Christoph Herbst
Freiheit aus Glauben

Theologische Bibliothek
Töpelmann

Herausgegeben von
Friederike Nüssel und Christoph Schwöbel

Band 157

De Gruyter

Christoph Herbst

Freiheit aus Glauben

Studien zum Verständnis eines soteriologischen
Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann
und Eberhard Jüngel

De Gruyter

Zugl.: Leipzig, Univ, Diss., 2010

ISBN 978-3-11-026288-9

e-ISBN 978-3-11-026289-6

ISSN 0563-4288

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im November 2010 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig als Dissertation angenommen und erscheint hier in durchgesehener Form.

Frau Professorin Dr. Gunda Schneider-Flume hat mich zu wissenschaftlicher Arbeit ermutigt, diese Untersuchung mit freundlichem Interesse, viel Anregung und wohlwollender Kritik begleitet sowie das Erstgutachten erstellt. Für die umfassende Förderung danke ich ihr herzlich. Ferner danke ich Herrn Professor Dr. Martin Petzoldt für die Übernahme des Zweitgutachtens im Rahmen des Promotionsverfahrens. Den Herausgebern der „Theologischen Bibliothek Töpelmann“, Frau Professorin Dr. Friederike Nüssel und Herrn Professor Dr. Christoph Schwöbel, sei für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe, Herrn Dr. Albrecht Döhnert, Frau Dr. Sabine Krämer und Sabina Dabrowski für die freundliche und geduldige verlegerische Betreuung gedankt.

Viel verdanke ich dem Austausch im Leipziger Doktorandenkolloquium, insbesondere Kathrin Mette, Dr. Kay Weißflog, Tobias Kirchhof, Dr. David Käbisch und Dr. Robert Mahling. Dankbar bin ich Herrn Professor Dr. Christof Landmesser, dass ich Teile meiner Überlegungen zu Rudolf Bultmann auf einer Tagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft in Hofgeismar konstruktiver Kritik aussetzen konnte.

Die Hanns-Seidel-Stiftung hat diese Arbeit mit einem Promotionsstipendium großzügig gefördert. In der Schlussphase ihrer Entstehung wurde ich durch ein Sondervikariat und bei der Veröffentlichung durch einen namhaften Druckkostenzuschuss von der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland unterstützt. Auch dafür habe ich zu danken. Vor allem aber danke ich meiner lieben Frau Magdalena, ohne deren Unterstützung und Ermutigung diese Arbeit nicht erscheinen könnte.

Meinen lieben Eltern ist das Buch in Dankbarkeit gewidmet. Sie haben meinen Weg in die Theologie von Anfang an unterstützt und begleitet.

Dobitschen bei Altenburg, im Advent 2011

Christoph Herbst

Inhaltsübersicht

Einführung	1
Teil I. Wilhelm Herrmann: Christlicher Glaube als Garant der Ganzheit und Geschlossenheit des Selbst	15
Einleitung	15
Kapitel 1. Grundlegung im Frühwerk: Sittliche Selbstwerdung durch Teilnahme an der christlichen Weltanschauung	43
Kapitel 2. Fortentwicklung im Hauptwerk: Fokussierung der Innerlichkeit des Glaubens	92
Kapitel 3. Konzentration im Spätwerk: Bewahrheitung eigenen Lebens im innerlichen Ganzheitserlebnis	123
Ertrag. Freiheit aus Glauben nach Herrmann	149
Teil II. Rudolf Bultmann: Christlicher Glaube als Verwirklichung entweltlichter Existenz	159
Einleitung	159
Kapitel 1. Liberal-theologische Anfänge: Religion als Befreiung zu lebendiger Individualität	176
Kapitel 2. Dialektisch-theologische Radikalisierung: Freiheit in der Verneinung des weltlichen Daseins des Menschen	207
Kapitel 3. Existential-theologische Ausarbeitung: Die Freiheit des Glaubens als Entweltlichung	235
Ertrag. Freiheit aus Glauben nach Bultmann	276
Teil III. Eberhard Jüngel: Christlicher Glaube als Widerfahrnis entsichernden Seinsgewinns	285
Einleitung	285
Kapitel 1. Vermittlungsfähige Lagediagnose: Das offenkundige Scheitern des sich selbst sichernden neuzeitlichen Menschen	311
Kapitel 2. Theologische Begründung: Der Advent des dreieinigen Gottes als steigernde Unterbrechung weltlicher Wirklichkeit	339
Kapitel 3. Anthropologische Konsequenz: Der entsichernde Glaube als Verwirklichung des menschlichen Menschen	394
Ertrag. Freiheit aus Glauben nach Jüngel	427
Teil IV. Schlussbetrachtung: Überlegungen zu Perspektiven einer Theologie der Freiheit	435

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Inhaltsübersicht	IX
Abkürzungsverzeichnis	XXI

Einführung

1. Freiheit als Leitbegriff der systematischen Theologie in der Gegenwart	1
2. Zwischen biblischem Grundwort und neuzeitlichem Ideal: das Freiheitsverständnis im Streit der theologischen Auslegungen	2
2.1 ‚Freiheit aus Glauben‘ als Grundmotiv der biblischen Tradition und der reformatorischen Theologie	4
2.2 Freiheit als Selbstmächtigkeit: das neuzeitliche Ideal und seine Krise	5
3. Theologie der Freiheit: die strittige Vermittlungsaufgabe systematischer Theologie unter dem Leitbegriff der Freiheit	9
4. Freiheit aus Glauben: das Anliegen der vorliegenden Arbeit	12
4.1 Gegenstand der Untersuchungen	12
4.2 Ziel und Methode der Untersuchungen	13
4.3 Gang der Untersuchungen	14

Teil I

Wilhelm Herrmann: Christlicher Glaube als Garant der Ganzheit und Geschlossenheit des Selbst

Einleitung	15
1. Perspektiven und Ergebnisse der Forschung	16

2. Vorausblick auf die Darstellung	37
2.1 Konsequenzen der vorliegenden Forschungsergebnisse für die Anlage der Untersuchung	37
<i>a) Die Notwendigkeit werkgeschichtlicher Differenzierung b) Die Zuordnung der vorliegenden Publikationen c) Die Annahme eines einheitlichen Leitmotivs</i>	
2.2 Leitlinien der Interpretation	40
<i>a) Leitthese b) Argumentationsstruktur</i>	
Kapitel 1. Grundlegung im Frühwerk: Sittliche Selbstwerdung durch Teilnahme an der christlichen Weltanschauung	43
1. Das Selbstgefühl des Menschen und die Unterscheidung zwischen erklärbarer und erlebbarer Wirklichkeit	45
1.1 Die gefühlsmäßige Selbstgewissheit des Menschen	46
<i>a) Die durch das Selbstgefühl gestiftete Gewissheit selbstständiger Existenz b) Das Selbstseinwollen als Folge des Selbstgefühls c) Die Bestimmtheit des Verständnisses individuellen Selbstseins durch das Moment der Totalität</i>	
1.2 Begründung und Begrenzung der Naturwissenschaft durch ihre Rückführung auf das Bedürfnis des Menschen	50
<i>a) Die Dominanz naturwissenschaftlicher Welterklärung und ihre Problematik b) Die behauptete Grenzlosigkeit und die faktische Begrenztheit der Naturwissenschaft c) Die gefühlsmäßige Selbstgewissheit des Menschen als Grund und Grenze der Naturwissenschaft</i>	
1.3 Die fundamentale Unterscheidung zwischen erklärbarer und erlebbarer Wirklichkeit	57
<i>a) Die Unterscheidung zwischen erklärbarer und erlebbarer Wirklichkeit b) Der Irrtum der Me- taphysik und ihre konsequente Ausscheidung aus der Theologie</i>	
2. Die Sittlichkeit als notwendiger Weg der Selbstwerdung des Menschen	66
2.1 Das Sittengesetz als Vollzugsbedingung und Rechtfertigung des individuellen Selbstseinwollens	66
<i>a) Die Unhaltbarkeit des natürlichen Zustands des Selbstseinwollens b) Die Erhebung des nat- ürlichen Selbstseinwollens zum Streben nach Persönlichkeit c) Das unbedingte Sittengesetz in seiner Beziehung auf das Selbstgefühl</i>	
2.2 Die unvermeidliche Krisis sittlicher Selbstwerdung	70
<i>a) Der Hiatus von Unbedingtheit und Konkretion b) Die sittliche Krisis als Empfindung von Übel und Schuld</i>	
3. Die christliche Religion als Realisierungsbedingung von Sittlichkeit	73
3.1 Die wechselseitige Bezogenheit von Religion und Sittlichkeit	74
<i>a) Der sittliche bestimmte Idealbegriff von Religion b) Die Religion als notwendige Ergänzung des sittlichen Bewusstseins</i>	
3.2 Konstitution und Bedeutung der christlich-religiösen Weltanschauung	80
<i>a) Die religiöse Weltanschauung als gemeinschaftlicher Besitz der christlichen Gemeinde b) Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Gewissheitsgrund der christlich-religiösen Weltanschau- ung c) Die christliche Religion als Vollendung des Selbstgefühls</i>	

4. Die Ermöglichung der Ganzheit und Geschlossenheit des Selbst als Freiheitsgehalt des christlichen Glaubens	87
<i>a) Freiheit als garantierte Ganzheit und Geschlossenheit des Selbst b) Der befreiende Glaube als Lösung der Schwierigkeiten sittlicher Praxis c) Die Notwendigkeit praktischer Betätigung der re- ligiösen Freiheit d) Schwierigkeiten der Konzeption des Frühwerkes</i>	
Kapitel 2. Fortentwicklung im Hauptwerk: Fokussierung der Innerlichkeit des Glaubens	92
1. Das Erlebnis der geschichtlichen Tatsache der Person Jesu als Glaubensgrund	95
1.1 Die Selbstoffenbarung Gottes als innerliches Erlebnis	95
<i>a) ‚Erlebnis‘ und ‚Leben‘ als Grundbegriffe der späteren Theologie Herrmanns b) Die Fokussie- rung des Offenbarungsverständnisses auf das Vertrauenserlebnis c) Entwicklungen im Verständ- nis von Sittlichkeit und Religion</i>	
1.2 Der notwendige Bezug der Religion auf die Geschichte	100
<i>a) Die Bedeutung der Sphäre der Geschichte in ihrem Gegensatz zu allgemeinen Vernunftwahr- heiten b) Die apologetische Bedeutung der Unterscheidung von Historie und Geschichte</i>	
1.3 Die geschichtliche Tatsache der Person Jesu als Glaubensgrund	105
<i>a) Das den Glauben begründende ‚innere Leben‘ Jesu b) Das Verhältnis des ‚inneren Lebens‘ Je- su zur biblischen Überlieferung c) Die hermeneutische Funktion der christlichen Gemeinde d) Die Problematik der Rede vom ‚inneren Leben‘ Jesu</i>	
2. Die Abkehr von der These einer einheitlichen christlich-religiösen Weltanschauung	109
2.1 Die Glaubensgedanken als individueller Ausdruck des Glaubens	109
<i>a) ‚Glaubensgedanken‘ als sekundäre Ausdrucksversuche des religiösen Erlebnisses b) Die Ab- wehr der Aneignung vorgegebener, nicht selbst erzeugter Glaubensgedanken c) Die adäquate Be- handlung der individuellen Glaubensgedanken durch die Theologie</i>	
2.2 Die Unmöglichkeit einer einheitlichen christlich-religiösen Weltanschauung	115
<i>a) Die Dekonstruktion der Auffassung des Glaubens als einer Weltanschauungstheorie b) Die atheoretische Gestalt des Glaubens als Zeichen der Nichtrealisierbarkeit der Sittlichkeit</i>	
3. Die zunehmende Verinnerlichung der im Glauben erreichten Freiheit	118
<i>a) Der Wandel in der Beziehung des Glaubens auf die Versuche sittlicher Selbstverwirklichung b) Die Tendenz zur Entwertung der Welt im religiösen Erlebnis anstelle ihrer sittlichen Verwer- tung c) Die Innerlichkeit der im Glauben erreichten Ganzheit und Geschlossenheit des Selbst</i>	
Kapitel 3. Konzentration im Spätwerk: Bewahrheitung eigenen Lebens im innerlichen Ganzheitserlebnis	123
1. Die Lebensfrage des Menschen und ihre weltliche Unlösbarkeit als Weg zur Religion	125
1.1 Das Selbst oder eigene Leben als Grund und Aufgabe des Menschseins	125
<i>a) Das stetige Bewusstsein eines ‚Selbst‘ oder ‚eigenen Lebens‘ b) Die Wahrheit eigenen Lebens oder die Selbstwertung als unabschließbare Aufgabe des Menschen</i>	

1.2 Das Streben des Menschen nach der Wahrheit eigenen Lebens in der Welt	128
<i>a) Die Integration der Sittlichkeit in das Streben nach der Wahrheit eigenen Lebens b) Der Leitbegriff der Wahrhaftigkeit und seine Begründung c) Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst als die Formen des Strebens nach der Wahrheit eigenen Lebens</i>	
1.3 Das Scheitern des Strebens nach der Wahrheit eigenen Lebens	
Weg zur Religion	131
<i>a) Das unvermeidliche weltliche Scheitern des Menschen b) Die Erkenntnis der Unmöglichkeit wahrer Lebendigkeit in der Welt als Beginn des Weges zur Religion</i>	
2. Das schlechthin individuelle Erlebnis der Religion als Lösung der Lebensfrage des Menschen	134
2.1 Das Offenbarungsverständnis und sein Bezug auf die Person Jesu Christi	134
<i>a) Das Erlebnis der Offenbarung in alltäglichen Begegnungen b) Jesus Christus als letzte Vertiefung und Vollendung der Offenbarung</i>	
2.2 Das Wesen der Religion und des religiösen Erlebnisses	138
<i>a) Die schlechthinige Individualität der Religion als Erlebnis b) Die Abweisung intellektualistischer Religionstheorien als Fehldeutungen der Religion c) Die Dialektik von Abhängigkeit und Freiheit in der als Hingabe verstandenen Religion d) Religion als Erlebnis von Einheit und Ganzheit in der Verworrenheit</i>	
3. Die Freiheit des Glaubens als innerliche Lebendigkeit	144
<i>a) Die Religion als Bewahrheitung eigenen Lebens b) Die vollendete Innerlichkeit der im Glauben erreichten Freiheit</i>	
Ertrag, Freiheit aus Glauben nach Herrmann	149

Teil II

Rudolf Bultmann: Christlicher Glaube als Verwirklichung entweltlichter Existenz

Einleitung	159
1. Perspektiven und Ergebnisse der Forschung	160
2. Vorausblick auf die Darstellung	171
2.1 Konsequenzen der vorliegenden Forschungsergebnisse für die Anlage der Untersuchung	171
<i>a) Die ausgewogene Beachtung von werkgeschichtlicher Periodisierung und Kontinuität b) Die interpretative Dominanz der liberal-theologischen Phase c) Die differenzierte Einbeziehung der gedruckt zugänglichen Quellen</i>	
2.2 Leitlinien der Interpretation	174
<i>a) Leitthese b) Argumentationsstruktur</i>	
Kapitel 1. Liberal-theologische Anfänge: Religion als Befreiung zu lebendiger Individualität	176
1. Die Kulturarbeit des Menschen als Kampf um lebendige Individualität	177

1.1 Die individuelle Lebendigkeit des Menschen	177
<i>a) Individuelle Lebendigkeit als Gegensatz zum objektiv-vernünftig Feststellbaren</i>	
<i>b) Psychologisierendes Verständnis von Individualität als Ausgangspunkt c) Ausscheidung des psychologisierenden Moments unter Beibehaltung der Leitintention</i>	
1.2 Individuelle Lebendigkeit als Grund und Ziel der Kulturarbeit	181
<i>a) Kulturarbeit als anthropologische Grundbestimmung b) Allgemeingültigkeit und Gesetzmäßigkeit des Vollzuges als Basis jeglicher Kulturarbeit</i>	
1.3 Die kulturtheoretische Präzisierung: Kultur als Gegensatz zu lebendiger Individualität	182
<i>a) Wachsende Artikulation von Entfremdungserfahrungen b) Die Erhebung der Entfremdungserfahrungen in das Grundsätzliche im Zusammenhang kulturtheoretischer Überlegungen</i>	
2. Religion als Befreiung zu lebendiger Individualität	186
2.1 Religion als Bestimmtheit des lebendigen Individuums im Erlebnis	186
<i>a) Abgrenzung der Religion von allgemeingültigen Erkenntnissen b) Der unbedingte Vorrang des religiösen Lebens vor der theologischen Reflexion c) Psychologisierende Deutung der Religion als Ausgangspunkt d) Allmähliche Ausscheidung der psychologisierenden Deutung</i>	
2.2 Religion als Befreiung von der Aporie der Kulturarbeit zu lebendiger Individualität	192
<i>a) Die grundlegende These b) Religion als Motivation und Zielbestimmung der Kulturarbeit c) Der Verlust der sittlich-kulturellen Funktion der Religion d) Religion als Befreiung von den Aporien der Kulturarbeit</i>	
2.3 Die religionstheoretische Präzisierung: Selbstständigkeit der Religion gegenüber der Kultur	199
<i>a) Inhaltliche Entleerung als Folge der Betonung der Selbstständigkeit der Religion b) Der ‚Ganz andere‘: die Formalisierung des Gottesbegriff zur radikalen Transzendenz c) Das funktionale Interpretament der Eschatologie d) Die Schleiermacher-Rezeption</i>	
3. Die Überwindung der Aporie kultureller Selbstverwirklichung durch die Religion als grundlegende Problemstellung	204
<i>a) Die religionstheoretische Internalisierung der lebensweltlichen Falsifikation sittlich-kultureller Selbstmächtigkeit in der ‚liberalen Phase‘ b) Übergänge in die dialektische Theologie</i>	
Kapitel 2. Dialektisch-theologische Radikalisierung: Freiheit in der Verneinung des weltlichen Daseins des Menschen	207
1. Die radikalisierte Deutung der Lage des weltlichen Daseins des Menschen	208
1.1 Die Kontinuität im Verständnis des menschlichen Daseins	209
<i>a) Der Gegensatz von individuellem Dasein und objektiv-allgemeingültiger Wirklichkeit b) Die Rezeption der Begrifflichkeit der ‚Existenz‘</i>	
1.2 Die hamartiologische Deutung der aporetischen Versuche kultureller Selbstverwirklichung	211
<i>a) Die Erfahrung der eigengesetzlichen Kultur als Grund theologischer Neubesinnung b) Die notwendige Selbstverfehlung des Menschen in seinem weltlichen Dasein c) Die Qualifikation der Aporie des weltlichen Daseins des Menschen als Sünde</i>	
2. Die Transformation des Verständnisses der Gottesbegegnung	217
2.1 Die Bestimmung Gottes als Gegensatz zu allem Gegebenen	217
<i>a) Die strikte Jenseitigkeit Gottes zur Sphäre der objektivierenden Reflexion b) Der Sinn der Formel ‚Gott als alles bestimmende Wirklichkeit‘</i>	

2.2 Die Rezeption der dialektisch-theologischen Korrelation von Wort Gottes und Glaube	221
<i>a) Glaube als Bestimmtheit des Bewusstseins jenseits psychischer Zuständlichkeit b) Die endgültige Ausscheidung des inneren Lebens Jesu als Ort der Gottesbegegnung c) Glaube als Bestimmtheit durch das Wort Gottes d) Aktualität und Kontingenz als entscheidende Merkmale des Wortes Gottes e) Offenbarung als inhaltsleere Erschütterung des weltlichen Daseins des Menschen</i>	
2.3 Das befreiende Heil als Einheit von Gericht und Gnade	228
<i>a) Die reine Jenseitigkeit des im Glauben verwirklichten Heiles b) Selbstgewinn durch radikale Selbstpreisgabe c) Die Freiheit des Glaubens als in der Anerkennung des Gerichts realisierte Freiheit von sich selbst</i>	
3. Die heilsame Negation des weltlichen Daseins durch das Ereignis von Wort Gottes und Glaube als entscheidender Denkfortschritt	232
<i>a) Die radikalisierende Transformation des Grundthemas der liberal-theologischen Phase b) Die Herausbildung des Distanzbewusstseins zur ‚liberalen Theologie‘ c) Der fließende Übergang zur existential-theologischen Phase</i>	
Kapitel 3. Existential-theologische Ausarbeitung: Die Freiheit des Glaubens als Entweltlichung	235
1. Die geschichtliche Existenz des Menschen zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit	237
1.1 Die formale Struktur der menschlichen als geschichtlicher Existenz	238
<i>a) Die Geschichtlichkeit als Ausdruck der spezifisch menschlichen Lebendigkeit b) Der Vollzug der geschichtlichen Existenz in der Entscheidung eines Selbstverständnisses c) Der unverfügbare Gewinn eines Selbstverständnisses d) Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als die beiden Grundmöglichkeiten menschlicher Existenz</i>	
1.2 Das prinzipielle Recht und der fatale Missbrauch des objektivierenden Zugriffs auf die Wirklichkeit	246
<i>a) Der objektivierende Zugriff auf die Wirklichkeit als Weise des alltäglichen Weltumgangs b) Die abwägende Beurteilung des Rechtes der Objektivierung c) Die faktische Verfallenheit der menschlichen Existenz durch den Missbrauch des objektivierenden Umgangs mit der Wirklichkeit</i>	
2. Der christliche Glaube als Verwirklichung eigentlicher Existenz in der Antwort auf das Kerygma	251
2.1 Das Kerygma als Ort der Begegnung mit der Offenbarung Gottes	251
<i>a) Die Charakteristik des Kerygmas als Ereignis und Anrede b) Das Kerygma als Aktualisierung der Grundfrage von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit c) Die Aktualität und inhaltliche Nichtexplizierbarkeit des Kerygmas d) Der Sinn des Entmythologisierungsprogramms</i>	
2.2 Der Glaube als Antwort auf das Kerygma	259
<i>a) Die Annahme des Kerygmas durch das glaubende Selbstverständnis b) Glaube als Rückkehr in die Eigentlichkeit der Existenz c) Zum Verhältnis von Glaubensverständnis und Existenzanalyse</i>	
3. Die Freiheit des Glaubens als Entweltlichung	265
3.1 Die Entweltlichung als Grundbestimmung der Freiheit der glaubenden Existenz	266
<i>a) Entweltlichung als befreiendes Nichtbestimmtsein der Existenz durch die Welt aufgrund des Bestimmtheits der Existenz durch Gott b) Die Abgrenzung der Entweltlichung von Weltflucht und Rückzug in die Innerlichkeit c) Die unverfügbare Ereignishaftigkeit der Entweltlichung</i>	

3.2 Die Liebe als weltliche Konkretion der Freiheit des Glaubens	271
<i>a) Die postulierte Konkretion der Freiheit des Glaubens in der Liebe b) Die Notwendigkeit der weltlichen Verborgenheit der christlichen Liebe</i>	
4. Die Verwirklichung entweltlichter Existenz im Glauben als entfaltete Antwort auf die grundlegende Problemstellung	273
<i>a) Entweltlichung als reine Verwirklichung der Geschichtlichkeit der Existenz b) Die entfaltete Antwort als Synthese der Einsichten aus allen drei werkgeschichtlichen Phasen</i>	
Ertrag: Freiheit aus Glauben nach Bultmann	276

Teil III

Eberhard Jüngel: Christlicher Glaube als Widerfahrnis entsichernden Seinsgewinns

Einleitung	285
1. Perspektiven und Ergebnisse der Forschung	286
2. Vorausblick auf die Darstellung	307
2.1 Konsequenzen der vorliegenden Forschungsergebnisse für die Anlage der Untersuchung	308
<i>a) Die Frage der werkgeschichtlichen Entwicklung b) Die Quellengrundlage</i>	
2.2 Leitlinien der Interpretation	308
<i>a) Leitthese b) Argumentationsstruktur</i>	
Kapitel 1. Vermittlungsfähige Lagediagnose: Das offenkundige Scheitern des sich selbst sichernden neuzeitlichen Menschen	311
1. Der fatale Drang des neuzeitlichen Menschen nach Selbstbegründung und Selbstsicherstellung	312
1.1 Der neuzeitliche Mensch als der sich selbst begründende und sicherstellende Mensch	313
<i>a) Der neuzeitliche Versuch der Selbstbegründung des Menschen im ‚ich denke‘ b) Die Weiterführung der Selbstsicherung durch Vorstellung in der Selbstsicherung durch Herstellung c) Die Dominanz begrifflich fixierender Sprache als Konkretion dieser Orientierung</i>	
1.2 Die Manifestation der Selbstverfehlung des neuzeitlichen Menschen in der Tendenz zur Selbstzerstörung	319
<i>a) Die Bemühung um Selbstsicherung und Selbsthabe als sich stetig verschärfender Zwang b) Die Tendenz zur Zerstörung von Welt und Mensch in Folge ihrer Vergegenständlichung und Instrumentalisierung</i>	
2. Die Begründung des metaphysischen Gottesbegriffs und seines neuzeitlichen Schicksals im menschlichen Drang nach Selbsthabe	322

2.1 Die Eigenart des metaphysischen Gottesbegriffs und seine neuzeitliche Undenkbarkeit	323
<i>a) Der metaphysische Gottesbegriff als Versuch der begrifflichen Fixierung Gottes b) Probleme der traditionellen Gotteslehre als Folge ihrer aporetischen Verfasstheit c) Die neuzeitliche Undenke- barkeit des metaphysischen Gottesbegriffs</i>	
2.2 Die Kritik am metaphysischen Gottesbegriff als Prolongation der Neuzeitkritik	331
<i>a) Das theologisch-philosophische Profil der Kritik am metaphysischen Gottesbegriff b) Das lei- tende neuzeitkritische Interesse</i>	
3. Vermittlungsfähige Diagnose des neuzeitlichen Lage: Reduktion von Menschsein auf vernunftgeleitete Selbsthabe als fataler Irrtum	336
<i>a) Die bewusste Anknüpfung an philosophische Gegenwartsdiagnostik b) Die konsensuale Neu- zeitkritik als plausibilisierende Vorbereitung der Darlegung des christlichen Glaubens</i>	
Kapitel 2. Theologische Begründung: Der Advent des dreieinigen Gottes als steigernde Unterbrechung weltlicher Wirklichkeit	339
1. Der dreieinige Gott als der von sich selbst her zur Welt kommende Gott	341
1.1 Die Selbstdefinition Gottes in dem gekreuzigten Jesus von Nazareth	343
<i>a) Die kreuzstheologische Begründung der Trinitätslehre b) Die ontologische Relevanz der Identi- fikation mit dem Gekreuzigten für das Sein Gottes</i>	
1.2 Die an sich selbst teilgebende Liebe als Wesensbestimmung des dreieinigen Gottes	348
<i>a) Das Wesen Gottes als verströmendes und verschenkendes Selbstverhältnis b) Die Liebe als Be- stimmung des Wesens Gottes c) Die Trinität als Heilmysterium und Summe des Evangeliums</i>	
1.3 Der dreieinige Gott als Geheimnis der Welt	352
<i>a) Die Begründung der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes im Wesen Gottes b) Die Einholung des neuzeitlichen Atheismus als Antitheismus in die trinitarische Gotteslehre c) Gott als Ge- heimnis der Welt</i>	
2. Das Zur-Welt-Kommen Gottes in Jesus Christus im Sprachereignis des Evangeliums	356
2.1 Die grundlegende Metaphorizität von Sprache in ihrer Wirklichkeit erschließenden Macht	358
<i>a) Die Bedeutung des Anredecharakters von Sprache b) Die Begründung des Anredecharakters in der Gleichnis- und Metaphertheorie c) Die Erweiterung des Seinshorizontes durch metaphori- sche Sprache</i>	
2.2 Das Kommen Gottes im Sprachereignis des Evangeliums	367
<i>a) Die metaphorische Sprache als Sprache des Glaubens b) Die postulierte prinzipielle Insuffi- zienz menschlicher Sprache für die Rede von Gott c) Gottes Offenbarung als Ereignis der Ent- sprechung zwischen Gott und Welt in der Sprache des Evangeliums d) Die faktische Adäquanz von Metaphorologie und Gotteslehre</i>	
2.3 Der zur Welt kommende Gott als schöpferische Unterbrechung weltlicher Wirklichkeit	385
<i>a) Der Advent Gottes als sprachlich vermittelter Seinsgewinn b) Der schöpferische Charakter des Kommens Gottes in seiner Offenbarung c) Der ontologische Primat der Möglichkeit vor der Wirklichkeit</i>	

3. Theologische Begründung der Lagediagnose: Selbstsicherung als Verfehlung zukommender Möglichkeit	390
<i>a) Die Erhellung des aporetischen Versuchs der Selbsthabe als Sünde b) Die theologische Begründung der kritischen Lagediagnose</i>	
Kapitel 3. Anthropologische Konsequenz: Der entsichernde Glaube als Verwirklichung des menschlichen Menschen	394
1. Glaube als Entsprechung des Menschen zum Kommen Gottes	395
1.1 Der Ereigniszusammenhang von Wort Gottes und Glaube	397
<i>a) Die untrennbare Einheit von menschlichem Glaubensakt und dem kommenden Gott als Glaubensgegenstand b) Das Verhältnis von Wort Gottes und Glaube als Verhältnis von Konkav und Konkav</i>	
1.2 Der zum Menschen kommende Glaube als Unterbrechung der Identität des Menschen mit sich selbst	398
<i>a) Glaube als anthropologische Realisierung der Unterbrechung durch das Wort Gottes b) Die Bestreitung des Verständnisses des Glaubens als anthropologische Eigenschaft c) Vertrauensdes Sich-Verlassen als Wesenskern des Glaubens</i>	
1.3 Glaube als Partizipation an Gottes Selbstteilgabe	402
<i>a) Glaube als Teilhabe des Menschen an Gottes Hingabe für andere b) Die Abwehr der Fehlbestimmungen des Glaubens als menschliche Aktivität c) Der Glaube als Möglichkeit des neuen Anfangs</i>	
2. Der Glaube als Freiheit des Menschen von der Fixiertheit auf sich selbst	407
2.1 Der im Glauben realisierte Seinsgewinn als Grund befreiender Selbstentzogenheit	408
<i>a) Glaube als Befreiung von sich selbst durch zuvorkommenden Seinsgewinn b) Das Widerfahrnis des Glaubens als Bestimmung zur Selbstbestimmung c) Die Unterscheidung der Person von ihren Taten als Konsequenz des Glaubens d) Der christliche Glaube als heilsame Entsicherung</i>	
2.2 Das Verhältnis der Freiheit des Glaubens zur Freiheit in der Welt	415
<i>a) Die prononcierte Weiterführung von Luthers Unterscheidung zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen b) Der unaufbbare Vorrang des Indikativs passiv empfangener Glaubensfreiheit vor dem Imperativ aktiver Realisierung weltlicher Freiheit c) Die Glaubensfreiheit als Freiheit zum Dienst am Nächsten</i>	
3. Zumutbares Angebot: Der Glaube an den kommenden Gott als Verwirklichung des menschlichen Menschen	421
<i>a) Die Wahrung der Gottheit Gottes als Wahrung der Menschlichkeit des Menschen b) Das differenzierte Verhältnis des Glaubens zum neuzeitlichen Selbst- und Weltumgang c) Das Paradox der anthropologischen Notwendigkeit des nicht notwendigen Gottes</i>	
Ertrag. Freiheit aus Glauben nach Jünger	427

Teil IV

Schlussbetrachtung: Überlegungen zu Perspektiven
einer Theologie der Freiheit

1. Der Ertrag der vorgelegten Fallstudien zum Verständnis der ‚Freiheit aus Glauben‘	436
1.1 Der gemeinsame Leitgedanke: Glaube als Erlösung aus der Unfreiheit des aporetischen Versuchs vollendeter Selbstmächtigkeit	437
<i>a) Wilhelm Herrmann b) Rudolf Bultmann c) Eberhard Jüngel d) Zusammenfassung</i>	
1.2 Die Entwicklung der Entfaltung: Glaube zwischen affirmierender Verinnerlichung und unterbrechender Überbietung von Selbstmächtigkeit	441
<i>a) Wilhelm Herrmann b) Rudolf Bultmann c) Eberhard Jüngel d) Zusammenfassung</i>	
2. Perspektiven einer Theologie der Freiheit	447
2.1 ‚Freiheit aus Glauben‘ als Motiv kritischer Vermittlung zwischen christlichem Glauben und neuzeitlichem Selbstverständnis	448
<i>a) Explikation der Heilsbedeutung des christlichen Glaubens in aufhebender Anknüpfung an zeitgenössische Rationalitätskritik b) Theologie der Freiheit als vermittelnde Theologie</i>	
2.2 Grundlinien des Verständnisses der ‚Freiheit aus Glauben‘	451
<i>a) ‚Freiheit von sich selbst zu sich selbst‘ als profilgebende Bestimmung b) Glaube als Möglichkeit endlicher Selbstentfaltung in der Abhängigkeit von Gott c) Die Unterscheidung der inneren Freiheit des Glaubens von der äußeren Freiheit in der Welt</i>	

Literaturverzeichnis

1. Quellen und Primärliteratur	455
1.1 Wilhelm Herrmann	455
1.2 Rudolf Bultmann	457
1.3 Eberhard Jüngel	460
2. Sekundärliteratur	463

Register

Namenregister	481
---------------------	-----

Abkürzungsverzeichnis

BS	Eberhard Jüngel, Barth-Studien, Zürich / Köln / Gütersloh: Benziger / Mohn, 1982 (Ökumenische Theologie; 9).
GA	Wilhelm Herrmann, Gesammelte Aufsätze, hg. von Friedrich Wilhelm Schmidt, Tübingen: Mohr, 1923.
GuV I–IV	Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. 1–4, Tübingen: Mohr, 1993 (UTB; 1760–1763).
KuM I–VI	Hans-Werner Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos, Bd. 1–6, Hamburg: Herbert Reich. Bd. 1: Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, ⁵ 1967 (Theologische Forschung; 1). Bd. 2: Kerygma und Mythos II. Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung, 1952 (Theologische Forschung; 2). Bd. 3: Kerygma und Mythos III. Das Gespräch mit der Philosophie, ² 1957 (Theologische Forschung; 5). Bd. 4: Kerygma und Mythos IV. Die ökumenische Diskussion, 1955 (Theologische Forschung; 8). Bd. 5: Kerygma und Mythos V. Die Theologie Bultmanns und die Entmythologisierung in der Kritik der katholischen Theologie, 1955 (Theologische Forschung; 9). Bd. 6,1: Kerygma und Mythos VI,1. Entmythologisierung und existentielle Interpretation, 1963 (Theologische Forschung; 30).
SGT I–II	Wilhelm Herrmann, Schriften zur Grundlegung der Theologie, hg. von Peter Fischer-Appelt, Bd. 1–2, München: Kaiser, 1966–1967 (Theologische Bücherei; 36).
TE I–V	Eberhard Jüngel, Theologische Erörterungen, Bd. 1–5, Tübingen: Mohr. Bd. 1: Unterwegs zur Sache, ³ 2000. Bd. 2: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, ³ 2002. Bd. 3: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, ² 2003. Bd. 4: Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit, 2000. Bd. 5: Ganz werden, 2003.
ThAK	Rudolf Bultmann, Theologie als Kritik. Ausgewählte Rezensionen und Forschungsberichte, hg. von Matthias Dreher / Klaus W. Müller, Tübingen: Mohr, 2002.

Sonstige Abkürzungen richten sich nach: S. SCHWERTNER, Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin / New York ²1994.

Einführung

*„Denn was anderes ist aufs Ganze gesehen
das Evangelium als die Ausrufung dieser Freiheit.
Kurz: Christentum heißt Freiheit.“¹*

1. Freiheit als Leitbegriff der systematischen Theologie in der Gegenwart

Das Thema der Freiheit genießt gegenwärtig in der Kirchen- und Theologiegeschichte, der Exegese des Alten wie des Neuen Testaments, aber auch in der systematischen Theologie, namentlich in der Ethik, einige Aufmerksamkeit. Ein Blick auf die jüngere Geschichte der protestantischen Theologie verrät, dass die Freiheit ein schlechterdings zentraler, aber zugleich auch einer ihrer widerspenstigen Grundbegriffe ist.

Freiheit als Leitbegriff systematischer Theologie liegt einer beachtenswerten Zahl bedeutender theologischer Entwürfe sehr unterschiedlicher Provenienz entweder implizit oder explizit-programmatisch zugrunde. So wurde etwa von *Jürgen Moltmann* der Protestantismus programmatisch als „Religion der Freiheit“ apostrophiert.² *Eberhard Jüngel* stellte vor einigen Jahren die These auf, dass die im Glauben begründete Freiheit die thematische Mitte der gegenwärtigen protestantischen Theologie sei, wenn es überhaupt eine solche Mitte gäbe. „Für die *libertas christiana* zu streiten beanspruchen alle derzeitigen theologischen Richtungen von Gewicht.“³ Dieser These ist, ihrem Inhalt entsprechend, von Theologen unterschiedlicher Provenienz zugestimmt worden.⁴ Sie hat nichts an Aktualität verlo-

1 PH. MELANCHTHON, *Loci communes*. 1521. Lateinisch-deutsch, übers. von H. G. PÖHLMANN, Gütersloh 21997, 295 (VII, 21).

2 J. MOLTSMANN (Hg.), *Religion der Freiheit*. Protestantismus in der Moderne, München 1990 (KT; 74).

3 E. JÜNGEL, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*. Eine Erinnerung an Luthers Schrift (1978), TE IV, 84–160, hier 89.

4 Vgl. etwa F. W. GRAF, *Ist bürgerlich-protestantische Freiheit ökumenisch verallgemeinerbar?* Zum Streit um das protestantische Verständnis von Freiheit, *ZThK* 89 (1992), 121–138, hier 124; M. BEINTKER, *Das reformatorische Zeugnis von der Freiheit heute*. Ist das Reden von der

ren. Erst in jüngster Zeit ist von *Notger Slenczka* erneut programmatisch der „Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs als Zentrum protestantischer Dogmatik“ vorstellig gemacht worden.⁵

Bereits ein oberflächlicher Blick auf die Thematisierung von Freiheit im Zusammenhang der systematisch-theologischen Entfaltung des christlichen Glaubens ergibt allerdings, dass dieser Begriff nur in faktischer Strittigkeit thematisch wird. Eignet ihm zunächst und scheinbar eine unmittelbare Evidenz, löst sich diese bei näherem Hinsehen in eine irritierende Mehrdeutigkeit hinein auf. „Der Kristallisationskern erweist sich ... als dissoziierendes Konfliktpotential.“⁶ Der breite Konsens ist mit einem ebenso breiten Dissens verbunden. Die teils heftigen Debatten gelten dabei vor allem der spezifischen inhaltlichen Bestimmtheit der im Zusammenhang der Entfaltung des christlichen Glaubens thematisierten Freiheit als *christlicher Freiheit*, als *Freiheit aus Glauben*.⁷

2. Zwischen biblischem Grundwort und neuzeitlichem Ideal: das Freiheitsverständnis im Streit der theologischen Auslegungen

Zunächst könnte die Tatsache, dass in der protestantischen Theologie der Gegenwart die Freiheit nur in faktischer Strittigkeit thematisch wird, so interpretiert werden, dass darin sich einfach die Situation widerspiegelt, die man allgemein für den Gebrauch des Begriffs der Freiheit gegenwärtig konstatieren kann. Wie kaum ein anderer Begriff ist der Begriff der Freiheit meist positiv konnotiert und scheint nur wenig Konfliktpotenzial zu bieten.⁸ Die häufige Verwendung des

Freiheit eine Möglichkeit, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre zu erschließen? (1990), in: DERS., *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*, Tübingen 1998, 49–65, hier 49.

- 5 Vgl. N. SLENCZKA, *Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs als Zentrum protestantischer Dogmatik*, in: J. DIERKEN / A. V. SCHELIHA (Hg.), *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*, Tübingen 2005 (RPT; 16), 49–64. Auch *Christian Danz* hält „die sich im Gottesverhältnis erfassende menschliche Freiheit“ für das „Grundthema des Protestantismus“ (CH. DANZ, *Einleitung: Gott in der Moderne*, in: DERS., *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit*, Neukirchen-Vluyn 2005, 1–6, hier 5).
- 6 Beintker, *Das reformatorische Zeugnis von der Freiheit heute* (s. Anm. 4), 49.
- 7 Jüngel hatte dies ebenfalls bereits konzediert, meinte sogar darüber hinaus, dass die Differenzen unter den Strömungen der gegenwärtigen Theologie letztlich in einem „different[e]n Verständnis eben der christlichen Freiheit“ kulminieren (Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen* [s. Anm. 3], 90).
- 8 Vgl. für außertheologische Debatten die Rezensionssammlung von G. FRANKENBERG, *Die Zukunft als vollendete Vergangenheit. Überlegungen zur Kultur der Freiheit in der flüchtigen Moderne*, *Der Staat* 45 (2006) Heft 3, 402–408. Neuerdings scheint allerdings der Wert der Freiheit in Deutschland stärker in Frage gestellt zu werden; vgl. TH. PETERSEN / T. MAYER, *Der Wert der Freiheit. Deutschland vor einem neuen Wertewandel*, Freiburg / Basel / Wien 2005. *Elisabeth Noelle-Neumann* hat ermittelt, dass die große Mehrheit der Ostdeutschen „an der jahr-

Begriffs suggeriert, dass Freiheit auch in einer hochgradig pluralen Gesellschaft eine für alle allgemein evidente Größe sei, die als Treffpunkt für divergierende religiöse oder weltanschauliche Überzeugungen dienen kann.⁹ Sehr schnell wird aber deutlich, dass die hohe Zustimmung mit einem erheblichen Maß an Unschärfe und Unbestimmtheit des Begriffs erkauft ist. Was unter Freiheit zu verstehen ist, ist weitaus weniger klar, als es durch den häufigen Gebrauch des Begriffs den Anschein hat. Entsprechend ist auch die zunächst nahe liegende These, dass Freiheit einen allgemein evidenten Treffpunkt darstelle, nur so lange haltbar, wie der Begriff in der Alltagssprachlichen Sphäre der ‚erhabenen Unbestimmtheit‘ verbleibt, in der ihn unlängst ein Kommentator ansiedelte.¹⁰ Die Vorstellung eines allgemein plausiblen Freiheitsverständnisses ist ein trügerischer Irrtum.¹¹ Denn die Rückseite der Alltagssprachlichen Unbestimmtheit sind heftige Kontroversen um sein Verständnis, sobald eine klare Auslegung des Begriffs verlangt wird. Diese aber ist dringend notwendig, wenn man nicht dauerhaft Scheinverständnissen oder Scheinmissverständnissen auf der Basis unreflektierter Äquivokationen anheimfallen will. Die Theologie partizipiert an diesem Phänomen, insofern sie mit der Thematisierung von Freiheit im Zusammenhang der Soteriologie einen Alltagssprachlich unscharfen Begriff aufgreift.

Die Aufgabe, ihr Verständnis von Freiheit zu klären, ergibt sich für die systematische Theologie aber vor allem deswegen unausweichlich, weil sie die Freiheit mit Notwendigkeit zu ihrem Thema hat. Denn mit der Freiheit ist eines der Grundworte der biblischen Tradition aufgerufen, mit dem die Heilswirklichkeit bezeichnet wird, die *der christliche Glaube* für den Menschen mit sich bringt. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass innerhalb der protestantischen Theologie genau in diesem Zusammenhang innertheologische Differenzen bestehen, die sich als Streit um das Verhältnis der christlichen *Freiheit aus Glauben* zur Freiheit im Sinne eines *neuzeitlichen Grundworts* bezeichnen lassen.

zehntelang durch das SED-Regime vermittelten Ansicht“ festhält, „der oberste gesellschaftliche Wert sei nicht die Freiheit, sondern die Gleichheit“ (E. NOELLE-NEUMANN / T. PETERSEN, *Zeitenwende*. Der Wertewandel dreißig Jahre später, Aus Politik und Zeitgeschichte 29 [2001], 15–22, hier 18). Ein gewisser Bodenverlust für den Wert der Freiheit ist inzwischen auch für Gesamtdeutschland zu verzeichnen.

- 9 Vgl. dazu M. WEINRICH, Zur Freiheit befreit. Vorüberlegungen zum systematisch-theologischen Orientierungshorizont eines christlichen Freiheitsverständnisses, in: H.-R. REUTER / H. BEDFORD-STROHM / H. KUHLMANN / K.-H. LÜTCKE (Hg.), Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag, Gütersloh 2002, 90–101, bes. 90 f.
- 10 H. KREMERS, Gefühlte Freiheit, *Zeitzeichen* 7 (2006) Heft 2, 18, der mit Blick auf die politische Verwendung notiert, ‚Freiheit‘ sei ein „Wort von erhabener Unbestimmtheit“.
- 11 Vgl. die entsprechende Warnung von Weinrich, Zur Freiheit befreit (s. Anm. 9), 91 f.

2.1 ‚Freiheit aus Glauben‘ als Grundmotiv der biblischen Tradition und der reformatorischen Theologie

Während ein „Freiheitspathos“¹² für die Gesamtheit der biblischen Schriften charakteristisch ist, hat der *Begriff* der Freiheit in das Vokabular christlicher Theologie vor allem durch den Apostel Paulus und seine Schriften gefunden,¹³ und zwar *als zentrales Interpretament des durch Gott in Jesus Christus gewirkten Heils, das durch den Glauben im Menschen verwirklicht wird.*¹⁴ Auch in anderen Schriften des Neuen Testaments findet sich die Freiheit als Interpretament des göttlichen Heilshandelns in seiner Bedeutung für den Menschen.¹⁵ Es ist aber jene, erstmals von Paulus hergestellte *Verbindung von Glauben und Freiheit, die der christlichen Rede von Freiheit seither ihr spezifisches Profil verleiht.*

Diese Verbindung ist in besonderer Weise für die Tradition der reformatorischen Theologie charakteristisch, für die die durch den Glauben gewirkte Freiheit zu den entscheidenden Merkmalen christlicher Existenz zählt.¹⁶ *Martin Luther* rückte mit seiner wirkmächtigen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“¹⁷ unter Rückgriff auf Paulus in der Beschreibung der Heilsbedeutung des christlichen Glaubens den Begriff der Freiheit erneut in das Zentrum. Aber auch *Philipp Melanchthon*¹⁸ und *Johannes Calvin*¹⁹ haben im Anschluss an Paulus das im

12 Vgl. G. SCHNEIDER-FLUME, Kulturbuch Bibel, in: DIES., Glaube in einer säkularen Welt. Ausgewählte Aufsätze, Leipzig 2006, 23–38, hier 26.

13 Die Hervorhebung des Interpretaments der Freiheit für die Heilsbedeutung des Glaubens geschieht bei Paulus im Rahmen einer Reflexion des Christusereignisses im Kontext griechisch-hellenistischer Freiheitskonzeptionen einerseits und vor dem Hintergrund der identitätsstiftenden Bedeutung der Befreiungserfahrungen im Alten Testament andererseits. Die exegetischen Einzelfragen können hier nicht verhandelt werden; vgl. dazu F. ST. JONES, ‚Freiheit‘ in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie, Göttingen 1987 (GTA; 34); S. VOLLENWEIDER, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, Göttingen 1989 (FRLANT; 147) und die dort in den Forschungsberichten verzeichnete Literatur.

14 Vgl. etwa Röm 7,23–8,4; Gal 5,1.13.

15 Vgl. etwa Joh 8,31–36; Jak 1,25 und 2,12; 1Petr 2,16; 2Petr 2,19. In den synoptischen Evangelien ist die begriffliche Reflexion auf Freiheit für das mit der Verkündigung und dem Wirken Christi verbundenen Befreiungsgeschehen noch selten; vgl. aber Lk 4,18; Lk 13,12.

16 Vgl. dazu Weinrich, Zur Freiheit befreit (s. Anm. 9), 90.

17 M. LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 20–38. – Der knappe Titel dieser Schrift Luthers wurde zu einem Schlüsselbegriff für die Reformation; vgl. dazu W. HUBER, Freiheit eines Christenmenschen, RGG⁴ 3 (2000), 322 f.

18 „Kurz: Christentum heißt Freiheit.“ (Melanchthon, Loci communes [s. Anm. 1], 295 [VII, 21]).

19 Die Glaubenden werden „durch das Evangelium zur Freiheit neu geboren“ (J. CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausgabe, übers. und bearb. von O. WEBER, Neukirchen-Vluyn ⁵1988, 280 [II, 11, 9]).

Glauben angeeignete Heil der Menschen von dem Begriff der Freiheit her ausgelegt.

Ihre inhaltliche Bestimmtheit erhält Freiheit im Zusammenhang christlicher Theologie durch ihre unlösbare Verbindung mit dem Glauben, dessen Grund und dessen Heilswirkung für den Menschen. *Wahre menschliche Freiheit ist im Zusammenhang christlicher Theologie als ‚Freiheit aus Glauben‘ verstanden,*²⁰ wobei diese Grunderkenntnis eine Reihe von Implikationen enthält: Freiheit ist in dieser Perspektive *erstens* stets bezogen auf Gott, der in seiner Zuwendung zum Menschen als Grund menschlicher Freiheit erscheint. Sie wird durch christliche Theologie *zweitens* nicht im Sinne der Aktualisierung einer immer schon vorhandenen Eigenschaft des Menschen, sondern als nur durch von Gott gewirkte Befreiung zustande kommend und faktisch nur in Form ihrer Verkehrung vorliegend verstanden.²¹ Aus diesem Grund aber, insofern in diese Freiheit allererst der christliche Glaube versetzt, wird Freiheit *drittens*, wie Wolfgang Huber formuliert, ausschließlich als „Existenzform des Glaubens“²² thematisch, eben als ‚Freiheit aus Glauben‘. *Freiheit wird theologisch ausschließlich im Kontext der Soteriologie thematisch.*

2.2 Freiheit als Selbstmächtigkeit: das neuzeitliche Ideal und seine Krise

Freiheit ist nicht nur Grundwort und zentrales Interpretament der biblischen Schriften und der reformatorischen Tradition für die Heilsbedeutung des christlichen Glaubens, sondern ebenso ein Grundwort, das für die Mitte des Selbstverständnisses des neuzeitlichen Menschen steht.²³

20 Vgl. dazu auch W. PANNENBERG, Christlicher Glaube und menschliche Freiheit, KuD 4 (1958), 251–280.

21 Vgl. dazu G. SCHNEIDER-FLUME, Selbstverwirklichung und christliche Freiheit, Stuttgart / Bonn 1990 (Telnacher Gespräche; 5), 25–30; ferner J. RINGLEBEN, Freiheit. VII. Dogmatisch, RGG⁴ 3 (2000), 317–319.

22 W. HUBER, Die Kirche als Raum und Anwalt der Freiheit, in: DERS., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn ²1985 (NBST; 4), 205–216, hier 209. Vgl. dazu auch DERS., Freiheit und Institution. Sozialethik als Ethik kommunikativer Freiheit, in: DERS., Folgen christlicher Freiheit, 113–127, hier 113: „Freiheit gehört dem Glauben wesenhaft an.“

23 Vgl. den gut orientierenden Überblick von A. PAWLAS, Freiheit. Erfolgsprogramm oder Illusion der Neuzeit? Ein sozialethischer Überblick über die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, Bielefeld ²1994.

„Freiheit als Parole, wenn auch nicht als einhelliger Begriff, als geschichtliches Motiv, wenn auch in der Verwirklichung oft zum Gegenteil verzerrt, erscheint als Grundwort und Grundwert der Neuzeit.“²⁴

Das neuzeitliche Ideal von Freiheit ist das *Ideal von Selbstmächtigkeit und unbedingter Selbstbestimmung*, das Ideal von *Autonomie*. Als gemeinsamen Nenner der neuzeitlichen Kultur begreift Walter Kasper das „seiner selbst bewußte, sich selbst bestimmende, sich selbst entwerfende Subjekt“, weswegen das Ideal von als Autonomie verstandener Freiheit der „Brennpunkt des neuzeitlichen Bewußtseins“ ist.²⁵ Damit ist selbstverständlich kein – womöglich im philosophischen Sinne – einheitliches ‚neuzeitliches Verständnis‘ von Freiheit behauptet. Kasper identifiziert aber den Drang nach Selbstbestimmung, nach Selbstmächtigkeit und endlich nach Selbstkonstitution als Kern und Fluchtpunkt des verborgenen oder offen liegenden Ideals von Freiheit, das nicht nur den verschiedenen Schattierungen und einzelnen Versuchen neuzeitlicher philosophischer Reflexion von Freiheit eine Mitte verleiht, sondern auch noch die in der Gegenwartskultur anzutreffende Rede von Freiheit auf nicht immer reflektierte Weise mitbestimmt.²⁶

Zur Abwehr von Missverständnissen sei ausdrücklich gesagt, dass, wenn von *dem* ‚neuzeitlichen Freiheitsverständnis‘ die Rede ist, damit keineswegs die sehr verschiedenen philosophischen Freiheitskonzeptionen (vornehmlich der idealistischen Philosophie von *Immanuel Kant* bis *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* und *Joseph Schelling*) in ihrer Differenziertheit ignoriert oder in polemischer Absicht reduziert und zum Zwecke der Abwertung in einen Topf geworfen werden. Gemeint ist vielmehr die mehr praktisch als theoretische Tendenz des neuzeitlichen Selbst- und Weltumgangs, die (wenn auch unbewusst) von der Idee vollendeter Selbstbestimmung, d. h. der Unabhängigkeit von jeglicher Vorgegebenheit, geleitet ist.²⁷ In dieser Auffassung ist an *Jörg Baur* angeknüpft, der gezeigt hat, dass die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ihre Spezifik vom Gedanken der Emanzipation erhält, also der Lösung von allem, was vorgegeben ist, dem *Akt der Abstraktion von aller Herkunft* im selbstständigen Gebrauch der Vernunft.²⁸ Emanzipation zielt im Grunde darauf, durch nichts anderes als

24 G. EBELING, Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Luther-Enthusiasmus und Luther-Fremdheit in der Neuzeit, in: DERS., Lutherstudien, Bd. 3, Tübingen 1985, 366–394, hier 375 f.

25 W. KASPER, Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse, in: J. ROHLS / G. WENZ (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, 593–610, hier 595.

26 Zur Bedeutung dieses Ideals für die Gegenwartskultur vgl. auch die Diagnose von CH. SCHWÖBEL, *Imago Libertatis*. Freiheit des Menschen und Freiheit Gottes, in: DERS., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 227–256, bes. 236.

27 Gemeint ist die Auffassung von Freiheit, „die – wenn nicht bewußt, so doch praktisch – von der Idee *totaler* Selbstbestimmung, d. h. der Unabhängigkeit von jeglicher Vorgegebenheit“ geleitet ist, wie *Thomas Pröpfer* ausgezeichnet formuliert (TH. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991, 146).

28 Vgl. J. BAUR, Freiheit und Emanzipation. Ein philosophisch-theologischer Traktat, Stuttgart 1974.

durch sich selbst bestimmt zu sein. Die Idee der Emanzipation zur ‚reinen‘ Selbstbestimmung hat aber ihre praktische Konkretion in der Praxis der aneignenden Herrschaft und dem verbrauchenden Besitz; der emanzipierte Mensch ist – mit Worten von *René Descartes* – „Meister und Besitzer der Natur“²⁹. *Die neuzeitliche Idee von Freiheit ist konkret in der aneignenden Herrschaft, die sich im Gebrauch einer technisch-objektivierenden Vernunft vollzieht und auf vollendete Selbstmächtigkeit und reine Selbstbestimmung abzielt.*

Diese Idee schlägt aber in Selbstzerstörung um. Denn ihre konsequente Umsetzung führt zunächst zur Degradierung von Welt und Mitmensch zu einem verbrauchten Mittel der Selbststeigerung. Durch den unendlichen Aneignungswillen fällt am Ende auch der emanzipierte Mensch durch Vergegenständlichung und Selbstverbrauch der Selbstzerstörung anheim. Der Fluchtpunkt des ‚neuzeitlichen Freiheitsverständnisses‘ als Emanzipation ist der Versuch des bedingten Subjektes seine unaufhebbare Bedingtheit aufzuheben. Dieser Versuch führt aber nicht in die Freiheit, sondern in die Unfreiheit der Selbstverstrickung und die Verzweigung. Die Philosophie Hegels ist nun (wie diejenige Schellings) in dieser Hinsicht als Ansatz zu verstehen, der – im Rückblick auf die französische Revolution und die dort offenbaren katastrophalen Folgen verwirklichter radikaler Emanzipation – den verabsolutierten emanzipatorischen Ansatz bei dem abstrakten Subjekt philosophisch zu korrigieren versucht, indem er die Vereinzelnung des individuellen Subjekts brandmarkt.³⁰ In anderer Weise gilt dies auch von Kant, der mit seiner Bestimmung von Autonomie auf die Einheit von Freiheit und Norm in der Selbstgesetzgebung zielt. Der Verweis auf diese philosophischen Freiheitskonzeptionen ist jedenfalls kein Argument gegen die vorgetragene Auffassung des ‚neuzeitlichen Freiheitsverständnisses‘. *Vielmehr verweisen sie in ihrer Eigenschaft als Korrektiv gerade auf die Wirkungsmacht jenes Ideals verabsolutierter Emanzipation als ihren Bezugspunkt.*

Ist also das Freiheitsideal von Selbstbestimmung und Selbstmächtigkeit unmittelbar mit *Emanzipation* von Traditionsleitung und Heteronomie verbunden, so ist für die Charakteristik der Neuzeit insgesamt entscheidend, dass sich in ihr eine unaufhaltsame Bewegung des Menschen heraus aus dem Raum der fraglosen Würde von Tradition vollzieht, die Abstreifung historisch bedingter, vor allem kirchlicher und religiöser Autoritäten. Um seiner selbst mächtig zu sein und sich selbst zu bestimmen, nimmt der sich emanzipierende Mensch sich auf der einen Seite aus der durch die Überlieferung ausgelegten Welt zurück.³¹ Auf der anderen Seite vollzieht sich das Weltverhältnis des in diesem Sinne nach Freiheit streben-

29 R. DESCARTES, Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übers. und hg. v. L. GÄBE, Hamburg 1960 (PhB; 261), 100.

30 Ganz in der problematischen Linie dann freilich wieder *Karl Marx*: „Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eignen Füßen steht, und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt.“ (K. MARX, Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844], in: DERS. / F. ENGELS, Werke. Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968, 465–588, hier 544).

31 *Willi Oelmüller* sprach von einer „Emanzipation von aller Herkunftsgeschichte“ (W. OELMÜLLER, Probleme des neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsprozesses, in: J. B. METZ / J. MOLTSMANN / W. OELMÜLLER, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen ‚politischen Theologie‘, München / Mainz 1970 [GT.S; 1], 91–143, hier 129).

den Menschen mehr und mehr im Modus der Aneignung: die Welt wird verdinglicht und vergegenständlicht. Es beruht auf dem Anspruch des Menschen, sich durch die Leistung seiner eigenen Vernunft, nämlich in Erkenntnis und Bearbeitung der Welt als selbstständig zu behaupten. *Wolfgang Huber* notiert daher zu Recht, dass das Ideal von Freiheit als Selbstbestimmung und Selbstmächtigkeit in der *Herrschaft des Menschen* zum Ausdruck kommt, nämlich in Selbstbeherrschung, Herrschaft über andere Menschen und Herrschaft über die Natur.³² Diese Herrschaft über die Natur sicherte die aus analytischem Denken, mathematischer Theoriebildung und experimentellem Vorgehen folgende methodische Objektivierung der Natur und das auf diesem Wege gewonnene empirische Wissen.³³ Dieses neuzeitliche Ideal von Freiheit als Selbstmächtigkeit und unbedingter Selbstbestimmung befindet sich seit geraumer Zeit in einer Dauerkrise. Die fortgesetzte Emanzipation von allem nicht selbst Hervorgebrachten als Bedingung menschlicher Freiheit einerseits und die Herrschaft des Menschen über die Natur, sich selbst und andere als Versuch ihrer Verwirklichung andererseits scheinen immer deutlicher nicht nur unerfüllbar zu sein, sondern sogar eine gegenteilige Wirkung hervorzubringen.

Als eine erste Aporie erweist sich dabei der faktische Freiheitsverlust, der sich ausgerechnet als Folge der Versuche der Verwirklichung dieses Ideals einstellt. Die herstellende Autonomie wird mehr und mehr von der Selbstbewegung des von ihr Hergestellten bedrängt, was endlich in neue Abhängigkeit und Unfreiheit umschlägt. „Das Gemachte verdeckt das Subjekt“³⁴. Ernst Troeltsch hatte bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts diagnostiziert, dass die Freisetzung einer Individualkultur im Gefolge des oben skizzierten Ideals des neuzeitlichen Bewusstseins von ihren eigenen Folgen faktisch dementiert wird.³⁵ Den neuzeitlichen Freiheitsansprüchen steht die Destruktion individueller Freiheit in ihrer Realisierung gegenüber.³⁶

Als zweite Aporie lässt sich identifizieren, dass die emanzipierten und sich weiter emanzipierenden Individuen es als immer schwieriger empfinden, überhaupt Entscheidungen zu treffen, also die gewachsene und wachsende Freiheit

32 Vgl. dazu Huber, *Die Kirche als Raum und Anwalt der Freiheit* (s. Anm. 22), 209.

33 Vgl. auch J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main 31999 (stw; 1175, 1), 228.

34 Baur, *Freiheit und Emanzipation* (s. Anm. 28), 18.

35 Vgl. etwa E. TROELTSCH, *Das Wesen des modernen Geistes* (1907), in: DERS., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, hg. von H. BARON, Tübingen 1925 (*Gesammelte Schriften*; 4), 297–338, bes. 306–311. Vgl. dazu auch F. W. GRAF, *Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums*, in: R. V. BRUCH / F. W. GRAF / G. HÜBINGER (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1989, 103–132.

36 Zu dem Phänomen vgl. auch U. BARTH, *Säkularisierung. I. Systematisch-theologisch*, TRE 29 (1998), 603–634; G. FIGAL, *Moderne / Modernität*, RGG⁴ 5 (2002), 1375–1378.

überhaupt wahrzunehmen. Dies kann bis zum Gefühl der vollkommenen Überforderung im Blick auf das mit den eigenen Entscheidungen verbundene Risiko gehen.³⁷ Die Emanzipation von aller Herkunftsgeschichte zugunsten unbedingter Selbstbestimmung erweist sich als problematisch, weil eine inhaltliche *Bestimmtheit* der *Selbstbestimmung* jenseits des inhaltsleeren ‚Ich bin ich‘ zunehmend unsicher wird.

Eine dritte Aporie liegt in der grundlegenden Überforderung durch jenes Ideal von Freiheit.³⁸ Freiheit, verstanden als unbedingte Selbstbestimmung, Selbstmächtigkeit, ja Selbstkonstitution ist ein prinzipiell uneinholbarer Anspruch, der in permanenter Selbstüberforderung endet. Der Mensch vermag die Kontingenz seines eigenen Daseins, d. h. aber seine faktische Bedingtheit nicht zu überspielen, denn auch der Mensch unter dem Ideal unbedingter Freiheit fängt nicht mit sich selbst an.³⁹ Man kann die permanente, in Verzweiflung mündende Selbstüberforderung auch als lebensweltliche Konkretion des theoretischen Scheiterns philosophischer Selbstbegründungsversuche von Subjektivität lesen.⁴⁰

Die *Dauerkrise des neuzeitlichen Ideals von Freiheit als Selbstmächtigkeit und unbedingter Selbstbestimmung* lässt sich als Folge des aporetischen Versuchs des durchaus bedingten Menschen verstehen, seine Bedingungen, damit aber sich selbst aufzuheben. Das Subjekt, das sich von aller Bedingtheit zu emanzipieren sucht, gerät in der Folge unter den Zwang, sich mehr und mehr mit seiner Selbsterhaltung zu beschäftigen. Gerade so verfällt es aber, wie Jörg Baur zusammenfassend feststellt, „in die Unfreiheit der Selbstbesorgung“⁴¹.

3. Theologie der Freiheit: die strittige Vermittlungsaufgabe systematischer Theologie unter dem Leitbegriff der Freiheit

Eine Theologie, die aus der Erkenntnis, dass sich im Begriff der Freiheit ein Grundwort der Neuzeit mit einem Grundwort der biblischen Tradition berührt,

37 Soziologisch ist dieses Problem mit dem Ausdruck „riskante Freiheiten“ umschrieben worden; vgl. U. BECK / E. BECK-GERNSHEIM (Hg.), *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1994 (Edition Suhrkamp; 1816).

38 „Die Widersprüche der Freiheit, die durch die Auffassung von Freiheit als absolut, unbegrenzt und souverän hervorgerufen werden, sind echte Selbstwidersprüche, insofern sie ... illusionäre Erwartungen hervorrufen, deren Enttäuschung unsere Freiheit bis zur Handlungsunfähigkeit beeinträchtigen kann“ (Schwöbel, *Imago Libertatis* [s. Anm. 26], 239).

39 Vgl. dazu Schwöbel, *Imago Libertatis* (s. Anm. 26), 240.

40 Zur Krise der Freiheit als Selbstkonstitution vgl. auch die subjektivitätstheoretisch orientierten Fallstudien von CH. AXT-PISCALAR, *Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen 1996 (BHT; 94).

41 Baur, *Freiheit und Emanzipation* (s. Anm. 28), 29.

den Schluss zieht, systematische Theologie in der Gegenwart als ‚Theologie der Freiheit‘⁴² zu betreiben – also *in Konzentration auf die Freiheit als dem soteriologischen Leitmotiv* – gerät notwendig in einen Konflikt. Wie muss eine adäquate Verhältnisbestimmung zwischen der christlichen ‚Freiheit aus Glauben‘ und dem krisenhaften neuzeitlichen Ideal von Freiheit als Selbstmächtigkeit und Selbstbestimmung aussehen? Die gegenwärtigen theologischen Positionen oszillieren zwischen Versuchen zu weitgehender Identifikation von neuzeitlicher und christlicher Freiheit auf der einen und einer unvermittelten Diastase auf der anderen Seite.

Diese strittige Verhältnisbestimmung als entscheidender Differenzpunkt systematisch-theologischer Entwürfe bildet sich auch im Medium der Darstellung theologie- und geistesgeschichtlicher Zusammenhänge ab. Dass sich die Genese des neuzeitlichen Freiheitsideals als Emanzipationsbewegung gegen eine bestimmte historische Gestalt des christlichen Glaubens vollzog, hat etwa Hans Blumenberg dazu gebracht, das Ideal als historisch verständliche Antithese zum christlichen Glauben zu deuten. Blumenberg meint, dass sich das neuzeitliche Freiheitsideal im Widerstand gegen einen unerträglichen theologischen Absolutismus herausgebildet hat.⁴³ Dagegen hat Wolfhart Pannenberg den neuzeitlichen Drang zur Freiheit als Folge der vom christlichen Glauben bestärkten und begründeten Selbstachtung des Individuums zu deuten versucht.⁴⁴ Er behauptet von daher eine „positive Wertung der neuzeitlichen Emanzipation, eine christliche Legitimität der Neuzeit“⁴⁵. Trutz Rendtorff hat schließlich sogar das Freiheitsbewusstsein der Neuzeit als Folge und endliche Realisierung des Christentums begriffen.⁴⁶ Ganz ähnlich hat auch Falk Wagner das neuzeitliche Ideal der Freiheit als Fortsetzung und Verwirklichung der im christlichen Glauben begründeten und von Luther neu zur Geltung gebrachten Freiheit gedeutet.⁴⁷

Wie immer man dieses Verhältnis theologiehistorisch genauer zu bestimmen sucht, es dürfte außer Frage stehen, dass der christliche Glaube zu dem krisenhaft-

42 Dieser Titel ist entlehnt von K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 6: *Neuere Schriften*, Zürich / Einsiedeln / Köln 1965, 215–237.

43 Vgl. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 21999 (stw; 1268).

44 W. PANNENBERG, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg, in: DERS., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 21978 (Sammlung Vandenhoeck), 114–128, hier 123: „...durch die christliche Anthropologie positiv ermöglichte Emanzipation des Menschen“.

45 Pannenberg, *Die christliche Legitimität der Neuzeit* (s. Anm. 44), 126.

46 Vgl. T. RENDTORFF, *Theorie des Christentums*. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972; dazu M. LAUBE, *Theologie und neuzeitliches Christentum*. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs, Tübingen 2006 (BHT; 139).

47 Vgl. F. WAGNER, *Der Geist neuzeitlicher Subjektivität – Realisator oder Konkurrent der christlichen Freiheit?*, ZThK 82 (1985), 71–87.

ten neuzeitlichen Ideal der Freiheit ein ambivalentes Verhältnis hat. Ist sein Anteil, vor allem in seiner reformatorischen Gestalt, an der Genese des Ideals nicht zu leugnen, so sind doch auch Differenzen zwischen der ‚Freiheit aus Glauben‘ und dem neuzeitlichen Ideal unübersehbar. Auch wer die Genese des neuzeitlichen Freiheitsideals auf dem Boden der christlichen ‚Freiheit aus Glauben‘ betont, darf die Differenz nicht einfach verwischen.⁴⁸

Im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ist aber weniger die historische Frage einer christentumsgeschichtlichen Herkunft des neuzeitlichen Freiheitsideals interessant, als vielmehr die sich aus der Frage nach ihrem Verhältnis ergebende systematisch-theologische Aufgabe. Der skizzierte theologische Leitkonflikt einer ‚Theologie der Freiheit‘ stellt nämlich keineswegs ausschließlich ein Problem für die theologische Arbeit dar. Vielmehr birgt dieser Konflikt auch wichtige Chancen.

Oswald Bayer hat in diesem Zusammenhang die weiterführende These aufgestellt, dass gerade der Streit um das Verständnis von Freiheit dazu geeignet ist, *auf der Ebene der theologischen Reflexion zwischen dem christlichen Glauben und dem neuzeitlichen Bewusstsein zu vermitteln*. Bayer argumentiert, dass Freiheit „wie kein anderes Wort sowohl für die Mitte des christlichen Glaubens wie für die Mitte des neuzeitlichen Bewußtseins steht und deshalb in ausgezeichneter Weise als ‚kritischer Vermittlungsbegriff‘ fungieren kann.“⁴⁹ Bayer ist dabei natürlich deutlich, dass die erhoffte Vermittlung nicht im Sinne eines endlichen Konsenses zu erwarten ist. Er präzisiert die von ihm erwartete Vermittlungsleistung, wenn er ausführt, dass der kontroverse Begriff der Freiheit „von seiner Geschichte und seinem Bedeutungsfeld her wie kein zweiter geeignet [ist], einen sinnvollen und ertragreichen Streit um die Wahrheit des christlichen Glaubens und Lebens zu entbinden“⁵⁰. Im Anschluss an die Ausführungen Bayers ist daher zu sagen: Der Begriff der Freiheit ist gerade in seiner Strittigkeit ein aussichtsreicher Vermittlungsbegriff zwischen neuzeitlichem Bewusstsein und christlichem Glauben, weil der neuzeitliche Drang nach Freiheit in Verbindung mit der Strittigkeit seiner inhaltlichen Näherbestimmung (auf der Ebene theoretischer Reflexion) und seiner Aporien (auf der Ebene seiner praktischen Verwirklichung) einen *Streit um die wahre menschliche Freiheit zu entfachen vermag und am Leben erhält*.

Diese an Bayer anschließende Diagnose trägt zu der Begründung der These bei, dass sich systematische Theologie in der Gegenwart als ‚Theologie der Freiheit‘ zu entwerfen hat. Es ist Friedrich Wilhelm Graf zuzustimmen, wenn er als

48 Entsprechend hat die These, dass die von Luther zur Geltung gebrachte ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ die Wurzel des neuzeitlichen Freiheitsideals sei, nur ein relatives Recht; vgl. dazu F. W. GRAF, Freiheit. IV. Kirchengeschichtlich, RGG⁴ 3 (2000), 300–313, hier 311.

49 O. BAYER, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, XIII.

50 O. BAYER, Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik, Gütersloh 1980 (GTB; 379), 17.

„[z]entrale Aufgabe protestantischer Theologie“ ansieht, die „christliche Freiheit in ihrer Bestimmtheit“ darzustellen.⁵¹ Die Orientierung der systematisch-theologischen Auslegung des christlichen Glaubens an dem strittigen Leitbegriff der Freiheit stellt eine nur mit Schaden zu vernachlässigende Möglichkeit dar, um die Heilsbedeutung des christlichen Glaubens in der Gegenwart plausibel zu machen. Freilich ist damit zunächst nur eine Aufgabe benannt, die weiterer Konkretisierung bedarf.

Aus dem bisher Ausgeführten ist deutlich, dass die Frage nach der Vermittlung des neuzeitlichen Freiheitsideals von Selbstmächtigkeit und unbedingter Selbstbestimmung mit den oben ausgeführten theologischen Grundgedanken, dass Freiheit nur aufgrund einer durch Gott geschenkten Befreiung zustande kommt und diese Befreiung allein im Glauben angeeignet wird, erhebliche Schwierigkeiten aufwirft. Diese Aufgabenstellung ist vollkommen zu Recht als „Härtetest“ gegenwärtiger systematisch-theologischer Selbstverständigung bezeichnet worden.⁵² Die Fixierung einer unvermittelten, diastatischen Differenz von neuzeitlicher Freiheit als Selbstmächtigkeit und unbedingter Selbstbestimmung auf der einen und in geschenkter Befreiung gründenden ‚Freiheit aus Glauben‘ auf der anderen Seite muss vermieden werden, wenn die Theologie ihrer Vermittlungsaufgabe ernsthaft nachkommen will.

4. Freiheit aus Glauben: das Anliegen der vorliegenden Arbeit

4.1 Gegenstand der Untersuchungen

In der vorliegenden Arbeit werden unter dem Titel „*Freiheit aus Glauben*“ drei einflussreiche theologische Entwürfe der deutschen protestantischen Theologie des späten 19. und des 20. Jahrhunderts unter der Leitfrage kritisch untersucht, auf welche Weise in ihnen der Glaube als Verwirklichung menschlicher Freiheit verstanden wird. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei der Frage gewidmet, welche gegenwartsdeutenden und neuzeitdiagnostischen Elemente mit dieser Entfaltung der ‚Freiheit aus Glauben‘ in ein Verhältnis gesetzt werden.

Der Gegenstand der Untersuchungen sind drei Entwürfe, in denen einerseits Überlegungen zur ‚Freiheit aus Glauben‘ im Zusammenhang eines elaborierten Glaubensverständnisses vorgetragen werden, und andererseits dabei das Verhältnis des christlichen Glaubens zum neuzeitlichen Ideal von Freiheit als Selbst-

51 Graf, Ist bürgerlich-protestantische Freiheit ökumenisch verallgemeinerbar? (s. Anm. 4), 127.

52 Vgl. H.-R. REUTER, Autonomie und Gnade. Anmerkungen zu Kants Religionsschrift, in: Ders. / Bedford-Strohm / Kuhlmann / Lütcke (Hg.), Freiheit verantworten (s. Anm. 9), 380–394, hier 380.

mächtigkeit und Selbstbestimmung im Blick ist.⁵³ Es handelt sich um die systematisch-theologischen Entwürfe von *Wilhelm Herrmann* (*1846, †1922), *Rudolf Bultmann* (*1884, †1976) und *Eberhard Jüngel* (*1934).

Diese drei Theologen stehen paradigmatisch für den Dreischritt der Entwicklung der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert.⁵⁴ Herrmann ist eine herausragende Gestalt in den – nachmals mehr polemisch als präzise unter dem Titel ‚liberale Theologie‘ begriffenen – Strömungen der protestantischen Theologie des späten deutschen Kaiserreichs. Bultmann zählt zu den prägenden Figuren, die mit dem Neueinsatz der sogenannten ‚dialektischen Theologie‘ nach dem Ersten Weltkrieg verbunden sind. Jüngels Theologie gehört in den Aufbruch aus dem festgefahrenen Gegenüber zwischen den Schülern Karl Barths und Rudolf Bultmanns in den 1960er und 1970er Jahren.

Zugleich handelt es sich bei dem Verhältnis von Bultmann zu Herrmann wie bei dem Verhältnis von Jüngel zu Bultmann um eine Beziehung, die, wenn sie nicht explizit als Schülerverhältnis zu bezeichnen ist, doch jedenfalls in besonderer Weise anknüpfende und abgrenzende Bezugnahmen zu den Leistungen und Schwierigkeiten des Entwurfes des jeweiligen Vorgängers enthält. Auf diese Weise können Entwicklungslinien und Kontinuitäten sichtbar gemacht werden.

4.2 Ziel und Methode der Untersuchungen

Die Untersuchungen der vorliegenden Arbeit stehen im Horizont der oben bestimmten systematisch-theologischen Aufgabe. *Es handelt sich um theologiehistorische Studien in systematischer Absicht.* Sie zielen zunächst darauf, die Verankerung des jeweiligen Verständnisses der ‚Freiheit aus Glauben‘ in dem theologischen Entwurf, insbesondere in der entfalteten Soteriologie herauszuarbeiten. *Die Untersuchungen sollen zeigen, in welchem Sinne der Freiheitsgehalt des christlichen Glaubens jeweils verstanden wird und in welcher Hinsicht es sich um ein produktives Motiv christlicher Theologie unter neuzeitlichen Bedingungen handelt.* Dadurch aber soll eine Vorarbeit zu der geforderten Ausarbeitung einer ‚Theologie der Freiheit‘ geleistet werden, insofern in

53 Auf Grund dieses Kriteriums scheidet auch Entwürfe aus dem Umfeld der Befreiungstheologie hier aus (vgl. etwa G. GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München / Mainz 1986 [G.T.S.; 11]. Zur Theologie der Befreiung vgl. überblickend W. ALTMANN / M. E. MARTY / D. MOURKOJANNIS / V. WESTHELLE, *Befreiungstheologie*, RGG⁴ 1 [1998], 1207–1213; ferner die abwägende Beurteilung bei G. SCHNEIDER-FLUME, *Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte*, Göttingen 2008 [UTB; 2564], 61 f. 385), da diese primär nach Motivation für die Umgestaltung der Gesellschaft auf der Basis der *libertas christiana* fragen und diese nur selten im Zusammenhang eines ausgearbeiteten Glaubensbegriffs reflektieren.

54 Vgl. die Übersicht bei H. FISCHER, *Protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2002.

der kritischen Rekonstruktion der Entwürfe dafür Problemhorizonte und Lösungsansätze sichtbar gemacht werden können.

Methodisch wird dabei keine von dem inneren Zusammenhang des jeweiligen theologischen Entwurfs abstrahierende Begriffsanalyse des Wortes ‚Freiheit‘ vorgenommen. Dies wäre nur dann Erfolg versprechend, wenn jeweils ein konstanter, definiter Freiheitsbegriff vorläge, wovon aber nicht ohne weiteres ausgegangen werden kann. Vielmehr erscheint es – auch mit Blick auf die erheblichen werksgeschichtlichen Veränderungen, die teilweise zu konstatieren sind –, methodisch angemessen, die verschiedenen Darlegungen zu der durch den Glauben eröffneten Freiheit im Zusammenhang einer Interpretation der systematisch-theologischen Zusammenhänge des gesamten jeweiligen Entwurfs, vor allem der Soteriologie, zu erhellen.

4.3 Gang der Untersuchungen

Die Arbeit ist in vier Teile geteilt, die zunächst in chronologischer Folge unter der benannten Leitfrage ‚Freiheit aus Glauben‘ die Entwürfe von Herrmann („*Teil I. Wilhelm Herrmann: Christlicher Glaube als Garant der Ganzheit und Geschlossenheit des Selbst*“), Bultmann („*Teil II. Rudolf Bultmann: Christlicher Glaube als Verwirklichung entweltlichter Existenz*“⁶) und Jüngel („*Teil III. Eberhard Jüngel: Christlicher Glaube als Widerfahrnis entscheidenden Seinsgewinns*“⁶) untersuchen. Den einzelnen Fallstudien wird dabei, konzentriert auf die hier interessierende Fragestellung, jeweils ein Überblick über die Perspektiven und Ergebnisse der bisherigen Forschung vorangestellt. Der abschließende Teil (Teil IV. *Schlussbetrachtung: Überlegungen zu Perspektiven einer Theologie der Freiheit*) bilanziert im Überblick die gewonnenen Ergebnisse aus der Untersuchung der drei Entwürfe, und formuliert im Anschluss daran Problemhorizonte und weiterführende Grundlinien für eine zu entfaltende ‚Theologie der Freiheit‘.

Teil I

Wilhelm Herrmann: Christlicher Glaube als Garant der Ganzheit und Geschlossenheit des Selbst

*„Richtig, also religiös verstanden
ist dieser Glaube der mächtigste Ausdruck
der inneren Freiheit, in der ein frommer Mensch
das Wirken Gottes in seiner Seele erfährt.“¹*

Einleitung

Wilhelm Herrmann (1846–1922)² zählt zu den führenden Gestalten der protestantischen Theologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Er war nicht nur der bedeutendste Systematiker der theologischen Schule *Albrecht Ritschls*.³ Als wichtigster Lehrer von *Karl Barth* und *Rudolf Bultmann* prägte er gewissermaßen *inkognito* auch die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts entscheidend, und diese Bedeutung Herrmanns hat noch nicht immer den Grad an Bekanntheit erlangt, der ihr zukommt. Als Ausgangspunkt für Fallstudien zum Verständnis des soteriologischen Leitmotivs der ‚Freiheit aus Glauben‘ bietet sich die Theologie Herrmanns aber

-
- 1 W. HERRMANN, *Der Sinn des Glaubens an Jesus Christus in Luthers Leben*, Göttingen 1918, 3.
 - 2 Eine Biographie Wilhelm Herrmanns ist ein Desiderat. An Literatur zur Person sind folgende Beiträge zu nennen: H. MULERT, *Wilhelm Herrmann*, RGG¹ 2 (1910), 2138–2142; F. W. SCHMIDT, *Wilhelm Herrmann*, DBJ 4 (1922), 96–104; M. RADE, *Akademische Gedächtnisrede auf Wilhelm Herrmann*, in: W. HERRMANN, *Dogmatik*, hg. von M. RADE, Gotha / Stuttgart 1925 (Beihefte zur *Christlichen Welt*; 8), VIII–XXI; W. DE BOOR, *Wilhelm Herrmann*, RGG² 2 (1928), 1836–1838; H. MULERT, *Wilhelm Herrmann*, in: I. SCHNACK (Hg.), *Lebensbilder aus Kurhessen und Waldeck*, Bd. 3: 1830–1930, Marburg 1942, 196–205; G. OTT, *Wilhelm Herrmann*, NDB 8 (1955), 691 f.; G. KOCH, *Wilhelm Herrmann*, RGG³ 3 (1959), 275–277; R. BÄUMER, *Wilhelm Herrmann*, LThK² 5 (1960), 275 f.; R. HERMANN, *Wilhelm Herrmann*, EKL² 2 (1962), 129–131; P. FISCHER-APPELT, *Wilhelm Herrmann*, in: M. GRESCHAT (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 10, Stuttgart / Berlin / Köln 1985, 59–69; TH. MAHLMANN, *Wilhelm Herrmann*, TRE 15 (1986), 165–172; M. STRIET, *Wilhelm Herrmann*, LThK³ 5 (1996), 24 f.; D. KORSCH, *Wilhelm Herrmann*, in: P. GISEL (Hg.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris / Genf 1995, 666; H. ASSEL, *Wilhelm Herrmann*, EKL³ 5 (1997), 249; J. WEINHARDT, *Wilhelm Herrmann*, RGG⁴ 2 (1999), 1686 f. – Wertvolle Informationen finden sich auch bei O. RITSCHL, *Albrecht Ritschls Leben*, Bd. 2: 1864–1889, Freiburg / Leipzig 1896.
 - 3 Vgl. das durchaus konsensfähige Urteil von O. RITSCHL, *Albrecht Ritschls Theologie und ihre bisherigen Schicksale*, ZThK 16 (1935), 43–61, hier 55.

vor allem deswegen an, weil seine theologische Arbeit mit einem besonderen Pathos von der Freiheit zu reden wusste, die der Glaube dem Menschen eröffnet. Die ‚Freiheit‘ gehört zu den leitenden Begriffen seiner Theologie und vor allem seiner Soteriologie. Wohl nicht zufällig war Herrmann zugleich der Systematiker an der letzten Jahrhundertwende, der in Abgrenzung zu seinem Lehrer Ritschl die systematische Theologie angesichts der sich im deutschen Kaiserreich beschleunigenden Modernisierung mit einer neuen Grundlegung versehen wollte. Die Betonung und charakteristische Profilierung der durch den Glauben eröffneten Freiheit und eine bestimmte Reflexion der Situation des neuzeitlichen Menschen sind in Herrmanns Theologie unlöslich verbunden.

1. Perspektiven und Ergebnisse der Forschung

Die bisherige Forschung zur Theologie Herrmanns vollzog sich in mehreren Schüben und hat inzwischen nicht nur einen beachtlichen Umfang, sondern auch einen hohen Grad an Differenziertheit erreicht. Die ersten Arbeiten stammen – lässt man die zeitgenössische Auseinandersetzung vorläufig außer Betracht – aus den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts. Sie sind allerdings meist von geringem Umfang und durch die spätere Forschung beinahe durchgängig überholt. Stärkere Beachtung fanden die Arbeiten Herrmanns dann erst wieder in den frühen 1960er Jahren, ausgelöst durch die Frage nach den theologiegeschichtlichen Wurzeln der dialektischen Theologie. Seit etwa 1990 ist im Zusammenhang der Forschungen zum Kulturprotestantismus erneut ein intensiviertes Interesse festzustellen, das sich in einer Reihe von Untersuchungen niederschlagen hat.

Auf einen vollständigen Forschungsbericht zu Person und Werk Herrmanns wird vor allem aus Gründen des mangelnden Raumes verzichtet.⁴ Der folgende,

4 Eine umfangliche Zusammenstellung der älteren Sekundärliteratur bis in die 1960er Jahre bietet P. FISCHER-APPELT, *Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns*. Mit einer Herrmann-Bibliographie, München 1965 (FGLP; 32), 233–242. Teilweise thematisch ausgerichtete Forschungsberichte enthalten die Arbeiten von V. BRECHT, *Die Christologie Wilhelm Herrmanns*, Diss. theol., Tübingen 1974, 1–36 („Die Geschichte der Herrmann-Forschung in den letzten 50 Jahren“ Besprochen werden die Beiträge von *Friedrich Wilhelm Schmidt, Karl Barth, Werner de Boor, Werner Schütz, Martin Redeker, James M. Robinson, Hans-Joachim Rothert, Theodor Mahlmann, Peter Fischer-Appelt* und *Hermann Timm*) und R. MOGK, *Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern*, Berlin / New York 2000 (TBT; 106), 3–23 (Besprochen werden die Beiträge von *Werner Schütz, Theodor Mahlmann, Peter Fischer-Appelt, Hermann Timm, Jörg Dierken, Ole Jensen, Risto Saarinen, Seong-Woo Lee, Michael Beintker* und *Joachim Weinhardt*). Zu nennen ist auch eine Besprechung neuerer Literatur durch F. WAGNER, *Zur Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, ThR 53 (1988), 113–200, hier 135–145 („*Albrecht Ritschl und seine Schule*“). Wagner diskutiert unter den die Theologie Herrmanns betreffenden Arbeiten *Hermann Timm, Peter Fischer-Appelt, Michael Beintker, Wolfgang Greive* und *Ervin H.U. Quapp*.

chronologisch aufgebaute Überblick über Perspektiven und Ergebnisse der Forschung konzentriert sich auf Arbeiten, die für den Fortgang der Forschung Wichtiges beigetragen haben, und Beiträge, die für das Thema dieser Arbeit in besonderer Weise relevant sind. Auf diese Weise kann im Anschluss die vorliegende Interpretation der Theologie Herrmanns im Kontext der bisherigen Forschung verortet werden.

Eine wichtige Grundlage für die Herrmannforschung legte *Werner Schütz* mit seiner 1926 veröffentlichten Studie „*Das Grundgefüge der Herrmannschen Theologie*“,⁵ in der er herausarbeitete, dass das theologische Werk Herrmanns kein einheitliches Ganzes ist, sondern eine innere Entwicklung mit starken Veränderungen aufweist (vgl. 1 f). Er unterschied eine *älteste Periode* (vgl. 3–36) von einer *Hauptperiode* (vgl. 36–55) und einer *endgestaltlichen Fassung* (55–61), und formulierte damit die heute – mit teils weitergehenden, aber umstrittenen Subdifferenzierungen – in der Forschung akzeptierte Unterscheidung von Früh-, Haupt- und Spätwerk.⁶ Diese von Schütz vorgelegte grundlegende Differenzierung macht sich auch die vorliegende Untersuchung zu Eigen. Schütz interpretiert Herrmann vornehmlich aus dem Spannungsfeld zwischen den von ihm rezipierten Philosophien von *Hermann Lotze* und *Immanuel Kant*, nimmt aber auch weitere geschichtliche Wurzeln, namentlich *Albrecht Ritschl*, *Friedrich Schleiermacher* und *August Tholuck* in den Blick. Er weist als erster detailliert aus, dass die Kantrezeption Herrmanns an entscheidenden Stellen durch die Philosophie Lotzes geprägt ist und sich dadurch erhebliche Abweichungen von Kant ergeben, nämlich immer dann, wenn sich Herrmann auf das von Lotze rezipierte ‚Selbstgefühl‘ als eigenständiger Gewissheitsquelle bezieht. Dessen Einführung hält Schütz für die Einbruchsstelle eines „prinzipiellen, schrankenlosen Subjektivismus“ (8) bei Herrmann. Schütz diagnostiziert in der Folge einen inneren Konflikt zweier gegensätzlicher Linien, eines erlebnisorientierten, individualistischen Religionsverständnisses auf der einen Seite und der Objektivität der Ethik auf der andere Seite (vgl. 19 f u. ö.). Schütz führt aus, dass im Frühwerk Herrmanns diese beiden gegensätzlichen Momente zu immanenten Spannungen führen, die nach einer Auflösung verlangen. Immer wieder versuche Herrmann in der Folge, das individualistisch-subjektivistische Moment einzuschränken; in diesem „Objektivitätsproblem“ genannten Bemühen sieht Schütz sogar das „organisierende Zentrum der Gedanken“ Herrmanns (3). Im Verlaufe der Werkgeschichte erweise sich der „subjektivistisch-individualistisch[e] Ausgangspunkt“ (35) als stärker. Schließlich obsiege die am indi-

5 W. SCHÜTZ, *Das Grundgefüge der Herrmannschen Theologie. Ihre Entwicklung und ihre geschichtlichen Wurzeln*, Berlin 1926 (Philosophische Arbeiten; 5).

6 Noch kurz zuvor hatte der Herrmann-Schüler *Friedrich Wilhelm Schmidt* einen theologischen ‚Durchschnitt‘ aus den Schriften Herrmann zu destillieren versucht; vgl. F. W. SCHMIDT, *Wilhelm Herrmann. Ein Bekenntnis zu seiner Theologie*, Tübingen 1922 (SGV; 100), der durch die neuen Einsichten Schütz’ überholt war.

viduellen Erlebnis orientierte, individualistisch-subjektivistische Auffassung von Religion im Spätwerk letztlich über Herrmanns Objektivitätsinteresse. Es ist allerdings nicht ganz klar, mit welchem Begriff von ‚Objektivität‘ Schütz das von ihm behauptete Interesse Herrmanns misst; im Vorwurf des „schrankenlosen Subjektivismus“ scheinen auch nicht näher explizierte theologische Eigeninteressen sehr stark zu wirken. – Ohne daher diese Wertung Schütz’ nachzuvollziehen, werden in der folgenden Untersuchung nicht nur die Periodisierung, sondern auch die Hinweise auf die Eigenheit der Kantrezeption, der Hinweis auf unausgeglichene Spannungen im Frühwerk sowie weitere Einzelfragen bei der Interpretation aufgegriffen.

Martin Redeker setzte mit „*Wilhelm Herrmann im Kampf gegen die positivistische Lebensanschauung*“ aus dem Jahr 1928,⁷ einen wichtigen Akzent für die Forschung, als er versuchte, „Herrmann ... aus seiner Zeit, aus seinem Kampf mit dem Positivismus“ (2) zu verstehen. Unter der ‚positivistischen Lebensanschauung‘ versteht Redeker eine zeitgenössische Strömung, die sich „an das Endliche, das Konkrete und Greifbare, an das ‚Gegebene‘“ (2) hält, das mit der von der Naturwissenschaft festgestellten Wirklichkeit identifiziert wird. Alles Fragen nach dem Transzendenten muss dort notwendig belanglos erscheinen. In einem ersten Kapitel analysiert Redeker Herrmanns Unterscheidung von ‚erklärbarer‘ und ‚erlebbarer‘ Wirklichkeit und arbeitet heraus, dass diese Unterscheidung einen *antipositivistischen* Sinn hat. Mit dem Postulat der ‚erlebbaren Wirklichkeit‘ wolle Herrmann die Wirklichkeit vor der Reduktion auf das Mess- und Zählbare bewahren. Zugleich schaffe er durch jene Unterscheidung einen Raum für die Sittlichkeit und die Religion, womit auch der apologetische Sinn der Unterscheidung deutlich werde. Redeker versteht nun auch „Herrmanns Zeugnis vom Wesen der Religion als Kampf gegen den Positivismus“ (so die Überschrift des dritten Kapitels, vgl. 41). Allerdings sieht Redeker, was auch seine eigene systematische Position sichtbar macht, eine „Übersteigerung“ (21) dieses Gegensatzes bei Herrmann, der darin sichtbar werde, dass Herrmann mit dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie *jegliche* Objektivität ihrer Erkenntnisse ablehnt. Auch Redeker sieht darin einen „subjektivistische[n] Ansatz“ (23) Herrmanns am Werk. Weiterführend sind auch die Erörterungen Redekers in dem zweiten Kapitel seiner Arbeit, „Herrmanns Widerlegung des ethischen Optimismus“ (vgl. 27–40), wo er die Diskussion Herrmanns mit den Marburger Neukantianern, vor allem mit *Hermann Cohen* diskutiert. Dabei weist er darauf hin, welche große Bedeutung die Frage nach der Realisierbarkeit des Sittengesetzes für die Verbindung von Religion und Sittlichkeit bei Herrmann hat. – Dieser Hinweis wird, vertieft vor allem durch die Untersuchungen von *Rainer Moggé*, in der vorliegenden Arbeit aufgegriffen. Geteilt wird

7 M. REDEKER, *Wilhelm Herrmann im Kampf gegen die positivistische Lebensanschauung*, Gotha 1928.

auch Redekers Einschätzung von der grundlegenden Bedeutung der Unterscheidung zwischen erlebbarer und erklärbarer Wirklichkeit. Schließlich ist der Versuch Redekers, Herrmann durch eine geistesgeschichtliche Kontextualisierung zu interpretieren, außerordentlich hilfreich. Im Grunde beschriftet Redeker hier eine Bahn, die dann später *Uwe Stenglein-Hektor* konsequent ausführen wird.

Die Dissertation „*Das Problem des Heiligen Geistes bei Wilhelm Herrmann*“ von *James M. Robinson*,⁸ im Jahr 1952 bei *Karl Barth* verteidigt, geht von der Beobachtung aus, dass Herrmann gegenüber dem Begriff des ‚Heiligen Geistes‘ immer distanziert blieb, weil er in den von ihm bekämpften theologischen Strömungen, namentlich der Orthodoxie und dem Pietismus bevorzugt verwendet wurde. Robinson folgt der Periodeneinteilung von Schütz und versucht, Herrmanns gesamte Theologie als eine Lehre vom Heiligen Geist zu interpretieren, weil Herrmann dem modernen Menschen den Weg zum Glauben zeigen will, der Weg zum Glauben in traditioneller Begrifflichkeit aber dem Wirken des Heiligen Geistes zugerechnet wird. Diese Vorgehensweise, eine fremde Kategorie an Herrmann heranzutragen, lässt nur eine begrenzt hilfreiche Interpretation erwarten. Die Untersuchung bleibt aber vor allem deswegen unfruchtbar, weil ein beträchtlicher Teil der Arbeit aus teils polemischen Kritiken und Angriffen von der Warte barthianischer Theologie besteht. Robinsons Darlegungen gipfeln in der Behauptung, dass im Spätwerk Christus im Grunde überflüssig geworden sei. In der Darstellung des Erlösungsvorgangs trete die sittliche Güte an seine Stelle. Robinson bestreitet am Ende, dass Herrmanns „Theologie sich letzten Endes ... als spezifisch christliche Theologie behaupten kann“ (62); er spricht Herrmann also – wohl als Konsequenz seines von Barth her gewonnenen exklusiven ‚christlichen‘ Standpunkts – die Christlichkeit ab. – Für die Forschung von größerem Belang ist, dass Robinson in seinem vierten Kapitel, das der „*Ethik*“ Herrmanns gewidmet ist, unter Rückgriff auf nicht mehr ohne weiteres zugängliches Quellenmaterial den wertvollen Nachweis erbringt, dass die Grundgestalt der 1901 erstmals erschienenen „*Ethik*“ – bei erheblicher Ausarbeitungen und Ergänzung – in einem ersten Entwurf bereits als Kolleg aus dem Jahr 1887 vorliegt. Diese Erkenntnis wird in der folgenden Interpretation bei der Einordnung der „*Ethik*“ beachtet und aufgegriffen.

Die Beiträge von *Theodor Mahlmann*⁹ aus den Jahren 1962 („*Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann*“) und 1964 („*Philosophie der Religion bei Wilhelm Herrmann*“), mit der die erste Phase eines verstärkten Interesses an Herrmann nach

8 J. M. ROBINSON, *Das Problem des Heiligen Geistes bei Wilhelm Herrmann*, Marburg 1952.

9 TH. MAHLMANN, *Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann*, NZStH 4 (1962), 11–88; DERS., *Philosophie der Religion bei Wilhelm Herrmann*, NZStH 6 (1964), 70–107. Die Zitate im folgenden Absatz entstammen dem ersten der beiden Aufsätze.

dem Krieg einsetzte, konzentrieren sich vor allem auf das Spätwerk.¹⁰ Mahlmann hält „*Das Axiom des Erlebnisses*“ für den entscheidenden „Schlüssel zum Verständnis der theologischen Arbeit Herrmanns“ (12). Er nimmt den Erlebnisbegriff vor allem anhand der „*Ethik*“ und der Schriften von Herrmanns Spätwerks in den Blick und meint, dass Herrmann dieses Axiom aus der Lebensphilosophie übernommen und sich zugleich vom Neukantianismus seines Frühwerks gelöst habe (vgl. 12 f). Mahlmann geht dabei vor allem auf die Auseinandersetzung Herrmanns mit dem Vitalismus von *Hans Driesch* ein (vgl. 22–25), nennt aber auch *Henri Bergson*, *Georg Simmel* und *Wilhelm Dilthey* (vgl. 26, 85 u. ö.). Die spätere Forschung, zuerst *Peter Fischer-Appelt* neuerdings auch *Rainer Mogk*, hat diese These von der Übernahme des Erlebnisbegriffes aus der Lebensphilosophie, welche die Differenz zwischen Früh- und Spätwerk begründen soll, inzwischen falsifiziert. Dass der Gegensatz von ‚Erleben‘ und ‚Erkennen‘, den Mahlmann in diesem Zusammenhang zu Recht als grundlegend hervorhebt (vgl. 22 f), überhaupt der Dualismus von erlebbarer und erklärbarer Wirklichkeit die *gesamte* Arbeit Herrmanns durchzieht und mit einem Grundanliegen seiner Theologie verbunden ist, wird nachfolgend herausgestellt werden. Gefolgt wird Mahlmann allerdings in der von ihm vor allem in dem Aufsatz „*Philosophie der Religion bei Wilhelm Herrmann*“ entwickelten These, dass Herrmann zwischen 1890 und 1910 – also in der üblicherweise als ‚Hauptwerk‘ angesprochenen Periode seines Denkens – von dem im Frühwerk dominanten Korrelationsverhältnis von Religion und Sittlichkeit zu einer Beschreibung des ‚Weges zu Religion‘ übergeht. Dessen Charakteristika werden in den Analysen zum Haupt- und Spätwerk herausgearbeitet.

Die 1965 publizierte Untersuchung „*Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns*“ von *Peter Fischer-Appelt*¹¹ stellte einen wichtigen Schritt in der Forschung dar.¹² Im Unterschied zu Mahlmann (zu dessen Arbeit die Untersuchun-

10 Auch der Artikel zu Herrmann in der „*Theologischen Realenzyklopädie*“ aus dem Jahr 1986 hat einen Schwerpunkt auf dem Spätwerk; vgl. Mahlmann, Wilhelm Herrmann (s. Anm. 2).

11 Fischer-Appelt, *Metaphysik im Horizont...* (s. Anm. 4). Wertvoll ist die beigegebene Bibliographie der Primär- und älteren Sekundärliteratur. Neben seiner Monographie ist auch die beachtenswerte Einleitung zu der von ihm 1966/67 herausgegebenen Auswahl von Herrmanns Aufsätzen zu nennen (vgl. DERS., Einleitung, SGT I, XV–LI), die den damaligen Forschungsstand recht zuverlässig wiedergibt.

12 Erwähnt sei, dass Fischer-Appelt für die Forschung auch durch das seiner Arbeit zur Metaphysik beigegebene Verzeichnis der Veröffentlichungen Herrmanns (Fischer-Appelt, *Metaphysik im Horizont...* [s. Anm. 4], 215–232; vgl. aber die Ergänzung: DERS., Einleitung [s. Anm. 11], XXI, Anm. 9) und die annähernd vollständige Bibliographie der bis dahin publizierten Sekundärliteratur von 1875 bis 1964 (DERS., *Metaphysik im Horizont...* [s. Anm. 4], 233–242) überaus wichtig war. Er hat außerdem eine Auswahl aus dem beachtenswerten Briefwechsel zwischen Herrmann und *Albrecht Ritschl* publiziert; vgl. DERS. (Hg.), *Albrecht Ritschl und Wilhelm Herrmann. Eine Auswahl aus dem Briefwechsel. 1875–1889*, ZKG 79 (1968), 208–224. Die dort angekündigte umfangliche Ausgabe kam leider nicht zustande. Inzwischen wurde aber die Arbeit an einer

gen von Fischer-Appelt in werkgeschichtlicher Perspektive einen Gegenpol darstellen) liegt das Hauptgewicht der Arbeit auf einer Analyse des Frühwerks, die unter dem speziellen Gesichtspunkt seiner Auseinandersetzung mit der Metaphysik durchgeführt wird.

Fischer-Appelt behauptet, dass Herrmann die geforderte Unterscheidung zwischen Theologie und Metaphysik nicht erreicht. Vielmehr sei ein „latente[r] metaphysische[r] Grundzug des theologischen Denkens Herrmanns“ (208) festzustellen. Herrmann sei einem Missverständnis von Metaphysik als einer vom praktischen Subjekt emanzipierten Leistung des theoretischen Subjekts aufgesessen. Fischer-Appelt bestreitet demgegenüber, dass es der Metaphysik um einen an sich seienden Gott gehe, der Theologie hingegen um einen streng soteriologisch gefassten Gottesbegriff. *Vielmehr habe gerade die Metaphysik einen soteriologischen Zug, denn die Gottesidee der Metaphysik frage angesichts der Erfahrung des Nichts nach dem Grund des Seienden* (vgl. 101 und 112). In eine Diskussion dieser These wird in dieser Arbeit nicht eingetreten, weil in der gegebenen Bestimmung des Metaphysikbegriffs theologische Prämissen Fischer-Appelts eine Rolle spielen, die hier nicht eruiert werden können.

Fischer-Appelts zentrale These lautet, dass Herrmanns Unterscheidung von Religion und Metaphysik auf eine „Grundlegung der systematischen Theologie“ (vgl. 9–64) zielt, in der die traditionelle metaphysische Begründung durch eine geschichtliche Begründung, d. h. aber durch eine korrelative Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit abgelöst ist (vgl. 13–16). Dabei arbeite Herrmann das sittliche Bewusstsein als „allgemeingültige[n] Verstehenshorizont der Religion, und sittliche Selbstbesinnung [als] ... allgemeingültige Entstehungsbedingung der Religion“ (31) heraus. Als „erstes und letztes Thema der Theologie Herrmanns“ sei dabei aber „die Selbstwerdung des Menschen als volle und wahre Menschwerdung des Menschen ... in dem ... Lebensvorgang ... der Religion“ (60) zu bestimmen. – Diese Einsicht in das Grundthema der gesamten Theologie Herrmanns wird in der vorliegenden Interpretation weitergeführt. Während Fischer-Appelt sich aber auf das Frühwerk, namentlich auf „*Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*“ und „*Die Metaphysik in der Theologie*“ konzentrierte (was für sein Interesse an der Auseinandersetzung mit der Metaphysik auch ganz sachgemäß ist), wird nachfolgend gezeigt, dass und wie jenes Thema mit charakteristischen Veränderungen auch die späteren Phasen der Theologie Herrmanns bestimmt. Die vorliegende Untersuchung schließt außerdem darin an Fischer-Appelts Ergebnisse an, dass Herrmanns Abgrenzung von der Metaphysik als grundlegend für Herrmanns Gesamtwerk verstanden ist. Die von Fischer-Appelt angezeigte Diskussionsbedürftigkeit des Metaphysikbegriffes wird dabei zum Anlass genommen, dass nicht von *dem* Begriff der Metaphysik ausgegangen wird, sondern die Begriffsverwendung Herrmanns genau in den Blick genommen wird.

kommentierten Edition wieder aufgenommen als Gemeinschaftsprojekt von *Joachim Weinhardt*, *Peter Fischer-Appelt* und *Christophe Chalamet*; die Publikation ist in nächster Zeit geplant.

Einen außerordentlich anregenden Beitrag für das Verständnis der Theologie Herrmanns legte *Hermann Timm* 1967 mit „*Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns*“ vor.¹³ Seine Studie ist darum besonders fruchtbar, weil sie erstmals die Aufmerksamkeit auf die Zusammenhänge in der Ritschlschen Schule lenkt.¹⁴ Er interpretiert und profiliert Herrmanns Theologie mithilfe einer entwicklungsgeschichtlichen Methode auf dem Hintergrund der ursprünglichen Gestalt von *Albrecht Ritschls* „*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*“ (vgl. 27–88). Er diagnostiziert bei Herrmann den Vollzug des großen Bruchs im Denken des 19. Jahrhunderts, der mit dem Niedergang des deutschen Idealismus verbunden ist, allerdings ein halbes Jahrhundert später als in der Philosophie (vgl. 110).¹⁵ Timm deutet Ritschl als einen späidealistischen Systemdenker, der noch an der kosmisch-universalgeschichtlichen Rationalität des christlichen Glaubens festhält, und stellt demgegenüber heraus, dass Herrmann zwar seinen theologischen Denkweg in großer Nähe zu Ritschl beginnt, aber das Systemdenken seines Lehrers vollständig verwirft. Timm begreift dabei die Differenzen Herrmanns zu Ritschl als „Reaktion auf die neuartigen Wirklichkeitserfahrungen und den veränderten Erwartungshorizont der jeweils jüngeren Generation“ (15). Die Eigenart der Theologie Herrmanns wird von Timm als Versuch der „wissenschaftliche[n] Rechtfertigung des Christentums gegenüber dem schnell um sich greifenden popularphilosophischen Materialismus“ (99) verstanden. Timm macht von daher deutlich, dass Herrmann mit seiner Kritik an der ‚Metaphysik‘ in erster Linie die naturwissenschaftlich-kausaldeterministische Weltanschauung seiner Zeit im Blick hat (vgl. 95; die historische Kontextualisierung stellt einen nicht unbedeutenden Fortschritt gegenüber Fischer-Appelt dar). Als entscheidend erscheint Timm, dass Herrmann in seiner Theologie von Anfang an die *individuelle Existenz* an die Stelle des Gottesreiches setzt und die *Persönlichkeit* zur theologischen Leitkategorie erhebt (vgl. 108). Herrmann konzentrierte die Theologie entschlossen auf das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion, wobei der Bezug der Religion zur Sittlichkeit durch eine „apologetische Krisentheorie“ (133) sichergestellt werde. Mit dieser Entscheidung sei von vornherein eine massive Differenz zur Theologie Ritschls eingeführt. Der Ansatz Herrmanns führe dazu, dass

13 H. TIMM, *Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns*. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus, Gütersloh 1967 (Studien zur evangelischen Ethik; 1).

14 Timms Sichtweise ist nicht nur für die Interpretation der Theologie Herrmanns hilfreich, sondern auch geeignet, um verbreitete undifferenzierte Kritik an ‚der liberalen Theologie‘ und ‚dem Kulturprotestantismus‘ zu revidieren, wie sie vor allem das Geschichtsbild der sogenannten ‚dialektischen Theologie‘ inszenierte.

15 Hintergrund dieser Interpretation ist der Klassiker von K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1941). Studienausgabe, Hamburg 1995 (PhB; 480).

es in der Theologie nicht mehr um die rationale Explikation einer mit dem Glauben gegebenen Anschauung des Weltganzen gehen kann. Die auf die individuelle Persönlichkeit und ihr „irrationales religiöses Selbsterlebnis“ (152) fokussierte Theologie ersetze schließlich die Sozialethik und Gesellschaftslehre Ritschls und ende in einem „Akosmismus“ (20). – Die hier vorgelegte Interpretation folgt der Ansicht Timms, das besondere Profil der Theologie Herrmanns in der Erhebung der ‚Persönlichkeit‘ bzw. des ‚Selbst‘ zur theologischen Leitkategorie zu sehen und sowohl die Hinausweisung der Metaphysik aus der Theologie als auch die Entwicklung der Theologie Herrmanns zu ihrer charakteristischen Spätgestalt als Korrelat und Folge dieser Entscheidung zu begreifen.¹⁶ Auch in Einzelfragen, wie der werkgeschichtlich allmählich sich vollziehenden Dekonstruktion der rationalen ‚christlich-religiösen Weltanschauung‘ wird Timm beigezogen.

Die nicht gedruckte Habilitationsschrift „*Theologie unter den Bedingungen der Moderne*“ von Traugott Koch aus dem Jahr 1970,¹⁷ die auch noch für die Untersuchungen zu Bultmann relevant ist,¹⁸ stellt die Theologie Herrmanns unter der Überschrift „Sittlichkeit und Erlebnis“ (1–81) als Ausgangspunkt für die späteren Theologien der Religionsgeschichtlichen Schule und Bultmann dar. Dabei behandelt Koch Herrmanns Werk – in gewisser Hintergehung des bereits erreichten Forschungsstands – als eine Einheit und nimmt keine Unterscheidung der Phasen seines theologischen Denkens vor. Faktisch bezieht er sich vor allem auf das Spätwerk, besonders auch auf Herrmanns „*Ethik*“ in der 5. Auflage von 1913. Koch sieht Herrmanns Theologie von dem Anliegen bestimmt, die Religion gegen ihre Infragestellung durch die zeitgenössisch dominante Wissenschaft zu verteidigen, die nach Herrmanns Diagnose auf dem unabänderlichen Grundsatz der kausalen Gesetzmäßigkeit allen Geschehen beruht (vgl. 3). Herrmann unterliege deswegen einerseits einem „von der Naturwissenschaft diktierten Wirklichkeitsbegriff“ (47) und postuliere andererseits eine „Erlebniswirklichkeit“, deren „ontologische[r] Denkbareit“ er sich nicht widmet (49). Alle Schwierigkeiten der Theologie Herrmanns wurzeln laut Koch in dieser „Disjunktion einer nur erlebaren Wirklichkeit und einer objektiv erkennbaren“ Wirklichkeit (73). Denn der „fixierten Objektivität“ auf der einen Seite entspricht eine „subjektive Innerlichkeit“ auf der anderen Seite (vgl. 65). Koch konzentriert sich im Anschluss daran

16 Gleichwohl wird in einer Reihe interpretatorischer Einzelfragen anders gewichtet. So vermag ich etwa der von Timm behaupteten inhaltlichen Differenz zwischen „*Die Metaphysik in der Theologie*“ (1876) und „*Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*“ (1879) nicht zu folgen. Die grundsätzlichen Entscheidungen, die nach Timm die Religionsschrift in ihrer spezifischen Differenz zu Ritschl auszeichnen, sind – zumindest *in nuce* – bereits 1876 ausgesprochen.

17 T. KOCH, *Theologie unter den Bedingungen der Moderne. Wilhelm Herrmann, die ‚Religionsgeschichtliche Schule‘ und die Genese der Theologie Rudolf Bultmanns*, 2 Bde., Habil. theol., München 1970.

18 Siehe dazu unten, Teil II, S. 162.

auf die massive Kritik von Herrmanns Verständnis einer „erkenntnislosen, nur im innerlichen Erlebnis bestehenden Subjektivität“ (65). Er spricht zunächst von einem grundlegenden „isolatorischen Subjektivitätsbegriff“ (66) und kritisiert die „Enge“ der von Herrmann vorgelegten „sittlich konzipierten Subjektivität, die den Menschen permanent auf sich selbst festlegt“ (72), weil Subjektivität von vornherein „als eine in sich geschlossene gedacht wird“ (19 f.). Koch kommt von daher auch auf den von Herrmann herausgearbeiteten Freiheitsgehalt des christlichen Glaubens zu sprechen, der in der vorliegenden Untersuchung von besonderem Interesse ist. Koch notiert: „Die Befreiung des Menschen geschieht nach Herrmann in der Religion; darin erblickt er gerade des Wesen und Funktion“ (34). Herrmann umschreibe aber die Freiheit „als Unabhängigkeit von den Zwängen der Endlichkeit und als Abgeschlossenheit des inneren Lebens, in der wir uns als Personen von Sachen unterscheiden“ (30). Weil Herrmann – in Folge seiner Entgegensetzung von fixierter Objektivität und subjektiver Innerlichkeit – die Religion zu etwas rein Individuellem machen muss, muss er auch jeden nicht nur subjektiv gültigen Inhalt des religiösen Erlebnisses ausschließen. Das führe letztlich zu einer „Exklusion der Freiheit aus der erfahrbaren Wirklichkeit“ (32). – Vor allem in dieser Beurteilung der durch die Religion eröffneten Freiheit schließt sich die folgende Untersuchung Koch für das Spätwerk an. Es wird allerdings über Koch hinausgehend aufgezeigt, wie Herrmann in seinem Frühwerk von einem durchaus anderen Ausgangspunkt startet und jenes Verständnis erst durch einen langen Prozess erreicht wird.

Die Dissertation „*Die Christologie Wilhelm Herrmanns*“ von Volker Brecht aus dem Jahr 1974 gelangte ebenfalls nicht zum Druck.¹⁹ Brecht gibt eine kritische Darstellung der christologischen Darlegungen Herrmanns und geht dabei von der These aus, die Sittlichkeit sei als Horizont der gesamten Theologie Herrmanns zu verstehen (vgl. 37 f.).²⁰ Dabei differenziert er werkgeschichtlich, arbeitet in seiner Darstellung chronologisch und zwar vornehmlich mit der Methode der interpretierenden Wiedergabe charakteristischer Aufsätze aus den verschiedenen Phasen. Brecht geht von der Bestimmung der Sittlichkeit und der „*Problematik des Sittlichen*“ aus, wie sie Herrmann in seinem Frühwerk vorlegt (43–64). Einen großen Teil widmet er dem „*Verhältnis von Grund und Inhalt des Glaubens*“ (65–133) und der weiteren Entwicklung der Christologie zwischen 1890 und 1910. Die Arbeit gipfelt in einem Kapitel unter der Überschrift „*Die Überflüssigkeit der Christologie beim späten Herrmann*“ (163–181). Brecht kommt zu dem Ergebnis, dass Herrmann im Laufe seiner theologischen Entwicklung „mit seiner Christologie gescheitert ist“ und „die Bedeutung Jesu nicht mehr zu explizieren“ vermochte (194). In der letz-

19 Brecht, *Die Christologie Wilhelm Herrmanns* (s. Anm. 4).

20 Wesentliche Ergebnisse wurden später auch in einen Aufsatz publiziert; vgl. V. BRECHT, *Das Sittliche als Grundlage der Theologie Wilhelm Herrmanns*, NZStH 34 (1992), 47–68.

ten Phase der Theologie Herrmanns sei die Christologie ein „nicht mehr notwendiges Anhängsel“ (39), dieses aber ist nach Brecht im ursprünglichen Ansatz seiner Theologie angelegt (vgl. 194). „Die Sperrigkeit des biblischen Jesus ist wohl der eine Grund für die Aporien, in die Herrmann mit seinen christologischen Bemühungen geriet.“ (195) Diese Behauptung und insbesondere die Behauptung Brechts, der Einfluss der Wiederentdeckung der Eschatologie Jesu durch *Johannes Weiß* und *Albert Schweitzer* seien dafür maßgeblich (vgl. 194), haben keinerlei Anhalt an den Quellen. Auch die These, dass Herrmann im Spätwerk Jesu „nicht mehr brauchte“, weil er die „anschauliche Verwirklichung des sittlichen Guten“ bei heutigen Mitmenschen „genauso gut oder noch besser“ als bei Jesus zeigen konnte (195), entbehrt, wie zu zeigen sein wird, der sachlichen Grundlage. Eine solche theologische Entwertung der Person Jesu hat Herrmann zu keinem Zeitpunkt vorgenommen. Hier haben Brecht offenkundig sehr bestimmte eigene Vorstellungen von Christologie den Blick verstellt. – Die Arbeit Brechts hat forschungsgeschichtlich einen Wert durch die erstmalige monographische Behandlung der Christologie Herrmanns und wird in der folgenden Untersuchung in Einzelfragen herangezogen.

In seiner Monographie „*Theologie zwischen Illusion und Restriktion*“ aus dem Jahr 1975²¹ verfolgt *Ole Jensen* das Ziel, die antimetaphysischen Richtungen in der Theologie – die (implizit oder explizit) auf *Immanuel Kant* zurückverweisen – zu kritisieren, weil sie seiner Ansicht nach fatale Folgen haben: In der gegenwärtigen ökologischen Krise wirke sich aus, dass im Gefolge einer solchen Theologie die Natur nur noch als Material und Mittel für die Weltbeherrschung des Menschen angesehen und verzweckt werde (vgl. 11 f). *Jensen* konzentriert sich – vorwiegend, aber nicht ausschließlich – auf Herrmanns Frühwerk und bietet hier eine detaillierte Interpretation. Gründlich wird dabei von ihm auf Herrmanns Kantrezeption in ihrem Verhältnis zu philosophischen Neukantianern, namentlich zu *Hermann Cohen* (vgl. bes. 17–20) eingegangen, wobei *Jensens* spezifischer Interpretation von *Rainer Moggé* später auch widersprochen worden ist. Interessant ist *Jensens* These, dass der Neukantianismus Herrmanns als „Ausdruck einer existenztheologischen Hermeneutik in ihrer frühesten Phase“ (45) zu betrachten sei, in deren Folge *Jensen* bei dem frühen Herrmann und Bultmann Ähnlichkeiten entdecken zu können meint (vgl. 45–53). Herrmann existenzialisiert nach *Jensen* die neukantianische Problemstellung (vgl. 79). – *Jensens* Arbeit ist insbesondere durch seine Rekonstruktion des Herrmannschen Frühwerkes bedeutsam, auch wenn die theologie- und philosophiegeschichtlichen Verbindungen, die er zieht, im Einzelnen diskussionsbedürftig sind. Er wird in der Untersuchung für eine

21 O. JENSEN, *Theologie zwischen Illusion und Restriktion. Analyse und Kritik der existenzkritizistischen Theologie bei dem jungen Wilhelm Herrmann und bei Rudolf Bultmann*, München 1975 (BevTh; 71).

Reihe von Einzelfragen im Frühwerk herangezogen. Außerdem wird sein Hinweis, dass Herrmanns Denken im Grunde die erste Form einer Existenztheologie darstelle, durch die These aufgegriffen, dass der Ausgangs- und Zielpunkt der Theologie Herrmanns die menschliche Existenz, das, wie Herrmann sagen kann, ‚lebendige Selbst‘ ist.

Bei der Arbeit *„Selbstoffenbarung Gottes bei Wilhelm Herrmann“* von Erwin H. U. Quapp²² handelt es sich um eine Habilitationsschrift aus dem Jahr 1975. Quapp sieht in dem Thema der „Selbstoffenbarung Gottes“ den „Schlüssel“ zu Herrmanns Theologie (76) und vertritt die Ansicht, dass „die Zusammenhänge des Begriffs der Selbstoffenbarung Gottes“ das „gesamte ... System ... der Herrmannschen Theologie“ aufhellen können (195 f). Quapp unterscheidet im Sinne einer „Arbeitshypothese“ in Herrmanns Offenbarungsbegriff „ein Offenbares, ein Offenbarer und ein Offenbarsein“ (14) und arbeitet unter Zugrundelegung dieses – offensichtlich von Barth angeregten, aber in Herrmanns Publikation an keiner Stellen zu findenden – „Schemas“ (14) wichtige Publikationen Herrmanns in chronologischer Folge ab. Dabei will sich Quapp nicht im „ruhigen Gang der Analyse durch fremde Einfälle ... irritieren“ lassen (13) und verzichtet auf die Beachtung von Sekundärliteratur beinahe ganz. Dass der Begriff ‚Selbstoffenbarung‘ als Schlüsselbegriff der Theologie Herrmanns angesehen werden kann, wie Quapp behauptet, darf bezweifelt werden. Er findet sich, wie eine Prüfung ergibt, überhaupt nur in drei verschiedenen Texten Herrmanns, und hat dort keineswegs eine derart zentrale Rolle, die die Grundthese Quapps rechtfertigen würde. Auch die durchgehend unkritische Verwendung der Begriffe ‚System‘ und ‚Systemformel‘ für Herrmann sind, wie gezeigt werden wird, jedenfalls in der späteren Zeit, gänzlich unangemessen. Quapps Arbeit kann aufgrund dieser eklatanten Mängel nur zu wenigen Einzelfragen als Hintergrund herangezogen werden; hilfreich ist etwa sein Verweis auf die Lotzerezeption des frühen Herrmann (vgl. 47–60).

Michael Beintker kommt in seiner 1976 publizierten Dissertation *„Die Gottesfrage in der Theologie Wilhelm Herrmanns“*²³ von der „durch Barth und die Seinen ... eingeleitete[n] theologischen Neubesinnung“ (9) her. Er beabsichtigt „Herrmanns Reden von Gott auf seine Sachbezogenheit, Verantwortbarkeit und Legitimität hin ... interpretierend zu überprüfen“, wobei – wie er mitteilt – „[s]achbezogene, verantwortbare und legitime Rede von Gott ... in dem Versuch“ besteht, „Gott selbst in seinem Anders- und Eigensein so zur Sprache zu bringen, daß wirklich von *Gott selbst* gesprochen wird“, also ausschließlich „von seiner Selbsterschließung“ her (10). Beintker kommt im Gefolge seiner Untersuchungen dazu, zwischen der – barthianisch gelesenen und darum begrüßten – *Intention* Herrmanns

22 E. H. U. QUAPP, *Selbstoffenbarung Gottes bei Wilhelm Herrmann. Eine systematische Studie*, Göttingen 1980 (GTA; 17).

23 M. BEINTKER, *Die Gottesfrage in der Theologie Wilhelm Herrmanns*, Berlin 1976 (ThA; 34).

„Gott in seiner *Gottheit* zu belassen und *Gottes* Wirklichkeit nicht zu einer Gegebenheit zu verfremden“ (116; vgl. auch 121) und einer misslungenen *Durchführung* zu unterscheiden. Herrmann habe seine „Intention, Gott von seiner *Gottheit* her zur Sprache zu bringen ... nicht durchgehalten“ (118; aufschlussreich der ganze Schlussabschnitt 115–120). Lässt man diesen heute weniger relevanten Versuch einer Ehrenrettung Herrmanns im Horizont eines unhinterfragten Barthianismus beiseite, bietet Beintker eine zuverlässige Darstellung von Grundzügen der Herrmannschen Theologie, die durchdacht strukturiert und werkgeschichtlich kenntnisreich differenziert wird (vgl. 13). Die Hinweise für eine solide Periodisierung des Herrmannschen Denkens werden in der folgenden Untersuchung aufgegriffen. Beintker untersucht zunächst die Metaphysikkritik Herrmanns (18–41), arbeitet dann den anthropologischen Problemhorizont heraus, in dem Herrmann die Gottesfrage erörtert (42–58), untersucht dann in einem umfänglichen Abschnitt das Offenbarungsverständnis Herrmanns (59–97) um schließlich die „Überwindung unsachgemäß vergegenständlichender Rede von Gott“ (99) als wichtigste Leistung Herrmann für die Gotteslehre herauszuarbeiten (98–114). Dabei kommt jeweils die werkgeschichtliche Differenzierung zu ihrem Recht. – Beintker wird vor allem bei der Interpretation des Frühwerks herangezogen, das auch bei ihm den Schwerpunkt darstellt. Seine Erkenntnisse über die Abwehr aller vergegenständlichenden Rede von Gott werden im Rahmen einer theologiehistorischen Kontextualisierung, wie sie zuvor *Redeker*, später dann *Stenglein-Hektor* vorgelegt haben, aufgegriffen und interpretiert (und damit zugleich der bei Beintker dominante Barthianismus als Interpretationsrahmen verlassen).

Die 1976 erschienene Arbeit „*Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm Herrmanns*“ von *Wolfgang Greive*,²⁴ beruht auf einer Münchener Dissertation und will – wie wenig früher schon Brecht – ebenfalls eine Darstellung der Christologie Herrmanns geben. Greive interessiert allerdings vor allem die von Herrmann im Haupt- und Spätwerk explizierte Frage nach der glaubensbegründenden Tatsache der Person Jesu Christi. Greive erweist sich in seiner kritischen Interpretation Herrmanns außerordentlich stark durch seinen Lehrer *Wolfhart Pannenberg* beeinflusst. Dies tritt schon in seinen grundsätzlichen Überlegungen zum „Problem der Begründung des Glaubens“ (14–28) hervor. Entscheidend sei, ob Herrmann es gelinge, die Abhängigkeit des Glaubens von der positiven Vorgegebenheit der Geschichte deutlich zu machen, wie sie in der geschichtlichen Tatsache des historischen Jesus in Erscheinung tritt. Greive will die in der Sekundärliteratur (vgl. die Übersicht 35–38) aus seiner Sicht teils einseitig behauptete „Christologisierung“ und „Existentialisierung“ in einer Interpretation überwinden, die beides vereinigt: Er geht von dem doppelten Ansatz Herrmanns bei der Person Jesu auf der einen

24 W. GREIVE, *Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm Herrmanns*, Göttingen 1976 (FSÖTh; 36).

Seite und dem Selbst des Menschen auf der anderen Seite aus. Gleichwohl kommt er zu dem Ergebnis, dass in Herrmanns Spätwerk die Christologie „zugunsten des Ansatzes beim Selbst“ zurücktritt; er spricht von einer „Minimalisierung der Christologie“ (39). Man kann sich nicht immer des Eindrucks erwehren, dass Greive den Herrmannschen Begriff der ‚Tatsache‘ und überhaupt des ‚Historischen‘ gelegentlich zu stark durch Pannenberg beeinflusst interpretiert, etwa wenn er mit Blick auf Herrmanns Hauptwerk von der „Geschichte Jesu in ihrer historischen Tatsächlichkeit“ (105) spricht und auch dadurch zu der These von der Marginalisierung der Christologie im Spätwerk kommt. Greives Arbeit wird in der folgenden Untersuchung für die Erörterungen zur Christologie mit Vorsicht als Hintergrund der Interpretation herangezogen; allerdings wird im Blick auf die Christologie des Spätwerks etwas positiver geurteilt.

Ueli Hasler²⁵ folgt in seiner, sich sozialgeschichtlich-ideologiekritisch verstehenden Baseler Dissertation *„Beherrschte Natur. Die Anpassung an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert“* von 1985 einem ähnlichem Interesse wie die bereits genannte Arbeit von Ole Jensen. Hasler meint, dass der im 19. Jahrhundert erfolgte Rückzug auf einen denaturierten Wirklichkeitsbegriff die Theologie gegenwärtig daran hindert, gegen die Ausbeutung und Zerstörung der Natur theologischen Protest einzulegen. Die Theologie Herrmanns wird als (freilich wesentliche) Station auf dem Wege der schrittweisen Eliminierung des Naturbegriffs aus der christlichen Dogmatik und Ethik begriffen, mit der die Theologie auf ökonomische, politische, wissenschaftliche und technische Entwicklungen reagierte. Dabei unterscheidet er den frühen Herrmann, nach dem es sich in der Religion noch um „Restriktion“ der Natur (251–292) handele, vom späten Herrmann, der Religion als „Annihilation“ der Natur (299–354) fasse. – Haslers Arbeit ist – trotz ihres interessengeleiteten Interpretationshorizonts und ihrer im Grunde politisch-praktischen Abzweckung – in vielerlei Hinsicht brauchbar, u. a. mit seinen Analysen zum neukantianischen Hintergrund und zur Werturteilstheorie, und wird in Einzelfragen herangezogen, insbesondere für den Übergang vom Frühwerk zum Spätwerk.

Falk Wagner hat sich im Zusammenhang seiner Studien „Was ist Religion?“ aus dem Jahr 1986 zu Herrmann unter der Überschrift „Krise des sittlichen Bewusstseins als Weg zum religiösen Erleben bei Wilhelm Herrmann“ geäußert (117–130; im folgenden: R) und im Jahr 1993 einen knappen Einzelbeitrag zur Interpretation seiner Theologie unter dem Titel „Theologischer Neukantianismus: Wilhelm Herrmann“ vorgelegt (im folgenden: T).²⁶ Ohne die Entwicklung des Herrmannschen Den-

25 U. HASLER, *Beherrschte Natur. Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert* (Schleiermacher, Ritschl, Herrmann), Basel / Bern 1982 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie; 49).

26 F. WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, 117–130; DERS., *Theologischer Neukantianismus. Wilhelm Herrmann:*

kens detailliert zu rekonstruieren, arbeitet Wagner heraus, dass Herrmann im Zuge seiner Abkehr von der ursprünglich ihn prägenden Systematik *Albrecht Ritschls* das ‚Reich Gottes‘ durch das individuelle ‚Selbst‘ ersetzt und seine Theologie auf das sittlich-religiöse Selbsterlebnis konzentriert (vgl. R 117). Wagner betont nun aber, dass die Entwicklung Herrmanns nicht als Anthropologisierung, Individualisierung oder Psychologisierung verstanden werden dürfe. Jene Ersetzung bedeute vielmehr eine *Radikalisierung im Verständnis von Sittlichkeit*. Herrmann schließe aus „dem Begriff der Sittlichkeit jede Form von natürlich-empirischer Bestimmtheit“ aus; die Erhebung zum Ideal der ‚Persönlichkeit‘ sei „durch die Negation des empirisch-singulären Selbst vermittelt“ (T 258).

„Das durch den sittlichen Zweck sich selbst bestimmende Selbst macht sich von den Einflüssen und Hemmungen natürlicher und gesellschaftlicher Art unabhängig. Weil das sittliche Selbst nicht unmittelbar um sich ... kreist, sondern in Entäußerung an den sittlichen Zweck durch diesen sich vermittelt weiß, ist es den Einwirkungen von Natur und Gesellschaft enthoben. Das sittliche Selbst ist ... dadurch definiert, daß es nicht durch Natur und Gesellschaft bestimmt wird, sondern durch den sittlichen Zweck sich selbst bestimmt.“ (R 120)

Herrmann meint daher, wenn er von der ‚Freiheit‘ des Menschen spricht, laut Wagner, dass der Mensch in der Unterstellung unter die dem Naturzusammenhang entnommene Idee der Persönlichkeit praktisch frei ist. Die „als Unabhängigkeit von der Natur ausgesagte negative Freiheit und die mit der Selbstgesetzgebung sichtbar werdende positive Freiheit“ (R 122) sind identisch, allerdings auch keiner allgemeinen Bewahrheitung fähig. Wagner hebt weiter hervor, dass Herrmann die Verhältnisbestimmung zwischen Sittlichkeit und Religion bei Kant umkehrt; die Sittlichkeit ist das Vehikel, das die Entstehung der Religion plausibilisiert (vgl. R 118). Religion dient „der Aufrechterhaltung der sittlich-selbständigen Person“ (R 129) angesichts der Krise, dass der Mensch nicht in der Lage ist, das Sittengesetz zu realisieren.

„Die Abhängigkeit von Gott dient nicht der Konstitution menschlicher Freiheit, sondern auch ihrer *Verwirklichung*... Nur der Mensch also, der schon sittlich selbständig und frei sein will ..., ist fähig, die befreiende Offenbarung ... zu erfahren.“ (T 263)

Dabei ist nach Wagner klar, dass Herrmann „einzig und allein auf das Dasein der *inneren* Freiheit der sittlichen Person“ abhebt (T 267), die durch die Religion verwirklicht wird, die selbst eine ausschließliche Angelegenheit des an das individuelle Erlebnis gebundenen religiösen Bewusstseins ist (vgl. R 117 f).

Interessant ist die Einschätzung Wagners, dass Herrmann „ein Hauptargument der ‚Dialektik der Aufklärung‘ vorwegnehme, indem er „den Fortschritt der Naturbeherrschung mit dem Niedergang des ärmer und unglücklicher geworden-

1846–1922, in: F. W. GRAF (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2/2, Gütersloh 1993, 252–278.