

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 26 (1970)
Heft: 2

Artikel: Glauben im Unglauben : Probleme eines persönlichen Christentums
Autor: Buske, Thomas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878753>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

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

Glauben im Unglauben

Probleme eines persönlichen Christentums

Das 19. Jahrhundert hat die Welt tief gewandelt; eine jahrtausendalte Ordnung verlor ihre historischen Formen. Die patriarchalische Familie hörte zu bestehen auf. Der Mensch stand in individueller Verlassenheit und kollektiver Verlorenheit allein. Hatte es zuvor eine «christliche» Welt in Sitte und Brauchtum gegeben, überlieferte Normen, an denen sich der Lebensvollzug orientieren konnte, gab es in einer technischen Zivilisation solche Sicherheiten kaum noch. – Doch die Freiheit, in die sich der Mensch versetzt sah, war zunächst nur eine Befreiung von historischen «Vor»-urteilen, an deren Ende sich schließlich aber doch herauszustellen hatte, inwieweit diese Destruktion von Vorurteilen noch voranschreiten konnte oder nicht. Es war nicht nur die Frage, was diesen Prozeß überhaupt veranlassen konnte, sondern ebenso sehr, was übrig blieb, wenn er je zu einem Ende gelangt wäre. Wieweit konnte sich nämlich schon eine *enthistorisierte Welt* selbst behaupten oder sich schließlich doch mit dem Vergleich vergangener Geschichte begnügen; oder mehr noch: unter der Selbstevidenz eines einmal begonnenen historischen Prozesses nach dem neuen, nach dem noch nicht historischen suchen. Mußte sich nicht von hier letztlich auch jene Geschichte finden lassen, die dann zu der praktischen Freiheit des Menschen führte und die die Destruktion einer alten veranlaßte. Oder sollte hinwiederum der Mensch solcher neuen Geschichte nur erneut das Objekt der Historie werden, die ihm so unhistorisch gegenübertrat, neue Geschichte werden wollte, aber nicht über einen Historismus hinauskam. War darum das 19. Jahrhundert mehr das Zeitalter ethischer Probleme als die «dogmatischen» Jahrhunderte zuvor. Und hatte erst Kierkegaard die Frage nach der praktischen Konsequenz eines persönlichen Christentums gestellt, wenn das «Wesen des Christentums» nicht mehr ein Brevier geschichtlicher Wahrheitstypen sein konnte. – Was konnte und durfte also unter diesen Umständen eine Kirche noch predigen, wenn sie sich nicht mit jedem eigenen Wort selbst als historisch vergangen deklassieren wollte? Wo war die Freiheit «christlicher Erlösung», die «neue Kreatur» (2. Kor. 5, 17)? Was nutzte schon eine kirchliche Reformation, wenn ihr die Gestaltungskräfte der

Welt fehlten und dreihundert Jahre später nicht mehr der Schritt aus der Dogmatik zur praktischen Verwirklichung des Lebens möglich werden sollte? Hatte nämlich schon die lutherische Entdeckung des *sola fide*, der sog. Rechtfertigungs «lehre», denn je eine Wahrheit für sich, mußte sie sich nun gerade als so von jeder Historie unabhängige Aussage in der «neuen» Welt, die mit dem 19. Jahrhundert begann, erweisen lassen. – Der Mensch sollte glauben, aber wie... Genau wie in der Geschichte des Markusevangeliums (9, 24): Und alsbald *schrie* des Kindes Vater mit Tränen und sprach: Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben. – War aber dann hier das 19. Jahrhundert eine andere Welt als die vor Jahrtausenden.

1.

Wilhelm Herrmann hatte in Deutschland diesen geschichtlichen Zwiespalt des Historischen zum Enthistorisierenden, das dann doch nur wieder ein Historisches wurde, für die kirchliche Situation des 19. Jahrhunderts festgehalten. Sein kaum mehr gelesenes Buch «Der Verkehr des Christen mit Gott» (1908) versuchte nach dem a-historischen und gleichbleibenden in der Geschichte zu fragen und damit die «zeitlose» Aufgabe des Evangeliums, der «evangelischen Predigt» zu beantworten; und nur das wäre die fortführende Legitimation kirchlicher Existenz gewesen, sobald sich die gesellschaftliche Welt seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert nach bisherigen Maßstäben nicht mehr als kirchlich-christlich geprägt verstanden wissen wollte. Auch die lutherische Reformation des «*sola fide*» konnte eben Historie werden, sobald sie sich nur weiter als «christlich», aber nicht als allgemein-menschlich aussagen ließ und so die Geschichte der Kirche nur noch ihre eigene Geschichte werden sollte. Sie wäre dann vollständig, in allem was sie zur Fortsetzung ihrer geschichtlichen Existenz bemühte, doch nur zur Historie einer schon längst nicht anti- oder a-christlichen, sondern nur außer-christlichen Welt geworden, die sich selbst eine Tradition zu bewahren suchte, die sie zwar aus der gleichen Geschichte nehmen mußte, aber nicht für diese Kirche, sondern für sich selbst fruchtbar machen wollte. Die Kirche hatte darum in ganz anderer Weise den Weg in die außerchristliche Welt zu beschreiten, wenn sie nicht ihrem Grund und Wesen untreu werden wollte; auf keinen Fall konnte diese

ecclesia semper reformanda sich selbst zu einem Instrument des Experimentierens herabwürdigen.

Das 19. Jahrhundert hatte aber mindestens zwei dieser historischen Unternehmungen erleben müssen: die Gründung der evangelischen Kirche der «Union» und die Schaffung von «Freigemeinden» innerhalb der Landeskirchen. Doch das *semper reformanda* konnte und durfte mitnichten zurück in die Geschichte führen, wie es leider aber auch wohl für die Union gelten sollte und jedenfalls so von dem Dänen Martensen in einem Brief an seinen Kollegen Isaak August Dorner in Berlin 1846 ausgesprochen wurde¹: «Die unierte Kirche müßte sich als eine Kirche ansehen, die wohl den Glauben hat... deren Glaube aber noch nicht den Ausdruck im Dogma gefunden hätte. So fing ja (auch) die urchristliche Kirche im Glauben an, Sakramente zu verwalten, ehe sie im Dogma ihren Ausdruck fand. Und dasselbe, was im Großen von den Anfängen der ganzen christlichen Kirche zu sagen wäre, würde also auf relative Weise von der unierten Kirche zu sagen sein. Dasselbe gälte ja auch von den ersten Anfängen der Reformation» usw. Aber auch von der anderen historistischen Erneuerungsbewegung wußte der inzwischen (1854) zum Bischof von Seeland ernannte Martensen seinem Freund Dorner zu schreiben²: «Der Bischof Kierkegaard (von Aalborg), Bruder des verstorbenen Søren Kierkegaard, Grundtvigianer, ist durch politische Kombinationen Kultusminister geworden und hat im Reichstag einen Gesetzesvorschlag eingebracht zur Einführung sogenannter Freigemeinden innerhalb der Volkskirche, was im Prinzip völlig wiederstreitend ist», aber schon längst als vermeintlich «urchristliches Ideal» durch den Pietismus vorbereitet war.

Es galt also zunächst einmal die Geschichte des eigenen Selbstverständnisses hermeneutisch zu läutern und solchen Zwiespalt zu überwinden, daß das «Christentum» «in Luther» «als etwas Neues» angefangen habe und doch nur «eine Zusammenfassung der edelsten Überlieferungen der alten Kirche» gewesen wäre. Die *ecclesia semper reformanda* hätte darum zum Bewußtsein ihrer Existenz und nicht nur nach Wilhelm Herrmann in Zukunft zu beachten, daß die einzige «Lehre Luthers, an der wir festhalten werden und können, sein prophetisches Wort» sei. Aber «die Lehre Luthers... die wir

¹ Briefwechsel zwischen H. L. Martensen und I. A. Dorner, 1839–1881, 1 (1888), S. 186, Copenhagen, den 16. Juli 1846.

² Ibid., 2, S. 51, Copenhagen, den 24. Februar 1868.

nicht festhalten können, auch wenn wir wollten, ist nicht der Ausdruck des religiösen Erlebnisses, sondern der Ausdruck seiner nicht hoch genug zu preisenden Bemühungen, das damals unbestritten Geltende dem neuen Verständnis des Christentums einzuordnen und dienstbar zu machen. Diese Lehre Luthers kann heute niemand in derselben Weise behaupten... Denn was damals unbestritten galt und deshalb als ein zuverlässiges Heilmittel benutzt werden konnte, gilt heute nicht mehr unbestritten. Der Wagen, auf dem das Christentum Luthers seinen Einzug in die Kirche gehalten hat, ist morsch geworden und zerbrochen. Sollte er trotzdem beibehalten werden, so kann er auf jeden Fall nicht mehr als zuverlässiges Vehikel dienen, sondern ist höchstens eine hochverehrte Last.»⁴ Es dürfte also nicht dahin kommen, daß diejenigen, «die durch ihre Lebensführung nicht dazu genötigt sind, ihr Bewußtsein über das in der Welt Wirkliche zu klären, zu Herren über die Kirche» würden; und die Kirche dann denen verschlossen wäre, «die in ihrem Leben so geführt sind, daß sie einfach der Wahrheit gehorchen, wenn sie die Dinge dieser Welt anders ansehen»... «sonst scheidet die Kirche aus der geschichtlichen Bewegung der Menschheit aus»⁵, und die außerchristliche Welt wäre geboren.

Wie sollte aber die Einheit des allgemein menschlichen Heils verwirklicht werden, das die Kirche von Anfang an als ihren ureigensten Existenzanspruch verkündigte, wenn in der gesellschaftlichen Welt des Menschen die praktische Gleichheit des Christlichen und des Allgemein-Menschlichen zu schwinden begann; was war dann noch zu predigen? «Was sollten sie anfangen mit dem Reden von ‚Tatsachen, die Glauben fordern‘, wenn mit diesen Tatsachen die in der Heiligen Schrift berichteten Wunder gemeint sind oder überhaupt Vergangenes und Gegenwärtiges nicht Erlebbares? Sie müssen sich von einer Kirche zurückgestoßen fühlen, die durch unzählige Pfarrer im Volk verbreiten läßt, ein Christ werde man nicht durch ernste demütige Besinnung auf das unleugbar Wirkliche, sondern durch die Bereitschaft auf eine allgemeine Forderung hin, etwas für wahr zu erklären, was man mit Zweifeln vernimmt oder auf jeden Fall nicht selbst als wirklich erfaßt.»⁶ Gab es darum für

³ W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott* (1908), S. 38.

⁴ Ibid., S. 40.

⁵ Ibid., S. 1f.

⁶ Ibid., S. 4.

den Einzelnen überhaupt einen Zugang zu dem, was allgemein Religion zu nennen wäre, dann nur den, «der einfachsten Form des sittlichen Gebotes gehorchen zu wollen», nämlich «uns auf uns selbst zu besinnen»⁷. Aber sollte das nun nicht erst recht für das «Christliche» gelten, nachdem es ohnehin mit dem Menschlichen schlechthin identifiziert war; konnte es denn überhaupt mehr sein oder werden, als jene «einfachste Form des sittlichen Gebotes» realisieren zu wollen; konnte und durfte es jetzt noch eine Trennung zwischen dem wahren menschlichen Leben und einer außerchristlichen Welt geben, wenn der «christliche Glaube» nur noch den Menschen selbst meinte und ihn zu sich «selbst» befreien wollte. «Es ist ja im Grunde ein Hohn auf die Lage des unerlösten Menschen, ihm in solcher Weise als sein Heil den Inhalt von Gedanken zu bezeichnen, von denen er sich sagen muß, daß sie seine Gedanken nicht sind und nicht sein können. Die Gedanken anderer... können ihn (jedenfalls) nicht erlösen.»⁸ Jede Dogmatik und jede Ethik praktischer Ratschläge schieden darum aus einer christlichen Verkündigung aus, die den Anspruch erhöbe, über den Zeiten zu stehen und nicht mit ihnen zu vergehen. Sie könnte mithin nur immer eine Erinnerung an die Möglichkeit des «Glaubens» sein, der so persönlich nur seine Erlebbarkeit und Ausdrucksweise gewinnen könnte, aber auch an die Erfahrung objektiver Mächte gebunden bliebe⁹. Was Glauben sein könnte, ließe sich darum nur immer nachträglich aus einer schon fertigen Geschichte herauslesen: Abraham glaubte, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet (Röm. 4, 3). Auch eine christliche Verkündigung, die den Hiatus zwischen eigener kirchlicher Existenzberechtigung und dem nur persönlich realisierbaren Christentum oder Glauben überwunden hätte, konnte sich dann nur an die Beispielhaftigkeit solcher Geschichte des Christentums oder solcher Geschichte von Geglaubt-Habenden halten; und mochte diese Beispielhaftigkeit dennoch nur in wenigen historischen Ereignissen kulminieren und in der Person und dem Menschen Jesu seine prototypische Gestalt gefunden haben, wäre damit immer noch nichts über jede andere und weitere Geschichte ausgesagt; auch sie vermochte in gleicher Weise Geschichte des glaubenden und daraus frei werdenden Menschen zu sein. So bestand zunächst Wilhelm

⁷ Ibid., S. 6.

⁸ Ibid., S. 33.

⁹ Ibid., S. 35.

Herrmanns kerygmatische Konsequenz aus jener Frage, mit der er die Problematik der Bultmannschen Entmythologisierungsforderung vorwegnahm, daß man nämlich in Zukunft etwas anders mit diesen Dingen «verfahren sollte». «Man sollte sie mitteilen als Bestandteile des neutestamentlichen Zeugnisses von Jesus. Aber man soll sie den Menschen nicht vorhalten mit der Forderung, daß sie zuvor all dem zustimmen sollen. Damit verkündigt man nicht das Evangelium, sondern ein Gesetz... Man soll vielmehr so zu den Menschen reden: Solche wunderbaren Dinge haben tatsächlich die Menschen von Jesus geglaubt, die durch ihn den Zugang zu Gott gefunden hatten.»¹⁰ Keinesfalls könnten wir aber davon ausgehen, daß das, «was als etwas zweifellos Wirkliches» auf andere wirkte, nun genauso wirksam sein müßte. Wir würden uns dann nur eben das «verhüllen» lassen, was als «fester Grund» überhaupt «zugänglich» gewesen wäre¹¹. Selbst die *fides historica* bliebe so ein undogmatisches Phänomen, da ihre Historizität niemals systematisierbar werden dürfte; und auch die Reflexionen des Glaubens blieben auf das Faktitive beschränkt. Auferstehung und Himmelfahrt Jesu schwanden so als theologisches Adiaphoron eines protestantischen *sola fide* dahin; und Wilhelm Herrmann wußte hier auch ausdrücklich auf entsprechende Glaubensaussagen Luthers zu verweisen: «Das ist unser christlicher Glaube und darum bekennen wir recht: Ich glaube an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn unsern Herrn, der von Maria geboren, gelitten und gestorben ist. Bei dem Glauben, da halte fest und laß Heiden und Ketzer klug sein, so wirst du selig.»¹² Und doch hatte schon die Konkordienformel diesen eigentümlichen und selbstverständlichen Gedanken Luthers vergessen gehabt; es hieß dort¹³: Das Evangelium sei eine Lehre, die da lehre, was der Mensch glauben solle, damit er Vergebung der Sünden erlange. – Luthers Mahnung war verhallt: «Darum so warne ich euch abermal und gedenkt daran, wenn ich nun tot bin, daß ihr ihre Lehre wohl anseht, ob sie Christum recht predigen, das ist, ob sie für Gott *keine* (!) Werke führen, als dann werdet ihrs finden.»¹⁴

¹⁰ Ibid., S. 64.

¹¹ Ibid., S. 64.

¹² Erlanger Ausgabe, 47, S. 3/4; Herrmann (A. 3), S. 122.

¹³ *Solida Declaratio V*, 20; Herrmann, S. 179.

¹⁴ Erlanger Ausgabe, 13, S. 253; Herrmann, S. 132.

2.

Der Mensch war also auf sich selbst gestellt. Das Christliche konnte nur noch die vielleicht direkteste Aufforderung zu einem selbstbewußten Leben sein. Und dennoch konnte hier nur sehr bedingt etwa das ausgesprochen sein, was *Fichte* schon in seiner «Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre» (1806) zu formulieren versuchte. Der romantisch reaktionäre Akzent des nicht personhaft direkt bestimmten «Ichs» mußte einer umfassenderen geistesgeschichtlichen Tradition weichen, wie sie sich in der skandinavischen «Persönlichkeitsphilosophie» bei Erik Gustaf Geijer niederschlug¹⁵. Und erst von hier aus lag es dann nahe zu meinen, daß *Fichte* in diesem letzteren sogar eine unentbehrliche Vermittlerfunktion ausgeübt habe. Zumindest könnte man jedenfalls *Fichtes* «Anweisung zum seligen Leben» aus dem doppelten Aspekt, dem eines Wilhelm Herrmanns und dem der genuin lutherisch-skandinavischen Tradition des persönlichen Christentums, eben dem sola fide – hier als Teillösung eines Verständnisses von menschlicher Freiheit aus dem universalsten oder «christlichen» Anliegen ansehen. Das «Christliche» war dann das Allgemein-Menschliche und überhob die mit Kierkegaard einsetzende Frage nach dem «Wesen des Christentums».

Der Glaube, um den es dann nur noch hier ging, war der Versuch des Menschen, zu einer Ganzheit mit sich selbst und seiner Welt zu gelangen. Es war mithin ein Glaube, der nur auf der Grundlage eines «Unglaubens» selber erwachsen konnte; er war das nie vollen-dete, und nur in der Person des Glaubenden wirkliche, und somit jeder dogmatischen Ergründung, aber auch jeder ethischen Explika-tion, die über die Apodiktik des Rechts für eine Gemeinschaft von Freien oder Glaubenden herausgreifen wollte, unzugänglich. – Von einem solchen Leben konnte allerdings gesagt werden, daß es «das Eine, Unveränderliche und Ewige» liebte, ohne damit jemals in Konflikt mit der sich ständig wandelnden Historie zu kommen. Glauben und Frei-sein konnten von daher auch immer nur in jedem Augenblick ganz sein, selbst wenn die Erfüllung gesell-

¹⁵ Einen Überblick habe ich im Archiv für Geschichte der Philosophie 3 (1968), S. 262ff.: *Societas Christiana. Skandinavischer Beitrag zur religionsphilosophischen Propädeutik*, zu geben versucht.

schaftlicher Freiheit zunichte gemacht worden wäre; das Wissen des Einzelnen von der Kraft des Glaubens, «der Berge versetzte» (Matth. 17, 20), blieb ungeshmälert; sie war in der Persönlichkeit des Einzelnen wahr und konnte nur insofern auch von einem anderen wahrgenommen werden, wie es auch das «Zeugnis», das Martyrium im ursprünglichen Sinne, meinte und so schließlich nur auf seine Selbstevidenz angewiesen war, sobald das Ganze, die größtmögliche auch gesellschaftliche Freiheit für den Einzel-Menschen von anderen nicht mehr bejaht werden sollte.

Fichte konnte somit einen «common sense» aufstellen, wie er zu leicht nur immer wieder in Vergessenheit geriet: Wenn nämlich Glauben und Freiheit zugleich auch ein Wissen waren, so galt auch dies: « – so jemand, sag ich, nicht zur Einsicht jener Elemente aller Erkenntnis kommt, so kommt derselbe auch nicht zum Denken, und zur wahren inneren Selbständigkeit, sondern er bleibt anheimgegeben dem *Meinen*, und ist alle die Tage seines Lebens hindurch gar kein eigener Verstand, sondern nur ein Anhang zu fremden Verstand.»¹⁶ Und dennoch wäre es falsch, dabei an eine besondere intellektuelle Redlichkeit zu denken; viel eher bliebe hier erneut an die Wahrheit der Person zu erinnern, die dort wirksam würde, wo sie einer anderen gegenüberträt; und nur so der Mensch sein Selbst gewinnen konnte¹⁷. Es standen sich also mitnichten hier «Ich» und «Nicht-Ich» gegenüber, deren Verhältnis intellektuell erfaßbar wäre. Es hieß zwar, daß der Einzelne nur zur eigenen Person durch das Erfassen «jener Elemente» «aller Erkenntnis» gelangte, umgekehrt aber zugleich auch, «daß alle Menschen, ohne Ausnahme, zur Erkenntnis» dieser Art kommen könnten¹⁸, die dann folgerichtig «Erkenntnis Gottes» genannt werden müßte. «Die Voraussetzung und das Bestreben des Christentums» sei es, «alle zu dieser Erkenntnis zu erheben.»¹⁹ Aber warum sollte das heute weniger möglich sein als ehemals? «Warum sollte dasjenige, was mit sehr unvollkommenen Hilfsmitteln, als noch nirgends allseitige Klarheit in der

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre* (2. Aufl. 1828, mit dem Vorwort von 1806), S. 22f.

¹⁷ Der Hauptsatz der skandinavischen «Persönlichkeitsphilosophie» lautet: Kein Ich ohne ein anderes Ich; also nicht: Ich und Nicht-Ich. Zu den Einzelheiten vgl. Anm. 15.

¹⁸ Fichte (A. 16), S. 25.

¹⁹ Ibid., S. 25.

Welt sich befand, möglich war, nicht mehr möglich sein, nachdem die Hilfsmittel vervollkommen sind, und wenigstens in der Philosophie die umfassendste Klarheit angetroffen wird? Warum dasjenige, was möglich war, als der religiöse Glaube und der natürliche Verstand dennoch immer auf eine gewisse Weise im Streite waren, nun gerade unmöglich werden, nachdem beide ausgesöhnt sind?...»²⁰ Auch wenn schließlich eine so freie oder dann nichts anderes als richtig verstandene «christliche» Gesellschaft vor dem Phänomen resignieren müßte, daß «es immer kränkliche Naturen geben möge, welche sobald sie über ihre Haushaltsbücher oder was sie sonst Reelles treiben, hinauskommen, sogleich in den Zustand der Irren geraten.»²¹ Ihnen bliebe also die Entdeckung ihrer eigenen Freiheit verschlossen, und sie müßten sich mit einem entsprechenden Ersatz begnügen, der aber schließlich doch nur die Freiheit der anderen verdächtigte, um das offene Eingeständnis zu verhindern, daß ich doch nur «ein armseliger Mensch» wäre. Aber nur ein «Fanatismus», der sich zum politischen Raisonnement steigerte, konnte hier helfen und die eigene (verschuldete oder unverschuldete) gesellschaftliche Ohnmacht verdecken, in die der einzelne Unfreie verstrickt wäre. Doch die «Realität» und «die innere Selbständigkeit und Schöpferkraft des Gedankens» würde hier kaum erlösen²²; das Ergebnis wäre doch nur «Intoleranz», «Verfolgungssucht» und «Unruhe»; «und wenn es sonst ratsam wäre, so möchte ich wünschen, daß die Gefesselten noch heute losgelassen würden, damit man sähe, was sie begönnen»²³.

Gäbe es darum ein «Elend» «unter den Menschen», das wohlgeremt noch vor dem Elend des jeweils einzelnen Menschen stünde, könnte es seinen Grund nur in der «Zerstreutheit», der «Mannigfaltigkeit» menschlicher Gesamterkenntnis haben. Ungeachtet dessen bliebe aber das Ziel des Menschen und der Menschheit in ihrer Einheit und Gleichheit als «Bedingungen des seligen Lebens» bestehen; es mußte das gesellschaftlich Allgemein-Menschliche gesucht werden, das das «Elend unter den Menschen» aufhöbe, sobald aus dieser Kraft der Einheit sich das Elend des Einzelnen aufzuheben begann. Es ging um die «Erfassung des Einen und Ewigen», die

²⁰ Ibid., S. 27.

²¹ Ibid., S. 40f.

²² Ibid., S. 38.

²³ Ibid., S. 40.

Erkenntnis aller Erkenntnisse aus der persönlichen Verantwortung einem anderen Ich gegenüber oder dem dann allen in gleicher Weise entgegentretenden Gott: «Wiewohl dieses Eine freilich nur im Bilde erfaßt, keineswegs aber wir selber, in der Wirklichkeit, zum dem Einen werden, noch in dasselbe uns verwandeln können.»²⁴ Wir müßten also hier für den geschichtlich-gesellschaftlichen Prozeß von dem Ort «christlicher» Predigt als von dem «forensischen Raum» des Naturrechts oder «göttlicher» Ordnung sprechen. – Fichte beantwortete dabei die Frage nach Gott: Er sei ein «unmittelbar» «notwendiges» rein menschliches, allgemein-menschliches und nicht intellektualistisches «Wissen»; «er ist dasjenige, was der ihm ergebene und von ihm begeisterte tut.»²⁵ Solange aber der Mensch nicht er selbst sein wollte, sondern nur «*etwas*», mußte ihm die Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21) verborgen bleiben²⁶.

Die Frage: Was sollen wir tun, konnte also nur schließlich erneut von denen gestellt werden, die außerhalb der Freiheit stünden und eine «christliche» und außerchristliche Welt, dem Funktionsverständnis und Existenzrecht von christlicher Kirche folgend, konstruieren konnten. Sie mußte sich nämlich von vornherein dann erübrigen, sobald gehandelt oder geglaubt und diese Freiheit selber Wirklichkeit wurde. Und dennoch konnte diese Freiheit nicht spontan angeeignet und aus einer hypothetischen Gedankenführung erfragt werden; sie war letztlich Wirklichkeit des sie tragenden Einzelnen, und erst so konnte ein solches «persönliches Christentum» zu der gesellschaftlichen Forderung allgemeiner Gerechtigkeit werden.

3.

Wilhelm Herrmann war um die Jahrhundertwende der einzige, der an diese erkenntnistheoretischen Zusammenhänge aus einer schon fast vergessenen und in die Religionen des Außerchristlichen verbannten «christlich-abendländischen» Geschichtstradition erinnerte, mit deren Kenntnis aber die im 19. Jahrhundert beginnende gesellschaftspolitische Problematik weniger schwierig gewesen wäre und die bis zum heutigen Tage kaum genügend berücksichtigt

²⁴ Ibid., S. 65.

²⁵ Ibid., S. 68f. 100.

²⁶ Ibid., S. 172.

worden ist. Nur Knud Løgstrup hat expressis verbis die Thematik Wilhelm Herrmanns wieder aufgenommen²⁷. Ansonsten blieb unbeachtet, was in der 1901 erschienenen Ethik gesagt wurde: «Wir dürfen überhaupt nicht nach der Möglichkeit des Sittlichen fragen, sondern müssen uns darauf besinnen, ob wir nicht tatsächlich (schon) in einem sittlichen Verhältnis stehen.»²⁸ Dieses ethische Verhältnis wäre aber dann ein Faktum, in dem wir uns ohne eigenes Zutun vorfänden (man denke an Luthers *servum arbitrium*). Es geschähe immer dann, «wenn andere so auf uns wirken, daß wir zu ihnen Vertrauen fassen». So befänden wir uns erst dann in einem überzeugenden «sittlichen Verhalten, wenn wir anderen vertrauten» und «selbst vertrauenswürdig» seien²⁹, was wiederum nur möglich wäre, wenn der je betreffende Mensch sich dazu bestimmen ließe, «aufrichtig von sich selbst dasselbe zu fordern, was er in dem anderen als vertrauenswürdig ansehen kann»³⁰. Mithin wäre also dann dieses «sittliche Gesetz eine Forderung an unseren Willen, in deren Anerkennung wir den Grund der Tatsache sehen, daß wir uns mit anderen Menschen in wahrhaftigem Vertrauen zusammenfinden»³¹. Hier sollte also auch zugleich von vornherein noch völlig unbestimmt bleiben, «was gut sei oder getan werden sollte»; und mithin würde der Einwand vollkommen zu Recht bestehen, daß hier nur «ein Gesichtspunkt angegeben» sei, «nachdem immer wieder die verschiedenen möglichen Handlungsweisen zu beurteilen seien, um die richtige zu finden». Über den «Inhalt der höchsten Aufgabe des sittlichen Menschen» konnte und sollte, ja durfte auf diesem Wege jedenfalls noch lange nichts ausgesagt werden; und genau genommen überhaupt nie, denn «was dieser Einwand einen Mangel nannte», wäre «gerade das Zeichen richtiger Erkenntnis des Sittlichen»³². Und in Anknüpfung an das von Fichte aus der «Anweisung zum seligen Leben» zitierte, konnte Wilhelm Herrmann dann fortfahren und behaupten: «Wer sich sagen kann, daß er das will, was ewig vorhanden ist, weiß, daß er in diesem seinem Wollen zu der Ver-

²⁷ K. Løgstrup, *Den etiske Fordring*, deutsch: *Die ethische Forderung* (1959).

²⁸ W. Herrmann, *Ethik* (1901), S. 25.

²⁹ *Ibid.*, S. 28.

³⁰ *Ibid.*, S. 27.

³¹ *Ibid.*, S. 29.

³² *Ibid.*, S. 29.

wirklichkeit dessen gehört, was von allen vernünftigen Wesen als der Endzweck aller Dinge erkannt wird.» «Das Bewußtsein dieser Einigung» würde «dem Menschen eine innere Selbständigkeit geben», die ihm durch nichts genommen werden könnte. «Er weiß, daß er in dem, was er für sich selbst sein will, durch keine höhere Weisheit widerlegt werden» könnte, daß er in diesem Wollen «nie bloßes Mittel für andere werden und daß alle äußere Gewalt, die seine Existenz mit Vernichtung bedrohte, die Berechtigung dieser Existenz nicht auslöschen» könnte³³. Und genau in dem Fazit der skandinavischen «Persönlichkeitsphilosophie» konnte dann solche Argumentation in der These gipfeln: «Die wirkliche geistige Gemeinschaft der Menschen... müßte ohne Zweifel daraus folgen, wenn das in freier eigener Einsicht erkannte unbedingt Notwendige von uns gewollt» würde³⁴. Dabei würde dann als Begründung nach wie vor gelten, daß wir nur in solchem Wollen, was wir selbst als den ewigen Endzweck aller Dinge erkannt hätten, uns als selbständige Wesen, «also als freie Herren über die Verhältnisse» ansehen könnten³⁵.

Aber diese innere gesellschaftliche Befreiung des Menschen setzte dann einen nicht und nie erzwingbaren Grund der Freiheit selber voraus und konnte durch kein noch so «persönliches Christentum» affiziert werden. Es konnte nur immer wieder aus der Wirklichkeit des Vertrauensverhältnisses selber wirklich werden, und blieb damit auf das «andere Ich» angewiesen. Das von Wilhelm Herrmann behauptete sittliche Verhalten konnte sich dann nur noch in der Selbstvidenz eigener Wahrheit ausdrücken, deren Anfang immer schon Vergangenheit war, sobald auch nur der erste danach greifen wollte. Die «Wahrheit jenes sittlichen Endzweckes» beruhte darum durchaus nicht «auf dem Faktum», «daß wir anderen vertrauten», sondern auf der Wahrheit dieses im Wirklichkeitsvollzug menschlich-gesellschaftlicher Begegnung geschehenen Vertrauens selber. Diese allgemein-menschliche oder so «christliche» Wahrheit würde sich aber mitnichten dadurch erkennbar zeigen, daß man «abzuleiten» und zu deduzieren versuchte, sondern lediglich dadurch, «daß wir diesen Gedanken als Ausdruck des in jedem Vertrauens-

³³ Ibid., S. 32.

³⁴ Ibid., S. 32.

³⁵ Ibid., S. 33.

verhältnis angefangenen Wollens selbst erzeugten»³⁶. So könnte es also auch sein, daß auch «der Moral- und Religionsunterricht in den Schulen wohl Erkenntnisse» vermittelte, «aber keine religiöse und sittliche Erkenntnis, denn diese gewinnt jeder für sich selbst aus seinen eigenen Erlebnissen, insbesondere unter dem Eindruck einer religiös und sittlich lebendigen Persönlichkeit». Es könnte daher durchaus sein, «daß der Mathematiklehrer, der streng bei der Sache bleibt, zur religiösen und sittlichen Förderung der Schüler vielmehr beiträgt, als der Religionslehrer...»³⁷.

Müßte es darum wiederholt werden, bestünde «die Selbständigkeit der Person» darin, «daß sie nicht bloß wie eine Sache unter einem ewigen Gesetz steht, sondern durch ihre eigene Erkenntnis ihrem Verhalten ein unwandelbares Gesetz gibt»³⁸. «Das persönliche Leben eines Menschen» und damit letztlich auch die daraus geborene Freiheit für die Gesellschaft im Ganzen würde also «auf dem Bewußtsein» eines solchen «selbst erworbenen» «ewigen Rechts» beruhen, oder auf einem so verstandenen «guten Gewissen» des Glaubens; und erst damit wäre dann der Blick in die «unendliche Zukunft» der Geschichte offen, oder jetzt in unmißverständlicher Fichtischer Modulation: «der Eintritt in ein Leben, das sich nicht auslebt»³⁹. Die wahre menschliche Gemeinschaft würde sich erst aus der Wahrhaftigkeit der Einheit unseres Wollens in der «Unwandelbarkeit» der Freiheit oder eben dann des Glaubens ergeben. Erst dann würde die Grundlage freier Menschen und ihrer so freien Gesellschaft gefunden sein, wenn wir erkannten, «daß ein vernünftiger Wille sich selbst untreu wird oder der inneren Vernichtung anheimfällt, wenn er irgendetwas anderes zu wollen können meint, als die Gemeinschaft selbständiger Personen.»⁴⁰ Das wahre «christliche» Anliegen würde also nicht darauf zielen, daß «die Menschen» «sich um Jesus Christus» «zu kümmern» hätten, «sondern das ist das Verderben, wenn sie nicht einmal den Versuch machen wollen, aus ihrem eigenen Innersten herauszuleben»⁴¹. Hatten aber Geijer, Kierkegaard oder Luther im *sola fide* etwas anderes gesagt? Mochte

³⁶ Ibid., S. 36.

³⁷ Ibid., S. 185.

³⁸ Ibid., S. 36.

³⁹ Ibid., S. 36.

⁴⁰ Ibid., S. 37.

⁴¹ Ibid., S. 97.

die Welt darum christlich oder unchristlich sein, die «Situation» für den Einzelnen würde die gleiche bleiben. «Die Sozialdemokratie im Ganzen ist weder unsittlich noch unchristlich» (und das wurde um 1900 geschrieben, als in dieser Partei noch zum Teil ein verheerender Radikalismus umging). Nur isolierter wäre der Mensch jener Gesellschaft, die die Grundsätze der freien Person nicht zum unmittelbaren Anliegen der Gesamtgesellschaft machte, sondern hier den Mechanismus einer «Staatsraison» in Bewegung setzen wollte. Der Mensch hatte es dann ohne Frage schwerer, von den Möglichkeiten der eigenen Freiheit aus dem Glauben zu wissen, weil ihm die Bedingungslosigkeit der Begegnung von Ich zu anderem Ich genommen wäre und durch einen «sozialen Sinn» der Gesamtgesellschaft mediiert würde.

Aber an dieser Stelle scheinen noch heute Theologie und Soziologie nicht über die Anfangsüberlegungen des 19. Jahrhunderts hinausgekommen zu sein, daß nämlich zwar die gesellschaftspolitische Welt sehr verschieden gestaltet sein könnte und die Situation des Einzelnen dennoch in der Forderung ihrer Wahrhaftigkeit gleichbliebe, aber dennoch das gesellschaftliche Leben selber nicht unerheblich für die menschliche Erlösung und Befreiung sein dürfte. Bliebe auch das Glauben nur eine transzendentale Gewißheit jenseits und ohne jedes Wissen, und nur auf die Wirklichkeit der freien Persönlichkeit in der gesellschaftlichen und mitmenschlichen Beziehung angewiesen, könnte der Unglauben um so gründlicher als reine Erkenntnis erfaßt werden. Deshalb müßte man auch von daher weiter fragen, ob er nicht als Wissen für den Glauben bewußtseinsmäßig notwendig wäre, ja aus dem Wissen des Glaubens selber überhaupt nur das einzige wäre, was über den Glauben rational ausgesagt werden könnte und mithin das einzige «vermittelnde» der evangelischen Predigt und die Unerlässlichkeit kirchlicher Existenz wäre. Das Bewußtsein des Unglaubens wäre somit die Prädisposition des Glaubens, der nur aus der überlegenen Persönlichkeit eines anderen «angeeignet» werden könnte, ohne daß aber je über Zeit und Ort existentieller Aktualisierung des Glaubens etwas gesagt werden könnte. Der Glaube könnte schließlich nur die latente Möglichkeit aus dem Wissen von Unglauben sein. Dabei bliebe es fernerhin gleich, ob die Begegnung von Mensch zu Mensch in der Gleichzeitigkeit ihres Daseins erfolgte, oder ob die überlegene Person zu mir von ihrem «persönlichen Christentum» aus Zeug-

nissen ihrer schon längst vergangenen Geschichte spräche, ja ob diese Person überhaupt eine der Großen jener Zeit war. Es könnten ja auch jene Namenlosen sein, die die Steine zu den gotischen Domen der Hansestädte aufschichteten, die heute im Norden und Osten Deutschlands zum Teil nur noch als Ruinen stehen. Aber von den heutigen «Jüngern» müßte dann doch in gleicher Weise gelten, daß «wo sie schweigen, die Steine schreien werden» (Luk. 19, 40). Jener Geist fiele dann nicht dem Vergessen anheim, mit dem die Freiheit der Welt begann, auch wenn er sich nur in dem Paradoxon eines Glaubens im Unglauben begreifen ließe, oder wie der Apostel sagte: der Geist durch den wir rufen: Abbah, lieber Vater (Röm. 8, 15).

Thomas Buske, Berlin