

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 68 (2012)
Heft: 3-4

Artikel: Aufklärerisches Denken in der neueren protestantischen Theologie
Autor: Pfeleiderer, Georg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877780>

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: 16.02.2026

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

Aufklärerisches Denken in der neueren protestantischen Theologie

1. Aufklärung und protestantische Theologie - Aspekte einer Umformungsgeschichte

1.1. Aufgeklärter Protestantismus?

Einschlägigen qualitativen Studien, etwa der letzten EKD-Erhebung¹ zufolge ist das durchschnittliche Christentum im deutschen Sprachraum heute verhältnismässig aufgeklärt. Der Glaube der normalen volksskirchlichen Christinnen und Christen in Deutschland oder der Schweiz ist jedenfalls solchen Religionspraktiken weitestgehend abhold, die der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ein besonderer Dorn im Auge gewesen wären, weil sie etwa eine unkritische, vormoderne Kosmologie voraussetzen. Nur jeweils deutlich weniger als 10 Prozent der Kirchenchristen haben laut eigenen Angaben persönliche Erfahrungen mit «Pendeln/Wünschelrutengehen», «Wunderheilern/Handauflegen/Schamanismus», «Spiritismus/Okkultismus» oder glauben an «Reinkarnation (Wiedergeburt/Seelenwanderung)».² Lediglich bei «Astrologie/Horoskopen» sieht es etwas anders aus; hier geben rund 20 Prozent Sympathien an. Die Aufgeschlossenheit für Irrationales zeigt sich auch noch an einer anderen Stelle des volksskirchlich-religiösen Vorstellungshaushalts; immerhin 44 Prozent der Befragten «hatten schon einmal das Gefühl, dass ein Schutzengel mir hilft»³. In Ostdeutschland, also im Land der einstmaligen «geflügelten Jahresendpuppen»⁴, sind die Schutzengel sogar noch zwei Prozent beliebter.⁵

Blickt man in die Regale der Buchhandlungen, sieht das Bild freilich anders aus. In Buchform konsumiert wird die aufklärungsferne Religionst-

¹ W. Huber/J. Friedrich/P. Steinacker: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006.

² Vgl. a.a.O. 103.470. Die Bewertungswerte sind noch niedriger, vgl. 471. Die Affinität etlicher Aufklärungsdenker zu philosophischen Formen der Seelenwanderungslehre beruhe hier einmal auf sich. Vgl. dazu H. Zander: Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt 1999, 343ff.

³ Huber / Friedrich / Steinacker: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge (Anm. 1), 466.

⁴ Es macht allerdings offenbar Schwierigkeiten, den schönen Begriff für die DDR tatsächlich zu belegen; vgl. z.B. <http://www.mdr.de/damals/archiv/6923152.html>. (abgerufen am 13.10.2010).

⁵ Vgl. ebd.

radition der Esoterik etc. bekanntlich ganz enorm. Andererseits scheint es aber auch nach wie vor einen manifesten Bedarf an den klassischen Themen der Aufklärungstheologie zu geben. Die «Notwendigen Abschiede», die Klaus-Peter Jörns inzwischen in fünfter Auflage für einen «Weg zu einem glaubwürdigen Christentum»⁶ für notwendig hält, lassen sich allesamt als Aktualisierung von Lieblingsthemen der Aufklärungstheologie verstehen, so der «Abschied von der Vorstellung, das Christentum sei keine Religion wie die anderen Religionen»⁷, «...die Bibel sei unabhängig von den Regeln menschlicher Wahrnehmung entstanden»⁸, «...ein einzelner Kanon könne die universale Wahrnehmungsgeschichte Gottes ersetzen»⁹, «Abschied von Erwählungs- und Verwerfungsvorstellungen»¹⁰, «...von der Vorstellung einer wechselseitigen Ebenbildlichkeit von Gott und Menschen», «...von der Vorstellung, der Tod sei «der Sünde Sold»»¹¹, «...vom Verständnis der Hinrichtung Jesu als Sühnopfer und von dessen sakramentaler Nutzung in einer Opfermahlfeier»¹². Stirnrunzeln hätte den Aufklärungstheologen lediglich die Verordnung «Abschied von der Herabwürdigung unserer Mitgeschöpfe»¹³ bereitet. Alle anderen Abschiede hatten sie auch schon gegeben.

Wer sich durch dicke theologische Aufklärungsbücher wie das von Jörns hindurcharbeitet, dürfte vermutlich zum Kreis derer gehören, die der Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung als hochreligiös einstuft. Denn dort wurde die Regel entdeckt: «hochreligiöse Menschen denken eher kritisch über ihre Religiosität nach»¹⁴. Kritisches, aufklärungsbereites Denken scheint also 200, 250 Jahre nach dem Aufklärungszeitalter durchaus nicht im Widerspruch zu intensiv gelebter christlicher, namentlich protestantischer Religion zu stehen, oder anders: Das protestantische Christentum der Normal- und Höhergebildeten ist insgesamt durchaus aufgeklärt.

⁶ K.-P. Jörns: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2010. Zitate nach der 4. Auflage, Gütersloh 2006.

⁷ A.a.O. 70.

⁸ A.a.O. 102.

⁹ A.a.O. 154.

¹⁰ A.a.O. 188.

¹¹ A.a.O. 266.

¹² A.a.O. 286.

¹³ A.a.O. 242.

¹⁴ Bertelsmann Stiftung: Religionsmonitor 2008, Düsseldorf 2007, 37.

Der Erfolg eines Buches wie desjenigen von Klaus-Peter Jörns ist für die hier interessierende Fragestellung noch in anderer Weise illustrativ. Obwohl in ihm unverkennbar Aufklärungstheologie in einer, wenn man von der intensiven Konkretisierungsrhetorik absieht, eher schonend aktualisierten Form geboten wird, fehlt das einschlägige Stichwort («Aufklärung») im Register seltsamerweise völlig. Etwas salopp könnte man daraus ableiten: Wo Aufklärungstheologie drin ist, steht heutzutage noch keineswegs Aufklärungstheologie drauf. Das ist übrigens bei einem ähnlichen Buch aus dem angelsächsischen Sprachraum, John Shelby Spongs «Warum der alte Glaube neu geboren werden muss. Ein Bischof bezieht Position»¹⁵, nicht anders. Gewiss ist die traditionsvergessene Innovationsrhetorik in beiden Fällen auch dem Interesse an Verbreitung der eigenen Thesen, womöglich aber auch einem entsprechenden Bewusstseinsstand der Autoren geschuldet. Ähnliches gilt für andere theologische Projekte. Auch emphatische Anknüpfungsprojekte an eine «Kirche der Freiheit»¹⁶ verstehen sich als Aktualisierungen reformatorischer, nicht aber aufklärerischer Theologie.

Populäre Aufklärungstheologie heute hätte demnach ihren eigenen Traditionshintergrund weitgehend vergessen – oder verdrängt. Aufklärung, so scheint es, ist en vogue und überholt zugleich. Anders und präziser gesagt: Wenn diese Indizien stimmen, dann scheint es eine Aktualität der Aufklärungstheologie zu geben, die zugleich mit einer eigentümlichen Aufklärungsvergessenheit, ja -verdrängung einhergeht. Das genau ist die Vermutung, die den folgenden Ausführungen zugrunde liegt. In ihnen soll die These entfaltet werden, dass die jüngere deutschsprachige protestantische Theologiegeschichte auf eine eigentümlich ambivalente Weise an die Aufklärung gebunden ist. Die deutschsprachige Theologie des 20. Jahrhunderts bis hinein in die Gegenwart, also ins 21. Jahrhundert, ist stärker von der Aufklärung und der Aufklärungstheologie geprägt, als sie selbst oft zu erkennen gegeben hat. Mit dieser These soll zugleich eine andere weitergehende These gestützt werden, nämlich die von der formativen, näherhin der umformenden Kraft, welche

¹⁵ J.S. Spong: Warum der alte Glaube neu geboren werden muss. Ein Bischof bezieht Position [2001]. Aus dem Englischen übersetzt von G. Klein, Düsseldorf 2006.

¹⁶ Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rats der EKD, 2006 (<http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf>).

das Aufklärungsdenken auf das neuzeitliche Christentum ausgeübt hat und noch ausübt.

Zunächst sei diesen beiden Thesen noch eine theologiegeschichtliche Überlegung unterlegt: In der Systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts hatte die Aufklärung zumeist keinen guten Leumund. Seit den Kulturkämpfen in der Weimarer Republik galt Aufklärungstheologie, liberale Theologie, mit ihrem vermeintlichen Fortschrittspathos, ihrem Rationalismus, ihrer Abstraktheit, ihrem Pragmatismus, ihrem Nützlichkeitsdenken, ihrem Universalismus, ihrem pathetischen Individualismus, ihrer Abhängigkeit vom bürgerlichen Ethos der damals etablierten Mainstreamtheologie als das Paradigma, das es in der Theologie zu überwinden gelte. An andere Strömungen der Moderne, an den Pietismus, an die Romantik, die politische zumal, zeitweise vor allem auch an das völkische Denken, war man bereit anzuknüpfen, aber das aufklärerische Denken in jenem Sinne und mit jenen Konnotationen war der Inbegriff derjenigen Moderne, die es hinter sich zu lassen galt, hatte diese doch, so der weit verbreitete common sense gerade unter den kritischeren Intellektuellen, zum Zusammenbruch der europäischen Kultur im Ersten Weltkrieg geführt.¹⁷ Ja, der einflussreiche Karl Barth hat selbst noch das Kunststück vollbracht, den deutschen Faschismus der 1930er und 1940er Jahre, insbesondere etwa den nationalsozialistischen Führerkult, als Folge fehlgelaufener Modernisierung, als Folge einer fatalen Dialektik der Aufklärung zu erklären.¹⁸ Mit dieser These stand er bekanntlich nicht allein. Die Urheber der Kritischen Theorie sahen es, wenn auch mit anderen Begründungen, ähnlich.¹⁹ Aufklärung sei technizistisches, halbiertes, funktionalistisches – bei Barth kommt noch hinzu: säkularistisches – Denken. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden; doch könnte die Hypothese plausibel sein, dass die Muster solcher Aufklärungskritik der romantisierenden Rhetorik eines Deutschen-Sonderweg-Den-

¹⁷ Vgl. dazu z.B. M. Murrmann-Kahl: Theologisches Prinzip und Modernitätserfahrung in Paul Tillichs *Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart* (1919), in: Chr. Danz/W. Schüssler (Hg.): Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919-1920) (Tillich-Studien 20), Berlin/Wien 2008, 137-154.

¹⁸ Vgl. mit einer ähnlichen Analyse bzgl. des Führerkults auch: D. Bonhoeffer: Der Führer und der einzelne in der jungen Generation, in: ders.: Berlin 1932-1933 (Dietrich Bonhoeffer, Bonhoeffer Werke 12), München 1997, 242-260.

¹⁹ M. Horkheimer/Th.W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1944], Frankfurt a.M. 1982.

kens verpflichtet sind. Auch und gerade bei protestantischen Theologen im 20. Jahrhundert verdeckt die verbreitete Aufklärungskritik freilich häufig das positive Moment im Traditionsverhältnis zur Aufklärung. Theologie soll keineswegs hinter die Aufklärung zurückfallen, sie macht sich vielmehr anheischig, die Fundamente des Projekts der Aufklärung gleichsam tiefer zu legen. Wenn Kant vom krummen Holz spricht, aus dem der Mensch gemacht sei,²⁰ das sich gleichwohl durch Vernunftgebrauch – wenn auch immer nur annäherungsweise – zum aufrechten Gang selbst erziehen könne, dann möchte ein Theologe wie Helmut Gollwitzer diese Selbsterziehung als Aufgabe und Folge der genuin christlichen Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens verstanden wissen.²¹ Das Beispiel ist selbst holzschnitthaft, aber typisch für den Anspruch protestantischer Theologie nach dem Ende des Liberalismus.

1.2. Umformung des Protestantismus?

«Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit» beginnt mit der Aufklärung. Das ist die These, die Emanuel Hirsch seinem 1938 veröffentlichten Lesebuch zugrunde legte, mit dem er «dem deutschen Theologen ...alles in die Hand zu geben...» meinte, «...was er zum Verständnis des Schicksals christlichen Glaubens und Denkens in der Neuzeit braucht.»²² Für ihn war solches Wissen um die Aufklärung und ihre Folgen keineswegs nur ein beliebiger Teil des historischen Examensstoffes, den er angehenden Pfarrern auf den Weg zu geben wünschte, sondern sehr viel mehr: Wer sich durch die Denkgeschichte von Leibniz bis Kierkegaard hindurchgelesen hatte, sollte aus Hirschs Sicht verstanden haben, was die «Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit» bedeutet: nämlich eine kategorial neue Sicht theologischer Wirklichkeitsdeutung, hinter die keine gegenwärtige Theologie mehr zurückfallen dürfte. Hirschs Umformungsthese ist nicht nur eine historische, sondern als solche zugleich eine fundamentaltheologische These über die Struktur des gegenwärtigen Christentums. Die Aufgabe von Pfarrerinnen und Pfarrern besteht aus

²⁰ Vgl. I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, 1. Teil (Werke in zehn Bänden, hg.v. W. Weischedel, Sonderausg. 9), Darmstadt 1983, 31-50 (41).

²¹ H. Gollwitzer: Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1971, vgl. 126.

²² E. Hirsch: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch, Tübingen 1938, VI.

dieser Perspektive genau in der Vermittlung solchen neuzeitlich umgeformten Umgangs mit dem Christentum.

Man mag über Emanuel Hirsch und seinen eigenen Umgang mit der Theologie und mit ihren politischen und sozialetischen Implikationen denken, was man will, aber diese These verdient auch heute noch Beachtung. Gewiss, sie ist inzwischen selbst längst Teil der Theologiegeschichte, aber es würde nicht schwer fallen, in der heutigen Theologie Vertreterinnen und Vertreter zu finden, die sie teilen; starke, explizite Vertreter der These sind z.B. Falk Wagner, Trutz Rendtorff oder Ulrich Barth.

Wie bei Emanuel Hirsch ist auch bei diesen Theologen die Umformungsthese theologisch und religionstheoretisch zugleich gemeint, nämlich so, dass das theologisch reflektierte Christentum in der Moderne eine charakteristische Veränderung durchgemacht habe, hinter die man nur um den Preis gravierender wissenschaftlicher Erkenntnisverluste und praktisch erheblicher Verluste hinsichtlich der Deutungs- und Steuerungsleistung der Theologie in Bezug auf die gelebte Religion zurückfallen könnte. Die Umformungsthese ist zugleich eine kulturhistorische und normativ-systematische These. Aufklärung ist mehr als eine historische Epoche, die wie jede andere (einschliesslich der Reformation) ihre Zeit gehabt hat; Aufklärung ist das Zeitalter der Entdeckung des auch noch für unser heutiges Religions- und Theologieverständnis in vielem massgeblichen Denkhorizonts.

Die Umformungsthese ist die fundamentaltheologische Variante der auf den lebens- und religionspraktischen Umgang mit der Aufklärung gemünzten Feststellung, die drei Jahre nach Erscheinen von Hirschs Lesebuch Rudolf Bultmann in seinem berühmten Aufsatz «Neues Testament und Mythologie» formuliert hat: «Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.»²³ Wer seinen religiösen Glauben nicht als Exklave seiner sonstigen Bildungswelt, ja seines sonstigen Weltumgangs leben möchte, wer an einer einheitlichen und ganzheitlichen Sicht der Wirklichkeit interessiert ist, der muss bestimmte Grundeinsichten der Theologie nach

²³ R. Bultmann: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung hg.v. E. Jünger, München 1985, 16.

der Aufklärung nachvollziehen, sonst bleibt ihm nur eine schizoide geistige Identität.

Sowohl Rudolf Bultmann als auch Emanuel Hirsch waren nun ferner zugleich der Meinung, dass der Nachvollzug jener elementaren Umformungsleistung, welche die neuzeitliche Theologie dem christlichen Glauben und der Religion im Allgemeinen angedeihen liess, diesem Glauben, seinem Wesen und seinem Verständnis, nicht äusserlich sei und ihm äusserlich Gewalt antue. Der Nachvollzug der Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit zolle nicht einfach äusseren Denkanforderungen oder den psychologischen Bedürfnissen nach kohärenter Identität Respekt, sondern ermögliche zugleich ein Verständnis und eine Führung des christlichen Glaubens und eines Lebens aus ihm, welche dem genuinen Sinn dieses Glaubens entspreche. Aufklärung ist für Hirsch wie für Bultmann – wie auch für die andern vorhin genannten Theologen – im Kern christliche Aufklärung, sie hilft dem Christentum, sich selbst zu entdecken, sich in der Gegenwart adäquat intellektuell und praktisch auszulegen.

Der Aufklärung als historischer Epoche kommt in dieser Sichtweise fast der Rang einer zweiten Reformation zu. Jene ist für das heutige Christentum von ähnlich formativer Bedeutung wie diese. Diese Sichtweise folgt der Einschätzung und Selbstdeutung vieler Aufklärungstheologen oder auch der Theologen und Philosophen des deutschen Idealismus. Es war Ernst Troeltsch, der sie metakritisch gebrochen und auf ihren historischen Kern reduziert hat. Seine Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus – wobei letzterer im wesentlichen durch die Aufklärung induziert ist – zielt darauf, das 18. Jahrhundert als formative Phase einer neuen Epoche der christlichen und näherhin der protestantischen Religionsgeschichte zu erklären, die zu ähnlich einschneidenden Veränderungen führte wie die Reformation im 16. Jahrhundert.²⁴ Vom Neuprotestantismus aus betrachtet zeigte sich, so Troeltsch, dass vor allem Luthers, aber im wesentlichen auch Calvins und Zwinglis Reformation mit dem mittelalterlichen Katholizismus noch sehr viel mehr gemein hatte, als die

²⁴ Neben den einschlägigen Passagen in Troeltschs Soziallehren (E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [GS I], Dritte, photo-mechanisch gedruckte Auflage Tübingen 1923, 427ff.) sind vor allem zu vergleichen die Arbeiten in: E. Troeltsch: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906/1913), hg.v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit St. Pautler (KGA 8), Berlin/New York 2001.

Reformatoren selbst, aber auch als der zeitgenössische Protestantismus es in der Regel zuzugeben bereit waren. Auch schon für Troeltsch war diese These, ähnlich wie später für Hirsch und Bultmann, nicht nur eine historisch-deskriptive, sondern zugleich eine systematisch-normative These: Christentum kann in der Moderne überhaupt nur noch auf einem intellektuell vertretbaren Niveau gelebt werden, wenn es sich bewusst als neuprotestantisches reflektiert und praktisch entfaltet.

Ernst Troeltschs historische Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus hat viele Kritiker gefunden; sie ist dadurch relativiert, aber nicht einfach gestürzt worden.²⁵ Der nachfolgenden Theologengeneration kam die Troeltschthese gelegen, allerdings aus Gründen, die den systematischen Intentionen, die ihr Autor mit ihr verbunden hatte, genau gegenläufig waren. Karl Barth, Friedrich Gogarten oder auch Paul Tillich und alle ihnen verwandten und ihnen folgenden Theologen hielten bekanntlich die Epoche des Neuprotestantismus seit dem 1. August 1914 für abgeschlossen bzw. taten ihrerseits alles, um eine solche Abgeschlossenheit auch wirkungsgeschichtlich zu exekutieren.

Überwindung des in der Aufklärung geborenen neuzeitlichen Neuprotestantismus war das Programm. Zurück zu einem biblischen und reformatorischen Christentum sollte, zumindest bei den Dialektischen Theologen, die Reise gehen; aber dieses «Zurück» war zugleich nicht historisch gemeint: Zurück zur Bibel und zur Reformation, im Falle Barths auch zur Altprotestantischen Orthodoxie: ja, aber zugleich: kein Zurück hinter Kant und hinter die mit seinem Namen verbundenen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Standards moderner Theologie nach der Aufklärung. Also nicht Neoorthodoxie, sondern – trotz aller Polemik gegen die Aufklärung – eben doch auch aufgeklärte, kritische biblische, neoreformatorische Theologie. Man kann die deutschsprachige Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts in ihren markanten Exponenten als den Versuch einer zweiten, einer nachholenden, einer dezidiert christlichen Aufklärung deuten. Trutz Rendtorff hat das für Karl Barth explizit so getan. Nach seiner einflussreichen Deutung hat Karl Barth mit seiner schroffen, alle theologischen Inhalte auf den Gedanken absoluter göttlicher Selbstbestimmung abstimmenen Dialektischen Theologie das aufkläreri-

²⁵ Vgl. dazu A. Heit: Alt- und Neuprotestantismus bei Ernst Troeltsch, in: G. Pfeiderer/A. Heit (Hg.): Protestantisches Ethos und moderne Kultur. Zur Aktualität von Ernst Troeltschs Protestantismusschrift (Christentum und Kultur 10), Zürich 2008, 55-78.

sche Projekt einer vom Gedanken der Freiheit bestimmten Wirklichkeitssicht auf Gott bezogen und damit genuin theologisch zu reproduzieren versucht. Rendtorffs These, dass Barths Theologie «den Prozeß der Aufklärung noch einmal aufrollt, aber nicht als historischen, sondern in einem radikalen und systematischen Sinne»²⁶, hat auch an Barths eigener Auseinandersetzung mit der Aufklärung und der von ihr initiierten Epoche der Kirchengeschichte Anhalt. Nach den äusserst kritischen Bezugnahmen aus den 1920er bis 1940er Jahren macht sich in den späten 1950er Jahren eine neue Sicht bemerkbar, die ihren Niederschlag etwa in einem langen Exkurs in der Einleitung zu KD IV/3, also der Lehre vom Prophetischen Amt Jesu Christi, gefunden hat.²⁷ Ähnliches gilt für Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Dietrich Bonhoeffer. Alle drei wandeln sich im Laufe ihrer Auseinandersetzung mit dem autoritären Nationalsozialismus bzw. im Zuge seiner Aufarbeitung von dezidierten Aufklärungs- und Modernegegnern, die sie während der Zeit der Weimarer Republik waren, zu modifizierten Befürwortern typisch aufklärerisch-moderner Interessen. So nimmt Emil Brunner in seinem 1943 erschienenen Buch «Gerechtigkeit»²⁸ das moderne, aufklärerische Vertragsrecht in die theologische Sozialethik auf, und Gogarten und Bonhoeffer entwickelten jeweils neue theologische Sichtweisen auf die säkulare Moderne, die deren gesellschaftstheoretischem und -praktischem Grundprinzip der Trennung und relativen Selbständigkeit der einzelnen Gesellschaftssphären Rechnung zu tragen versuchen.²⁹

Allerdings werden alle diese Retraktionen in der Regel nicht als Revisionen der theologischen Bewertung der Epoche der Aufklärung, sondern viel-

²⁶ T. Rendtorff: Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen, in: ders.: Theorie des Christentums, Gütersloh 1972, 161-181 (164).

²⁷ Vgl. KD IV/3, 18-40. Literarischer Vorläufer dieser neuen Sicht ist bei Barth seine Schrift «Rechtfertigung und Recht» von 1938, in der das theologische Interesse am Verfassungs- und Rechtsstaat als eine von der Reformation noch nicht in den Blick genommene, neuzeitliche Errungenschaft gewürdigt wird. Vgl. K. Barth: Rechtfertigung und Recht, in: ders.: Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt 104), Zürich ³1984, 5-48.

²⁸ E. Brunner: Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung [1943], dritte, unveränderte Auflage, mit einer Einleitung von W. Kägi, Zürich 1981.

²⁹ Vgl. F. Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem [1943], Gütersloh 1987. Bei Bonhoeffer sind die berühmten Passagen in «Widerstand und Ergebung» über die «mündig gewordene Welt» (160) und das zukünftige «religionslose Christentum» (135) einschlägig. Vgl. D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg.v. E. Bethge [1951], Gütersloh ¹¹1980, 132-135.158-178.

mehr der von ihr initiierten Moderne insgesamt vorgenommen. Zu einer kritischen Aufarbeitung der Aufklärungsphilosophie und Aufklärungstheologie in ihrer Breite und historischen Differenziertheit kommt es kaum. Die Auseinandersetzung mit aufklärerischem Denken geschieht in der Theologie des 20. Jahrhunderts pars pro toto als eine solche mit Immanuel Kant. Für alle genannten Theologen setzt Kant die Massstäbe, denen die Theologie in der Grundlegung der Systematischen Theologie, also in der dogmatischen Epistemologie und in der theologischen Ethik, gerecht zu werden hat. Das berühmte, auf einen kurz vor dem Anbruch des 20. Jahrhunderts veröffentlichten Aufsatz von Friedrich Paulsen zurückgehende Diktum von «Kant als Philosophen des Protestantismus»³⁰ gilt mutatis mutandis auch noch für die Theologie des 20. Jahrhunderts. Die Kontinuität etwa zur neukantianischen Ritschlschule ist hier sehr viel stärker, als es die Abstossungsrhetoriken und stark differierenden theologischen Leitsemantiken auf den ersten Blick erkennen lassen.³¹ Allen antimodernen Bekundungen zum Trotz ist die Umformungsgeschichte des christlichen Denkens in der Neuzeit im theologischen 20. Jahrhundert nicht einfach abgebrochen bzw. konterkariert, sondern auf spezifische Weise fortgesetzt worden.

2. Aufgeklärte Theologie. Ein systematisch-theologischer Versuch in drei Variationen

Zur Stützung dieser These soll zunächst ein systematischer Begriff von Aufklärung aufgestellt werden: Aufklärerisches Denken zielt, so sei erstens behauptet, auf ein vernünftiges, wissenschaftlich gesteuertes, nämlich prinzipientheoretisch geklärtes, kritisches Wirklichkeitsverhältnis. Zweitens sei behauptet, dass dieses aufklärerische Wirklichkeitsverhältnis drei wesentliche Dimensionen aufweist, die mit folgenden drei Schlagwörtern titulatorisch bezeichnet werden können: (1.) Geschichte, (2.) Geltung, (3.) Gestaltung.

Das Problem der Geschichte ist den Aufklärungsdenkern in einer bestimmten Weise präsent gewesen: nämlich als Frage nach der Legitimität der Geltungs-

³⁰ F. Paulsen: Kant der Philosoph des Protestantismus, KaSt 4 (1900) 1-31; vgl. dazu A. Heit: Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie (FSÖTh 115), Göttingen 2006; A. Winter: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim 2000, 1ff.

³¹ F. Wittekind: Geschichtliche Offenbarung und die Wahrheit des Glaubens. Der Zusammenhang von Offenbarungstheologie, Geschichtsphilosophie und Ethik bei Albrecht Ritschl, Julius Kaftan und Karl Barth (1909-1916) (BHTh 113), Tübingen 2000.

und Machtansprüche positiver, vor allem kirchlich-religiöser Autorität. Solchen Ansprüchen begegnet die Aufklärung mit dem von ihr entwickelten Instrument historischer Kritik. Wo die historische Kritik ihr Werk getan hat, bedarf es zweitens eines Instruments, mit dem Geltungsansprüche neu begründet werden können. Das leistet für das aufklärerische Denken die Vernunft – seit Kant eine ihrerseits kritisch gereinigte Vernunft. Die Vernunft muss aber drittens um ihrer selbst willen praktisch werden; sie darf nicht Geltungsansprüche einfach nur kritisch geltend machen, sie muss auch dazu anleiten, sie praktisch umzusetzen, nämlich als Realisierung vernünftiger, kritischer, mithin gebildeter Freiheit. Von diesem seinem Telos her lässt sich aufklärerisches Denken auch kurz als das Projekt der dreidimensional kritischen Bildung des Individuums und vermittels seiner der Gesellschaft beschreiben, als historisch-kritische, vernunftkritische und praktisch-kritische Bildung, solchermassen als der «Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit». Geschichte, Geltung und Gestaltung: Nicht also schon in der damit bezeichneten thematischen Breite allein, sondern allererst in der Reflexion auf die Spannungen und Interferenzen dieser drei Grössen und in der Einsicht in die Notwendigkeit der Herstellung eines kohärenten, integralen Zusammenhangs unter ihnen durch das Mittel kritischer Reflexion liegt das Proprium und Programm aufklärerischen Denkens.

An drei theologischen Denkern der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart soll kurz illustriert werden, inwiefern protestantische Theologie in den letzten gut hundert Jahren über alle Brüche und Gegenläufigkeiten hinweg dem so verstandenen Projekt der Aufklärung verpflichtet blieb. Die drei hier ausgewählten Theologen sind Ernst Troeltsch, Karl Barth und Trutz Rendtorff. Der Einfachheit halber wird bei jedem Autor ein zentraler Text herangezogen. Mit den genannten Namen verbinden sich drei verschiedene Projekte aufgeklärter, also historizitätsbewusster, vernunftkritischer und praktisch-kritischer Gestaltung des modernen Christentums. Alle drei Texte sind also zu verstehen als Durchführung bzw. als Handreichung zur Durchführung eines jeweils bestimmten aufklärerisch-theologischen Bildungsprogramms. Sie erarbeiten nicht nur ein bestimmtes kritisch-theologisches Wissen, sondern zielen darüber hinaus auf dessen praktische Anwendung. Diese Anwendung also ist den Inhalten selbst nicht äusserlich, sondern integral. Die Fundamentaldifferenz, mit deren kritischer Aufarbeitung sie befasst sind, ist die Differenz von gelebter und gelehrter Religion. Aufklärungstheologie ist *schola pro vita*. Man kommt darum in das Denken des jeweiligen Autors am besten hinein, wenn man fragt, worin aus

seiner Sicht das zentrale Hindernis für einen zeitgemäss gebildeten gelebten christlichen Glauben besteht.

2.1. «Geschichte durch Geschichte überwinden». Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift als Medium aufgeklärter historischer Bildungsreligion

Als zentrales Hindernis christlicher Glaubensgewissheit und ihrer kulturpraktischen Gestaltung gilt Ernst Troeltsch die Relativierung theologischer Wahrheitsansprüche durch die historische Kritik. Unter deren Druck hat sich das Christentum in verschiedene, einander bekämpfende Fraktionen aufgespalten, was seine kulturpraktische Gestaltungskraft stark beeinträchtigt. Mit seiner 1902 veröffentlichten Schrift über die Absolutheit des Christentums³² zielt Troeltsch darum auf die Herstellung eines «praktischen Konsensus bezüglich des Christentums»³³. Angestrebt wird ein Pendant zu Adolf von Harnacks zwei Jahre zuvor veröffentlichten berühmten Vorlesungen über das «Wesen des Christentums». Im Unterschied zu diesem hält Troeltsch jedoch die Lösung der Historismusproblematik durch die Herausschälung eines geschichtlich-normativen Wesenskerns des Christentums aus seinen geschichtlichen Schalen nicht für einen gangbaren Weg. Sie scheitert aus seiner Sicht nicht nur an ihrer historischen Undurchführbarkeit, sondern vor allem auch daran, dass die Differenz von gottunmittelbarer, in gewisser Weise naiver Jesusreligion mit ihrem Kerngedanken des «unendliche[n] Wert[es] der [individuellen] Menschenseele»³⁴ und moderner Reflexionsfrömmigkeit ausserhalb seines eigenen Begriffs fällt.³⁵ Der historisch gebildete moderne Weltumgang bleibt so letztlich dem christlichen Glauben äusserlich. Christentum wird zur kul-

³² E. Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen hg.v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit St. Pautler (KGA 5), Berlin/New York 1998. Vgl. zum Folgenden ausführlicher: G. Pfeiderer: Glaubensgewissheit im Zeitalter der Wissensgesellschaft. Die individualitätstheoretische Religionstheorie der Absolutheitsschrift von Ernst Troeltsch, in: R. Bernhardt/G. Pfeiderer (Hg.): Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie (Christentum und Kultur 4), Zürich 2004, 281-330.

³³ Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Anm. 32), 91.

³⁴ A. von Harnack: Das Wesen des Christentums. Mit einem Geleitwort von W. Trillhaas, Gütersloh 1977, 50 (u.ö.).

³⁵ Vgl. dazu E. Troeltsch: Was heisst «Wesen des Christentums»? (1903), in: ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Ges. Schriften 2), Tübingen 1913, 386-451.

turpraktisch ohnmächtigen Privatreligion. Das kann sich nur ändern, wenn die historische Entwicklung des Christentums zum einen als für sein Wesen, seinen systematischen Begriff relevant erachtet wird und wenn damit zweitens die Frage nach dem Verhältnis des geschichtlichen Christentums zu anderen geschichtlichen Religionen explizit gestellt und zu beantworten versucht wird. Der in der Neuzeit klassisch gewordene Ausdruck dieses Problembewusstseins ist die Frage nach der Absolutheit des Christentums. Troeltsch kommt in seiner Schrift bekanntlich zum Ergebnis, dass angesichts der Offenheit der Geschichte nur von einer relativen Höchstgeltung, aber nicht mehr (wie noch bei Hegel und den ihm nachfolgenden Theologen und Religionsphilosophen) von einer definitiven und objektiven Absolutheit des Christentums die Rede sein könne. Relative Höchstgeltung könne das Christentum unter den Religionen darum für sich beanspruchen, weil in ihm die «Lebenswelt der personalistischen Religion»³⁶ ursprünglich am relativ klarsten ins Auge gefasst und im Gang seiner Geschichte am relativ besten zur Darstellung gebracht, resp. zum Kriterium seiner kritischen Weiterentwicklung gemacht worden sei. Auch Troeltsch geht also von so etwas wie dem «Gedanke[n] des unendlichen Werts der Menschenseele» als normativem Kern von Religion überhaupt aus; er liegt damit durchaus nahe bei Harnack. Aber anders als dieser führt Troeltsch diesen Gedanken nicht als abstrakt-normativen ein und behauptet auch nicht seine vollkommene historische Realisierung im Ursprungszusammenhang des Christentums. Vielmehr steht die bewusst etwas unscharfe Rede von der «Lebenswelt der personalistischen Religion» für die Beschreibung eines religiösen Lebensvollzugs, der durch individuelle Kreativität und zugleich durch das Wissen darum bestimmt ist. Normative Bedeutung kommt diesem Gedanken darum zu, weil er seinerseits nichts anderes als die religiöse Deutungsvariante des wissenschaftlichen Bildungs- und zugleich Deutungsprinzips von Geschichte überhaupt darstellt, insofern Geschichte phänomenologisch auf dem Prinzip individueller Emergenz und methodologisch auf dem Prinzip methodisch reflektierter, aber doch letztlich durch einen subjektiven Standpunkt bedingter Auswahl empirischer Data beruht. Geschichtliche Existenz in diesem doppelten Sinne zielt ihrerseits auf eine Begründung im Absoluten, weil Freiheit als Möglichkeitsbedingung solcher Existenz im Relativen der Ge-

³⁶ Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Anm. 32), 208.

schichte keinen Halt findet. Als (Neo-)Idealist, der er ist, hat Troeltsch keine Schwierigkeiten, den Grund für diese Möglichkeit im absoluten Geist, also in Gott, festzumachen.

Troeltschs Absolutheitsschrift ist nicht einfach die populärwissenschaftlich orientierte Aufarbeitung theologischer Religions- und Geschichtsphilosophie in kritisch-normativer Absicht, sondern der Versuch einer paradigmatischen Anleitung zum Vollzug eines modernitätskonformen Christentums, nämlich zum Vollzug eines Christentums als historisch-kritischer «Bildungsreligion»³⁷. Die einzelnen Schritte der Argumentation beschreiben den Reflexionsweg, den ein solches praktiziertes gebildetes Christentum im Prinzip zu beschreiten hat. Die materiale «Lösung», die dieser paradigmatische Reflexionsweg bietet, also die These von der relativen historischen Höchstgeltung des Christentums, ist als Beschreibung derjenigen Synthese zu verstehen, im Hinblick auf die ein solcher Bildungsprozess als zu Recht (!) gelungen erfahren werden kann.

Christentum ist bei Troeltsch Bildungsreligion, weil das Leben selbst angesichts des Drucks wissenschaftlicher Forschung als individuell-geschichtliches gelebt und verstanden werden muss. Christentum ist die religiöse Weise, sich dazu zu verhalten. Die normative Stellungnahme, die es enthält, ist dem historischen Bewusstsein selbst nicht äusserlich, sondern dessen recht verstandene Grundlage; denn ohne entsprechende Wertsetzungen kann Geschichte wissenschaftlich gar nicht geschrieben und, analog dazu, individuell-geschichtliches Leben gar nicht gelebt, kann solches Leben nicht praktisch-ethisch fruchtbar werden.

«Historische Religiosität»³⁸ in diesem Sinne wird zur Möglichkeitsbedingung der Persistenz der Religion. Ihr Mitteilungsmedium sind Texte wie der hier vorgelegte. Sie dienen der reflexiven Selbstvergewisserung des Christentums. Solche theologische Geschichtsdeutung tritt intentional an die Stelle der klassischen Theologie mit ihrer Aufteilung in Historische, Systematische und Praktische Theologie; so sucht sie zeitgemässe Hilfestellung zu bieten für den religiös-theologischen Orientierungsbedarf des Einzelnen in der Unübersichtlichkeit der Moderne. Historische Genealogie, Geltungsreflexion und ein

³⁷ E. Troeltsch: *Wesen der Religion und der Religionswissenschaft* (1909); aus: *Kultur der Gegenwart* I, 4, 2. Aufl.; in: ders.: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Ges. Schriften 2), Tübingen 1913, 452-499 (469).

³⁸ Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Anm. 32), 204.

kritischer Beitrag zum kulturellen Gestaltungsauftrag des Christentums liegen dabei ineinander. Das Projekt der Aufklärung wird als geschichtstheologisches verstanden und an bildungswillige Individuen gerichtet. Die Gemeinde solcher gebildeter Religion besteht aus den Rezipienten (und Produzenten) von Texten wie Troeltschs Absolutheitsschrift. Ob und wie sich dieser Adressatenkreis mit dem traditionellen, kirchlichen Christentum rückvermittelt, bleibt weitgehend offen. Ebenso unverkennbar dürfte sein, dass die Prinzipien jenes gebildeten Christentums trotz einiger entsprechender Versuche in dieser Richtung letztlich nicht aus diesem selbst und seiner Lebenswelt abgeleitet sind, sondern vielmehr aus den Prinzipien und Konstitutionsproblemen des historischen Bewusstseins der Wissenschaft und seiner geltungstheoretischen Begründung. Troeltschs Bildungschristentum neigt unverkennbar dazu, eine Extrapolation seines Wissenschaftsverständnisses zu sein; die eigenen Bildungsprinzipien der Religion und insbesondere ihrer Gemeinschaftsbildung scheinen, obwohl Troeltsch auf diese andernorts intensiv reflektiert hat,³⁹ hier kaum zum Zuge zu kommen.

*2.2. Offenbarung als Anti- und Meta-Geschichte. Karl Barths (zweiter)
Römerbriefkommentar (1922) als Gründungsdokument eines neuen
offenbarungstheologischen Avantgardismus*

Auch in Karl Barths zweitem Römerbriefkommentar⁴⁰ ist der aufklärerische Dreiklang der kritischen Reflexion des Zusammenhangs und Wechselverhältnisses von Geschichte, Geltung und Gestaltung präsent, allerdings in ganz anderer Form als in dem zwanzig Jahre älteren Text von Ernst Troeltsch. Unter dem Eindruck der vom Ersten Weltkrieg ausgelösten Kulturkrise radikalisiert der Dialektische Theologe die Geltungsproblematik der Geschichte so sehr, dass sie als Argument für den Ausstieg aus der historischen Reflexion auf die Ursprünge und die Geschichte des Christentums dient. Setzte Troeltsch die

³⁹ Vgl. z.B. E. Troeltsch: Die Selbständigkeit der Religion, ZThK 5 (1895) 361-436; ZThK 6 (1896) 71-110.

⁴⁰ K. Barth: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, Zürich ¹⁷2005. Eine neue historisch-kritische Ausgabe des Buches erscheint demnächst im Rahmen der Werkausgabe. Vgl. zum Folgenden meine Arbeiten: Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert (BHT 115), Tübingen 2000, 337-376, sowie: Hermeneutik als Dialektik. Eine Lektüre von Karl Barths Römerbriefkommentar (1922), ZDT 23 (2007/2) 172-192.

Aufgabe der Theologie beim Problem der Geschichte an, so konstruiert Barth sie ganz von der Geltungsproblematik her und ordnet dieser die historischen und praktischen Aufgaben der Theologie als Implikationen ein bzw. unter.

Ähnlich wie bei Troeltsch wird auch bei Barth die Geltungsproblematik über die Frage nach der Erzeugung absoluter Massstäbe angesichts allgemeiner historischer Relativität eingeführt. Aber bei Barth dient die skeptizistische Feststellung dieses Problems als Legitimierungsinstrument zur Preisgabe aller Versuche einer historischen Wesenskonstruktion des Christentums. An deren Stelle tritt eine neue Form spekulativer theologischer Geltungsreflexion, die sich der Logik des Offenbarungsgedankens, respektive einer bestimmten Deutung desselben, bedient. Als gelernter Kantianer bzw. Neukantianer ist sich Barth der Problematik eines solchen Unternehmens durchaus bewusst. Offenbarung, versehen mit dem Anspruch auf autoritative Geltung, ist der klassische theologische Gegenbegriff zum aufklärerischen Vernunftbegriff in jedweder Variante, und genau um die Aufstellung eines solchen Gegenbegriffs geht es Barth in der Tat. Allerdings möchte er, auch wenn das so im Römerbriefkommentar nicht explizit deutlich gemacht wird, zeigen, dass ein solchermassen begründetes theologisches Offenbarungsdenken seinerseits genau diejenigen Leistungen erbringt, welche die Aufklärungsphilosophie sich von der Vernunft versprochen hatte, nämlich einen geklärten Umgang mit den vielen Autoritätsansprüchen der Geschichte auf der Basis einer radikalen Kritik der Erkenntnis- und Vernunftprinzipien und dadurch die Befreiung des Einzelnen zur individuellen Gestaltung seines Lebens.

Anders als später in der Kirchlichen Dogmatik gründet Barth seine Offenbarungstheologie im Römerbriefkommentar noch nicht auf eine systematische, metatheoretische Reflexion der Struktur seines faktischen Leitbegriffs. Der Römerbriefkommentar gibt sich als ein Stück Bibelauslegung, das als Interpretation eines Ursprungsdokuments des Christentums zu verstehen ist. Der Ursprungsbegriff ist dabei charakteristisch zweisinnig: Er bezeichnet zugleich den geschichtlichen und den geltungstheoretischen Ursprung des Christentums, der in Jesus Christus festgemacht wird. Der Name «Jesus Christus» ist dabei ebenfalls charakteristisch äquivok, nämlich Bezeichnung für die historische Person Jesus von Nazareth und zugleich für den Vollzug göttlicher Selbstoffenbarung in dieser Person. Wie in der spekulativen Tradition des 19. Jahrhunderts deutet Barth den Offenbarungsbegriff strikt als

Bezeichnung absoluter göttlicher Selbstoffenbarung. «Offenbarung» steht für die Selbstmitteilung Gottes als absoluten Handlungssubjekts, für den Vollzug absoluter Selbstbestimmung.

Im Römerbrief von 1922 versteht Barth diesen Selbstbestimmungsvollzug als einen, der sich in Jesus Christus zwar in der endlichen Wirklichkeit ereignet hat, aber an dieser gleichwohl nur aufweisbar ist, wenn und insofern er als sich aktualiter selbst reproduzierender verstanden werden kann. Jesus Christus ist der Titel für die Selbstaktualisierung der göttlichen Offenbarungserkenntnis im endlichen Subjekt. Aufgrund dieser autopoietischen Struktur ist theologische Gotteserkenntnis im Römerbrief von 1922 nur eine negative Möglichkeit, die dem Menschen in keiner Weise zur Verfügung steht. Gleichwohl ist die Einsicht in diese Struktur einer theologischen Entfaltung fähig. Diese Entfaltung gibt Barth in seinem Römerbriefkommentar, der solchermassen als Aufbau eines bestimmten, offenbarungstheologischen Wissens verstanden werden kann, das seinerseits die reflektierte Form und zugleich subjektive Möglichkeitsbedingung endlicher, individueller Freiheit ist. Ähnlich wie in Hegels Phänomenologie des Geistes ist für diesen Aufbau der Gedankengang des Textes von konstitutiver Bedeutung. Und ähnlich wie in Hegels Religionsphilosophie vollzieht sich der Aufbau des kritisch-spekulativen Wissens in Anknüpfung an ein vorkritisches, lebensweltliches «Wissen», nämlich an das religiöse oder christlich-religiöse Bewusstsein. Die Dynamik des Textes entsteht dabei konkret daraus, dass die offenbarungstheologische Kritik des religiösen Bewusstseins jeweils wieder auf sich selbst angewendet wird. Jede im Gang des Textes jeweils erreichte negativ-theologische Einsicht in die Konstitution wahren christlichen Gottesbewusstseins wird ihrerseits sogleich wieder als geschichtlich positivierte, als bloße Religion dekonstruiert.

Auf diese scheinbar paradoxe, dialektisch-dialogische Weise baut Barths Römerbriefkommentar in fortlaufender autodekonstruktiver Manier ein negativ-dialektisches theologisches Wissen auf, dessen Inhalt aus nichts anderem als aus dessen elementaren Strukturen besteht. Genau damit vollzieht sich in dieser Reflexionsbewegung, respektive in seiner intentionalen Aneignung durch die Leser, der praktische Aufbau eines kulturellen Trägersubjekts dieses Wissens. Der Römerbriefkommentar möchte eine offenbarungstheologische Avantgarde erzeugen, die sich selbst als der Träger wahren theologischen Wissens und der Struktur wahren, individuell-freien Christentums weiss. Allerdings steht dieses Wissen, wie gesagt, an allen Punkten unter dem Vorbehalt seiner Rei-

fikation durch Gott. Das offenbarungstheologische Wissen muss durch eine Vergewisserung implementiert werden, die jenseits seiner selbst liegt. Aber diese Wirklichkeit ausserhalb seiner selbst ist trotz der Hinwendung zur Bibel und zu Kernanschauungen eines kirchlichen Christentums nicht dieses kirchliche Christentum selbst. Dieses wird vielmehr als Träger eines vorkritischen theologischen Bewusstseins dekonstruiert; kirchliches Christentum ist das Israel des Apostels Paulus, dessen theologischer Geltung die Römerbriefkapitel 9-11 gewidmet sind. Wie diesem wird dem (im Barthschen Sinne) vorkritischen, gelebten, kirchlichen Christentum zwar eschatologische Geltung zugesprochen, aber die Gründe dafür liegen ausschliesslich in jenem kritisch-dialektischen Bewusstsein und dessen Erwerb, von dem das empirische Christentum *rebus sic stantibus* sich gerade ausschliesst, zu dem es aber durch die persuasive Kraft des Textes aufgefordert wird.

*2.3. Ethische Theologie. Trutz Rendtorffs theologische Ethik als Strukturlehre
eines gelebten, neuzeitlich-aufklärerischen Christentums*

In seiner 1990 und 1991 in zweiter Auflage veröffentlichten *Ethik*⁴¹ hat Trutz Rendtorff die ethische, ja systematisch-theologische Quintessenz seiner zuvor in vielen Einzelstudien niedergelegten Theorie des neuzeitlichen Christentums zu ziehen versucht.⁴² Als formative Epoche des so verstandenen neuzeitlichen Christentums spielt die Aufklärung im Denken des Münchner Systematikers eine besondere Rolle. Rendtorff ist, wie schon erwähnt, der vielleicht prominenteste unter den Vertretern einer starken, programmatischen Version der Umformungsthese von Emanuel Hirsch. Rendtorffs Christentumstheorie besagt im Kern, dass das Christentum seit der und durch die Aufklärung in ein neues Stadium seiner Geschichte trat. Für alle heutigen Unternehmungen einer theologischen Reflexion auf das Christentum und seine kulturelle Gestaltung ist die Besinnung auf seine genuin modernen Strukturen unverzichtbar. Konstitutiv für die Moderne ist soziologisch die funktionale Ausdifferenzierung der einzelnen gesellschaftlichen Sphären oder Subsysteme, die mit deren rela-

⁴¹ T. Rendtorff: *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, 2 Bde. (ThW 13, 1), 2. überarbeitete und erw. Aufl. Stuttgart u.a. 1990/91.

⁴² Vgl. besonders T. Rendtorff: *Theorie des Christentums*, Gütersloh 1972, sowie ders.: *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung* (Troeltsch-Studien 5), Gütersloh 1991, 273-290.

tiver Eigengesetzlichkeit einhergeht. Im Bereich der Wissenschaft führt diese Ausdifferenzierung zum Postulat der Freiheit der Wissenschaft, basierend auf dem Gedanken der Autonomie vernünftiger Reflexion, im Bereich der Religion zum Gedanken der Individualität religiöser Überzeugungen, im Bereich des Politischen zur Übernahme der Grundüberzeugungen eines modernen, rechtsstaatlich-demokratischen Denkens. Basierend auf diesen modernitätstheoretischen Überlegungen gibt Rendtorff Hirschs Umformungsthese die starke Deutung, dass das Christentum auf dieser Basis in ein neues Stadium eingetreten sei, das durch die Integration des kritischen Prinzips neuzeitlicher Wissenschaft, durch die programmatische Freistellung des Individuums von heteronomistischen Vorgaben und durch die Ausbildung von Institutionen bestimmt sei, die seine Partizipation an der modernen Gesellschaft ermöglichen und zugleich seine Leistungen für diese Gesellschaft vermitteln. Rendtorffs Version der Umformungsthese verdient das Attribut «stark», weil sie nicht nur als historisch-deskriptive, sondern zugleich als systematisch-theologisch normative These gemeint ist: Die Modernisierung des Christentums sei zwar historisch nicht ausschliesslich von diesem selbst betrieben worden, sie könne, ja sie müsse jedoch von ihm selbst akzeptiert werden, weil das tragende Prinzip dieser Modernisierung – die Freiheit des Individuums – dem Christentum selbst entstamme oder von ihm zumindest, sofern es sich recht verstehe, bejaht werden müsse.

Wesentlich für die Struktur des neuzeitlichen Christentums ist aus Rendtorffs Sicht darum auch die Prävalenz des Ethischen gegenüber dem Dogmatischen. Ethik wird dabei im Schleiermacherschen Doppelsinne als Strukturtheorie moderner Gesellschaft (als Güterethik) und zugleich als normative Theorie sittlichen Handelns verstanden. Dogmatik ist wie bei Schleiermacher Auslegung der Inhalte des christlichen Glaubens, dessen Wahrheitsansprüche sich jedoch im Bereich der Ethik entscheiden. Theologie wird darum insgesamt zur ethischen Theologie, d.h. zur Auslegung der Implikationen der – ethischen – Lebenswirklichkeit des Christentums in der Moderne, wie sie durch die Aufklärung formativ bestimmt wurde.

Anders als der für ihn ansonsten in vielen Hinsichten massgebliche Ernst Troeltsch setzt Rendtorff darum fundamentaltheologisch nicht bei den methodologischen Problemen der modernen Wissenschaft, namentlich der Geschichtswissenschaft an, aber auch nicht, wie Karl Barth, bei den spezifischen Geltungsansprüchen der theologischen Wissenschaft. Als gelernter Soziolo-

ge, der er auch ist, geht Rendtorff vielmehr davon aus, dass an die Stelle des Ausgangs von der Geschichts- wie der Geltungsreflexion die Reflexion auf die Strukturen des Gestaltungsraums des christlichen Lebens zu treten habe. Rendtorffs Ethik ist eine Theorie der Strukturen und Formen christlicher Lebensführung als der selbstgestalteten Form des christlichen Lebens in der Moderne.

Die Eigenart dieser Strukturen ist es, dass sie selbst als Funktionen und Vermittlungen der drei Dimensionen aufklärerisch-moderner Reflexion verstanden werden können. Ihre Analyse enthält darum Antworten auf die Grundfragen der Geschichts-, der Geltungs-, aber vor allem auch der Gestaltungsproblematik des modernen, namentlich des christlich-religiösen Lebens.

Es ist die von Rendtorff in der Grundlegung seiner Ethik eingeführte Lehre von den «drei Grundelemente[n] der ethischen Lebenswirklichkeit», die hier einschlägig ist. Diese drei Grundelemente nennt er «Das Gegebensein des Lebens», «Das Geben des Lebens», sowie «Die Reflexivität des Lebens». Diese Lehre kann hier nicht weiter rekonstruiert werden. Lediglich ihr Sinn und ihre Funktion seien benannt: Sie soll die Strukturen einer Lebensführung bestimmen, deren Ziel die kommunikative Darstellung des «Freiheitssinn[s] individuellen Lebens»⁴³ ist. Eine der Pointen der dialektischen Verschlingung der drei Strukturen der Lebensführung ist, dass sich solche Freiheit in der verantwortlichen Beteiligung am Aufbau von gesellschaftlichen Institutionen vollzieht, die ihrerseits deren praktische Reproduktionsbedingung darstellen.

3. Noch einmal: Genesis, Geltung und Gestaltung

Trutz Rendtorffs Entwurf einer neuzeitlichen Umformungstheorie des Christentums ist den beiden anderen Versionen m.E. darin überlegen, dass er das Problem des Verhältnisses von Theorie und ihrem Gegenstand besser in den Griff zu bekommen vermag als diese. Der Ansatz beim Gestaltungsgedanken erlaubt dieser Theorie die Wahrnehmung der relativen Selbstständigkeit des gelebten Lebens gegenüber seiner wissenschaftlichen Reflexion durch die Theorie. Damit bearbeitet Rendtorff ohne Zweifel ein zentrales Problem der Aufklärung und der von ihr initiierten Theologie. Er tut dies freilich so, dass er das Moment der wissenschaftlichen Reflexion als tragen-

⁴³ Rendtorff: Ethik (Anm. 41), Bd. I, 66.

des (nämlich drittes) Strukturmoment in die lebensweltliche Praxis selbst eingesetzt denkt. Moderne lebensweltliche Praxis kultureller Gestaltung ist immer schon reflektierte Praxis, sie ist reflektiert hinsichtlich ihrer Genesis, aber auch hinsichtlich ihrer Geltung. Man kann, wenn man möchte, beide Problemdimensionen neuzeitlich-aufklärerischen Denkens in den beiden ersten Grundelementen der ethischen Lebenswirklichkeit angezeigt finden. «Das Gegebensein des Lebens» ist die allgemeine Form, als welche dem Individuum die unhintergehbare Faktizität, also die geschichtliche Positivität seines Lebens präsent ist; «das Geben des Lebens» ist die Quelle, an der unter neuzeitlichen Bedingungen in besonderer Weise alle Reflexionen auf von Individuen und Gruppen vertretene Geltungsansprüche anschliessen müssen. Geltungsansprüche sind Ausdruck der Macht von Subjekten, das Leben selbst zu gestalten. Eben darum hängt alles an diesem dritten Moment, dem der Gestaltung. Unter aufklärerisch-modernen Bedingungen hängt am Vollzug ethisch-kultureller Gestaltung des Lebens nicht weniger als sein Sinn. Religiöse Wahrheitsansprüche müssen, das weiss man seit Lessing, ethisch im Leben bewährt werden.

Die hier verfolgte Umdeutungsthese wäre nun aber nicht sonderlich konsequent gedacht, wenn die als zentral erachteten Einsichten jeweils nur einem der drei untersuchten Autoren zugeschrieben werden könnten. Das ist aber nicht der Fall. Auch Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift kann als der Versuch gelesen werden, mittels geschichtstheoretischer Metareflexion die Grundelemente geschichtlich-individueller Lebensführung, wie sie im Glauben gedeutet werden, zu identifizieren. Und ähnliches gilt mutatis mutandis auch für den grossen Antitheoretiker theologischer Aufklärung, für Karl Barth. Rendtorffs dreigliedrige Theorie der Lebensführung ist von einem seiner Schüler, nämlich von Reiner Anselm, mit Karl Barths Trinitätslehre assoziiert worden.⁴⁴ Das ist m.E. sachgemäss. Struktur und Funktion sind durchaus vergleichbar. Auch Barths Trinitätslehre, welche die Epistemik und den Aufbau seiner vielbändigen Kirchlichen Dogmatik steuert, verbindet die drei Problemdimensionen aufklärerisch-modernen Denkens. Spätestens seit 1938 tritt bei Barth an die Stelle des epistemologischen Leitbegriffs des Ereignisses der Begriff der Geschichte. Nun ist es die Geschichte Jesu Christi, die

⁴⁴ R. Anselm: Ethische Theologie. Zum ethischen Konzept Trutz Rendtorffs, ZEE 36 (1992) 259-274.

sich in der Reflexionsgeschichte des von der KD entfalteten theologischen Denkens vollzieht, in der Genesis, Geltung und Gestaltung des Christentums zugleich präsent gemacht werden.

Es spricht also doch offenbar einiges für die Vermutung, dass die Aufklärung der neueren und gegenwärtigen protestantischen Theologie nahe steht, vielleicht mitunter näher, als dies einzelnen unter ihren Vertretern lieb oder auch bewusst sein mag.

Abstract

Das Erbe der Aufklärung ist dem gegenwärtigen Protestantismus in höherem Masse präsent, als es vielen seiner Vertreterinnen und Vertreter oft bewusst ist. Prozesse einer «Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit» (Emanuel Hirsch) durch Einflüsse von Aufklärungsdenken sind auch und gerade in der Gegenwart – trotz gegenläufiger Tendenzen – gut erkennbar.

Ähnliches lässt sich auch für die Theologie des 20. Jahrhunderts sagen: Aufklärung ist (a) historische Kritik an religiösen Wahrheitsansprüchen, (b) deren kritische Neubegründung durch theologische Reflexion und (c) Auslotung praktisch-kultureller Gestaltungspotenziale des aufgeklärten Christentums. An drei klassischen Texten sucht der Artikel diese Dreitaktigkeit aufgeklärter protestantischer Christlichkeit zu erläutern. Diese sind E. Troeltschs «Absolutheit des Christentums» (1902), K. Barths Römerbriefkommentar von 1922 und Trutz Rendtorffs Ethik (1981/82). Es dominiert jeweils ein anderes Grundmotiv der aufklärerischen Prinzipientriade: bei Troeltsch die Frage historischer Genesis, bei Barth die Problematik theologischer Geltung, bei Rendtorff das Moment kultur-praktischer Gestaltungskraft des Christentums. Alle drei offerieren bleibende Einsichten für die gegenwärtige Selbstausslegung aufgeklärter Religion.

Georg Pfeiderer, Basel