

Religion und Sittlichkeit

Erwägungen zur Aufgabe moderner systematischer Theologie
im Anschluß an Wilhelm Herrmann¹

von

Jörg Dierken

Wer in der systematischen Theologie die *venia legendi* erwerben will, setzt voraus, daß dieses Fach es mit Gegenständen zu tun hat, die akademisch lehrbar sind. Diese Voraussetzung ist aber keineswegs selbstverständlich. Der common sense des gegenwärtigen Bewußtseins dürfte es bestreiten, daß über Gott und Religion etwas rational Lehrbares auszumachen ist. Sinnvoll lasse sich danach bestenfalls in einer empirisch-sozialwissenschaftlichen oder auch genetisch-historischen Perspektive über Gottesglauben und Religiosität handeln; Geltungsfragen zu diskutieren, wie sie das *Proprium* der systematischen Theologie darstellen, sei jedoch tendenziell unsinnig bei Themen, die allein in der transrationalen individuellen Überzeugung ihren Ort hätten. Solche Skepsis gegenüber einer argumentativen Explikation der göttlichen Dinge findet sich nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des Spektrums der gelebten Religion. Wenigstens für breite Teile des protestantischen Christentums der Gegenwart gilt, daß sie Religion nicht im Reich der rational erfassbaren Welt ansiedeln. Sei es, daß Religion in der ganzheitssuchenden Subjektivität von Individuen verortet wird, sei es, daß Religion in der Untermauerung moralischer Forderungen ihren Platz haben soll: in jedem Fall kommen Spiritualität und Intellektualität nicht zur Deckung. Übrigens unterstreicht ein oberflächlicher Blick auf zentrale Gestalten moderner Theologie diese Diagnose auf seine Weise: So liegt für Friedrich Schleiermacher, den »Kirchenvater« der theologischen Moderne, Religion »weit außer dem Gebiet des Lehrens und Anbildens«; da hiermit eine Übersetzung der subjektiv gelebten Religion in das Medium einer objektivierenden Begrifflichkeit und eine Unterbrechung des religiösen »Kontinuum[s] ... im menschlichen Gemüt« einhergeht, ist »Unterricht in ihr ein abgeschmacktes und sinnleeres Wort«². Nicht weniger scharf sagt der prominenteste Kritiker Schleiermachers,

¹ Erweiterte Fassung meiner Probevorlesung, die ich im Rahmen des Habilitationsverfahrens am 6. 7. 1994 vor dem Fachbereich Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main gehalten habe.

² F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. v. H.-J. ROTHERT (PhB 255), 1970, 78.

Karl Barth, daß »Lehre als solche ... nicht Jesus Christus auf den Plan führen [kann]« – kann sie doch selbst als Verkündigung »nicht das Ereignis der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in seiner Wirklichkeit vollziehen«³. Angesichts dieser Lage ist der mit akademisch-theologischer Lehre verbundene Anspruch, etwas von der christlichen Religion auf gedanklich nachvollziehbare Weise vermitteln zu können, rechenschaftspflichtig.

Dieser Rechenschaftspflicht möchte ich exemplarisch durch eine Auseinandersetzung mit Grundzügen der Erlebnistheologie Wilhelm Herrmanns nachkommen. Dies soll nicht in historischer Absicht geschehen. Der Bezug auf Herrmann soll vielmehr helfen, die Aufgabe moderner systematischer Theologie dadurch zu beschreiben, daß die Reichweite *systematischer Begriffsbildung* auf dem Feld der Religion abgesteckt wird. Herrmanns Theologie eignet sich hierzu in besonderer Weise. Denn sie ist dezidiert antiintellektualistisch eingestellt, insofern sie emphatisch jede Zugangsmöglichkeit zur Religion über Metaphysik, Wissenschaft und begrifflich geleitete Theologie verneint. Religion haftet für Herrmann an der unübertragbaren, weil im *subjektiven Erleben* konstituierten *Eigenart von Individuen*; will man Religion in der Form der Lehre erfassen, so löst man sie unweigerlich auf. Religion will geschichtlich gelebt und individuell erlebt sein. Deshalb kann sie als solche niemals gelehrt werden wie etwa ewige, allgemeingültige Gesetze – seien es die der Natur, seien es die der Vernunft. Weiterhin empfiehlt die von Herrmann betonte Zusammengehörigkeit von *Religion* und *Sittlichkeit* sein Denken dazu, das Selbstverständnis moderner Theologie zu klären. Denn das moderne Christentum sucht sich bis heute insbesondere im Zeichen der Ethik zu profilieren. Für Herrmann ist das Feld des Sittlichen nicht nur der Ort, an dem das Christentum seine gesellschaftliche *Relevanz* zu erweisen hat, sondern auch der Kontext, in dem es seine *Identität* zur Geltung bringt. Dies geschieht sogar in einer auf allgemeine Zustimmung bedachten Weise. Deshalb erhebt Herrmanns Theologie einen rationalen, begrifflich ausweisbaren Geltungsanspruch für den mit ethischen Kategorien zu beschreibenden »Weg zur Religion« – freilich nur, um zur Religion *selbst* hinzuleiten, die im transrationalen, begrifflich unfassbaren individuellen Erleben des Guten konzentriert ist.

Dieser Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit soll im Mittelpunkt des ersten – darstellenden – Teils meiner Ausführungen stehen. In einem zweiten – kritischen – Abschnitt wird sodann zu fragen sein, ob Herrmann nicht die vollständige Explikation seines Programms hintertreibt, wenn er für den Bereich der Religion begriffliche Denkmittel ausschließt. Ein dritter – konstruktiver – Teil wird schließlich ein Theologieverständnis umreißen, das im Ausgang von Herrmanns Problemkonstellation »Sittlichkeit und Religion« zu erheblich anderen Konsequenzen führt.

³ K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, 1938, 852.

1. Herrmanns Verständnis von Religion und Sittlichkeit

Um sich Herrmanns Denken anzunähern, bietet sich ein Blick auf seine Grenzbeziehungen an⁴. Danach verläuft die wichtigste Demarkationslinie zwischen Metaphysik und Religion, genauer: zwischen wissenschaftlichem Welterkennen und religiösem Erleben. Herrmann schreibt: »Alles, was die Wissenschaft anfasen kann, ist tot. Es kann Lebensmittel sein, aber nicht Leben. Die Religion aber ist Leben.«⁵ In dieser Entgegensetzung schlägt sich gewiß auch die Erfahrung der Moderne nieder, wonach das naturwissenschaftliche Welterkennen nicht zum Gottesgedanken führt. Doch Herrmanns Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion, von Totem und Lebendem ist mehr als der apologetische Versuch, der Religion ein unberührbares Reservat anzuweisen. Denn Herrmann erachtet es gerade als einen Gewinn für die Religion, daß in der Moderne das Band zwischen ihr und der Naturwissenschaft zerschnitten ist. Wird der religiöse Gottesgedanke etwa dazu verwendet, kosmologische Theorieabschlußprobleme zu lösen, dann wird die Religion um ihr Proprium gebracht: nämlich das individuelle, von einem jeden Selbst zu tätigende *Erleben*. Es ist an die *Innenperspektive* des jeweiligen Individuums gebunden, die nicht aus irgendwelchen äußeren Naturverhältnissen abgeleitet werden kann. Wie an der älteren metaphysischen Kosmologie sichtbar ist, wird der Mensch jedoch in einen übergeordneten Naturzusammenhang eingestellt, wenn er sich von Gott als dem Fundament und Schlußstein des Weltgebäudes bestimmt findet. In solch einer metaphysisch grundierten »Naturreligion«, wie Herrmann im Blick auf die große mittelalterliche Synthese von Aristotelismus und Christentum formulieren kann, bleibt kein Raum für die *Freiheit und Selbständigkeit des Subjekts*.

Freiheit und Selbständigkeit des Subjekts sind aber auch dann hinfällig, wenn der Mensch in der Religion dazu angehalten wird, historische oder dogmatische Lehren über die göttlichen Dinge für wahr zu halten. Aus diesem Grund macht Herrmann zeitlebens Front gegen eine intellektualistische Auffassung von Religion, nach der Religion zu haben der Kenntnis von tradierten Glaubenslehren gleichkommt. Auch hier wird die Innenperspektive des religiösen Subjekts übergangen. »Die ganze mit der Theologie verknüpfte Not des evangelischen Chri-

⁴ Im folgenden kann naturgemäß nur eine knappe systematische Skizze des Herrmannschen Denkens gezeichnet werden. Deshalb muß auch darauf verzichtet werden, zwischen den entwicklungsgeschichtlichen Phasen von Herrmanns Denken zu unterscheiden – zumal es durch eine hohe problemorientierte Kontinuität gekennzeichnet ist. Einen Überblick über die Entwicklungsgeschichte bietet P. FISCHER-APPELT, Einleitung (in: DERS. [Hg.], Wilhelm Herrmann, Schriften zur Grundlegung der Theologie, Teil I [TB 36/I], 1966, XV–LI; im folgenden zit. als SzGTh 1; Teil II [TB 36/II], 1967, wird im folgenden zit. als SzGTh 2).

⁵ W. HERRMANN, SzGTh 1, 287.

stentums ist darin begründet, daß ... viele ... als Grund ihres Glaubens etwas ansehen, was ihnen nur von außen gegeben ist, also Vorstellungen und Berichte, die sie als ihnen gegebene glauben wollen.«⁶ Religiöser Glaube ist nicht die Übernahme von vorgegebenen Vorstellungs- und Lehrinhalten über die Natur Gottes oder Christi. Hat es Religion mit der Freiheit und Selbständigkeit des Subjekts zu tun, dann ist mit ihr keine Beugung unter Traditionszwänge oder unter dogmatische Lehrgebäude vereinbar.

Freiheit und Selbständigkeit des Subjekts, erfaßbar allein aus seiner *Innenperspektive*, begründen demgegenüber eine *enge Beziehung von Religion und Sittlichkeit*. Denn in der Sittlichkeit, wie Herrmann sie versteht, geht es eben auch um solche Freiheit und Selbständigkeit. Sittlichkeit ist daher nicht zu verwechseln mit einem Eingegliedertsein in die vorgegebene Objektivität der allgemeinen Sitte. Vielmehr leistet Herrmann eine subjektivitätstheoretische Grundlegung von Sittlichkeit, nach der sie auf der *Selbstbehauptung des Lebendigen* aufruht, welche im *Wollen* geschieht⁷. »Innerlich[e] Selbständig[keit]«, ein »eigenes Leben« oder überhaupt erst »ein Selbst« werden durch »die auf das eigene Selbst gerichtete Tätigkeit [gewonnen], die wir Wollen nennen«⁸. Eben diese Selbstbehauptung des Lebendigen, bei der das *eigene Selbst* zum *Zweck der Tätigkeit* gemacht wird, konstituiert für Herrmann Sittlichkeit. Freilich hat Sittlichkeit sodann auch etwas mit Handeln in geschichtlichen Intersubjektivitätsverhältnissen zu tun. Aber dies ändert nichts daran, daß es in der Sittlichkeit zunächst um das *Selbst des Subjekts* geht. »Das Sittliche gehört zu der Wirklichkeit, welche nur in der Relation zu dem Selbstgefühl einer Person ihr Sein hat.«⁹ Weil also das subjektive Selbst im Zentrum der Sittlichkeit steht, darum liegt sie nahe bei der Religion. Ohne »das in dem elementaren sittlichen Vorgang hervorbrechende Bewußtsein der Freiheit« ist Religion sogar unmöglich¹⁰. Gelangt man außer-

⁶ W. HERRMANN, Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche und ihre Überwindung (RV IV/21), 1913, 20.

⁷ Vgl. W. HERRMANN, Ethik (GThW V/2), 1913⁵, 12ff (im folgenden zit. als E). Durch diese Zuordnung von Sittlichkeit und Selbstbehauptung des Lebendigen unterscheidet sich Herrmann von I. Kant – jedenfalls was den Entdeckungszusammenhang des Sittlichen anbelangt. Ohne ihn kommt es nach Herrmann niemals zum Aufbau des Sittlichen – so sehr dessen strenge gedankliche Begründung allein durch das Sittengesetz geleistet werden kann, das Herrmann paradigmatisch in Kants praktischer Philosophie ausgearbeitet findet. Daher umfaßt für Herrmann der Entdeckungszusammenhang des Sittlichen zugleich eine unverzichtbare Grundlegungsfunktion. – Zur Bedeutung der Stichworte »Leben« und »Lebendiges« vgl. TH. MAHLMANN, Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann (NZStH 4, 1962, 11–88).

⁸ SzGTh 1, 272; E, 17.

⁹ W. HERRMANN, Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, 1879, 146 (im folgenden zit. als R).

¹⁰ SzGTh 1, 294.

halb der Sittlichkeit nicht zur Religion, dann kann man sich auch nur über die ethische Theoriebildung auf *allgemein zustimmungspflichtige Weise* der *stets individuell erlebten Religion* annähern.

Für Herrmann ist die ethische Theoriebildung rational geartet und mithin von zwingender Notwendigkeit. Gleichwohl kann sie hierfür auf kein erkenntnistheoretisches Fundament verweisen, da dieses immer nur das Feld erfahrbarer Naturkausalität betrifft¹¹. Sittlichkeit hingegen fußt auf einer *Selbstunter-scheidung* des menschlichen Lebens von aller fremdbestimmenden Kausalität. Diese Selbstunterscheidung von der Natur, in der dem Menschen seine Lebendigkeit aufgeht, ist von keiner übergeordneten Warte aus zu erklären: Selbstzweckliches Wollen ist grundsätzlich unerklärbar. In dieser Unerklärbarkeit des Wollens dokumentiert sich seine Unbedingtheit. Aufgabe aller ethischen Theorie ist es daher, die *Unerklärbarkeit* des Wollens als seine eigene *Unbedingtheit* auszulegen. Dies gelingt nur dann, wenn die Unbedingtheit des Wollens an ihr selbst expliziert wird, so daß das Wollen durch nichts ihm gegenüber anderes bedingt ist. Hierzu ist das Wollen des Subjekts als sein selbstbestimmtes Hervorbringen zu fassen, wobei dieses Hervorbringen durch eine immanente Notwendigkeit ausgezeichnet sein muß. Die Kurzformel für diesen Sachverhalt lautet: *Kausalität aus Freiheit*. Will man diese Freiheitskausalität erhellen, so ist man genötigt, die Unbedingtheit des Wollens, die immer nur aus seiner *Innenperspektive* heraus sichtbar ist, mit der inneren Notwendigkeit der Freiheit, die als *grenzenlos* und *allgemeingültig* gedacht werden muß, zu verbinden.

Die Bindung an die Innenperspektive des subjektiven Wollens ist in Herrmanns ethischer Argumentation dadurch gewährleistet, daß er sie von den »inneren Verhältnisse[n] des persönlichen Lebens« oder auch dem »Selbstgefühl« des Subjekts ausgehen läßt¹². In diesem Gefühl verknüpft sich die Selbstgewißheit des Subjekts, die durch seine lebendige Selbstbehauptung gewirkt wird, mit den äußeren Verhältnissen der Wirklichkeit in der Form von Lust und Unlust. Genau damit wird allerdings die mit der Selbstbehauptung gesetzte Differenz zur Natur teilweise wieder eingezogen: In Lust und Unlust gehen auch Naturimpulse ein. Deshalb ist die gesuchte Unbedingtheit des Wollens durch das bloße Selbstgefühl allein nicht gewährleistet. Es liefert die Unbedingtheit des Wollens letztlich an eine Naturteleologie aus, in der die Selbstbehauptung des Lebens zum triebhaften Selbsterhaltungszwang führt. Ein auf Dauer gestellter Daseinskampf ist die Folge: ein »Fressen und Gefressenwerden«, das alle Freiheit vernichtet. Deshalb greift Herrmanns ethische Theorie auf das im kategorischen

¹¹ Diese Zäsur zwischen Ethik und Erkenntnistheorie markiert die Differenz zwischen Herrmanns Neukantianismus und dem seines lebenslangen philosophischen Gesprächspartners H. Cohen.

¹² R, 147 u.ö.

Imperativ konzentrierte *Sittengesetz* zurück, um die innere Notwendigkeit und Allgemeinheit der Freiheitskausalität zu verbürgen. Das Sittengesetz bringt sich dadurch zur Geltung, daß das Subjekt mit seinem Selbstseinwollen nicht nur eine Distanz zu seiner Naturbestimmtheit gewinnt, sondern auch ein Verhältnis reflexiver Distanz zu sich selbst einnimmt. »Indem die Person über ihr eigenes inneres Leben, das durch ihr Selbstseinwollen begründet wird, reflectirt, geräth sie unumgänglich auf den Gedanken des Sittlichen. Dann erscheint die Nothwendigkeit des Sittlichen allerdings als eine Existenzbedingung jenes Innenlebens.«¹³ Das Sittengesetz ist die unverzichtbare Instanz, welche die Versteigerung des Wollens trotz partieller Naturbestimmtheit des Subjekts ermöglicht und welche seine innere Selbständigkeit angesichts interpersonalen Außenrelationen garantiert. Die Form des Sittengesetzes gewährt dem Selbst Naturtranszendenz, und sein Inhalt, die Verknüpfung von einzelmenschlicher Selbsttätigkeit und Allgemeinheit, versetzt das eigene Selbst an die Stelle aller anderen Selbstes. Aufgrund dieser Leistung des Sittengesetzes ist dieses »unbedingte Gesetz für das Wollen« nicht nur die »Existenzbedingung« für das selbständige »Innenleben«, sondern zugleich auch »das Mittel« für die Person, »ihren Anspruch auf ein von der Natur unterschiedenes Leben vor sich selbst zu rechtfertigen«¹⁴. Das Sittengesetz ist paradoxerweise ebenso die bloß *mittelbare Reflexions- und Legitimationsform* für die bereits vorausgesetzte Selbständigkeit der Person wie es zugleich deren *unbedingter Möglichkeitsgrund* ist.

Diese Paradoxie ist das eigentlich Interessante an Herrmanns Konstruktion des Sittlichen. Denn sie zeigt, daß das Problem der *Empirie* des Sittlichen bereits im Kontext seiner *transzendentaltheoretischen* Begründung auftritt. Deshalb läßt sich der Übergang zur Religion, in der es um die Bewältigung der mit einer *empirischen* Realisierung des Sittlichen verbundenen Probleme geht, aus der inneren Verfaßtheit der ethischen Theorie heraus plausibilisieren. Religion gehört zwar nicht zur Begründung der Ethik, wohl aber unverzichtbar zu deren Entfaltung, ohne die die ethische Theorie sich selbst enthaupen würde¹⁵. Und diese Unverzichtbarkeit, genauer: diese *Notwendigkeit* der religiösen Entfaltung der Ethik läßt sich angesichts der Paradoxie des Sittlichen noch auf dem Boden der Ethik begrifflich explizieren – so sehr das Mittel des Begriffs untauglich wird, sobald das Terrain der Religion betreten ist. Untauglich wird dieses Mittel, weil es die Religion selbst nicht mit der Reflexionsform und dem gedanklich erfassbaren Möglichkeitsgrund des Sittlichen zu tun hat, sondern mit seiner *reinen Wirklichkeit*: Thema der Religion ist allein die *Tatsächlichkeit* des Sittlichen. Religion

¹³ R, 151.

¹⁴ R, 151; 166.

¹⁵ Vgl. R, 231.

ist für Herrmann zwar »Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes«¹⁶. Aber diese Wirklichkeit ist nichts anderes als das tatsächliche Sein des sittlich Gesollten: Sie ist die personifizierte »Macht des Guten«¹⁷. Diese Macht wird angeeignet in einem Erlebnis des Vertrauens, in dem das unwiderstehliche Verlangen geweckt wird, sich dieser Macht »in freier Hingabe gänzlich [zu] unterwerfen«¹⁸. Wie auch immer Herrmann Religion im einzelnen beschreiben mag: Entscheidend ist, daß in ihr dasjenige, was die Ethik im Sittengesetz nur als *reines Sollen* aussprechen kann, zur *seienden Wirklichkeit* gelangt. Ohne diese im Übergang zur Religion gesetzte und überwundene *modale Differenz*, nämlich das Sollen ins Sein zu ziehen, bleibt die Sittlichkeit eine »unwirkliche Abstraction«¹⁹. Überdies erlaubt es nur die freie Unterwerfung unter die Wirklichkeit des Guten, nicht aber schon die Explikation des Sittengesetzes, »sich an die Fülle des Besonderen [zu] wenden«, welche für empirische Realität kennzeichnend ist²⁰. »Macht« des Guten, manifest in freier Unterwerfung unter seine tatsächliche »Wirklichkeit«, sind daher die entscheidenden Stichworte für die *formale* Eigenart der Religion. Einen anderen *materialen* Inhalt als die Sittlichkeit hat die Religion also nicht. Auch sie ist einzig dazu da, »die sittliche Persönlichkeit in sich zu vollenden«²¹. Indem die Religion aber Anteil gibt an der Wirklichkeit des Guten, löst sie die innere Paradoxie des Sittlichen, nämlich das in der Selbstbehauptung entdeckte Gute begründungstheoretisch in das unwirkliche Reich der bloß gedachten Notwendigkeit reinen Sollens zu bannen.

Die Religion bewältigt das transzendentaltheoretisch aufkommende Problem der Empirie nun dadurch, daß sie mit der sittlichen Naturtranszendenz zugleich eine Rückkehr zur immer auch naturhaften Wirklichkeit leistet. Dies zeigt sich überdeutlich an Herrmanns Verständnis von *Individualität*. Nur durch die Vermittlung der Religion gelangt die Sittlichkeit, deren im Sittengesetz kodifiziertes Prinzip die Allgemeinheit ist, »zu individueller Wirklichkeit in einem Menschenleben«²². »Der religiöse Glaube an Gott ist ... grade das Medium, durch welches sich für den individuellen durch das Weltleben bedingten Menschen die allgemeine Forderung des Sittengesetzes so individualisiert, daß er im Stande ist, die Unbedingtheit desselben als den Grund *seiner* Selbstgewißheit

¹⁶ SzGTh 1, 274.

¹⁷ E, 110.

¹⁸ E, 92.

¹⁹ R, 267.

²⁰ R, 236.

²¹ R, 268.

²² R, 247. Diese individualitätsorientierte Pointe der Verbindung von Sittlichkeit und Religion charakterisiert die Eigenart von Herrmanns theologischem Neukantianismus gegenüber den philosophischen Vertretern des Marburger Neukantianismus.

und das in ihm vorgezeichnete Ideal als *seinen eigenen* Selbstzweck anzuerkennen.«²³ Individualität ist zwar vorgegeben durch die im »Weltleben« manifeste Natur – aber ihr *Prinzip* ist gerade *nicht naturhaft*. Sub specie Dei ist das principium individuationis nämlich in dem jeweiligen *religiösen Erlebnis* zu suchen, in dem der Mensch »die Wirklichkeit, der er unterliegt, zu seinem Besitz macht«²⁴. Deshalb ist das Erleben der Gottesmacht des Guten die »Kraft des Individuellen«²⁵. Nur durch die Religion kann also Sittlichkeit individuell vollzogen werden und Individualität sittlich bestimmt sein. Ohne die Religion wäre daher die ganze Konstruktion des Sittlichen hinfällig. »In dem religiösen Vertrauen, daß der Inhalt des Sittengesetzes die Macht über die das menschliche Subject selbst umfassende Naturwelt ist, in diesem Glauben an Gott wird ... die Sittlichkeit erst möglich«²⁶. Denn nur durch diesen Gottesglauben kommt ein »Ganzes des persönlichen Lebens« zustande²⁷. Es ist erforderlich, weil anderenfalls das sittliche Subjekt schon an seiner naturhaften Herkunft und Begrenztheit scheitern müßte. Oder es müßte sich immer schon in der Sittlichkeit seines Wollens besitzen – ein Gedanke, der die widersprüchliche Konsequenz hat, daß das sich wollende Selbst eben dieses »Sich«, also sein Selbst als Objekt seines Wollens, für sich als gegeben voraussetzen muß, obwohl das Selbst erst durch das Wollen konstituiert wird²⁸. Nur das religiös gewährte »Ganze des persönlichen Lebens« trägt über das Problem der naturhaften Herkunft des Subjekts sowie sein Selbstvoraussetzungsdilemma hinweg. Dieses Ganze vollendet sich sodann in einer »religiöse[n] Deutung des erfahrungsmäßigen Daseins«, nach der schließlich das Weltganze »als das von Gott gesetzte Mittel für unsere Thätigkeit im Dienste des höchsten Gutes verstanden werden kann«²⁹. Der »Grundgedanke aller Religion« ist nämlich, »daß der Mensch von einem allmächtigen Willen getragen ist, der den Widerstand der Welt gegen sein höchstes Gut bewältigt«³⁰. Dabei geht es nicht um einen bloßen Auszug aus der Natur³¹. So sehr Herr-

²³ R, 258 (Hervorhebungen von mir).

²⁴ SzGTh 2, 213.

²⁵ SzGTh 2, 214.

²⁶ R, 286.

²⁷ R, 280.

²⁸ Vgl. SzGTh 2, 57; E, 17.

²⁹ R, 280; 351.

³⁰ R, 267f. In diesem Gedanken schimmert deutlich ein Grundmotiv der Theologie A. Ritschls durch. Herrmann unterscheidet sich allerdings insofern von der Theologie Ritschls, als er das Motiv von der göttlichen Welt- und Naturbewältigung von vornherein in einen subjektivitätstheoretischen Kontext einbettet. – Zum Verhältnis von A. Ritschl und W. Herrmann vgl. H. TIMM, Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus (SEE 1), 1967.

³¹ Dies erhellt schon aus Herrmanns Verständnis eines Gutes: »Ein Gut ist für den

manns Denken auf Weltüberhebung eingestimmt ist, so sehr ist es ihm zugleich auch um die Rückkehr aus dem Überweltlichen in die diesseitige Wirklichkeit, aus dem Ewigen in das Zeitliche zu tun³². Denn Gott ist »die Macht, die das Zeitliche mit dem Ewigen verknüpft«, indem sie es »dem in der Zeit lebenden Menschen möglich macht, in dem ewigen Gesetz, das sich an ihn wendet, das Gesetz seines eigenen innersten Lebens und Wollens festzuhalten«³³.

Angesichts dieser Eigenart der Religion nimmt es nicht wunder, daß ihr Ort die *Geschichte* ist, der »eigentliche Lebensbereich« des diesseitigen, zeitlichen Menschen³⁴. Hierbei ist weniger an eine Verlaufskontinuität zu denken als vielmehr an die kontingente *Faktizität* eines jeweilig erlebten Neuanfangs – welcher zugleich geschichtliche Positivität stiftet. Faktizität meint dabei weniger, wie vom Wortsinn her zu erwarten wäre, ein »Gemachtsein«, sondern eher ein unumstößliches Gegebensein, das der tradierbaren Unveränderlichkeit von bereits vergangenem Gewordenseingleichkommt: Was geworden ist und in diesem Sinne »gegeben«, kann als solches nicht mehr verändert werden – so sehr es auch einen Neuanfang beinhalten mag und in seiner Positivität selbst einen Überlieferungsprozeß initiieren kann. Freilich ist dieser Charakter der geschichtlichen Faktizität einer positivistisch-neutralen Klassifikation von historisch Vorgegebenem nicht zugänglich: Hierzu ist vielmehr ein geradezu existentielles Ergriffensein von der geschichtlichen »Tatsache« im je gegenwärtigen Erleben erforderlich. In solchem Erleben von geschichtlicher Positivität und Faktizität bleibt kein Raum für die Negativität einer stets distanzierenden, entzweierenden Reflexion. Diese Abgründigkeit für alle Reflexion haben Faktizität als geschichtliche Gegebenheit und Positivität als historisch tradierbare Vorhandenheit mit ihrer Präsenz im Sinne einer gegenwärtig erlebten Tatsache gemein. Eben dies wird an Herrmanns Verständnis des religiösen Erlebnisses der Gottesmacht des Guten deutlich, eines »Urphänomens« der Geschichte³⁵. Es ist eine gedanklich unergründbare *Tatsache* – oder eben auch nicht. Das Erlebnis ist, wie Herrmann betont, »ein Faktum, das kein Denken als notwendig begreifen kann«³⁶. »Faktum«, »Ereignis« und vor allem »Tatsache« sind die Stichworte, mit denen Herrmann das religiöse Erlebnis kennzeichnet. Selbstverständlich sind damit keine

Menschen diejenige Bestimmtheit seines Selbst, diejenige Art und Weise, sein Selbst zu erleben, welche ihm Lust gewährt.« (R, 316).

³² Diese Rückkehr aus dem Überweltlichen und Ewigen unterscheidet nach Herrmann die wahre Religion von der Mystik, wenngleich beide das Motiv der Weltüberhebung eint. Vgl. W. HERRMANN, Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt, 1921⁷, 23ff (im folgenden zit. als V); SzGTh 1, 95ff u.ö.

³³ SzGTh 1, 101.

³⁴ SzGTh 2, 242.

³⁵ SzGTh 2, 214.

³⁶ SzGTh 1, 101.

äußeren Fakten gemeint. Nur was selbst erlebt wird, kann ein solches Faktum sein: »Du hast nur dann Religion, wenn du in einem Faktum deines eigenen Lebens die Macht findest, die dich im Innersten bezwingt«³⁷.

Dieses Faktum ist nun für Herrmann unauflöslich verschränkt mit der positiv-geschichtlichen Offenbarung Gottes in der »Tatsache« des »inneren Lebens Jesu«: Wir finden dieses »uns befreiende Faktum unseres eigenen Lebens« in dem, »was wir an der Erscheinung Jesu erfahren«³⁸. Für Herrmann bietet insbesondere die Überlieferung der Evangelien ein solches »Bild des inneren Lebens Jesu«, »daß es den nach Gott verlangenden Menschen festhält und ihn davon überzeugt, daß in ihm etwas geschichtlich Wirkliches wiedergegeben sei«³⁹. Da dieses Bild Evidenz allein in seiner Wirkung auf die nach Gott verlangende Seele gewinnt, kann es durch keine historische Kritik angekratzt werden⁴⁰. Das religiöse Erlebnis der Person und des inneren Lebens Jesu konzentriert sich in der anziehenden Kraft einer »im Ewigen ruhende[n] Einheit der Gesinnung«, welche sich in einer unvergleichlichen »sittlichen Energie« und einer alle Widerstände überwindenden »Zuversicht zu der Liebe Gottes« dokumentiert⁴¹. Der im Erlebnis präsente Jesus ist nun nichts anderes als die individuierte Wirklichkeit des Guten. Sie ist von Gott her als Allmacht über die Natur gedacht und manifestiert sich in Jesus darin, daß er gegen alle natürlichen Selbsterhaltungstribe allein das Gute realisiert – in konsequenter Erfüllung seiner Berufspflicht sogar bis in den Tod hinein. Zugleich gewährt Jesus in einer unwiderstehlichen Weise die Zuversicht zu der Wirklichkeit des Guten. Denn er vergegenwärtigt die suchende und vergebende Liebe Gottes, die gerade den fehlbaren und schuldverstrickten Menschen emporzieht. Solcherart durch das Erleben der Person Jesu in die Wirklichkeit des Guten versetzt, vermag der vormalig in sich widersprüchliche Mensch durch sittliches Handeln und religiösen Verkehr mit Gott seinerseits an der Realisierung des Guten mitzuwirken. Als dessen universaler Horizont wird das Gottesreich gedacht: also ein Weltzustand, in dem individuelles Selbstsein und soziales Anderssein einander durchdringen und für den die Natur die erforderlichen Lebensmittel bereitstellt.

So plausibel Herrmanns zweisinnige Zuordnung von Sittlichkeit und Religion auch ist, seine einsilbige Explikation der Religion im Zeichen der Stichworte »Macht«, »Faktum« und »Tatsache« wirft dennoch Fragen auf. Unbeantwortet bleibt nämlich, wie Herrmann ein faktisches Ausbleiben des religiösen Evi-

³⁷ SzGTh 2, 84.

³⁸ SzGTh 2, 84.

³⁹ SzGTh 1, 171.

⁴⁰ Vgl. hierzu W. GREIVE, Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm Herrmanns (FSÖTh 36), 1976.

⁴¹ SzGTh 1, 222; E, 122.

denzerlebnisses oder auch nur eine skeptische Reflexion ihm gegenüber *religiös* interpretieren kann. Doch dies müßte geschehen, wenn der Übergang von der Sittlichkeit zur Religion, der durch die innere Antinomik des Sittlichen motiviert ist, eine innere religiöse Korrespondenz haben soll. Anderenfalls würde die Selbständigkeit der Religion, an der Herrmann zweifellos gelegen ist, in Abhängigkeit von der Sittlichkeit umschlagen. Denn die Religion bleibt hinter der Komplexität des Sittlichen zurück, wenn sie nicht die Fähigkeit hat, die Distanz skeptischer Reflexion gegenüber dem religiösen Evidenzerlebnis zu thematisieren. – Aus diesem Grund will ich mich nun dem Problem der Komplexitätsdifferenz zwischen Sittlichkeit und Religion zuwenden.

2. Die Zwiefältigkeit des Sittlichen und die Einfältigkeit der Religion

Herrmanns Konzeption der Wirklichkeit des Guten im »inneren Leben Jesu« weiß sich souverän über jeden Zweifel erhaben. Nicht nur schiebt sie alle Einwände der historischen Kritik vom Tisch und erklärt das, was die Forschung über den sogenannten »historischen Jesus« an den Tag bringt, als gleichgültig für das religiöse Erleben. Sondern indem sie Gott in der Person Jesu allein im Zeichen von Faktizität und erlebter Tatsache kennt, verschließt Herrmanns Theologie alle Zwiespälte, an die sich eine skeptische Reflexion auf dem Boden der Religion heften könnte. Freilich ist dies nicht ohne innere Konsequenz. Denn die gegenüber der Sittlichkeit selbständige Religion soll ja gerade über diejenigen Zwiespälte hinwegführen, in die die Sittlichkeit gerät: also die Probleme der Selbstvoraussetzung des sich wollenden Selbst, seiner naturhaften Herkunft und Begrenztheit sowie seiner Selbstverurteilung angesichts dessen, daß es die sittliche Forderung immer schon verfehlt hat. Die Macht des Guten kann von der Sittlichkeit her gesehen gar nicht anders als im Modus tatsächlicher Faktizität erscheinen. Allerdings kann dieser Sachverhalt *religiös* niemals *begriffen* werden: Die Macht des Guten bleibt, wie Herrmann betont, ein unfäßbares Geheimnis – so sehr sie gerade evidente Wirklichkeit sein soll⁴². Religiös begreifbar wäre die Wirklichkeit des Guten nur dann, wenn ihrer Faktizität selbst eine solche *prinzipielle Kraft* einwohnen würde, wie sie die Sittlichkeit aufgrund ihrer internen Differenzierung für die Religion besitzt. Diese prinzipielle Kraft der Sittlichkeit wurzelt darin, daß sie *Faktizität und Reflexion* umschließt: Aufgehend in unableitbar-faktizitärem Selbstseinwollen, findet sie doch nur durch die zum Sittengesetz führende Reflexion ihre eigene Möglichkeitsbedingung. Eine solche, freilich umzukehrende Ordnung von Faktizität und Reflexion kennt

⁴² Vgl. W. HERRMANN, Dogmatik. Mit einer Gedächtnisrede auf Wilhelm Herrmann von MARTIN RADE, 1925, 48; 95 u.ö. (im folgenden zit. als D).

Herrmanns Religionsverständnis nicht – obwohl es gerade durch die faktische Entgegensetzung von Reflexion und Faktizität aufgebaut ist. Diesen Mangel an Herrmanns Religionsverständnis möchte ich mit drei Hinweisen näher erläutern.

Der erste Hinweis gilt dabei Herrmanns Sicht der Person Jesu. Dieser Person mangelt gerade das, was nach Herrmann Religion auszeichnet: nämlich die »Kraft des Individuellen«⁴³. Zwar ist Herrmann seinem individualitätszentrierten Religionsverständnis treu, wenn er Gott ausschließlich in der Einzelperson Jesu für erfassbar erachtet. Damit zieht in die allgemeine »Macht des Guten« grundsätzlich Individualität ein⁴⁴. Aber tatsächlich geht dem »persönlichen Leben« Jesu alle Individualität ab. Bestehend in der »Festigkeit der religiösen Überzeugung«, der »Klarheit des sittlichen Urteils« und einer »Reinheit und Kraft des Wollens«⁴⁵, kennt es gerade dasjenige nicht, was nach Herrmann Individualität auszeichnet: nämlich den *Vollzug einer Selbstbeziehung*, deren *Krisenhaftigkeit* im religiösen Erleben gemeistert wird. Im Unterschied zu uns, bei denen Individualität durch die religiöse Überwindung der sittlichen Krise vermittelt ist, ist Jesus in seiner Unmittelbarkeit zu Gott aller Krise und Überwindung immer schon überhoben. So sehr Herrmann den Akzent auf den *Menschen* Jesus in seinem Lebenswerk legt, so sehr gleicht er diesen unmittelbar mit Gott: In seinem »Lebenswerk« ist Jesus »selbst seiner völligen Einheit mit Gott sich bewußt gewesen, so daß ihm sein eigenes Thun die Durchführung des göttlichen Willens an die Menschheit bedeutete«⁴⁶. Aufgrund dieser »völligen Einheit mit Gott« ermangelt Jesus aber gerade derjenigen Differenzen, welche humane individuelle Subjektivität konstituieren. Damit fehlt ihm auch dasjenige Reflexionsvermögen, das die Konstruktion des Sittlichen auszeichnet und das allererst den Weg zur geschichtlichen Erscheinung der Religion bahnt. Am Ende dieses Weges steht die reine Positivität, und ihre Faktizität verschlingt noch die geschichtliche Besonderheit individueller Lebensvollzüge.

Mein zweiter Hinweis auf einen Komplexitätsmangel in Herrmanns Religionsverständnis betrifft seinen Gottesgedanken. Wie das Leben Jesu, das uns »den Stoff für den Gedanken Gottes« gibt⁴⁷, ist dieser durch eine innere Unmittelbarkeit ausgezeichnet: Er ist vor allem im Zeichen einer Macht-Einheit verstanden. Als »Macht des Guten« – so Herrmanns beständig wiederkehrende Kurzformel *de Deo* – ist Gott eine »in sich selbst ruhende Einheit des wahrhaft

⁴³ Vgl. zum folgenden D. KORSCH, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium (BHT 76), 1989, 135ff.

⁴⁴ Vgl. E, 97.

⁴⁵ V, 67.

⁴⁶ R, 390.

⁴⁷ R, 394.

Lebendigen«⁴⁸. Diese kann Herrmann auch als das »All der Dinge, das Ganze der Wirklichkeit« und als »allumfassende Wirklichkeit« apostrophieren; ihr Modus ist vor allem das »Wirken« der »Verwirklichung des Guten«⁴⁹. Obwohl Wirklichkeit ansonsten nach Herrmanns Analyse des menschlichen Lebens gerade zwiespältig ist, vollzieht sich Gottes »Herrschaft über alles Wirkliche ... nie in einem Kampfe mit anderen Kräften«: Gott ist ein Wesen, »das kampflos in allem Wirklichen herrscht«⁵⁰. Angesichts dieser Fassung des Gottesgedankens als einer allumfassenden, gegensatzfreien Wirkeinheit ist es nicht verwunderlich, daß Herrmann Gott nicht an ihm selbst explizieren kann und will. Vielmehr ist es die Pointe dieses Gottesgedankens, aufseiten des *Menschen* eine »einheitliche Weltanschauung« zu gewährleisten, in der in den »Gedanke[n] eines Weltganzen« die »Vielheit des Gegebenen« dadurch integriert wird, daß die Welt »als das von Gott gesetzte Mittel für unsere Tätigkeit im Dienste des höchsten Gutes verstanden werden kann«⁵¹. Die auf der Abhängigkeit von der Macht des Guten gegründete religiöse Weltanschauung soll der Schlußstein sein für die sittliche Weltsicht der Freiheit. Im Aufbau dieser religiösen Weltanschauung erschöpft sich denn auch die praktische Gotteserkenntnis. Allerdings erhebt sich mit dieser Konzeption Gottes und der religiösen Weltanschauung die Frage, wie denn von ihrem Einheitsprinzip her der »Dualismus des sittlichen Denkens«⁵² begriffen werden kann. Die für das sittliche Bewußtsein notwendige Unterscheidung von Natur- und Freiheitskausalität impliziert nämlich laut Herrmann den Verzicht auf eine »widerspruchslose Einheit des Wirklichen«: »Für einen Menschen ..., der das Gute will, muß schließlich eine monistische Weltanschauung zu enge werden«⁵³. Wie der »*Dualismus des sittlichen Denkens*« sich zu dem *theologischen Monismus* verhält, bleibt jedoch ungeklärt. Herrmanns Gottesgedanke sowie die von ihm bewirkte Weltanschauung sind deshalb auch außerstande, die Reflexionsleistungen zu integrieren, durch die sich das sittliche Bewußtsein im Kontext der Welt auslegt. Daher schon kann Herrmanns Gott *nicht absolut* sein: Er haftet an Einführungsbedingungen, die komplexer sind als er selbst. – Lediglich an einer Stelle kennt Herrmanns Theologie eine Reflexionsunterscheidung: nämlich in der Differenzierung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken. Der Glaubensgrund ist die von der Tatsache der Person Jesu vermittelte göttliche Macht des Guten, und die Glaubensgedanken sind die Darstellungs- und Ausdrucksmittel hierfür, wie sie in traditionellen Dogmatiken über-

⁴⁸ V, 163 u.ö.; SzGTh 2, 50.

⁴⁹ SzGTh 2, 151; 249.

⁵⁰ D, 48; SzGTh 2, 235.

⁵¹ R, 443; SzGTh 2, 326; SzGTh 1, 147; R, 354; 351.

⁵² E, 75.

⁵³ E, 76; 80.

liefert sind. Die Rede von der Gottheit Jesu Christi oder von der göttlichen Trinität und Schöpfungstat etwa sind Symbolisierungen, die die soteriologische Bedeutung der Offenbarung der Macht des Guten in der Tatsache Jesu darstellen – wenngleich auf eine teils unzutreffende Weise. Deshalb sind sie der kritischen Bearbeitung bedürftig. Deren Kriterium ist, daß sie der Wirklichkeit und Einheitsmacht des an ihm selbst als unexplizierbar explizierten Glaubensgrundes entsprechen. Deshalb kann auch die kritische Bearbeitung der Glaubenslehren nicht darauf zielen, der Reflexion einen religiösen Ort in der Eigenlogik dieser Gedanken anzuweisen. Stattdessen begnügt sich Herrmann damit, alles für die Kommunikation der göttlichen Einheits-Macht Anstöße in den Glaubensgedanken abzuschleifen. Hiermit entschlägt er sich jedoch der Möglichkeit, die in der Faktizität Jesu entspringenden Glaubensgedanken an ihnen selbst für die Prinzipien des sittlichen Denkens aufzuschließen – womit bereits die Unterscheidung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken theo-logisch nicht mehr begriffen werden kann.

Mein dritter Hinweis auf einen Komplexitätsmangel bei Herrmann betrifft die religiöse Wertung des Rechts⁵⁴. Obwohl Herrmann, getreu seiner Devise, das Ewige als Kraft im Zeitlichen auszulegen, zu einer Entfaltung des christlich-sittlichen Lebens in den »natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften« kommt⁵⁵ und obwohl er mit der Anerkennung von sinnlicher Liebe und sozialem Kampf der Vorstellung von einer *societas platonica* abschwört, vermag er zum Recht nur eine ambivalente Haltung einzunehmen. Wohl ist die Rechtssatzung die auch vom Christen zu bejahende Aufgabe der Naturordnung des Staates, da gegen Naturgewalt nur die Gewalt des zwangsbewehrten Rechts hilft⁵⁶. Aber aufgrund seines Zwangscharakters bleibt das Recht stets im Schatten der religiösen Liebesgesinnung und ihrer sittlichen Folgen. Damit setzt Herrmann jedoch der Möglichkeit, die sittlich-religiöse Weltanschauung unter den Bedingungen der faktischen Unsittlichkeit realitätstüchtig zu machen, enge Schranken. Indem das Recht, also die Vergesellschaftungsform, in der die Prinzipien der Sittlichkeit unter den Bedingungen ihres Gegenteils verwirklicht werden können, religiös zurückgestuft wird hinter die Gesinnungsmoralität der einzelnen, entfernt sich die religiös-sittliche Weltanschauung gerade davon, um derentwillen sie aufgebaut war: nämlich der Wirklichkeit.

Alle drei Gesichtspunkte, unter denen ich Herrmanns Konzeption des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion kritisch betrachtet habe, haben Kom-

⁵⁴ Vgl. zum folgenden F. WAGNER, *Theologischer Neukantianismus. Wilhelm Herrmann 1846–1922* (in: F. W. GRAF [Hg.], *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2, 1993, 251–278), bes. 267ff.

⁵⁵ E, 170.

⁵⁶ Vgl. E, 215.

plexitätsdefizite in seinem Verständnis von Religion und Theologie zutage gefördert. Will man ihnen abhelfen – und damit der Möglichkeit einer konsequenten Durchführung von Herrmanns Programm nachgehen –, so drängt sich eine *theologische Spekulation* auf, also ein Zusammenhang von in sich gegenläufigen Gedanken, der von einer inneren Logik lebt. Hierin ist das Disjunktionsprinzip der analogen Relationen von Sollen und Sein, von Reflexion und Tatsächlichkeit oder auch von Geltung und Faktizität so zu entwickeln, daß es sich auch durch seine Prinzipiate in ihrer Positivität aufschließt. – Dieser theologischen Spekulation will ich mich nun zuwenden.

3. Theologische Spekulation oder: Prinzipialität und Positivität

Wenn ich zur Beschreibung des Erfordernisses einer Komplexitätssteigerung von Herrmanns Denken das Stichwort »theologische Spekulation« heranziehe, so ist mit diesem Stichwort eine *letztgültige Denkweise* gemeint, die auf dem Boden der Erkenntniskritik die Relation von Sittlichkeit und Religion grundsätzlich zu explizieren erlaubt. In dieser Relation geht es um das Verhältnis von *Geltung* und *Faktizität*, von *Reflexion* und *Tatsächlichkeit* oder auch von *Sollen* und *Sein*. Schon um deren *modale Differenz* auszuloten, ist eine solche spekulative Denkweise erforderlich – handelt es sich doch bei dieser Differenz um nichts anderes als eine ethische Reformulierung dessen, was traditionell unter dem onto-theologischen Thema »*Begriff und Realität*« behandelt wurde. Dieses onto-theologische Thema wird im Gefolge Herrmanns allerdings nicht an eine Begriffsscholastik angebunden, sondern auf die *Vollzüge des menschlichen Lebens und Denkens* bezogen. Deshalb ist es auch nicht in einer einfältigen Theorieform zu explizieren. Und deshalb kann es bei der spekulativen Explikation der Modalrelation von Sollen und Sein, wie sie im Verhältnis von Sittlichkeit und Religion aufscheint, auch nicht darum zu tun sein, lediglich ihre Einheit aufzuzeigen. Vielmehr geht es gerade darum, der *Ordnung ihrer Differenz* nachzugehen. Dies geschieht in vier Schritten.

Im ersten Schritt der theologischen Spekulation wird die *Antinomik des Sittlichen* in den Blick gerückt. Diese besteht in der Widersprüchlichkeit, die zwischen der Unbedingtheit des Wollens auf der einen Seite und seiner unverzichtbaren Legitimation durch das Sittengesetz auf der anderen Seite waltet. Betrachtet man diesen Widerspruch näher, so zeigt sich, daß beide Glieder ihrerseits noch durch einen Gegensatz ausgezeichnet sind: Die Unbedingtheit des Wollens impliziert eine Selbstvoraussetzung seines Sich-Gegebenseins, und das Sittengesetz kommt nur durch eine von der Unmittelbarkeit des Wollens Distanz nehmende Reflexionsleistung zustande. Die Nahtstelle zur Religion bildet nun eine Rückwendung der Reflexion auf die gegensätzliche Struktur des Wollens, in der

das Sich-Gegebensein der selbsttätigen Subjektivität des Wollens thematisch wird. Indem das Sich-Gegebensein menschlicher Selbsttätigkeit angesichts ihres Selbstvoraussetzungsdilemmas betrachtet wird, läßt sich gegenbildlich hierzu ein Gottesgedanke aufbauen, der eben diesem Dilemma überhoben sein und dem Menschen die Unversehrtheit des Wollens gewährleisten soll. Wie im Sittengesetz, dessen Genese der Aufbau des Gottesgedankens entspricht, ist es im Gottesgedanken um die Einholung der dem Wollen unverfügbaren Bedingungen seiner selbst zu tun. Allerdings unterscheidet sich der dem Sittengesetz entsprechende Gottesgedanke von diesem dadurch, daß er nicht bloß die Legitimation des Wollens beinhaltet, sondern seine Grundlegung. Er wird so gedacht, daß er nicht der Differenz von Vernunft und Natur, von Sollen und Sein, von Wollen und Sich-Gegebensein unterliegt, sondern sie vielmehr umgreift. Das Thema der durch die Antinomik des Sittlichen entdeckten Religion ist also eine *grundsätzliche Reflexion des Sich-Gegebenseins von Selbsttätigkeit am Orte des Gottesgedankens*. Mit dieser Sicht des Gottesgedankens zieht in die Religion selbst Reflexion ein. Anderenfalls wäre die Religion immer schon der Sittlichkeit unterlegen, und die rationalistische Konsequenz ihrer Auflösung in Sittlichkeit wäre unabweislich.

In einem zweiten Schritt der theologischen Spekulation ist es darum zu tun, den Gottesgedanken an ihm selbst zu durchdenken. An ihn richtet sich die Erwartung, daß Gott die Faktoren Sich-Gegebensein und Wollen, Sein und Sollen – oder wie auch immer die entsprechenden Formeln lauten mögen – in seinem ihm vollkommen durchsichtigen Leben übergreift. Dies dokumentieren etwa die traditionellen Vorstellungen von der göttlichen Unendlichkeit und Aseität. Indessen, denkt man sich ein reines Leben, einen durch nichts getrübbten Selbstvollzug des göttlichen Wollens und Produzierens, so tritt das Problem auf, daß dieses göttliche Leben für es selbst unbestimmt ist. Denn woran sollte es eine Bestimmung vornehmen können, wenn doch nichts außer ihm ist, wenn es also kein ihm gegenüber Differentes gibt? Bestimmen erfordert nämlich Differenz: *Omnis determinatio est negatio*. Aus diesem Grund erweist sich, daß der reine, bloß und vollkommen selbstseiende Gott scheitert: Er kann nicht einmal er selbst sein, wenn er allem Fremdbezug immer schon überhoben ist. Um ein bestimmtes Selbstsein ausbilden zu können, ohne das jedes gehaltvolle Wollen sich aufhebt, um seiner selbst mächtig zu werden, was die Bedingung allen machtvollen Handelns ist, muß der reine Gott deshalb eine *Differenzrelation* kreieren: Er muß ein anderes, Fremdes, Nichtgöttliches setzen, im Verhältnis zu dem er selbst *als* Gott sein kann. Damit aber ist Gott bereits nicht mehr allein und bloß Gott an ihm selbst. »Gott« ist er nur *für* eben dieses andere, Fremde, Nichtgöttliche, welches für Gott verbürgt, »Gott« zu sein. Damit zeigt sich, daß auch Gott nicht umhin kann, eine Differenz zu einem solchen Moment des Fremden und anderen auszubilden, das am Orte der menschlichen Selbsttätigkeit von ihrer ei-

genen Fremdheit angesichts ihres Sich-Gegebenseins verkörpert wird. Insofern allerdings dieses andere von Gott zunächst nur die Funktion zuerkannt bekommt, seine Göttlichkeit zu gewährleisten, steht es noch unter der Regie Gottes. Damit tritt paradoxerweise aber auch die Andersartigkeit des anderen sogleich in den Blick: Das andere kann die ihm zugemessene Funktion, nämlich die Göttlichkeit seines Ursprungs zu wahren, nur dann erfüllen, wenn es *seinerseits selbständig* und *selbsttätig* ist. Anderenfalls hätte sich Gott nur selbst bespiegelt, und das erforderliche Für-Verhältnis wäre wieder eingezogen. Indem der Gottesgedanke so durchdacht wird, daß aus dem Scheitern seines rein insichseienden Lebens eine *ursprüngliche Differenz* entspringt, provoziert er also die Einsicht in den Grund der selbständigen Selbsttätigkeit des anderen.

Ein dritter Schritt der theologischen Spekulation hat nun die Aufgabe, diese theo-logisch gewonnene Einsicht anthropologisch am Orte des anderen selbst zu realisieren. Den Weg hierzu bahnt die Differenzlogik des Gottesgedankens. Sie zeigt, daß Gott seine Immanenz überschreiten muß, da nur dann das andere in *seiner* Andersheit *gegenüber* Gott angemessen erfaßbar ist. Eben deshalb ist es darum zu tun, das andere sozusagen *außerhalb* Gottes zu denken, durch dessen eigentümliche Andersheit Gott gleichsam erscheint. Eben dies ist jedoch nur dann möglich, wenn dieses andere *sich* in seinem *selbständigen Eigensein* gegenüber Gott ergreift, wenn es sich mithin in seiner *Freiheit gegenüber Gott* selbst gewinnt. Deshalb gipfelt die Theo-logie darin, daß Gott eine Transzendenz »nach unten hin« zugunsten außergöttlicher menschlicher Lebens- und Handlungsvollzüge beinhaltet. Anders gesagt: Es ist gerade die Göttlichkeit und Freiheit Gottes, sich an die durch ihn freigelassene menschliche Subjektivität in deren Eigentätigkeit zu binden. Als ein bestimmter wird Gott deshalb gerade durch das ihm gegenüberstehende menschliche Anderssein vollzogen – und zwar dadurch, daß dieses *sich in seinem Anderssein* gegenüber Gott erfaßt, wenn man so will: in seiner *Endlichkeit*. Hierzu gehört unabdingbar das Moment des faktizitären Sich-Gegebenseins menschlicher Selbsttätigkeit. Es liegt in der geschichtlichen Positivität des Lebens beschlossen. Diese *Positivität* ist für die menschliche Subjektivität *prinzipiell* unhintergebar, wie die Theo-logik gezeigt hat. Wollte die menschliche Subjektivität sie hintergehen, so hätte dies den Preis, daß sie mit ihrer Endlichkeit auch ihrer Bestimmtheit verlustig ginge und an denselben Aporien teilhätte wie der aseitarische Gott, dessen vermeintlich vollkommene Selbstheit gerade den Keim seines Scheiterns birgt. Insofern ihr Sich-Gegebensein – wenn man so will: die Kontingenz ihres geschichtlichen Lebens mit dem sie unaufhebbar auszeichnenden Fremdverhältnis – jedoch *für* den Selbstvollzug menschlicher Subjektivität ist und kein gleichsam »neutraler« Tatbestand, zieht in die menschliche Subjektivität ein differenzgeleitetes Für-Verhältnis ein. Durch dieses Für-Verhältnis wird gerade der Selbstvollzug von Subjektivität zur Integration dessen befähigt, was ihm als seine Voraussetzung nicht

zu eigen ist und von dem zugleich seine Bestimmtheit dependiert. Eben dieses Moment des *Fremden* kann die durch Gott zur Selbsterfassung ihrer Endlichkeit instand gesetzte Subjektivität in ihr *eigenes* Selbstverhältnis aufnehmen. Im skizzierten Sinne von Gott gerechtfertigt und zur Ausbildung eines Selbstverhältnisses in seiner Endlichkeit freigesetzt, vermag der Mensch gerade in der Selbsttätigkeit des Wollens seine eigene, ihm unverfügbare Faktizität zu übernehmen und in seinen bestimmten Selbstvollzug zu integrieren. Nur hierdurch gewinnt er seine Unverwechselbarkeit, nur hierdurch bildet der Mensch für sich selbst Individualität aus: In der Perspektive seines *geschichtliche Kontingenz* umfassenden *Selbstverhältnisses* wird der Mensch zu einem Individuum. Dies ist mehr als ein bloßes Exemplar seiner Gattung, wie es sich dem von seinem Selbstverhältnis und seiner Innenperspektive abstrahierenden Blick dartut. Das Prinzip solcher Individualität beinhaltet das Sinngefälle des Gottesgedankens in seiner Transzendenz »nach unten hin«. Durch den religiösen Gottesgedanken zur Ausbildung eines Selbstverhältnisses in seiner Endlichkeit befähigt, vermag sich der Mensch im Selbstvollzug der individuellen Endlichkeit seines faktisch-geschichtlichen Lebens selbst zu wollen – womit er eben auch wollen kann und muß, daß anderes, daß Fremdes außer ihm sei. Deshalb ist die sozialetische Kehrseite der solcherart begründeten Sittlichkeit des eigenen individuellen Wollens eine eigentätige Anerkennung von Andersseiendem. Haftet der individuelle Selbstvollzug an der Anerkennung der geschichtlichen Faktizität des eigenen Lebens, so fordert er die Anerkennung von Andersseiendem in dessen Positivität.

Der vierte Schritt der theologischen Spekulation macht nun deutlich, daß die prinzipiell in ihrer Mehrdimensionalität anerkannte Positivität des Lebens nach eigentätiger Gestaltung und Auslegung verlangt. Und diese können nicht schon gegeben sein, fußen sie doch auf der Spontaneität des Selbstvollzugs menschlicher Subjektivität. Überdies beinhalten sie auch die Möglichkeit des Anderswerdens dessen, was geworden ist. Eben diese Möglichkeit geht prinzipiell mit geschichtlicher Positivität einher. Deshalb müssen Gestaltung und Auslegung der *Positivität des geschichtlichen Lebens* notwendigerweise in einer mit ihr einhergehenden *Reflexionstätigkeit* wurzeln. Sie ist schon wegen des internen Für-Verhältnisses menschlicher, sich-gebener Subjektivität unabdingbar und bricht mit der Wahrnehmung seiner Faktizität auf. Der faktizitär eingeführten und mit der Positivität menschlichen Lebens verbundenen, aber ihrerseits spontanen Reflexion geht es also um die Auslegung und Gestaltung dieses Lebens. Dabei bezieht sich die Reflexion auf ihre geschichtlichen Vorgaben und lotet sie im Horizont ihrer möglichen Variationen aus. Religiös geschieht solche Auslegung etwa im Aufbau eines dogmatischen Komplexes der Glaubensgedanken, welcher die Logik religiöser Deutungsprozesse vergegenwärtigt; ethisch ist die Gestaltung in der praktischen Konstruktion einer Metaphysik der Sitten zu sehen. Wie in

dieser das Motiv zentral wird, daß – bei aller funktionalen Differenzierung des sozialen Lebens – das Subjekt des Handelns an der Stelle eines jeden anderen muß gedacht werden können, so steht in jenem System der Glaubensgedanken – bei aller individuellen Selektion des kulturell vermittelten Vorstellungsgutes – die Selbstunterstellung Gottes unter die Bedingungen des Menschseins im Mittelpunkt.

Diese vier angedeuteten Schritte einer theologischen Spekulation im Verhältnis von Sittlichkeit und Religion machen deutlich, daß es um nichts anderes geht als um seine innere Logik. Die theologische Spekulation hat also keine »Superperspektive« zu Verfügung, kraft deren sie sich über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion erheben könnte. Dies betrifft auch die beiden Mittelglieder ihrer vier Schritte, die sich zu einer religionsphilosophisch angeleiteten absoluten Reflexion, dem Kern einer ausführlichen Theorie des Absoluten, verdichten ließen. Doch gerade diese Theorie des Absoluten offenbart, daß die *innere Prinzipialität der absoluten Reflexion* die Pointe hat, zur *Positivität nichtabsoluten, menschlich-endlichen Lebens* hinzuführen. Es spielt sich in einer solchen individuellen Selbstausslegung und -tätigkeit ab, deren Kehrseite notwendigerweise die praktische Gestaltung sozialer Anerkennungsverhältnisse darstellt. Wegen dieses Resultats kann die absolute Reflexion sich gar nicht von der gelebten religiösen Auslegung und ethischen Gestaltung endlicher Lebensverhältnisse separieren wollen: Sie führt vielmehr konsequent in sie hinein. Es ist daher die *praktische Pointe einer prinzipientheoretischen Argumentation*, daß sie zur *Positivität von Reflexion* führt, wie sie eingebettet ist in die unabschließbare Fülle individueller Selbst- und Weltdeutungsprozesse mitsamt ihren Konsequenzen für die Gestaltung des sozialen Lebens.

Eben solche Prozesse sind thematisch in christlich-religiösen Vorstellungen und Lehrinhalten. Freilich sind sie hierin um der intersubjektiven Kommunikation willen exemplarisch verdichtet und in indirekter Mitteilung verschlüsselt. Dies ist schon aus den Traditionsvorgängen ersichtlich, in denen sich solche Vorstellungen und Lehrinhalte sukzessive formieren. Deshalb sind sie auf die in ihnen enthaltenen Selbst- und Weltdeutungsmodelle hin durchsichtig zu machen. Dies ist die Aufgabe der systematischen Theologie mit ihren Unterabteilungen Dogmatik und Ethik – freilich mit dem praktischen Ziel, hiermit zu einer Kultivierung der je eigenen, gegenwärtigen religiösen Selbst- und Weltdeutung beizutragen. Ein Kriterium für solche systematisch-theologische Kultivierung von religiösen Deutungen liegt darin beschlossen, eine *Selbsttransparenz* aktuellen menschlichen Lebens fördern zu helfen. Solche Selbsttransparenz ist allerdings nicht zu gewinnen ohne die Fähigkeit zu einer *Selbstkontextualisierung* individuellen Lebens in seinen jeweiligen geschichtlichen Konstellationen. Indem sie die Fähigkeit zu solcher Selbstkontextualisierung vermittelt, leistet die theologische Kultivierung religiöser Deutungen zugleich einen

Beitrag zur Kultivierung des sozialen Lebens. Die an der Krise des sittlichen Bewußtseins aufkommende Religion geht in ihrer Realisierung schließlich wiederum über in Sittlichkeit – eine solche freilich, die nicht die Signatur der Krise trägt, sondern die, wie zu hoffen ist, im Zeichen ihres Gelingens steht.

Damit komme ich zurück zu meiner Eingangsfrage nach der Lehrbarkeit von Religion. Wird hierunter eine zwingende Demonstration von Vorstellungs- und Lehrinhalten verstanden, dann ist Religion ebensowenig lehrbar wie das individuelle Aufkommen von Reflexion erzwungen werden kann. Wird hierunter aber die exemplarische Einübung und Kultivierung solcher Prozesse von Selbst- und Weltdeutung verstanden, wie sie durch den Selbstumgang von Individualität angesichts ihrer faktizitären Reflexivität gefordert sind, dann ist Religion *selbst* lehrbar – und nicht nur der allgemeingültige Weg zu ihr, für den Herrmann seine ethische Theoriebildung reserviert hat. Indem diese und ihre religiösen Konsequenzen durch eine theologische Spekulation überboten werden, in der die Zweiseitigkeit des Verhältnisses von Sittlichkeit und Religion zwiefältig und damit restlos begreifbar ist, wird es auch möglich, die dogmatische und ethische Lehre Herrmann gegenüber zu rehabilitieren. Denn sie beinhaltet gerade solche Deutungsprozesse. Freilich sind die in dogmatisch-ethischen Lehren verschlüsselten Reflexionsvorgänge ebensowenig bereits das Leben selbst – wie religiöse Vorstellungsbestimmungen deckungsgleich sind mit realisierter Selbsttransparenz und -kontextualisierung. Deshalb können die theologischen Lehren bestenfalls die *Schule* des Lebens sein. Doch auch hier gilt das alte Sprichwort, das aus der Perspektive des Lernens auch ein Richtmaß für alles Lehren gibt: *Non scholae, sed vitae discimus*. Seine Berechtigung hat es darin, daß unbeschadet der Differenz von Lehre und Leben sowohl Lehren als auch Lernen ein Moment des Lebens sind – empirisch eine Banalität, welche zu begreifen jedoch die vermeintlich abstrakte und lebensferne Spekulation erfordert. Lehren und Lernen sind freilich nur ein Moment, nicht das Ganze des Lebens. Doch ohne sie, ohne jede Schule des Lebens bliebe alle noch so große Ganzheit des Lebens undurchsichtig – ebenso wie die Wirklichkeit des Selbst, wollte man sie von aller Reflexionskultur fernhalten.