatik lässt diesen Unterschied dadurch deutlich erkennen, dass dem ersten Teil über die Religion im zweiten Teil die Glaubensgedanken des evangelischen Christentums gegenübergestellt werden, die allesamt (in der Abfolge von Gotteslehre, Schöpfungslehre und Anthropologie, an die sich Sündenlehre, Erlösungslehre,

Christologie und Trinitätslehre anschließen) auf ihre Bedeutung für die Gründung des Glaubens bezogen werden.

3. Sittlichkeit auf religiösem Grund

3.1 *Die Bewährung der Religion in der Sittlichkeit*

Nicht vergessen werden darf, dass sich die von Herrmann entworfene Sittlichkeit erst in einem kritischen Prozess aufbaut. Denn verlangt wird, die scheinbar natürliche Lebenseinstellung, die auf eine Unterordnung der Lebensziele unter die sich als wissenschaftlich darstellende Metaphysik hinausläuft, hinter sich zu lassen, ganz in das Bewusstsein der eigenen Lebensaufgabe und die Unmöglichkeit von deren Realisierung aus eigener Kraft einzukehren und sich dann von der Macht des Guten, wie sich Herrmann oft ausdrückt, erfahrbar in der Begegnung mit Jesus, neu und zielgewiss orientieren zu lassen. Sofern der menschliche Lebensvollzug immer auf eine Selbstdarstellung in Gestalt weltverändernden Handelns eingestellt ist, bedeutet diese kritische Begründung humaner Subjektivität zugleich die Grundlegung der Ethik als des Regelwerks verantwortbarer Sittlichkeit. Aus dieser Konstellation ergibt sich freilich auch ein eigentümlicher Charakter religiös begründeter Ethik zwischen Pflicht- und Güterethik.

Im Unterschied zu einer kantischen Pflichtenethik nimmt Herrmanns religiös begründete Sittlichkeit im Erlebnis des Vertrauens eine die idealistische Zweistämmigkeit des Bewusstseins vereinende Ausgangsstellung ein; es vermittelt sich, durchaus in Aufnahme des strengen Sollens, doch von vornherein eine Zuversicht, der sittlichen Aufgabe Genüge zu tun – auch darin, dass für den Fall nicht gelungener sittlicher Verwirklichung die Rückkehr zu der motivierenden Ausgangsstellung (immer wieder) möglich wird. Der unendlichen Fluchtlinie der kantischen Ideen bedarf es dabei nicht; das gründende Gottvertrauen setzt den ursprünglichen Anfang des sittlichen Bewusstseins. Der Unterschied zu einer grundbegrifflich güterethischen Konzeption wie etwa derjenigen Schleiermachers oder Troeltschs fällt noch deutlicher aus. Schleiermacher sah sich genötigt, aber auch in der Lage, das Feld möglicher Güter als Zielbestimmungen individuellen und kollektiven Handelns funktional differenziert zu strukturieren, indem er organisierendes und symbolisierendes Handeln mit den individuellen und allgemeinen Umsetzungsmodalitäten kreuzte. Die damit bereits eröffnete Pluralität von Handlungszielen wurde freilich unter historistischen Rahmenbedingungen bei Troeltsch abermals gesteigert; von einer funktional übersichtlichen Differenz wie bei Schleiermacher kann kein Gebrauch mehr gemacht werden. Stattdessen treten einerseits Aspekte individueller Selbstdarstellung modifizierend auf, während sich ande-

rerseits die Macht vergesellschaftender Institutionen ins Unermessliche gesteigert hat. Herrmanns Konzeption verzichtet, man muss vermuten: durchaus in Wahrnehmung der unbeherrschbaren Pluralität der Moderne, auf die Koordination von güterethischen Zielen. Es bleibt bei einem Korridor der Sittlichkeit, dessen Angemessenheit sich vor allem subjekttheoretisch ausformulieren muss. Das leitende Kriterium für das sittliche Urteil ist darum das eigene Gewissen, das aus diesem Grunde einer besonderen Beachtung und Pflege bedarf. Dagegen werden die Anwendungsfälle des sittlichen Handelns auf wenige elementare Strukturtypen reduziert: Familie, Gesellschaft und Staat.

3.2 Sittliche Individualität und gesellschaftliche Funktionsbereiche

Diese Strukturtypen bemessen sich nach den Bedingungen der Realisierung individualitätsbasierter, aber aufs Allgemeine zielender Sittlichkeit. Der Familie kommt in diesem Gefüge ein basaler Status zu. Denn in ihr verbindet sich die natürliche Herkunft eines Menschen mit seinem anfänglich erfahrenen Vertrauen. So gewiss das menschliche Wesen nur natürlich existiert, indem es zugleich kulturell vermittelt lebt, so gewiss bedarf es einer Instanz, die für die gemeinsame Anfänglichkeit dieser Lebensart maßgeblich ist. Was die Gesellschaft angeht, so finden sich in ihr abermals natürliche Weltorientierung, hier als wirtschaftlich vermittelte Weltaneignung und Weltbeherrschung verstanden, und kulturelle Selbstentfaltung verbunden. Im Unterschied zur Familie kommt diese gesellschaftliche Ebene aber nicht vorwillentlich zustande, sondern baut sich durch eine komplexe Interaktion von Willensentscheidungen auf. Im Ziel greift darum die Gesellschaft über die Familie hinaus, weil sie an dem kulturell geformten Überleben aller orientiert ist. Im Staat schließlich dominiert das Allgemeine in der Gestalt von Gesetzen, die für alle gelten – aber gerade darin das individuelle Leben schützen; dazu ist das Gewaltmonopol des Staates nötig. Dass auch im Staat ein naturales Element enthalten ist, sofern es Völker sind, die Staaten bilden, sorgt für anhaltende Irritationen. Denn einerseits muss das Allgemeinheitsstreben auch gegenüber dem Volkskörper behauptet werden, andererseits gibt der (gesellschaftlich aufgebaute) Volkskörper dem Staat seine vitale Kraft. Es liegt auf der Hand, dass nur ein ausgewogenes Miteinander dieser unterschiedenen Aspekte für eine angemessene Verwirklichung der Sittlichkeit überhaupt sorgt.

So sehr sich Herrmanns Strukturlehre auch hochgradigen Abstraktionen verdankt, so wenig verzichtet sie doch darauf, auf den einzelnen Aktionsfeldern Sinnrichtungen vorzugeben, die der sittlichen Verwirklichung dienen. Das heißt, am Beispiel der Familie, dass die herrschaftsträchtigen Differenzen der Geschlechter und der Generationen darauf hin zu gestalten sind, dass trotz der unverrückbaren Unterschiede ein gemeinsames Ziel in den Blick genommen wird, nämlich die Ausstattung aller Familienangehörigen mit einem er-

fahrenen Vertrauen, das zur Grundlegung von eigenverantwortlicher Sittlichkeit erforderlich ist. Das ermäßigt und korrigiert Dominanzfestschreibungen zwischen den Ehepartnern sowie zwischen Eltern und Kindern. Analoges gilt für die Gesellschaft. Auch hier gibt es ein Herrschaftsgefälle, gerade im Bereich der Wirtschaft. Wenn aber die gesellschaftliche Integration aller Beteiligten auf auskömmlichem Lebensniveau das generelle Ziel ist, dann muss auch die Wirtschaftsverfassung diesem Ziel zugeordnet werden. Schließlich taucht auf der Ebene des Staates das prekäre Verhältnis von volksbezogener Selbsterhaltung und überpositivem Völkerrecht im Sinne eines Völkerbundes auf. In allen diesen Fällen hat Herrmann auf die kritischen Implikationen seiner ethischen Konzeption verwiesen. Gerade das religiös begründete, auf Vertrauen beruhende Sittlichkeitsmodell hat einen Ausgleich von zerstörerischen Antagonismen im Blick, ohne sich anheischig machen zu können, alle Differenzen zum Verschwinden zu bringen.

Es zeigt sich in all dem, dass Herrmanns Entwurf religiös grundlegter Sittlichkeit einen Handlungsspielraum für die beteiligten Individuen eröffnet, der durch eigene Gewissensentscheidungen ausgefüllt und konkretisiert werden muss. Damit ist aber auch schon grundbegrifflich und vor aller Berücksichtigung von defizitärem Realisierungsvermögen die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass sich eine vollständige und gleichmäßige Verwirklichung der allgemeinen Sittlichkeitsziele nicht einstellt. Da sich aber diese Gestalt der Ethik nicht auf eine empirische Verwirklichung der Sittlichkeit in quantitativer Art bezieht, eröffnet sie die Möglichkeit, sich nach einer Fehlorientierung oder bei Versagen neu auf die normativen Ziele einzustellen, indem – durchaus religiös vermittelt – ein Rückgang auf die Ausgangsbasis des Vertrauens stattfindet; das ist der sittliche Sinn der religiösen Vergebung.

3.3 Religion jenseits der Ethik?

Unübersehbar ist, dass sich Herrmanns Religionsverständnis streng über die Sittlichkeit aufbaut. Dahinter steckt die Intuition, dass sich gerade im Handeln und seiner Sinnorientierung das Geflecht der modernen Welt überhaupt erzeugt. Das aufs Handeln ausgerichtete Selbstbewusstsein stellt den harten Kern der Moderne dar. Ihm ist als erstes eine Kritik seiner selbst abzutrotzen, nämlich die Unterscheidung vorzunehmen zwischen der ihm als sittlichem Bewusstsein eingeschriebenen Allgemeinheit und der hochgradigen Individualität eines guten Lebens, das sich der Mittel der wissenschaftlich-wirtschaftlichen Weltbeherrschung bedient. An die Stelle dieses natürlich-gesellschaftlichen Bewusstseins soll nach Herrmanns Auffassung eine religiöse Sittlichkeit treten. Für diese sprechen mindestens zwei Argumente, dass nämlich erstens nur auf diesem Wege dem intrinsischen Gefälle der Sittlichkeit auf Allgemeinheit Rechnung getragen wird, dass dann aber zweitens auch nur so eine empi-

rische Annäherung an ein gutes Leben aller möglich wird. Die von Herrmann vorgeschlagene Konzeption der Sittlichkeit bewegt sich genau auf dieser doppelten Bahn.

Nun ist ebenso wenig zu verkennen, dass sich dieses Konzept nur im Durchgang durch das Individuum realisiert. Es bedarf also gesellschaftlicher Instanzen, die eine empirische Bildung und kategoriale Bestimmung der sittlichen Grundausstattung befördern; man wird hier an eine Kooperation von familiärer Erziehung, schulischer Bildung und religiöser Verkündigung zu denken haben. Eben diese nötige Kooperation macht das Konzept aber auch anfällig; denn das Ergreifen seiner selbst bleibt trotz aller Bildungsabsichten stets ein individueller Vorgang, der in keiner Weise erzwungen werden kann.

Diese Unbeherrschbarkeit in der Grundlegung der Sittlichkeit hat auch damit zu tun, dass die Religion ja nicht erst zum Zweck der Sittlichkeit zum Einsatz kommen darf, so sehr sie dafür benötigt wird. Vielmehr muss die Religion an sich selbst einleuchten. Das heißt: Sie muss in dem mit ihr verbundenen Vertrauen einen Überschuss ausweisen, der über seine Funktionalisierung für das Sittliche hinausgeht. Herrmanns Formulierung, dass es die Macht des Guten ist, welche solches Vertrauen in uns generiert, weist freilich nur am Rande auf diesen Aspekt hin. Man muss schon das Gute im platonischen Sinn verstehen, um für seine überethische Qualität sensibel zu werden. Analog aber dürfte es sich auch mit den Grundkategorien des Erlebens und des Vertrauens verhalten. So sehr sie für ein Gelingen der Sittlichkeit erforderlich sind, so sehr sind sie doch schon etwas an sich selbst. Herrmann hat das in seinen späten Jahren geahnt, als er das religiöse Verstehen von der Engführung über die Sittlichkeit gelöst und es auf den Eindruck einer mir begegnenden Person eingestellt hat; dann ergeben sich freilich wiederum neue Schwierigkeiten, was die Bemessung dieses Eindrucks angeht: was könnte es sein, das dessen Verbindlichkeit so vermittelt, wie es die Figur des vertrauenerweckenden, sittlich anspruchsvollen und zuversichtlichen Subjekts selbst in sich enthielt?

Es lässt sich in dieser Darstellung deutlich erkennen, inwiefern Herrmanns Theologie sowohl für die Anschlüsse bei Rudolf Bultmann als auch bei Karl Barth offen ist, ja eine solche alternative Fortsetzung womöglich gar verlangt. Einerseits ist es die existentielle Prägung sittlichen Lebens, die die Frage nach seiner Erfüllung in einem grundbegrifflichen Sinne erhebt – und darauf ist die Person Jesu in ihrer Geschichte die Antwort. Andererseits muss mit einem religiösen Eindruck gerechnet werden, der über die Erfordernisse der Sittlichkeitsbegründung hinausgeht und der als offene Begründung des Selbstbewusstseins überhaupt verstanden werden muss. Gerade damit man sich aber nicht der schlechten Alternative zwischen diesen beiden Konsequenzen überlassen muss, die in späteren Zeiten aus durchaus nachvollziehbaren Gründen Plausibilität zu gewinnen schien, ist eine Erinnerung an Wilhelm Herrmanns Konzept der Religion immer noch in hohem Maße aufschlussreich.

Literatur

- CHALAMET, CHRISTOPHE: *Dialectical Theologians. Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann*, Zürich 2005.
- CHALAMET, CHRISTOPHE (Hg.): *Albrecht Ritschl – Wilhelm Herrmann. Briefwechsel 1875–1889*, Tübingen 2013.
- FISCHER-APPELT, PETER: *Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns*, München 1965.
- GÖRNANDT, RUTH: *Die Metaphysikkritik Gerhard Ebelings und ihre Vorgeschichte*, Tübingen 2016.
- HERRMANN, WILHELM: *Die Metaphysik in der Theologie*, Halle 1876.
- HERRMANN, WILHELM: *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie*, Halle 1879.
- HERRMANN, WILHELM: *Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt*, [Halle 1886] Tübingen ⁷1921.
- HERMANN, WILHELM: *Ethik*, [Tübingen 1901] Tübingen ⁶1921.
- HERRMANN, WILHELM: *Dogmatik*, Gotha 1925.
- HERRMANN, WILHELM: *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, hg. v. Fischer-Appelt, Peter, Bd. 1/2, München 1966/1967.
- KORSCH, DIETRICH: *Glaubensgewissheit und Selbstbewusstsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium*, Tübingen 1989.
- KORSCH, DIETRICH: *Der unvollendete Abschied von der Metaphysik: Wilhelm Herrmann*, in: Lauster, Jörg/Oberdorfer, Bernd (Hg.): *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*, Tübingen 2009, S. 253–267.
- KORSCH, DIETRICH: *Ein durch Christus vermittelter Verkehr der Seele mit dem lebendigen Gott. Die Individualität des Glaubens und die Objektivität Gottes bei Wilhelm Herrmann*, in: Deuser, Hermann/Wendel, Saskia (Hg.): *Dialektik der Freiheit. Religiöse Individualisierung und theologische Dogmatik*, Tübingen 2012, S. 128–138.
- LANGE, DIETZ: *Wahrhaftigkeit als sittliche Forderung und als theologisches Prinzip*, in: *ZThK* 66 (1969), S. 77–97.
- MAHLMANN, THEODOR: *Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann*, in: *NZ-StH* 4 (1962), S. 11–88.
- MARTIKAINEN, EEVA: *Religion als Werterlebnis. Die praktische Begründung der Dogmatik bei Wilhelm Herrmann*, Göttingen 2002.
- MOGK, RAINER: *Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern*, Berlin/New York 2000.
- RITSCHL, ALBRECHT: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 1: *Die Geschichte der Lehre*, Bonn 1870.
- RITSCHL, ALBRECHT: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 2: *Der biblische Stoff der Lehre*, Bonn 1874.
- RITSCHL, ALBRECHT: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3: *Die positive Entwicklung der Lehre*, Bonn 1874.
- TIMM, HERMANN: *Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus*, Gütersloh 1967.
- WEINHARDT, JOACHIM: *Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule*, Tübingen 1996.