

# „Ein durch Christus vermittelter Verkehr der Seele mit dem lebendigen Gott.“

Die Individualität des Glaubens und die Objektivität Gottes  
bei Wilhelm Herrmann

von

DIETRICH KORSCH

## 1. Individualität in Gesellschaft und Theologie

Es macht den Reiz des Individualitätsthemas aus, dass sich in ihm unterschiedliche Deutungslinien bündeln, die einen Blick auf den jeweiligen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung und ihre Wahrnehmung in kulturellen Symbolsystemen erlauben. Ist das Phänomen der Individualität einmal ins Blickfeld geraten – und die christliche Religion hat dazu erheblich beigetragen –, dann kann es sich geradezu als seismographischer Indikator für gesellschaftliche Veränderungs- und Verschiebungsprozesse verstehen lassen. Das zeigt sich auch im Falle Wilhelm Herrmanns, der als ein Individualitätstheoretiker besonderer Güte gelten kann. Ich beschränke mich hier auf Herrmanns erfolgreichstes Buch „Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt“, das zwischen 1886 und 1921 sieben Auflagen erlebte und dabei mehrfach umgearbeitet wurde. Allerdings erspare ich uns den Auflagenvergleich (obwohl der bei Herrmann immer interessant ist) und wähle die dritte Auflage von 1896 als Grundlage, in der Herrmann bereits auf die Debatte eingeht, die das Buch bei seinem Erscheinen auslöste.<sup>1</sup> Für die Geschichte des Individualitätsthemas spielt Herrmann eine paradigmatische Rolle. Einerseits schließt er an Ritschl an, der bekanntlich eine kantianisierende Ethik mit dem religiösen

---

<sup>1</sup> W. HERRMANN, Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt, Stuttgart <sup>3</sup>1896. Die Formulierung des Titels dieses Beitrags findet sich dort S. 5. Verweise im Text ohne weitere Angabe beziehen sich auf dieses Buch.

Reich-Gottes-Gedanken in einem sozialen Gesamtzusammenhang synthetisierte. Im Unterschied zu Ritschl insistiert aber Herrmann viel stärker auf dem individuellen Aspekt der Sittlichkeit als Quellort der Religion. Andererseits kann man bei Herrmann bereits vorgebildet finden, was später bei seinen untereinander divergierenden Schülern Bultmann und Barth scheinbar alternativ ausgearbeitet wurde. In dieser Zwischenposition ist Herrmanns Werk (und zwar gerade diese Auflage vom Ende des 19. Jahrhunderts) besonders aufschlussreich – wie sich am Ende noch einmal explizit zeigen wird.

## 2. Objektivität, Subjektivität, Individualität

Für die Theologie im ausgehenden 19. Jahrhundert stellt sich als ein durchaus gemeinsames Problem dar, die christliche Religion ins Verhältnis zum wissenschaftlichen Welterkennen zu setzen. Man darf sagen, daß nach den 1870er Jahren die gesellschaftliche, ökonomische und technische Entwicklung Deutschlands das schon längst etablierte wissenschaftlich-technische Weltbild zu einer realen gesellschaftlichen Macht hat werden lassen, der auch die Theologie nicht länger auszuweichen vermochte. So ließe sich durchaus entlang dieser Aufgabenstellung ein Panoptikum theologischer Entwürfe der Zeit zeichnen. Wir bewegen uns mit (Ritschl und) Herrmann in einem Mittelfeld, das darum besonders interessant ist, weil in ihm die Momente der religiösen Authentizität und der kritischen Affirmation des wissenschaftlich-technischen Weltbildes miteinander verschränkt werden sollen – und lassen damit die konservativ-konfessionelle Linie ebenso aus dem Blick wie den dezidierten religiösen und kirchlichen Liberalismus; nicht umsonst tauchen diese beiden Theologengruppen immer wieder bei Herrmann als kritische Diskussionspartner auf.

Nach Herrmanns Diagnose gilt, dass das Weltbild der Wissenschaft rundum die Position anerkennungsfähiger Objektivität besetzt hat. Für diese Diagnose ist nicht nur die feste Überzeugung von der Triftigkeit der theoretischen Philosophie Kants maßgeblich, sondern mehr noch die mentalitätsprägende Wirklichkeit der industriell-technischen Gesellschaft. Daraus resultiert, dass die religiöse Wahrheit nicht mit diesem Sinn einer gegenständlich-objektiven Wirklichkeit versehen werden kann. Doch das hat keineswegs einen resignativen Beiklang, wie man auf den ersten Blick vermuten könnte. In dem immer noch zu wenig beachteten Buch von 1879 „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“<sup>2</sup> hat

---

<sup>2</sup> W. HERRMANN, Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, Halle 1879. Vgl. zur Analyse D.

Herrmann scharfsichtig darauf verwiesen, dass auch und gerade diesem wissenschaftlichen Weltumgang eine Subjektivitätskonzeption zugrunde liegt – und dass es nicht um eine Alternative zwischen wissenschaftlicher und religiöser Objektivität zu tun ist, sondern um den Kampf zweier Grundansichten vom Menschen. Es geht also in der Bestimmung der geistigen Lage der Zeit um die Klärung solcher Subjektivitätsvorstellungen und die Debatte über ihre Angemessenheit, d.h. ihre Zustimmungsfähigkeit nach Präzisierung ihrer Aufbaumomente und Konsequenzen. Und da zeigt sich, dass das Modell des wissenschaftlichen Weltbildes einerseits aus einem Wissen- und Beherrschenwollen resultiert – dass diese Genese aber andererseits durch die erzielten Erfolge überdeckt wird, so dass nur noch ein Rezipieren der vorgegebenen wissenschaftlichen und technischen Objektivität übrig bleibt. Damit verliert aber die humane Subjektivität ihre sie eigentlich auszeichnende Position – es kommt auf diesem Wege keine gehaltvolle Individualität mehr zustande.<sup>3</sup>

Man kann sich diese Sichtweise Herrmanns durch einen kurzen Blick auf Hegel deutlicher machen. Für Hegel war es keine Frage, Individualität in der Fortsetzungslinie von Subjektivität zu verstehen; eine sich immer mehr vereinzelnde Besonderheit endet auf der Stufe individuellen Daseins. Das zeigt sich umgekehrt daran, dass diese individuelle Subjektivität sich wieder – was freilich auch geschehen *muss!* – in die Objektivität zurückvermitteln lässt. Hier haben wir es mit einer gehaltvollen, weil für Subjektivität offenen Objektivität zu tun, und beiden kann eine zwar schwierige, aber doch überhaupt nicht unmögliche gemeinsame und integrierte Zukunft vor Augen gemalt werden. Dagegen läuft das Modell von Objektivität und Subjektivität – unter dem veränderten Stand der gesellschaftlichen Entwicklung – bei Herrmann leer; die Individualität fällt gewissermaßen heraus und bedarf, wenn es sie denn überhaupt noch geben soll, einer eigenen Begründung.

Diese Sicht auf das Verhältnis von Objektivität und Subjektivität im gesellschaftlichen Maßstab ist nun auch der Hintergrund für Herrmanns kritischen Blick auf die vermeintlichen Objektivitätsansprüche (konservativer) Religion. Nicht nur, dass sich diese Objektivität religiöser Gegenstände nicht mehr rational und wissenschaftlich konsistent darstellen lässt, vor allem die Tatsache, dass sich mit dieser beanspruchten Objektivität eine desaströs leere Subjektivität und bestimmt keine gehaltvolle Individualität verbindet, ist der Nerv von Herrmanns Kritik an den reaktionären Tendenzen der Theologie seiner Zeit. In die solcherart kritisch bestimmte Rubrik gehören nun aber der Katholizismus (vgl. S. 15–17) und der evan-

---

KORSCH, Der unvollendete Abschied von der Metaphysik, in: J. LAUSTER/ B. OBERDORFER (Hg.), Der Gott der Vernunft, Tübingen 2009, 253–267.

<sup>3</sup> Vgl. a.a.O., 63–67. 117–120.

gelische Konfessionalismus (vgl. S. 104–110) gleichermaßen. Beide zeichnen sich dadurch aus, so die durchaus etwas grobschraffierte Skizze Herrmanns, dass sie den Gläubigen Material vorlegen, denen sie zuzustimmen haben, um dazu zu gehören: Lehrsätze kirchlichen oder biblischen Ursprunges, gleichviel, die die Funktion der bloßen Einordnung der Christenmenschen in ein vorgestelltes theoretisches und praktisches Gesamtgebäude erfüllen sollen, diese damit aber in Abhängigkeit halten und die Ausbildung konkreter Individualität durchgängig verhindern.

Dieses Modell einer auf Zustimmung zu Lehrsätzen abgerichteten Subjektivität nennt Herrmann in unserem Band „Mystik“ (S. 28 u. ö.). Das ist eine ziemlich eigenwillige Nomenklatur, die sich höchsten durch die in der Tat beanspruchte Leere der Subjektivität im mystischen Erleben rechtfertigen lässt. Dass Herrmann terminologisch so verfährt, hat also eine doppelt polemische Note: einerseits wird dem scheinbaren Objektivitätsanspruch religiöser Lehrsätze eine bloß leere Subjektivität zugeordnet; andererseits wird dem religiös anspruchsvoll klingenden Begriff Mystik eine Abhängigkeit von unerkannten modernen Bedingungen unterstellt. Genau dieses Amalgam von scheinbarer religiöser Objektivität und harter gesellschaftlicher Objektivität im wirtschaftlich durchgesetzten Weltbild gilt es nun aber aufzulösen. Das Leitwort für diese Alternative zur „Mystik“ mit ihrem Hinken auf beiden Seiten heißt eben „Verkehr“ und legt sich aus als „Verkehr des Menschen mit Gott“ (S. 165–296), dem ein „Verkehr Gottes mit dem Menschen“ (S. 46–164) vorausgeht.

Für diesen nun auch wieder eigenwilligen Begriff lassen sich schon vorab einige nähere Bestimmungen geben. Es gilt auf alle Fälle, dass es sich um ein empirisches Phänomen handeln muss – nicht in einem theoretischen Wolkenkuckucksheim angesiedelt, sondern in der Lebenserfahrung. Es muss um eine Art der Beziehung und Begegnung gehen, die sich als grundlegend erweist für individuelles Leben. Individualität in diesem (religiösen) Sinne ist eine Frage des eigenen Erlebens und Sicherfassens, bedarf also einer ganz eigenen Thematisierung. Sie muss, wenn sie nicht auf der theoretisch-objektiven Ebene zu suchen ist, im Medium der Lebensgeschichte gefunden werden. Damit taucht grundsätzlich das Feld der Geschichte als Feld der Religion auf (vgl. S. 52f.). Allerdings stellt sich die Frage, wie denn dort eine Gründung von Individualität stattfinden kann, die sich dem hohlen Ineinander von Objektivität und Subjektivität, wie es in der modernen Gesellschaft das Ganze zu beherrschen scheint, widersetzt.

### 3. Der historische Jesus und das innere Leben Jesu

Wenn die naturwissenschaftliche Rationalität das Selbstempfinden der Menschen bestimmt, dann wirkt sich das auch auf den Umgang mit der Geschichte aus. Dann wird auch die Geschichte zum Steinbruch vorgegebener, an Steigerung und Optimierung interessierter Weltbearbeitung. Und dann ragt auch diese Geschichtsbetrachtung in die Religion hinein und wird von einer unbedachten Theologie weiter affirmiert. Genau das ist der Fall, wo man seitens der Theologie einen Rückgriff auf den historischen Jesus inszeniert, durch den dann bestimmte Werthaltungen als religiös bedeutsam ermittelt und propagiert werden sollen.

Dieses Verfahren entspricht aber nach Herrmanns Auffassung nur zu genau den quasi-objektiven Vorgaben, die die kirchliche Lehre durch Verweis auf dogmatische Sachverhalte den Glaubenden auferlegen wollte. Auch dann, wenn es sich um historische „Erkenntnisse“ handelt, gibt es ein Gefälle zwischen denen, die diese „Fakten“ ermitteln und zusammenfassen, und denen, die sie zu akzeptieren haben. Nur dass in diesem Falle der Historie die Autoritätsanmaßung noch grotesker wird, steht sie doch, dem eigenen methodischen Standard entsprechend, gerade unter der Signatur der Kritik, muss sich also auch selbst der Kritik aussetzen. Kurzum: Auch und gerade eine „historische“ Begründung des Glaubens fällt auf das Objektivitätskonzept der Wissenschaft herein und vermittelt, falls überhaupt etwas, nur einen religiösen Traditionalismus, wenn auch scheinbar im kritisch-historischen Gewand.<sup>4</sup>

Dieses Verdikt betrifft nun auch noch alle Jesus-Darstellungen, die, im Medium historischer Kritik erwachsen, die Sittlichkeit Jesu zum Maßstab für Christenmenschen machen wollen. Auch dieser religiös propagierten Werthaltung kann man sich nur – ohne eigene Individualität – unterwerfen. Daher verlangt die Suche nach Individualität nach einer anderen Blickrichtung. Weg von den quasi objektiven Sachverhalten in der Geschichte hin zu den Subjekten, die sich in der Geschichte bewegen – und dann auch Geschichte wahrnehmen. Dieser Blickwechsel schließt eine konstatierende Ereignisgeschichte gar nicht aus – nur ist diese nicht hinreichend für eine selbstreflexiv ausgewiesene Individualität. Geschichte verstehen setzt Subjekte voraus, die dazu fähig geworden sind: Individuen, die sich als unverwechselbar eigene und einzelne kennen und die als solche Verständnis gewinnen für subjektives Handeln anderer Individuen in der Geschichte.

Was die Konstitution dieser geschichtsverstehenden Subjektivität in der Geschichte angeht, so ist Herrmann leider nicht immer explizit genug;

---

<sup>4</sup> Es ist „unmöglich, die religiöse Ueberzeugung an ein historisches Urteil zu knüpfen“, 59.

gerade in dem jetzt herangezogenen Buch ist es ihm manchmal sehr rasch um die religiösen Momente der Individualitätsbegründung zu tun. Darum will ich eine kleine Strukturüberlegung vorschalten. Geschichte verstehen heißt einerseits, in den Strom der Geschichte eingestellt zu sein, also in sprachlich-zeichenhaften Traditionslinien zu stehen. Die realisieren sich im subjektiven Leben durch das Angesprochenwerden von anderen Menschen mit all seinen Folgen für eigenes Sprechen und die damit verbundenen Selbstbilder. Geschichte verstehen heißt andererseits, sich als Handelnden in der Geschichte zu verstehen, also selbst teilzuhaben an dem Prozess und Progress der Geschichte. Nur dann lassen sich auch die geschichtskonstitutiven Handlungen anderer wahrnehmen und beurteilen. Es gehören also ein rezeptives und ein spontanes Moment in diese Konstitution hinein – und entscheidend ist natürlich der Vorgang, in dem diese beiden Momente miteinander verknüpft werden. Für das christliche Bewusstsein geschieht diese konstitutive Verknüpfung durch das „innere Leben Jesu“ und stellt nichts anderes dar als den „Verkehr der Seele mit dem lebendigen Gott“ (vgl. S. 54).

Bevor ich diesen Zusammenhang erläutere, sei vorab festgehalten, dass das oft gescholtene Konzept des „inneren Lebens Jesu“ also keineswegs ein Resultat „objektiver“ Geschichtsforschung sein kann. Alles, was auf diesem Wege an „Selbstbewusstsein Jesu“ konstatiert werden könnte, würde unter die Rubrik gegenständlicher Erkenntnis fallen. Vielmehr ist mit dem noch aufzuklärenden Terminus eine Prägung der individuellen Subjektivität der in der Geschichte Lebenden gemeint. Aber wie nun?

Vorausgesetzt ist das alltagsweltliche Phänomen, in Anspruch genommen zu sein; das, was alle Menschen als „Sozialisation“ erfahren haben – also die Einheit von Angeredetwerden und Gefordertsein. Es liegt auf der Hand, dass es sich dabei um eine höchst fragile Verbindung handelt, deren Elemente zusammengehalten werden müssen, ohne jemals in ein stabiles Gleichgewicht überführt werden zu können. Denn die Missverhältnisse zwischen Vorhaben und Handeln, Selbstvertrauen und Verwirklichung stellen sich in jedem Lebensmoment neu ein. Empirisch gibt es, hoffentlich von früh an und im Lauf der Zeit sich verstärkend (aber immer auch gefährdet!) so etwas wie ein Vertrauen in die Passung von Dasein und Sollen, um die Akzente noch einmal anders zu benennen. In der Regel haben wir auch – als Vorbilder oder Beispiele – Fälle solchen gelungenen Lebens vor Augen, die uns helfen und uns ermutigen, die gesuchte Koordination auch selbst vollbringen zu können. Alle Erfahrungen aber, die wir diesbezüglich unter Menschen machen, stehen selbst unter dem Vorbehalt, auch wieder vom Scheitern bedroht zu sein. Die Empirie gibt keine grundsätzliche Vergewisserung her.

Genau an dieser Stelle kommt nun das „innere Leben Jesu“ ins Spiel (vgl. S. 59–61). Zunächst ist Jesus eine Gestalt der Geschichte. Wir kennen ihn aus den Überlieferungen des Neuen Testaments. Aber wir kennen ihn auch als eine Gestalt, die ihrerseits lebensmotivierend auf Menschen wirkt, die uns begegnen (die christliche Gemeinde, die insofern unverzichtbar ist für die Kenntnis des inneren Lebens Jesu). Das heißt, Jesus ist auf alle Fälle mehr als nur eine Person der Vergangenheit; er lebt in seinen Wirkungen. Diese Wirkungen nun sind – zunächst auf andere geblickt – solche, die Menschen um uns herum eine Lebenszuversicht vermitteln, welche erfahren worden ist, ohne in dem Getriebe und Geschiebe des Empirischen aufzugehen oder untergegangen zu sein. Es gibt so etwas wie eine prinzipielle Lebensvergewisserung anderer Menschen im Blick auf Jesus. Nun könnte man einwenden, dass wir diese Form der Vergewisserung bei anderen ja auch nur außer uns, also empirisch, wahrnehmen können. Den unterstellten oder behaupteten kategorialen Status können wir ja immer (höchstens) als Behauptung wahrnehmen. Allerdings sind wir in die Begegnung mit den anderen ja stets auch verknüpft als solche, die sich ihrerseits mit der Aufgabe betraut finden, für das eigene Leben eine Koordination von Dasein und Sollen vorzunehmen. Auf diesem Erfahrungshintergrund nun sind wir in der Lage, selbst eine Erfahrung mit Jesus zu machen – nämlich in der doppelten Perspektive, dass es sich einmal um einen Menschen im Strom der Geschichte handelt, der wir selbst auch zugehören, dass sich aber an ihm andererseits auch die Gewissheit bildet, mit der Aufgabe unseres Leben unbedingt betraut zu sein, ihr aber auch unbedingt vertrauen zu können. Das „innere Leben Jesu“ vermittelt uns – in einem eigentümlichen empirisch-kategorialen Mischungsverhältnis – die Erfahrung unbedingten Gefordertseins und unbedingten Anerkanntseins; und damit die Grundlegung unseres Leben im Vollzug eigener Selbsterfahrung. Genau das ist dann „Gottes Verkehr mit uns“: die unbedingte Gründung unseres Lebens am Ort des Lebens selbst (vgl. S. 82 f.). Formal vollzieht sich diese Erfahrung als eine anknüpfende Vertiefung des Selbstempfindens, gefordert und anerkannt, anerkannt und gefordert zu sein. Jesu Verkündigung bringt die strengsten Maßstäbe des Gefordertseins an den Tag – und bietet zugleich die kräftigsten Zusagen des Anerkanntseins, und beides ist stets auf Gott bezogen. Darum ist auch das Gottesprädikat für Jesus unerlässlich. Man kann sogar zugespitzt sagen, dass erst und allein über den durch Jesus vermittelten Verkehr Gott selbst zu den Menschen kommt.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> „Wenn [...] Jesus so auf uns wirkt, dass wir ihn nicht ohne Gott denken können, so wird uns notwendig sein Dasein und sein Wirken auf uns als Wirken Gottes an unserer Seele erscheinen. So offenbart sich uns Gott. Im dem Menschen aber, dem es widerfährt,

Wenn man sich die Dinge so zurechtlegt, dann lässt sich auch der eigentümliche Charakter in der Auffassung des inneren Lebens Jesu nachvollziehen, von dem Herrmann oft spricht, nämlich die Einheit von Wehrlosigkeit und Unbedingtheit. Was man, gewissermaßen von außen, dartun kann, ist die Existenz Jesu als eines Menschen in der uns gemeinsamen Geschichte. Was man niemanden andemonstrieren kann, ist die Wahrnehmung der vertrauensbildenden Kraft Jesu in anderen Menschen (und Wertschätzung); das kann als bloße Präntention abgetan werden. Erst wenn man sich selbst als vertrauensbedürftig kennt und wahrnimmt, eröffnet sich die Möglichkeit der Aneignung der spezifischen Wirkung Jesu. Das Wirkksamwerden dieser Wirkung kann nun aber nicht – um den Preis des Misserfolgs! – der Entschluss sein, diese Wirkung erleben zu wollen; wie alles Erleben, so ist auch dieses unverfügbar; sein Eintreffen darf aber in Verbindung mit dem Gehalt tatsächlich als Gotteserfahrung verstanden werden.

Damit ist aber, um diese Funktion zu unterstreichen, nichts weniger geleistet als die Konstitution von individueller Subjektivität oder konkreter Individualität. Alles ethische Handeln bewegt sich im Spannungsfeld von Besonderem und Allgemeinem, Objektivität und Subjektivität. Aber doch nur so, dass auf diesem Feld individuelle Menschen tätig werden, die die Würde ihrer selbst nicht der Verwirklichung des Allgemeinen unter den Bedingungen des Besonderen verdanken, sondern einer Vergewisserung ihrer selbst, die individuell erlebt wird, aber auch intersubjektiv zu erkennen und anzuerkennen ist. Insofern gehören die beiden Momente Wehrlosigkeit und Unbedingtheit tatsächlich zusammen.

Herrmann hat diesen Vorgang „Verkehr des Menschen mit Gott“ genannt. Die Verkehrs-Metapher zielt zweifellos auf das empirisch-erlebnishafte Moment in der Gotteserfahrung. Es geht um ein Widerfahrnis, das einem begegnet – nicht um Lehre und Einsicht als Vermittlungsgrößen. Zugleich bringt dieses Erleben das Leben in Bewegung – auch ein metaphorischer Hintergrund für das Wort „Verkehr“. Schließlich geht es darum, das aufgenommene Erleben nun im Leben auch so zum Ausdruck gelangen zu lassen, dass eine Rückbeziehung auf Gott vorgenommen wird.

Den „Verkehr des Menschen mit Gott“ hat Herrmann „im Anschluß an Luther“ dargestellt. Gegenüber dem heutigen Umgang mit Luther sind einige Besonderheiten zu beobachten. Erstens, Herrmann zitiert Luther im ersten Teil seines Buches selten. Er gilt ihm nicht als unbefragte Autorität, sondern als wichtiger Leitfaden für aktuelle Probleme. Wie man schon vermuten kann, geht für Herrmann auch im Blick auf Luther das religiöse Erleben voran, das die Theologie nur umschreibt und expliziert. Zweitens,

---

dass Gott in solcher Weise mit ihm in Verkehr tritt, entsteht ein neues inneres Leben.“, 164.

die Luther-Aneignung geschieht ohne Berücksichtigung der historischen Argumentationskontexte in Luthers Schriften. Statt dessen wird (offenbar ohne präzise Auswahl von Luther-Schriften) bruchstückhaft zitiert. Schließlich: Im Unterschied zu den eingespielten Redeweisen der Luther-Interpretation heute wird die Terminologie von Gesetz und Evangelium nur einmal (wenn ich nichts überlesen habe) genannt, nämlich ganz am Schluss. Herrmann kommt es, seiner Theorie vom inneren Leben Jesu entsprechend, mehr auf die Wahrnehmung und Wirkung der Gestalt Jesu an als auf die hermeneutische Dialektik von Gesetz und Evangelium.

Individualität baut sich konkret, d.h. im je eigenen Leben des Menschen und mit unbedingtem Gewicht versehen, durch die Begegnung mit dem inneren Leben Jesu auf, in dem sich der Verkehr Gottes mit dem Menschen vollzieht. Diese Grundlegung von Individualität verlangt nun aber weiter in der Lebensgestalt individuellen Existierens fortgesetzt und ausgedrückt zu werden.

#### 4. Glaube, Liebe, Hoffnung

Gottes Verkehr mit dem Menschen zielt auf den Verkehr des Menschen mit Gott (S. 165–296). Gott begegnet dem Menschen im inneren Leben Jesu so, dass er dessen Lebensaufgabe bestätigt und ihr Gelingen verheißt. Das bedeutet nun aber, dass dieser vertrauensgründende Kontakt auch in die Lebensführung des Menschen integriert werden muss, wenn der ganze Vorgang Wirklichkeit soll beanspruchen dürfen. Hier komme drei Aspekte zum Tragen, die sich mit den genannten Begriffen Glaube, Liebe, Hoffnung beschreiben lassen.

Die Erörterung des Glaubensbegriffs gibt Herrmann vielfältigen Anlass zur Polemik gegen das Fürwahrhalten von Lehrsätzen als Basis des christlichen Glaubens (vgl. S. 174f.). In diesem Fürwahrhalten wird, wie wir sahen, konkrete Individualität gerade nicht erreicht. Derartiges zu fordern, ist mithin ausgeschlossen. Umgekehrt ist Glaube als Lebensakt zu verstehen – und zwar auf folgende Weise.

Für das innere Leben Jesu gilt, dass sich die Momente des Gefordertseins und des Anerkanntwerdens ineinander integriert haben. Es ist dieses Ineinander, das die vertrauensgründende Funktion für den Menschen erfüllt. Diese Erfüllung geschieht in dieser Weise dann doch aber nur in Jesus selbst. So sehr er für die Menschen lebenseröffnend wirkt, so wenig geht seine Wirkung in den Menschen unter. Für uns Menschen bleibt daher nichts anderes übrig, als gerade ihn selbst (in der Struktur seines inneren Lebens) in uns aufzunehmen, d.h. seinen vereinenden Lebensvollzug als Moment unseres Lebens wahrzunehmen und anzuerkennen. Wir selbst sind

nicht in der Lage, die in Jesus gegebene vollzugsförmige Einheit nachzubilden und von ihm abzulösen. Wir bleiben daher stets auf ihn bezogen. Das macht dann auch den tiefsten Sinn der Unerschöpflichkeit religiösen Erlebens aus. Sie besteht nicht in einer („mystischen“) Überbegrifflichkeit, sondern in einer personalen Entzogenheit. Während eine rein überbegrifflich-mystische Fassung des religiösen Erlebens mit der Alternative von Sprache und Sprachlosigkeit arbeiten müsste, vollzieht sich der Verweis auf die personale Entzogenheit durch eine dialektische Redeweise von Ja und Nein, Tod und Leben. Das religiöse Erleben in diesem Sinne ist kein Untergangs- oder Verschmelzungsvorgang, sondern ein Übergangsgeschehen im Vertrauen.<sup>6</sup> Darum bleibt Jesus der unverwechselbare und unersetzliche Bezugspunkt des Glaubens. Das muss auch in der Redeweise von Jesus zur Aussage gelangen: Er tritt nicht (als Vermittler) in der gelungenen Gottesbegegnung zurück, vielmehr erfüllt sich diese kontinuierlich und allein in Jesus selbst.

Die Vorstellung einer humanen Identität im Glauben besitzt daher stets einen externen Grund; äußerlich nicht im Sinne einer empirischen Sinnlichkeit, sondern im Sinne eines (singulären) empirisch-kategorialen Besondereins. Die wahre Empirie des geschichtlichen Jesus ist seine richtende und heilende Wirkung auf die Menschen. Das macht den Gehalt des Glaubens aus, der darum zugleich ganz innerlich und ganz auf Jesus bezogen ist. Eben diese Beziehungs-Differenz, die zugleich Lebens-Einheit ist, verlangt nun aber auch weiter in die eigene Subjektivität des Individuums hinein verfolgt zu werden. Wenn es denn so ist, dass Jesus Mut und Zuversicht für die Lebensaufgabe stiftet, dann muss sich das auch in der eigenverantwortlichen Sittlichkeit zeigen. Das soll unter dem Stichwort „Liebe“ verhandelt werden (vgl. S. 245–247).

An dieser Stelle beruft sich Herrmann besonders deutlich und besonders kritisch auf Luther (S. 253f.). Er stimmt Luther darin zu, dass das Handeln der Christenmenschen nichts anderes darstellt als den Ausdruck des Glaubens. Dass „gute Werke“ aus dem Glauben folgen, ist unstrittig, dass sie kein Verdienst begründen, ebenfalls. Allerdings sieht Herrmann den Modus dieses Folgens bei Luther durchaus unterbestimmt – und wem von uns wäre es nicht schon ähnlich gegangen angesichts des immer wiederholten Bildes vom guten Baum, der gute Frucht bringt? Hier fügt Herrmann nun eine Pointe ein, die ich für überaus bemerkenswert halte und die mir in dieser Schärfe auch jetzt erst klar geworden ist.

---

<sup>6</sup> „Wenn [...] eine Tatsache mit solcher Macht auf unser Inneres wirkt, dass sie uns zum Zeugnis für die Wirklichkeit des uns rettenden Gottes wird, so gewinnt sie uns Vertrauen ab. Deshalb ist aller christliche Glaube Vertrauen auf ein selbsterlebtes Ereignis.“, 185.

Was das christliche Handeln angeht, so gilt einerseits, dass der im Glauben erlebte Zusammenhang von Dasein und Sollen grundsätzlich für das Gelingen des Handelns spricht, so dass man sich mit endlicher Zuversicht ans Werk machen kann. Allerdings unterschlägt diese Auskunft dann aber doch noch das reale Problem beim Handeln, dass sich nämlich in dem Entschluss zur konkreten Tat immer wieder ein Widerstand meldet, den es doch eigentlich gar nicht geben dürfte, weil doch alles christliche Handeln frohes und freies Tun sein soll. Allzu oft neigt die Ethik dazu, dieses Moment zu marginalisieren. Tatsächlich aber geht es darin um nicht weniger als um das Moment der bleibenden Sünde im Handeln. Herrmann richtet die Aufmerksamkeit konsequent auf dieses Problem und kommt zu einer so überraschenden wie plausiblen Lösung. Man muss nämlich sagen, so lautet seine Auffassung, dass gerade das (stets nötige) (Sich-) Überwinden im Tun des Guten selbst ein Moment der Gotteserfahrung ist. Diese wäre dann nicht allein auf den Glauben beschränkt, so als ließe sie ein nunmehr autonom gewordenes Subjekt aus sich heraus, das seine Herkunft nur noch im Rückblick erinnert. Sondern sie wäre in den Prozess des Handelns selbst eingeschrieben – das Moment der Befriedigung, das wir erleben, wenn uns eine gute Tat glückt, erweist sich damit als Wirken Gottes in uns, als Moment unseres Verkehrs mit ihm, das auf den Wechselprozess seines Wirkens auf uns antwortet, indem es uns als konkret handelnde Subjekte ganz und gar einschließt. Diese Integration des Handelns in den Glauben, diese Wiederholung der Gotteserfahrung im Handeln, stellt einen ganz bemerkenswerten Akzent bei Herrmann dar (vgl. S. 255, 272f.).

In dieser Deutung ist dann auch inbegriffen, dass jedes gute Werk als solches, weil von Gott gewirkt, seine Vollkommenheit in sich trägt – und dass es doch zugleich eingespannt bleibt in einen weltgeschichtlichen Prozess, dessen Verlauf wir nicht kennen und nicht überblicken, den zu leugnen aber auch ein Akt des Unglaubens wäre, weil er Gottes Wirken in der Welt (durch die im Glauben handelnden Subjekte) verleugnete.

Es zeigt sich darin, dass die Realisierung der Individualität in einzelnen Menschen nun durchaus wieder eine Rückwirkung auf die Welt der sinnlichen Erscheinungen besitzt. Die sozusagen interne Realität des Glaubens im Verkehr mit Gott schließt, von hier aus, nun auch die Weltphänomene wieder ein. Das sei noch kurz am Begriff der Hoffnung erläutert.

Wenn es der Fall ist, dass im Verkehr Gottes mit den Menschen, durch Christus vermittelt, konkrete Individualität entsteht, die handlungswillig und handlungsfähig ist, dann geschieht auch etwas in der empirischen Welt (vgl. S. 281f.). Das, was geschieht, entzieht sich der Kontrolle und der Planung der Menschen; niemand überblickt den Lauf der Geschichte, weil alle immer nur ihre eigenen Handlungsziele setzen können und nicht einmal über deren Erreichen verfügen, geschweige denn eine Koordination

menschlichen Handelns insgesamt zu erreichen vermögen. Gleichwohl gilt, daß das Tun des Guten insofern von Gott gewirkt ist, als die in den Verkehr mit ihm einbezogenen Menschen aus Gott handeln. Daher ist der Gedanke konsequent, dass diejenigen, die sich an diesem Prozess beteiligt wissen, auch die Gewissheit haben, dass das Ziel des Ganzen in Gottes Hand liegt – und also definitiv erreicht wird. Es lassen sich für diese Gewissheit keine äußeren Merkmale angeben, die sie absichern könnten; es käme höchstens die individuelle Vollkommenheit der guten Tat als Indiz in Betracht. Aus der kategorial-empirisch über das innere Leben Jesu aufgebauten Individualität ergibt sich danach eine humane Sozialität. So wie zunächst die Sozialisation des auf dem Weg in seine Individualität befindlichen einzelnen Menschen als Rahmen ihrer religiösen Präzisierung anzunehmen war, so bildet sich durch die Befestigung der Individualität in der Religion eine stabilere und zielgewissere humane Gesellschaft heraus. Das Christentum trägt auf diese Weise aus sich selbst heraus zu einer Humanisierung der Gesellschaft bei, die von ihrer Christianisierung zu unterscheiden ist. Denn was an Gutem geschieht, wirkt über die Christenmenschen hinaus in die Welt hinein. Dabei mag es dann durchaus zu Koordinationsanforderungen mit anderen humanen Selbstauffassungen kommen – vor allem aber zu einer kritischen Auseinandersetzung mit derjenigen Selbstbildung, die sich als vom wissenschaftlich-technischen Weltbild abkündigt sieht.

## 5. Individualität im Übergang

Humane Individualität gründet als konkrete im Verkehr Gottes mit dem Menschen. Diese Begründung bezieht sich auf den in der Gesellschaft heranwachsenden Menschen, distanziert ihn aber auch entschieden von den Bestimmungsansprüchen, die sie auf ihn erhebt. In ihrer Selbstäußerung wirkt sie in die Gesellschaft zurück, durchaus mit dem doppelten Resultat einer humanen Verallgemeinerung des Guten wie dem besonderen Effekt eines christlichen Zeugnisses, das seinerseits für eine Wahrnehmung des inneren Lebens Jesu bereit macht.

Herrmann reagiert mit dieser Stufe der Entfaltung humaner Subjektivität als religiöse Individualität auf die nicht mehr durchzuhaltende Idee einer humanen Verallgemeinerung gesellschaftlichen Lebens. Darin ist er realistischer bereits als Ritschl es noch wenige Jahre zuvor war, der im Reich Gottes durchaus einen Schnittpunkt weltlichen und christlichen Lebens sehen konnte, bei unterschiedlicher Verwirklichungskraft, versteht sich. Herrmanns Konzept spricht schon für eine religiöse Privilegierung der Individualitätsbildung – und damit für die mögliche Konkurrenz von unter-

schiedlichen Selbst-Welt-Verhältnisbestimmungen. Gleichwohl hält er daran fest, dass Jesus als ein Element der geschichtlichen Welt zu gelten hat – und zwar nicht nur in dem Sinne seiner historischen Tatsächlichkeit, sondern auch seiner religiös vergewissernden Wirkung. Ebenso stellt er den unerlässlichen gesellschaftlichen Sozialisationsprozess als mit der religiösen Selbstbildung verknüpfbar heraus: was unbestimmt-allgemein beginnt, gewinnt über die Religion ihre individuelle Besonderheit und Konkretion. Hier unterliegt er noch der Annahme, dass jedenfalls dieser Selbstbildungsprozess ein allgemeines Strukturmerkmal einer christlich (mit-) bestimmten Gesellschaft darstellt – so dass in diesem Sinne humane Allgemeinheit und religiöse Besonderheit Hand in Hand gehen.

In der Generation von Herrmanns Schülern, also bei Bultmann und Barth, hat sich diese Annahme bereits verändert. Bultmann hat deutlich erkannt, dass man dann, wenn man auf eine religiöse Präzisierung der Individualitätsbildung hinauswill, nur noch mit einer formalen Struktur rechnen darf, der gemäß sich das Selbstverhältnis konstituiert. Der – insoweit Heidegger entlehnte – Rahmen existentialer Frage nach sich selbst bleibt als solcher strikt inhaltsleer (weshalb er dann mit verschiedenen Inhalten zu verbinden ist). Darunter zeichnet sich der christlich-religiöse Inhalt dadurch aus, dass die Frage des Menschen nach sich nun nicht mehr durch das Zusammenspiel von Anerkanntsein und Gefordertwerden darzustellen ist, sondern durch die Heraufkunft eines neuen Selbstverständnisses im Glauben, das sich auf das strikte Jenseits endlichen Lebens verlässt, um zu sich selbst zu kommen. Anders gesagt: Bultmann sah sich veranlasst, die in Herrmanns Sinn noch immer quasi empirische Vorstellung einer Vorbereitung auf das Evangelium in eine existentielle Struktur der Frage nach sich zu bringen; diese existentielle Frage ist dann die Matrix der Geschichtlichkeit in der Geschichte. Das ist nun eine Position, die weitaus skeptischer ist als diejenige Herrmanns es war. Dass wir von Gott nur verstehen, was er an uns wirkt (wie Bultmann Herrmann zustimmend zitiert: *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, 1925), das läuft bei Bultmann nicht mehr auf das innere Leben Jesu hinaus als die Klammer von Dasein und Gefordertsein, das ist nur noch als der Gegensatz von Tod und Leben aussagbar, als die durch Jesus Christus eröffnete und uns im Kerygma erreichende Möglichkeit, die Grenzen des Selbstverstehens zugleich einzuhalten und zu überschreiten. Aber das würde ein neues Kapitel theologischer Individualitätsdeutung eröffnen.<sup>7</sup>

Barth, im Unterschied zu Bultmann, hat nun nicht an den transzendenten Kern des Geschichtsverstehens angeknüpft, sondern an die Unübersetzbarkeit von religiösem Erleben und theologischer Aussage – allerdings

---

<sup>7</sup> Dazu genauer: D. KORSCH, *Religionsbegriff und Gottesglaube*, Tübingen 2005, 174–191.

auch er mit einer höchst charakteristischen Abwandlung. Denn meinte Herrmann noch das religiöse Erleben mit Mitteln der sittlichen Selbstbeschreibung und Selbsterfassung dartun zu können, so sah sich der Barth der dialektischen Theologie dazu nicht mehr in der Lage: die religiöse Dialektik selbst muss als Induktion des religiösen Erlebens ausreichen. Das ist eine konsequente Reduktion der Individualitätsbegründung auf die religiösen Vollzüge. Hat man diesen Weg einmal eingeschlagen, dann kann auch die theologische Konstruktion und Rekonstruktion der Individualität nicht ausbleiben; insofern ist Barths Weg von der Dialektik zur Kirchlichen Dogmatik ganz und gar schlüssig. Auch hier finden wir eine neue Konzeption von Individualität aus religiöser Quelle vorliegen – eine Individualität, die sich über die Teilhabe an der Christusgeschichte auslegt.<sup>8</sup>

So treten nach Herrmann die beiden Seiten, die er noch zusammengehalten hatte, auseinander, nämlich die geschichtliche Transzendentalität des Verstehens als Eingangstor zur religiösen Vertiefung und Präzisierung der Individualität einerseits, die Autonomie der Religion, die allein für die Konstitution der Individualität zuständig ist, andererseits. Nun hat sich aber in der Geschichte des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass diese beiden Seiten, die aus Herrmanns Theologie herausgenommen und isoliert wurden, nie voneinander losgekommen sind. Das könnte ein Hinweis darauf sein, Herrmanns Verständnis einer religiös begründeten Individualität als nicht überholt anzusehen.

---

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 191–217.