

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 71 (2015)
Heft: 2

Artikel: Individualität und Sozialität : zu einem Paradigma deutschsprachiger protestantischer Theologie in der Moderne
Autor: Matern, Harald
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877703>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Individualität und Sozialität

Zu einem Paradigma deutschsprachiger protestantischer Theologie in der Moderne¹

0. Hinführung

Die theologische Moderne beginnt für den deutschsprachigen Kulturbereich mit Friedrich Schleiermacher, durch dessen Werk sie auch nachhaltig geprägt wurde. Schleiermachers Entfaltung der Theologie auf der Grundlage einer Theorie der Frömmigkeit wurde für viele der Nachgeborenen zum Vorbild oder aber zum Stein des Anstosses. Dafür sind unterschiedliche Gründe massgeblich gewesen. Insbesondere die theologische Verarbeitung der kantischen Metaphysikkritik², dann aber auch die Bearbeitung zentraler Anliegen der idealistischen Philosophie, die Verzahnung religionsphilosophischer und dogmatischer Argumente, die konstruktive Auseinandersetzung mit der historischen Kritik und der Versuch der Überwindung der moralistischen Reduktion der Religion machen Schleiermacher bis auf den heutigen Tag zu einem ebenso anspruchsvollen wie lehrreichen Gesprächspartner protestantischer Theologinnen und Theologen.

Die Wirkungsgeschichte Schleiermachers ist gut erforscht und seine Bedeutung in affirmativer wie kritischer Hinsicht unbestritten. Deutlich wird diese etwa an der Karriere des Religionsbegriffs in der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts.³ Dass Schleiermacher, bzw. die

- 1 Das Folgende bildet Ertrag und Weiterführung der Studien, die ich für meine Dissertationsschrift «Individualität und Sozialität. Historisch-Systematische Studien zum Zusammenhang von Religionstheorie und Ethik bei Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Herrmann, Karl Barth und Emanuel Hirsch» unternommen habe. Die Arbeit wurde 2013 von der Theologischen Fakultät der Universität Basel angenommen; sie befindet sich aktuell in der Druckvorbereitung.
- 2 Vgl. F. Wagner: Aspekte der Rezeption Kantischer Metaphysik-Kritik in der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, NZSTh 27 (1985) 25-41.
- 3 Dessen Erforschung widmet sich in Fortsetzung der Arbeiten Ernst Feils aktuell das vom SNF geförderte Forschungsprojekt «Religion. Zur Transformation eines Grundbegriffs europäischer Kultur in der deutschsprachigen protestantischen Theologie (ca. 1830-1914)» mit über 60 beteiligten Forscherinnen und Forschern unter der Leitung von G. Pfeiderer an der Universität Basel.

von ihm formulierte Problemstellung akademischer Theologie noch in einer ganz anderen Hinsicht gewirkt haben, soll im Folgenden gezeigt werden. Dabei wird eine bislang zu wenig berücksichtigte Perspektive eingenommen, die den Fokus auf das Konzept der «Individualität» legt.

1. Individualität und Sozialität

1.1 Individualität und Religion in der Moderne

Der Prozess funktionaler Differenzierung, den die westlichen Gesellschaften durchlaufen, brachte für die Theologie verschiedene grundlegende Probleme mit sich. Als besonders gravierend erwies sich die Frage der «Positionalität»⁴ nicht nur der Theologie, sondern der Religion selbst. Wenn es stimmt, dass Religion sich im einzelnen Menschen als Glaube, Frömmigkeit, Gewissheit oder ähnliches darstellt, sich also als Bewusstseinszustand beschreiben lässt, wie ist es dann noch möglich, von der Objektivität der Inhalte dieses Bewusstseins auszugehen – insbesondere dann, wenn diese Inhalte nicht empirisch feststellbar sind?⁵ Es ist diese Fragestellung, die mit dem Ausgang der Aufklärung besonders die Religionsphilosophie Immanuel Kants prägte und die von Schleiermacher auf die Theologie übertragen wurde.

Wichtig für das Folgende ist die bei Schleiermacher explizit gewordene Einsicht, dass am religiösen Bewusstsein ein bestimmtes Problem besonders deutlich wird: Offenbar gibt es Aspekte des menschlichen Bewusstseins, die nicht oder nicht nachweislich jedermann in der gleichen Weise zu eigen sind. Dazu gehören z.B. Gefühle oder Einstellungen, die wir als «Haltungen» oder Überzeugungen zu bezeichnen gewohnt sind. Wenn das religiöse Bewusstsein wie bei Schleiermacher als «Gefühl» beschrieben wird, dann hat dies Konsequenzen. Das religiöse «Gefühl» ist nach ihm ein Begleitzustand jeglicher zeitlicher Bewusstseinslagen, der diese auf ihren Ursprung wie auf ihre aktuelle Einheit bezieht.⁶ Zwar gibt es strukturelle Übereinstimmungen zwischen den Ge-

4 Dieser Begriff wurde in seiner gegenwärtigen theologischen Verwendung insbesondere von F. Wagner geprägt. Vgl. ders.: Art. Religion II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch, in: TRE Bd. 28, Berlin 1997, 522-545.

5 J. Dierken hat diese Problematik anhand der Unterscheidung der Begriffe «Glaube» und «Lehre» eindrucksvoll untersucht. Vgl. ders.: Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher (BHTh 92), Tübingen 1996.

6 Schleiermacher beschreibt den Vollzug des religiösen Bewusstseins als das «Bezogenwer-

fühlslagen verschiedener Menschen. Dennoch bleibt unerforschlich, wie sich diese allgemeinen Strukturen im und für den Einzelnen darstellen. Dies wiederum bedeutet, dass die Spannung zwischen Individualität und Allgemeinheit des Bewusstseins im religiösen Bewusstsein in besonderer Weise thematisch wird. Wenn der Theologie die Aufgabe zukommt, sowohl die Individualität des religiösen Bewusstseins als auch die angestrebte Objektivität und allgemeine Geltung dogmatischer Aussagen ernst zu nehmen, dann wird die Individualität des religiösen Bewusstseins nicht nur zum Gegenstand, sondern auch zum Problem. Wo diese Fragestellung für bedeutungsvoll gehalten wird, gilt, dass protestantische Theologie in der Moderne in irgendeiner Weise immer auch Individualitätstheologie ist, insofern ihre Aussagen notwendig auf individuelle Religion verwiesen sind.⁷

1.2. *Individualität und Sozialität*

Das Beschriebene gehört zur Grundausstattung frühromantischen Denkens⁸ und bleibt auch in der Folgezeit in Geltung. Dabei weist die Fragestellung weit über die Theologie hinaus. «Individualität» und «Individualisierung» können – wie auch «Säkularisierung»⁹ – geradezu als Programmbegriffe der intellektuellen westlichen Moderne verstanden werden.¹⁰ Entscheidend für die theolo-

den des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes», vgl. F.D.E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), hg.v. M. Redeker, Berlin/New York 1999. §5.3, I, 35 (Im Folgenden wird aus dieser Ausgabe unter der Angabe der Sigle CG² zitiert).

- 7 Vgl. G. Pfeleiderer: *Protestantische Individualitätsreligion?*, in: W. Gräßl/L. Charbonnier (Hg.): *Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbstdeutung*, Berlin 2012, 372-404; J. Dierken: *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen 2005. Der Band enthält etwa den für Dierkens Programm exemplarisch zu nennenden Aufsatz «Individuum und Religion. Immanente Transzendenz in der Moderne» (a.a.O., 37-48).
- 8 Vgl. K. Nowak: *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Göttingen 1986.
- 9 Wagner: *Art. Religion II* (Anm. 4).
- 10 Vgl. N. Luhmann: *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 3*, Frankfurt a.M. 1993, 149-248; U. Beck/E. Beck-Gernsheim: *Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie*, in: diess. (Hg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frank-

gische Bearbeitung des Themas ist der Nachweis, dass es sich bei der Hinwendung zu Individualitätsfragen weder um eine schlichte Reaktion auf ein eher zufällig vorgegebenes Thema handelt, noch um den Versuch, ein Modethema theologisch zu «kolonisieren». Ein eigenständig theologischer Beitrag zum Thema muss demnach nicht nur zeigen, dass die Fragestellung der christlichen Tradition nicht äusserlich ist, sondern zugleich das öffentliche Gespräch konstruktiv befruchten.

Dies geschieht im Blick auf dieses Thema in Aufnahme und Kritik insbesondere eines einseitig «individualistischen» Denkens. Abgelehnt wird ein Denken, das die Einbindung menschlicher Individuen in soziale und andere Beziehungen unterschlägt und «Individualität» mit «Isolation» verwechselt.¹¹ Mit dem Hinweis darauf, dass es sich bei der menschlichen Individualität grundsätzlich um eine beziehungshafte Struktur handelt, wird deutlich, dass «Individualität» nicht allein ein fundamentaltheologischer, sondern auch ein ethischer Begriff ist. Er steht unmittelbar mit demjenigen der Freiheit in Verbindung.¹² Der moralisch zentrale Begriff der Freiheit wird so auf die Bedingungen seiner Realisierung in individuellen Lebenszusammenhängen befragbar, aber auch auf den unanschaulichen «Grund»¹³ der Freiheit. Woher soll diejenige Anfänglichkeit stammen, die es einem Einzelnen erlaubt, eine Handlung vorzuhaben und zu beginnen? Mit diesem «Woher» allerspätestens tritt auch die Theologie auf den Plan.¹⁴

Menschliche, personale Individualität wird in der Theologie weder monadisch noch relationslos gedacht. Individualität ist ein Differenz- und Relationsbegriff, der die Unterschiedenheit zweier Subjekte voneinander markiert,

furt a.M. 1994, 10-39.

- 11 Vgl. etwa E. Hirschs Auslassungen über den «Individualismus» als einen «gemeinschaftsgelösten Kult der Persönlichkeit», ders.: *Christliche Rechenschaft*. 2 Bände [Werke, III, 1.1 u. III, 1.2]. Bearbeitet v. H. Gerdes, Berlin 1978, Bd. I, § 62 + Erläuterung; CR II, § 105, Erläuterung, 205 (In der Folge zitiert als CR unter Angabe der Bandnummer).
- 12 Vgl. Dierken: *Selbstbewußtsein individueller Freiheit* (Anm. 7).
- 13 Dieser Gedanke prägte besonders die idealistische Philosophie. Eine exemplarische Untersuchung am Beispiel Schellings findet sich bei D. Korsch: *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der Positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, München 1980. Vgl. zum Überblick auch die Beiträge in J. Dierken/A. von Scheliha (Hg.): *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*, Tübingen 2005.
- 14 F. Schleiermacher, *CG²* (Anm. 6), § 4.4, I, 28.

zugleich aber deren Bezogenheit aufeinander.¹⁵ Ein Individuum weiss um sich selbst nur in der Beziehung auf andere – und zwar besonders auf solche andere, denen ebenfalls ein differenziertes Selbstbewusstsein unterstellt werden kann.¹⁶ Individualität ist damit für Theologie und Religionsphilosophie ein Begriff, der die zwischenmenschlichen Beziehungen, aber auch diejenigen zur nichtmenschlichen Welt, und nicht zuletzt die Selbst- und Gottesbeziehung in den Vordergrund rückt, ohne dabei die Subjektivitäts- und Personalitätsdebatten grundsätzlich aufzugeben. Der Fokus auf das Individuelle nimmt die lebensgeschichtlichen Bedingungen der Begründung und Realisierung personaler Freiheit im Zusammenhang zwischenmenschlicher Beziehungen in den Blick. Individualität und Sozialität in diesem weiten Sinn sind einander wechselseitig explizierende Begriffe. Von besonderer Relevanz für die theologische Bearbeitung des Themas ist die Frage nach der Relevanz des christlichen Glaubens für diese Zusammenhänge.

1.3 Theologisches Individualitätsdenken

Das Thema «Individualität» mit seinen beschriebenen Verästelungen hat für die protestantische Theologie in der Moderne eine Scharnierfunktion. Es steht an vermittelnder Stelle dort, wo die Beziehung von Religion und gesamtgesellschaftlicher Öffentlichkeit diskutiert wird. «Individualität» ist damit auch ein Programmbegriff, der darauf abzielt, den ethischen «Sinn»¹⁷ fundamentaltheologischen und dogmatischen Denkens herauszustellen. Besonders deutlich wird dies etwa bei Ernst Troeltsch, der nicht nur in der Bearbeitung der Fragestellung, sondern darüber hinaus in der Beförderung der Ausbildung von «Individualität» einen der Kernpunkte der Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt sieht.¹⁸

15 Vgl. J. Dierken: Riskiertes Selbstsein. Individualität und ihre (religiösen) Deutungen, in: Gräb/Charbonnier: Individualität (Anm. 7), 329-347.

16 Vgl. J.G. Fichte: System der Sittenlehre (1798), in: Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, hg.v. I.H. Fichte, Bd. 4, Berlin 1845, 1-365 (219-229). Die Bezogenheit des Subjekts auf ein anderes «Vernunftwesen» kann von Fichte solcherart als «Wurzel meiner Individualität» (a.a.O. 222f.) bezeichnet werden.

17 Vgl. zu dieser Konzeption T. Rendtorff: Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie, in: ders.: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart 1991, 11-18.

18 Nach Troeltsch ist es gerade das Verdienst des Protestantismus, eine der «modernen individualistischen Kultur gleichartige und entsprechende Religiosität» hervorgebracht zu haben, E. Troeltsch: Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906/1911), in:

Allerdings ist ein einseitig affirmativer oder sogar emphatischer Umgang mit der Thematik nicht angezeigt. Das zeigt bereits der notwendige Reflex auf die Positionalität theologischer Aussagen, aber auch die notwendige normative Bearbeitung des Begriffs als Relationskonzept. Nicht nur bietet die theologische Reflexion die Möglichkeit, in ethischer Perspektive ein kritisches Verhältnis zu unterschiedlichen Individualitätskonzeptionen aufzubauen. An der Bearbeitung der Individualitätsfragen entscheiden sich vielmehr auch zentrale fundamentaltheologische Anliegen. Zum Beispiel wird der (methodische wie normative) Einsatz der Theologie beim religiösen Bewusstsein sehr deutlich auf seine Probleme aufmerksam gemacht. Die Zuspitzung dieser Problemstellung auf die Individualität des religiösen Bewusstseins geht dabei deutlich über eine «nur» subjektivitätstheoretisch formulierte Problembeschreibung hinaus. Welche Beziehung hat etwa das individuelle religiöse Bewusstsein zu demjenigen Gott, der traditionell als der Einzige gedacht werden soll? Handelt es sich um ein konstitutives Verhältnis in dem Sinne, dass Gott ausschliesslich als Epiphänomen eines Bewusstseinsvollzugs angesehen werden kann? Oder ist das menschlich-Individuelle allererst in der Beziehung auf das es begründende Absolute (oder, gegenständlicher formuliert, den es schaffenden und bewahrenden Gott) überhaupt als Individuelles denkbar? Ist der Gottesgedanke nicht insofern eine Gefährdung des Individuellen, als die Beziehung Gottes zum «Menschen» den devianten Einzelnen gerade übergeht?

Die Klärung dieser und verwandter Fragen hängt stark vom jeweils gewählten Zugang zur Individualitätsthematik ab. In der Folge möchte ich anhand vier protestantisch-theologischer Systementwürfe unterschiedliche Bearbeitungen des Themas darstellen. Dabei ist mein Interesse nicht allein, die Relevanz der Individualitätsthematik für die moderne protestantische Theologie auch dort aufzuzeigen, wo sie auf den ersten Blick nicht vermutet wird. Vielmehr kann ein Vergleich unterschiedlicher Denkmodelle auch helfen, die Leistungskraft theologischer Entwürfe für die Bearbeitung der fundamentaltheologischen wie der ethischen Seite des Problems differenziert zu bewerten.

Die Auswahl der untersuchten Positionen ist nicht zufällig. Zwar könnte mehr oder weniger jeder theologische Systementwurf sinnvollerweise auch

ders.: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913), hg.v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit St. Pautler [Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 8], Berlin/New York 2001, 183-316 (314).

auf diese Frage hin analysiert werden. Die nachfolgende Auswahl jedoch zielt darauf, die Bearbeitung der Fragestellung anhand besonders prägnanter Positionen durchzuführen und damit einen Beitrag zur Theologiegeschichte zu liefern.

2. Schleiermacher, Herrmann, Barth und Hirsch:

Protestantisch-theologisches Individualitätsdenken in der Moderne

Für die Darstellung des Themas bieten sich vier Theologen besonders an. Mit einer Darstellung Schleiermachers zu beginnen ist unumgänglich. Er war es, der mit seiner religionsphilosophischen Grundlegung der Theologie anhand einer Strukturanalyse des frommen Bewusstseins die Vorgaben formulierte, unter denen protestantische Theologie inskünftig zu arbeiten hatte. Nicht zu Unrecht ist Schleiermacher als «Kirchenvater des 19. Jahrhunderts»¹⁹ bezeichnet worden. Er prägte die theologischen Debatten auch dort, wo ihm widersprochen wurde.

Wenn der «Transport» des Denkens Schleiermachers ins 20. Jahrhundert verstanden werden soll, ist weiter das Denken Wilhelm Herrmanns von entscheidender Bedeutung. Unter stark veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen setzte er sich mindestens ebenso intensiv mit dem Denken Schleiermachers wie demjenigen Immanuel Kants auseinander. Dabei spielt ein theologisches Konzept der Individualität eine wesentliche Rolle. Damit darf Herrmann als massgeblich verantwortlich für die «Schleiermacher-Renaissance»²⁰ um die Wende zum 20. Jahrhundert gelten.

Gerade als letzter Exponent der klassischen «liberalen» Theologie des 19. Jahrhunderts wurde Herrmann zum prägenden Lehrer Karl Barths – und zum wichtigen Gesprächspartner Emanuel Hirschs. Die Nebeneinanderstellung der grundverschiedenen Ansätze Barths und Hirschs zeigt im Blick auf das Individualitätsthema nicht nur Unterschiede, sondern auch Gemeinsamkeiten.

2.1 Die theologische «Erfindung» des Individuums: Friedrich Schleiermacher

Friedrich Schleiermachers (1768-1834) philosophisches und theologisches Doppelwerk ist unverbrüchlich mit dem Anliegen verbunden, im Nachgang

19 C. Lümann: Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1907.

20 G. Pfeiderer: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler (BHT 82), Tübingen 1992, 16f.

zur Religionsphilosophie Kants die Eigenständigkeit der Religion theoretisch zu sichern. Damit ist die Einbeziehung der Veränderung des gesellschaftlichen Orts der Religion in die Religionsphilosophie bzw. Theologie ein massgeblicher Bestandteil seines Vorgehens.²¹ Schleiermachers denkerische Entwicklung verlief in verschiedenen Stufen.²² Gerade für die vorliegende Fragestellung ist ein deutlicher Unterschied zwischen Früh- und Spätwerk auszumachen.

Schleiermachers erste grössere Publikation, die «Reden» «Über die Religion», enthält eine radikal individualisierte Vorstellung von Religion, die zugleich mit einem starken, deutlich an Spinoza orientierten Absolutheitsgedanken verbunden ist. Der einzelne wird in der Religion des «Universums»²³ und des «Unendlichen»²⁴ inne, und zwar vermittelt «Anschauung»²⁵ und «Gefühl»²⁶. Auf diese Weise kann jeder einzelne auf seine Weise eine zunächst unmittelbare, dann aber reflexiv werdende Verbindung zur Ganzheit herstellen und sich als notwendiger Teil derselben verstehen. Erst mit der Totalität aller Individuen wird eine Darstellung des Unendlichen realisiert, die diesem angemessen ist. Die Ausbildung möglichst prägnanter Individualität ist daher von religiöser Wichtigkeit. Zugleich rückt Schleiermacher zwei auch für seinen späteren Individualitätsgedanken wichtige Aspekte in den Fokus. Einerseits legt er grossen Wert auf die Feststellung, dass die Ausbildung einer individuellen Persönlichkeit ein Prozess ist, der nur in einer spezifischen Bildungsgeschichte realisierbar ist.²⁷ Individualität entwickelt sich – und zwar im Kontakt und Austausch mit anderen Personen. Bildung ist ein kommunikativer Prozess. Damit rückt der zweite Aspekt in den Blick: Die ganze Bildung, die sich ein Individuum aneignet, wird in der Kommunikation expressiv wirksam. Es gibt nach Schleiermacher geradezu einen inneren Drang zur Selbstdarstellung, der

21 Vgl. U. Barth: Die Religionstheorie der «Reden». Schleiermachers theologisches Modernisierungsprogramm, in: ders.: Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, 259-289.

22 Einen hervorragenden Überblick bietet K. Nowak: Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2002.

23 F.D.E. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Mit einer Einleitung herausgegeben v. A. Arndt [PhB 563], Hamburg 2004, 50. (Zitiert wird im Folgenden nach der Paginierung der Erstausgabe von 1799 unter Angabe der Sigle R).

24 R, 56.

25 R, 58 u.ö.

26 R, 54 u.ö.

27 Diesem Thema ist vor allem die dritte der «Reden» gewidmet.

auf die Spiegelung oder die Anschauung seiner selbst im Anderen abzielt. «Je heftiger [jemanden] etwas bewegt, je inniger es sein Wesen durchdringt, desto stärker wirkt auch der Trieb, die Kraft desselben auch außer sich am Andern anzuschauen»²⁸. Im zwischenmenschlichen Austausch stellen sich die individuellen Personen einander dar und können auf diese Art voneinander bereichert werden.²⁹ Individualität und Sozialität sind in beiden Hinsichten einander wechselseitig explizierende Konzepte.

Es ist deutlich: Im Hintergrund dieser Ausführungen steht eine religiös grundierte Vorstellung von Gemeinschaftsbildung, die sich am Organismusgedanken orientiert.³⁰ Die Dynamik des Organischen, seine Selbstreferentialität wie auch seine interne Struktur, in der jedem einzelnen Teil eine spezifische Funktion für das Ganze zukommt, machten eine solche Konzeption attraktiv für den an Egalität und Differenz, an Pluralität und Verbundenheit orientierten Schleiermacher. Gleichzeitig hat eine organologische Anverwandlung des Reich-Gottes-Gedankens eine nicht auf den ersten Blick ersichtliche Kehrseite. Denn die Hinordnung aller Teile auf ein Ganzes, ihre rein funktional notwendige Individualität, lässt eine gewisse Überordnung des Ganzen über die Teile erkennen. Dadurch wird letztlich fraglich, ob hier die Religion wirklich dazu beiträgt, die Individualität der Persönlichkeit zu stärken. Wenn Schleiermacher etwa schreibt, dass die vollständig ausgebildete Individualität eschatologisch in einer völligen Transparenz aller zueinander münden solle, ja wenn er selbst von der schliesslichen Auslöschung des Individuellen als einer normativen Zielvorstellung spricht,³¹ dann wird deutlich, dass er letztlich nur an eine transitive

28 R, 177.

29 Die vierte der «Reden» handelt über «Das Gesellige in der Religion». Der kommunikative Vorgang wird bei Schleiermacher vor allem durch den terminus «Wechselwirkung» (R, 177) beschrieben, der zugleich die Interaktion mit der nichtmenschlichen Natur bezeichnen kann.

30 Terminologisch findet sich diese Konzeption noch in der späteren «Glaubenslehre» wieder, vgl. CG², § 113, 4, II, 211.

31 Dies gilt sowohl für die individuelle Unsterblichkeit als auch für die Vorstellung künftiger Sozialität: «Erinnert Euch wie in ihr alles darauf hinstrebt, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unsrer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, daß wir durch das Anschauen des Universums so viel als möglich eins werden sollen mit ihm; sie aber sträuben sich gegen das Unendliche, sie wollen nicht hinaus; sie wollen nichts sein als sie selbst und sind ängstlich besorgt um ihre Individualität. ... Strebt darnach schon hier Eure Individualität zu vernichten, und im Einen und Allen zu leben, strebt darnach mehr zu sein als Ihr selbst, damit Ihr wenig verliert, wenn Ihr Euch verliert;

Bedeutung der Individualität denkt. Das Individuelle ist nicht im letztgültigen Sinn bedeutsam. Hier steht vielmehr ein Menschenbild Pate, das sich vom Perfektibilitätsgedanken der Aufklärung noch nicht vollständig befreit hat.

Folglich kann Schleiermacher in den «Reden» – bei aller Betonung von Gefühl, Bildungsgeschichte und performative Kommunikation – dem Individualitätsgedanken nicht abschliessend systematisch für die Religion Geltung verleihen.³²

Unter anderem der mangelhaften begrifflichen Durchdringung des Individualitätsgedankens ist es geschuldet, dass Schleiermacher in seinem Spätwerk noch einmal anders einsetzt. In der Zwischenzeit hatte er seine folgenreiche «philosophische Sittenlehre» entwickelt³³, die auch seine spätere Fundamentalthologie prägen sollte. In der philosophischen Sittenlehre formuliert er eine Theorie sozialer Differenzierung auf spekulativer Grundlage. Aus der Annahme, menschliches Agieren lasse sich analytisch mit den Begriffspaaren «individuell – allgemein» sowie «Organisieren – Symbolisieren» beschreiben, leitet Schleiermacher verschiedene Sozialformen sowie gesellschaftliche Handlungsfelder ab.³⁴ Grundsätzlich unterschieden werden Wissenschaft, Politik, Kunst – und eben Religion. Nochmals wird hier gerade die Religion mit dem Individualitätsgedanken in Verbindung gebracht, insofern sie als «individuel-

und wenn Ihr so mit dem Universum, soviel ihr hier davon findet, zusammengefloßen seid, und eine größere und heiligere Sehnsucht in Euch entstanden ist, dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und über die Unendlichkeit zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen.» (R, 72). «Je mehr sich Jeder dem Universum nähert, je mehr sich Jeder dem Andern mitteilt, desto vollkommner werden sie Eins, keiner hat ein Bewußtsein für sich» (R, 129)

32 Dass dies in den «Monologen», die 1800 in Erstauflage erschienen, für die Ethik jedoch gelingt, zeigt wie schwer es die Religion mit ihrem Anspruch hat, Letztgültiges mit der Geschichtlichkeit der endlichen Welt sinnvoll zu vermitteln. Vgl. U. Barth: Das Individualitätskonzept der «Monologen». Schleiermachers ethischer Beitrag zur Romantik, in: ders.: Aufgeklärter Protestantismus (Anm. 21), 291-327.

33 Vgl. die verschiedenen Anläufe in F.D.E. Schleiermacher: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, nach den Handschriften Schleiermachers neu herausgegeben und eingeleitet v. O. Braun, F.D.E. Schleiermacher: Werke, Auswahl in vier Bänden, Zweiter Band. [PhB 137], Leipzig 1913.

34 Dies trifft auf den zentralen Teil der philosophischen Sittenlehre, die Güterlehre, zu. Neben diese treten noch Tugend- und Pflichtenlehre. Zur Interpretation der Güterlehre vgl. immer noch H.-J. Birkner: Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems (TBT 8), Berlin 1964, insbes. 84ff.

les Symbolisieren» gekennzeichnet wird. Offenbar geht es in der Religion um eine Erkenntnisweise individueller Natur, die nicht in begrifflich-abstrakten Kategorien vollzogen werden kann. Mit dieser paradox anmutenden Aussage erneuert Schleiermacher seine Verknüpfung von Religion und Individualität und ordnet sie zugleich in das Gesamtgefüge menschlicher Kulturvollzüge ein. Entscheidende öffentliche Bedeutung hat nach Schleiermacher in der Religion die besondere Form der Gemeinschaftsbildung – sie soll die Individualität der Einzelnen gerade nicht untergraben, sondern fördern. So gesehen ist die Religion vorbildlich für alle anderen Sozialformen.

In seinem theologischen Spätwerk übernimmt Schleiermacher wesentliche Aspekte des Religionsbegriffs der philosophischen Sittenlehre.³⁵ Sucht man nach individualitätstheoretisch relevanten Abschnitten des «christlichen Glaubens», so wird man an mindestens zwei Stellen fündig. Die eine ist ein Teil der viel diskutierten «Einleitung». Hier wird auf engstem Raum eine Theorie der Frömmigkeit auf subjektphilosophischer Grundlage entwickelt. Wiederum wird die Religion dem «Gefühl» als einem der drei geistigen Vermögen (neben Handeln und Erkennen) zugeordnet. Nach §3 wird das Gefühl als «unmittelbares Selbstbewusstsein» bezeichnet.

Allerdings handelt es sich bei diesem Gefühl weder um ein reines Selbstgefühl noch ein irgendwie gegenständlich verursachtes Gefühl überhaupt. Das fromme Gefühl wird nicht von einer gegenständlichen Ursache hervorgerufen, sondern von der Einsicht des Subjekts, seine Einheit zwar vorgegeben bekommen zu haben («Sichselbstnichtsogesezthaben»³⁶) – jedoch nicht sagen zu können, «woher»³⁷, ausser, «daß dieses Woher nicht die Welt ist»³⁸. Diesen Befund umschreibt Schleiermacher mit der vielzitierten Formel der «schlechthinnigen Abhängigkeit»³⁹. Damit leistet er einen zwar theologischen, gleichwohl aber dezidiert nicht-theistischen Beitrag zu den zeitgenössischen philosophischen Debatten um den Grund menschlicher Freiheit. Im Unterschied zu der ersten Auflage der «Reden» verwendet Schleiermacher hier aber keinen metaphysischen Begriff des Universums oder aber Gottesbegriff mehr. Vielmehr findet

35 Vgl. die «Lehnsätze aus der Ethik» in den §§3-6.

36 CG², §4.1, I, 24.

37 CG², § 4.4, I, 28.

38 CG², § 4.4, I, 29.

39 CG², § 4.3, I, 28.

das fromme Gefühl die Einheit seines Trägers in einer Relation vor, deren eine Stelle leer bleibt.

Fragt man nach dem Ertrag dieser religionsphilosophischen Grundlegung der Theologie für eine Theorie religiöser Individualität, ist aber deutlich, dass ein gänzlich unbestimmtes «Woher» keinen zureichenden Grund für eine Konstitutionstheorie individueller Subjektivität liefert. Damit ist die Leserin wiederum auf andere Teile des Werks verwiesen. Individualität bildet sich nämlich auch nach Schleiermachers Glaubenslehre insbesondere in der individuellen Biographie und in interpersonalen Kommunikation aus. Das bildungsgeschichtliche wie das performative Element aus den «Reden» tauchen auch hier auf, werden nun aber einer dezidiert theologischen Reformulierung unterzogen. Der dogmatische Ort, an dem diese geschieht, ist die Ekklesiologie.

Schleiermacher präsentiert seine Ekklesiologie als wirkungsgeschichtlichen Kommunikationszusammenhang, der den in Christus verwirklichten Durchbruch des ungehemmten Gottesbewusstseins tradiert. Diese Überlieferung und Aktualisierung erfolgt in vielfältig gestaffeltem «darstellenden Handeln». Das fromme Gefühl drängt geradezu auf Gemeinschaft. Es drückt sich in «Gesichtsausdruck, Gebärde, Ton, und mittelbar durch das Wort» aus und wird darin «anderen eine Offenbarung des Inneren»⁴⁰. Die Funktion der spezifisch religiösen Kommunikation ist aber nicht rein expressiv. Individueller Selbstausdruck ist auch hier eingebettet in ein wechselseitiges Geschehen, das der gegenseitigen Erbauung, Bildung («Nachbildung»⁴¹) und «Ergänzung»⁴² dient. Die gemeinsame gottesdienstliche Kommunikation dient damit nicht allein der Fortschreibung und Verstetigung des Durchbruchs des Gottesbewusstseins, sondern auch dessen Weiterentwicklung in den Einzelnen. Die so entstehende Gemeinschaft zielt demnach zwar in formalem Sinn auf die Vereinheitlichung des Bewusstseins aller – oder, wie Schleiermacher sich auszudrücken pflegt, des «Gemeingeistes»⁴³. Dennoch betont er in seiner späten Ekklesiologie neben dem Performativen ein weiteres Element, das die bleibende Individualität der in geistiger Gemeinschaft Verbundenen sichern soll. Die Mitglieder der geistigen Gemeinschaft bleiben dauerhaft voneinander unterschieden durch

40 CG², § 6.2, I, 42.

41 CG², § 6.2, I, 43.

42 CG², § 115, 1, II, 216.

43 CG², § 116, 3, II, 219.

die «Erinnerung»⁴⁴ an den Alten Menschen. Die Erinnerung an die eigene Sünde verdeutlicht dem Einzelnen die Gebrochenheit und Geschichtlichkeit der eigenen Existenz wie derjenigen der anderen je und je aufs Neue. Die Erinnerung an die eigene, zwar überwundene, aber unaustilgbare Sünde gehört konstitutiv zur individuellen Bildungsgeschichte dazu; ohne sie bliebe die geistige Gemeinschaft mit den andern unvollkommen.⁴⁵

Blickt man auf den gesamtgesellschaftlichen Rahmen der Theologie Schleiermachers, so könnte vorsichtig formuliert werden, dass nach seinen späteren Werken die Religion genau der Ort in der Gesellschaft ist, an dem Individualität als biographische Einheit von Identität und Nicht-Identität mit sich selbst beständig thematisch wird. In der fortwährenden Erinnerung an den notwendig gebrochenen Charakter individueller Bildungsgeschichten kann die kirchliche Gemeinschaft eine gesellschaftliche Vorreiterstellung einnehmen. Sie ist der Ort, an dem nicht nur die Freiheit und ihr Grund, sondern auch die notwendige Selbstverfehlung der Freiheit beständig erneut ins Bewusstsein gerufen werden.

Neben anderen ist es insbesondere dieser Aspekt, der für das Werk Wilhelm Herrmanns zentrale Bedeutung besitzt. Seinem Entwurf gilt der nächste Abschnitt.

2.2 Wilhelm Herrmann: Individualität als Paradigma moderner Religion

Wilhelm Herrmann (1846-1922) schrieb seine theologischen Hauptwerke in einer Situation, in der der christliche Glaube drastisch an öffentlicher Plausibilität verloren hatte. Es ist insbesondere der Historismus⁴⁶, der durch die nahezu vollständige Relativierung jeglicher Normen und Geltungsansprüche auch die Religion in ihrer Wahrheitsausrichtung untergräbt. So klagt Herrmann: «Der Glaube der Christenheit, dem die historische Forschung dienen sollte, sieht sich durch sie in seinen Grundfesten bedroht.»⁴⁷

44 CG², § 110, 3, II, 187.

45 Dies hat besonders Jörg Dierken betont, vgl. ders.: Individualität und Identität. Schleiermacher über metaphysische, religiöse und sozialtheoretische Dimensionen eines Schlüsselthemas der Moderne, ZNThG 15 (2008) 183-207.

46 Vgl. A. Wittkau: Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems, Göttingen 1994, sowie O.G. Oexle: «Historismus». Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs, Göttingen 1986.

47 W. Herrmann: Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens (1892), in: ders.:

Neben dieses zum intellektuellen Mainstream gewordene Denken, das nahezu alle geisteswissenschaftlichen Disziplinen erfasst, tritt auch die psychologische bzw. psychoanalytische Verschärfung der philosophischen Religionskritik, die sich insbesondere mit dem Namen Sigmund Freuds verbindet. Damit steht die Religion von zwei Seiten unter Generalverdacht: Zum einen wird ihre Leistungsfähigkeit für die Ausbildung öffentlicher moralischer Strukturen zunehmend ernsthaft infrage gestellt. Dazu wird die Wahrheitsfähigkeit ihrer spezifischen Inhalte und Gewissheiten immer deutlicher bezweifelt. Herrmanns Theologie kann als Versuch verstanden werden, der Religion in beiden kritischen Debatten zu argumentativem Gewicht zu verhelfen. Gerade hierfür spielt die Individualitätsthematik eine wichtige Rolle.⁴⁸

Im Fokus der Theologie Herrmanns steht die Herausarbeitung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit. Letztere wird als religiöse Praxis verstanden.⁴⁹ Anders als man es seinem Lehrer Albrecht Ritschl⁵⁰ vorwerfen könnte, reduziert Herrmann die Religion aber nicht auf Sittlichkeit. Nicht allein die sittliche Praxis ist religiös entscheidend, sondern auch der «Verkehr des Christen mit Gott»⁵¹. Neben der «Ethik»⁵² steht gleichberechtigt eine Theorie der Frömmigkeit. Und auch innerhalb der Ethik erhält die Religionstheorie be-

Schriften zur Grundlegung der Theologie. Teil 1. Mit Einleitung und Anmerkungen hg.v. P. Fischer-Appelt, München 1966, 149-185 (151).

- 48 Dieses Interesse teilt Herrmann mit Ernst Troeltsch. Vgl. F.W. Graf: Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, in: R. vom Bruch/F.W. Graf/G. Hübinger (Hg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Wiesbaden 1989, 104-131.
- 49 Vgl. F. Wagner: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 117-130. Zum Praxisbegriff Herrmanns vgl. E. Martikainen: Religion als Werterlebnis. Die praktische Begründung der Dogmatik bei Wilhelm Herrmann (FSÖTh 99), Göttingen 2002 sowie auch H. Timm: Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus (SEE 1), Gütersloh 1967.
- 50 Vgl. zum Verhältnis Herrmanns zu Ritschl Chr. Chalameit: Wilhelm Herrmann and the birth of the Ritschlian School, ZTh 15 (2008) 263-289, v.a. 269ff.; J. Weinhardt: Wilhelm Herrmanns Stellung in der Ritschlschen Schule (BHTh 97), Tübingen 1996; ferner P. Fischer-Appelt: Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann. Eine Auswahl aus dem Briefwechsel (1875-1889), ZKG 79 (1968) 208-224.
- 51 W. Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt, Stuttgart ²1892 (i.F.: «Verkehr»).
- 52 W. Herrmann: Ethik (Grundriss der Theologischen Wissenschaften, Fünfter Teil, Zweiter Band), Tübingen ⁵1913.

gründenden Charakter.⁵³ Zudem begreift für Herrmann die religiös-sittliche Praxis nicht nur im engeren Sinne moralische Verhaltensregeln unter sich, sondern alle im weiteren Sinne «kulturellen» Leistungen. Es ist diese Entschränkung des Begriffs religiöser Praxis, die die Einordnung Herrmanns als «Kulturprotestant» rechtfertigt.⁵⁴

Im Fokus des Interesses Herrmanns stehen die Individualität des religiösen Bewusstseins, die nicht durch metaphysische Argumentationen übergangen werden dürfe, sowie die religiöse Legitimation der Individualität der sittlichen Praxis. Dabei meint «Individualität» für Herrmann noch sehr viel stärker als für Schleiermacher⁵⁵ die reale, geschichtliche Form des religiösen Bewusstseins – sowie auch dessen Träger, die «leibliche und geistige Individualität»⁵⁶ des Menschen. Dafür steht systematisch der Begriff des «Erlebnisses».

Während Herrmanns Frühwerk noch nahezu vollständig der Auseinandersetzung mit Metaphysik und Wertlehre gewidmet ist, tritt sein Interesse bald in die zwei geschilderten Richtungen auseinander. Einerseits arbeitet Herrmann eine theologische Frömmigkeitstheorie aus, andererseits eine Ethik. Beide Ausrichtungen seiner Theologie greifen ineinander. Besonders deutlich wird dies in Herrmanns Überlegungen zum Verhältnis von Christologie und Geschichte.

Die Arbeiten, in denen er sich mit dieser Fragestellung auseinandersetzt, haben zum einen eine theologische Historismuskritik zum Ziel. In der Figur des Christus sei der Sinn bzw. das Prinzip der Geschichte innerhalb derselben – als ein historisches Individuum – erschienen. Folglich sei es möglich,

53 Vgl. R. Mogk: Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern (TBT 106), Berlin/New York 2000, 404-418.

54 Vgl. zum Begriff G. Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994. Vgl. auch F.W. Graf: Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: H.M. Müller (Hg.): Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 21-77, sowie ders.: Art. Kulturprotestantismus, TRE 20, Berlin/New York 1990, 230-243.

55 Vgl. zur Kontinuität der Auseinandersetzung Herrmanns mit Schleiermacher auch P. Fischer-Appelt: Einleitung, in: W. Herrmann. Schriften zur Grundlegung der Theologie. Teil I. Mit Einleitung und Anmerkungen hg.v. P. Fischer-Appelt, München 1966, XV-LI (XXV, Anm.) und XXXVIIff.

56 W. Herrmann: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, Halle 1879, ND Hildesheim 2005.

Geschichtsschreibung nach Prinzipien vorzunehmen.⁵⁷ Neben diese Auseinandersetzung mit dem Geschichtsbegriff tritt zum anderen das Interesse, die individuelle Christusbeziehung zu einer Frömmigkeitslehre auszuarbeiten, in deren Mittelpunkt eine Konzeption intersubjektiver Konstitution des Bewusstseins der eigenen Freiheit steht. Der einzelne Mensch wird sich erst in der Beziehung zu Christus, d.h. in seiner Frömmigkeit als freier bewusst und damit als mögliches Subjekt sittlichen Handelns. Der Glaube ist «die immer wieder neu gewonnene Ueberwindung von Unselbständigkeit und Schwäche»⁵⁸. Von entscheidender Bedeutung sind in diesem Zusammenhang zwei Aspekte. Zum einen betont Herrmann, dass die Frömmigkeit durch ein biographisch lokalisierbares individuelles «Erlebnis»⁵⁹ zustande komme. Den Beginn der eigentlichen Frömmigkeit in der eigenen Lebensgeschichte bestimmen zu können ist von fundamentaler Wichtigkeit. Zum zweiten wird diese Frömmigkeitslehre im Rahmen einer Theorie der Sittlichkeit entwickelt. Sittlichkeit denkt Herrmann grundsätzlich kantisch.⁶⁰ Das als vernünftig erkannte Gute setzt aus sich selbst ein Bewusstsein absoluter Verpflichtung frei. Dennoch ist Herrmann – anders als Kant – der Ansicht, dass eine solche rigorose Form der Sittlichkeit unter den Bedingungen geschichtlichen Lebens zum Scheitern verurteilt ist. Die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft reiche nicht aus, um genügend Motivationspotential zur Verfügung zu stellen, auch angesichts eines möglichen Scheiterns dennoch weiterhin sittlich sein wollen zu können. Das sittliche Scheitern wird damit zum Entdeckungszusammenhang der Frömmigkeit.

Das Bewusstsein der Notwendigkeit sittlichen Scheiterns kann der einzelne Mensch nur durch das besagte «Erlebnis» überwinden, das notwendig interpersonaler Natur ist. Von grundlegender Bedeutung ist hierbei der Vorgang der Vertrauensbildung. «Durch einen eigenthümlichen Eindruck von Menschen

57 W. Herrmann: Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen? Vortrag zur Feier des 22. März 1884 in Marburg gehalten [1884]. Zweite Auflage 1891, zit. nach W. Herrmann: Schriften zur Grundlegung der Theologie, Teil I, 81-103.

58 W. Herrmann: Ethik. Tübingen u.a. 1901, zit. nach W. Herrmann: Ethik; E. Troeltsch: Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik, hg.v. H. Kreß, mit Einleitungen von H. Kreß und F. Surall, Waltrop 2002, 6 (Im Folgenden zitiert als Ethik!).

59 Vgl. grundlegend D. Korsch: Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium (BHTh 76), Tübingen 1989, 74-144.

60 Zur Kantrezeption Herrmanns vgl. R. Mogk: Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens (Anm. 53).

muss eine Bewegung in uns entstehen, in deren Richtung die Sittlichkeit liegt, die sich selbst vom natürlichen Leben unterscheidet. Es geschieht das immer, wenn Andere so auf uns wirken, dass wir zu ihnen Vertrauen fassen.»⁶¹ In der Begegnung mit einem anderen Menschen wird Vertrauen dann aufgebaut, wenn dieser sich als verlässlich erweist. Dies ist dann der Fall, wenn einerseits eine Übereinstimmung zwischen Denken, Reden und Handeln besteht und diese andererseits stetiger Natur ist. Ein absolutes Vertrauen kann aber unter Menschen nicht realisiert werden, da auch die verlässlichste Person einmal inkonsistent handelt.

Herrmann geht nun davon aus, dass sittliche Stetigkeit und Vertrauenswürdigkeit in einem Menschen als Resultat insbesondere christlichen Glaubens zu verstehen und demnach auch als Wirkung von «Gottes Geist» zu beschreiben sind. Wo sich mir im Aufbau von Vertrauen zu einem anderen die Idee der Möglichkeit absoluten Vertrauens erschliesst, werde ich nach dem Grund für die Vertrauenswürdigkeit dieses anderen Menschen forschen. An diesem Punkt wird dieser mir von Christus berichten oder aber ich werde von selbst danach forschen. «[D]urch persönliches Leben, in dem Gottes Geist waltet, ist die Entstehung des Glaubens in jedem Einzelnen vermittelt.»⁶²

Diesen Zusammenhang setzt Herrmann als selbstverständlich voraus, geht er doch davon aus, dass der gesellschaftliche Kontext in dem er schreibt, nach wie vor von der christlichen Kultur bestimmt ist. In dem Augenblick, da der einzelne Christus als Grund des Vertrauens versteht – d.h. diejenige historische Person, in der als einziger eine absolute Kongruenz von Wollen und Handeln gegeben ist –, erschliesst sich ihm die Gottmenschheit Christi als Wahrheit der Religion. Dieses «Erlebnis» ist von solcher Art, dass sich sein Inhalt von selbst erschliesst. Herrmann kann es demgemäss auch als «Offenbarung» bezeichnen. Es ist «der Eindruck seiner [sc. Jesu] Person [der] die Menschen dazu bring[t], sich Gott zu unterwerfen.»⁶³

Mit der interpersonal vermittelten Begegnung mit der Person Christi ist zugleich die individuelle Aneignung der Rechtfertigungsbotschaft gegeben. An

61 Ethik¹, 25.

62 W. Herrmann: Dogmatik. Mit einer Gedächtnisrede auf Wilhelm Herrmann von Martin Rade, Gotha 1925 (Bei der «Dogmatik» handelt es sich um eine von Martin Rade kompilierte Version unterschiedlicher Vorlesungsnachschriften «der letzten Jahrgänge»), 100.

63 Verkehr (Anm. 51), 75.

der absolut vertrauenswürdigen Person erkenne ich nicht mehr nur die eigene Abständigkeit zu dieser, sondern vernehme zugleich die befreiende Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders. Dieses «Erlebnis» wird nach Herrmann derart prägend für das gesamte Verständnis der eigenen Biographie, dass der Glaubende fortan trotz der eigenen Sündigkeit auf die Möglichkeit sittlichen Handelns in seiner eigenen Person vertrauen wird. Er wird von nun an die «Erfahrung» machen, «daß es ihm Freude macht, sich unter das Notwendige zu beugen und für andere sich zu opfern»⁶⁴. Individuelle Freiheit kann nach dieser Darstellung erst dort auch in Handlungen umgesetzt werden, wo der beschriebene «Bekehrungsprozess» im Leben eines einzelnen Menschen vollzogen wurde.

Bekanntlich hat Herrmann die Ekklesiologie im engeren Sinne vernachlässigt und stattdessen auf eine christliche Durchdringung der gesamten Kultur gesetzt. Die Relevanz seines Individualitätskonzepts für dieses Anliegen wird in zwei Hinsichten deutlich: Die erste wurde bereits thematisch. Nur dort, wo ich in der Begegnung mit einem anderen mich selbst als gerechtfertigt erkenne, bin ich in der Lage, mich als Subjekt meiner unverwechselbaren Lebensgeschichte zu verstehen und fortan auch stetig als ein solches zu handeln. Die zweite Hinsicht betrifft Herrmanns Vorstellung der daraus erwachsenden sozialen Struktur. Ähnlich wie Schleiermacher beschreibt Herrmann in seiner «Ethik» eine nach unterschiedlichen Funktionsbereichen gegliederte Gesellschaft. Dabei ist es nach seiner Meinung die Aufgabe der Religion, nicht nur die Stetigkeit der sittlichen Gesamtordnung der Gesellschaft zu befördern, sondern zugleich das Bewusstsein für die Fragilität sittlichen Handelns wachzuhalten. Dies ist für Herrmann nicht in erster Linie die Aufgabe der Predigt; vielmehr sieht er die Verkündigungsleistung des Christentums im Handeln der einzelnen Glaubenden an allen gesellschaftlichen Orten realisiert. Überall dort, wo sich Menschen begegnen und Vertrauen aufgebaut werden kann, ist in letzter Konsequenz auch die Ausbreitung des christlichen Glaubens gegeben. Auf diese Weise wird eine gesellschaftliche Struktur («Gemeinschaft») entstehen, die nicht nur negativ die Freiheitsrechte der einzelnen berücksichtigt, sondern auch positiv auf die Schaffung von Strukturen abzielt, welche die Realisierung individueller Freiheit ermöglichen. Das «Wollen der Gemeinschaft»⁶⁵ geht Hand in Hand

64 Verkehr (Anm. 51), 79.

65 Ethik¹, 134.

mit der Ausbildung der eigenen Fähigkeiten und deren gewinnbringender Ausübung. Herrmanns Vorstellung nach besteht ein zentraler Aspekt der christlichen Botschaft gerade in der Individualisierung der Sittlichkeitsforderung. Um dieser gerecht zu werden, müssen «wir unseren eigenen Weg gehen»⁶⁶. Einen materialen Niederschlag findet diese Individualisierung in der (kulturellen) «Arbeit». Für Herrmann gilt, dass «nur die Menschen, die arbeiten»⁶⁷, überhaupt sittlich sein können. Zugleich aber erkennt sich der einzelne selbst in seinem Werk wieder, und macht sich darin auch für andere bleibend sichtbar. «In dem Kampf mit dem Objekt wird der Mensch sich selbst gegenständlich. Er bekommt dadurch nicht nur für andere eine Bedeutung, er wird dadurch auch erst etwas für sich selbst.»⁶⁸ Verbunden werden die Einzelnen durch die Nächstenliebe, die gerade nicht die «Idee des Menschen» zum Gegenstand habe, sondern «das Individuum in seiner abschreckenden und anziehenden Eigenart»⁶⁹. Dass auch dieser Konzeption im Hintergrund noch organologisches Denken Pate steht, ist unverkennbar. Daher überrascht es nicht, wenn Herrmann selbst seine Anverwandlung des Reich-Gottes-Gedankens als «Organismus der Freiheit»⁷⁰ bezeichnet.

Herrmanns Konzeption des Christentums als einer auf Sittlichkeit abzielenden Religion der Individualität verdient höchste Beachtung, da er es versteht, funktionale und inhaltliche Bestimmungen zusammenzuführen. Dabei agiert er allerdings voraussetzungsreich, indem er die christliche Durchdringung der Kultur nicht nur als Zielvorstellung, sondern auch als gegebene Tatsache annimmt. Hier könnte jedoch kritisch weiter gefragt werden, ob die funktionale Hinordnung der Religion auf Sittlichkeit nicht zu einer funktionalistischen Verengung des Religionsbegriffs führt, der zudem exklusivistisch genannt werden kann.

Genau diese Anfragen widerspiegeln diejenigen Aspekte, die die Auseinandersetzung von Herrmanns «Schüler» Karl Barth⁷¹ nicht nur mit bestimmten

66 Ethik¹, 162.

67 Ethik¹, 11.

68 Ethik¹, 13.

69 Ethik¹, 195.

70 Verkehr (Anm. 51), 77.

71 Vgl. zur Beziehung Barths zu Herrmann in systematischer Hinsicht D. Korsch: Fraglichkeit des Lebens und Evidenz des Glaubens. Karl Barth und Wilhelm Herrmann im Gespräch über Offenbarung und menschliche Subjektivität, in: ders.: Dialektische Theologie

Aspekten seines Werks, sondern insbesondere auch mit dem gesamten «individualtheologischen» und «kulturprotestantischen» Anliegen leiten werden.

In den folgenden zwei Abschnitten sollen mit den Positionen Karl Barths und Emanuel Hirschs zwei gegenläufige Versuche dargestellt werden, mit der Individualitätsthematik umzugehen. Beide versuchen auf ihre Art, die im 20. Jahrhundert insbesondere durch die politischen Entwicklungen zugespitzte Fragestellung nach «Individualität und Sozialität» zu bearbeiten. Der Umgang Hirschs wie Barths mit dem Individualitätsparadigma lässt sich jeweils als radikale Zuspitzung der Problemstellung verstehen. Beiden gemeinsam ist dabei der Hinweis auf negativ bewertete Potentiale des Individuellen. Bei Schleiermacher und Herrmann lässt sich noch von einer grundsätzlich affirmativen Perspektivierung des Individuellen sprechen und damit von einer emphatischen Modernität ihrer Theologien. Barth wie Hirsch dagegen eignet eine ausgeprägte Sensibilität für die Abgründigkeiten der Moderne. Mit dem Stichwort «Individualität» ist für beide Denker mehr eine Problemanzeige denn ein normatives Ideal verbunden.

2.3 Karl Barths negative Theologie der Individualität

Für die Theologie Karl Barths (1886-1968) ist die Auseinandersetzung mit dem Denken, das er selbst als «liberale»⁷² oder «natürliche»⁷³ Theologie oder auch als «Cartesianismus»⁷⁴ bezeichnen kann, von wesentlicher Bedeutung. Auslöser für die grundsätzlich kritische Haltung gegenüber einer bei der frommen Subjektivität oder der protestantischen Prägekraft für die Kultur einsetzenden Theologie bei Barth ist nach seiner eigenen Einschätzung seine Enttäuschung über die Haltung, welche die Generation seiner Lehrer bei Ausbruch des Ers-

nach Karl Barth, Tübingen 1996, 130-145; Chr. Chalamet: *Dialectical theologians*. Wilhelm Herrmann, Karl Barth und Rudolf Bultmann, Zürich 2005.

72 Vgl. H.-J. Birkner: «Liberale Theologie», in: M. Schmidt/G. Schwaiger (Hg.): *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert (SThGG 19)*, Göttingen 1976, 33-42. Ferner H. Ruddies: *Karl Barth und die liberale Theologie. Fallstudien zu einem theologischen Epochenwechsel*. Diss. Göttingen 1994.

73 Vgl. dazu A. Szekeres: *Karl Barth und die natürliche Theologie*, *EvTh* 24 (1964) 229-242; H.-J. Birkner: *Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick*, *NZSTh* 3 (1961) 279-295.

74 Vgl. K. Barth: *Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Erster Band. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Christlichen Dogmatik, 1927*, hg.v. G. Sauter, Zürich 1982, 509 u.ö.

ten Weltkriegs einnahm.⁷⁵ In der Kriegsbegeisterung seiner Zeitgenossen erkannte Barth die radikale Konsequenz einer anthropologischen Engführung der Theologie: die Autoapothese des Sünders.

Allerdings waren es nicht nur politische Gründe, die Barth dazu bewogen, eine theologische Neuorientierung zu unternehmen, die mit den beiden Versionen seines «Römerbriefs»⁷⁶ ihren Anfang nahm und mit der monumentalen «Kirchlichen Dogmatik» ein Ende fand. Vielmehr spiegelte sich in der Kritik am liberaltheologischen Paradigma auch ein intellektuelles Unbehagen, das sich in zwei Hinsichten präzisieren lässt. Zum einen ging es um die Frage nach der Rolle der Religion – und damit auch der Theologie in der modernen Gesellschaft. Wenn sich Theologie darin erschöpfe, eine religiöse Praxis zu befördern, die in einer schlichten Affirmation und Reproduktion gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen bestehe, gingen der eigenständige Charakter und damit auch die Relevanz des christlichen Glaubens für das öffentliche Bewusstsein verloren. Wie können sie wiedergewonnen werden? Hierfür bot Barth zwei Lösungsvorschläge, die sich auch werkgeschichtlich nicht grundsätzlich ändern: einerseits die theologische Ausschöpfung der kritischen Potentiale der Hamartologie und Gotteslehre und andererseits die Ausrichtung der Theologie auf die Predigt und damit die Orientierung religiöser Praxis. Während ersteres insbesondere mit der Betonung der unendlichen qualitativen Differenz von Gott und Mensch einherging⁷⁷, schien letzteres gerade durch diese Differenz nahezu unmöglich zu sein.⁷⁸

75 Vgl. exemplarisch W. Härle: Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, ZThK 72 (1975) 207-224.

76 K. Barth: Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg.v. H. Schmid [Karl Barth Gesamtausgabe 16], Zürich 1985; K. Barth: Der Römerbrief 1922 (Zweite Fassung) [Karl Barth Gesamtausgabe 47], Zürich 2010.

77 «Wenn ich ein «System» habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den «unendlichen qualitativen Unterschied» von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. «Gott ist im Himmel und du auf Erden». Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem», Barth: Der Römerbrief (1922) (Anm. 76), 13.

78 Vgl. K. Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: J. Moltmann (Hg.): Anfänge der dialektischen Theologie (TB 17), Teil I, München 1977, 197-218. Zur theologischen Entwicklung Barths bis zur zweiten Auflage des «Römerbriefs» vgl. grundlegend G. Pfeiderer: Karl Barths praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHTh 115), Tübingen 2000.

Andererseits sah Barth Theologien, die sich von der Beschreibung frommer Subjektivität orientieren liessen, nicht in der Lage, ihre eigene Positionalität zu überwinden, und deshalb auch nicht fähig, eine kritische oder eine konstruktive Leistung für ihr gesellschaftliches Umfeld zu erbringen. Die Antwort Barths auf dieses Problem besteht in einer neuen dogmatischen Orientierung der Theologie, die er in mehreren Anläufen entwickelt. Die Gotteslehre, insbesondere in ihrer trinitarischen Form, bietet schliesslich das kritische Widerlager, das es erlaubt, auch die fromme Subjektivität nicht nur in ihren Vollzügen zu beschreiben, sondern auf ihren konstituierenden Grund zurückzuführen.

Barths Theologie lässt sich aus dieser Perspektive als eine Antwort auf die Herausforderungen der Moderne verstehen, die nicht in einem «neo-orthodoxen» Rückschritt⁷⁹, sondern in der komplexen Weiterführung und sogar Überbietung des liberaltheologischen Paradigmas besteht. Barth gelingt es unter anderem, die Erschliessungsleistungen, die mit der Beschreibung frommer Subjektivität fraglos gegeben sind, in seine theozentrische, an der göttlichen Selbstoffenbarung orientierte Dogmatik zu integrieren. Damit ist allerdings zugleich gesagt, dass sich seine Theologie weder in die eine (subjektivitätstheoretische) noch in die andere (theozentrisch-offenbarungstheologische) Richtung verlustlos auflösen lässt.

Deutlich wird das Skizzierte insbesondere an Barths Umgang mit dem Religionsbegriff. In diesem kulminiert seine Kritik an den von ihm als einseitig verstandenen Bewusstseinstheologien. Sein Weg von der radikal dialektischen Römerbrieftheologie über die von existentialistischer Terminologie geprägte «Christliche Dogmatik im Entwurf» hin zur Theologie der «Kirchlichen Dogmatik» ab den 1930er Jahren ist gekennzeichnet von dem Anliegen, den Konstruktcharakter menschlicher Frömmigkeit und die damit notwendige Verfehlung eines angemessenen Gottesgedankens zu entlarven. Barths theologische Religionskritik⁸⁰ kulminiert im §17 seiner Kirchlichen Dogmatik: «Religion ist *Unglaube*».⁸¹

79 Vgl. als ersten in einer Reihe F. Kattenbusch: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, Gießen 1934, 46 u.ö.

80 Vgl. insgesamt F. Wittekind: Religionskritik als Kritik der Religionswissenschaft. Karl Barths methodisches Programm der «Theologie», in: I.U. Dalferth/H.-P. Großhans (Hg.): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe (Religion in philosophy and theology 23), Tübingen 2006, 219-242.

81 KD I/2, § 17, 324f.

Die theologisch gehaltvolle Beschreibung frommer Subjektivität lässt Barth dennoch nicht fallen.⁸² Er nimmt sie aber anhand eines andern Begriffs vor, dem des Glaubens. Diesem kommt spätestens ab 1931 eine analoge Funktion zu wie dem Religionsbegriff in den «liberalen» Theologien des 19. Jahrhunderts.⁸³ In der spezifischen Fassung, die Barth ihm gibt, leistet er aber nicht allein die Beschreibung der formalen und inhaltlichen Struktur des frommen Bewusstseins. Vielmehr schreibt er ihm eine spezifische Erkenntnisleistung zu.⁸⁴ Glaubenserkenntnis soll keinesfalls derselben Kritik an der Konstruiertheit ihrer Inhalte anheimfallen, wie sie Barth dem «religiösen» Bewusstsein gegenüber formuliert. Glauben müsse daher verstanden werden als Nachvollzug derjenigen Logik, mit der sich der Gegenstand des Glaubens dem Glaubenden selbst gibt. Die Selbstentbergung des Glaubensgegenstands – die göttliche Selbstoffenbarung – soll zugleich als ein solcher Vorgang verstanden werden, der den Glauben allererst induziert. Der Gläubige glaubt nicht von sich aus, und ob er erkennt, liegt nicht in seinen Händen. Das mit dem Glaubensbegriff beschriebene Bewusstsein lässt sich damit als permanente Kritik jeglicher «religiöser» Bewusstseinslagen verstehen.⁸⁵ Aufgabe der Theologie ist unter anderem die beständige Einschärfung dieser Differenz.⁸⁶ Man kann Barths Bemühung um den Glaubensbegriff als Versuch verstehen, gegenständliche Gottesrede fundamentaltheologisch zu rechtfertigen, ohne dabei die unvermeidliche Positionalität des religiösen Bewusstseins ausser Acht zu lassen. Dabei geht es aber

82 Vgl. D. Korsch: Wort Gottes oder Frömmigkeit? Über den Sinn einer theologischen Alternative zwischen Karl Barth und Friedrich Schleiermacher, in: ders.: *Dialektische Theologie nach Karl Barth* (Anm. 71), 109-129.

83 Den für die KD massgeblichen Glaubensbegriff entwickelt Barth insbesondere in der als Auseinandersetzung mit Anselm gestalteten Studie *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931) [Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 20], Zürich 32002. Vgl. zu Barths Beschäftigung mit Anselm D. Korsch: *Intellectus fidei. Ontologischer Gottesbeweis und theologische Methode in Karl Barths Anselmbuch*, in: ders.: *Dialektische Theologie nach Karl Barth* (Anm. 71), 191-213; Chr. Chalamet: *Dialectical Theologians. Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann*, Zürich 2005, v.a. 234-243.

84 Vgl. I.U. Dalferth: *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth*, *EvTh* 46 (1986) 402-422.

85 Diesen «dekonstruktiven» Aspekt betont besonders I. Spieckermann: *Gotteserkenntnis. Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths* (BEvTh 97), München 1985.

86 Vgl. G. Pfeleiderer: *Das prophetische Amt der Theologie. Zur systematischen Rekonstruktion der Theologie Karl Barths und ihres Entwicklungsgangs*, *ZdTh* 17 (2001) 112-138.

auch nicht um die Konstruktion einer Metaphysik zweiter Ordnung, die «über» oder «hinter» der religiös intendierten Gegenstandswelt läge. Vielmehr ist der Gegenstandsbezug des Glaubens an den andauernden Vorgang der göttlichen Selbstoffenbarung gebunden.

Dass Barth sich nicht nur mit dem subjektorientierten «Religions»-Paradigma auseinandersetzt, sondern auch die mit den Begriffen «Individualität und Sozialität» gegebene Problemstellung bearbeitet, lässt sich besonders gut an einem weiteren werkgeschichtlichen Wendepunkt aufweisen. Während seiner Lehrtätigkeit in Münster und Bonn hielt Barth Vorlesungen über theologische Ethik.⁸⁷ Diese sind deshalb besonders wertvoll, weil sie die einzige zusammenhängende Bearbeitung der Ethik aus der Feder Barths darstellen. Sie zeigen, dass über das epistemologische Anliegen hinaus Barths Glaubensbegriff selbst eine ethische Aussenseite eignet. Wenn Theologie der intellektuellen Rechenschaft über den Glauben und zugleich der Orientierung des kirchlichen Lebens – d.h. der christlichen Praxis – dienen soll, dann gilt es, ihre Konsequenzen für die religiöse Praxis in ihrem lebensweltlichen Zusammenhang zumindest ansatzweise angemessen zu beschreiben. Im Hintergrund der Ethikvorlesungen steht dabei gleichsam als Folie diejenige Problematik, die bei Schleiermacher und Herrmann mit dem Begriff der Individualität beschrieben wurde.

Barths Ethikvorlesungen stellen, wie die spätere Ethik der KD, den Begriff des Gebots in den Mittelpunkt. Die Frage der Legitimität christlicher Praxis muss nach Barth als «Frage des Glaubens und Gehorsams»⁸⁸ verstanden werden. Grossen Wert legt er auf die Feststellung, dass Gebot wie Gehorsam nicht als abstrakte Grössen zu verstehen seien. Weder sei eine prinzipialistische noch eine kasuistische Auslegung möglich. Vielmehr ergehe das göttliche Gebot in seiner konkreten Bestimmtheit je und je situativ. Ob ein Handeln als Gehorsam zu verstehen sei oder nicht, werde also in keinem Fall anhand feststehender

87 K. Barth: Ethik I. Vorlesung Münster Sommersemester 1928, wiederholt in Bonn, Sommersemester 1930, hg.v. D. Braun [Karl Barth Gesamtausgabe, Abt. II Akademische Werke], Zürich 1973; K. Barth: Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31, hg.v. D. Braun [Karl Barth Gesamtausgabe, Abt. II Akademische Werke], Zürich 1978. Zu Barths Ethik vgl. im Überblick W. Lienemann: Karl Barth 1886-1968, in: ders./F. Mathwig (Hg.): Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker, Zürich 2005, 33-56.

88 Barth: Ethik I, 60.

Kriterien überprüfbar sein.⁸⁹ Dennoch bringt Barth grobe Richtlinien ins Spiel. Das gläubige und gehorsame Handeln müsse «einen endlichen, geschöpflichen, zeitlichen, aber wirklichen Spiegel»⁹⁰ des göttlichen Handelns abgeben. Dies tue es erstens, wenn es durch die Haltungen «Glaube, Liebe, Hoffnung»⁹¹ motiviert ist. Zweitens zeigten die biblischen Texte die «Richtung»⁹² des göttlichen Willens an. Diese «relative Konkretheit» werde, drittens, durch die Einbettung in die individuelle Lebenswirklichkeit näher bestimmt. Das göttliche Gebot sei «immer *konkretes Einzelgebot*»⁹³. Barths «kategorischer Imperativ» lautet demnach «Tu du jetzt in dieser deiner unwiederholbar einzigen Lebenslage dieses und laß jenes»⁹⁴.

Die Forderung nach Konkretheit, die Barths Ethik leitet, lässt sich deutlich vor dem Hintergrund der mit dem Individualitätsbegriff verbundenen Problematik verstehen. Konkret ist das göttliche Gebot genau dann, wenn es sich einem bestimmten Menschen, zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort erschliesst. Barth arbeitet sich in seiner Ethik detailliert an all den Aspekten ab, die den lebensweltlichen Kontext von Menschen in konkreten Situationen bestimmen. Wichtig werden diese allerdings in einer ganz anderen Hinsicht als bei Schleiermacher oder Herrmann. Die Individualität des Glaubens spielt für Barth nur deshalb eine Rolle, weil in ihr das göttliche Gebot entdeckt wird. Dem Einzelnen wird dort, wo sich Gottes Gebot erschliesst, deutlich, dass keiner jener Zusammenhänge, die seine Lebenswelt ausmachen, als massgeblich für eine göttlich gewollte Praxis gelten kann. Der Glaube bedeutet eine «Krisis», «in der wir *stehen*»⁹⁵. Er ist insofern kein «ethischer Überzeugungsglaube», sondern die «An-Erkenntnis»⁹⁶ der vorausgesetzten Wirklichkeit Gottes. Der Glaube setzt damit einen Reflexionsprozess aus sich frei, der zu der Einsicht führt, dass alle bestimmenden Merkmale der individuellen Lebenswirklichkeit jedenfalls in konstitutiver Hinsicht nichts für die Legitimität christlicher Praxis

89 Die theologische Ethik habe demnach «überhaupt nicht Menschen und Handlungen zu beurteilen, sondern Gottes Gebot zu bedenken», Barth: Ethik I, 211.

90 Barth: Ethik I, 425.

91 Barth: Ethik I, 98.

92 Barth: Ethik I, 135.

93 Barth: Ethik I, 125.

94 Barth: Ethik I, 128.

95 Barth: Ethik I, 147.

96 Barth: Ethik I, 427.

austragen. Dennoch ist es gerade die konkrete Situation des Individuums, in die nach Barth das göttliche Gebot ergeht. Gottes Wille erschliesst sich als konkreter Wille ausschliesslich in solchen individuellen Kontexten.

Der durch den Glauben freigesetzte Reflexionsprozess vollzieht die durch das göttliche Gebot ausgelöste «Krisis» auf drei Stufen. Barths Ethik ist dementsprechend gegliedert. Die ihr zugrunde liegende Gliederung – Schöpfung, Versöhnung und Erlösung – bildet einerseits unterschiedliche Dimensionen der göttlichen Selbstoffenbarung ab. Diese Dimensionen kongruieren aus der Perspektive des Subjekts mit den grundsätzlichen Relationen personaler Individualität: Das göttliche Gebot erschliesst sich dem Menschen zunächst unmittelbar (Schöpfung), dann interpersonal (Versöhnung) und schliesslich in einer solchen Selbstbeziehung, die um ihre vollständige Bestimmtheit durch Gott weiss (Erlösung). Damit wird eine an der glaubenden Subjektivität orientierte Theologie geradezu konterkariert. Allerdings erschöpft sich Barths ethische Theologie nicht in dieser kritischen Durcharbeitung der menschlichen Lebenswirklichkeit. Denn keine der genannten Relationen wird dadurch bedeutungslos, dass sie nicht als normativer Grund religiöser Praxis dienen soll. Vielmehr versteht der Mensch sich nach Barth erst dann vollständig, wenn er sich als Individuum in all diesen bestimmenden Relationen ganz im Lichte des göttlichen Gebots sieht, das ihn total und als Ganzes betrifft.

Barth geht es um eine theonome Gebotsethik, die dennoch die Anliegen von am menschlichen Subjekt orientierten Theologien und Philosophien aufnimmt, diese steigert und einer grösseren Komplexität zuführt. Diese wird dadurch erreicht, dass der Glaube auch als Denkweg beschrieben wird, der permanent von Kritik zu Metakritik usf. eilt – immer unter der Voraussetzung, dass die eschatologische Bestimmtheit des Menschen durch Gott bereits «entschieden» ist. Die christliche Praxis, sofern sie «Spiegel» des göttlichen Handelns ist, besteht darin, «nicht mehr zu wählen, sondern erwählt zu sein und meine Erwählung zu bewähren, durch *meine* Entscheidung auf alle Fälle die über mich *gefallene* Entscheidung zu vollstrecken»⁹⁷. Christliche Praxis ist in dieser Hinsicht immer symbolische Praxis. Zwar kann alles Handeln Spiegel des göttlichen sein, wenn und sofern es unter den genannten Voraussetzungen erfolgt. Besonders prägnant geschieht dies jedoch in der Liturgie, in Pre-

97 Barth, Ethik I, 153.

digt, Gebet und Gesang.⁹⁸ Im liturgischen Handeln kommt der beschrittene Erkenntnisvorgang symbolisch zum Ausdruck. Es erreicht dadurch grössere Prägnanz als alle anderen Handlungsformen, dass es bereits von sich aus symbolisches Handeln ist. Zugleich – und damit schliesst sich der Kreis – ist das genuin gottesdienstliche Handeln derjenige Impuls, der für den Einzelnen die Vermittlungsleistung erbringt, die bei Herrmann in der sittlichen Kulturarbeit besteht.

Dass sich aus einer solchen Zuspitzung der Ethik deutliche Anfragen an die intersubjektive Vermittelbarkeit und Rechenschaftsfähigkeit der jeweils handlungsleitenden Prinzipien ergeben werden, ist klar.⁹⁹ Dennoch besteht die Schwierigkeit der Ethik Barths m.E. nicht darin, die einzelnen beständig normativ an einem Allgemeinbegriff zu messen (wie es kritische Formulierungen wie die der «christologischen Gleichschaltung» nahe legen¹⁰⁰), sondern eher in der zu starken Betonung der Spezifität und Konkretheit des jeweiligen göttlichen Gebots. Offenbar ist das jeweils Gebotene intersubjektiv kaum vermittelbar, gerade weil es in seiner Spezifität und Konkretheit nur für den Einzelnen gilt.

Allerdings ist Individualität bei Barth in normativer Hinsicht nicht in erster Linie ein Prädikat des glaubenden Menschen. Vielmehr sind es die radikale Individualität und Freiheit Gottes, die die Unableitbarkeit seines Willens – und damit die Unanschaulichkeit des menschlichen Gehorsams – bedingen.¹⁰¹ Damit könnte gefragt werden, ob die fundamentale Asymmetrie in der Beziehung von Gott und Mensch *mutatis mutandis* auch auf die Theorie sozialer Strukturen übertragen wird.

Ein Prüfstein kann hier die Lehre von Mann und Frau in der Schöpfungsethik der KD sein. Die Beziehung von Mann und Frau begreift Barth als

98 Vgl. Barth: Ethik II, 330.

99 Vgl. etwa W. Pannenberg zum «Dezisionismus» der Ethik Barths, in: B. Klappert: Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen (NBSyTh 14), Neukirchen Vluyn 1994, 14.

100 F.W. Graf: Die Freiheit der Entsprechung zu Gott. Bemerkungen zum theozentrischen Ansatz der Anthropologie Karl Barths, in: T. Rendtorff (Hg.): Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Gütersloh 1975, 76-118; F. Wagner: Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth, in: ebd., 10-43.

101 Vgl. T. Rendtorff: Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: ders.: Theorie des Christentums, Gütersloh 1982, 161-181.

paradigmatische Form der Sozialität.¹⁰² Noch in den Ethikvorlesungen galt die Freundschaft als grundlegendste Form personaler Beziehungen. Dass Barth in der KD von einem symmetrischen auf ein asymmetrisches (Mann->Frau, A->B) Modell umgestellt hat, spricht auf den ersten Blick nicht dafür, dass er sein Denken individualtheologisch weiterführt. Auf den zweiten Blick aber wird gerade an dieser Umstellung ein wichtiges Problem deutlich: Während Beziehungen zwischen Personen jedenfalls begrifflich grundsätzlich als symmetrisch gedacht werden, liegt der Fokus bei Individuen auf deren Differenz. Sollte eine Ethik das Individuelle prinzipialisieren wollen, müsste genau dieses Problem gelöst werden: Wie kann mit den real existierenden Differenzen zwischen individuellen Personen so umgegangen werden, dass diese nicht automatisch in Über- oder Unterordnungen münden? Wie ist es möglich, qualitative Differenzen¹⁰³ zwischen Personen nicht in Wertunterschieden auszudrücken? Gerade die Tatsache, dass Barth das geschichtlich Individuelle dogmatisch ernst nimmt, bringt eine ethisch-praktische Schwierigkeit mit sich, die auch nicht einfach durch den Verweis auf die durch Christus vermittelte gleiche Beziehung aller zum Schöpfergott aufgelöst werden kann. Denn es ist ja eben diese Vermittlung, die gegen den Vorwurf der gleichzeitigen Vereinheitlichung («Gleichschaltung») aller nicht unsensibel bleiben kann.

An dieser Engführung wird deutlich, dass die hier verhandelte Problemstellung bei Barth ein äusserst komplexes Niveau erreicht hat, das möglicherweise nicht nur Paradoxien, sondern auch Aporien aufweist. Ein Blick auf Barths berühmtesten theologischen Zeitgenossen, den «Chefideologe[n] der Deutschen Christen»¹⁰⁴, erlaubt es, die Problematik noch prägnanter herauszuarbeiten.¹⁰⁵

102 «Die erste und exemplarische Unterscheidung und Beziehung zwischen Mensch und Mensch ist die zwischen *Mann und Frau*», KD III/4, 128. Die sexuelle Differenz wird von Barth als Inbegriff der Unterschiedenheit von Menschen aufgefasst. Sie ist die «Urform alles Ich und Du, aller Individualität, in der Mensch und Mensch voneinander verschieden sind und zusammengehören», KD III/4, 166.

103 Damit sind in diesem Kontext «innere» Differenzen gegenüber rein quantitativen «äusseren» gemeint. Es liegt mir persönlich fern, die sexuelle Differenz als qualitative einzustufen.

104 Pfeleiderer: Karl Barths praktische Theologie (Anm. 78), 106.

105 Vgl. zum Verhältnis Barth – Hirsch in politischer Hinsicht den von Heinrich Assel ausgewerteten Briefwechsel Hirschs mit Wilhelm Stapel, H. Assel: «Barth ist entlassen ... Neue Fragen im Fall Barth», in: H. Assel u.a. (Hg.): *Zeitworte. Der Auftrag der Kirche im Gespräch mit der Schrift. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Mildenerger*,

2.4 Heroische Individualität bei Emanuel Hirsch

In der Theologie Emanuel Hirschs (1888-1972) wird das Individualitätsproblem auf eine Weise behandelt, die dem Lösungsvorschlag Barths nahezu diametral entgegengesetzt erscheint. Für Hirsch bleibt die Orientierung an einer idealistisch geprägten Ausdeutung subjektiver Frömmigkeit zeitlebens massgeblich. Das politische Geschehen und die Entwicklung des neuzeitlichen Wahrheitsbewusstseins¹⁰⁶ stellen für ihn Anfragen an die Theologie dar, die ihre stetige «Umformung»¹⁰⁷ zur Richtschnur dogmatischen Denkens werden lassen. Die sich auf diesem Weg herausbildende Theologie stellt den Begriff des Gewissens in den Mittelpunkt. Es hat systematisch nicht nur eine Scharnierfunktion zwischen Dogmatik und Ethik, sondern auch zwischen Religion und gesellschaftlicher Öffentlichkeit.¹⁰⁸

Mit der Zentralstellung, die er dem Gewissensbegriff gibt, schliesst Hirsch an die Schule Karl Holls an, die die Theologie Luthers mit der Philosophie Immanuel Kants ausdeutete. In der Konsequenz erscheint Luther als Begründer einer frömmigkeitstheoretisch fundierten Theologie.¹⁰⁹ Luthers Gewissensbe-

Nürnberg 1994; ferner mit kritischem Vorbehalt auch die Untersuchung von W. Buff: Karl Barth und Emanuel Hirsch. Anmerkungen zu einem Briefwechsel, in: H.M. Müller (Hg.): Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken. Zu Emanuel Hirschs Leben und Werk (Theologische Forschungen und Beiträge 4), Tübingen/Goslar 1984, 15-36.

106 Vgl. zum Überblick H.-W. Schütte: Christliche Rechenschaft und Gegenwartsdeutung. Zum theologischen Werk E. Hirschs, in: J. Ringleben (Hg.): Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs, Berlin 1991, 1-14.

107 Vgl. exemplarisch E. Hirsch: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch, Tübingen 1938. Dazu E. Herms: Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs. Zugleich eine Studie zum Problem der theologischen Sozialethik in einer posttraditionalen Welt, in: Müller (Hg.): Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken (Anm. 105), 87-141.

108 Vgl. M. Hentschel: Gewissenstheorie als Ethik und Dogmatik. Emanuel Hirschs «Christliche Rechenschaft» (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 17), Neukirchen-Vluyn 1995.

109 Vgl. dazu die Dissertation von H. Assel: Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance - Ursprünge, Aporien und Wege. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935), Göttingen 1994.

griff¹¹⁰ ergänzt Hirsch mit Elementen der Philosophie J.G. Fichtes¹¹¹ zu einem unmittelbar ethisch wirksamen Begriff. Zugleich bezeichnet das Gewissen bei Hirsch das individuelle Selbstbewusstsein in seiner lebensweltlichen Ausbildung. Für diese existentielle Komponente steht der Rekurs auf S. Kierkegaard.¹¹²

Zu den bestimmenden Aspekten der Lebenswelt eines Individuums gehört nach Hirsch grundsätzlich der geschichtliche Kontext. Dieser stellt einen organischen Zusammenhang dar, aus dem der einzelne hervorgeht und in den er bleibend eingebunden ist. Materialen Ausdruck finden die schicksalhaften¹¹³ «Geschichtsmächte»¹¹⁴ in ihren biologischen Konkretisierungen. Geburt und Tod gehören hierher, aber auch die sozialen Interaktionen, in denen sich die individuelle Persönlichkeit entwickelt. Hirsch geht davon aus, dass hier volkhaft Grössen eine besondere Bedeutung haben. In diesen treffen Geschichts- und «Lebensmächte» zusammen und bringen «geistige» Wahrheiten oder Werte her-

- 110 Vgl. E. Hirsch: Lutherstudien. Bd. 1 [Emanuel Hirsch: Gesammelte Werke. Hg.v. H.M. Müller, Bd. 1], Waltrop 1998; E. Hirsch: Lutherstudien. Bd. 2 [Emanuel Hirsch: Gesammelte Werke. Hg.v. H.M. Müller, Bd. 2], Waltrop 1998; E. Hirsch: Lutherstudien. Aufsätze und ein unveröffentlichter Vortrag aus den Jahren 1918 bis 1954. Ausgewählt und mit einer Einführung hg.v. H.M. Müller [Emanuel Hirsch: Gesammelte Werke. Hg.v. H.M. Müller/U. Barth/A. Beutel/M. Lobe/A. von Scheliha/H.-W. Schütte, Bd. 3], Waltrop 1999. Vgl. zu Anlage und Konzeption der Lutherdeutung Hirschs auch J. Dierken: Gewissensreligion. Emanuel Hirschs Lutherstudien im Rahmen der Gesammelten Werke, ThR 69 (2004) 345-358.
- 111 Vgl. E. Hirsch: Fichte-Studien 1914-1929. Neu herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von U. Barth [Emanuel Hirsch: Gesammelte Werke. Hg.v. H.M. Müller/U. Barth/A. Beutel/M. Lobe/A. von Scheliha/H.-W. Schütte, Bd. 24], Waltrop 2008. Vgl. dazu grundlegend U. Barth: E. Hirschs Deutung der Religionsphilosophie Fichtes, in: a.a.O., 429-451.
- 112 Vgl. E. Hirsch: Kierkegaard-Studien [Studien des apologetischen Seminars, hg. im Auftrag des Vorstandes von C. Stange, Göttingen, Heft 29, 31, 32, 36], Gütersloh Bd. I 1930; Bd. II 1930; Bd. III 1933; zum Überblick in hermeneutischer Perspektive vgl. M. Wilke: Die Kierkegaardrezeption Emanuel Hirschs. Eine Studie über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicher Wahrheit (HUTh 49), Tübingen 2005; ferner Hentschel: Gewissenstheorie als Ethik und Dogmatik (Anm. 108), 110-131.
- 113 Hirsch spricht in seinem dogmatischen Werk gerne insbesondere vom Volk als einer «Schicksalsgemeinschaft», vgl. E. Hirsch: Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Versuch einer Grundlegung christlicher Lebensweisung (BSTh 1), Tübingen 1931, 71 u.ö.
- 114 Vgl. E. Hirsch: Christliche Rechenschaft. 2 Bände [Werke, III, 1.1 u. III, 1.2]. Bearbeitet von H. Gerdes, Berlin 1978, §§112-120 (im Folgenden zitiert als CR unter Angabe der Bandnummer).

vor, die sich als «Ordnungen» (z.B. Familie und Staat) konkretisieren. Die Lebens-, Ordnungs- und Geistesmächte sind die «den ethischen *Inhalt* des menschlichen Daseins bestimmenden schaffenden Gewalten der Geschichte».¹¹⁵

Entscheidend für das Verständnis der Theologie Emanuel Hirschs ist die Frage, wie das Verhältnis von individuellem Gewissen zu den es prägenden Mächten interpretiert wird.

Einerseits kann Hirschs Gewissensbegriff transzendentalphilosophisch gedeutet werden.¹¹⁶ Trifft diese Deutung zu, dann hat der Einzelne gerade dadurch, dass sein religiöses Bewusstsein durch einen inhaltlich nicht näher bestimmten Gott beherrscht wird, die Möglichkeit, jeglichen Aspekt seines geschichtlichen Kontextes kritisch zu hinterfragen – gleich, wie sein konkretes Handeln ausfällt. In diesem Szenario ist die Religion diejenige Bewusstseinslage, welche die Möglichkeit der Freiheit des Individuums innerhalb der Geschichte offenhält. Hirsch kann in dieser Perspektive geradezu als Ideologiekritiker dargestellt werden.¹¹⁷ Andererseits kann Hirschs Gewissensbegriff auch ontologisch verstanden werden.¹¹⁸ Trifft diese Deutung zu, dann steht nach ihr der Einzelne in einem deterministischen Zusammenhang. Das religiöse Bewusstsein wird, wie alle anderen Aspekte des individuellen Bewusstseins, durch seinen Kontext derart geprägt und überformt, dass daraus weder ein kritisches Bewusstsein noch ein Bewusstsein individueller Freiheit erwachsen kann. Mit der ontologischen Deutung des Gewissens bei Hirsch ist folglich der Gedanke der Selbstauflösung des Religiösen in die hier volkhafte gedachten Strukturen verbunden.

Die Ambivalenz der Hirschdeutung in der Forschung ist eine Folge der materialistischen Einbettung seines ursprünglich idealistischen Denkens. Je nachdem, wie stark die unterschiedlichen Aspekte gewichtet werden, wird eine deterministische oder indeterministische Deutung daraus hervorgehen. Aller-

115 CR II, Vorbemerkung zum zweiten Stück des vierten Kreises, 238.

116 Für diese Option votiert U. Barth: *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin 1992.

117 Vgl. U. Barth: *Gott – Die Wahrheit? Problemgeschichtliche und systematische Anmerkungen zum Verhältnis Hirsch/Schleiermacher*, in: J. Ringleben (Hg.): *Christentumsgeschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs (TBT 50)*, Berlin/New York 1991, 98-157 (152-155).

118 Vgl. E. Herms: *Die Umformungskrise der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs*; ders.: *Emanuel Hirsch – Zu Unrecht vergessen?*, *Luther* 59 (1988), 11-121 (I); *Luther* 60 (1989), 28-48 (II).

dings kann die Entscheidung für eine der beiden Deutungen nicht abstrakt getroffen werden. Zu Hirschs religionsphilosophisch-dogmatischem Hauptwerk gehört konstitutiv eine Ethik. Die Frage, in welcher Weise die Individualität des Menschen ethisch thematisch wird, muss als unmittelbare Konsequenz ihrer fundamentaltheologischen Ausdeutung verstanden werden.

Ähnlich wie Wilhelm Herrmann entwickelt Hirsch keine ausgeführte Ekklesiologie.¹¹⁹ Er sieht das Christliche in der abendländischen Kulturtradition derart verwurzelt, dass es keiner eigenständigen institutionellen Repräsentation bedarf.¹²⁰ Religion und religiöse Praxis werden methodisch als individuelle Bewusstseinslagen und Handlungen gedacht. Das religiöse Bewusstsein hat für die Ethik die spezifische Funktion, Entscheidungsfähigkeit herzustellen. Dabei kommt der Vernunft nur eine eingeschränkte, instrumentelle Bedeutung zu. «[V]ernünftiges Überlegen» dient nicht der Begründung oder Kritik von Handlungen, sondern nur dazu, «in den einzelnen Entscheidungen und Handlungen»¹²¹ die konkreten Inhalte zu bestimmen, die im vorgegebenen sozialen Umfeld zu bearbeiten sind. Zwar können einzelne Handlungen durch Normen und Werte orientiert werden; deren Anwendung muss jedoch derart individuell und situativ erfolgen, dass die tatsächliche Entscheidung zugunsten einer Handlungsoption gegenüber einer anderen in ihren Gründen unanschaulich bleiben muss.

Hirsch radikalisiert den auch bei Herrmann und Barth präsenten kantischen Gedanken des Handelns gegen die eigenen Neigungen als Normalmodus der Sittlichkeit. Dafür ist zweierlei entscheidend. Zum einen ist ein zentraler Aspekt des Christentums der Gedanke der Selbstüberwindung in der Form des Selbstopfers. Nach Hirsch ergibt sich «das tiefste und stärkste Freiheitsgefühl [...] in der Seligkeit des Opfern»¹²². Bestimmte Situationen erfordern ein Handeln, das so sehr gegen die eigenen Neigungen gerichtet ist,

119 Hirsch bezieht sich explizit auf Herrmanns Konzeption der Ethik, vgl. CR II, § 102, 184.

120 Hirschs Vorstellung zufolge hat das Christentum in besonderer Weise die «weißen Herrenvölker der Erde geformt» (CR II, § 91, 114). Auch die Familie Jesu sei höchstwahrscheinlich «heidnischen Ursprungs» gewesen und vermutlich «zwangsbeschnitten worden» (CR II, § 91). Das geschichtliche Schicksal des Christentums stehe in unmittelbarem Zusammenhang damit, «ob die weißen Herrenvölker ihre Weltherrschaft werden behalten und vollenden können» (CR II, § 91, 115).

121 CR I, § 63, 272.

122 CR I, § 68, Erläuterung, 302.

dass es in der Preisgabe des eigenen Lebens mündet.¹²³ Vorbild für ein solches Handeln ist das Selbstopfer Christi am Kreuz. Christi «Zerbrechen» am Kreuz wird als «Zersprengen des menschlich-irdischen Lebens durch die göttliche Herrlichkeit»¹²⁴ aufgefasst. Durch die individuelle Aneignung des «Christuslebens» und den handelnden Nachvollzug dieser Hingabe wird der Einzelne zum «Heroischen»¹²⁵ erhoben und zur «Selbstpreisgabe»¹²⁶ befähigt.

Zum anderen wird diese ethische Anverwandlung der Kreuzestheologie in den vorher beschriebenen Kontext der «Geschichtsmächte» eingezeichnet. In diesem Kontext hat der Einzelne nur transitorische Bedeutung. Der Fortbestand des Volks und die Erfüllung seiner Bestimmung übersteigen das individuelle Schicksal. Der Einzelne erfüllt seine Bestimmung genau dann, wenn er den Zweck dieses Ganzen zu seinem eigenen Zweck macht. In der Konsequenz kann das für den Einzelnen gebotene Handeln auch die Notwendigkeit der vollständigen Selbstpreisgabe mit sich bringen. Die «Hingabe an alle schaffenden Lebensmächte unsers Volkstums in seiner natürlich-geschichtlichen Art»¹²⁷ ist die «ethische» Transformation der Hingabe Christi an Gott. Anders herum gewendet kann das Volk sich gegen störende Einzelne schützen, indem es beschliesst, dass diesen «das Leben ganz genommen werden muß»¹²⁸.

Zwar kann Hirsch hier nicht die Vergottung des Volkes vorgeworfen werden, wohl aber die religiöse Aufladung einer Geschichtsphilosophie, in der der Einzelne nur untergeordneten Wert hat. Die Krux dieser Form der Ethik liegt paradoxerweise in der heroischen Übersteigerung des Individualitätsgedankens. Das Selbstopfer als Inbegriff des Selbstvollzugs kann nur dort zur äussersten ethischen Richtschnur werden, wo prinzipiell eingeräumt wird, dass individuelle Differenzen zu einem unterschiedlichen Wert der jeweiligen Person führen. Dabei wird «Wert» in rein funktionaler Perspektive mit Blick auf das Ganze des Volkes ausgesagt, nicht aber in prinzipieller Form als eine Bestimmung, die der Mensch von Gott erhält. Zwar betont Hirsch durchaus die Heiligkeit der einzelnen Person. Insofern jeder Mensch ein Gewissen vor Gott ist, muss

123 Die Handlung wird vom einzelnen als sinnvoll empfunden, «ganz gleich ob er sich dabei opfern muß». CR II, § 126, 334.

124 Hirsch: Schöpfung und Sünde (Anm. 113), 42.

125 CR II, § 123, 320.

126 Hirsch: Schöpfung und Sünde (Anm. 113), 88.

127 Hirsch: Schöpfung und Sünde (Anm. 113), 27.

128 CR II, § 129, 347.

er vom Anderen heilig gehalten werden: Gott «macht uns einander heilig»¹²⁹. Ethisch hat Hirschs individualistische Engführung der Theologie allerdings die Konsequenz, dass sie in sich die Möglichkeit der praktischen Vernichtung des Individuellen legitimiert.

3. Zum Schluss: «Individualität und Sozialität» als Paradigma protestantischer Theologie? Überblickt man anhand der vier skizzierten Positionen exemplarisch die Entwicklung protestantisch-theologischen Individualitätsdenkens im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, fällt zunächst auf, dass die Problemstellung sich von ihren eher spekulativ geprägten Anfängen her offenbar mehr und mehr in eine realgeschichtliche, konkrete Richtung verschoben hat. Im Vordergrund stehen die konkreten Handlungen bestimmter Individuen sowie die soziostrukturellen und situativen Bedingungen, unter denen diese realisiert werden können. Im Denken Schleiermachers herrschte das Anliegen vor, die mit der gesellschaftlichen und denkerischen Modernisierung gegebenen Herausforderungen im Rahmen einer geist- und subjektphilosophisch grundierten Theorie der Religion zu bearbeiten, in der das Individuelle an biographischen und performativen Aspekten festgemacht und im Rahmen einer Kultur- und Gesellschaftsphilosophie entfaltet wird. Wilhelm Herrmann legt wie Schleiermacher Wert auf die Herausarbeitung der Konstitutionsbedingungen individueller Freiheit. Dennoch treten bei ihm biographisch einmaliges Erlebnis und daran anschließende Persönlichkeitsveränderung in den Vordergrund der Religionstheorie, so dass die damit einhergehende Vorstellung religiöser Praxis nahezu vollständig auf Sittlichkeit abgestellt wird. Das Bewusstsein der Fragilität sittlicher Subjektivität und das Wissen darum, dass sie sich nur entfalten kann, wenn gewisse Rahmenbedingungen gegeben sind, lassen auch bei Herrmann die Religion zum gesellschaftlichen Hort individueller Freiheit werden.

Anders verhält es sich bei Karl Barth und Emanuel Hirsch. Die emphatische Betonung des Individuellen unter gleichzeitigem Verweis auf moralische Egalität wird von beiden im Blick auf die Religion hinterfragt. Der Grund dafür scheint in beiden Fällen die Einsicht zu sein, dass individuelle Differenzen zwar religiös plausibilisierbar, aber gerade nicht moralisch indifferent sind: Es gibt bleibende Unterschiede zwischen den Menschen, die auch für die religiöse

129 CR I, § 64, 277.

Praxis nicht irrelevant sind, wenn diese unter anderem als Entfaltung von Freiheit verstanden werden soll. Deshalb schliesst Barth die individuelle Lebenswelt aus den Konstitutionsbedingungen moralisch legitimer religiöser Praxis aus; gleichzeitig aber spricht er ihr die Bedeutung des allein möglichen Realisierungszusammenhangs christlicher Freiheit nicht ab. Anders Hirsch: Er radikalisiert das moderne Individualitätsdenken und führt es damit ad absurdum. Wo als Grenzbegriff des Individuellen das Selbstopfer in einer als übermächtig empfundenen sozialen und geschichtlichen Situation auftaucht, wird die individuelle Freiheit eines Grundes beraubt, der ihren Bestand garantieren könnte. Zwar hat in konstitutiver Hinsicht auch für Barth das Individuelle nur transitorischen Charakter. Gerade dieser Zug scheint ihn aber davor zu bewahren, die Realisierungsbedingungen individueller Freiheit als theologisch normativ zu verstehen und damit praktisch religiös zu verklären. Wo man Barth vorwerfen könnte, das Individuelle zugunsten einer christologischen Überformung der Anthropologie zu verabschieden, muss Hirsch im Gegenzug die Verklärung geschichtlicher und quasi-biologischer *«Tatsachen»* ins religiös Schicksalhafte vorgehalten werden. Während die Kritik an Hirsch allerdings gerade dort ansetzt, wo mit der Ethik die praktischen Konsequenzen seines dogmatischen Denkens in den Blick rücken, verkennt eine Kritik der Theologie Barths als totalitarismusaffin gerade die Bedeutung der intendierten religiösen Praxis auch für sein dogmatisches Denken. Um die Individualität des Religiösen geht es – von Schleiermacher bis zu Barth und Hirsch – offenbar jeweils dort, wo mit der praktischen Dimension auch die Aussenbeziehungen der Religion wie der Theologie in den Blick kommen. Und die Positionalität der Theologie ist ihrerseits auf eine Theorie der Praxis verwiesen, die diese zwar nicht legitimieren, wohl aber zum öffentlichen Gespräch hin ausrichten kann.

Gerade der Blick auf Barth und Hirsch hat gezeigt, dass die mit den Begriffen *«Individualität und Sozialität»* angezeigte Problemstellung im 20. Jahrhundert unter Vorzeichen behandelt werden muss, die theologisch äusserst komplex sind. Wenn der *«ethische Sinn»* dogmatischer Theologie auch darin bestehen kann, Begründungs- und Realisierungszusammenhang religiöser Praxis miteinander ins Verhältnis zu setzen, dann muss diese Verhältnisbestimmung einerseits auf den sozialen Kontext reagieren können und andererseits die theologische Tradition nicht ausser Acht lassen. Dabei ist deutlich geworden, dass die Verschiebung der Problemstellung im 20. Jahrhundert – weg von den Konstitutions- hin zu den Vollzugs- und Realisierungsbedingungen indi-

vidueller Freiheit – ihre eigenen Schwierigkeiten mit sich bringt. Durch die Verschiebung des Problemhorizonts ist allerdings die Fragestellung keinesfalls obsolet geworden. Die fortschreitende Transformation des gesellschaftlichen Ortes der Religion soll jedoch nicht davon abhalten, nach ihrem Bedeutungsgehalt für einzelne Menschen sowohl im Blick auf deren Selbstdeutung als auch hinsichtlich ihrer Handlungsorientierung im sozialen Kontext zu fragen. Eine theologisch legitime Verhältnisbestimmung von Individualität und Sozialität und die Forderung einer religiösen Praxis, die der Freiheit nicht nur eine begrenzende Funktion zuerkennt, sondern ihre individuelle Entfaltung befürwortet und fördert, sind weiterhin Desiderate einer Theologie, die den sozialen und historischen Kontext ihres Denkens nicht ausser Acht lassen will.

Dass die Problemstellung in ihrer Grundstruktur unvermindert von Belang ist, bedeutet allerdings nicht, dass die Mittel zu einer angemessenen theologischen Bearbeitung bereits in ihrer theologiehistorischen Entfaltung vorlägen. Es könnte sein, dass eine aktuelle Annäherung nicht anders denn in kleinen Schritten, unter Zuhilfenahme neuer Denkformen und unter Beschreitung neuer Denkwege erfolgen kann. Doch dürfte es sich auch lohnen, bereits Gedachtes auf seine Erschliessungskraft auch für gegenwärtige Herausforderungen zu befragen.

Dabei könnte es sich lohnen, den Blick nochmals auf die aufgezeigten Schwierigkeiten zu lenken. Dafür eignen sich besonders die Ansätze Barths und Hirschs. Wenn beiden eine «Aufhebung» des Individuellen vorgeworfen werden kann, dann hat dies einen Grund. Die Vermittlung von Individualität und Sozialität kommt offenkundig nicht ohne die Voraussetzung eines Allgemeinbegriffs aus. Ob dies die Subjektivität, der Begriff der Menschheit, Christus oder auch das Volk ist: Ein vermittelnder Parameter tritt jeweils zwischen Individuelles und Allgemeines. Diese Feststellung muss zunächst nicht als Anfrage an die analysierten Positionen gewertet, sondern kann auch auf die Fragestellung zurückgelenkt werden. Wenn es stimmt, dass das Individuelle begrifflich nicht erfassbar ist, muss es immer im Hinblick auf einen Allgemeinbegriff ausgesagt werden. Die theoretische Herausforderung ist demnach nicht am Ort der Bestimmung des Individuellen zu lokalisieren. Vielmehr liegt die Schwierigkeit darin, einen vermittelnden Allgemeinbegriff so zu formulieren, dass die Abweichung von ihm (seine «Individualisierung») nicht sofort als defizitär gebrandmarkt wird. Oder, in dogmatischer Sprache ausgedrückt, dass der Sünder *als* Sünder gerechtfertigt ist.

Abstract

Die protestantische Theologie hat sich in der Moderne nicht nur mit der Transformation der sozialen Verhältnisse auseinandersetzen müssen, sondern auch versucht, einen eigenständigen Beitrag dazu zu leisten. Ein besonders markantes Beispiel dafür stellt die Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Individualisierung dar. Angestoßen wurde das theologische Nachdenken über «Individualität» durch F.D.E. Schleiermacher. Das Individuelle des Menschen erhält in seinem Werk eine spezifische Funktion für den Aufbau religiöser (und nichtreligiöser) Gemeinschaftsformen. Weitergeführt hat dieses Denken besonders deutlich W. Herrmann, der die Ausbildung und Förderung persönlicher Individualität zu den Kernaufgaben des Christentums zur Stabilisierung der gesellschaftlichen Öffentlichkeit rechnet. Nach der Krise des liberalen Denkens im Ersten Weltkrieg verlor eine solche emphatische Befürwortung des Individuellen ihre Selbstverständlichkeit. Während K. Barth eine negative Theologie der Individualität entwickelte, propagierte sein Zeitgenosse E. Hirsch einen heroischen Individualismus. Die Konsequenz beider Radikalisierungen waren die sozialetische Sprachlosigkeit Barths und die theologische Auslieferung des Einzelnen an seinen Kontext bei Hirsch. Der Blick auf diese «Klassiker» verweist auf die ethische Bedeutung des theologischen Nachdenkens über das Individuelle auch für die Gegenwart.

Harald Matern, Basel