

Perfektibilität. Protestantische Identität "nach der Aufklärung"

Warum beschäftigt sich ein Theologe so erkennbar ausdauernd mit der Epoche der Aufklärung, wie Gottfried Hornig das getan hat? Unbeschadet der biographischen Aspekte einer Antwort, die Sache des Jubilars sind, müssen ja wohl theologische Motive für das ernstliche Interesse an Themen wie Bibelkritik, Perfektibilität, Privatreligion, Kulturprotestantismus (um einige Titelwörter zu nennen) namhaft gemacht werden können. Doch hierüber hat sich Gottfried Hornig nur karg geäußert. Gewiß, angesichts der theologischen Strittigkeit der Entwicklung des protestantischen Christentums in der aufklärerischen Moderne wäre es der theologiehistorischen Arbeit abträglich, sich von vornherein einem bestimmten theologischen Urteil zuzuordnen und dessen historiographische Bewahrheitung zu inszenieren. Doch hat diese historische Verweigerung gegenüber dem Ansinnen von Legitimitäts- respektive Illegitimitätsproduktion ihr Recht im Blick auf alle Vorgeschichten der Gegenwart, ob sie deren interessiertem Blick nun als glänzend oder düster, als vorbildlich oder abschreckend, als progressiv oder restaurativ erscheinen mögen. Welche aktuellen theologischen Motive sind es aber, die gerade die aufklärerische Vorgeschichte des modernen Protestantismus zu erforschen so wichtig machen? Oder hat sich gar eine solche Frage inzwischen schon erledigt und müßte umformuliert werden in die, welche Motive es waren, die eine solche Arbeit erforderten? Schlagwörter wie "Postmoderne", aber auch die Formel "Religion nach der Aufklärung" scheinen dafür zu sprechen.

Daß jene Frage gestellt und versuchsweise auch beantwortet, ihre "postmoderne" Historisierung vielmehr theologisch bezweifelt werden sollte, dafür seien im folgenden einige Argumente stark gemacht. Sie bündeln sich in einem Begriff, der für prononciert aufklärerisch gilt, dem der Perfektibilität. Ihm hat der Jubilar eine ausgreifende historische Analyse gewidmet, in der er seine Zweideutigkeit, aber auch seine Brauchbarkeit als metahistorische Kategorie herausgestellt hat¹. Dem möchte ich den Nachweis hinzufügen, daß die Perfektibilität des Protestantismus und seine Krisenhaftigkeit eng zusammengehören und daß er hierin mit der aufklärerischen Moderne

1) Gottfried Hornig: Perfektibilität, in: Archiv für Begriffsgeschichte XXIV, Bonn 1980 (recte: 1982), 221-257; vgl. auch den Art. Perfektibilität, II, in: HWPPh 7 (1989), 241-244.

in einer intensiven Wechselbeziehung gestanden hat und noch steht – so daß es von durchaus aktuellem theologischen Interesse ist, sich des Phänomens "Aufklärung" historisch zu vergewissern.

I. Das protestantische Christentum als Krisenphänomen

Die Feststellung, daß der Protestantismus Krisen erlebt hat, ist für die Zeit der politisch, sozial, aber auch religiös erfolgreichen Aufklärung, also seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert eine Trivialität. Weniger plausibel erscheint jedoch die Behauptung, daß das protestantische Christentum als solches, d.h. seitdem es kirchliche, soziale und politische Gestalt angenommen hat, ein Krisenphänomen sei (plausibel wäre das nur für den eschatologischen Krisenbegriff, dem aber jegliche historische Erschließungskraft abgeht). In der Tat kommt die Übertragung des medizinischen Begriffs "Krise" auf politische oder soziale Vorgänge erst und vereinzelt im frühen 17. Jahrhundert auf², die auf religiöse Entwicklungen erst im 18. Jahrhundert. Doch hat die aufklärerische Geschichtsschreibung diesen Begriff im Zentrum ihrer Reflexion aufgegriffen, um ihn in der gesamten Neuzeit (einschließlich ihrer Genese in Renaissance und Reformation) für Verdichtungszonen geschichtlicher Veränderungen anzuwenden. Als Markierung von Phasen besonderen Erfahrungsdruckes und daraus folgendem Eindruck besonderer Nötigung zum Handeln sowie Nötigung der Revision bisheriger Zukunftserwartungen (und Erinnerungsbestände) setzt dieser Begriff allerdings voraus, daß die von einer Krise betroffene geschichtliche Größe sich nicht in einen archaischen Mythos retten kann, sondern als solche kraft Veränderung oder Entwicklung existiert. In diesem Sinne möchte ich den Krisenbegriff des Protestantismus im ganzen gebrauchen.

I. Aufklärung und Frühe Neuzeit.– Vom Zusammenhang von Krisenhaftigkeit und Perfektibilität als solchen zu reden, wäre freilich gegenstandslos, wenn die Zeit der Aufklärung mit der Zeit davor nur oder doch vorherrschend durch Distanzierung verbunden wäre. Eben dies haben im Blick auf die Geschichte des Protestantismus gleichermaßen die aufklärungsfreundliche und die aufklärungskritische Theologie unterstellt – eine der Erforschung der Aufklärung höchst ungünstige Koalition³.

2) Reinhart Koselleck: Art. Krise, I, in: HWPB 4 (1976), 1235-1240.

3) Das scheint noch nicht hinreichend berücksichtigt in der Skizze des "Projekts der Modernisierung der Theologie" seit der Aufklärung bei Trutz Rendtorff: Theologie in der Moderne - Wege und Auswege, in: Ders.: Theologie in der Moderne, Gütersloh 1991, 9-25.

Lange Zeit schien es, als müßte die Frage nach dem theologischen Sinn der Erforschung der im ausgehenden 17. Jahrhundert einsetzenden Umformung des Glaubens, Denkens und Handelns zur "Neuzeit" und zur "Moderne", ganz eindeutig beantwortet werden - freilich in Gestalt einer alternativen Stellungnahme in der Auseinandersetzung um die christliche Legitimität der aufklärerischen Moderne. Dieser Streit, der in der Theologie schon im frühen 18. Jahrhundert eingesetzt hat und fortan einer der wichtigsten Faktoren der theologischen Orientierung wurde⁴, hat in unserem Jahrhundert seine einflußreichsten Formulierungen in den alternativen Theologiegeschichten von Emanuel Hirsch und Karl Barth gefunden. Bekanntlich ist Hirsch' "Geschichte der neuern evangelischen Theologie" (1949/54) in der kritisch-konstruktiven Absicht geschrieben, Lage und Chancen des protestantischen Christentums nach den Stürmen der Aufklärung plausibel zu machen; Barths "Protestantische Theologie" (1947) in der kritisch-destruktiven Absicht, den Irrweg einer Theologie zu brandmarken, die mit den Voraussetzungen und den Absichten der Aufklärung sich glaubte verbinden zu sollen und zu können. Allerdings stimmten die gegensätzlichen Deutungen in einem wesentlichen Punkt überein: in der Annahme, daß die Entstehung und Entwicklung der aufklärerischen Bewegung nicht in der Kontinuität des reformatorischen Christentums stehe, sondern, jedenfalls in den wesentlichen Charakteristika, eine diesem Christentum begegnende, es teils verdrängende, teils absorbierende Formation geschichtsprägender Kräfte gewesen sei⁵. In dieser Annahme kamen die dialektisch-theologische und die jungreformatorische Sicht außerdem mit einer anderen, im übrigen fast gleich heftig bestrittenen Sicht überein: mit der Beurteilung der Aufklärung durch die liberale Theologie, prominent repräsentiert durch Ernst Troeltsch. Dessen entschieden affirmatives Verhältnis zur aufklärerischen Moderne münzte sich historiographisch bekanntlich aus in der epochemachenden Unterscheidung zwischen "Neuprotestantismus" und "Altprotestantismus"; das erklärte den Verzicht auf die anspruchsvolle Behauptung, die Aufklärung realisiere die

4) Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: *Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft*. In: Ders. (Hg.): *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 1, Gütersloh 1990, II-54, bes. 20ff.-Vgl. auch Martin Schmidt: *Aufklärung*, in: TRE IV (1980), 606, sowie Walter Sparr: *Vernünftiges Christentum*, in: Rudolf Vierhaus (Hg.): *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen 1985, 18-57, hier 19ff..

5) Vgl. Karl Gerhard Steck, Dieter Schellong: *Karl Barth und die Neuzeit*, München 1973; Joachim Ringleben (Hg.): *Christentums-geschichte und Wahrheitsbewußtsein. Studien zur Theologie Emanuel Hirschs*, Berlin/New York 1991.

eigentlichen reformatorischen Grundsätze und Absichten, setzte sie vielmehr deutlich ab als "Beginn und Grundlage der eigentlich modernen Periode der europäischen Kultur und Geschichte im Gegensatz zu der bisher herrschenden kirchlich und theologisch geprägten Kultur"⁶. Aber auch für den Neuprotestanten, nicht anders als für seine Kritiker kam die Aufklärung als ein heterogenes Faktum zu stehen – ein Faktum, das man, die dabei wirksamen menschlichen Präzessionen eingeschlossen, auch Fatum nennen konnte⁷. Eine solche Diskontinuitätsthese muß eigentlich Bedenken erregen. Sie widerspricht nicht nur dem Selbstverständnis der aufklärerisch gesonnenen protestantischen Theologie und der Aufklärung überhaupt, jedenfalls in Deutschland, die sich stets positiv auf die Reformation berufen hat; sie entspricht umgekehrt einem Verständnis von "Aufklärung", das weniger eine Deskription als vielmehr eine handlungsanleitende und -fordernde Zielvorstellung meint, jenen motivierenden und normativen Komplex, der in jüngster, die so gemeinte Aufklärung in Zweifel bringender Zeit noch einmal beschworen worden ist: das "Projekt der Aufklärung"⁸.

Die epochale Absonderung der aufklärerischen Neuzeit von einer Vorzeit (der mittelalterlichen einschließlich ihres Appendix der Reformationszeit), ist von der historischen Forschung der letzten Generation deutlich relativiert worden; sie dürfte für eine Identifikation 'unseres' Zeitalters vom bloßen Kontrast zu einem vergangenen 'fremden' Zeitalter untauglich geworden sein. Stattdessen hat sich inzwischen das Stichwort "Frühe Neuzeit" bzw. "Early Modern Europe" durchgesetzt. Diese Erweiterung bestreitet gewiß nicht die tiefgreifenden Veränderungen, welche die europäische Kultur im Prozeß der "Aufklärung" des 18. Jahrhunderts erfahren hat, auch nicht im Blick auf die religiöse Dimension dieser Kultur. Aber es bündelt sich die Einsicht, daß das, was ex post unter dem Namen "Neuzeit" als Epoche eigenen Gesichts und Rechts auftreten konnte, sich in einer längeren Phase vielfältiger Veränderungen und Neubildungen und in einer Gemengelage von Motiven verschiedenster Art gleichsam als kritische Masse aufgeschichtet hat. Auch wird nicht bestritten, daß

-
- 6) So der Beginn des Artikels "Aufklärung" von Ernst Troeltsch in: RE³, Bd. 2, Leipzig 1897, 225.
 - 7) Ausdrücklich von "Schicksal" sprach z.B. Emanuel Hirsch: Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, Tübingen 1938, ²1985, V.
 - 8) Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1985; Hans J. Ohlig: Der philosophische Streit um die Moderne. Positionen der deutschen Gegenwartsphilosophie, in: ThPh 63 (1988), 1-33.

die Frühe Neuzeit ihrerseits früher und später zu unterscheiden erfordert, insbesondere im Blick auf die Konstellation von Gesellschaft bzw. Staat und Religion, d.h. des konfessionell gewordenen Christentums; daher wird die erste, bis etwa 1648 reichende Phase als "Konfessionelles Zeitalter" bezeichnet. Nichtsdestoweniger läßt sich zeigen, daß der Transformationsprozeß, an dessen (vorläufigem) Abschluß von "Neuzeit" oder "Modene" gesprochen werden kann, im 16. Jahrhundert eingesetzt hat. Dafür sprechen viele Tatbestände der Politik- und Sozialgeschichte, wo man nicht ansteht, von "Modernisierungsprozessen" zu sprechen; ähnlich in der Mentalitäts- und Frömmigkeitsgeschichte, wo beispielsweise die Pietismus-Forschung inzwischen ins späte 16. Jahrhundert zurückreicht⁹; ähnlich auch in der Wissenschafts- und speziell der Theologiegeschichte, wo sich zeigt, daß Probleme, die früher für spezifisch aufklärerisch galten, schon lange vorher aufgebaut worden sind, beispielsweise die Problematik von "Subjekt" in Gestalt der religiösen Ambivalenz der "subjektiven Gewißheit", oder auch die Historisierung des biblischen Monarchienschemas, dessen fundamentale Bedeutung für die Orientierung in der Zeit schon seit der Mitte des 16. Jahrhundert aus unterschiedlichen Motiven abgebaut wird¹⁰. Für den Beginn der Frühen Neuzeit lassen sich, jedenfalls in Deutschland, verschiedene Schnitte legen; aber ob man auf den Augsburger Religionsfrieden 1550, auf den Augsburger Reichstag 1530 oder gar auf den Bauernkrieg 1525 verweist, ist doch jedesmal auf den Zeitpunkt abgehoben, an dem die religiöse Reformation einen politisch-sozialen Rahmen hervorgebracht hat oder in einem solchen sich realisieren mußte, ein Datum, von dem ab der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung eine neue Qualität eignete¹¹.

In diesem Sinn wird die differenzierte Verknüpfung des Aufklärungstheologen J.S. Semler und des Reformators M. Luther in

9) Vgl. Martin Brecht u.a. (Hgg.): Die Anfänge des Pietismus (Pietismus und Neuzeit, 4), Göttingen 1979; jetzt insbesondere Elke Axmacher: Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547-1606). Göttingen 1989.

10) Dazu vgl. jetzt Arno Seifert: Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus. Köln/Wien 1991.

11) Darstellungen in diesem Sinne etwa Ernst Hinrichs: Einführung in die Geschichte der Frühen Neuzeit. München 1980; Hartmut Lehmann: Das Zeitalter des Absolutismus (Christentum und Gesellschaft, 9). Stuttgart 1980; bzw. Martin Heckel: Deutschland im konfessionellen Zeitalter. Göttingen 1983; Heinz Schilling: Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648. Berlin 1988; Harm Kluefing: Das konfessionelle Zeitalter 1525-1648. Stuttgart 1989.

Gottfried Hornigs Arbeit über "Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie" (1961) historisch bestätigt. Zurecht auch übergreift der erste Abschnitt seiner Darstellung "Lehre und Bekenntnis im Protestantismus" im Handbuch für Dogmen- und Theologiegeschichte die Zeit von der Frühorthodoxie bis zum 18. Jahrhundert¹². Will man also nicht hinter den skizzierten, inzwischen auch methodologisch reflektierten Stand des Geschichtsbewußtseins¹³ zurückfallen, so muß man die Frage nach einer nicht nur normativ projizierten, sondern realen Kontinuität in der Entwicklung des protestantischen Christentums seit der Reformation noch einmal neu stellen. Die Alternative, wie sie durch Ernst Troeltsch und Adolf Harnack formuliert wurde und von der Luther-Renaissance nicht wirklich überwunden worden ist¹⁴, kann jedenfalls nicht als endgültig angesehen werden.

2. Krisen des Protestantismus. – Für einen gehaltvollen Begriff von Kontinuität mag es zunächst als wenig erscheinen, wenn man feststellt, daß das protestantische Christentum vor, während und nach dem Jahrhundert der Aufklärung von einem spezifischen Defizit an substantieller Stabilität gekennzeichnet war. Von Belang ist das hier jedoch nicht schon als einfacher Tatbestand, sondern als ein mit dem jeweiligen religiösen Bewußtsein rückgekoppelter, daher Veränderung nicht bloß äußerlich erleidender, sondern auch aus sich selbst erzeugender, also dynamischer, in einem temporalen Gefälle existierender Tatbestand. In genau diesem Sinne stellt der Protestantismus, ohnedies in der tridentinischen Außenperspektive, aber auch in seiner Selbstwahrnehmung, von Anfang an ein Krisenphänomen dar. In seiner bloßen Existenz, sobald sie einmal empirisch war, trat zutage, daß sich das Christentum in Europa nicht mehr bloß akzidentell oder organisch evolutiv, wie man später sagte, sondern substantiell oder revolutionär oder, wie noch später gesagt, unter systemischen Diskontinuitäten fortentwickelte und daß es fortan mit einer nicht zu beruhigenden inneren Strittigkeit leben mußte. Das Bewußtsein dieser Krisenhaftigkeit war selbstverständlich nicht immer gleich stark

-
- 12) Gottfried Hornig: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: HThDG Bd. 3, Göttingen 1984, 71-146.
- 13) Reinhart Koselleck (Hg.): Studien zum Beginn der modernen Welt. Stuttgart 1977; Stephan Skalweit: Der Beginn der Neuzeit. Epochengrenze und Epochenbegriff. Darmstadt 1982; Hans E. Bödeker, Ernst Hinrichs (Hgg.): Alteuropa -- Ancien Regime -- Frühe Neuzeit? Hamburg 1991.
- 14) Vgl. Trutz Rendtorff: Theologische Orientierung im Prozeß der Aufklärung. Eine Erinnerung an Ernst Troeltsch (1987), in: Ders.: (Anm. 3), 29-44; hier 29-33.

ausgeprägt. Aber immer wieder, anscheinend regelmäßig, wurde es eigens reflektiert; denn ungefähr alle drei Generationen häufen sich die Klagen über den Zustand des protestantischen Christentums signifikant. Dabei wird jedesmal zugleich seine Beziehung zur politischen, sozialen, kulturellen "Welt" thematisiert. Überaus summarisch, insofern auch anfechtbar, lassen sich, geht man chronologisch rückwärts, folgende Krisen namhaft machen:

Die Generation um 1900, die innerhalb und außerhalb der Theologie ohnehin emphatisch von der Krise der neuzeitlichen Kultur in der Moderne sprach und sich im "Geisteskampf" oder, noch spezifischer, im "Weltanschauungskampf" befindlich sah, diagnostizierte der Protestantismus in allen theologischen Lagern die lebensbedrohende Krise des Protestantismus vor allem angesichts seines Versagens in der sozialen Frage, angesichts des Verlustes der arbeitenden Massen für die Kirche sowie deren kulturellen Geltungsverlusts und angesichts der Pluralisierung der Theologie¹⁵. Die Generation um 1800 verknüpfte ausdrücklich den Begriff der "Zeit-Krise" mit dem der "Revolution", denn der durch die Französische Revolution und ihre Folgen ausgelöste Schock brachte die in der Aufklärung verzeitlichten Perfektionsideale, d.h. die inzwischen aufgebaute Erwartung tatsächlicher geschichtlicher Fortschritte verständlicherweise in eine schwere Krise; auch die religiöse Zeitdiagnose lief, in den beiden größeren theologischen Lagern, auf das Stichwort der Krise hinaus: angesichts der Säkularisierung kirchlicher Besitzstände, der Verselbständigung einer Öffentlichkeit und ihrer Moral gegenüber kirchlichen Geltungsansprüchen, aber auch angesichts der Verluste an überlieferter Religiosität, bis hin zum "leeren Himmel", sowie der theologischen Polarisierung von Supranaturalismus und Rationalismus¹⁶. In der Generation um 1700 lautete das Stichwort der Krise des europäischen Geistes vor

15) Vgl. jetzt Thomas Nipperdey: *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. I. München 1990.

16) Die klassische theologische Dokumentation hierfür ist die von Emanuel Hirsch: *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit*. Tübingen 1938, ²1985; auch theologisch aufschlußreich Theo Stammen, Friedrich Eberle (Hgg.): *Deutschland und die französische Revolution 1789-1806*. Darmstadt 1988. Noch lesenswert sind die Darstellungen von Wilhelm Lütgert: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Bd. 1: *Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus*. Gütersloh 1923; sowie Joachim Ritter: *Hegel und die Französische Revolution* (1956) bzw. *Hegel und die Reformation* (1968), in: *Metaphysik und Politik*. Frankfurt a.M. 1977, 183-280. 310-317.

allem "Kritik": eine erstmals bewußte und absichtliche Distanzierung der "Modernen" von den "Alten", d.h. von den traditionellen Autoritäten der Kultur und ihrer Institutionen, seitens des entstandenen modernen Machtstaates und der wissenschaftlichen Eliten vor allem in der Jurisprudenz und der Philosophie, mit der Erwartung gesellschaftlicher Verbesserungen; für den Protestantismus bestand diese Krise insbesondere in der öffentlichen, aber auch kirchlichen, vor allem pietistischen Rezeption des Chiliasmus in Gestalt einer irdischen Fortschrittserwartung, im Verlust des prophetischen Amtes im Staat und der intellektuellen Leitfunktion, die der christlichen Theologie bis dahin zugebilligt worden war, sowie in der Auflösung der Symmetrie von Religion und Konfession¹⁷. Die Generation um 1600, für die der Begriff der sozialen, ökonomischen und politischen Krise inzwischen historiographisch eingebürgert ist, erhob in vielen Stimmen die Forderung nach der "Vollendung der Reformation", weil sie den Abstand des gelebten Lebens, sowohl des kirchlichen als auch des gesellschaftlichen von den (inzwischen verinnerlichteten, insofern gerade erfolgreichen) reformatorischen Absichten schmerzlich oder verärgert empfand; sie unternahm enorme Anstrengungen für die Realisierung eines erkennbar christlich geprägten persönlichen und sozialen Lebens, für ein "wahres Christentum", wie der berühmte Titel von Johann Arndt (1604/10) lautete¹⁸.

3. Säkularisierung und Individualisierung.— Aus diesen Beobachtungen muß man wohl schließen, daß zur protestantischen Gestalt des Christentums ein potentielleres Krisenbewußtsein gehört, weil diese sich selbst krisenhaft fortentwickelt; etwas zugespitzt gesagt: Krisenbewußtsein ist ein Element protestantischer Identität.

Nun hat das protestantische Krisenbewußtsein in allen Fällen nicht nur auf diachrone Diskrepanzen reagiert, d.h. auf den Unter-

17) Im Überblick vorzüglich immer noch Paul Hazard: *La Crise de la Conscience Europeene* (1935), dt. Hamburg 1939; vgl. G. Tonelli, Claus v. Bormann, Art. Kritik I, in: *HWPPh* 4 (1976), hier I,4, 1262-1266.

18) Zur Verwendung des Krisenbegriffs seit E.J. Hobsbawm (1954) und H.R. Trevor-Roper (1959) vgl. Hartmut Lehmann (Anm. 10), 105ff.; den Begriff der "Frömmigkeitskrise" hat geprägt (wenngleich problematisch bestimmt) Wilfried Zeller: *Protestantische Frömmigkeit im 17. Jahrhundert* (1962), in: Ders.: *Theologie und Frömmigkeit* Bd. 2, Marburg 1978, 1-13. Vgl. auch Walter Sparr: *Zweite Reformation und Traditionalismus. Die Stabilisierung des Protestantismus im Übergang zum 17. Jahrhundert*, in: *Pirckheimer-Jahrbuch* Bd. 6, Regensburg 1991, 117-131.

schied zwischen religiösem Anspruch und ethisch-praktischer Lebenswirklichkeit, sondern auch auf synchrone Differenzierungen zwischen der direkt und evident religiösen Lebensgestaltung und solchen Lebensbereichen, die allmählich und schließlich primär von anderen Faktoren geprägt wurden. Es reagierte, anders gesagt, auf Säkularisierung. Diesen Begriff kann man auf alle angesprochenen Krisen anwenden, wenn man ihn einerseits nicht nur im Sinne der Enteignung von kirchlichen Gütern oder Territorien, andererseits aber auch nicht in dem kaum verifizierbaren Sinne der Enteignung christlicher Glaubensinhalte zugunsten weltlicher Absichten versteht, wie das die neuzeitkritischen Thesen Karl Löwiths oder Jacob Taubes, aber auch F. Gogartens annehmen – eine Illegitimisierung der aufklärerischen Neuzeit, die denn auch zurecht die These Hans Blumenbergs von der "Legitimität der Neuzeit" (1966) provoziert hat. Von Säkularisierung möchte ich hier sprechen im Sinne der nachweisbaren Ausgliederung von gesellschaftlichen Teilsystemen (Politik, Ökonomie, Wissenschaft, Erziehung u.s.w.) und von Individuen aus der sozialen Kontrolle der religiösen Institutionen¹⁹. Als gesellschaftlicher Differenzierungs- und Segmentierungsprozeß bestimmt, ist der Begriff schon für die Krise um 1600 anwendbar: Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 hatte den politischen Reichsfrieden von der Homogenität religiöser Praxis abgekoppelt, und in der Frömmigkeitskrise des ausgehenden 16. Jahrhunderts trat die Unvermeidlichkeit der Differenz des frommen Individuums auch von der reformatorischen Kirche ins Bewußtsein.

Doch bedeutete Säkularisierung in keiner der genannten Krisen die einfache Verabschiedung, nicht einmal die Verarmung und Verkümmern religiöser Praxis, im Gegenteil. Der Ausgliederung gesellschaftlicher Lebensbereiche und der Verselbständigung individueller Religiosität entsprach regelmäßig die innere Intensivierung von Religion, ihre Spiritualisierung, wenn man so will, oder genauer gesagt: ihre Individualisierung. Krisenhaft hat sich der Protestantismus daher nicht einfach wegen äußerer Schicksale entwickelt, sondern zugleich wegen seiner inneren Transformation. Die erwähnten Krisen lassen sich mühelos zugleich als Phasen der Verinnerlichung, ineins damit auch der Pluralisierung der protestantischen Frömmigkeit namhaft machen. Man könnte auch von Lernprozessen der protestantischen Frömmigkeit angesichts komplexer werdender Lebensverhältnisse sprechen.

19) Mit H. Becker, M. Heckel und H. Lübbe, vgl. Hermann Lübbe: Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln 1986, bes. 11f., 91ff., zur Identifikation des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte vgl. ferner Ulrich Ruh: Säkularisierung als Interpretationskategorie. Freiburg/Basel/Wien 1980.

Die Säkularisierungs- bzw. Individualisierungsschübe in der Geschichte des Protestantismus haben verschiedene Merkmale, der jeweiligen gesellschaftlichen bzw. religiösen Situation entsprechend. Sie erscheinen im Blick auf die eintretenden religiösen Veränderungen aber strukturell gleich: Jedesmal läßt sich eine Steigerung der Komplexität des Verhältnisses zwischen dem religiösen Individuum und der Institution seiner Religiosität, also seiner Kirche und ihren Traditionen, beobachten. Die anfänglich einfache und symmetrische Zuordnung des Einzelnen zur Kirche wird zunehmend mittelbar, vielfältig und selbstbestimmt. Diese Entwicklung war eine unvermeidliche und sinnvolle in einer Gestalt von Christentum, in der das Gewissen des Einzelnen nicht mehr als Funktion der kirchlichen Sozialisation galt, sondern als "frei", d.h. unmittelbar zu Gott. Ein Charakteristikum der Entwicklung des Protestantismus ist es daher, daß ihre Ergebnisse, d.h. die jeweilige innere und äußere Gestalt der Frömmigkeit, niemals Endgültigkeit beanspruchen konnten; anders gesagt, daß die protestantische Frömmigkeit stets die Nötigung (oder das Privileg) religiösen Lernens mit sich führt.

II. Protestantische Perfektibilität in den Krisen der Moderne

Es wäre reizvoll, die Aufklärung des 18. Jahrhunderts im Blick auf ihren Zusammenhang mit der Krisenhaftigkeit der Entwicklung des Protestantismus zu Beginn der Entwicklung und an ihrem Abschluß zu charakterisieren. Denn im Blick auf die krisenhafte Wende zum 18. Jahrhundert ist dieser Zusammenhang sehr eng; das belegt etwa die theologische und soziale Verselbständigung des Pietismus im Kontext der Ausbildung des modernen Staates, der Differenzierung zwischen Staat und Gesellschaft und der Wissenschaftsentwicklung; wichtige praktische und theoretische Stichwörter sind hier etwa "Toleranz", eklektische "Denkfreiheit", "Physikotheologie" oder "Theodizee" (hier vor allem die Verzeitlichung der Erwartung seligen Glücksbesitzes ins endlose Streben nach Glück, also in eine unabschließbare Perfektion des Menschen und seiner Welt). Der fragliche Zusammenhang ist auch in der Krise des ausgehenden 18. Jahrhunderts klar erkennbar, etwa im Streit um die Realitätsambitionen der aufklärerischen Programme, also um die "wahre Aufklärung", um die Polarisierung von Vernunft und "Anderem der Vernunft" (Furcht, Melancholie, Wahnsinn) oder um die Einsicht in die Ambivalenz der menschlichen Perfektibilität gegenüber der Erwartung beschleunigt verwirklichter Perfektion "der" Menschheit, "der" Geschichte, wie es jetzt heißt; beziehungsweise in der Transformationskrise, die die romantischen und idealistischen Neukonzeptionen von Theologie einerseits, die Auswanderung eines religiösen Rationalismus aus den supranaturalistisch fixierten und praktisch restaurativen Verpflichtungen der christlichen

Offenbarungsreligion andererseits zur Folge hatte. Kurz, man kann die Aufklärung und den Protestantismus aufeinander beziehen als reflexive Prozesse, als wiedererkennbar mit sich übereinstimmend gerade qua Bewegung und Veränderung²⁰. Aus Gründen der eingangs gestellten Frage möchte ich stattdessen die beiden letzten krisenhaften Phasen des protestantischen Christentums im Blick auf den Zusammenhang von Krise, d.h. Säkularisierung bzw. Individualisierung und von Perfektibilität zu charakterisieren versuchen.

1. Die Krise der "modernen" Neuzeit²¹.– Die westeuropäische Kultur, die sich in den politischen und ökonomischen Revolutionen seit dem 18. Jahrhundert zunehmend der Führungsrolle des Christentums entzogen hatte, geriet im Verlauf dieser Emanzipation in eine tiefgreifende Krise ihres Selbstbewußtseins und Selbstwertgefühls als "Moderne". Das belegt schon die gegen 1900 zu beobachtende neue Auszeichnung des Wortes im Unterschied zu "Neuzeit" und seine doppelte Konnotation sowohl mit "Fortschritt" als auch mit "Niedergang" oder "décadence"²². Zu den wichtigsten Faktoren dieser "Kulturkrise" gehörte eine Veränderung der öffentlichen Stellung und Wirkung des Christentums, d.h. ein Säkularisierungsvorgang im oben bezeichneten Sinne. Die religiös produktive Seite dieses Verlustes öffentlicher Macht war die verstärkte Individualisierung der religiösen Praxis und die zunehmende Pluralität von Frömmigkeit und Glauben innerhalb der Kirche, aber auch, für die Volkskirche irritierend, ihre Auswanderung in Sekten und Weltanschauungsgruppen christlich–fundamentalistischer, christlich–synkretistischer, theosophisch–gnostischer oder neuheidnischer Prägung. Ein weiterer wichtiger Faktor der Identitätskrise war der Zusammenbruch des "Idealismus", d.h. der Schwund der öffentlichen Plausibilität von wichtigen Grundannahmen der abendländischen, zugleich theologisch und philosophisch reflektierten Kultur. Solche Annahmen wurden z.B. mit den Wörtern "Gott", "(unsterbliche) Seele", "(erschaffene) Natur" bezeichnet. An ihre Stelle traten Annahmen, wie sie durch Wörter wie "Objekt", "Tatsache", "Naturge-

20) Vgl. Rudolf Vierhaus (Hg.): Aufklärung als Prozeß (Aufklärung, 2,2), Hamburg 1988.

21) Vgl. Wilhelm Lütgert (Anm. 15), Bd. IV: Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks. Gütersloh 1930; sowie jetzt Rüdiger vom Bruch u.a. (Hgg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1990. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Stuttgart 1989. Die folgenden Beobachtungen sind das vorläufige Resultat einer Bayreuther Forschergruppe, die sich kultur-, wissenschafts- und theologiegeschichtlich mit der "Kulturkrise" um 1900 beschäftigt.

22) Vgl. Rainer Piepmeyer: Art. Modern, die Moderne, in: HWPh 6 (1984), 54-62; Trutz Rendtorff: Die Religion in der Moderne – die Moderne in der Religion (1985), in: Ders. (Anm. 3), 273-290.

setz" bezeichnet wurden, zusammengefaßt als "realistische Weltanschauung". Wie schon vordem die Theologie, so verlor nun auch ihre Nachfolgerin, die (metaphysische) Philosophie, die Rolle der Artikulation einer allgemein plausiblen Wahrnehmung der Wirklichkeit im ganzen. Im Blick auf die Wissenschaften verlor sie die Rolle einer Leitwissenschaft, die definierte, was überhaupt sinnvolle Probleme seien.

Die Krise konnte weder von den positiven "Naturwissenschaften", noch von den historistisch gewordenen, hermeneutischen "Geisteswissenschaften" überwunden werden (und auch nicht von den "absolut" gewordenen schönen Künsten). Wie ohnedies das vorwissenschaftliche Meinen und Glauben, so konnten nunmehr auch die Wissenschaften eine Vorstellung des Ganzen der Wirklichkeit, somit theoretische und praktische Orientierung, nur in der Form eben der Vorstellung oder der "Weltanschauung" bieten; dieses nachaufklärerische Wort und seine Synonyma "Weltbild", "Lebensanschauung" usw. bekamen jetzt, begrifflich unscharf, Konjunktur²³. Im Unterschied zur alten Metaphysik war diese Weltanschauung allerdings unvermeidlich ein Entwurf ihres Trägers oder ihrer Trägergruppe, und er mußte sich seinen projektiven Charakter durch dezisionistische Energie und appellative Kommunikation verschleiern. Die sich bildenden Weltanschauungen konnten sich daher zueinander immer nur ausschließlich, in der Form des "Weltanschauungskampfes" verhalten. Für die Wissenschaften entstand daraus ein Dilemma: Entweder mußten sie sich selbst verweltanschaulichen und damit ihre wissenschaftliche Disziplin auflösen; so im "Pessimismus", aber auch im "Monismus", d.h. der teils quasi-religiösen Umbildung des Darwinismus, sowie im "Positivismus", der sogar ausdrücklich religiös gemeinten Fortbildung der Sozialwissenschaft Comte'scher Observanz. Oder aber sie mußten dazu herhalten, die wildwuchernden Weltanschauungen der Zeit zu verwissenschaftlichen und sich damit anderen kulturellen Potenzen unterzuordnen; so etwa in den "wissenschaftlichen" Varianten des Marxismus-Leninismus und dann auch des Faschismus. Wollte man sich dieser Alternative (z.B. aus religiösen Gründen) nicht unterwerfen, so blieb nur die Positivierung der jeweiligen Wissenschaft, d.h. die Selbstformalisierung zur Methodologie, wie im Neukantianismus oder in der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik, in Deutschland auch von der liberalen Theologie programmatisch versucht.

23) Vgl. Helmut G. Meier: *Weltanschauung. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs*. Diss. Münster 1968, speziell zum theologischen Gebrauch vgl. Eilert Herms: "Weltanschauung" bei F. Schleiermacher und A. Ritschl, in: *Theorie für die Praxis*. München 982, 121-143.

Das protestantische Christentum reagierte auf die europäische Kulturkrise und den sie begleitenden Weltanschauungskampf zunächst apologetisch mit dem Versuch der Machterhaltung vor allem im politischen und sozialen Leben bzw. mit dem theologischen Versuch, supranaturalistische Positionen, vor allem im Gegenzug zu den Naturwissenschaften, weltanschaulich zu retten. Aber diese Apologetik scheiterte praktisch in der politischen Katastrophe von 1914/18 und theoretisch an der dem Protestantismus eigenen Säkularität, d.h. an seiner theologisch wohlbegründeten Entlassung der weltlichen Dinge bzw. des Denkens aus dem theologischen Dominat. Im Unterschied zum Katholizismus, der sich politisch formierte (das Zentrum als "christliche Partei") und dessen Apologetik sich noch einen eigenen Plausibilitätshorizont glaubte aufbauen zu können (die "christliche Philosophie"), fand sich die protestantische Theologie ohne einen solchen Horizont vor, nachdem der (ohnedies stark theologisch gefärbte) Idealismus obsolet geworden war. Für den deutschen Protestantismus bedeutete die Kulturkrise und dann der Zusammenbruch des wilhelminischen Deutschland daher einen Säkularisierungsvorgang von vergleichbarer Breite und Tief wie der im Gefolge von Aufklärung und Französischer Revolution. Dieser Säkularisierung entsprach jedoch eine neuerliche Intensivierung und Pluralisierung der individuellen Frömmigkeit; der zeitgenössische Buch- und Broschürenmarkt, die religiöse Kunst oder die neuen Gruppenbildungen (z.B. die religiöse Jugendbewegung) legen davon beredtes Zeugnis ab. Auf die damit gegebene Steigerung der Komplexität im Verhältnis von Individuum und Institution hat der deutsche Protestantismus vielfältig reagiert. Wichtig wurden, in Modifikation bisheriger Tendenzen, vor allem drei Optionen, die dann auch die theologie- und kirchenpolitische Szene bis in die 70er Jahre geprägt haben.

Man konnte die protestantische Frömmigkeit ihrerseits radikal "verweltanschaulichen". Das bezweckten evangelikale und fundamentalistische Versuche, die Kirche zur autoritären Gesinnungsgemeinschaft umzuformen; was auf die freikirchliche Trennung von der oder doch auf den Aufbau von Parallelstrukturen in der pluralistisch werdenden Volkskirche hinauslief. Man konnte sich aber auch auf das Faktum positiver Religion bzw. Tradition zurückziehen, mußte dann allerdings, angesichts der partikular gewordenen Lebensgestalt protestantischer Kirchlichkeit, den Anspruch auf Universalität formalisieren. Das wurde nicht nur oft die kirchliche Leitungspraxis, sondern wurde im Offenbarungspositivismus zum theologischen Programm der Ritschlschen Schule und dann der "Theologie der Krisis" (die sich als Antwort auf die wirklichen Ursachen der "Kulturkrise" verstand) sowie ihrer kerygmatischen und existenztheologischen Folgegestalten; freilich trug das Postulat der "theologischen Existenz" auf seine Weise zur Erosion der Volkskirche bei. Man konnte in der Krise der euro-

päischen Moderne jedoch auch eine darin aktiv und passiv verflochtene Umformungskrise des Christentums identifizieren. Das bedeutete, religiöse Toleranz im öffentlichen sowie Individualismus bzw. Pluralismus im religiösen Leben, entsprechend in der Theologie die historische Methode (statt der dogmatisch–autoritären) zum Interesse auch und gerade der christlichen Kirche zu erklären – die damit in ihrer ganzen Spannweite und Vieldeutigkeit als Volkskirche akzeptiert war. An die Stelle der Alternative von Verweltanschaulichung und Verdrängung der Weltanschaulichkeit auch des Christentums in der Moderne trat hier der Dialog der Theologie mit anderen zeitgenössischen Trägern von Wirklichkeitswahrnehmung- und -gestaltung; in den Blick kam auch schon, nicht zuletzt in der Folge der Weltmissionstätigkeit der europäisch–amerikanischen Kirchen, der Dialog mit anderen Religionen, d.h. die Vermutung der kulturellen Partikularität des Christentums.

Die Vorstellung der Perfektibilität des Protestantismus spielt in dieser des Fortschritts unsicher gewordenen Zeit, wie Gottfried Hornig dargelegt hat, nur eine untergeordnete Rolle – selbst wenn ausgerechnet Karl Barth von einer "Perfektibilität des Dogmas" in den altreformierten Bekenntnisschriften spricht²⁴. Aber auch Ernst Troeltsch, der bedeutendste Repräsentant der zuletzt genannten Option, lehnt den Begriff als normativen ab, der "geschichtliche Bewegung nur als Vervollkommnung, nicht als wirkliche Entwicklung und Anpassung denken kann". Doch ist dies ein Mißverständnis insofern, als der Perfektibilitätsbegriff zwar in seiner Leibniz'schen, nicht aber in seiner kritisch–aufklärerischen Fassung etwa bei Johann Gottfried Herder die Behauptung faktischer Vervollkommnung impliziert. Und Troeltsch' eigene Bemühung um eine neue europäische Kultursynthese unter den Bedingungen von Säkularisierung einerseits, Individualisierung oder "Mystik" andererseits beansprucht ganz offensichtlich die Perfektibilität des Protestantismus, d. h. seine religiöse Veränderungsfähigkeit im Sinne von Lernfähigkeit²⁵.

2. Die Krise der "postmodernen" Moderne.– Die Situation des Protestantismus im ausgehenden 20. Jahrhundert ist zweifellos wieder eine krisenhafte. Sie ist das, jedenfalls im Augenblick, weniger im

24) Karl Barth: Die christliche Dogmatik im Entwurf. München 1927, 121f.; vgl. Gottfried Hornig (Anm. 1), 252.

25) Ernst Troeltsch: Art. Weiterentwicklung der christlichen Religion, in: RGG¹, Bd. V (1913), 1881-1886; vgl. Gottfried Hornig (Anm. 1), 240; sowie Friedrich Wilhelm Graf, Hartmut Ruddies: e. Troeltsch: Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, in: Grundprobleme der großen Philosophen, Neuzeit IV, Göttingen 1986, 128-164, bes. 136ff.

Blick auf die Erosion der Volkskirchen: mehr Veränderungspotential liegt in deren religiöser Differenzierung, bei gleichzeitig weitergehender Säkularisierung des öffentlichen Alltags, sodann in den neuen, vielfältigen religiösen und weltanschaulichen Bewegungen, die sich allermeist nicht verkirchlichen (wofür nicht nur die jüngste Entwicklung in der ehemaligen DDR ein Exempel ist) und schließlich, hierzu kontrastierend, im Wiedererwachen der großen institutionellen Religionen, deren Präsenz für und in Europa inzwischen unübersehbar geworden ist. Diejenigen, die angesichts dieser Irritationen um die Identität der protestantischen Kirchen besorgt sind, beruhigt daher nicht der Hinweis auf den Tatbestand, daß eben die aufklärerische Moderne, die im Protestantismus so tiefgreifende Krisen ausgelöst hat, nun ihrerseits in eine Krise geraten ist, weil ihre "Dialektik" sich in den moralischen Katastrophen dieses Jahrhunderts so bitter ausgewirkt und das "Projekt der Aufklärung" in der Erschöpfung rationaler Subjektivität sich selbst ans Ende gebracht habe und nun von einer "Postmoderne" abgelöst werde.

Wie es auch mit letzterem Argument stehen mag – die Situation als "postprotestantisch" zu kennzeichnen, wie es manche Sozialwissenschaftler neuerdings tun, dürfte höchstens in dem Sinne überzeugend sein, daß die "postmoderne" Historisierung der Moderne der modernen Historisierung des vormodernen Protestantismus analog ist; sicherlich ist die "Postmoderne" darin ihrerseits eine fortgehende Modernisierung, als sie einen neuerlichen, riskanten Schub der Individualisierung besagt, einschließlich einer religiösen²⁶. Für den Protestantismus kann man hierbei schon so viel sagen, daß ein Strukturmerkmal seiner Historizität sich deutlich durchgehalten hat: die Wechselbeziehung von Individualisierung und der entsprechenden Verringerung der Homogenität von religiösen Überzeugungen oder Verhaltensweisen, und von Säkularisierung im Sinne weitergehender gesellschaftlicher Differenzierungen zwischen Religion und anderen Lebensbereichen. Diese Wechselbeziehung gestaltet den Zusammenhang von individueller Religiosität und religiösen Institutionen erneut vielfältiger und unübersichtlicher und ist daher noch schwieriger zu handhaben als bislang. Die Komplexität im Verhältnis zwischen dem Glauben des Einzelnen und seiner kirchlichen, religiösen und überhaupt kulturellen Umwelt hat sich weiter gesteigert: Die um 1900 beobachtbare Situation und ihre Diskussion als Krise des Protestantismus in der Moderne setzt sich im Blick hierauf kontinuierlich fort.

Für die individuelle Religiosität bedeutet das freilich eine weitere Entlassung aus autoritativen Identifikationen, etwa die um 1900

26) So zuerst Trutz Rendtorff (Anm. 3), 42f; 309ff.

noch überaus bedrohliche Konkurrenz zwischen Bibelfrömmigkeit und Naturwissenschaften. Die "monistischen Sonntagspredigten" der Haeckel-Schüler, aber auch die verzweifelten Versuche der theologischen Apologeten, die biblischen Schöpfungserzählungen als Tatsachenprotokolle zu retten, gehören der Vergangenheit an. Kein Frommer der jüngeren Generation wird im geringsten davon irritiert, wenn der Zeitpunkt des Urknalls um einige Milliarden Jahre hin- oder hergeschoben wird; auch nicht davon, daß sich das genetische Programm des Menschen entschlüsseln läßt – das schafft zwar neuartige ethische Probleme, aber der Schöpfer wird dadurch um keinen Zoll aus der Welt verdrängt. Anzuführen ist hier auch die seit den Zeiten von J.S. Semler und D.F. Strauß angstbesetzte Konkurrenz zwischen dem christlichen Glauben und der historischen Kritik. Daß alle historischen Behauptungen nur Wahrscheinlichkeitsurteile darstellen, macht niemanden mehr ernstlich in seinem Glauben irre. Der einzelne Bibelleser, ob nun historisch-kritisch gebildet oder "schlicht", ist neu in sein Recht eingesetzt. Seine Emanzipation aus der apriorischen Autorität der Überlieferung hat keineswegs deren Verlust zur Folge gehabt, sondern ihre reichere, vielfältigere, erbaulichere, freilich nicht immer konforme Aneignung und Assimilation; beides führt die ausufernde zeitgenössische Erbauungsliteratur vor Augen. Schließlich sei daran erinnert, daß nicht nur 1788, sondern auch um 1900 noch das Bündnis von Thron und Altar bestand, mit Privilegien zwar, aber auch mit höchst problematischen Verpflichtungen der Kirche hinsichtlich der Erhaltung des politischen und sozialen status quo. Die heutige Korrelation von Staat und Kirche, zwar bekanntlich eine "hinkende" Trennung, ist dagegen dem Grundsatz der religiösen Toleranz und dem einklagbaren Grundrecht auf freie Religionsausübung aller Individuen und Gruppen verpflichtet. Seine segensreichen Folgen, wie die Entkopplung von religiösem Glauben und politischer Überzeugung oder praktischem Kompromiß, kann schlechterdings niemand mehr missen wollen.

Die neuerlichen Steigerungen der Komplexität des Verhältnisses zwischen der individuellen religiösen Praxis und den Institutionen des Protestantismus bringt jedoch auch im günstigen Fall Verunsicherung mit sich. Mit ihr produktiv umzugehen, erfordert wiederum den Mut, in einen religiösen Lernprozeß einzutreten, dessen Ausgang materialiter durchaus offen ist. Neu daran dürfte sein, daß beide Pole in der sozialen Realität des Protestantismus, der Einzelne und die Kirchen, ihr Verhältnis jeweils in sich selbst spiegeln und ihre Interaktion konkret ermöglichen müssen. Die Kommunikationsgemeinschaft, die den Protestantismus als religiöse Realität essentiell ausmacht, erfordert von allen Teilnehmern, die Perspektive der jeweils anderen mit wahrzunehmen, ohne sie zu übernehmen. So sind die protestantischen Kirchen der Gegenwart wohlberaten, wenn sie sich darauf einstellen, dem Einzelnen gerade in der Mittelbarkeit, Vielfältigkeit und Selbst-

ständigkeit seines Verhältnisses zur Kirche die Fähigkeit und den Mut zu persönlicher Aneignung und Anverwandlung der christlichen Tradition (um altaufklärerisch zu sprechen:) zur "Privatreligion" zu vermitteln. Umgekehrt kann es auch dem betont individualistischen Protestanten nicht mehr gleichgültig sein, wie es mit den kirchlichen Traditionen und Institutionen und der Repräsentanz des Christentums in der Öffentlichkeit bestellt ist. Denn gerade die freigesetzte religiöse Selbstbestimmung verliert, das liegt nunmehr am Tage, ohne eine traditionale Bildung und deren institutionellen Bedingungen ihren Gehalt und mit ihm ihre Kommunikations- und Traditionsfähigkeit; Religion wird im Medium von Institutionen in die nächste Generation vermittelt – oder gar nicht²⁷.

In der Perspektive der Geschichte des Protestantismus gibt es gute Gründe für die Annahme, daß der in der jetzigen Krise erforderete Lernprozeß in der Fortfolge von Lernprozessen steht, die zum protestantischen Christentum als Phänomen der werdenden, sich entfaltenden und sich als Bewegungsphänomen stets neu von sich auch ablösenden Moderne gehören. Auch in der Situation weitergehenden religiösen Individualismus' und Pluralismus' einerseits, der fortgehenden Säkularisierung ausdifferenzierter Lebensbereiche andererseits hat der Protestantismus keinen Grund, den Versuchungen zur Auflösung in reine Beliebigkeit oder aber zur Flucht in die reine Institutionalität nachzugeben, die mit dem wohlfeilen Stichwort der Postmoderne verknüpft sind. Es ist wahr: Versteht man die Moderne als ein von der menschlichen Sünde oder von bösen Mächten verschuldetes Fatum, das die Substantialität des christlichen Glauben aushöhlt und daher bloß bekämpft werden kann, so muß man auch den christlichen Glauben bis in seinen Kern hinein verweltanschaulichen, muß seine Traditionen dogmatisieren und seine Institutionen autoritär disziplinieren. Ebenso ist klar: Sieht man in der Moderne ein angeblich humanes, vielleicht christlich gemeintes, in Wahrheit aber prometheisches Projekt, in dem eine zwischen Hochmut und Verzweiflung schwankende Gesellschaft ihre Angewiesenheit auf Gottes Kommen abzarbeiten versuchte, dann ist die offenbarungstheologische Exemption des Christentums aus der modernen Kultur, seine Versektung, die angemessene Reaktion. Beide Optionen kommen mit der Postmoderne im Sinne der Verabschiedung der aufklärerischen Moderne freilich umso besser zurecht. Lassen sich dagegen in der gegenwärtigen Umformungskrise der Moderne die kulturgeschichtlich inzwischen realisierten, Bewegungskräfte des Christentums entdecken, so daß er der

27) So auch die Ergebnisse der demographischen Analyse von Elisabeth Noelle Neumann. Renate Köcher: Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern. 2. Aufl. Stuttgart 1988, 164-281.

religiösen Prüfung, Aneignung und Fortbildung erneut offen steht – das setzt ein Verständnis der Moderne als Produkt unterschiedlicher Faktoren voraus, die der Gegenwart die Motive für durchaus verschiedene Entwicklungen anbieten²⁸ –, dann sollte von Verabschiedung keine Rede sein, sondern von der neuerlichen Selbstkritik der Moderne, zu der die religiöse Lernfähigkeit des Protestantismus seinen Beitrag aufgrund der Genese der Moderne leisten muß, und gleichermaßen von einer Selbstkritik des Protestantismus in der Moderne, die der erneuten Balancierung seiner Institutionalität und seiner Individualität, seiner Traditions- und seiner Innovationsfähigkeit dient.

3. Krise und Perfektibilität.– Es ist somit das Recht des zuerst aufklärerischen Begriffs der Perfektibilität in seiner Anwendung auf das protestantische Christentum im ganzen, das den theologischen Sinn der Erforschung der historischen Epoche der Aufklärung ausmacht. Dieser Begriff entspricht, und zwar diesseits des gegenseitigen Dementis von Fortschritt und Niedergang, der protestantischen Einsicht, daß religiöse Identität sinnvoll und verbindlich erst auf dem Niveau der Struktur von Bewegung und Veränderlichkeit, und das heißt zugleich: nur kommunikativ thematisiert werden kann; denn in dieser Veränderlichkeit können Perfektibilität und ihre Nachtseite, die Korruptibilität, gleichermaßen real werden. Es handelt sich bei Perfektibilität also um eine metahistorische oder anthropologische, nichtsdestoweniger historisch konkrete Kategorie²⁹.

Wie die Krisengeschichte des Protestantismus lehrt, zeichnet der Sachgehalt des Perfektibilitätsbegriffes die Epoche der Aufklärung nicht exklusiv aus. Der reformatorische Begriff der Gewissensfreiheit ist in ihm mitbegriffen, und zwar in seiner Konkretheit als Inbegriff des Veränderlichgewordenseins des Christentums, wie ihn die Realisierung der "re-formatorisch" gemeinten Programme binnen dreier Generationen deutlich machte. Der Begriff der Perfektibilität schließt, nach der Aufklärung, aber auch den geschichtsphilosophischen Chiliasmus der Abfolge tatsächlicher Perfektionen aus zugunsten der inneren Nötigung zum Fortschreiten im Sinne des religiösen Lernens.

28) Vgl. Trutz Rendtorff: Postmoderne Ansichten über modernes Christentum (1987), in: Ders. (Anm. 3), 323; Michael Zöller: Produkt nicht Projekt – Individualismus als Nebenfolge des Wandels moderner Weltbilder, in: ZfP 37 (1990), 310-321.

29) Reinhart Koselleck spricht von einem "temporale(n) Kompensationsbegriff", vgl. Ders., "Fortschritt" und "Niedergang", in: Ders., Paul Widmer (Hgg.): Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema, Stuttgart 1980, 214-230, hier 227; vgl. Gottfried Hornig (Anm. 1), 256.; zum Ursprung dieser Kategorie bei G. Chr. Lichtenberg und J. G. Herder ebd. 227ff.

Beides unterstellt, darf man von der Perfektibilität des Protestantismus als einer religiösen Lern- und Bildungsgemeinschaft sprechen. "Bildung" ist dabei wiederum ebensogut aufklärerisch wie reformatorisch verstanden, wie das Johann Gottfried Herder oder F. Schleiermacher erkennen lassen, als Bildung durch traditionale und institutionelle Autorität mit der Absicht auf freie Selbstbildung³⁰. Denn der Protestantismus ist diejenige Gestalt des Christentums, in der die Wiedererkennbarkeit über längere Zeiten und zwischen unterschiedlichen Räumen nicht in der substantiellen Identität von Traditionsbeständen und institutionellen Formen liegt, sondern in der Struktur der Korrelation von individueller Frömmigkeit und diesen Beständen und Formen, nämlich im Typus seiner Veränderlichkeit als lernende Religiosität. Nur darum kann er stets erneut in kritische Distanz zu den empirischen Phänomenen von Religion, einschließlich der eigenen, treten und kann stets ein Anwalt der Unterscheidung von religiöser und von säkularer Praxis sein – beides tut er in wohlverstandener religiöser Interesse. Darum auch dürfte ihm in besonderer Weise die Pflege der unserer modernen Welt sowohl entsprechenden wie standhaltenden Modernisierungsfähigkeit des Christentums aufgetragen sein. Das erlegt ihm nicht nur auf, in besonderem Maße und ohne Aussicht auf einen Abschluß religiös lernfähig zu bleiben, sondern auch, sich normalerweise strittig und von Zeit zu Zeit auch als irritierend krisenhaft erleben zu müssen.

Auch wenn die Moderne nunmehr ihre "postmoderne" Transformationskrise erlebt, gehört die historiographische Aneignung des Protestantismus in der aufklärerischen Moderne und der Moderne im aufklärerischen Protestantismus nicht weniger als die Aneignung seiner reformatorischen Ursprünge zu den Bedingungen seiner religiösen Perfektibilität in der Zukunft.

30) Vgl. Wolfhart Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, 488ff.; Karl E. Nipkow: *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung*. Gütersloh 1990, 142ff.; Gottfried Hornig (Anm. 1), 231ff..