SchlA 16

Schleiermacher-Archiv

Herausgegeben von
Hermann Fischer
und
Gerhard Ebeling, Heinz Kimmerle,
Günter Meckenstock, Kurt-Victor Selge

Band 16

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1996

Hans-Joachim Birkner

Schleiermacher-Studien

Eingeleitet und herausgegeben von

Hermann Fischer

Mit einer Bibliographie der Schriften
Hans-Joachim Birkners

von Arnulf von Scheliha

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1996

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Birkner, Hans-Joachim:
Schleiermacher-Studien / Hans-Joachim Birkner. Eingel. und hrsg. von Hermann Fischer. Mit einer Bibliogr. der Schriften Hans-Joachim Birkners von Arnulf von Scheliha. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1996
(Schleiermacher-Archiv ; Bd. 16)
ISBN 3-11-014253-8
NE: Fischer, Hermann [Hrsg.]; GT

© Copyright 1996 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Datenkonvertierung und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer GmbH, Berlin

Vorwort

Mit den vorliegenden „Schleiermacher-Studien“ erscheint erstmals ein Band des 1985 eröffneten Schleiermacher-Archivs ohne den Namen von Hans-Joachim Birkner im Herausgeberkreis. Das Herausgebergremium des Schleiermacher-Archivs war und ist identisch mit dem der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers (= KGA), deren geschäftsführender Herausgeber H.-J. Birkner seit Beginn der Vorarbeiten 1972 bis zu seinem Tode am 21. September 1991 gewesen ist. Über seine Bedeutung für die KGA ist in Band V,3, der als erster nach seinem Tode erschienen ist, das Wesentliche gesagt (V–VI: „Zum Gedenken an Hans-Joachim Birkner“). Analoges gilt für seine Mitarbeit am Schleiermacher-Archiv. Mit dem vorliegenden Band gedenken die Herausgeber des Schleiermacher-Archivs im Rückblick auf eine reiche und erfüllte Zeit in Dankbarkeit ihres einstigen Mitherausgebers und Kollegen.

Der schmerzliche Tod von H.-J. Birkner hat im Herausgeberkreis des Schleiermacher-Archivs eine Ergänzung notwendig werden lassen. Günter Meckenstock, langjähriger Mitarbeiter der KGA und Nachfolger von H.-J. Birkner in der Leitung der Schleiermacher-Forschungsstelle der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, gehört seit Mai 1994 zum Herausgeberkreis sowohl der KGA wie des Schleiermacher-Archivs.

Im Namen der Herausgeber Hermann Fischer

Einleitung des Herausgebers

I.

Nur wenige Monate nach seinem 60. Geburtstag ist Hans-Joachim Birkner (10.5.1931–21. 9.1991) gestorben. In der wissenschaftlichen Welt ist sein Name verbunden und wird verbunden bleiben mit der Schleiermacher-Forschung, vor allem mit der Kritischen Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers (= KGA). Beinahe 20 Jahre seines Lebens (1972–1991) hat er dieser großdimensionierten Ausgabe gewidmet, an der noch im nächsten Jahrhundert gearbeitet werden wird.

Schon seit früher Zeit bildete das philosophisch-theologische Lebenswerk Schleiermachers den Hauptschwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit. Das Theologiestudium, das er zum Wintersemester 1950/51 an der Kirchlichen Hochschule im damaligen Westteil der Stadt Berlin aufnahm und zum Wintersemester 1952/53, erweitert durch das Studium der Philosophie, an der Georg-August-Universität zu Göttingen fortsetzte, wurde mit einer Arbeit über „'Offenbarung' in Schleiermachers Glaubenslehre“ (vgl. hier Nr. 6) für das I. Theologische Examen im Februar 1956 an der dortigen Theologischen Fakultät abgeschlossen. Diese Examensarbeit ist vor allem aus zwei Gründen aufschlußreich und deshalb dem Vergessen entrissen worden. Einmal zeigt sich schon hier die Fähigkeit des Autors zu souveränem Überblick über die Problemlage und zur systematischen Konzentration der Darstellung. Auf 24 Seiten wird das komplizierte Geflecht des Offenbarungsverständnisses in der Dogmatik, der Religionsphilosophie und der Philosophischen Ethik Schleiermachers präzise und knapp analysiert und auf seine systematischen Konsequenzen hin durchsichtig gemacht. Die Examensarbeit verdient zum anderen durch ihren theologie- und geistesgeschichtlichen Kontext Interesse. Sie entsteht im Umfeld einer theologischen Diskussionslage, die noch unter dem beherrschenden Einfluß der Theologie Karl Barths und seiner kompromißlosen Abweisung der neuzeitlichen Theologie seit der beginnenden Aufklärung und vor allem derjenigen Schleiermachers steht, und ist doch Ausdruck des Versuches, sich aus diesem Einflußbereich herauszuwinden. Die Neuentdeckung Schleiermachers etwa seit

Mitte der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts in Deutschland vollzieht sich ihrerseits zunächst vornehmlich in der Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, besonders mit der Theologie Karl Barths und Emil Brunners Schleiermacher-Monographie „Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionssauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers" (Tübingen 1924, ^{2}1928). An dieser Konfliktkonstellation partizipiert auch die Examensarbeit H.-J. Birkners. Schleiermacher soll aus seinen eigenen Voraussetzungen und Zielsetzungen verstehbar gemacht werden, aber damit steht dann – ausgesprochen oder unausgesprochen – auch der Einspruch gegen seine Theologie zur Debatte.

Die theologische Dissertation, mit der er im Juni 1958 an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen zum Dr. theol. promoviert wurde, ist dem theologischen System Richard Rothes gewidmet. In der veröffentlichten Fassung trägt sie den Titel „Spekulation und Heilsgeschichte. Die Geschichtsauffassung Richard Rothes" (München 1959). Insbesondere aus der „Theologischen Ethik" (1. Aufl. 1845/48, 3 Bde.; 2. Aufl. 1867/71, 5 Bde.), dem Hauptwerk Rothes, wird die spekulative Geschichtsauffassung Rothes rekonstruiert, um auf diesem Hintergrund dessen negative Ekklesiologie mit der provozierenden These von der allmählichen Auflösung der Kirche in den Staat zu deuten. Diese erste wissenschaftliche Publikation läßt – wie zuvor schon die Examensarbeit – auf wenig mehr als 100 Seiten die für H.-J. Birkner charakteristische Gabe erkennen, in knapper Diktion und mit klaren Argumenten und Formulierungen komplizierte und verschlungene Sachverhalte in ihren Grundlinien und wechselseitigen Beziehungen aufzudecken.

Das gilt dann vollends für die Habilitationsschrift „Schleiermachers Christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems" (Berlin 1964), mit der er im Februar 1962 – wiederum in Göttingen – zum Privatdozenten für das Fachgebiet der Systematischen Theologie habilitiert worden ist. Mit dieser Arbeit kehrt H.-J. Birkner zu Schleiermacher zurück, dessen Werk fortan im Mittelpunkt seines Forschens und Lehrens steht. Auch diese Monographie stellt ein Muster an Klarheit und Durchsichtigkeit dar. Für die Interpretation der Christlichen Sittenlehre muß bis auf die Fundamente des Systems zurückgegangen werden, und so kommt in einem I. Teil der Untersuchung das Wissenschaftssystem Schleiermachers zur Darstellung, um in den rekonstruierten Organismus der Wissenschaften dann den Organismus der theologischen Wissenschaften einzuzeichnen. Damit sind die Voraussetzungen geklärt, von denen her sich in einem II. Teil die Prinzipien der Christli-

chen Sittenlehre einsichtig machen lassen. Der III. Teil bietet dann die materiale Entfaltung der Christlichen Sittenlehre Schleiermachers. Durch die Einbettung der Christlichen Sittenlehre in das Ganze des philosophisch-theologischen Systems hat H.-J. Birkner faktisch eine Gesamtinterpretation der Philosophie und Theologie Schleiermachers in Grundzügen geboten und damit zugleich Maßstäbe für die weitere Interpretation Schleiermachers gesetzt. Vor allem mit der Rekonstruktion des Wissenschaftssystems ist dieses Buch in die Schleiermacher-Forschung eingegangen.

Zum 1. April 1969 wurde H.-J. Birkner zum Ordentlichen Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel ernannt. Hier fand er insofern günstige Arbeitsbedingungen vor, als die von Martin Redeker 1967 an der Kieler Theologischen Fakultät begründete Schleiermacher-Forschungsstelle trotz anfänglich bescheidener Ausstattung für die Schleiermacher-Forschung neue institutionelle Möglichkeiten und Perspektiven eröffnete. 1970 übernahm er die Leitung der Schleiermacher-Forschungsstelle. An ihr wurde zunächst eine dem Werk und dem geistig-kulturellen Umfeld Schleiermachers gewidmete Bibliothek aufgebaut, um die nötigen Voraussetzungen für die Schleiermacher-Forschung zu schaffen. Nur wenige Jahre später entstand der Plan für eine neue kritische Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers, nachdem im 20. Jahrhundert schon mehrere Versuche in dieser Richtung gescheitert waren. Mit der von der Deutschen Forschungsgemeinschaft für den 15. Dezember 1972 nach Bonn-Bad Godesberg einberufenen Konsultation nahm dieser Plan konkretere Formen an.

Über die Geschichte der Entstehung der KGA und ihre weiteren Fortschritte hat H.-J. Birkner in seinem Beitrag für den 1. Band der Zeitschrift New Athenaeum/Neues Athenaeum „Die Kritische Schleiermacher-Ausgabe zusammen mit ihren Vorläufern vorgestellt“ (vgl. hier Nr. 19) und in dem erst nach seinem Tode erschienenen Artikel „Die Schleiermacher-Gesamtausgabe. Ein Editionsunternehmen der Schleiermacher-Forschungsstellen Berlin und Kiel“ (vgl. hier Nr. 20) Bericht erstattet, dabei freilich seine eigene Rolle und die enorme Arbeitsleistung für das Projekt in der ihm eigenen Bescheidenheit eher in den Hintergrund gerückt. Als langjähriger geschäftsführender Herausgeber der KGA hat er die Konzeption dieser Ausgabe entscheidend geprägt und ihr mit den übrigen Herausgebern und Mitarbeitern zu nationalem und internationalem Ansehen verholfen. In den wöchentlichen Dienstbesprechungen in Kiel hat er die editorische Arbeit im Detail verfolgt, in den

halbjährlich, später jährlich stattfindenden Herausgebersitzungen den internen Planungen über die jeweils anstehenden Probleme richtungsweisende Impulse vermittelt und auch nach außen hin mit viel Gespür für die Möglichkeiten und die Notwendigkeiten die fördernden Institutionen von der Bedeutung der Ausgabe zu überzeugen vermocht. So ist es ihm gelungen, zielstrebig, umsichtig, weitblickend und im Ergebnis außerordentlich erfolgreich für dieses große Editionsunternehmen Interesse und Unterstützung zu gewinnen.

Aus der intensiven Beschäftigung mit Schleiermacher sind dann noch eine selbständige Studie über „Theologie und Philosophie. Einführung in die Probleme der Schleiermacher-Interpretation" (München 1974) (vgl. hier Nr. 11) und eine Vielzahl von Einzelpublikationen hervorgegangen: Aufsätze, Rundfunkbeiträge, Lexikonartikel, Einleitungen zu Schleiermacher-Editionen und Rezensionen sowohl über neu herausgegebene Schriften Schleiermachers wie über Sekundärliteratur zum Thema. Manches davon findet sich an versteckter Stelle, zwei Rundfunkvorträge „Schlechthin abhängig von Gott. Ein Porträt Friedrich Schleiermachers" und „Der politische Schleiermacher" sind bisher noch gar nicht publiziert worden. Auch diese Veröffentlichungen zeigen den Verfasser als einen übersichtlich disponierenden und knapp darstellenden Autor. Das Charakteristische dieser Beiträge besteht in der Konzentration auf das Wesentliche. Der Erkenntnisgewinn wird hier wie auch in den übrigen Publikationen erzielt durch eine genaue Problembeschreibung und -eingrenzung, auf die sich die Analysen dann zurückbeziehen. Viele Aufsätze bleiben unterhalb der Grenze von 20 Seiten, aber diese Kürze kann leicht über das Gewicht der Ausführungen hinwegtäuschen.

Das theologische und philosophische Interesse H.-J. Birkners hatte in Schleiermachers Werk seinen zentralen, aber nicht den alleinigen Gegenstand. Er kannte sich wie kaum einer bis in die verborgenen Winkel der Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts aus und wußte erstaunliche Beziehungen und Querverbindungen zwischen den einzelnen Figuren und Positionen herzustellen. Schon sein erster Aufsatz „Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie" (vgl. hier Nr. 1) dokumentiert das in beeindruckender Weise. Die systematisch-theologischen Themen gewinnen durch die aufgedeckten historischen Dimensionen an Farbigkeit und Konkretion. Sein aus Rundfunkvorträgen entstandenes Buch „Protestantismus im Wandel. Aspekte – Deutungen – Aussichten" (München 1971) verknüpft theologiehistorische Analysen mit systematischen Einsichten und Urteilen, die in der neuzeitlichen Ausprägung des Protestantismus verwurzelt sind. H.-J. Birkner gehörte zu denjenigen Theologen, die die kritisch-polemische Zurückweisung eines breiten und wirkungskräftigen Stromes

evangelischer Theologie in der Neuzeit nicht mitgetragen haben, sondern zur genaueren Aufklärung dieses reichen Erbes beitragen wollten. Sein hohes Maß an Umsicht und Gerechtigkeit, das er in seinen persönlichen und offiziellen Beziehungen vorbildlich pflegte, wollte er auch einer vielgeschmähten Epoche evangelischer Theologie angedeihen lassen.

H.-J. Birkner hat neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit auch vielfältige kirchliche Aufgaben wahrgenommen. Hier ist insbesondere seine Mitwirkung bei der Vereinigung einiger norddeutscher Landeskirchen zur Nordelbischen Kirche, die mit dem Inkrafttreten der neuen Verfassung zum 1.1.1977 vollendet wurde, hervorzuheben. Von 1970–1976 war er Mitglied der Verfassungsgebenden Synode der Nordelbischen Kirche, von 1972 bis Ende Dezember 1976 Landeskirchenrat im Nebenamt beim Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schleswig-Holsteins.

Im Dezember 1973 erreichte ihn ein Ruf auf den Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz, den er aber – u. a. auch wegen der gerade angelaufenen Planungen über eine neue historisch-kritische Ausgabe der Werke Schleiermachers – ablehnte. Von 1977–1981 war er Vorsitzender der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums, von 1981–1983 Vorsitzender des Evangelisch-theologischen Fakultätentags. Im Sommer 1988 wurde er von einer schweren Erkrankung heimgesucht, deren Folgen er aber mit Geduld und Energie weithin zu überwinden vermochte. In seinem Sprachvermögen allerdings blieb er eingeschränkt, und das muß ihn, obwohl er davon kaum etwas erkennen ließ, besonders geschmerzt haben. Denn er war ein Meister des Wortes in seinen vielfältigen Äußerungsformen und Schwingungen. Vom beredten Schweigen, der skeptischen und entwaffnenden Frage, einer aus reichem Wissen gespeisten Ironie, der humoristischen Kommentierung, vor allem steiler Thesen und hochgestochener Ansprüche, bis zur beherzten und pointierten Aussage standen ihm viele Möglichkeiten sprachlicher Kommunikation zu Gebote. Man durfte hoffen, daß H.-J. Birkner die Folgen seiner Krankheit noch um einige weitere Schritte würde bezwingen können. Umso überraschter und härter hat deshalb die Freunde, Kollegen und Schüler die Nachricht von seinem Tode am 21. September 1991 getroffen.

II.

Bald regte sich der Wunsch nach einer Sammlung der verstreut erschienenen Aufsätze H.-J. Birkners. Knapp zwei Jahre nach seinem Tode wurde

im Herausgeberkreis des Schleiermacher-Archivs dann über den auch vom Verlag de Gruyter unterstützten Plan beraten, seine Publikationen zu Schleiermacher, evtl. um Materialien aus dem Nachlaß ergänzt, zu einem Band „Schleiermacher-Studien" zu vereinigen und sie in dem Organ zu publizieren, an dessen Entstehung er einst vehement mitgearbeitet hatte. Im Zuge der weiteren Beratungen erfuhr die ursprüngliche Planung eine Ausweitung. H.-J. Birkner hat einige forschungsgeschichtlich folgenreiche Aufsätze veröffentlicht, die sich entweder direkt auf Schleiermacher beziehen oder doch in einem engen Verhältnis zu der durch ihn repräsentierten und geprägten Theologie stehen. Diese Studien beleuchten den philosophischen und theologischen Kontext des Schleiermacherschen Lebenswerkes sowie die Geschichte seiner nachhaltigen Präsenz in den theologischen Debatten des 19. und 20. Jahrhunderts. Deshalb durften sie in diesem Band nicht fehlen. Sie sind den Schleiermacher-Studien im engeren Sinne vorgeordnet und kommen in einem I. Teil „Zum theologiegeschichtlichen Kontext" zum Abdruck. Ihnen folgen in einem II. Teil Untersuchungen „Zum Leben und Werk Schleiermachers". Der größte Teil dieser Beiträge ist bereits früher erschienen. Erstmals veröffentlicht wird hier die Examensarbeit „‚Offenbarung' in Schleiermachers Glaubenslehre" (vgl. hier Nr. 6). Die beiden Rundfunkvorträge „Schlechthin abhängig von Gott. Ein Porträt Friedrich Schleiermachers" (vgl. hier Nr. 8) und „Der politische Schleiermacher" (vgl. hier Nr. 10) waren bisher nur als Texte des Deutschlandfunks zugänglich und erscheinen hier insofern ebenfalls zum ersten Mal. Der III. Teil vereinigt Publikationen zu „Schleiermachers Werk im Spiegel der Editionen und der Wirkungsgeschichte". Neben den beiden Aufsätzen über die Kritische Schleiermacher-Gesamtausgabe enthält dieser Teil vor allem Sammelbesprechungen und Rezensionen H.-J. Birkners über Schleiermacher-Literatur, die, sieht man von einer Ausnahme ab, die Bemühungen um Schleiermachers Werk in der Regel im Stil und Ton wohlwollend vorstellen.

Einige Publikationen zu Schleiermacher sind nicht in diesen Band aufgenommen worden. Dazu zählen die drei fremdsprachigen Schleiermacher-Beiträge. Bei den beiden italienischen Schleiermacher-Aufsätzen (vgl. Bibliographie Nr. 46 und Nr. 51) handelt es sich um wörtliche Übersetzungen der jeweils deutschen Fassung, bei der französisch erschienenen Publikation (vgl. Bibliographie Nr. 21) um eine Vorarbeit zu einer später überarbeiteten und erweiterten Studie (vgl. hier Nr. 11). Des weiteren wurden einige Lexikon-Artikel ausgespart, die wohl sachlich in die Nähe der Schleiermacher-Thematik gehören, aber sehr knapp

und allgemein gehalten sind (vgl. Bibliographie Nr. 32–35). Und schließlich wurde auch auf den Abdruck solcher Vorworte zu Schleiermacher-Editionen verzichtet, die ebenfalls sehr kurz ausgefallen und nur im Zusammenhang mit diesen Texten selbst verstehbar sind (vgl. Bibliographie Nr. 31, 48, 54).

Herr Dr. Arnulf von Scheliha hat dankenswerterweise aufgrund einer erstmals 1991 im Privatdruck erschienenen „Bibliographie Hans-Joachim Birkner", an der seinerzeit neben ihm Elisabeth Blumrich, Bernd Jaeger und Martin Rössler mitgearbeitet hatten, eine ergänzte und veränderte Bibliographie erstellt, mit der der Band abgeschlossen wird. Die Erweiterung der jetzigen Bibliographie besteht vor allem darin, daß erstmals die ausgedehnte Vortragstätigkeit H.-J. Birkners beim Deutschlandfunk dokumentiert wird.

III.

Die bereits erschienenen Texte kommen in der ursprünglichen Fassung zum Abdruck, sind aber vereinheitlicht worden. Im einzelnen heißt das: Alle Anmerkungen, auch solche, die in der Erstfassung am Ende eines Beitrages gedruckt waren, werden jetzt als Fußnoten wiedergegeben. Hervorhebungen werden durchweg durch Kursivierungen kenntlich gemacht. Ursprüngliche Hervorhebungen bei Büchertiteln und Namen sind getilgt worden, allerdings nicht dann, wenn sie in Zitaten auftauchen. Druckfehler und Versehen sind stillschweigend korrigiert worden. Die Seitenzählung der Originaldrucke erscheint in den Texten in eckigen Klammern.

Nach diesen Prinzipien ist auch bei der Examensarbeit verfahren worden. Herausgeberische Eingriffe waren bei den beiden Rundfunkvorträgen nötig. Der Beitrag Nr. 8 (Schlechthin abhängig von Gott. Ein Porträt Friedrich Schleiermachers) liegt lediglich in einer zwischen zwei Sprechern aufgeteilten Dialogform vor, der Aufsatz Nr. 10 (Der politische Schleiermacher) enthält zusätzlich noch einen Zitator, dem die wörtlichen Zitate anvertraut sind. In beiden Fällen mußte zunächst der ursprünglich fortlaufende Text wiederhergestellt werden, vor allem aber bedurften die Zitate der Nachweisung. Dabei sind in der Regel diejenigen Ausgaben benutzt worden, nach denen auch in den übrigen Beiträgen zitiert wird. Auf eine generelle Umstellung der Zitate und Literaturangaben auf die bisher erschienenen Bände der KGA wurde verzichtet.

Mit Ausnahme der Examensarbeit sind alle Texte mit der jeweiligen Nummer der Bibliographie versehen, unter der sich die genauen bibliographischen Angaben finden. In der Bibliographie erscheinen die in dem Band selbst abgedruckten Beiträge mit einem vorgesetzten Asteriskus.

Bei der Planung und Arbeit an diesem Band habe ich vielfältige Hilfe erfahren. An erster Stelle muß Frau Erika Birkner genannt werden, die sich von Anfang an für das Unternehmen aufgeschlossen zeigte und bereitwillig Zugang zum Nachlaß ihres Mannes gewährte. Die Gestaltung des Bandes war mehrfach Gegenstand von Erörterungen im Herausgeberkreis des Schleiermacher-Archivs. Dafür bin ich den Mitherausgebern zu Dank verbunden, für manchen guten Rat vor allem Günter Meckenstock. Mein besonderer Dank gilt Frau Hanne-Lore Heße von der Schleiermacher-Forschungsstelle Kiel, die eine erste Textvorlage geschrieben, und Frau Helga Maaß, die in Hamburg die endgültige Textfassung besorgt hat. Für Hilfe bei konzeptionellen Fragen, Korrekturen und Zitatnachweisen danke ich Herrn Dr. Arnulf von Scheliha, Frau Ulrike Murmann-Knuth, Herrn Anton Knuth und Herrn Jens-Martin Kruse. Den Verlagen sei für ihre Erlaubnis zum Wiederabdruck der Texte gedankt.

Hamburg, am 21. September 1995 Hermann Fischer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V
Einleitung des Herausgebers VII

I. Zum theologiegeschichtlichen Kontext 1

1. Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie [1961] 3
2. Über den Begriff des Neuprotestantismus [1968] 23
3. Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie [1970] 39
4. „Liberale Theologie" [1974/76] 51
5. Glaubenslehre und Modernitätserfahrung. Ernst Troeltsch als Dogmatiker [1987] 63

II. Zum Leben und Werk Schleiermachers 79

6. „Offenbarung" in Schleiermachers Glaubenslehre [1956] 81
7. Beobachtungen zu Schleiermachers Programm der Dogmatik [1963] 99
8. Schlechthin abhängig von Gott. Ein Porträt Friedrich Schleiermachers (1768 -1834) [1964] 113
9. Deutung und Kritik des Katholizismus bei Schleiermacher und Hegel [1966] 125
10. Der politische Schleiermacher [1968] 137
11. Theologie und Philosophie. Einführung in Probleme der Schleiermacher-Interpretation [1974] 157
12. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) [1978] 193
13. Schleiermacher als Ethiker [1980] 207
14. Einleitung zu Schleiermachers „Brouillon zur Ethik (1805/06)" [1981] 209
15. Einleitung zu Schleiermachers „Ethik (1812/13)" [1981] 229
16. Schleiermacher als philosophischer Lehrer [1983] 237
17. Friedrich Schleiermacher [1985] 251
18. Schleiermachers „Kurze Darstellung" als theologisches Reformprogramm [1986] 285

III. Schleiermachers Werk im Spiegel der Editionen und der Wirkungsgeschichte 307

19. Die Kritische Schleiermacher-Ausgabe zusammen mit ihren Vorläufern vorgestellt [1989] 309
20. Die Schleiermacher-Gesamtausgabe. Ein Editionsunternehmen der Schleiermacher-Forschungsstellen Berlin und Kiel [1991] . 337
21. Ernst Troeltschs Marginalien zu Schleiermachers „Kurze Darstellung" [1991] 345
22. Schleiermacher-Literatur [1960/62] 351
23. Schleiermacher-Interpretation heute [1976] 363
24. Einzelrezensionen zu Schleiermacher-Literatur 373

Bibliographie der Schriften Hans-Joachim Birkners (1959–1991) 397

Namensregister 415

I. Zum theologiegeschichtlichen Kontext

1. Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie

Ein theologiegeschichtlicher Überblick [1961]*

Die natürliche Theologie gehört zu den charakteristischen Themen unserer theologischen Epoche. Die theologische Literatur der letzten Jahrzehnte bietet reiche Belege. Die natürliche Theologie gehört zu den Themen, über die man irgendwie Bescheid weiß und über die eine stimmungsmäßige Übereinstimmung besteht. Das unterscheidet den Examenskandidaten vom Studenten im ersten Semester, daß er eingestimmt ist in diese Übereinstimmung und daß er so von der natürlichen Theologie zumindest dies weiß, – daß es mit ihr nichts ist. Die natürliche Theologie gehört anerkanntermaßen nicht zu den Themen und Begriffen, in denen sich das gegenwärtige theologische Selbstbewußtsein positiv auslegt. Sie gehört in die Gegenreihe. Zusammen mit Mystik und Religion, mit Kulturprotestantismus und konstantinischem Zeitalter, mit Frömmigkeit und Erlebnis ist sie Gegenstand der Polemik. Die Theologie der Gegenwart versteht sich betont als Offenbarungstheologie – und sie entfaltet dieses Selbstverständnis unter anderem in der Verwerfung der natürlichen Theologie. In Schulen und Richtungen hindurch.

Aber unsere Selbstverständlichkeiten haben ihre Geschichte. Das uns Selbstverständliche war es früher nicht, das scheinbar Alte ist unter Umständen ganz neu. Es kann auch umgekehrt sein: das scheinbar Neue ist in Wahrheit das Alte. Eine historische Besinnung kann das unbefangen für selbstverständlich Genommene ein wenig durchleuchten, indem sie nach seiner Herkunft fragt. Was heißt das eigentlich: „natürliche Theologie", was bedeutet das Gegenüber zur Offenbarungstheologie, was wird hier behauptet und was wird hier bestritten? Wie zeigen sich diese Themen im Lichte der Geschichte? Dabei sind es dann zwei Gesichtspunkte, die in einer solchen historischen Betrachtung ein nähe-

---

* Vgl. Bibliographie Nr. 10

res Interesse verdienen. Der erste betrifft die Funktion der natürlichen Theologie. Was soll sie eigentlich leisten? Welche Funktion hat gerade dieses Thema im Ganzen und für das Ganze der Theologie? Welche Funktion hat die natürliche Theologie im Verhältnis zur Offenbarungstheologie? Der andere Gesichtspunkt betrifft den Sinn von „Natur" und „natürlich", der im Begriff der natürlichen Theologie mitgedacht ist. Der Begriff der Natur und des Natürlichen gewinnt seinen näheren Sinn, seine Nuancen aus dem Gesamtbezugssystem, in dem er steht. Das gleiche gilt für den Gegenbegriff des Geoffenbarten bzw. der Offenbarung. Der Wandel des Bezugssystems wandelt jeweils auch den Sinn aller dieser Begriffe.

Angesichts der Fülle des Stoffs beschränkt sich der im Folgenden zu gebende Überblick erstens auf den Protestantismus, zweitens auf die [280] deutsche Theologie, drittens auf das prononcierte Vorkommen des Themas. Vor allem beschränkt er sich viertens auf die natürliche Theologie und läßt die vermeintlichen Synonyma und Analoga der neueren Diskussion (Theologie der Ordnungen, Schöpfungstheologie, Religionsphilosophie, existentiale Analyse etc.) ausgeklammert. Anders steht es mit den Themen „natürliche Religion" und „allgemeine Offenbarung"; sie sind mit dem der natürlichen Theologie eng verflochten und insofern mitgesetzt. Die strukturelle Verflechtung sieht grob so aus, daß allgemeine Offenbarung und natürliche Theologie sich verhalten wie objektive Voraussetzung und subjektiver Vollzug. Die natürliche Theologie versteht sich als ermöglicht durch eine allgemeine Offenbarung. Natürliche Religion und natürliche Theologie verhalten sich wie unmittelbare Gegebenheit und methodische Reflexion.

Fragt man nach der Funktion der natürlichen Theologie, so ergibt sich eine grobe theologiegeschichtliche Epochenteilung von selbst, und zwar danach, ob die natürliche Theologie als Gegenstand einer Thesis oder als Gegenstand der Antithesis auftaucht. Die Scheide- und Wendestelle bildet der deutsche Idealismus, im vorliegenden Zusammenhang kommt es dabei vor allem auf Kant und Schleiermacher an. Die Theologie vor Kant und Schleiermacher hat eine natürliche Theologie behauptet, und darzustellen ist die Gestalt dieser Behauptung in Orthodoxie und Aufklärung. In der deutschen protestantischen Theologie nach Kant und Schleiermacher kommt die natürliche Theologie prononciert nur noch als Gegenstand der Bestreitung vor. Zu untersuchen ist die Gestalt dieser Bestreitung bei Schleiermacher, bei Albrecht Ritschl und in unserer eigenen Gegenwart.

I.

Das Thema der natürlichen Theologie hat in der protestantischen Orthodoxie eine ausführliche Ausarbeitung erfahren. Für den vorliegenden Zusammenhang kommt es nicht so sehr auf die allmähliche Ausbildung der theologia naturalis an als vielmehr auf die typischen Strukturen[1]. Ich gebe daher die Lehrbestimmungen aus einem Werke der lutherischen Hochorthodoxie des 17. Jahrhunderts. Sein Autor ist der Jenaer Theologe Johann Musaeus (1613–1681), der Titel lautet: „Introductio in theologiam, qua de natura theologiae naturalis et revelatae, itemque de theologiae revelatae principio cognoscendi primo, scriptura sacra, agitur" (Jena 1679). Der Titel enthält das Programm, das dann auf 600 Seiten durchgeführt wird. Man kann ihm zunächst entnehmen, in welches [281] Koordinatensystem die natürliche Theologie zu stehen kommt. Es stehen sich gegenüber theologia naturalis und theologia revelata. Wie Musaeus dann im Kapitel „De nomine et distinctionibus theologiae" weiter ausführt, bilden beide zusammen die theologia viae sive viatorum – im Unterschied zur theologia patriae sive comprehensorum. Der Theologie der Erdenpilger und der Theologie der Seligen als der theologia ectypa steht gegenüber die theologia archetypa, die Erkenntnis, die Gott von sich selber hat. Eine reiche Gliederung und ein sehr theologischer Gedanke: Gott, die Seligen, die durch das Licht der Gnade und die durch das Licht der Natur Geleiteten, in irgendeinem Sinne sind sie alle – Theologen. Hier kommt es nur auf das Gegenüber von theologia naturalis und theologia revelata an. Es handelt sich dabei um das Gegenüber zweier Erkenntnisprinzipien. „Distinctio haec petita est ex diversa ratione cognoscendi. Cognoscuntur enim Deus et divina a nobis vel naturaliter, partim per notitias nobis natura insitas, partim per vestigia invisibilium Dei, rebus creatis impressa; vel supernaturaliter, per divinam revelationem."[2] Jede Wissenschaft hat ihren Grund in einem letzten Prinzip, das seinerseits nicht weiter diskutiert werden kann. Erkenntnisprinzip der geoffenbarten Theologie ist die Offenbarung im engeren Sinn, scriptura sacra. Die Heilige Schrift als das von Gott den Propheten und Aposteln in unmittelbarer Offenbarung diktierte Buch bildet für das Erkennen

---

[1] Über die Entwicklung des Themas informiert neben Ernst Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, vor allem das reiche Werk Hans Emil Webers: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, 1. Teil, 2. Halbband, 1940 (S. 252 ff.), 2. Teil, 1951 (S. 12 ff.).

[2] Musaeus a. a. O. S. 15.

eine übernatürliche Autorität. Die Aufgabe der theologia revelata ist keine andere als die einer Ordnung und systematisierenden Verarbeitung der in der Heiligen Schrift gesammelten geoffenbarten Lehren. Diesem übernatürlichen Erkenntnisprinzip stehen gegenüber die Erkenntnisprinzipien der theologia naturalis. Es handelt sich dabei um die allgemeinen philosophischen Prinzipien: angeborene Ideen einerseits (z. B. totum est maius sua parte; Deus colendus etc.), die Gesetze der Reflexion andererseits. Gott wird – ductu luminis naturae – teils aus angeborenen Ideen erkannt (notitia insita), teils aus Betrachtung der Schöpfungswelt (notitia acquisita). In der materialen Entfaltung der natürlichen Theologie kann dann, etwa bei den Gottesbeweisen, zurückgegriffen werden auf die philosophische Tradition, wie sie seit Melanchthon an den protestantischen Universitäten Heimatrecht erhalten hatte.

Es ist nun zu fragen erstens nach der Funktion, welche die natürliche Theologie in diesem Koordinatensystem hat, zweitens nach dem Begriff von Natur, der im Begriff der theologia naturalis mitgedacht ist. Ich beginne mit dem Begriff der Natur. Gegenbegriff ist die Offenbarung, und zwar die übernatürliche Offenbarung. Es bedarf keiner Erörterung, daß das Übernatürliche, d. h. die Lehren der Bibel, das Natürliche schlechthin überbietet, und zwar sowohl dem Gehalte wie dem Gewißheitsgrade nach. Wichtiger ist dann dies, daß dem Begriff der Natur für das Be-[282]wußtsein der Orthodoxie eine tiefe Zweideutigkeit eignet.[3] Das findet darin seinen Ausdruck, daß der Naturbegriff seine nähere Bestimmung gewinnt im Zusammenhang der Lehre von Urstand und Fall. Die klassische Formulierung dieser Zweideutigkeit steht im Artikel I der Konkordienformel. Da heißt es zunächst: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß ein Unterschied sei zwischen der Natur des Menschen, nicht allein wie er anfangs von Gott rein und heilig ohne Sünde erschaffen, sonder auch wie wir sie jtzunder nach dem Fall haben, nämblich zwischen der Natur, so auch nach dem Fall noch ein Creatur Gottes ist und bleibt, und der Erbsünde, und daß solcher Unterschied so groß als der Unterschied zwischen Gottes und des Teufels Werk sei."[4] Auch nach dem Fall also verhalten sich natura hominis und peccatum originis wie opus Dei und opus diaboli. Aber das ist doch nur die eine Seite. Es gilt

---

[3] Zur Problematik des Naturbegriffs in der protestantischen Tradition vgl. auch W. Trillhaas: In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von „Natur"? (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 52. Jg., 1955, S. 272–296).

[4] Formula Concordiae, Epitome Art. I, 2. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. v. Dt. Ev. Kirchenausschuß (1930), 1955², S. 770.

zugleich: „Wir glauben, lehren und bekennen aber hinwiederumb, daß die Erbsünde nicht sei eine schlechte, sondern so tiefe Vorderbung menschlicher Natur, daß nichts Gesundes oder Unvorderbet an Leib, Seel des Menschen, seinen innerlichen und äußerlichen Kräften geblieben, sondern wie die Kirche singet: ‚Durch Adams Fall ist ganz vorderbet menschlich Natur und Wesen'."[5]

Dieser Naturbegriff steht nun auch hinter der natürlichen Theologie. Sie hat an der Zweideutigkeit des Naturbegriffs teil. Sie wird ebenfalls in die Lehre von Urstand und Fall eingezeichnet. Musaeus unterscheidet zwischen der natürlichen Theologie in statu hominis integro, die zur Erlangung der Seligkeit ausreichend war, und der natürlichen Theologie in statu peccati, von der das nicht mehr gilt[6]. Man sieht, auch Adam ist als Theologe vorgestellt. Der Wittenberger Johann Deutschmann, Schwiegersohn Calovs, hat dann sogar die Übereinstimmung der Theologie Adams mit Confessio Augustana und Formula Concordiae nachgewiesen[7]. Hat nun die natürliche Theologie an der corruptio naturae teil, so bestreitet Musaeus doch, daß sich die natürliche Theologie im Stande der Unschuld von der natürlichen Theologie im Stande der Sünde der Art nach unterscheide. Der Unterschied betrifft nur gradus perfectionis et imperfectionis[8]. Auch nach dem Fall kann der Mensch das Dasein Gottes erkennen, um die Ihm geschuldete Verehrung wissen und Gottes Strafgericht fürchten. Aber er gelangt so allenfalls zur Reue über seine Sünden, nicht zum Glauben an die Vergebung, er kennt Gott nur als den strafenden Richter, [283] nicht als den liebenden Vater, er bedarf einer Genugtuung, von der die Vernunft nichts weiß, sondern allein die Heilige Schrift.

Damit zeigt sich nun zugleich die Funktion der natürlichen Theologie im Gesamtzusammenhang des orthodoxen Systems. Die natürliche Theologie ist ganz der Geoffenbarten ein- und untergeordnet. Aber zugleich ist sie auch Grundlage und Voraussetzung der geoffenbarten Theologie. Daß es eine allen Menschen mitgegebene und von allen erwerbbare Gotteserkenntnis gibt, die durch den Fall zwar verdunkelt aber nicht vernichtet ist, das ist Voraussetzung dafür, daß die Menschen von der Predigt des Gesetzes in ihrer Sünde betroffen und durch die

---

[5] A. a. O. S. 772.

[6] Musaeus a. a. O. S. 45 f.

[7] Johann Deutschmann: Antiquissima theologia positiva primi theologi Adami protoplasti ..., Wittenberg 1709.

[8] Musaeus a. a. O. S. 32.

Predigt des Evangeliums zur Gewißheit der Vergebung geführt werden. Theologia naturalis und theologia revelata verhalten sich wie Gesetz und Evangelium[9]. In dieser Einordnung wird dann die theologia naturalis zugleich Verstehensprinzip für die vor- und außerchristliche Philosophie und Religion. In ihnen lebt die verdorbene natura hominis, die doch immer noch creatura Dei ist.

II.

Wendet man sich der Gestaltung der natürlichen Theologie in den Anfängen der deutschen Aufklärung zu, so ist es keineswegs so, als ob mit einem Schlage alles anders würde. Im Gegenteil, es scheint fast alles beim alten geblieben zu sein, das formelle Verhältnis von natürlicher und geoffenbarter Theologie ist unverändert. Ich gebe einige Belege aus dem Werke eines Anhängers Christian Wolffs, aus der „Historie der Natürlichen Gottesgelahrheit, vom Anfange der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten, abgefasset und herausgegeben von Johann Achatius Felix Bielcken" (Leipzig und Celle 1742). Da heißt es: „Durch die natürliche Gottesgelahrheit aber verstehen wir eine Wissenschaft von GOtt und den göttlichen Eigenschaften und Werken, in sofern sie aus Gründen der gesunden Vernunft gründlich erwiesen wird[10]. ...Alle diejenigen, die sich bemühet haben, die Spuren des allmächtigen, weisen, gütigen und gerechten Schöpfers in der Natur aufzusuchen, werden überzeugt seyn, wie nöthig, nützlich und angenehm solche Wissenschaft sey. Es ist zwar unleugbar, daß sie keineswegs alle und hinlängliche Mittel, die zur ewigen Glükseligkeit erfordert werden, in sich enthält; die Schuld aber lieget nicht sowol in dem Zusammenhang göttlicher Wahrheiten, als vielmehr in den Menschen, die sie erlernen, weil ihr Geist in diesen zerbrechlichen Hütten nicht alles fassen kan, dem daher die Weisheit GOttes mit einer nähern Offenbahrung zu Hülfe kommen muß. Kurz, das ist ein höchstwichtiger Vortheil der natürlichen Theologie, daß wir durch sie auf die Möglichkeit, Nothwendigkeit und auf sichere Merkmale der Offenbah-[284]rung, und folglich der geoffenbahrten Theologie, geleitet werden"[11]. Die bleibende Zuordnung der natürlichen zur geoffenbarten

---

[9] Vgl. auch E. Troeltsch: Vernunft und Offenbarung, S. 127 ff. und die abschließenden Erwägungen in dem oben genannten Aufsatz von W. Trillhaas.

[10] Bielcken a. a. O. S. 2.

[11] A. a. O. S. 5 f.

Theologie ist also deutlich genug ausgesprochen. Ebenso bleibt die Einordnung in die Lehre von Urstand und Fall erhalten. Die Historie der natürlichen Gottesgelahrheit beginnt mit Adam, dem „algemeinen Vater desienigen Geschlechtes, welches Kunst und Wissenschaft erfunden und in Flor gebracht hat“[12]. Bielcken unterscheidet sorgfältig zwischen der Theologie Adams vor und nach dem Fall. Er vermutet, es werde damit nach dem Fall „ziemlich mangelhaft...worden seyn“[13]. Und über Kain und Abel heißt es: „Was den Cain und den Abel anlanget, so kan man von ihnen weiter nichts sagen, als daß einer in der natürlichen Theologie sehr schlecht müsse beschlagen gewesen seyn. Denn lesen wir das vierte Capitel des ersten Buchs Mose, so können wir leicht den Schlus machen, daß Cain von der Alwissenheit und Gerechtigkeit GOttes ziemlich unrichtige Begriffe müsse gehabt haben. Von dem Abel läßt sich aber das Gegentheil sicher behaupten“[14]. Das klingt nun in der Ausführung alles ein wenig harmlos, entspricht aber im Grundsätzlichen doch genau dem, was Leibniz und Christian Wolff im Blick auf das Verhältnis von natürlicher und geoffenbarter Theologie gedacht und gewollt haben. Leibniz legt Wert darauf, daß die wahre natürliche Theologie, die der geoffenbarten Wahrheit nicht allein nicht widerstreite, sondern sie vielmehr unterstütze, aus seinen Prinzipien aufs beste bewiesen werde[15]. Christian Wolff schließt die Vorrede zu seiner „Theologia naturalis methodo scientifica pertractata“ (1739) mit dem Wunsche und der Hoffnung, daß die insufficientia der natürlichen und die excellentia atque necessitas der geoffenbarten Religion besser erkannt werden möchte.

Bleibt also das Gegenüber von theologia naturalis und theologia revelata durchaus erhalten, so ist doch unverkennbar, daß die Stimmung des Ganzen eine andere geworden ist. Die Funktion der natürlichen Theologie hat sich gewandelt. Unmittelbar einsichtig ist das daran, daß es jetzt die Philosophie ist, die sich der theologia naturalis sive rationalis energisch annimmt. Dieser Philosophie eignet ein neues Selbstbewußtsein. Aus der Unterordnung unter die Theologie ist Gleichberechtigung geworden. Die Magd hat sich in die Partnerin verwandelt – und sie stand in der Versuchung, die einstige Herrin vor der Welt und den Menschen als abergläubisch, gewalttätig und vernunftfeindlich zu denunzie-

---

[12] A. a. O. S. 14.

[13] A. a. O. S. 15.

[14] A. a. O. S. 17.

[15] Vgl. die Epistola ad Wagnerum vom 4. Juni 1710, Opera philosophica, ed. Erdmann, Berlin 1840, S. 467.

ren. Hatte in der Orthodoxie die theologia revelata die Möglichkeit einer theologia naturalis eingeräumt, begründet und zugleich begrenzt, so kehrt sich jetzt [285] das Verhältnis um. Die theologia naturalis erörtert jetzt ihrerseits Möglichkeit und Grenzen einer theologia revelata. Bielcken rühmt es ja als Vorzug der natürlichen Gottesgelahrheit, daß sie auf Möglichkeit, Notwendigkeit und sichere Merkmale der Offenbarung und der geoffenbarten Theologie aufmerksam mache. Wenn hier die geoffenbarte Theologie noch nicht skeptisch in Frage gestellt, sondern im Gegenteil nachdrücklich postuliert wird, so ist das gegenüber dem prinzipiellen Wandel eine Frage zweiter Ordnung. In der Orthodoxie waren die von der geoffenbarten Theologie entfalteten übernatürlichen Wahrheiten der Heiligen Schrift das schlechthin Sichere und Gewisse und die Aussagen der natürlichen Theologie demgegenüber das relativ Unsichere und Ungewisse. Nun wendet sich das Blatt. Die natürliche Theologie hat gegenüber der geoffenbarten die Funktion der Kritik. Indem die Aufklärung das Ganze des Wissens und der Wirklichkeit mit dem Lichte der Vernunft zu durchleuchten trachtet, macht sie auch vor Christentum und Kirche, vor Bibel und Offenbarung nicht halt.

Dieser Wandel der Funktion kann auch am Wandel des Begriffs von Natur und Offenbarung abgelesen werden. Zwar bleibt die alte Korrelation natürlich – übernatürlich, natürlich – geoffenbart erhalten. Aber sie bekommt einen neuen Klang. Der Zusammenhang des Naturbegriffs mit der Erbsündenlehre tritt zurück und verblaßt. Der Naturbegriff verliert seine Zweideutigkeit. Die Natur, das Natürliche, das meint jetzt das eindeutig Gute und Richtige, das Ursprüngliche hinter den Verstellungen. Die schärferen Denker sind sich dieses Wandels durchaus bewußt. Edward, Lord Herbert von Cherbury, der Anfänger der Offenbarungskritik in England, betont, er verbinde mit dem Naturbegriff nicht den Sinn einer Depravation, sondern ihm bedeute die Natur die universale göttliche Vorsehung.[16] Hand in Hand damit bekommen auch das Übernatürliche und das Geoffenbarte einen neuen Klang und Sinn. Die Offenbarung wird zur Behauptung einer Offenbarung. Die Aufklärung aber will keine Behauptung einfach hinnehmen. Sie ist mißtrauisch gegen Überlieferungen und Autoritäten. Sie will sich nicht gehorsam beugen, sondern sie will einsehen und überzeugt werden. Das Natürliche ist das

[16] „Natura quae aliquibus Fatum, aliis depravatum quiddam significat, nobis providentiam Divinam universalem denotat." Vorrede zur 2. Auflage von „De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso" (London 1633), zitiert bei C. Güttler: Eduard Lord Herbert von Cherbury, München 1897, S. 11.

Vernünftige und der Einsicht Geöffnete, eben darin dann auch das Überzeugende. Das Übernatürliche, Geoffenbarte ist das autoritativ Behauptete. „Daß ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat", schreibt Kant.[17]

Das Natürliche ist als das Vernünftige zugleich das Notwendige und Allgemeine. Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, [286] das ist die natürliche Religion und Theologie. Das Inhaltsverzeichnis der „Historie der natürlichen Gottesgelahrheit" von Bielcken bietet eine Entfaltung dieses Satzes. „Von der natürlichen Theologie unter den Hebräern", damit beginnt das Werk. Und dann geht es weiter: „Von der Beschaffenheit der natürlichen Theologie in Asia und Africa, nemlich unter den Chaldäern, Persern, Phöniciern, Indianern und Egyptiern" etc. Testes veritatis in allen Zeiten und Breiten. Angesichts dieser Lage blieben offenbar der geoffenbarten, übernatürlichen Religion und Theologie nur zwei Möglichkeiten. Entweder mußte sie ihre ererbten Sonderansprüche aufgeben und abschwören und sich für mit der natürlichen Religion und Theologie einig und identisch erklären. Die Buchtitel der englischen Aufklärung bieten dafür die programmatischen Belege. John Lokke hatte die Vernünftigkeit des Christentums konstatiert.[18] John Toland wollte das Christentum von Geheimnissen frei wissen.[19] War das erst einmal erreicht, so war das Christentum mit der natürlichen Religion identisch und damit so alt wie das Menschengeschlecht.[20] Die andere Möglichkeit, die der geoffenbarten Theologie blieb, sah so aus, daß sie zwar die alten Ansprüche aufrechterhielt, sich damit aber als das Zufällige gegen das Notwendige, als das Partikulare gegen das Allgemeine, als das nur Geschichtliche gegen das Natürliche und Vernünftige stellte. Dann aber galt: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden."

III.

Die natürliche Religion und Theologie der Aufklärung ist durch ein Doppeltes zerbrochen worden. Einmal dadurch, daß der theologia naturalis

---

[17] „Der Streit der Fakultäten" (1798), Erster Abschnitt, I, 1, A (Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät). Ges. Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, 1907, S. 23.

[18] John Locke: The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, London 1695.

[19] John Toland: Christianity not mysterious, London 1696.

[20] Matthew Tindal: Christianity as old as the creation, London 1730.

sive rationalis der Charakter notwendiger Vernunftwahrheiten mit Erfolg bestritten wurde. Zum andern dadurch, daß eine Theologie auftrat, die Vernunft und Geschichte in einem inneren Verhältnis dachte, die sich in den zufälligen Geschichtswahrheiten zu gründen vermochte, ohne gleichzeitig gegen die Vernunft polemisch zu werden. Dieses Doppelte verbindet sich wesentlich mit den Namen Kants und Schleiermachers.

Kant hat gezeigt, daß die Kategorien unseres Denkens Recht und Geltung nur haben im Umkreis möglicher Erfahrung, daß jede Überschreitung dieses Bereichs hingegen ein Scheinwissen erzeugt, Gedankendichtung. Die von ihm unternommene Grenzziehung der Vernunft hatte zum Ergebnis, daß die Gegenstände der natürlichen Theologie jenseits der Grenze liegen, „daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs [287] der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen“[21]. Theologia naturalis methodo scientifica pertractata, natürliche Theologie als erzwingbares Wissen und als demonstrierbare Wissenschaft, Entfaltung notwendiger Vernunftwahrheiten – so hatte das Programm gelautet. Wir alle sind darin Kantianer, daß wir diesen Gedanken nicht mehr nachvollziehen können.

Für Schleiermacher ist diese Zerstörung der klassischen Metaphysik inklusive ihres vornehmsten Stücks, der theologia naturalis sive rationalis, selbstverständliche Voraussetzung. Die „übel zusammengenähten Bruchstücke von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt“,[22] „diese Systeme der Theologie, diese Theorien vom Ursprung und Ende der Welt, diese Analysen von der Natur eines unbegreiflichen Wesens“[23], „dieses Gemisch von Meinungen über das höchste Wesen oder die Welt, und von Geboten für ein menschliches Leben (oder gar zwei)“[24], – sie sind ihm lediglich Gegenstand des Spottes. Nun hatte sich ja bei der Erörterung der Aufklärung gezeigt, wie sich das Begriffspaar natürlich – geoffenbart verwandelte in den Gegensatz natürlich – autoritativ und natürlich – geschichtlich. Die natürliche Religion stand

---

[21] Kant: Kritik der reinen Vernunft, Transz. Dialektik, 2. Buch, 3. Hauptstück, 7. Abschnitt. Ges. Schr., Ak.-Ausg. Bd. III, S. 423.

[22] Schleiermacher: Über die Religion, S. 25 (ich zitiere nach den Seitenzahlen der 1. Auflage).

[23] A. a. O. S. 26.

[24] A. a. O. S. 44.

gegen die positive, das Natürliche gegen das geschichtlich Gewordene. Die mit der Theologie Schleiermachers sich vollziehende Wende besteht darin, daß die Richtung der Polemik sich umkehrt. Das Geschichtliche wendet sich gegen das vermeintlich Natürliche. Die grundlegende Auseinandersetzung ist in unvergleichlicher Weise vollzogen in Schleiermachers Reden „Über die Religion" (1799). „Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und Charakteristischen in der Religion, und in der heftigsten Polemik dagegen. Darum ist sie auch das würdige Produkt eines Zeitalters, dessen Steckenpferd eine erbärmliche Allgemeinheit und eine leere Nüchternheit war, die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegenarbeitet. Zweierlei hassen sie ganz vorzüglich: sie wollen nirgends beim Außerordentlichen und Unbegreiflichen anfangen; und was sie auch sein und treiben mögen, so soll nirgends eine Schule hervorschmecken...[25] Wenn eine Religion nicht eine bestimmte sein soll, so ist sie gar keine, sondern nur loser, unzusammenhängender Stoff. Erinnert Euch, was die Dichter von einem Zustande der Seelen vor der Geburt reden: [288] wenn sich eine solche gewaltsam wehren wollte in die Welt zu kommen, weil sie eben nicht Dieser und Jener sein möchte, sondern ein Mensch überhaupt; diese Polemik gegen das Leben ist die Polemik der natürlichen Religion gegen die positiven, und dies ist der permanente Zustand ihrer Bekenner."[26] Das Positiv-Geschichtliche kehrt sich gegen das Abstrakt-Natürliche. Das Außerordentliche und Unbegreifliche, das Bestimmte und Willkürliche, das alles bekommt ein neues Leuchten und einen neuen Klang. Schleiermachers Polemik leitet eine neue theologiegeschichtliche Epoche ein, die charakterisiert ist durch die Zuwendung zur Geschichte. Theologie ist von nun an in einem allgemeinsten Sinne immer geschichtliche Theologie gewesen, Theologie der geschichtlichen Offenbarung, Theologie der geschichtlichen Erfahrung des christlichen Glaubens.

Fragt man nach der Funktion der Bestreitung der natürlichen Religion und Theologie bei Schleiermacher, so liegt sie in der Selbstunterscheidung von der Aufklärung. Diese Bestreitung hat keinen Wert in sich, sondern sie ergibt sich aus der konkreten geschichtlichen Auseinandersetzung. Sie ist von durchgreifendem Erfolg begleitet gewesen. Seither hat es in Deutschland auf protestantischem Boden keine natürliche Theologie im alten klassischen Sinn mehr gegeben.

---

[25] Schleiermacher a. a. O. S. 277.

[26] A. a. O. S. 278 f.

Die Bestreitung der natürlichen Theologie ist also keineswegs auszeichnendes Merkmal gerade unserer theologischen Epoche. Im Gegenteil, das eigentlich Merkwürdige ist dies, daß die natürliche Theologie nach Schleiermacher noch zweimal der Gegenstand einer heftigen Polemik geworden ist, bei Albrecht Ritschl und in unserer Gegenwart. Man fragt sich: wo und wer ist der Gegner, der hier so heftig attackiert wird? Die redlichen Aufklärer lagen ja längst im Grabe.

Dieses seltsame Phänomen nun ist gerade dadurch bedingt, daß seit Kant und Schleiermacher die Unmöglichkeit einer natürlichen Theologie im alten Sinn eine in der deutschen protestantischen Theologie durchweg anerkannte Voraussetzung war. Diese Anerkennung ermöglichte die folgende Entwicklung. Der Begriff der natürlichen Theologie erlebte einen neuen Wandel seiner Funktion: Man kann diesen Wandel kaum anders formulieren als so: „natürliche Theologie" wird jetzt eine Art Ketzername. Man erkennt das unschwer an der Art und Weise, wie der Begriff in der Argumentation verwandt wird. Sagt man nämlich über einen theologischen Satz, hier handele es sich doch um natürliche Theologie, so reagiert der also Angesprochene unweigerlich allergisch, so als hätte man ihn etwa des Katholizismus oder des Enthusiasmus geziehen.

Der Begriff der natürlichen Theologie bekommt also die undankbare Rolle, die in den Bekenntnissen der Reformationszeit etwa die Manichäer, Valentinianer, Arianer und Pelagianer haben. Es geht gar nicht [289] mehr um die konkreten geschichtlichen Gestaltungen der Theologie – die sind in den Katakomben der Dogmengeschichte beerdigt und nur zum theologischen Examen wird ihrer gedacht. Es geht um die Übereinstimmung im Ketzerkatalog. Reiicimus atque damnamus etiam theologiam naturalem – das ist ein Satz, der so zwar in keinem kirchlichen Bekenntnis steht, den aber doch so gut wie alle Theologen nach Schleiermacher unschwer hätten unterschreiben können. Vielleicht, daß sie sich alle dann auch ein wenig etwas anderes dabei gedacht hätten, wie das wohl bei der Unterzeichnung von Bekenntnissen zu passieren pflegt. Aber eben das ist wiederum charakteristisch für das Phänomen des von der konkreten historischen Erscheinung gelösten Ketzernamens. Er kann nun, wenn nicht alles, so doch vieles bedeuten, weil er in der polemischen Verwendung Phänomene decken soll, die unter Umständen nur noch sehr entfernte Ähnlichkeit mit der geschichtlichen Erscheinung haben, die den Namen ursprünglich getragen hat.

IV.

Wendet man sich Albrecht Ritschl zu, so muß es verwundern, daß seine Theologie heutzutage nicht in höheren Ehren steht. Nicht nur ist auch er schon energisch gegen die natürliche Theologie aufgetreten, generell steht es so, daß die allgemeinen Charakteristika seiner Theologie ziemlich genau mit dem übereinstimmen, was für unser Bewußtsein das Wesen theologischer Vortrefflichkeit ausmacht. Ritschl wollte biblischer Theologe sein, der authentische Inhalt des christlichen Glaubens soll aus dem Neuen Testament erhoben werden. Er wollte kirchlicher Theologe sein und Theologie „vom Standpunkt der christlichen Gemeinde" aus treiben. Er wollte ferner reformatorischer Theologe sein, „Rechtfertigung und Versöhnung" ist ihm das zentrale Thema der Dogmatik, von dem her alle anderen Themen Ort und Gestalt empfangen. Er spart nicht mit Lutherzitaten. Er wollte schließlich vor allem eine christozentrische Offenbarungstheologie treiben, in der Gott allein aus seiner Offenbarung in Person und Werk Jesu Christi erkannt wird – der „Offenbarungswert Christi" ist der „Erkenntnisgrund für alle Aufgaben der Theologie"[27]. Dieses zuletzt genannte Anliegen als erster mit Entschiedenheit und Nachdruck geltend gemacht zu haben, war Grund und Gegenstand des eigentümlichen Selbstbewußtseins der Ritschlschen Theologie. Damit stehen wir auch bei dem, was sein Kampf gegen die natürliche Theologie meint: jede Theologie, die nicht in der Offenbarung Gottes in Christo ihren Ansatz und Einsatz hat. Ritschl schreibt im zusammenfassenden Schlußabschnitt seiner Schrift „Theologie und Metaphysik": „Durch diese Mitteilungen habe ich bewiesen, daß die Erkenntnismethode, die ich in der Theologie befolge, der eigentlichen Intention Luthers, insbesondere seiner Absicht entspricht, mit der scholastischen Theologie zu brechen. Er [290] hat nicht auch noch diese Aufgabe zu lösen vermocht, und Melanchthon war seiner Art nach ihr überhaupt nicht gewachsen. Vielmehr hat gerade dieser Leiter der Theologie in der Reformationskirche den Rückzug auf die scholastische Methode allmählich, aber mit zunehmender Entschiedenheit angetreten. In dem Fahrwasser der Scholastik ist nun, was die Methode betrifft, unsere Theologie im ganzen geblieben. Denn auch Schleiermacher nimmt an dem Grundfehler dieser Lehrweise teil, indem er als den ersten Teil der Dogmatik das fromme Selbstbewußtsein darstellt, welches in jeder christlichen Gemütserregung

[27] Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., Bonn 1882/83, III, 6.

immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist. Das heißt, seine allgemeine Lehre von Gott ist natürliche Theologie, gerade wie bei Melanchthon."[28]

Die Frage nach dem Richtigen und Unrichtigen an der hier formulierten historischen These Ritschls kann dahingestellt bleiben. Fragt man nach der Funktion, die hier die Bestreitung der natürlichen Theologie hat, so ist zunächst deutlich, daß der Begriff der natürlichen Theologie eine starke Formalisierung erfahren hat. Er meint nicht mehr eine bestimmte historische Gestalt, sondern er meint eine Gesamttendenz der vor-Ritschlschen Theologie. Es handelt sich nicht mehr wie bei Schleiermacher um Auseinandersetzung mit der Aufklärung, sondern es handelt sich um die Selbstunterscheidung der Theologie Albrecht Ritschls von der gesamten vorhergegangenen Theologiegeschichte. Ritschl verstand sich als der Anfänger einer nun erst wirklich reformatorischen Theologie. In seiner Festrede zu Luthers 400. Geburtstag heißt es: „Ich möchte behaupten, daß der Protestantismus bisher aus der Epoche seiner Kinderkrankheiten nicht herausgetreten ist."[29] Zugleich handelt es sich natürlich um die Selbstunterscheidung von den Kollegen auf den Lehrstühlen in Erlangen, Leipzig, Berlin und anderswo. Freilich, Ritschls Zeitgenossen, die Spätgestalten der spekulativen und der Vermittlungstheologie einerseits, die Leipziger und Erlanger Lutheraner andererseits, waren durchaus nicht gesonnen, sich in dem ihnen vorgehaltenen Bilde zu erkennen, so wie sich die Aufklärung in der Tat in dem von Schleiermacher gezeichneten Bilde erkennen mußte. Ihnen bedeutete der von Ritschl erhobene Vorwurf lediglich dies, daß er sie alle nicht für Ritschlianer hielt. Der Begriff der natürlichen Theologie hat so seine wesentliche Funktion in der Formulierung des Selbstbewußtseins dieser bestimmten Theologie, der Theologie Albrecht Ritschls. Er wird zum Terminus der Schulsprache, der außerhalb der Schule gar nicht recht verständlich ist. Er wird eine der Losungen und Parolen, an denen sich die ehemaligen Göttinger Studenten, die Leser der Zeitschrift für Theologie und Kirche und die Freunde der Christlichen Welt gegenseitig erkennen konnten. [291]

Eine kurze Bemerkung soll noch der besonderen Färbung gewidmet werden, die bei Ritschl der Begriff des Natürlichen bekommt. Ritschl nimmt den Begriff der natürlichen Theologie zunächst so auf, wie er

---

[28] Ritschl: Theologie und Metaphysik, Bonn (1881), 1887², S. 65 f.

[29] Ritschl: Festrede am vierten Sekulartage der Geburt Martin Luthers, Göttingen 1883, S. 23.

von der Tradition gegeben wird: die natürliche Theologie ist Teil der Metaphysik. Sein Kampf gegen die natürliche Theologie ist sein Kampf gegen die griechische Metaphysik. Dieses Thema ist dann von Adolf von Harnack dogmengeschichtlich entfaltet worden. Es bewährt wiederum seine Lebendigkeit bis in unsere Tage. Das eigentlich Verdächtige an der Metaphysik lag nun für Ritschl darin, daß sie gleichgültig ist „gegen den Art- und Wertunterschied von Geist und Natur"[30], daß sie den „Abstand von Natur und Geist unbeachtet" läßt[31]. Der Gegensatz lautet jetzt also nicht mehr in erster Linie natürlich - übernatürlich, auch nicht Natur und Vernunft einerseits, autoritative Offenbarung andererseits, auch nicht Natur und Geschichte, sondern er lautet Natur und Geist. Religion und Offenbarung aber haben es mit Geistigem zu tun. „Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der menschliche Geist sich in irgendeinem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Wert unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, und zwar in dem Sinne, daß die erhabene Macht, welche in oder über ihr waltet, dem persönlichen Geist seinen Wert gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhält oder bestätigt."[32] Zumal das Christentum ist dann die „geistige Religion"[33]. Im Hintergrund dieser Begrifflichkeit steht die Auseinandersetzung mit der sich zur Weltanschauung steigernden Naturwissenschaft. Die philosophische Parallele bildet etwa der Neukantianismus und der Versuch der Geisteswissenschaften, sich aus der Umklammerung durch die Naturwissenschaften zu befreien.

V.

Die Theologiegeschichte ist nicht das Jüngste Gericht, sie übt aber zuweilen eine ironische Vergeltung. Von dieser Vergeltung ist Albrecht Ritschl betroffen worden. Hatte er es als einen Ruhmestitel seiner Theologie betrachtet, als erster das Verhängnisvolle der natürlichen Theologie

---

[30] Theologie und Metaphysik, 2. Aufl., S. 11.

[31] A. a. O. S. 12.

[32] Theologie und Metaphysik, 2. Aufl., S. 9. Vgl. auch Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl., III, 186.

[33] Vgl. A. v. Harnack: Das Wesen des Christentums, (1900), Neuausgabe von R. Bultmann, 1950, S. 159, auch S. 174.

erkannt zu haben, so ist ihm nicht nur dieser Ruhm bestritten worden, sondern seine eigenen Enkelschüler haben entschieden und energisch ihn selber der natürlichen Theologie geziehen. Damit stehen wir bei unserer eigenen Gegenwart. Der Theologe, der hier mit Recht als der ent-[292]schiedenste Bestreiter der natürlichen Theologie gilt, ist Karl Barth. Die anderen Beiträge zum Thema sind vielfach entweder von ihm beeinflußt oder aber gegen ihn gerichtet.

Karl Barth stimmt insofern mit Ritschl überein, als es sich auch in seinem Kampf gegen die natürliche Religion und Theologie nicht um die bestimmte Gestalt der Aufklärung handelt. Der von ihm anvisierte Gegner ist der gesamte „modernistische Protestantismus, wie er, aus den Wurzeln des 16. und 17. Jahrhunderts wachsend, im 18. bis 20. Jahrhundert sich dargestellt hat"[34]. Schon in der Orthodoxie fängt das Verhängnis an, das dann bei Christian Wolff und Kant, bei Schleiermacher und Hegel, bei David Friedrich Strauss und Ludwig Feuerbach, bei Albrecht Ritschl und Ernst Troeltsch immer schlimmere Folgen zeitigt. Und Barth vergißt nicht hinzuzufügen: „Auch die konservative Theologie dieser Jahrhunderte: die supranaturalistische des 18. und die konfessionelle, biblizistische und ‚positive' Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts hat dabei im ganzen mitgemacht."[35] Der Kampf gegen die natürliche Theologie hat so auch bei Barth die Funktion einer Selbstunterscheidung des eigenen theologischen Wollens von dem aller Jahrhunderte seit der Reformation. Daß dann auch die Selbstunterscheidung von den eigenen Zeitgenossen noch mit hineinspielt, ist aus seiner Auseinandersetzung mit Emil Brunner bekannt. Sie alle, die Väter und die Brüder, haben grob und fein, offen oder verhüllt natürliche Theologie getrieben statt Theologie der Offenbarung, Theologie des Selbstverständnisses des christlichen Menschen statt Theologie des Heiligen Geistes. Sie alle haben „die Religion...nicht von der Offenbarung, sondern die Offenbarung...von der Religion her" verstanden. „Auf diesen Nenner lassen sich grundsätzlich die Intentionen und Programme aller bedeutenderen Strömungen der neueren Theologie bringen."[36]

Wiederum kann Recht und Unrecht der historischen These dahingestellt bleiben. Wiederum sind die Zeitgenossen nicht recht bereit, sich in diesem Bilde zu erkennen. Fragen wir nach der besonderen Nuance im Verständnis der natürlichen Theologie, so heißt der Gegensatz jetzt

---

[34] Barth: Kirchliche Dogmatik, I/2, 1945³, S. 309.
[35] Barth a. a. O. S. 316.
[36] Barth a. a. O. S. 316.

natürliche Theologie – Theologie der Offenbarung. Es ist also weder das aufklärerische Begriffspaar noch das idealistische noch das Ritschlsche, es ist das Begriffspaar der Orthodoxie. Es handelt sich im ganzen um eine grandiose Erneuerung des Supranaturalismus. Das wird noch deutlicher, wenn man sich von Barth darüber belehren läßt, worin das eigentliche Geheimnis der natürlichen Theologie besteht. Ihr Geheimnis ist dies, daß es sich in ihr letztlich gar nicht um die Theologie Christian Wolffs oder auch Schleiermachers oder Ritschls oder wessen sonst handelt, sondern – um die Theologie des natürlichen Menschen schlechthin. „Der [293] Mensch müßte sich selbst verleugnen, wenn er den Grundgedanken aller natürlichen Theologie...verleugnen wollte. Der Mensch müßte dazu sich selbst aufgeben. Und wie könnte er das tun? Wie könnte er über seinen eigenen Schatten springen? Er wird auch in der Kirche, auch in die Mitte genommen zwischen das reale Angebot der Gnade und seine von diesem Angebot her bis aufs letzte durchschaute reale Existenz, auf sich selbst gesehen, niemals ein anderer sein als eben er selbst. Er selbst aber wird immer der sein, der wohl Alles, der – ein wahrer Atlas – gerne die ganze Welt tragen, der aber unter keinen Umständen getragen sein will und der darum zuletzt und zutiefst immer ein Feind der Gnade und ein Hasser und Verleugner seiner wirklichen Bedürftigkeit sein wird. Auf seinem Boden und in seiner Luft *muß* es zur natürlichen Theologie kommen. Ihre Behauptung von der natürlichen und ursprünglichen Gotteserkenntnis und Gottverbundenheit des Menschen ist ganz schlicht dessen Selbstauslegung und Selbstrechtfertigung ...Was ist der Gott, den er unmittelbar zu erkennen, dem er unmittelbar verbunden zu sein behauptet, Anderes als sein eigenes Spiegelbild, die Hypostasierung seines Selbstbewußtseins...?“[37] Der hier beschriebene Mensch domestiziert schließlich auch die Offenbarung, er macht das Evangelium aus dem Gegenstand des Glaubens zu einem Gegenstand der Gläubigkeit, aus einer Gabe Gottes zu einem Element unserer eigenen wirklichen Existenz, zu einem Element des Lebens des Volkes, des Gemeinwesens, der Familie, der allgemeinen Bildung. „Der als Absorbierung und Domestizierung der Offenbarung beschriebene Triumph der natürlichen Theologie im Raum der Kirche ist sehr schlicht der Prozeß der Verbürgerlichung des Evangeliums.“ In der natürlichen Theologie „redet niemand Anderes als der Christ als Bourgeois“[38].

---

[37] Barth: Kirchliche Dogmatik, II/1, 1946², S. 150 f.

[38] Barth a. a. O. S. 157.

Die zitierten Sätze fassen in etwa das zusammen, was Barth mit der natürlichen Theologie meint und was er in ihr bekämpft. Natürliche Theologie und Theologie der Offenbarung verhalten sich wie Unglaube und Glaube, wie menschliche Möglichkeit und göttliche Möglichkeit, wie Sünde und Gnade. Zugleich lassen die zitierten Sätze einen bestimmten weltanschaulichen und philosophischen Hintergrund sichtbar werden. „Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie", lautet der bekannte Satz Ludwig Feuerbachs[39]. In seinem „Wesen des Christentums" heißt es: „Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen."[40] Das Geheimnis der natürlichen Theologie ist die Selbstauslegung des Menschen, heißt es bei Barth. „Was ist der Gott, den er unmittelbar zu erkennen, [294] dem er unmittelbar verbunden zu sein behauptet, Anderes als sein eigenes Spiegelbild, die Hypostasierung seines Selbstbewußtseins?" Karl Marx hat die Thesen Feuerbachs aufgenommen und hat sie auf den Menschen bezogen, der in der bürgerlichen Gesellschaft seine konkrete Existenz hat. „Die Religion...ist...das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt,...ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund."[41] Für Karl Barth ist die natürliche Theologie die Selbstauslegung und Selbstrechtfertigung des Menschen. Die natürliche Theologie ist ihm ein bürgerliches Phänomen, in ihr redet „der Christ als Bourgeois" – es ist der marxistische Begriff des Bürgers, der hier polemisch verwandt wird.

Die Illusionstheorie Ludwig Feuerbachs und die Ideologiekritik Karl Marx' werden so bei Barth zu Waffen gegen die natürliche Theologie. Damit ergibt sich aber nun eine erstaunliche funktionale Übereinstimmung mit der Orthodoxie. Die Funktion, die dort die natürliche Theolo-

---

[39] L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1843). Kleine philos. Schriften, hg. v. Lange, 1950, S. 55.

[40] L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums, 1849[3], 2. Kapitel. Kritische Ausgabe v. K. Quenzel, 1904, S. 68.

[41] K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1844, Einleitung. Die Frühschriften, hg. v. S. Landshut, 1953, S. 208.

gie hatte, wird bei Barth von der Polemik gegen die natürliche Theologie übernommen. Fand die orthodoxe theologia revelata ihre Grundlage und Voraussetzung in der aus der abendländischen philosophischen Tradition genährten theologia naturalis, so findet die dialektische Theologie ihre Grundlage und Voraussetzung in der Religionskritik des philosophischen Atheismus. Beide Male handelt es sich darum, das allgemeine Wahrheitsbewußtsein, wie man es in der Philosophie repräsentiert sieht, in die Theologie hereinzuholen. Der orthodoxe Supranaturalismus hatte sich die natürliche Theologie eingegliedert und mit ihrer Hilfe, d. h. mit philosophischen Argumenten, unter anderem den Atheismus bekämpft. Der neue Supranaturalismus gliedert sich den Atheismus ein und bekämpft mit seiner Hilfe und mit seinen Argumenten die natürliche Theologie. Wollte die geoffenbarte Theologie der Orthodoxie daran festhalten, daß auch die verdorbene natura hominis doch immer noch creatura Dei ist[42], so geht es der gegenwärtigen Theologie der Offenbarung darum, die göttliche Begnadigung des Sünders zu bezeugen in der Solidarität mit den Atheisten. In beiden Fällen versteht es die Offenbarungstheologie, sich mit der gleichzeitigen Philosophie in einen relativen Einklang zu setzen.
[295]

In beiden Fällen betrifft dann freilich dieser Einklang der Intention nach nur den Unterbau, nur die Voraussetzungen, nicht das Eigentliche. In beiden Fällen steht die Offenbarungstheologie ihrem Selbstverständnis nach weit oberhalb der Streitigkeiten, die sich im unteren Stockwerk abspielen. Die Orthodoxie nahm letztlich den Atheismus nicht ernst, so wie man nach Barth die natürliche Theologie letztlich nicht ernst nehmen darf[43]. Die Offenbarungstheologie wird von all dem nicht eigentlich tangiert. Sie hat ihren Ort nicht dort, wo diese menschlichen Streitigkeiten sich abspielen, sondern – auf der Seite Gottes. Friedrich Gogarten hat es in einer seiner frühen Schriften klassisch formuliert: „Steht die Religion zwischen uns Menschen und Gott in der Mitte, so richtet diese Anschauung (sc. der Freidenker), von der ich die meinige möglichst scharf unterscheiden will, ihre Zweifel von unserer, der Menschen, Seite her auf die Religion. Ich aber behaupte, auf der anderen Seite zu stehen, zwischen der Religion und Gott und von der anderen Seite her die Religion in Frage zu stellen."[44]

---

[42] Vgl. dazu die schönen Ausführungen bei H. E. Weber: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, II, 1951, S. 14 ff.

[43] Vgl. Barth: Kirchliche Dogmatik, II/I, S. 182 ff.

[44] F. Gogarten: Die religiöse Entscheidung, Jena 1924, S. 18 f.

Damit ist der Weg abgeschritten. Er hatte angefangen bei der geoffenbarten Theologie und ist nun bei der Theologie der Offenbarung angelangt. Die natürliche Theologie ist lange vorher schon auf der Strecke geblieben. Aber ist sie selber auch verschwunden, so ist doch ihr Platz nicht unbesetzt geblieben. Offenbar hat die alte theologia naturalis Fragen und Themen repräsentiert, die nicht mit ihrer historischen Gestalt dahingegangen sind, sondern sich in verwandelter Gestalt immer wieder melden. Dieser Sachverhalt scheint im Wesen der theologischen Aufgabe selber zu gründen. Die Offenbarungstheologie hat, so scheint es, auch nach dem Zusammenbruch der klassischen Metaphysik nicht darauf verzichten können, sich ihres Verhältnisses zum allgemeinen Wahrheitsbewußtsein zu vergewissern, weder bei Schleiermacher noch bei Ritschl noch bei Barth. Die sehr verschiedene Art und Weise dieser Vergewisserung steht sichtlich in einem Zusammenhang mit dem Wandel des allgemeinen Wahrheitsbewußtseins selbst. Es kann als anerkannt gelten, daß die alte natürliche Theologie unmittelbar wenig helfen kann bei der Erörterung der einschlägigen Fragen und Probleme, wie sie sich uns heute stellen. Sollte man ihr nicht das gönnen, was ihr längst zusteht: einen würdigen Platz in der Erinnerung und im Geisterreich der begriffenen Geschichte der Theologie?

2. Über den Begriff des Neuprotestantismus
[1968]*

I.

Es gehört zur Signatur des neuzeitlichen Protestantismus, daß er begleitet wird von der Reflexion auf den eigenen geschichtlichen Standort, auf die eigene Epoche und die eigene Gegenwart, von der Besinnung auf die verwandelten und sich wandelnden Bedingungen christlichen Lebens und Denkens. Die historische und thematische Spannweite der in diesem Reflexionsprozeß hervorgetretenen Theorien der Neuzeit und des neuzeitlichen Christentums wird sichtbar, wenn man an einige der Begriffe und Formulierungen erinnert, die als terminologische Fixierung bzw. als zum Schlagwort erstarrte Abbreviatur solcher Theorien angesprochen werden können. Dazu gehören Termini, die mit deskriptiv-diagnostischem Anspruch auftretend zu einer Verlustrechnung anleiten, aus der sich dann Konzepte sei es des Widerstandes sei es der Wende entwickeln lassen. Als Beispiele seien genannt „Verweltlichung", „Entkirchlichung", „nachchristliches Zeitalter", „Säkularisierung". Dazu gehören vor allem Leitbegriffe solcher theologischen Entwürfe, die sich positiv auf spezifische Bedingungen des neuzeitlichen Christentums berufen. Beispiele aus verschiedenen Phasen der neueren Theologiegeschichte sind etwa „Perfektibilität des Christentums", „Religion der Mündigen", „undogmatisches Christentum", „Entmythologisierung".

In die Reihe dieser Formulierungen, die ebenso der Erweiterung fähig wie der Differenzierung bedürftig wäre, gehört dann zweifellos auch der Begriff des Neuprotestantismus hinein. Seine Funktion und Stellung ist freilich nicht leicht zu bestimmen. Er kann zunächst angesehen werden als anspruchsvoller Ausdruck eines im neuzeitlichen Protestantismus ausgebildeten epochalen Bewußtseins, als charakteristisches Resultat eines Prozesses, in dem der neuzeitliche Protestantismus sich in seiner Eigenart begreift. Doch wird man sofort hinzufügen müssen, daß er –

---

* Vgl. Bibliographie Nr. 20

für sich genommen – bescheiden auftritt, nicht als diagnostisch-programmatische Deuteformel, sondern als eine Benennung, die offen ist für unterschiedliche Definitionen, ja für gegensätzliche Qualifikationen von „neu" und „alt". Insofern stellt er sich eher [2] als relativ neutrale historische Kategorie dar, als Bezeichnung für „die Gesamtheit der Erscheinungsformen des reformatorischen Christentums, die von der Aufklärung und den ihr verwandten Strömungen der Neuzeit entscheidend geprägt sind und sich etwa seit der Mitte des 17. Jahrhunderts entfaltet haben"[1]. Mit der neutralen Verwendung verbinden sich Probleme historischer Begriffsbildung. Man kann fragen, ob die vorausgesetzte Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus als Gesamtschema für die Geschichte des Protestantismus tauglich und angemessen ist. Andere Fragen können sich auf Abgrenzung und Eindeutigkeit des als „Neuprotestantismus" Bezeichneten richten. Erwägungen dieser Art können in einen methodisch bewußten Gebrauch des Begriffs selber eingehen[2]. Im übrigen ist die neutrale historiographische Verwendung des Begriffs in der zeitgenössischen Theologie bekanntlich nicht die einzige und nicht einmal die charakteristische. Vielmehr ist in ihr eine förmliche Distanzierungsleistung mitgesetzt, die Distanzierung von der Macht des üblichen Gebrauchs, der „Neuprotestantismus" als Vokabel der Polemik handhabt.

Die Unterschiedlichkeit der Verwendung, die in ihr sich abzeichnende Unsicherheit der Bedeutung von „Neuprotestantismus" ist Anlaß der folgenden Erwägungen. Ihr Interesse gilt den theologischen Bezügen, in denen der Begriff aufgetreten ist und auftritt, den Fragestellungen, die sich mit ihm verbunden haben und verbinden. Das Ergebnis, das von Erwägungen dieser Art erwartet werden kann, ist zunächst das eines Beitrags zur Bewußtheit des theologischen Sprachgebrauchs. Einen Beitrag zur Theorie des neuzeitlichen Christentums können sie insofern leisten, als für diese die Sprache der Theologie ebenso ein Themenfeld wie ein Instrumentarium bereitstellt.

---

[1] Hans Hohlwein in dem Artikel „Neuprotestantismus" RGG³ IV, 1430 f.

[2] Horst Stephan hat in seiner Studie „Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus" (1911) die Ausbildung einer Gesamtauffassung des neuzeitlichen Protestantismus in der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts untersucht und die Probleme einer solchen Gesamtauffassung erörtert. Stephan diskutiert vor allem die Auffassungen von Richard Rothe, Karl Sell und Ernst Troeltsch.

II.

Die geläufige Auskunft über die Herkunft des Ausdrucks „Neuprotestantismus" lautet, daß er von Ernst Troeltsch geprägt worden sei[3]. Sie kann insofern bestätigt werden, als es seine Fassung der Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus gewesen ist, die eine breite historisch-theologische Diskussion ausgelöst und so die Begriffe dem [3] allgemeinen Bewußtsein eingeprägt hat. Die Ausdrücke „altprotestantisch" und „neuprotestantisch" hat er allerdings im theologischen Vokabular seiner Zeit bereits vorgefunden. Das ursprünglich selbständig auftretende „altprotestantisch" begegnet schon vor der Mitte des 19. Jahrhunderts in der theologischen Literatur nicht selten als Glied eines theologie-, zumeist dogmatikgeschichtlichen Ordnungsschemas. „Neuprotestantisch" ist ihm dann sekundär nachgebildet worden.

Den üblichen Gebrauch von „altprotestantisch" kann man etwa ablesen an Karl von Hases bekanntem Kompendium „Hutterus Redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche", das als „Dogmatisches Repertorium für Studierende" über Generationen hinweg Studenten und Kandidaten der Theologie begleitet hat (1. Auflage 1828, 12. Auflage 1883; hier zitiert nach der 6. Auflage 1845). Hase gibt in den Prolegomena u. a. einen Abriß der Geschichte der Dogmatik, der dann – nach einer Skizze der Theologie der Reformatoren (§ 25) – System und Geschichte der Orthodoxie vorstellt unter der Überschrift „Altprotestantische Dogmatik" (§ 26). Von der altprotestantischen wird im weiteren jedoch nicht eine als solche bezeichnete neuprotestantische Dogmatik unterschieden. Vielmehr behandeln die Abschnitte des folgenden Paragraphen, der überschrieben ist „Entwicklung des Protestantismus", in knappen Charakteristiken nacheinander „neukirchliche Dogmatiker", „Rationalisten", spekulative Philosophen, „kirchlich-philosophische Dogmatiker" und Erneuerer des „altkirchlichen Supernaturalismus".

Der Ausdruck „altprotestantisch" ist hier also der orthodoxen Anfangsgestalt protestantischer Lehre zugeordnet, deren Folgegestalten ihrerseits nicht unter einen gemeinsamen Titel treten. Das bringt im Rahmen eines theologiegeschichtlichen Schemas zutreffend den Sachverhalt zum Ausdruck, daß es zwar möglich ist, von der altprotestantischen Dogmatik als von einer relativ einheitlichen Gestaltung zu handeln, daß dagegen die nachorthodoxe Dogmatik sich in der Vielfalt ihrer Gestaltungen einer einheitlichen Benennung und Charakteristik entzieht.

---

[3] So z. B. RGG[3] IV, 1431.

Eine Unterscheidung von „alt" und „neu" ist freilich auch in Hases Schema eingegangen, die von „altkirchlichen" und „neukirchlichen" Dogmatikern. „Altkirchlich" wird von ihm – anders als im heutigen Sprachgebrauch – gleichsinnig mit altprotestantisch verwendet. Es kennzeichnet die Orthodoxie als Entfaltung und Verteidigung der in den Bekenntnissen fixierten Kirchenlehre. Von ihr wird als „neukirchlich" unterschieden die primär auf die Lehre der Bibel sich berufende, den Rahmen der Kirchenlehre jedoch formell respektierende Aufklärungstheologie, die sog. Neologie. Die an der Stellung zur Kirchenlehre [4] orientierte Unterscheidung hat also einen eng begrenzten Geltungsbereich[4].

Im gleichen Zusammenhang, im Rahmen eines theologiegeschichtlichen Ordnungsschemas, findet sich neben dem geläufigen Ausdruck „altprotestantisch" gelegentlich auch die Sekundärbildung „neuprotestantisch" gebraucht bei Otto Pfleiderer. Sein „Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre" (1. Auflage 1880, 6. Auflage 1898; hier zitiert nach der 3. Auflage 1886), der in der materialen Dogmatik im wesentlichen dem orthodoxen Lehraufriß folgt, gibt bei jedem Lehrstück eine geschichtlich differenzierte Darstellung, und zwar nach dem Schema: Biblische Lehre, Kirchliche Lehre, Resultat. Dieses Grundschema erfährt je nach der Thematik eine unterschiedliche Auffächerung. Die Darstellung des Biblischen gliedert sich durchweg in alt- und neutestamentliche Lehre, die des Kirchlichen in katholische und protestantische Lehre; in beiden Fällen erfolgen zumeist noch weitere Aufgliederungen. Auf die Darstellung der protestantischen Kirchenlehre, der „altprotestantischen Lehre", folgt – vor der als „Resultat" eingeführten abschließenden eigenen Stellungnahme – regelmäßig ein Abschnitt „Neuere Theorien". In diesem Zusammenhang tritt vereinzelt auch der Ausdruck „neuprotestantisch" auf, z. B. in der Überschrift des § 127: „Neuprotestantische Umbildung des (sc. christologischen) Dogmas".

Das vereinzelte Vorkommen des Ausdrucks bei Pfleiderer verdient gleichwohl Beachtung angesichts der Bezüge, in denen er steht. Er zeigt sich nämlich als Element einer förmlichen Theorie des Protestantismus, die den Richtungssinn seiner Wandlungsgeschichte zu bestimmen und die in ihr hervorgetretenen allgemeinen Bedingungen protestantischen, neuprotestantischen Denkens zu erfassen sucht. Pfleiderers historisch-

[4] Hases Abkürzungsverzeichnis gibt für AKD (altkirchliche Dogmatiker) und NKD (neukirchliche Dogmatiker) den Oberbegriff KD (kirchliche Dogmatiker) an, unter den jedoch PD (kirchlich-philosophische Dogmatiker) nicht mit fallen.

kritische Dogmatik handelt im Rahmen der Prinzipienlehre in drei Paragraphen über den Protestantismus: zunächst über den Protestantismus als Prinzip und als kirchliche Neubildung (§ 36), sodann über lutherische und reformierte Ausprägung des Protestantismus (§ 37), schließlich über „Die Entwicklung des Protestantismus" (§ 38). Die Entwicklung des Protestantismus sieht Pfleiderer dadurch bestimmt, daß das „protestantische Prinzip", das in der Auseinandersetzung mit dem Katholizismus im „Grundsatz von der Rechtfertigung allein durch Gottes Gnade und durch den Glauben des Menschen" formuliert worden ist, in der kirchlichen Neubildung des 16. Jahrhunderts keine reine Durchführung gefunden hat. Das protestantische Prinzip – von den [5] „kleineren protestantischen Gemeinschaften" anfangs vergeblich vertreten – hat sich dann in den protestantischen Kirchen erhoben im Pietismus, „als Reaktion der praktischen evangelischen Frömmigkeit und Sittlichkeit gegen die Erstarrung des kirchlichen Orthodoxismus", und in der Aufklärung, „als Reaktion des theoretischen protestantischen Prinzips der autonomen Kritik gegenüber der dogmatischen Tradition". Die Sätze, mit denen Pfleiderer den Paragraphen schließt, formulieren sein Verständnis des „neueren Protestantismus": „Während jede dieser beiden Richtungen (sc. Pietismus und Rationalismus) für sich allein zu einseitig war, um eine positiv fruchtbare Fortbildung der protestantischen Theologie zu bewirken, ist dagegen aus ihrer inneren Verbindung seit Ende des 18. Jahrhunderts der *neuere Protestantismus* hervorgegangen, welcher seinen lehrhaften Ausdruck in der von Kant, Herder und Schleiermacher ausgegangenen evangelisch-protestantischen Theologie und seinen kirchenpolitischen Ausdruck in der Union der protestantischen Kirchen gefunden hat. In der Ausbildung dieses neueren Protestantismus in Theologie und kirchlichem Leben findet die unvollendet gebliebene Reformation des 16. Jahrhunderts ihre durch die Bedürfnisse der Gegenwart geforderte Fortsetzung"[5].

Pfleiderers Ausführungen zeigen, daß er die Unterscheidung von „altprotestantisch" und „neuprotestantisch" nicht als Gesamtschema für die Geschichte des Protestantismus gebraucht. In dem von ihm vorausgesetzten Aufriß nehmen vielmehr Pietismus und Aufklärung eine Zwischenstellung ein zwischen Reformation und Altprotestantismus einerseits, neuerem Protestantismus andererseits. „Neuprotestantisch" heißt bei ihm nicht die nachorthodoxe Theologie im ganzen, sondern erst eine bestimmte Entwicklung der nachpietistischen und nachrationalistischen

[5] A. a. O. S. 42.