

# Wilhelm Herrmanns systematische Bedeutung für die evangelische Theologie

*Jörg Dierken*

## 1. Koordinaten zur Positionsbestimmung

Um die Bedeutung von Wilhelm Herrmann zu bestimmen, bedarf es Koordinaten zur Bewertung seiner Position. Entnimmt man diese manchen gegenwärtigen Tendenzen, mutet Herrmann abständig, vielleicht auch unverständlich an. Wenn ihm zufolge ein wesentliches Motiv von Religion und Christentum darin besteht, dass wir uns in „Selbstbehauptung“ über die Natur erheben,<sup>1</sup> scheint dies quer zu stehen zur Programmatik der Schöpfungserhaltung und Naturrettung. Hier scheint eher Selbstzurücknahme des Menschen durch Eingliederung in die Natur angezeigt. Ähnliches gilt im Blick auf Bestrebungen, die Kirchen zu parteiähnlichen Organisationen mit öffentlicher Hebelwirkung zur Durchsetzung des moralisch Richtigen umzuformen. Herrmanns Fokus auf die Innerlichkeit des persönlichen Erlebens,<sup>2</sup> ohne die ihm zufolge weder Sittlichkeit noch Religion aufkommen können, passt dazu schlecht – so sehr auch er Religion ganz im Zeichen von Moral versteht. Und identitätspolitische Versuchungen, nach denen christliche Identität über fixe Anschauungen zur Sortierung der sozialen Welt festgestellt und nach vorn gebracht werden soll, erfahren Widerspruch durch Herrmanns Überzeugung, dass das Sittliche und auch das ihm folgende Religiöse allgemeingültig seien und sich jedem, der nicht ‚vertiert‘ ist,<sup>3</sup> auf je eigene Weise vergegenwärtigen. Dieser Universalismus reibt sich auch mit kulturalistischen Vorstellungen, seien sie auf die vorgebliche Reinheit des christlichen Abendlands, seien sie gegen die hiermit assoziierte Dominanz alter weißer Männer gerichtet. Allenfalls zu der dagegen in Stellung gebrachten *wokeness* mag es bei dem Schüler des Hallenser Erweckungstheologen August Tholuck gewisse Affinitäten geben, insofern für ihn das Erwachen des sittlichen und insbesondere des religiösen Bewusstseins stets mit Überwindung und Umkehr verbunden ist. Sie gilt allerdings einer neuen Gesamtausrichtung des eigenen Lebens und seiner Führung, deren Konsistenz in den verschiedenen Kreisen des gemeinschaftlichen Lebens durchzuhalten ist. Eine Lebensführung disziplinierter Selbstüberwindung zugunsten der Gemeinschaft aller steht dem aktivistischen Einklagen eigener Interessen, und seien sie solche von bisher

---

<sup>1</sup> WILHELM HERRMANN, E 12 u. passim. Die Studienausgabe WHS 3, Tübingen 2023, verzeichnet im Fließtext die hier verwendete Originalpaginierung.

<sup>2</sup> Vgl. E, 106 u.ö.

<sup>3</sup> Vgl. E, 82.

unterdrückten Minderheiten, fern. Dass Herrmanns Verständnis der Geschlechter, ihrer familiären Rollen und sexuellen Orientiertheit hoffnungslos antiquiert wirkt,<sup>4</sup> lässt sich demgegenüber historisch leicht einordnen. Ähnliches gilt für sein Verständnis von Staat und Kaiserreich, Nation und Krieg.<sup>5</sup> Im Blick auf Sozialpolitik und den Kampf um bessere Lebensverhältnisse auch der Arbeiterschaft dachte er indes erstaunlich progressiv.<sup>6</sup> Anschlussfähig mag heute insbesondere Herrmanns ethischer Ernst sein, der durchaus Linien zur Strenge in den ethisch-politischen Kämpfen angesichts der Zukunftsgefährdungen ziehen lässt.

Für die Markierung der Koordinaten zur Positionsbestimmung Herrmanns ist eine christentums- und theologiegeschichtliche Verortung hilfreich. Insbesondere die Pointe der in seinem Œuvre durchgehend betonten Unterscheidung des Menschen von der Natur wird erst verständlich, wenn der massive Aufschwung der empirischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert und der damit aufstrebende weltanschauliche Naturalismus im Blick ist. Danach sei alles mentale und kulturelle Leben ein Epiphänomen natürlicher Prozesse, für die eine durchgängige kausale Determination maßgeblich ist. Mit einer solchen, *cum grano salis*: vulgärmaterialistischen Sicht werden schon das Leben selbst und mehr noch geistige, geschichtliche und soziale Phänomene in Schemata von Ursache und Wirkung gefasst, die einer Kette der Notwendigkeit ähneln. Damit sind Freiheit und Selbständigkeit nicht vereinbar. Ebendies hat bereits bei Herrmanns Lehrer Albrecht Ritschl dazu geführt, dass er nach kulturellen Kräften suchte, die es erlauben, dass der Mensch dem „Drucke der Naturwelt gewachsen ist“ und nicht erliegt.<sup>7</sup> Zu diesen Kräften zählte auch die Religion. Über Ritschls Fokussierung axiologischer und teleologischer Denkformen hinausgehend sieht der Schüler Herrmann den Ankerpunkt der zu Sittlichkeit und Religion führenden Selbstbehauptung aber bereits in elementaren Phänomenen des Lebens selbst. Von einer simplen Überhebung über die Natur kann mithin nicht die Rede sein – allerdings auch nicht von Eingliederung in ökologische Systeme. Herrmann fokussiert indes Merkmale des Lebendigen wie ‚Selbsterhaltung‘ und ‚Selbstbehauptung‘, die zu Bezugspunkten für und Vorformen von Freiheit, der Basis des geistigen und kulturellen Lebens, werden. Gegen mechanistische Tendenzen des Naturalismus zeigen sich durchaus vitalistische

---

<sup>4</sup> Vgl. E, 180 ff.

<sup>5</sup> Vgl. E, 213 ff.; WILHELM HERRMANN, Die religiöse Frage in der Gegenwart, SG II, 114–149; vgl. auch SG II, 342 ff. – Die Bände werden mit einer informativen Einleitung des Herausgebers eröffnet, in der sich auch eine Periodisierung von Herrmanns Denken findet.

<sup>6</sup> Vgl. E, 204 ff.

<sup>7</sup> ALBRECHT RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III, Bonn, <sup>2</sup>1883, 186. Zum Verhältnis von Herrmann zu seinem Lehrer Ritschl vgl. auch DIETRICH KORSCH, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989, bes. 6–144. Erhellend in diesem Zusammenhang ist auch BWRH; darin findet sich eine instruktive Einleitung der Herausgeber (1–26).

Motive.<sup>8</sup> Ein Kontinuum des Lebens liegt darin, dass seine Erscheinungen eigenständige und selbstbezügliche Aktzentren bilden. Im Blick auf den Menschen bedeutet dies, dass er zu einem Selbst, genauer: zu einem Selbstverhältnis gelangt und von sich aus eigenes Wollen entwickelt. Er setzt sich Ziele und verfolgt sie – und zwar solche, die am Ende sein Selbst mit dem von anderen verflechten und darin unübersteiglich sind. Das verbindet die je eigene Vollendung mit der – tendenziell universalen – Gemeinschaft von Menschen. Solches auf Gemeinschaft abstellendes Wollen ist für Herrmann Inbegriff des Sittlichen.

Anders als die güter- oder institutionentheoretischen Ethiker von Schleiermacher, Hegel bis hin zu Ernst Troeltsch, mit dem ihn hoher wechselseitiger Respekt und ebensolche Kritik verband,<sup>9</sup> denkt Herrmann das Sittliche von seinem Subjekt her. Herrmanns Frage ist, wie die sittliche Person als solche zustande kommt und wie sie sich angesichts vielfältiger Grenzen und Paradoxien nicht verliert. Diese Frage führt auf einen unlösbar engen Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion. Darin steht er in Nachbarschaft zu den Marburger Neukantianern Hermann Cohen und Paul Natorp, so sehr Cohen auch die prophetischen Quellen des Judentums für seine rationalistische Religion der sittlichen Vernunft und so sehr Natorp auch die subjektive Selbstwahrnehmung für sein pädagogisch ausgerichtetes Religionsverständnis in den Grenzen der Humanität fokussierten.<sup>10</sup> Auch das Verständnis des religiösen Gefühls beim frühen Schleiermacher wird von Herrmann rezipiert, während er beim reifen Autor der Glaubenslehre Tendenzen zur Begriffsscholastik witterte. Anders als bei Schleiermacher, für den das Gefühl in seiner vorreflexiven Verwobenheit mit seinen Gehalten zum Schlüssel für eine Religiosität des Einbezogenenseins in eine Ganzheit der Welt wird, geht es bei Herrmann um ein Erleben des Selbst angesichts der sittlichen Ansprüche an sich und der Erwartungen von anderen, deren normative Codierung das Sittengesetz darstellt. Wie bei Kant drängt es sich der vernünftigen Selbstbesinnung auf, wie bei ihm ist es nicht aus den

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu THEODOR MAHLMANN, Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann, in: NZStH 4 (1962), 11–88. – Es gehört zu den mit Herrmanns Konzept verbundenen Spannungen, dass Herrmann einerseits naturwissenschaftlichen Beschreibungen des Mechanismus der Natur zustimmen kann, um sie zugleich als Basis von Kultur und Sittlichkeit zurückzuweisen, und andererseits ebenderen Exposition an Phänomene des Vitalen anschließt. Vgl. nur E, VII u. 12 ff. u.ö.

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Einleitung von HARTMUT KREß in den von ihm und Frank Surall herausgegebenen Nachdruck: WILHELM HERRMANN, Ethik (1. Aufl.) und ERNST TROELTSCH, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik (1902), Waltrop 2002, 5–31. Hilfreich ist auch die Darstellung der Veränderungen in Herrmanns Ethik während ihrer fünf Auflagen durch FRANK SURALL: Von der ersten bis zur fünften Auflage der Ethik Wilhelm Herrmanns, 32–50. Dazu auch die Einleitung zur Ethik in der WHS 3 von Dietrich Korsch, IX–XVII.

<sup>10</sup> Auch Wilhelm Dilthey ist im Blick auf die Verbindung von Sittlichkeit und Religion zu nennen, insbesondere auch angesichts der Bedeutung der Thematik des Erlebens bei beiden Denkern.

Zusammenhängen des wissenschaftlichen, mithin theoretischen Welterkennens erfassbar.<sup>11</sup> Mehr noch als bei Kant sind die Selbstunterscheidung gegenüber der Naturwelt und das Drängen auf Wahrhaftigkeit im sozialen Verkehr Anlässe solcher Besinnung. Und anders als bei Kant wird der in den Fluchtlinien der Sittlichkeit aufkommende religiöse Glaube gerade durch fundamentale Krisen, die mit dem sittlichen Bewusstsein einhergehen, eröffnet. Der Glaube wird dem „sittlich schwachen und verlorenen Menschen“ durch die Offenbarung Gottes „geschenkt“.<sup>12</sup> Das am Sittengesetz geschärfte Erleben solcher Schwachheit geht mit dem Erleben von Gottes aufrichtender Güte, deren Urbild die sittliche Kraft und göttliche Liebe in der Selbsthingabe Jesu Christi ist, einher – und zwar in machtvoller, geradezu bezwingender Evidenz. Durch Herrmanns Verbindung von Sittlichkeit und Religion schimmert die lutherische Figur von Gesetz und Evangelium hindurch, allerdings ohne jedwede Distanzierung des Sittengesetzes. Deren Klammer bildet die innere Evidenz im Geschehen subjektiven Erlebens. Diese Evidenz lässt sich nur sekundär in kommunizierbare Glaubensgedanken fassen, nicht aber vorab in irgendwelchen doktrinalen Figuren vorgeben.<sup>13</sup> Herrmanns Antidoktrinalismus<sup>14</sup> spitzt das lutherische Motiv der Aneignung aller religiös explizierten Gehalte im fiduzialen Glauben extrem zu. Das ist das innere Pendant zur äußeren Grenzziehung von Religion gegenüber Wissenschaft und Metaphysik, sei es im Sinne von moderner Naturerkenntnis, sei es in dem von alter Kosmologie.<sup>15</sup> Solche Vollzüge des existentiellen Erlebens, das immer individuell ist, sind der Nukleus von Herrmanns Verständnis von Geschichte, welches sich auf das Geschehen in Gesellschaft und Kultur ausweitet und zum Boden von Sittlichkeit und Religion wird. Mit objektivierbarer Geschichte im Sinne des Historismus hat es aber wenig zu tun. Markanter sind die Ankerpunkte für ein Verständnis von Geschichtlichkeit, wie es sich bei der existentialen Interpretation des biblischen Wortes Gottes durch den Herrmann-Schüler Rudolf Bultmann findet, der auch Martin Heideggers Ereignisontologie auf eigenwillige Weise aufgenommen hat.<sup>16</sup> Weitgehend gekappt sind bei Bultmann allerdings Herrmanns subjektivitäts- und sittlichkeitstheoretische Figuren. Das gilt auch für den anderen Herrmann-Schüler Karl Barth. Er hat die von Herrmann betonte Evidenz der Gottesoffenbarung, als unbezwingbare Macht erlebt zu werden, zu einer

---

<sup>11</sup> Vgl. R; vgl. auch SG I, 114 ff. (Kants Bedeutung für das Christentum).

<sup>12</sup> WILHELM HERRMANN, Kants Bedeutung für das Christentum, SG I, 122.

<sup>13</sup> Vgl. exemplarisch dazu das zweite Kapitel des Werkes: V 45–160.

<sup>14</sup> Vgl. exemplarisch dazu die Einleitung in V, 1–15.

<sup>15</sup> Vgl. R, passim; Die Metaphysik in der Theologie, in: SG I, 1–80.

<sup>16</sup> Vgl. dazu vom Vf.: JÖRG DIERKEN, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996, 113–202.

um Macht und Herrschaft zentrierten doktrinalen Offenbarungstheologie ausgebaut.<sup>17</sup> Deren Aktualismus korrespondiert mit der ereignishaften Konfrontation Gottes mit dem menschlichen Subjekt, dessen Bemühen um Selbständigkeit und Selbstbegründung durchgehend aporetisch und krisenhaft ist.

Die theologiegeschichtliche Einordnung macht deutlich, dass Herrmann nicht nur als Vertreter einer eigenständigen nichthistoristischen (quasi-)liberalen Theologie<sup>18</sup> den Übergang zur Wort-Gottes-Theologie eröffnete, sondern auch einen wesentlichen Knotenpunkt für reformatorische, aufklärerische, pietistische und vitalistische Linien darstellte. Allerdings ist seine gegenwärtige systematische Bedeutung nicht schon durch seine theologiegeschichtliche Stellung taxiert. Dazu ist ein genauerer Blick auf sein Lebensthema, den Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion, vonnöten. Denn hierüber soll sich nicht nur der Lebensbezug von Religion mitsamt ihrem Notwendigkeitscharakter plausibilisieren lassen,<sup>19</sup> sondern auch die Konzentration auf die Dimensionen des Erlebens und Wollens von je individuellen Subjekten und ihr frommes Verhältnis zum Ganzen der sittlichen Welt.

## 2. Sittlichkeit und Religion – oder (wie) kann das Gesollte wirklich werden?

Nach Herrmann bahnt allein die Sittlichkeit den Weg zur Religion. Grund dafür ist eine elementare Gemeinsamkeit: Die Selbständigkeit oder auch das Selbstsein des menschlichen Subjekts. Religion integriert nicht in eine mit der göttlichen Schöpfung gesetzte sittliche Sozialwelt, sie bearbeitet auch nicht das Motivationsproblem sittlichen Handelns durch äußere Belohnung oder Bestrafung.<sup>20</sup> Vielmehr ist Religion – genauer: ihre wahre Gestalt als reformatorisches Christentum – darum allein auf dem Boden des Sittlichen möglich, weil nur das sittliche Bewusstsein über das Wollen ein inneres Erleben eröffnet, an dem auch der Vollzug des religiösen Glaubens hängt. Der Zusammenhang von

---

<sup>17</sup> Vgl. a. a. O., 16–112.

<sup>18</sup> Als liberaler Theologe hat Herrmann sich nicht bezeichnen wollen.

<sup>19</sup> Vgl. E, 93.

<sup>20</sup> Wenn Herrmann in einer psychologisierenden Weise die „Hoffnung auf zukünftigen Lohn“ und die „Furcht vor zukünftiger Strafe“ als „Motiv“ in sittlichen Handlungen des bereits bekehrten und wiedergeborenen Menschen beschreibt und mit den Anstrengungen sittlichen Handelns durch bestimmte Verhältnisse und einer Hemmung der Freude am Gelingen parallelisiert (E, 156), steht dies in gewisser Spannung zu seiner grundsätzlichen Ablehnung der Figur der Motivation zum Sittlichen durch Lohn und Strafe. Das betrifft schon das Sittliche als solches, mehr noch das durch Religion neu formatierte Sittliche. Diese Spannung ist Indiz dafür, dass sich bei Herrmann an verschiedenen Stellen Lesarten von Religion und Sittlichkeit finden, in denen eher traditionale, vielfach theistisch-hierarchisierende Figuren neben eher modernistischen, vielfach die Unbedingtheit im Selbstvollzug des Sittlichen beschreibenden Figuren finden lassen. Etwas zugespitzt könnte man von einem rechts- und einem linksherrmannianischen Zug sprechen.

Sittlichkeit und Religion ist für Herrmann untrennbar mit der Konstitution des Subjekts verbunden. Und diese Konstitution wird konsequent nur in dessen eigener und innerer Perspektive fasslich – mit Herrmann: dem eigenen Erleben. Der Vollzug von Selbstsein wird durch das Sittliche zugänglich, und Religion schließt daran an, allerdings vermittelt über eine unausweichliche „Krisis des sittlichen Bewusstseins“.<sup>21</sup> Darum sind Sittlichkeit und Religion trotz ihrer inneren Zusammengehörigkeit nicht identisch. Der Weg von der Sittlichkeit zur Religion impliziert eine Negation.

Diese Negation überbietet Umkehrungen, die bereits mit dem Aufkommen des sittlichen Bewusstseins verbunden sind. Sittlichkeit, „das...auf das Gute gerichtete Wollen“,<sup>22</sup> wird entdeckt in der „Selbstbehauptung des Lebendigen“.<sup>23</sup> Es setzt Zwecke und verursacht Zustände. Darin geht es über die geschlossene Kausalität der Naturwelt hinaus. Wenngleich das Phänomen der Selbstbehauptung im natürlichen Leben wurzelt, „hat das Wollen ... in dem Selbst seinen Grund“; es ist „unerklärlich“, weil nicht von etwas Fremdem verursacht.<sup>24</sup> Das gilt freilich nur für es selbst. Mag in der Selbstorganisationsstruktur des Lebens schon eine Vorform von Wollen beschreibbar sein, so ist für Herrmann letztlich das Selbstverhältnis des Wollens entscheidend. Es unterscheidet sich auf dem Grund der Natur von dieser und erhebt sich über sie.<sup>25</sup> Eine nächste Negation liegt darin, dass das Wollen sich von der Mannigfaltigkeit seiner Ziele abhebt und seine innere Einheit in seiner eigenen Struktur findet. Gegen simplen Hedonismus, aber auch gegen subtilen Eudämonismus wird die Struktur des Wollens zur einheitlichen Gesinnung verdichtet und selbst zum Gegenstand sittlichen Strebens. Das erfolgt, indem sich das Wollen von dem Gewollten, das stets von partikularen Neigungen bestimmt ist, absetzt und eine Selbstübereinstimmung – mit Herrmann: Selbständigkeit – in seiner gegen den neigungsbestimmten Naturtrieb stehenden Form gewinnt. Diese „Übereinstimmung mit sich selbst“<sup>26</sup> findet im Sittengesetz ihre allgemeine Formel. Zum Inbegriff einer „alle vernünftigen Wesen umfassende[n] Ordnung“<sup>27</sup> wird das Gesetz, indem innere Selbständigkeit im Vertrauensverhältnis, der Urzene des Sozialen, eine äußere Entsprechung erlebt. Die Selbständigkeit ermöglicht innere Konsistenz des Verhaltens, und ebendarauf bezieht sich das Vertrauen eines anderen. Dieser andere kann, wie etwa in Erziehungsverhältnissen, seinerseits noch auf dem Weg zur Selbstständigkeit sein. Dann erlebt er sie in der Person, der er vertraut. Selbst die Enttäuschung des Vertrauens hindert die Entdeckung des sittlichen Gesetzes nicht. Es artikuliert sich dann *sub contrario*, nämlich in dem Bewusstsein, dass die Vertrauensperson

---

<sup>21</sup> E, 87.

<sup>22</sup> E, 1.

<sup>23</sup> E, 12; 15; vgl. R, 147; 153.

<sup>24</sup> E, 17.

<sup>25</sup> Vgl. E, 36.

<sup>26</sup> E, 47.

<sup>27</sup> E, 45.

anders hätte handeln sollen. Damit ist der Imperativ des sittlichen Gesetzes über die Negativität einer Erfahrung seines Gegenteils gewonnen, entsprechend zu der mit dem sittlichen Sollen gesetzten Differenz zur Bestimmtheit durch natürliche Neigungen.

So sehr das Sittengesetz die innere Einheit des Subjekts mit der äußeren Universalität der sozialen Gemeinschaft verbindet, so wenig strukturiert es in seiner Formalität die Fülle möglicher Handlungen in der sozialen Welt. Sie seien jeweils unter der Urteilsregel des Sittengesetzes auf Verallgemeinerbarkeit der Maximen zu prüfen. Zwar gibt es bei Herrmann eine Beschreibung des sittlichen Lebens in seinen natürlichen Formen, die durch die klassischen Themen der protestantischen Sozialethik: Familie, Kultur – gemeint sind Beruf und Wirtschaft – und Staat markiert sind.<sup>28</sup> Aber der Fokus liegt klar auf dem sittlichen Subjekt als solchem. Gemäß den mehrfach gestuften Unterscheidungen beim Aufgang des sittlichen Bewusstseins kommt es auch in diesem selbst zu beständigen Negationen. Es vollzieht einen „Bruch“ mit seiner Herkunft, es überwindet permanent seine bisherigen Schranken, es weiß sich unter der „Forderung des Unbedingten, ... anders sein [zu] sollen“.<sup>29</sup> Diese Negationen sind die Folie, an der seine Freiheit fassbar wird. Freiheit ist das Zentrum personaler Selbständigkeit, die letztlich nur im Innenverhältnis vollzogen und erlebt werden kann.<sup>30</sup> Sosehr die sittlichen Bestrebungen des Subjekts auf den Zustand personaler Selbständigkeit zielen, so wenig kann dieser Zustand stabil gehalten und prägnant beschrieben werden. Er ist letztlich ein reiner Selbstvollzug. Er würde leer, wenn er nicht immer wieder über Unterscheidungen von anderem abgesetzt werden könnte: der äußeren und inneren Natur, der psychologischen Verfasstheit, den Festschreibungen durch andere, dem bisherigen Entwicklungsstand. In einer nahezu an Fichte erinnernden Weise wird Sittlichkeit als „Tat“ und „Handlung“ beschrieben, in deren Vollzug sich das Subjekt selbst erlebt und sich auch sein eigenes „Wollen“ selbst „zuschreibt“ und darin für sich „eine neue Zukunft schafft“.<sup>31</sup> Solches Zukunft schaffende Wollen ist der Vollzug der Freiheit, der zugleich das Sollen zu ihr erschließt. Sogar der „Gedanke der Freiheit“ wird in solchem „Wollen selbst erzeugt“ – so sehr Freiheit zugleich dessen unbegreifliche Voraussetzung ist.<sup>32</sup> In der inneren Selbstbe-  
spiegelung seines Vollzugs konstituiert sich für das Subjekt gleichsam eine, nämlich seine eigene neue Welt. Anders als bei Kant, nach dem die der Freiheit

---

<sup>28</sup> E, §§ 25–28.

<sup>29</sup> E, 59.

<sup>30</sup> Vgl. SG II, 270 u.ö. (Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie).

<sup>31</sup> E, 80.

<sup>32</sup> E, 78; vgl. 84 u.ö.

entspringende Verstandeswelt sich einem „anderen Standpunkt“, den die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch einnimmt, verdankt,<sup>33</sup> kommt es bei Herrmann für das sittliche Denken zu einer „anderen Wirklichkeit“.<sup>34</sup> Insofern geht Herrmanns „Dualismus des sittlichen Denkens“ über Kant hinaus, so sehr Herrmann diesem auch folgen will.<sup>35</sup>

Und genau darum bestimmt Herrmann das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion dann in einer letztlich von Kant abweichenden Weise. Weil Herrmanns sittliche Wirklichkeit nur über Negationen auf die natürliche Wirklichkeit bezogen ist und allein im Selbstvollzug der Freiheit besteht, muss von ihr aus ein neuer Weg zur Wirklichkeit als ganzer gefunden werden. Da Kants Vermittlungen von Freiheit und Natur – im ethischen Geschichtsdenken, in der ästhetischen Erfahrung und in der Beurteilung des Lebendigen in seiner Teleologie, deren Fluchtlinien zu Kultur und Religion führen – von Herrmanns sittlichem Dualismus zurückgedrängt werden, bedarf es eines Rückgewinns der anderen, ausgeschlossenen Seite des Dualismus, wenn diese Wirklichkeit des sittlichen Vollzugs nicht unwirklich und leer werden soll. Eben dafür steht Religion. Religion ist nach Herrmann die freie Unterordnung des sittlichen Bewusstseins unter die ihm offenbare Macht Gottes. Gott ist die Macht, die das Sittliche vom Gesollten zum Sein werden lässt. In formaler Hinsicht würde ohne eine solche, *cum grano salis*: Ethiko-Ontotheologie das Sittliche zu einem reinen, sich selbstreferentiell auf sich beziehenden und steigernden Aktualismus werden, der nur durch den negativen Bezug zu der ihm anderen Wirklichkeit der Natur qualifizierbar ist. Und in materialer Hinsicht würde eine Sozialethik, die den „Dienst Gottes in den natürlich begründeten menschlichen Gemeinschaften“ zum Thema hat,<sup>36</sup> verunmöglicht.

Der Übergang von Sittlichkeit zu Religion erfolgt dadurch, dass das sittliche Subjekt in sich selbst Negativität entdeckt. Dazu zählen schon die Phänomene der Endlichkeit wie Sterbenmüssen trotz personaler Selbständigkeit und Herkunft auch des sittlichen Wesens aus der Natur.<sup>37</sup> Dass gerade der alte Mensch sich die sittliche Gesinnung aneignen und zum neuen Menschen werden soll und dass gar der neue Mensch sich als Urheber allen trägen Zurückbleibens hinter den tendenziell unendlichen Forderungen der Sittlichkeit ansehen muss, bedeute eine „Situation voll unerträglicher Widersprüche“.<sup>38</sup> Herrmann operiert ganz im Sinne des lutherischen *usus elencticus legis*, wenn er das am sittlichen Bewusstsein gebildete, zugleich unausweichliche Schuldgefühl als in allen Einzelnen präsente Erbsünde versteht und zum Ankerpunkt für die religiöse Erlösung, die immer nur individuell erfasst werden kann, erhebt. Dass

---

<sup>33</sup> IMMANUEL KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, zit. nach der Werkausgabe Bd. VII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., <sup>4</sup>1978, BA 105; 119.

<sup>34</sup> E, 76. Damit ist ausdrücklich der „Verzicht“ auf die „Vorstellung einer widerspruchslösen Einheit der Wirklichkeit“ verbunden (ebd.).

<sup>35</sup> E, 75.

<sup>36</sup> E, 170.

<sup>37</sup> Vgl. E, 64; 85.

<sup>38</sup> E, 86.

der Mensch „die Last seiner Selbstbeurteilung nicht tragen kann“, lasse ihn danach verlangen, „in einer Wirklichkeit zu stehen“, der er sich „in freier Hingabe gänzlich unter[wirft]“.<sup>39</sup>

Dieses Verlangen wird im Erlebnis der Offenbarung Gottes gestillt. Mit diesem Erlebnis wird die in innere Aporien getriebene Selbstunterscheidung des Menschen von der Naturwirklichkeit in eine Hingabe an eine andere Wirklichkeit überführt, die als „Macht des Guten“ zugleich „Macht über alles“ ist.<sup>40</sup> Damit wird der ‚Dualismus des sittlichen Denkens‘ in einen theologischen Monismus zurückgenommen. Als „Macht des Guten“ – so Herrmanns häufigste Formel im Blick auf Gott – ist er „eine in sich selbst ruhende Einheit des wahrhaft Lebendigen“, die auch als „All der Dinge, das Ganze der Wirklichkeit“ oder „allumfassende Wirklichkeit“ beschrieben werden kann.<sup>41</sup> Sein Modus ist machtvolleres „Wirken“ in der „Verwirklichung des Guten“; dies geschieht als „Herrschaft ... über alles Wirkliche“, die „ohne Kampf mit anderen Kräften“ ist und „kampflos in allem Wirklichen herrscht“.<sup>42</sup> So sehr Herrmanns Gott einerseits Inbegriff und Ausdruck des reinen guten Willens ist, der strukturell der Performanz des Sittlichen im Menschen entspricht, so sehr ist er andererseits die über ihn erhabene jenseitige Macht. So ist Gott die „Macht des guten Willens über alles“; das gilt auch für die „unermessliche Weite der Natur“.<sup>43</sup> Zugleich erweitert das Erlebnis der Offenbarung Gottes, die als „Selbstoffenbarung“ des ungehemmten guten Willens verstanden wird,<sup>44</sup> durch Teilhabe an Gott den in ihm selbst scheiternden sittlichen Vollzug zu einem Ganzen der Wirklichkeit, die alle Negativität des sittlichen Bewusstseins einzieht. Während sich von hier aus Linien zu Grundintuitionen des Fichteschen und Kantischen Denkens ziehen lassen, treten diese zurück, wenn Herrmann den Gottesgedanken theistisch fasst und im Zeichen von Macht und Herrschaft codiert. Dann dominiert eine offenbarungstheologische Unmittelbarkeit aus pietistisch-erwecklichem Erbe.<sup>45</sup> Im Blick auf das nahezu sittlichkeitspantheistische Verständnis Gottes als durchgängig und ungehemmter guter Wille, der strukturell den Willen des Menschen an sich teilhaben lässt und mit diesem kongruiert, erhebt sich die Frage, warum dies in Mustern von Unterwerfung beschrieben

<sup>39</sup> E, 92.

<sup>40</sup> E, 110; 104; vgl. R, 267 f.

<sup>41</sup> V, 163; SG II, 50 (Die Lage und Aufgabe der Dogmatik); 151 (Gottes Offenbarung an uns); 249 (Unser Glaube an Gott); 235 (Der Widerspruch im religiösen Denken) und D, passim.

<sup>42</sup> SG II, 151 (Gottes Offenbarung an uns); 249 (Unser Glaube an Gott); 235 (Der Widerspruch im religiösen Denken); D, 48; V, 50 u.ö.

<sup>43</sup> E, 124; SG I, 99 (Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen?). Zudem steht der – monotheistische – Gott der Allmacht über alles auch für die Einheit des Bewusstseins, die bereits in allem Wollen und Erleben beansprucht ist. Vgl. SG II, 312 f. (Die Wirklichkeit Gottes, jetzt auch in GCh, 12-50). Zum Zusammenhang zwischen Gott als „Allgewaltige[m]“ und Monotheismus vgl. auch V, 133 f.

<sup>44</sup> SG I, 127 (Der Begriff der Offenbarung).

<sup>45</sup> Vgl. dazu vom Vf.: JÖRG DIERKEN, Wollen und Erleben. Wilhelm Herrmann über Sittlichkeit und Religion, in: DERS., Selbstbewusstsein individueller Freiheit, Tübingen 2005, 281–297.

wird. Beide Figuren im Blick auf Gott weisen Spannungen in sich und untereinander auf. Dass beide verfolgt werden, mag charakteristisch sein für die Theologie der Moderne.

Die Vermittlung der Selbstoffenbarung Gottes wird in christologischen Figuren beschrieben. Sie stellen ganz auf die innere Aneignung des Bildes Jesu ab. Es werde als „durch uns selbst erfaßte Tatsache“ erlebt und vergegenwärtigt als „geistiges Leben“ die göttliche Macht des Guten.<sup>46</sup> Herrmann denkt an das in den Evangelien aufscheinende Bild Jesu, das in gleichsam kontrafaktischer Entsprechung zum Schuldgefühl einen emporziehenden Neuanfang des sittlichen Lebens in der Kraft Gottes eröffnet. Danach begegne uns als durch das Schuldgefühl vorbereiteten Lesern der neutestamentlichen Überlieferungen das Bild einer Person, in der „wir selbst das Wort Gottes vernehmen“.<sup>47</sup> Denn das „geistige Bild Jesu“ stelle „vor die Wirklichkeit des Einzigen, ... dem wir uns ganz unterwerfen können“;<sup>48</sup> es vermittele die fromme Überzeugung, dass die „überweltliche Macht Gottes ... unser Leben durch diese Welt hindurch zu einer unvergänglichen Vollendung“ leite.<sup>49</sup> Diese Vollendung fällt mit dem sittlichen Lebensvollzug zusammen. Denn die „Macht des Guten“ öffne „uns unsere Zukunft in der sittlichen Aufgabe“, für die sie zugleich die über alle Krisenhaftigkeit hinweg führende „Kraft“, das Gute zu tun, darstellt.<sup>50</sup> Wie der Aufgang des Sittlichen kennt auch die religiöse Realisierung des Guten die beiden Pole der Affirmation der Person und der Zukunft in Gemeinschaft. Die im Bild präsente Gestalt Jesu kann das beides eröffnende Gottesverhältnis darum vermitteln, weil sie selbst ein entsprechend frommes Gottesverhältnis hat und zugleich die Sittlichkeit fehlerlos in konsequenter Hingabe bis in den Tod hinein realisiert. Zudem spitzt Jesus das Sittengesetz zu einem situationsspezifischen Tun des Guten in permanenter Steigerung zu. Darin verbinden sich Zuversicht zu und Ehrfurcht gegenüber Gott mit hingebungsvoller Nächstenliebe.

Wenn durch solche Figuren das Erbe von Schleiermachers Urbildchristologie hindurchschimmert, zeigt sich allerdings eine Differenz darin, dass Herrmann keinen historisch rekonstruierbaren Zusammenhang von Urbild und Abbild über das von Christi Erlösungswerk gestiftete neue christliche ‚Gesamtleben‘ annimmt.<sup>51</sup> Der durch die aufkommende Leben-Jesu-Forschung vertiefte Abstand zur Gestalt Jesu lässt Herrmann auf Distanz gehen zu allen Bemühungen, Zugang zu Jesus auf einem gleichsam historisch oder wirkungsgeschichtlich objektivierbaren Weg zu finden. Stattdessen stellt Herrmann ganz auf das Erleben eines inneren Bildes Jesu ab. Herrmann beschreibt es einerseits als eine sich unabweislich aufdrängende Tatsache oder auch als pures

---

<sup>46</sup> E, 100.

<sup>47</sup> E, 100.

<sup>48</sup> E, 101.

<sup>49</sup> E, 107.

<sup>50</sup> E, 110.

<sup>51</sup> Vgl. E, 99 ff.; V, 47 ff.

Faktum, andererseits ist es ebenso sehr eine im Bewusstsein der Glaubenden hervorgebrachte und performativ wirkende Fiktion.<sup>52</sup> Unbeschadet ihrer Spannung kann Herrmann umstandslos beide Beschreibungsmuster nebeneinander aufrufen.<sup>53</sup> Gleichwohl bleibt er asketisch im Blick auf eine sich nahelegende Vermittlung durch die Dialektik des Bildbegriffs. Denn das Bild ist als Abbild nicht das Abgebildete – und als projiziertes Bild von etwas kein leeres Phantasiegebilde.<sup>54</sup> Die Differenz von Faktum und Fiktion wird freilich durch den Gestus der Unmittelbarkeit, der auch Herrmanns Christologie als Manifestation der göttlichen Macht des Guten durchzieht, verschwindend klein. Inhaltlich beschränkt sich das Bild Jesu auf wenige Züge, die um Jesu im sittlichen Leben aufgehende und durch sein Sterben besiegelte Messianität als Schöpfungsziel und seine Botschaft vom alles umfassenden Gottesreich gravitieren.<sup>55</sup> Formal ist entscheidend, dass der Eindruck von Jesus selbst erlebt und nicht durch fremde Lehren erzeugt wird; dabei ist maßgeblich, dass die in Jesu Hingabe das sündige Ich emporziehende und ihm vergebende Liebe Gottes mit Umkehr, Wiedergeburt, Bekehrung und Erneuerung des Menschen einhergeht. Die mit Gottes „quellender“<sup>56</sup> Liebe verbundene Passivitätssemantik im Zusammenhang der Wiedergeburt als Erleiden wird durch die Betonung des Selbsttätigkeits-Charakters der Bekehrung balanciert,<sup>57</sup> und letztlich ermöglicht erst die Erneuerung des sittlichen Lebens wahrhaftige Reue der Sündenschuld, die zur Umkehr führt. Sosehr Herrmann an Grundmuster der orthodox-lutherischen *ordo-salutis*-Lehre anschließt und sie in den religiösen Erlebnisvollzug überführt, in dem die Konstitution des ethischen Subjekts konzentriert wird, sosehr kann er gleichsam in kantischen Bahnen betonen, dass nach dem durch Jesus Christus ausgelegten sittlichen Gesetz die „Gerechtigkeit“ immer „eigenes Vollbringen“ ist und der Gottesglaube als „Befolgung unserer Pflichten als göttliche[r] Gebote“ zu verstehen sei.<sup>58</sup> Dies bedeute „Hingabe an Gott in sittlicher Selbständigkeit“.<sup>59</sup>

Die religiöse Neukonstitution des sittlichen Subjekts im Durchgang durch seine Krise führt zu keiner anderen Sittlichkeit. Alle auch ohne Religion gewonnenen ethischen Bestimmungen bleiben in Geltung – nur dass sie nun nicht mehr ins Scheitern führen, sondern vor und durch Gott zur Wirklichkeit werden. Damit ist eine markante Differenz im Naturbegriff verbunden. *Sub specie*

<sup>52</sup> Vgl. V, 226 ff.

<sup>53</sup> Vgl. SG II, 78; 82 (Die Lage und Aufgabe der Dogmatik); 167 (Gottes Offenbarung an uns); 289 (Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben); 306 (Die Wirklichkeit Gottes); V, 91 f.; 225 ff. – Auch dies ließe sich als Beispiel für die Spannung zwischen einem rechts- und linksherrmannianischen Zug lesen.

<sup>54</sup> Beim späten Herrmann finden sich allerdings tastende Annäherungen an die Familienähnlichkeit von Religion und Kunst. Vgl. SG II, 298 ff. (Die Wirklichkeit Gottes).

<sup>55</sup> Vgl. E, 116; vgl. V, 57; 72 u.ö.

<sup>56</sup> E, 165; V, 245 u.ö.

<sup>57</sup> Vgl. E, 151 u.ö.

<sup>58</sup> E, 160; 156.

<sup>59</sup> E, 154.

*Dei* weiß das Subjekt, dass die Natur insgesamt und sein eigener Platz darin „von Gott geordnet“ sind.<sup>60</sup> Natur als Bestandteil der Wirklichkeit als Wirkraum der Macht Gottes führe zu „Ehrfurcht“, begleitet von einer „Unbefangenheit gegenüber den natürlichen Ordnungen“ des Lebens.<sup>61</sup> Das führt Herrmann zu dem Motiv des sittlichen Berufs. Es meint eine durch „unsere natürliche Lage“ erforderliche „Begrenzung der sittlichen Aufgabe“.<sup>62</sup> Alle weiteren Bestimmungen sind erst dadurch ermöglicht, dass die Natur als Bestandteil der Wirklichkeit Gottes gesehen wird, welche zugleich die Wirklichkeit des Sittlichen ist. In Herrmanns Konzept wird dieses durch die Erlösung durch Jesus Christus eröffnete Verständnis der Natur zum Ankerpunkt seiner materialen Sozialethik. Darin geht es um den „Dienst Gottes in den natürlich begründeten Gemeinschaften“.<sup>63</sup> Gemeint sind Ehe und Familie, die Kulturgesellschaft oder Wirtschaft in weiterem Sinn sowie der Staat. Ehe und Familie beruhen auf dem anzuerkennenden Geschlechtstrieb, die Wirtschaft hat es mit dem Erfordernis der Erzeugung natürlicher Lebensgüter zu tun und der Staat begrenzt die mit der Natur gesetzte Gewalt durch die Gewalt des Rechts. Warum es diese Gemeinschafts- und Ordnungsverhältnisse und keine anderen sind, begründet Herrmann nicht. Da die Natur insgesamt dem in Sittlichkeit wirkenden Gott unterstellt ist, erübrigt sich eine differenzierende Ableitung einzelner Natur- und Sozialformationen. Als Elemente des Wirkraums Gottes sind sie zugleich kontingente Fakta. Auch die Stellung der einzelnen Menschen in der Welt ist gerade in ihrer Kontingenz von Gott gegeben. In Gott gehen Wirklichkeit und Kontingenz zusammen. Die sittlichen Formationen werden auch nicht in einer historisch-soziologischen Perspektive genetisiert. Zwar knüpft Herrmann mit seinem Konzept der Sozialethik an lutherische Traditionen an und lässt gar die innere Struktur von Hegels Figur der sittlichen Sozialwelt durchschimmern, aber bei Herrmann dominiert letztlich das Motiv der Bildung des sittlichen Subjekts durch eine in den Sozialverhältnissen angestoßene „Bewegung in uns selbst“<sup>64</sup> über das Motiv einer sich aufstufenden Sozialtheorie. Der Gottesdienst im Alltag der natürlichen Welt ähnelt innerer Askese. Sie führt unter umgekehrtem Vorzeichen das weiter, was bereits in der auf Distanz gebrachten Natur angefangen hat: den Aufbau des sittlichen Subjekts.<sup>65</sup> Weil die Sphäre der Natur hierbei zunächst in mehreren Stufen überwunden werden soll, dann aber nur über die generelle Herrschaft des über das Sittliche und seine Krise erschlossenen Gottes auf abstrakt-allgemeine und damit zugleich unmittelbar-kontingente Weise wiedergewonnen wird, walten zwischen der Konzeption des sittlichen Subjekts und der seiner sozialen Welt gewisse Spannungen.

---

<sup>60</sup> E, 143.

<sup>61</sup> E, 143 f.

<sup>62</sup> E, 145.

<sup>63</sup> E, 170.

<sup>64</sup> E, 179.

<sup>65</sup> Vgl. V, 207 f.

### 3. Herrmann heute: Probleme und Perspektiven

Die theologiegeschichtliche Bedeutung von Herrmanns Denken als Knotenpunkt verschiedener Traditionslinien korrespondiert mit seiner Rolle als Katalysator für neue Konstellationen. Dass er lutherische, pietistische, kantisch-fichtesche und ritschlsche Motive aufnehmen und dabei eine Verbindung von vollzugs- und ereignisaktualistischen, subjektphilosophisch-existentiellen und offenbarungs- und aneignungstheologischen Figuren als Katalysator von Wort-Gottes- und Ereignis-Denken ausbilden konnte, liegt in seiner inneren Systematik begründet. Will man nach deren Blüte im 20. Jahrhundert heute auf Herrmann zu gegenwärtiger Orientierung zurückkommen, wird man nicht ohne Wahrnehmung von Problemen zu Perspektiven gelangen. Das sei in drei Hinsichten konkretisiert.

Die erste Hinsicht betrifft die generelle Zuordnung von Sittlichkeit und Religion. Sie steht nach dem Ende einer kosmologisch geleiteten Verbindung von Religion und theoretischer Vernunft für die Verschränkung von Religion und Vernunft im Zeichen des Praktischen. Dass Religion es mit einem alle betreffenden Themenfeld zu tun hat und keine Sondersphäre bildet, ist ein schwer zu überschätzendes Vermächtnis Herrmanns. Es steht gegen identitätspolitische Versuchungen, Religion – oder religiöse Gruppierungen und Praktiken – im Behauptungsgestus in der öffentlichen Arena präsent zu machen. Nun ist freilich auch die Allgemeinheitsorientierung der praktischen Vernunft als westlich-partikular in Misskredit gebracht worden. Demgegenüber steht Vernunft gerade für das Bemühen, sich durch Argumente zu bewähren, die Ankerpunkte an der für alle gleichen, aber ebenso stets individuellen Erfahrung haben. Paradigmatisch dafür ist bei Herrmann das Verständnis des Sittlichen mit seiner Verbindung zum Religiösen. Hinzu kommt, dass mit der Fokussierung von Selbstsein und Selbständigkeit sowie der begründeten Unbegründbarkeit des Wollens Motive bedacht werden, die unterschwellig auch identitätspolitische Selbstbehauptungsprogramme leiten. Ihre Unmittelbarkeit wird allerdings im autonomietheoretisch gefassten Abgleich mit dem Allgemeinen gebrochen. Darin ist Herrmanns Systematik auch heute aktuell. Das gilt allerdings nicht für die damit implizit verbundene These, dass wirkliche Sittlichkeit letztlich nur auf dem Boden von Religion in Herrmanns Sinn möglich sei. Diese These mag ihre Resonanz in protestantischen Milieus in der Kaiserzeit gehabt haben, sie verfängt aber weder in einer pluralistischen Gesellschaft, noch greift sie die moderne Differenzierung von Religion und Moral auf. Dass nur sittlich sein kann, wer fromm ist, lässt sich nicht halten, ebenso wenig, dass Unfromme oder Noch-nicht-Fromme Sittlichkeit nur in ihrem Scheitern kennen. Im Interesse ihrer Allgemeinheit muss Sittlichkeit, besser vielleicht: Moral, begründungs offen kommuniziert und in unterschiedlichen Formaten praktiziert werden können. Und Religion ist auch nicht moralistisch aufzuladen, etwa in der Weise einer besseren Partei für das klerikal identifizierte *bonum commune*. An

diesem Punkt kann Herrmanns Fokus auf das sittliche Subjekt und seine Bildung ein Gegengewicht bilden, zumal es eine pragmatische Sicht auf die soziale Welt und ihre Güter nach Maßgabe der von der Natur oder Gott gesetzten Verhältnisse ermöglicht. Ein Problem bei Herrmann stellt aber die Unmittelbarkeit Gottes in seiner Offenbarung dar, die mit einer kaum mehr vermittelbaren Doppelstellung des Begriffs der Natur einhergeht. Will man dem begegnen, lässt sich das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion nicht im Zeichen von Sollen und Sein, Aufgabe und Realisierung, Negativität von Schuld und Scheitern des Menschen und Positivität der allmächtigen Wirklichkeit Gottes fassen. Vielmehr ließe sich Religion so verstehen, dass sie exemplarisch Deutungs- und Umgangsformen mit den inneren Spannungen des Sittlichen darstellt und dabei Ähnlichkeiten im nichtreligiösen Idiom beleuchtet und konturiert. Dafür finden sich bei Herrmann durchaus Hinweise.<sup>66</sup>

Die zweite Hinsicht der Verbindung von Problemsichtung und Perspektivengewinnung betrifft Herrmanns güterethische Askese. Dass das Ethische bei ihm auf das Subjekt konzentriert ist und sich kein tatsächlicher Entwurf einer in geschichtlichem Werden befindlichen Sozialwelt findet, hat bereits Troeltsch moniert.<sup>67</sup> Subjektivität wird tendenziell sekundär mit Intersubjektivität verbunden. Ähnlich wie die Thematik der Natur vor allem im Modus des Negativen erörtert wird, wird auch die sittliche Sozialwelt vornehmlich als Ort des Aufbaus moralisch-religiöser Subjektivität beschrieben, in die Gott das Individuum in abstrakt-kontingenter Weise hineingestellt habe. Demgegenüber würde ein dialektisches Verhältnis von Natur und Geist es erlauben, auch die voluntative Geistigkeit des Subjekts im Horizont seiner Natur zu explizieren. Intelligenz ist auch ein Phänomen des Lebens, soziale Kooperation baut sich nur im Zusammenwirken von Organismen auf. Freilich geriete ohne eine kategoriale Differenz von Natur und Geist der letztere zum Epiphänomen der ersteren – oder umgekehrt Natur zum Produkt der Bearbeitung durch den Geist. Es bleibt bei dem dialektischen Gegenüber, angereichert durch das von Individualität und Allgemeinheit. Erst im Gegenüber zu und im Umgang mit Anderen vermag sich das Individuum als Selbst und als Dieses zu gewinnen, ohne Kommunikation mit ihnen würde es verkümmern. Die Doppelpolarität von Natur und Geist sowie von Individuum und Allgemeinheit erlaubt es sodann, verschiedene soziale Sphären zu beschreiben, in denen Kommunikation und Handeln im Schnittfeld von jeweiligen Akteuren und sozialer Welt erfolgen. Sie reichen von sozialen Ordnungen zum Umgang mit der Leiblichkeit und seinen

---

<sup>66</sup> Vgl. z.B. E, 148. In diesem Sinn gibt es etwa auch ein Sensorium für das Sittliche außerhalb des protestantischen Christentums und sonstiger bestimmter Religionsgestalten. Allerdings bauen sich *remoto Christo* ähnliche Fragen und Denkmuster wie unter Christen auf.

<sup>67</sup> Vgl. ERNST TROELTSCH, Grundprobleme der Ethik, in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 2, 2. Neudruck der 2. Aufl. (Tübingen 1922), Aalen 1981, 552–672.

Grenzen – also Medizin zwischen Heilung und Heil; sodann über Leben und Erleben von Geschlechtlichkeit und Generativität zu intersubjektiven Lebens- und Liebesbeziehungen zwischen Gegebenem und Gestaltetem – also emotional-hingebungsvolle personale Lebensformen im familialen Nahbereich; weiter über Ordnungen zum Gewinn der Güter des Lebens angesichts seiner Bedürftigkeit – also Wirtschaft als gesellschaftlicher Umgang mit der Natur zwischen Knappheit und Fülle; schließlich bis hin zu Institutionen zur Regulierung des konfliktträchtigen Miteinanders in verschiedensten Lebenskreisen – also Staat und Recht zwischen Gewalteinämmung und einem ewigen universalen Frieden im Horizont der Gerechtigkeit des Gottesreiches. In all diesen Sphären ist sittliches Leben ohne Religion möglich, gleiches gilt für die Kommunikation und Reflexion moralischen Handelns und seiner Ordnungen. Religion kann aber ihrerseits die Themen und Muster des Sittlichen in diesen Sphären aufrufen und darstellen. Darin ist sie ein Teil des Lebens in der sozialen Welt und bildet Schnittfelder mit deren profanen Mustern. Zugleich zeichnet sich die Religion, in diesem Fall als protestantisches Christentum, dadurch aus, dass sie die Dinge noch einmal anders sehen lässt. Sie kultiviert als Teil der sozialen Welt zugleich Distanz. Und sie kommuniziert deren Themen in einer eigenen symbolischen Form, in der auch Unabgeholtenes und Überschüssiges artikuliert werden. Ihr Handeln ist primär Darstellung unter Rückgriff auf die Narrative und Symbole der Überlieferung. Während die Perspektiven auf die Sozialwelt vor allem auf Probleme des Konzepts Herrmanns reagieren, kann das Motiv der symbolischen Artikulation an seinen Bild-Gedanken anschließen.<sup>68</sup> Die darin liegende Produktivität sollte allerdings nicht mit einer reduktionistischen Normierung des Bildes vom menschengewordenen Gott als Inbegriff moralischer Subjektivität einhergehen, sondern eine Fülle von kommunikativen Anschlüssen in jeweiligen sozialen Kontexten eröffnen.

Das sei in einer dritten Hinsicht noch kultur- und religionshermeneutisch konkretisiert. Zu den Theoremen mit der größten Abständigkeit zu gegenwärtigem Denken dürften Herrmanns Figuren der Erbsünde und des Schuldbewusstseins gehören. In ihrer Zuspitzung passen sie kaum zu einer Kultur, in der sich die einzelnen eher über nicht befragbare Ansprüche als über Verpflichtungen gegenüber der sozialen Welt positionieren. Die mit der Negativität der Sünde verbundene Dimension der Kritik und Beurteilung ist zwar heute allgegenwärtig, allerdings weniger in Gestalt einer individuierenden kritischen Selbstbeurteilung im Verhältnis zum Normativen, die zu Umkehrung und Umwertung führt. Eher zeigen sich unerreichbare Ideale der Selbstoptimierung in Konkurrenzverhältnissen auf Aufmerksamkeitsmärkten. Die Thematik der Sünde ist heute am ehesten in Figuren des Fehlbarkeitsbewusstseins und der Ambivalenzsensibilität präsent. Zwischen Ambivalenz und der Unausweichlichkeit von Herrmanns Sündenbewusstsein liegen einige Distanzen. Es gibt allerdings auch Orte, an denen sich gewisse Parallelen zur Universalität der

---

<sup>68</sup> Vgl. dazu MALTE DOMINIK KRÜGER, *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*. Tübingen 2017.

Sünde und der gegenwärtigen Kultur finden, wenngleich in einer gewissen Naturalisierung. Dass der beste CO<sub>2</sub>-Fußabdruck von dem hinterlassen wird, den es erst gar nicht gibt, dass unser aller Leben in gewissem Wohlstand mit einer Last für das Klima und mithin das Leben anderer Spezies und zukünftiger Generationen verbunden ist, ist tendenziell Gemeinbewusstsein. Auch die Predigt der Umkehr ist in entsprechenden Appellen allgegenwärtig. Sie wird vielfach in Gestalt von Forderungen und Ansprüchen artikuliert, insbesondere von Seiten kommender Generationen. Wenn das Erbe des Wohlstands im Zeichen seiner Lasten angetreten und von diesen verdüstert wird, scheint sich eine Haltung nahezulegen, die die Anderen, Vorherigen, Gestrigen in gleichsam heiliger Wut zur Rechenschaft zieht. Damit droht jedoch die ethische Kultur in einen Kulturkampf zu kippen. Klimaschutz schwankt zwischen technischer Optimierung zur Weltrettung durch den Menschen im Anthropozän und Beschämung derjenigen, die lebten wie sie gelebt haben und vielleicht auch nicht anders konnten und können. Der massive Handlungsdruck angesichts der enormen Herausforderung der Folgen des Klimawandels hat das Potential für schwere Zielkonflikte, der Ventile im weiten Feld von Symbolpolitik, Aktivismus und Kulturkämpfen findet. Hierüber ist Aufklärung angezeigt. Die Erinnerung an den theologischen Topos der Sünde kann dazu beitragen, weil sie strukturell die Universalität des Nichtseinsollenden, das Bewusstsein des Normativen und die Problematik von Anspruchsmentalitäten gegenüber anderen aufruft – und zu kritischer Selbstbeurteilung anhält. Gerade weil es manche Parallelität zur gesellschaftlichen Klimadebatte und ihren religionsähnlichen Zügen gibt, kann der verfremdende Blick auf das Sündenthema zwischen Sittlichkeit und Religion solche Aufklärung befördern. Die Erinnerung an Herrmanns vielleicht abständigste Seite mag einhundert Jahre nach seinem Tod dafür hilfreich sein. Herrmanns Vermächtnis, Sittlichkeit und Religion in engster Nachbarschaft zu durchdenken, eröffnet angesichts seiner Probleme manch überraschende neue Perspektive.