

Der unvollendete Abschied von der Metaphysik: Wilhelm Herrmann

Dietrich Korsch

I. Metaphysik und Geschichte

Wer erlauben wollte, was unter Metaphysik zu verstehen sei, müsste die gesamte Philosophiegeschichte nacherzählen. Das historische Wörterbuch der Philosophie hat dazu fast 100 Spalten gebraucht¹ – und dann noch 14 Seiten über Metaphysik-Kritik angehängt². So mag es hier statthaft sein, anstelle einer Nacherzählung der Nacherzählung eine Funktionsbeschreibung vorzunehmen, die immerhin zu verstehen gibt, warum die Metaphysik eine solche Geschichte besitzt. Der Gedanke, der auf diese Funktion führt, ist der des Grundes. Er wohnt dem Denken selbst inne, das sich auf etwas bezieht und etwas denkt. Denn der Gedanke nimmt auf alle Fälle eine Distanz zum Gedachten in Anspruch, die es erlaubt, dieses Gedachte im Denken in einen Zusammenhang zu stellen, den man ihm nicht schon ansieht, den zu kennen aber für das genaue Denken des Gedachten nötig ist. Darum dient die zunächst beanspruchte Distanz in Wahrheit doch der Identität des Gedachten. Und daraus resultiert der weitere Gedanke, dass eben alles, was zu denken ist, sein wahres Wesen erst durch den vollkommen hergestellten Zusammenhang zu erkennen gibt. Für diesen Zusammenhang steht der Gedanke des Grundes ein, der die Leitlinie abgibt, das eine mit dem anderen in strenger Folgerichtigkeit zu verbinden. Nun darf der Grund, um der eigenen Konkretion willen, nicht nur als äußerlich zugefügte Kategorie des bloßen Denkens verstanden werden, sondern er verlangt auch noch, an sich selbst gedacht zu werden – als Ursprung und Medium zugleich alles dessen, was ist. Damit tritt auch das Denken selbst in den Kontext des Grundes, und damit wird die doppelte Funktion der Metaphysik deutlich: Den Zusammenhang der Ganzen als Ort alles Einzelnen anzuzeigen – und zugleich den Sinn des Denkens zu erfüllen. Diese Funktionsbestimmung lässt nun aber weiter erkennen, dass und inwiefern ein solcher Begriff der Metaphysik selbst geschichtlich ist. Er ist nämlich einerseits von der Art und Weise abhängig, wie das zu Denkende aufgefasst, wie die Welt als dem Denken erschlossen verstanden wird. Und er ist an-

¹ HWP, Bd. 5, Sp. 1186–1279.

² AaO., Sp. 1280–1294.

dererseits davon abhängig, wie sich das Selbstverständnis des Denkens – aus seinem Weltkontakt, aber auch in seiner inneren Selbstbeziehung – artikuliert. Man kann sogar sagen: Was im Anfang eines metaphysischen Erschließungsverfahrens noch relativ ungeschieden ineinander liegt, kann sich in der Geschichte ausdifferenzieren, ohne doch den Zusammenhang insgesamt verleugnen zu müssen. Diese doppelte Funktionsbestimmung erlaubt es, so unterschiedliche Metaphysiken wie die des Aristoteles und die Hegels aufeinander zu beziehen – und auch die Kritik an der Metaphysik, sei es bei Kant oder bei Heidegger, damit zu rekonstruieren.

Ein kleines Kapitel aus dieser Geschichte soll auf den folgenden Seiten in Erinnerung gebracht werden. Ein kleines Kapitel, das gerade für diese doppelte Funktion der Metaphysik den Blick schärfen – und das damit für die Stellung der evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert zur Metaphysik von Interesse sein kann. Es verbindet sich mit dem Namen Wilhelm Herrmann.

II. Theologie und Metaphysik

Die Metaphysik in der Theologie heißt die kritische achtzigseitige Schrift, die Wilhelm Herrmann im Jahr 1876 bei Niemeyer in Halle veröffentlichen ließ³, die sich wesentlich an Otto Pfleiderers Buch über die Religion arbeitete⁴ und die sogleich als „Hahnenschrei des Ritschlianismus“ verstanden wurde.⁵ Herrmanns Text hat, wie man weiß, Albrecht Ritschl dazu angeregt, in die späteren Auflagen seines Hauptwerkes die Metaphysik-Kritik als festen Bestandteil zu integrieren.⁶ Gleichwohl aber ist dieses kleine Werk, trotz der Prominenz des Titels, nicht Herrmanns wichtigstes Wort zur Sache. Dies findet sich vielmehr in seinem 1879 erschienenen Buch *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*⁷ – ein Werk, das außerhalb der expliziten Herrmann-Forschung zu Unrecht eigentümlich unbeachtet geblieben ist; vielleicht auch deshalb, weil es in Herrmanns eigenem Spätwerk keine große Rolle mehr spielt.⁸ Dabei führt es mit seinen Aufstellungen in überraschend aktuelle Kontroversen.

³ Leicht zugänglich in HERRMANN 1966.

⁴ PFLEIDERER 1869.

⁵ So die Charakteristik von TIMM 1967, 91, Anm. 1.

⁶ RITSCHL 1870ff. Timms These ist, dass Ritschl damit von seinem ursprünglichen Impuls abgekommen sei, das Reich Gottes in den Mittelpunkt seiner Theologie zu stellen, TIMM 1967, 99. Ähnlich auch WEINHARDT 1996, 217–219.

⁷ HERRMANN 1879. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

⁸ Außer den genannten Büchern von Timm und Weinhardt kommen hier in Betracht: FISCHER-APPELT 1965, MAHLMANN 1962 und MAHLMANN 1964.

Das zeigt sich zuerst an dem von Herrmann konstruierten Metaphysik-Begriff. Der Metaphysik ist es, so meint er, um eine zusammenhängende Welterkenntnis zu tun. Und die bedient sich im 19. Jahrhundert einer naturwissenschaftlichen Methodik. Das Schema der Kausalverknüpfung ist das bevorzugte Medium zur Stiftung verlässlicher Erkenntnis, und dessen Ausgriff aufs Ganze ist nichts als eine ihm eigentümliche Konsequenz. An dieser Sichtweise ist interessant, dass der Metaphysik-Begriff aus der Intention umfassender Welterkenntnis heraus hier mit dem Verfahren der Naturwissenschaften koordiniert, also von allem transempirischen Idealismus unterschieden wird. Zugleich wird durch die Kennzeichnung des naturwissenschaftlichen Weltumgangs als metaphysisch darauf verwiesen, dass die methodische Forschung selbst einen Universalitätsanspruch erhebt. Es liegt damit eine doppelte Konvergenz vor: Die Metaphysik klassischer Zuschnitts akkommodiert sich der Naturwissenschaft – die Naturwissenschaft besitzt metaphysische, aufs Ganze zielende Reichweite. Das ist ein Beleg für die historische Wandlungsfähigkeit der Metaphysik bei einer Konstanz ihres umfassenden Anspruchs. Hinzu kommt aber noch ein zweites Merkmal: Genau diese Erfassung der Natur gibt auch den Rahmen ab für ein menschliches Selbstverständnis, das sich auf der Höhe der Zeit wähnt. Denn dass eine solche Metaphysik auf naturwissenschaftlichem Grund entworfen wird, ist selbst nichts anderes als ein Ausdruck humanen Selbst- und Weltverständnisses, die darin als zusammenhängend, ja ineinander übergehend aufgefasst werden. Damit wird bereits für die Ausgangsstellung klar, dass Herrmann nicht etwa einen dogmatischen Gegensatz von Metaphysik und Religion aufmacht. Es ist ihm vielmehr um eine Debatte um das richtige menschliche Selbstverständnis angesichts des Erfolges der Naturwissenschaften zu tun. Dafür allerdings hat die Religion eine entscheidende Rolle zu spielen. Welche?

Es liegt auf der Hand, dass ein so hartes Syndrom wie das von wissenschaftlicher Weltaneignung und humanem Selbstverständnis nicht mit Mitteln religiöser Ansprüche aufzulösen ist. Vielmehr muss an erster Stelle eine Kritik dieses Weltbildes selbst stehen. Die ergibt sich, wenn man nach den Aufbaubedingungen des Weltverhältnisses fragt. Zur Beantwortung dieser Frage bedient sich Herrmann eines, wie wir noch sehen werden, modifizierten Kantianismus. Danach lässt sich Folgendes erkennen: Zunächst ist ein Unterschied zu konstatieren zwischen der Vernunftimmanenz der Kategorien und Verknüpfungsregeln, mit denen das Welterkennen prozediert, und der Welt als dem Bezugshorizont alles möglichen Einzelns. Die Tatsache freilich, dass schon die internen begrifflichen Operatoren auf Formen der Anschauung, Raum und Zeit, angewiesen sind, um überhaupt Einzelnes als Einzelnes zu unterscheiden, dient Herrmann als Indiz für eine vom Subjekt ausgehende Weltverknüpfung, das erst in dieser Synthese von Anschauung und Begriff „etwas“ zu erkennen vermag. Da-

mit ist zwar in einem ersten Zugang der Gedanke einer Welt im Blick, doch erweist sich diese als grenzenlos, wenn man nur auf das methodische Aneignungsverfahren blickt. Es gibt daher, so folgert Herrmann, keinen zwangsläufigen Übergang von dem transzendental beschriebenen Verfahren wissenschaftlicher Erkenntnis zur Vorstellung einer Natur als einem in sich zusammenhängenden Ganzen, vielmehr „ist das reine Erkennen in sich grenzenlos“ (25). Nun fußt aber die Naturwissenschaft auf der Auffassung von der Natur als einem einheitlichen Ganzen. Darum muss mit einer diese Einheitlichkeit vermittelnden Größe gerechnet werden: So wie sich die Vorstellung von einem Beharrlichen, auf das sich die Operationen des begrifflichen Bewusstseins beziehen, nur durch die Inanspruchnahme von raumzeitlicher Sinnlichkeit bilden lässt, also als theoretisches Medium der Einheitlichkeit des Erkennens auftritt, so ist insbesondere und in umfassender Weise die Vorstellung der Natur als eines einheitlichen Zusammenhangs gestiftet durch das praktische Interesse des erkennenden Subjekts, das in diesem Kontext zu handeln bestrebt ist. „Die grundlegende Hypothese der wissenschaftlichen Naturerklärung, die Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur, ist nur möglich für fühlende und wollende Wesen.“ (35)

Damit ist nicht weniger ausgesprochen als die praktische Grundlegung der Naturwissenschaften, die eben nicht aus einem vermeintlich reinen Erkenntnisinteresse hervorgehen, sondern die sich selbst schon den Impulsen humaner Weltbewältigung verdanken. Das ist sozusagen ein Kulturalismus *avant la lettre*. Und diese praktische Einsicht besitzt durchaus ihre theoretische Rückwirkung in der Auffassung vom Ding an sich einerseits, vom Subjekt andererseits: „Das Ding an sich ist nicht das Correlat des vorstellenden Bewusstseins, sondern das Correlat des Subjekts, welches seines Daseins im Gefühl gewiss wird.“ (49). Damit ist eine ontologische Gleichrangigkeit von Welt und Subjekt behauptet. Und es kommt darüber eine Verfassung des Subjekts in den Blick, die als solche zu reflektieren ist; jedenfalls kann schon hier ausgeschlossen werden, dass das in der Vorstellung begriffene Subjekt als ein sich selbst als bloßen Teil der Welt verstehendes Etwas aufgefasst werden kann. Oder, anders gesagt: Eine Metaphysik, die auf der Verallgemeinerung eines vorstellend verstandenen Weltverhältnisses aufruft, ist *ipso facto* selbstwidersprüchlich. Und: Die Subjektivität, die sich erkennend betätigt, bedarf einer anderen Vergewisserung als sie in diesem vorstellend-metaphysischen Verfahren gefunden werden kann.

Diese Vergewisserung der Subjektivität erfolgt über die Sittlichkeit. Das ist auf folgendem Wege zu denken: Das Subjekt steht einerseits in einem Verhältnis zur Welt; insofern ist es als wollend zu bezeichnen, und über dieses Wollen sind Erkenntnis und Handeln miteinander verknüpft. Andererseits muss es einen Zugang zu sich selbst haben; der darf nun nicht

allein vorstellend, etwa nach dem Muster des Selbstbewusstseins gedacht werden, sondern muss zugleich eine unmittelbare Selbstpräsenz vorreflexiver Art in sich tragen, also den Charakter von Gefühl besitzen. „Selbstgefühl“ ist darum das primäre Phänomen von Subjektivität.⁹ Damit wird die kantische Position entschieden um einen Schleiermacherschen Aspekt erweitert; durch die Korrelation von Selbstbewusstsein und Gefühl in den Formen von Wollen und Empfinden ist zugleich eine implizite Weltbezogenheit angelegt.

Diese interne Ergänzung des Subjektpols der Erkenntnis ist ein Schlüsselgedanke für Herrmann. Denn er lehrt das Weltverhältnis des Subjekts nicht erst als Resultat seiner Weltbegegnung (und insofern als Produkt seiner vorstellenden Tätigkeit) erkennen, sondern als ihm selbst schon eingeschrieben. Wollte man das Verfahren kennzeichnen, mit dem Herrmann dieser Konstellation gewahr wird, so würde man es eine hermeneutische Phänomenologie nennen können – eine Beobachtung, die ihrer Trifftigkeit darin innewird, dass sie sich als Verstehensrahmen für Deutungs- und Handlungsvollzüge bewährt.

Mit dem Phänomen des Selbstgefühls ist jedoch erst ein Ausgangspunkt gewonnen, der noch der Stabilisierung bedarf. Das Selbstgefühl nämlich könnte sich als formlos bzw. als schwankend erweisen, wenn es nicht einer Regel unterworfen würde, die ihm innere Kontinuität und äußere Stetigkeit verleiht.¹⁰ Diese Regel ist das Sittengesetz in einer von der kantischen Fassung leicht abweichenden Version. Was das Sittengesetz leisten soll, ist eben die Freiheit des Subjekts, wie sie sich anfänglich im Selbstgefühl bemerklich macht, auf Dauer zu stellen. Dafür ist es nötig, sich im eigenen Handeln einerseits von der Welt als dem Ort des Handelns zu unterscheiden. Das kann freilich, will man eine sekundäre Abhängigkeit von der Welt ausschließen, nur dann der Fall sein, wenn mit einer inneren Bestimmung durch ein Unbedingtes gerechnet werden kann, das dann auch so beschaffen sein muss, dass es zugleich den Kontakt zur Welt des Handelns herstellt. Es gibt mithin eine Einheit des Subjekts in der phänomenalen Situation des Zugleich von Selbstgefühl und Handlungsnotwendigkeit nur so, dass im Subjekt ein unbedingter Grund gefunden wird, der zugleich das Verhältnis zur Welt als ein potentiell erfolgreiches und der Selbstdarstellung und Selbsterhaltung zuträgliches steuert. Um die Abgrenzungen zu nennen, die in dieser Figur enthalten sind: Anders als bei Kant erfolgt die Zusammenführung von sittlichem Sollen und neigungsbestimmtem Wollen

⁹ „Das Selbstbewußtsein“ ist „die Ausdeutung eines ursprünglichen Selbstgefühles“, HERRMANN 1879, 107.

¹⁰ „[...] indem die Person über ihr eigenes inneres Leben, das durch ihr Selbstseinwollen begründet wird, reflectiert, geräth sie unumgänglich auf den Gedanken des Sittlichen.“, HERRMANN 1879, 151.

nicht im unendlichen Horizont geschehenden Handelns, sondern schon am Quellpunkt der Subjektivität selbst. Anders als bei Schleiermacher kommt ein Bewusstsein des transzendenten Grundes (um diese Redeweise aus der Dialektik zu gebrauchen) nicht im Sinne einer unmittelbaren Selbstvergewisserung ästhetischer Art zustande, sondern ausschließlich unter der Bestimmung der Sittlichkeit; nur dem sittlichen Subjekt erwächst eine durchgängige Weltunterschiedenheit.¹¹

Damit ist nun aber auch der strukturelle Ort des Gottesgedankens dargetan (vgl. 208–212). Wenn die sittliche Bestimmung des Selbstgefühls nötig ist, um dieses überhaupt als solches in seinem weltunabhängigen, aber stets schon weltbezogenen Status zu erfassen, dann stellt allein Gott die Verbindung her zwischen diesen dem Subjekt kopräsenten Bestimmungen von Selbstverhältnis und Weltverhältnis, deren Anspruch auf Zuordnung es aber aus sich selbst nicht vermitteln kann. Gott liegt am Grunde dieser subjektinternen Differenz – und dies gerade und nur so, dass er das Subjekt in sein weltbezogenes Handeln verweist, in welchem es seinem eigenen Selbstanspruch auf Selbsterhaltung zu gehorchen hat. Die „sinnliche Persönlichkeit“ wird auf diese Weise ins „sittliche Sollen“ integriert.

Man muss sich diese Funktion des Gottesgedankens noch einmal insbesondere im Unterschied zu Kant und Schleiermacher klarmachen. Für Kant ist und bleibt Gott die Idee, unter der die Aussicht auf den Erfolg pflichtgemäßen Handelns überhaupt nur möglich ist. Doch kann dieser Blick auf die Idee sich nicht etwa in ein subjektives Empfinden zurückspiegeln, das allemal sinnlich kontaminiert wäre. Für Schleiermacher dagegen ist mit einem auch gefühlsmäßigen Bezogensein auf Gott hin zu rechnen; dieses Verhältnis setzt sich aber erst über die faktisch vorliegende Differenz von Natur und Geist in eine ethische Bestimmung zum Handeln um; insoweit wäre mit einer Äquidistanz Gottes zu Welt und Mensch zu rechnen, ein spinozistisches Erbe gewissermaßen. Nach Herrmanns hierin durchaus erwägenswerter Auffassung wird der Bezug des Gottesgedankens zum Subjekt klar privilegiert – und das so, dass über der Befolgung des unbedingten Gesetzes nach Maßgabe des menschlichen Inneren im weltlichen Handeln selbst schon die Verheißung der Gelingens steht.

Erst mit dieser Präzisierung ist der anfänglich stark gemachten Position der Metaphysik hinreichend deutlich widersprochen. Dort war ja die Auffassung vertreten worden, dass es auf der Spur der Frage nach dem Grund einer Einheit bedürfte, die aus einem einheitlichen Impuls heraus Selbst und Welt miteinander zu verbinden in der Lage sei – und dass dieser Ein-

¹¹ „Das unbedingte Gesetz für das Wollen giebt der Person das Mittel, ihren Anspruch auf ein von der Natur unterschiedenes Leben vor sich selbst zu rechtfertigen. Die Person, welche ihr eigenthümliches Leben festhalten und erhöhen will, muß das Sittengesetz denken.“ HERRMANN 1879, 166.

heitsgrund sich in der Konsequenz der wissenschaftlichen Welterklärung ergäbe, in die dann auch das Denken und Handeln der Menschen einzubeziehen sei. Diesem Gedankenkomplex tritt nun gegenüber die Auffassung, dass die gesuchte Einheit sich allein durch eine interne Beziehung auf die Subjektivität als Persönlichkeit gewinnen lasse – und dass gerade darüber auch die Selbständigkeit des wissenschaftlichen Weltbezuges sich aufbauen lasse, der sich ja seinerseits schon immer praktischen Motiven verdankt. Stellt man diese Alternative auf, dann wird insbesondere der hermeneutische Charakter der Herrmannschen Option deutlich. Denn die naturalistische Metaphysik könnte, in ihrer argumentativen Begrenztheit, doch nur den Menschen überzeugen, der sein eigenes Selbstsein von seinem Aufgehen in der Welt erwartet und der darüber das in der Wissenschaft wirksame praktische Motiv übersieht. Umgekehrt kommt der humane Anspruch auf Selbständigkeit als Grund auch der Wissenschaft mit dem Verlangen nach individueller Autonomie nur dann zusammen, wenn die Signatur der unbedingten Forderung über dem Subjekt als das ihn gründende und zu seinem Weltverhalten leitende Prinzip aufleuchtet. Nur die Herrmannsche Variante, so könnte man argumentieren, lässt sowohl der naturwissenschaftlichen Forschung als auch dem sittlichen Selbstanspruch seinen Raum. Zugleich, müsste man sagen, wird nur dadurch verhindert, dass sich das menschliche Selbstbild stets nach den Fortschritten und Moden der Wissenschaft umzugestalten genötigt sieht.

In der Abgrenzung von der Metaphysik, die als konsequente Naturwissenschaft aufgefasst wird, kommt zu Bewusstsein, dass es in der Alternative von Religion und Metaphysik um die Konkurrenz von zwei gegensätzlichen Daseinsbestimmungen des Menschen zu tun ist – und keineswegs um eine irgendwie wissenschaftlich zu entscheidende Kontroverse. Dabei handelt es sich um eine Konkurrenz, die nicht mit den Mitteln eines puren Dezisionismus aufzulösen ist, sondern die nach dem Anspruch zu beurteilen ist, wie sich aufgrund der beiden kontroversen Weltansichten eine kohärente Deutung sowohl der Wissenschaftspraxis als auch des Sittlichkeitsanspruchs erheben läßt. Es geht eben um eine *hermeneutische* Phänomenologie.

Argumentativ hat Herrmann damit erreicht, dass die religiöse Option als eine neben der Metaphysik stehende erkennbar wird. Das, was unter die Signatur der Religion fällt, kann, soweit wie jetzt entfaltet, als eine schlüssige Phänomenologie des Selbstverständnisses vom Menschen in einer wissenschaftlich erschlossenen Welt beansprucht werden. Das, was im Namen der Wissenschaft gegen die Religion ins Feld geführt wird, ist seinerseits nicht wissenschaftlich begründet, sondern propagiert ein naturalistisches Selbstverständnis des Menschen und steht überdies noch im Widerspruch zur wissenschaftlichen Praxis. Anders gesagt: Religion gibt die bessere Beschreibung des Hintergrundes dessen, was wir immer schon tun.

Ein programmatischer Verzicht auf Religion würde dagegen nicht nur faktisch selbstwidersprüchlich sein, sondern auch die Entwicklung künftiger Freiheit verhindern.

Die Klarheit dieser Alternative zeitigt nun aber auch Folgen für das Verständnis der Religion überhaupt. Die drei entscheidenden Konsequenzen sollen im Weiteren bedacht und erörtert werden. Die Erste bezieht sich kritisch auf die theologischen Versuche, die Allgemeinheit des religiösen Glaubens durch eine metaphysische Selbstpräsentation der Religion bewähren zu wollen. Die Zweite handelt von den geschichtlichen Bedingungen, unter denen die religiöse Option im Sinne Herrmanns angenommen werden kann. Und der Dritten ist es um eine Reflexion auf den richtigen, nämlich den hermeneutischen Weg zu Allgemeinheit der Religion zu tun.

Dass in Herrmanns Metaphysik-Debatte nicht nur die Unterscheidung zur Welt der Wissenschaft virulent ist, sondern auch der Kampf um ein zeitgemäßes Verständnis der Theologie, liegt für jeden Leser der Religionsschrift auf der Hand; in der hier gegebenen Rekonstruktion wurden die immer wieder eingeflochtenen kritischen Erörterungen zu den theologischen Zeitgenossen bisher um der Übersichtlichkeit willen ausgeblendet. Der von Herrmann propagierte Gegensatz zwischen einer metaphysisch sich gerierenden Theologie (für die vor allem Otto Pfleiderer und Richard Adelbert Lipsius verantwortlich gemacht werden) entpuppt sich aus unserer bisher analysierten Perspektive als ein Gegensatz in der Geschichte der Metaphysik selbst. In gewisser Weise haben sich die der Metaphysik bezichtigten Theologen auf Versuche verlegt, die Wahrheit der Religion, insbesondere des Gottesgedankens, über eine gegenständlich-vorstellende Repräsentationsweise darzutun. Dahinter steckt das Bemühen, im Verhältnis zu den Naturwissenschaften und ihrem Realitätsanspruch die Sachhaltigkeit der Religion nicht zu kurz kommen zu lassen. Gegenüber diesen Versuchen besteht Herrmann kritisch darauf, dass keine Rechtfertigung der Religion über die Produktion von Vorstellungen erfolgen kann. Dagegen steht ihm schon die kantische Einrede fest. Schlimmer aber noch als diese Fehlorientierung auf die Vorstellung ist die Verstellung des Freiheitspotentials der christlichen Religion. Wenn denn einmal, nach Kant, der nicht-realistische Charakter religiöser Vorstellungen geklärt ist, dann ist damit eine neue Erörterungsstufe der Metaphysik erreicht, die die Freiheit des Menschen von den gegenständlich anmutenden Rahmenbedingungen der Vorstellung loskoppelt. Wer diesen Schritt auf dem Weg der Freiheit nicht mitgeht, verfehlt nicht nur den Stand historischer Freiheitsansprüche, sondern verrät auch das Freiheitspotential des Christentums. Auf die Frage nach der für Herrmann übrig bleibenden Bedeutung religiöser Vorstellungen (oder „Glaubensgedanken“) kommen wir später noch zu sprechen. Dafür ist in einem zweiten Argumentationsgang die Erörterung der Bedingungen erforderlich, unter denen es nach Herrmanns Aufstellun-

gen zu einer Aneignung der Religion kommt. Denn der strukturelle Stand der Freiheits-Geschichte, für die der Name Kant paradigmatisch einsteht, lässt sich doch nur immer geschichtlich realisieren. Dafür ist zunächst das Merkmal des Individuellen ausschlaggebend. Das individuelle Selbstgefühl ist als solches unhintergebar, ebenso das mit ihm verbundene Selbstinteresse. Es muss sich also seine ihm spezifisch eigene Form der Begründung seiner selbst suchen – und das kann nur so geschehen, dass es auf ausgeführte Symbole solcher Lebensorientierungen blickt, die als individuell geprägte, also geschichtlich vorliegende und vermittelte, vorkommen. Der Gedanke einer individuell sich verwirklichenden Freiheit führt so notwendig auf die Geschichte als den Horizont, in dem diejenigen Konstellationen symbolischer Selbstvergewisserung zu finden sind, derer sich das individuelle Subjekt bedienen kann. Den Gedanken, diese Bestimmungen selbst hervorzubringen, muss man wenn nicht ausschließen, so doch in seiner Reichweite erheblich einschränken. Denn jedes individuelle Selbstsetzen eines solchen (der Struktur nach: religiösen) Freiheits-Grundes müsste sich vom Verdacht der Welt-Induktion desselben schützen. Das kann es aber nur tun, wenn es sich auf symbolische Produktionen bezieht, die genau dafür einstehen. Religion ist insofern immer geschichtlich – man könnte hier mit Schleiermacher eine Typologie der Religionen anschließen, die sich nach dem Grad der Genauigkeit in der Freiheits-Symbolisierung unterscheiden. Welcher Freiheits-Grund nun aber angeeignet wird, das bestimmt sich durch das Ineinander von zwei Momenten, einmal nach dem geschichtlichen Vorrat solcher Formationen, sodann nach dem individuell ausgeprägten Freiheits-Interesse. Dass es dabei Rückkopplungen gibt, liegt auf der Hand: Das geschichtliche Vorkommen profilierter Freiheits-Symbole provoziert auch eine mögliche Steigerung individueller Freiheits-Ansprüche. Es gibt, so kann man weiter folgern, daher im Subjekt, das sich in seinem Verhältnis der Weltunabhängigkeit orientieren will, ein religiöses Interesse, eine suchende Haltung des Umgangs mit der Geschichte, um in ihr eine solche Konstellation zu finden, die dem – bis dahin durchaus noch nicht vollends geklärten – Freiheits-Anspruch entspricht. Es kann sich dabei immer nur um geschichtliche Lebensverhältnisse handeln, die in Individuen aufgetreten sind, die aber insofern eine überindividuelle Bedeutung besitzen, dass sie als symbolisches Medium auch von anderen angeeignet werden können. Der Modus der Aneignung läuft dabei über das Verstehen und das Vertrauen: Alle Menschen sind dazu bestimmt, ihr Selbst- und Weltverhältnis in einer symbolischen Form als Verhältnis der Unabhängigkeit zu fassen. Dieses Merkmal lässt sie sich als geschichtliche Wesen orientieren und nach Formen des Selbstverständnisses fragen. Da, wo eine solche symbolische Form als unbedingt einleuchtend verstanden wird, wird sie dadurch individuell ratifiziert, dass sich ein Mensch ihr vertrauensvoll überlässt. Man könnte diese Figur als eine existenziale Erwar-

tion an die Geschichte bezeichnen. Damit ist die Formation der Aneignung von Religion begrifflich ausreichend beschrieben.¹² Nun geht es zuletzt noch um einen Blick auf die Bedingungen, denen mögliche geschichtliche Vorkommensformen der Religion zu entsprechen haben, um dem entwickelten Freiheits-Anspruch der Moderne standzuhalten.

Was in diesem Sinne gefordert werden muss, ist die Koinzidenz von individueller Freiheitsdarstellung, wie sie sich in der Konkordanz von Selbstsein und Sittengesetz zum Ausdruck bringt, und universaler Reichweite, wie sie sich als unbeschränkte Herrschaft über die Welt vorstellig macht. Eben diese Konstellation aber ist in der Geschichte in der Person Jesu von Nazareth aufgetreten, der sich ganz auf Gott und seinen Willen verließ und dabei das Reich Gottes als umfassenden Horizont dieses Gottvertrauens in Anspruch nahm. In ihm vermittelt sich das Vertrauen in die überwältigende Macht des Guten. Zum Verständnis der Funktion dieser Person sind drei nähere Erläuterungen nötig. Erstens handelt es sich bei der in Jesus auftretenden Existenzheit um eine individuelle Lebensgeschichte, in der ein Mensch eben von diesem Selbstverständnis Gebrauch machte. Sie lässt sich insofern von uns anderen verstehen, als wir wissen, dass es für eine Lebensform der Freiheit einer solchen symbolischen Deutung bedarf – die im Falle Jesu nun einmal so wie beschrieben ausgefallen ist. Zweitens aber muss man sagen, dass diese Lebensgeschichte den Status eines absoluten Faktums besitzt. Denn es lassen sich keine Ableitungen ausmachen, von denen her die individuelle Lebensgeschichte Jesu nun gerade diesen Charakter haben müsste. Dass auch er sich auf religiöse Konstellationen der Geschichte, hier: des Judentums, zurückbeziehen musste, spielt für die durchschlagende Kraft seiner Lebensorientierung keine einschränkende Rolle. Es ist vielmehr gerade in der Überzeugungskraft der Lebensgestalt Jesu Gott selbst, das Unbedingte in der Geschichte, zu verspüren. Insofern kann man sagen, dass die geschichtliche Person Jesu Gott so vertritt, wie er überhaupt unter Bedingungen weltlichen Existierens repräsentiert werden kann.¹³ Ein dritter Gesichtspunkt kommt freilich auch noch ins Spiel, den Herrmann erstaunlich wenig akzentuiert, nämlich die historische Situation der Rezeption, die durch ein neuzeitliches Freiheitsbewusstsein geprägt ist. Denn zweifellos muss man sagen, dass die ganze lebensorientierende Macht der Lebensgestalt Jesu von Na-

¹² „Wenn das sittliche Bewußtsein über sich selbst aufgeklärt wird, so muß es in seiner Tiefe jenes Vertrauen finden [sc. dass das Gute die unermessliche Welt beherrscht]; denn dasselbe ist nichts weiter als das Merkmal seiner eigenen individuellen Existenz. In dem Urtheil aber, welches in diesem Vertrauen ausgesprochen wird, erscheint die Welt als Ganzes dem Endzweck unterworfen, in welchen das ganze Selbstgefühl der Person hineingelegt ist. Ein solches Urtheil ist ... religiöser Art.“ HERRMANN 1879, 247.

¹³ „Das Leben Jesu giebt uns den Stoff für den Gedanken Gottes.“ HERRMANN 1879, 394.

zareth erst da zu voller Klarheit kommt, wo sie entsprechend angeeignet wird. Doch auch – und gerade – unter diesen Umständen gilt, dass ein solcher Lebensentwurf wie der Jesu von Nazareth nicht deduziert werden kann; man kann seine umfassende Macht nur konstatieren – und sich ihr überlassen.

Damit lässt sich folgendes Zwischenfazit ziehen: Für Herrmann gründet die wissenschaftliche Objektivität in der sittlichen Personalität, die Selbstzwecklichkeit und Naturbeherrschung verknüpft, die sich selbst aber am konsequentesten religiös auslegt und dafür die Geschichte als Medium der Freiheit in Anspruch nimmt. Der Weltumgang ebenso wie das Selbstverständnis erhalten dadurch eine geschichtliche Signatur. Eben dies ist auf der Basis einer naturalistisch ausformulierten Metaphysik unmöglich. Diese ist vielmehr selbst Produkt der Geschichte, hat aber davon kein Bewusstsein; sie beschränkt gerade durch diese Blindheit die Freiheitspotentiale der Moderne; sie macht sogar das humane Selbstverständnis von zufälligen Ergebnissen der Wissenschaft abhängig. Die Alternative von Metaphysik und Religion ist die Alternative von Unfreiheit und Freiheit – darum muss eine Theologie, die ihre Sache nicht verraten will, als scharfe Kritikerin der Metaphysik auftreten.

III. Jenseits der Metaphysik?

Die Konsequenz Wilhelm Herrmanns ist höchst beachtlich – die Probleme, die seine Konzeption aufwirft, sind nicht minder beträchtlich. Beides sei abschließend resümiert.

Herrmanns Abschied von der Metaphysik nimmt diese in einer sehr bestimmten, aktualisierten Form wahr, die gleichwohl die Verwandtschaft mit der metaphysischen Grundstruktur deutlich zu erkennen gibt: Ausgriff aufs Ganze und Befriedigung des Individuellen. Damit hat Herrmann eine sozusagen intrinsische Ironie der Metaphysik aufgedeckt, dass nämlich der theologische Versuch, die Religion über metaphysische Annahmen ihrer Objektivität zu versichern, selbst in eine Geschichte der Metaphysik hineingezogen wird, deren Wahrheit sich als Naturalismus erweist. Auf diesem Wege, da wird man ihm nur beipflichten können, lässt sich Religion nicht bewähren, weil darüber ihr eigenes Wesen, nämlich Sicherung und Bestätigung der menschlichen Freiheit zu sein, verlorengeht.

Statt dessen, und das ist die positive Seite, lässt sich die in der Religion gründende Freiheit nur in einer entschiedenen Konzentration auf die Sittlichkeit zur Darstellung bringen, die auf die internen Probleme der sittlichen Subjektivität in ihrem Spannungsverhältnis von Selbstgefühl und Selbstbewusstsein eingestellt ist. Darüber aber ergibt sich auch ein Ver-

ständnis des eigentümlich praktisch vermittelten Objektivitätscharakters der Welt, wie sie in der Wissenschaft in Anspruch genommen wird. Und es eröffnet sich überdies ein Blick auf die Verfasstheit dieser sittlichen Subjektivität in ihrer geschichtlichen Selbstausslegung, die als eine strukturell auf Geschichte hin geöffnete und aus und mit ihr lebende verstanden wird. Noch vor Heideggers Begriff der existentialen Struktur humaner Selbstausslegung hat Herrmann das Modell dieses Verfahrens, sich als Mensch in seinem Dasein unter den Bedingungen der Geschichte selbst ergreifen zu müssen, ausgebildet.

Als drittes Verdienst kann man Herrmann zurechnen, dass er diese Struktur humanen Existierens als Verstehensraster der Religion begrifflich gemacht hat. Denn genau in der Konstanz einer existentialen Fragehaltung auf die Geschichte hin zeigt sich der menschliche Existenzbedürfnisse erfüllende Lebensvollzug Jesu als diejenige Lebensweise an, die diese Bedürfnisse auf Weltunabhängigkeit und Weltorientierung zu realisieren in der Lage ist. Damit werden die Geschichtlichkeit der Religion ebenso wie ihr grundsätzlich struktureller Charakter akzentuiert.

Allerdings sind mit diesen Festsetzungen Herrmanns auch nicht geringe Probleme verknüpft; Probleme, die es am Ende unmöglich machen, bei der von ihm ausgearbeiteten Konzeption zu bleiben. Um mit der zuletzt genannten Konsequenz zu beginnen, die Herrmann dazu veranlasst hat, die Lebensform Jesu als „inneres Leben Jesu“ zu verstehen: Wenn es sich bei diesem „inneren Leben“ Jesu nicht um eine Projektion des humanen Sinnbedürfnisses handeln soll, dann ist seine Wahrnehmung auf eine methodische Erforschung des Lebens Jesu angewiesen. In dem Maße freilich, in dem die Texte des Neuen Testaments sich einer Erkenntnis des „inneren Lebens“ Jesu verweigern, fällt der doch nötige geschichtliche Charakter, ihr Wirklichkeitsindex, dahin. Daraus resultiert die methodische Konsequenz, dass gar kein geschichtliches Vorkommen eines Lebensvollzuges sich als Erfüllung einer existentialen Struktur verstehen lassen kann. Es kann immer nur das eigene Leben sein, das als diese Erfüllung zu werten ist. Dagegen hilft auch die im Religionsbuch erst angelegte, später genauer ausgearbeitete Einsicht nicht, dass der Übergang zur Existenzerfüllung in der Gestalt Jesu durch den Punkt der Negation eigenen sittlichen Vermögens hindurchgeführt werden muss. Allein ein Leben „jenseits des Todes“ käme als Leben „rein aus Gott“ in Betracht – also eines, das nicht mehr durch das Nadelöhr individuellen Selbstseinwollens gehen muss.

Die Individualität der religiösen Aneignung kontrastiert zweitens in einer auffälligen Weise mit dem Allgemeinheitscharakter der Sittlichkeit, die doch eben das hermeneutische Raster der Individualität abgeben sollte. Dabei liegt der Kontrast nicht in dem schlichten, wenn auch alles andere als harmlosen Gefälle von Individuellem und Allgemeinem. Vielmehr unterminiert der ausschließlich individuell zu verstehende Zugang zu einer

haltbaren und den Ansprüchen der Moderne genügenden Sittlichkeit über die Individualität der Religion den Sachgehalt der Sittlichkeit selbst. Ein Subjekt, das sich für den Zweck seiner Freiheitsbegründung in der von Herrmann beschriebenen Weise aus der Welt zurückziehen muss, dementiert in diesem Rückzug schon seinen Anspruch auf Weltbeherrschung. Vielmehr bleiben die Imperative der Weltbearbeitung – unangesehen mögliche Defizite der Begründung dieses Verhaltens – von derjenigen Haltung geprägt, die Herrmann als Metaphysik charakterisierte. Anders gesagt: Die in sich standhafte religiöse Sittlichkeit kann sich nicht mehr eingreifend und verändernd auf die Welt beziehen; deren Bearbeitung folgt einer instrumentellen Eigengesetzlichkeit.

Drittens schließlich bleibt auch die Rolle der religiösen Vorstellungen unterbestimmt. Herrmanns Unterscheidung von Religion und Metaphysik verhilft einerseits auf eine befreiende Art und Weise dazu, sich vom Verpflichtungscharakter religiöser, in der Regel ja antiker Vorstellungen zu verabschieden. Sie dürfen dann aber auch nur noch als uneigentlicher Ausdruck des harten sittlich-religiösen Freiheitskerns figurieren. In seiner nachgelassenen Dogmatik hat Herrmann sie darum unter die Rubrik der „Glaubensgedanken“ gefasst. Gleichzeitig wird umgekehrt eine jede harte Begründung religiöser Selbständigkeit auf die Parameter der Sittlichkeit bezogen, deren primärer Bezugspunkt die Symbolisierung der Weltunabhängigkeit des Subjekts ist. Damit aber wird den religiösen Vorstellungen unter dem strengen antimetaphysischen Urteil auch ihr für die religiöse Kommunikation konstitutiver Charakter genommen – sie sind „als-ob“-Vorstellungen. Wo das geschieht, zieht aber in die Religion eine sekundäre, nach dem Muster der Negation formatierte, Weltabhängigkeit ein. Die richtige Metaphysikkritik ist nicht schon die hinreichende Perspektive zur Beurteilung religiöser Vorstellungen überhaupt. Deren Sinn muss sich – unbeschadet der Triftigkeit des antimetaphysischen Urteils im Sinne Herrmanns – doch aus der religiösen Gebrauchslogik selbst ergeben, also im Wesentlichen über ihre kommunikationspragmatische Rolle rekonstruiert werden; daraus lässt sich dann über ihre in der Tat eigentümliche Realität urteilen.

Jenseits der Metaphysik!? Auf die Geschichte der Metaphysik geblickt, nimmt Herrmanns Metaphysik-Kritik selbst eine geschichtliche Position ein. Sie markiert einen Ort, an dem der Übergang von Metaphysik in Wissenschaft zu Wort findet, ein Übergang, der die metaphysischen Ansprüche nur umso härter zur Geltung bringt. Sie markiert zugleich einen Ort, an dem im Gegenüber zu einer naturalistischen Metaphysik die geschichtliche Sittlichkeit aufscheint als ein Syndrom von existentialer Struktur und notwendig geschichtlicher Orientierung. Sie zeichnet sich schließlich dadurch aus, dass sie die Metaphysik-Kritik im Namen der Religion artikuliert – und damit einen neuen Anspruch der Religion auf Selbständigkeit unter

den Bedingungen der Moderne vorbringt. Doch die Basis für diese Artikulation ist noch zu schmal. Herrmanns Konzeption selbst steht noch vor dem Zerfall in eine Alternative, die in seinem Werk angelegt ist, ohne zum Austrag gekommen zu sein.

Wenn man sich, so lautet die eine Auflösung der Alternative, auf die Seite der existentialen Struktur menschlichen Daseins als Ort der Selbständigkeit der Religion einlässt, dann kommt als mögliche Erfüllung dieser Struktur nur eine geschichtlich vermittelte Existenzform in Betracht, die sich selbst nicht mehr geschichtlichem Ursprung verdankt. Wer Jesus Christus in Wahrheit ist, ergibt sich aus seiner Auferstehung – und der in ihr virulente Gottesbezug ist es, der sich lebensprägend auch bei uns bemerklich machen kann. Dass man sich in der Figuration der Selbständigkeit der Religion auch nicht negativ von dem Metaphysik-Verdikt bestimmen lassen darf, lautet die andere Auflösung der Alternative, die es darum vorzieht, im – durchaus antimetaphysisch imprägnierten – Umgang mit religiösen Vorstellungen die Unbedingtheit religiös-subjektiven Betroffenseins und religiös-objektiver Weltorientierung zu finden.

Diese beiden Vorschläge, die Rudolf Bultmann und Karl Barth in der Auflösung der in Herrmanns Werk enthaltenen Alternative ausgearbeitet haben, nehmen nun aber wieder je einen eigenen Platz in der Geschichte der Metaphysik ein, über den jetzt hier nichts mehr gesagt werden soll. Aber auch für ihre Konzeptionen gilt die Einsicht, dass Metaphysik eine kritische Aufgabe der Theologie bleibt.¹⁴

Literaturverzeichnis

- FISCHER-APPELT, PETER (1965): *Metaphysik in Horizont der Theologie* Wilhelm Herrmanns, München (FGLP X, 32).
- GEYER, HANS-GEORG (2003): *Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie*, in: Ders., *Andenken. Theologische Aufsätze*, Tübingen, 7–21.
- HERRMANN, WILHELM (1879): *Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle.
- HERRMANN, WILHELM (1966): *Theologie und Metaphysik (1876)*, in: Wilhelm Herrmann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Teil 1, hg. v. Peter Fischer-Appelt, München (ThB 36/I), 1–80.
- MAHLMANN, THEODOR (1962): *Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann*, in: NZStH 4, 1–88.
- MAHLMANN, THEODOR (1964): *Philosophie der Religion bei Wilhelm Herrmann*, in: NZStH 6, 70–107.
- PFLEIDERER, OTTO (1869): *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, auf Grund der gegenwärtigen Standes der philosophischen und der historischen Wissenschaft dargestellt*, Bd. 1: *Das Wesen der Religion*, Berlin.

¹⁴ GEYER 2003, 7–21.

- RITSCHL, ALBRECHT (1870ff.): *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 Bde., 1. Aufl. Bonn 1870–1874, 2. Aufl. Bonn 1882–1883, 3. Aufl. Bonn 1888–1889.
- TIMM, HERMANN (1967): *Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns*, Gütersloh.
- WEINHARDT, JOACHIM (1996): *Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule*, Tübingen (BHTh 97).