

B. Die evangelische Theologie

1. Begriff und Typen

1. BEGRIFF. Neuzzeitliche Theologien zeichnen sich ihrem Begriff nach dadurch aus, dass sie für die eigene Entfaltung nichttheologische Auffassungen von der Wirklichkeit überhaupt als eigenständige und stets mitlaufende Referenzen in Anspruch nehmen. Diese Bezugshorizonte verdanken ihre Eigenständigkeit dem Prinzip, aus dem sie hervorgehen, nämlich, wie sich in der »Sattelzeit« um 1800 zeigt, dem humanen Selbstbewusstsein als der Fähigkeit, sich – im Unterschied zum Bezug auf anderes – auf sich selbst zu beziehen und so ein Bild von sich selbst im Kontext der Welt zu erlangen. Die Auslegungsformen dieses Selbstbewusstseins sind von unterschiedlicher Gestalt. Es rechnen dazu die Proklamation einer allgemeinmenschlichen Vernunft und Sittlichkeit ebenso wie die Konstruktion einer natürlichen Entwicklungslogik alles empirisch Seienden, Philosophien also so gut wie Naturwissenschaften. Neuzzeitliche Theologien beziehen sich auf diese Verständnisweisen des Wirklichen, indem sie sich als Theorien der Religion begreifen. Damit ist eine eigenartige Konfliktlage gegeben. Denn von Religion gilt nun einerseits, dass sie eine eigenständige Sicht der Wirklichkeit behauptet, aber nicht mehr beanspruchen kann, auf unmittelbare Weise das Ganze sein oder bestimmen zu können. Auf der anderen Seite kann Religion von ihrer Funktion, letztinstanzliche Einsicht zu enthalten, nicht absehen, ohne sich selbst aufzugeben. Damit ist die Kontroverse über den Sinn und das Recht von Religion im Zusammenhang neuzzeitlichen Selbst- und Weltverständnisses eröffnet. Insofern gestaltet sich die Referenz auf nichttheologische Wirklichkeitssichten als andauerndes Streitgespräch. Dieses kann vonseiten der Theologie in verschiedenen Formen geführt werden. Einmal kann für die Berechtigung der religiösen Selbst- und Weltdeutung argumentiert, also eine Erweiterung des allgemeinen Verständnisrahmens vorgeschlagen werden; sodann aber kann auch der Versuch gemacht werden, sich dem Streit dadurch zu entziehen, dass schon das Verfahren einer die Re-

ligion einschließenden Wirklichkeitssicht bzw. die Eigenart einer religionsneutralen Kultur abgelehnt wird. In beiden Fällen jedoch bleibt die Grundströmung der neuzeitlichen Theologie, sich über den Bezug zu anderem auszulegen, erhalten.

Von »vorneuzeitlichen« Theologien, die selbstverständlich auch die Kontroverse über das Recht nichttheologischer Weltzugänge kennen, sind die neuzeitlichen Theologien dadurch kategorial unterschieden, dass sie nicht mehr erfolgreich die Strategie verfolgen können, sich rational und institutionell als dominant durchzusetzen, etwa durch eine allgemein geteilte Zustimmung zur Integration gesellschaftlicher, philosophischer und naturwissenschaftlicher Wirklichkeitsauffassungen in ein theologisches Grundschema. Ernst Troeltsch hat diese Formveränderung am Protestantismus studiert und sie auf die Alternative von »Altprotestantismus« und »Neuprotestantismus« gebracht (Troeltsch 1922). Er lässt erkennen, dass diese Veränderung der Bedingungen der Theologie nicht zuletzt durch die moderne christliche Religionsgeschichte selbst induziert worden ist, die mit der Pluralisierung der Konfessionen einen monolithischen Anspruch auf die Identität von wissenschaftlicher und religiöser Wahrheit unterminiert hat. Ist diese Pluralisierung aber einmal – und geschichtlich nicht revidierbar – eingetreten, dann gilt heute für alle Theologien, gleich welchen konfessionellen Zuschnitts, dass sie die Gestalt neuzeitlicher Theologien tragen.

2. TYPEN. Neuzeitliche Theologien differenzieren sich nach dem angenommenen Bezug der Religion auf das Selbstbewusstsein als prinzipiellen Grund neuzeitlicher Theoriebildung. Dabei lassen sich im Wesentlichen drei Typen unterscheiden, denen gemäß die Religion dem Selbstbewusstsein zugeordnet wird: Religion als Orientierungsgröße im Zusammenhang der Moral, Religion als Moment eines integrativen Selbst- und Weltthematisierungsvorgangs, Religion als humane Selbsterfassung im Unterschied zum theoretischen und praktischen Vernunftvermögen. Als Repräsentanten dieser Differenzierung kommen Kant, Hegel und Schleiermacher in Betracht.

II. Grund- und Ausgangspositionen neuzeitlicher Theologien

1. KANT. Es macht den geschichtlichen Rang Immanuel Kants (1724–1804) aus, dass er die konstitutive Rolle des Selbstbewusstseins für unsere Selbst- und Weltkenntnis in elementarer Weise beschrieben hat. Haben wir es in theoretischer Hinsicht stets mit dem durch unser Bewusstsein geprägten Aufbau der erscheinenden Welt zu tun, so bezieht sich das Bewusstsein, wo es um seine eigene Selbstbestimmung im Kontext der Welt geht, ganz und genau auf sich und gelangt so zu einer verantwortlichen und zusammenhängenden Form des Handelns. Diese Selbststeuerung bewussten Handelns über die sittliche Selbstbeziehung ist der Ort der menschlichen Freiheit. Nun ist die Realisierung der Freiheit unter den Bedingungen der Erscheinungswelt jedoch nur dann möglich, wenn eine Aussicht auf

Gelingen gegeben ist. Weil diese Aussicht aber die Grenzen des eigenen Lebens übersteigt, ist das Postulat einer Unsterblichkeit der Seele so nötig wie die Annahme der Idee Gottes, die für die Wirklichkeit der Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit einsteht. In diesem Kontext der praktischen Philosophie ist nach Kant die christliche Religion (als die am weitesten entwickelte) zu verstehen. Sie illustriert und vertieft auf der einen Seite die für die sittliche Realisierung schwierige Ausgangslage, indem sie die Probleme der Selbstbestimmung als Reflex »des radikalen Bösen« oder »der Erbsünde« versteht. Auf der anderen Seite wirkt die Religion motivierend, sofern sie in der Gestalt Jesu die prinzipielle Überwindbarkeit des Bösen symbolisch veranschaulicht. Die Rolle der Religion ist hier uneindeutig, sofern sie nach ihrem strengen Begriff nur eine Verkleidung des Sittlichen zu sein scheint, ihre symbolisierende Gestalt aber doch auch eine Bedeutung haben muss, die in diesem aufklärerisch-rationalistischen Konzept nicht gewürdigt werden kann. Das kantisch-aufklärerische Programm liegt überall da vor, wo die Theologie Religion als Versinnbildlichung und Motiv der Sittlichkeit proklamiert.

2. HEGEL. Die Einsicht, dass das Selbstbewusstsein, unbeschadet seiner Orientierungsfähigkeit, für den Erfolg des Handelns nicht einstehen kann, gibt Anlass, die kantische Konzeption über Kant hinaus weiterzudenken. Es muss nämlich, wenn es überhaupt sinnvolles Handeln geben soll, angenommen werden, dass die Welt so beschaffen ist, einen Handlungserfolg zu ermöglichen. Diese Konsequenz hat G. W. F. Hegel (1770–1831) gezogen und den Gedanken durchgeführt, dass es einen von den ersten Wahrnehmungen ausgehenden und die höchsten theoretischen und praktischen Erkenntnisse einschließenden Gesamtzusammenhang gibt, der sich als Bild des Absoluten, als absoluter Geist rekonstruieren lässt. In diesem Bild nimmt die (christliche) Religion insofern eine wichtige Stelle ein, als sich in ihr eine vorbegriffliche Gewissheit des Absoluten einstellt, die gleichwohl das Bewusstsein des Menschen erfüllt. Die Religion ist, so gesehen, eine Erscheinungsstufe des absoluten Geistes. Sie steht in dieser Funktion in Verbindung mit der Kunst (als objektiver Darstellung des absoluten Geistes) und der Philosophie (in der sich das Aufbauprinzip des absoluten Geistes selbst bewusst wird). Allerdings geht die Religion selbst mit bildlichen Vorstellungen um, die der kritischen Betrachtung bedürfen, damit sich ihre Leistung im Zusammenhang der neuzeitlichen Theoriegeschichte des Geistes überhaupt rechtfertigen lässt. Eine neuzeitlich religionsverbundene Theologie im Sinne Hegels besitzt dementsprechend ein doppeltes Gesicht. Einerseits ist sie mit dem Arrangement religiöser Vorstellungen beschäftigt und sieht sich unter neuzeitlichen Bedingungen der Aufgabe ausgesetzt, deren relative Kohärenz darzutun; die Renaissance der Trinitätslehre verdankt sich diesem Impuls. Auf der anderen Seite ist es ihr darum zu tun, im Kontakt mit der Philosophie des Geistes zu bleiben und ihr gegenüber das Eigenrecht der Religion zu verteidigen. Unzweifelhaft spricht sich in dieser Konzeption ein Widerhall der klassischen metaphysischen Tradition aus.

3. SCHLEIERMACHER. Ein anderes Bild ergibt sich, wenn der Versuch unternommen wird, den Sinn der Religion nicht über die extensionale Erschließung des Absoluten, sondern über die innerste Gewissheit des Subjekts auszulegen. Das ist die Linie D. F. E. Schleiermachers (1768–1834) gewesen, der darum als Theoretiker der Eigenständigkeit der Religion gilt. Im Unterschied zum Welterfassen und zur Sittlichkeit fragt Schleiermacher nach der Voraussetzung im Subjekt, die im theoretischen wie praktischen Vermögen unseres Verstandes stets in Anspruch genommen wird. Gemeint ist das Bewusstsein eigener endlicher Freiheit, das sich nicht aus dem Weltverhältnis speist, aber auch nicht aus einem abstrakten Selbstverhältnis hervorgehen kann. Stattdessen ist diese endliche Freiheit als in einer transkausal vorzustellenden absoluten Abhängigkeit gegründet zu deuten. »Gott« ist dann der Name für das Woher dieser Abhängigkeit – und in der christlichen Religion wird der Sachverhalt durchgearbeitet, dass und wie menschliches Leben in der Welt unter der Maßgabe dieses Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit als Behauptung endlicher Freiheit gelebt wird. Die Rolle der (christlichen) Religion, wie sie an der Person Jesu von Nazaret erkennbar wird, besteht insbesondere in der konkreten Begründung und Durchführung humaner Freiheit am Ort der eigenen Existenzmitte oder im Gefühl. Es ist klar, dass der Sinn der Religion sich hier nicht auf dem Wege sittlich-moralischer oder empirisch-theoretischer Argumentation ergibt, sondern in einem sprachlich vermittelten Verfahren der Lebensdeutung. Die Funktion der Theologie besteht, auf diesen Begriff von Religion eingestellt, darin, für die Tradition und die Verständlichkeit der religiös konzipierten Freiheit einzutreten; sie ist darum in besonderer Weise hermeneutisch eingestellt. Überall da, wo diese Aufgabe in den Vordergrund tritt, bewegt man sich auf den Spuren Schleiermachers.

Man kann sagen, dass sich die neuzeitlichen Theologien im Anschluss an diese Motive und als eine situativ und zeitgeschichtlich kontextualisierte Kombination derselben verstehen lassen. Das sei in einer exemplarischen Übersicht seit 1870 gezeigt.

III. Variationen und Entwicklungen der Grundgestalten

1. ALBRECHT RITSCHL UND ERNST TROELTSCH. In der Phase des werdenden deutschen bürgerlichen Nationalstaats hat *Albrecht Ritschl* (1822–1889) die christliche Religion als maßgebliche Größe sittlicher Orientierung auf historisch-positivem Grund dargestellt. Dabei hat er sich der folgenden Argumentationsfigur bedient: Die Menschheit bedarf einer sittlichen Ausrichtung ihres Handelns, ohne die Zielperspektive dieses Handelns aus eigener Einsicht zuverlässig entwerfen zu können. An dieser Stelle tritt der von Jesus in die Welt gebrachte Gedanke des Reiches Gottes ein, der menschlichen Endzweck und göttlichen Selbstzweck synthetisiert. Es bedarf daher einer Einstellung auf diesen geschichtlichen Gesamtrahmen des

religiösen Gedankens vom Reich Gottes, um die akuten Sittlichkeitsprobleme der Gegenwart zu lösen. Die Religion gewinnt bei Ritschl gerade in der historischen Gestalt des Christentums eine kategorial unersetzbare Bedeutung. Ersichtlicherweise ist hier – bei funktionaler Ähnlichkeit – die Rolle der Religion von der Konsequenzgestalt in die Grundlegung der Sittlichkeit übergegangen. Auf dieser Basis soll Religion gerechtfertigt werden.

Demgegenüber lässt sich bei *Ernst Troeltsch* (1865–1923) eine krisentheoretisch inspirierte religionsgeschichtliche Auflösung der religiös-sittlichen Zuspitzung der Theologie beobachten. Troeltsch erkennt in kulturhistorischer Perspektive die (mindestens faktische) Unverzichtbarkeit der Religion in allen geschichtlichen Geistesbildungen. Alles menschliche Selbst- und Weltverstehen bewegt sich in einem religiösen Horizont, in dem Herkünfte und Zukünfte gedeutet werden. Es ist auch in der Neuzeit noch die weltanschaulich-religiöse Funktion, die die Vielspältigkeit kulturellen Lebens auf elastische Weise zu integrieren vermag. Dass dies so möglich geworden ist, verdankt die Neuzeit freilich dem sich selbst pluralisierenden Christentum, das den Akzent auf der modern hoch geschätzten Individualität mit dem Gedanken einer überweltlichen Allgemeinheit zu verknüpfen verstanden hat. Jedoch ist es religions- und kulturhistorisch nicht auszumachen, ob diese Leistung des Christentums auch in der Zukunft Bestand haben wird; das hängt davon ab, ob und in welchem Maße der Gedanke einer auf Allgemeinheit hin orientierten, aber religiös gegründeten Subjektivität als einleuchtend empfunden wird. Die Theologie tut gut daran, sich auf diese Perspektive einzustellen und die Zukunft der Religion mit ihren Mitteln zu stärken. Troeltschs Anschluss an Hegel ist offensichtlich; allerdings wird die strenge Lehre vom absoluten Geist modifiziert in eine geschichtsphilosophisch offene Entwicklungslogik.

2. DIE DIALEKTISCHE THEOLOGIE in der ersten Hälfte des 20. Jh. hat die bei Troeltsch schon angedeutete Krise der bürgerlichen Gesellschaft in der Weise theologisch wahrzunehmen versucht, dass sie Syntheseprojekte von Kultur und Religion zugunsten einer Autonomisierung des Christentums (bzw. »des Glaubens«) ablehnte. Gleichwohl konnte sie den Bedingungen neuzeitlicher Theologien nicht entkommen. Bei *Karl Barth* (1886–1968) stellt sich diese Strategie der Autonomisierung (nach kritisch-dialektischem Beginn) als eine Prinzipialisierung kirchlichen Christentums dar, das einerseits in seiner Partikularität affirmiert wird, andererseits von seinem christologisch konstruierten Grund her eine politisch-gesellschaftliche Erweiterung erfährt. Barth wiederholt damit in gewisser Weise das methodische Verfahren des Marburger Neukantianismus, nach den Bedingungen gegebener Kulturgrößen zu fragen; in seinem konstruktiven Elan nimmt er Motive Hegels auf.

Rudolf Bultmann (1884–1976) dagegen hat die Autonomie des Christentums weniger in der Kirche als im individuellen Glauben verankern wollen. Darum hat er sich einer anthropologischen Rekonstruktion der Existenzbedingungen des mo-

dernen Menschen (in Zusammenarbeit mit Heidegger) nicht verschlossen, schien doch diese Analyse auf die Fokussierung eines traditionell unverstellten Existenzaktes hinauszulaufen. Diese Existenz aber gewinnt nur dann ihre reine Unabhängigkeit von Gegebenheiten der Welt, wenn sie sich als von Gott befreite, »eschatologische« Existenz weiß; als solche ist sie nur durch die Beziehung zu Jesus von Nazaret als gekreuzigtem und auferstandenem Herrn zu gewinnen. Deutlich wahrnehmbar ist in dieser Figur das Erbe Schleiermachers, sofern die Selbständigkeit der Religion im innersten Existenzvollzug des Menschen gesucht wird. Erst bei der Frage der Bestimmtheit dieses Existenzaktes taucht die dialektisch-theologische Alternativbildung zur Philosophie in Gestalt der christologischen Begründung auf.

3. DIE LEHRAMTLICH GESTEUERTE THEOLOGIE DES KATHOLIZISMUS hat sich, im Gefolge des I. Vatikanums, mit der Akzeptanz der Bedingungen neuzeitlicher Theologie schwer getan. Nach den Verwerfungen in den Modernismus-Streitigkeiten um 1900 ist es erst *Karl Rahner* (1904–1984) in der Mitte des 20. Jh. gelungen, die traditionell ontologisch ausgerichtete Lehrbildung mit moderner, existentiell zugespitzter Frömmigkeitsanalyse zu verbinden. In einer gewissen Ähnlichkeit zu Bultmann hat Rahner mit philosophisch an Hegel und Heidegger orientierten begrifflichen Mitteln eine solche Beschreibung der Existenz des Menschen geben können, nach der dieser einerseits bereits ein Gefälle zu christlicher Frömmigkeit innewohnt, die andererseits erst durch eine auch institutionell erkennbare Kirche zu ihrer Bestimmtheit gelangt. Das Verhältnis zwischen struktureller und aktueller Frömmigkeit (und damit der kulturelle und begriffliche Status der Religion) wird dabei jedoch in der Schwebelage gehalten. Die Theologie Rahners gehört entscheidend in die Vorgeschichte des II. Vatikanums; mit ihm teilt sie auch die Ambivalenz zwischen freier Meinungsbildung und kirchlicher Lehrbildung.

Rahners Schüler *Johann Baptist Metz* (geb. 1928) steht exemplarisch für den Versuch, die Uneindeutigkeit dieses Modells durch politische Bestimmtheit zu überwinden. Dabei ist es vor allem der Gedanke der Zukunft, der diese Strategie leitet. Denn in der Zukunft wird es sich herausstellen, wie es mit der Eigenständigkeit der Religion bestellt ist; sie wird ihr unverzichtbares Gewicht gerade darin unter Beweis stellen, dass sie normierend und motivierend die Horizonte eröffnet, in denen menschliches Leben zu seiner Bestimmung gelangt. Die kirchliche Institution bietet einen – in sich selbst noch mehrdeutigen – Raum an, in dem sich Initiativen zur religiös-politischen Zukunftsgestaltung bilden können; darum bleibt aber auch die Gegenwart in der Kirche umstritten. Es ist deutlich zu sehen, wie hier die ontologische Beschreibung durch (kantisch inspirierte) Praxisorientierung weitergetrieben werden soll.

4. EVANGELISCHE THEOLOGIE. In Analogie zur Zukunftsorientierung in der katholischen Theologie hat sich eine »eschatologische« Wende auch in der evange-

lischen Theologie ereignet. *Jürgen Moltmann* (geb. 1926) hat, den marxistisch gewendeten Hegelianismus Ernst Blochs aufnehmend, den Gedanken einer zukünftigen Bewährung des Christentums stark gemacht. Eine Pointe besitzt sein Konzept darin, dass die Auferstehung Jesu Christi schon jetzt eine so stark orientierende und mitreißende Kraft entwickelt, dass sie das menschliche Leben und Handeln auf die letzte Vollendung hin in Bewegung setzt und dabei die Gegenwart in Richtung auf Befreiung und Gerechtigkeit gestaltet. Die Lücke, die durch die eschatologisch umgedeutete Theorie des absoluten Geistes bei Moltmann entsteht, wird durch praktisch-kantianische Motive ausgefüllt.

So sehr *Wolfhart Pannenberg* (geb. 1928) Moltmanns zentrale Intuition von der Maßgeblichkeit der Zukunft teilt, so sehr unterscheidet er sich in der Begründung und in den Konsequenzen von ihm. Die Zukunftsgewissheit entspringt nämlich nicht einer Utopisierung der Auferweckung Jesu Christi; diese stellt vielmehr umgekehrt die noch partikulare Vorwegereignung des Endes dar. Sofern aber am »eschatologisch« vorgestellten Ende nur allgemein real werden kann und wird, was zu Ostern geschehen ist, besitzt die Geschichte durchaus eine normgebende Funktion für das Handeln. Daher sind die mit der Auferweckung Jesu angelegten Überzeugungen von der Einheit des Menschengeschlechts und seiner vorlaufenden Darstellung in der (einen) Kirche auch als gesellschaftspolitische Maximen zu verwerten. Die auf Zukunft umgestellte Deutung des Ganzen gewinnt so ein erkennbar konservatives Gesicht; damit wird eine auch bei Hegel sich findende Tendenz aufgegriffen.

5. DIE ZUKUNFTSORIENTIERTEN THEOLOGIEN haben es nicht vermocht, die Grundfrage der neuzeitlichen Theologien nach dem Verhältnis von Religion und Kultur über ihre zeitgeschichtliche Plausibilität im letzten Drittel des 20. Jh. hinaus zu beantworten; die von ihnen noch immer transportierte Einheitsvermutung hat sich nicht bewährt. Darum sind an ihre Stelle (zum Teil zeitgleich) so genannte kontextuelle Theologien getreten, die den Sinn von Religion nur noch für bestimmte Bezugsgruppen formulieren wollen. Dem Zusammenhang mit dem Antikolonialismus nach dem II. Weltkrieg verdanken sich die verschiedenen Typen der Befreiungstheologie, die die sozialen und ökonomischen Unabhängigkeitsimpulse religiös zu verstärken suchten. Dabei haben sich religiöse Weltbilder nach dem Muster von Unterdrücker und Befreier aufgebaut, die wesentlich strategisch zu verstehen sind, die dann aber auch je nach Erfolg oder Versagen der Strategie ihre Bedeutung verloren haben. Tief greifender als die politisch-ökonomischen Befreiungstheologien prägen noch immer feministische Theologien das gegenwärtige Erscheinungsbild der Theologie im europäischen Bereich, wird doch in ihnen mit einem anthropologischen Dual gearbeitet, der natürliche Konnotationen besitzt. Allerdings bleiben auch diese Konzepte in den Grenzen ihres eigenen Partikularismus. Indem sie auf Allgemeinheit verzichten, bilden sich moralisch und politisch verstärkte religiöse Binnensichten aus, deren Kohärenz sich nur im »Kampf«

bewähren kann. Das ist aber nur wieder eine Variante moralischer Religion kantischer Provenienz; durch den Verzicht auf Allgemeinheit wird die Partikularität der Religion hilflos affirmiert.

IV. Fazit

Abgestimmt auf gesellschaftliche und kirchliche Bedürfnislagen, werden die Grundmodelle neuzeitlicher Theologie weiter den Variationsrahmen theologischer Gedankenbildung abgeben. Darum kommt es – statt der Erfindung »neuer« Theologien – auf die Ausbildung subjektiver Kompetenz im Umgang mit den bisher erprobten und zeitgeschichtlich aufschlussreichen und plausiblen theologischen Konzeptionen an. Möglicherweise zeichnet sich in einem zukünftigen, wissenschaftlich und technisch bis in die Grundlagen des Menschseins hineinreichenden Naturalismus eine neue, die Debatte vereinheitlichende Kontroverse ab.

K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 6 1994; *H. Fries/G. Kretschmar* (Hg.), Klassiker der Theologie II, München 1983; *P. Neuner/G. Wenz* (Hg.), Theologen des 19. Jh., Darmstadt 2002; – (Hg.), Theologen des 20. Jh., Darmstadt 2002; *J. Rohls*, Protestantische Theologie der Neuzeit I–II, Tübingen 1997; *E. Troeltsch*, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: P. Hinneberg (Hg.), Die Kultur der Gegenwart I, IV,1, 2. Hälfte, Leipzig/Berlin 2 1922.

DIETRICH KORSCH