

Aufgeklärte Religion und ihre Probleme

Theologische Bibliothek
Töpelmann

Herausgegeben von
Bruce McCormack, Friederike Nüssel
und Christoph Schwöbel

Band 165

De Gruyter

Aufgeklärte Religion und ihre Probleme

Schleiermacher – Troeltsch – Tillich

Herausgegeben von
Ulrich Barth, Christian Danz,
Wilhelm Gräb und Friedrich Wilhelm Graf

De Gruyter

ISBN 978-3-11-031142-6

e-ISBN 978-3-11-031252-2

ISSN 0563-4288

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf einen von der Friedrich Schleiermacher-Gesellschaft, der Ernst Troeltsch-Gesellschaft und der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft durchgeführten Internationalen Kongress zurück, der vom 18. bis 21. März 2012 an der Humboldt-Universität zu Berlin zum Thema *Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme* stattfand. Der Band thematisiert das spannungsvolle Verhältnis von Religion und Aufklärung aus der Perspektive der Gesamtwerke von Schleiermacher, Troeltsch und Tillich.

Der Kongress wurde durch die Fritz Thyssen Stiftung (Köln) ermöglicht. Ihr sei an dieser Stelle für ihre Unterstützung gedankt. Die Durchführung des Kongresses wäre ohne die vielfältigste Hilfe nicht möglich gewesen. Zu danken haben wir Wilhelm Gräb und seinen Mitarbeitern, welche die Organisation des Kongresses vor Ort durchgeführt haben. Herrn Alexander Schubach (Wien), in dessen Händen sowohl die Vereinheitlichung der Manuskripte als auch die Erstellung der Register lag, möchten wir ebenso danken wie dem Verlag De Gruyter für die Aufnahme des Bandes in sein Verlagsprogramm und Herrn Dr. Albrecht Döhnert für die sehr gute Zusammenarbeit.

Halle (Saale), Wien, Berlin, München
im November 2012

Ulrich Barth,
Christian Danz,
Wilhelm Gräb,
Friedrich Wilhelm Graf

Inhalt

Vorwort	V
Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Einleitung	XI
Grußworte	XVII

I. Gegenwartsfragen

Martin Riesebrodt	
Religion zwischen Aufgeklärtheit und Aufklärungsresistenz ...	3
Dietrich Korsch	
Theologie der Gegenwart	27
Monika Wohlrab-Sahr	
Erfolg und Folgen verwissenschaftlichter Religionskritik. Das Experiment DDR und die Spannungen der Moderne	43
Arnulf von Scheliha	
Konfessionalität und Politik	65

II. Religionsbegriff und Christentumstheorie

Ulrich Barth	
Religion in der europäischen Aufklärung	91
Friedrich Wilhelm Graf	
Kreationismus. Sechs Kapitel aus der Religionsgeschichte der Moderne	113

III. Aufklärung der Dogmatik

Wilhelm Gräß	
Die Lehre der Kirche und die Symbolsprachen der gelebten Religion	137
Jörg Dierken	
Negativität im Selbstverhältnis	155
Christian Danz	
Aufgeklärte Christologie?	175

IV. Tillich liest Troeltsch

Michael Murrmann-Kahl	
„Tillichs Traum“ – Paul Tillich liest Ernst Troeltschs Historismusband	193
Friedemann Voigt	
Historische und dogmatische Methode der Theologie. Der Absolutheitscharakter des religiösen Bewusstseins bei Troeltsch und Tillich	213
Folkart Wittekind	
Absolutheit und Christologie im modernen Protestantismus. Tillichs Rezeption von Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext	229
Erdmann Sturm	
Tillich liest Troeltschs ‚Soziallehren‘	271

V. Tillich liest Schleiermacher

Michael Moxter	
„Tote Schlaken inneren Feuers“. Tillichs Kulturtheologie im Licht der fünften Rede Schleiermachers	293
Werner Schüßler	
„Meine katholischen Freunde verstehen mich besser als meine protestantischen.“ Wie „katholisch“ ist Paul Tillich?	311

Christopher Zarnow Protestantische Identität – heute und gestern. Schleiermacher, Tillich und der kirchliche Reformprozess	331
Markus Buntfuß Spirituelle Radikalismus. Protestantisches Christentum und ästhetische Moderne bei Paul Tillich	347

VI. Troeltsch liest Schleiermacher

Arie L. Molendijk Ernst Troeltsch über Friedrich Schleiermachers Auffassung von der Kirche	365
Brent W. Sockness Troeltsch's Reading of Schleiermacher's Ethics: Seven Theses	383
Alf Christophersen Der Jesus der Geschichte in der Geschichte des Christentums. „Glaubenslehre“ bei Schleiermacher und Troeltsch	407
Jörg Lauster Die Selbständigkeit der Religion	431

VII. Aufgeklärter Protestantismus

Lori Pearson Ernst Troeltsch on the Enlightenment, Modernity, and Cultural Values	449
Christopher Voigt-Goy Ernst Troeltschs Deismusverständnis	461
Georg Neugebauer Paul Tillich und die Dialektik der Aufklärung	477
Claus-Dieter Osthöener Schleiermachers kritisches Verhältnis zur theologischen Aufklärung	513

VIII. Entmythologisierung

Andreas Kubik Mythos und Symbol. Praktisch-theologischer Versuch über ein Problem des aufgeklärten Christentums. Mit einem Anhang zur Normativität der Bibel	545
Joachim Ringleben Mythos und Sprache	571
Dorothee Schlenke „Historischer Jesus und dogmatischer Christus“. Bleibende Anfragen	593

IX. Dogmenkritik

Martin Ohst Dogmenkritik bei Semler und Schleiermacher	617
Andreas Arndt Schleiermacher und die Religionskritik der Aufklärung	647
Notger Slenczka Das Dogma als Ausdruck des religiösen Selbstverhältnisses. Trinitätslehre bei Schleiermacher, Troeltsch und Tillich	661
Roderich Barth Mythos und Kultus. Ein Problem aufgeklärter Religion bei Troeltsch und Tillich	685
Autorenverzeichnis	709
Namensregister	713
Sachregister	721

Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme.

Einleitung

„Religion“ und „Aufklärung“ markieren zwei spannungsvolle Stichworte in den kontroversen Debatten um das Projekt der Moderne. Gibt es so etwas wie eine aufgeklärte Religion? Oder ist Religion nicht vielmehr der Hort von Aberglauben und Dunkelmännern, welche das Licht der Vernunft scheuen? In der jüngsten Gegenwart fokussierte sich die öffentliche Diskussion in Europa vor allem auf die Frage, ob der Islam eine Aufklärung noch vor sich habe. Von dem Problem einer Verträglichkeit der Religion mit der Aufklärung ist indes nicht nur der Islam betroffen, wie die Geschichte des Christentums in der Neuzeit schnell deutlich macht. Sie betrifft die Religion und ihr Verhältnis zur humanen Vernunft überhaupt. Die gegenwärtigen, zum Teil höchst kontrovers geführten Auseinandersetzungen um Religion, deren vermeintliche Wiederkehr, ihren Gestaltwandel sowie ihre Rolle in der modernen Gesellschaft gewinnen freilich erst dann an Tiefenschärfe,¹ wenn man sie in ihre mit der europäischen Aufklärung beginnende moderne Problemgeschichte einzeichnet.² Seit gut 300 Jahren streiten Theologen, Religions-, Kultur- und Sozialwissenschaftler über die Frage, ob sich Religionen aufklären lassen oder ob sie aufklärungsresistent sind.

Der überaus komplexe Prozess der Herausbildung der Aufklärung infolge der europäischen Konfessionskriege, des Wandels im Weltbild durch die großen Entdeckungsreisen zu Beginn der Neuzeit sowie der Herausbildung der modernen Naturwissenschaften führte zur Auflösung überkommener Sozialstrukturen und zur gesellschaftlichen Ausdiffe-

1 Vgl. Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München ²2001; Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München ³2004; Volkhard Krech, *Götterdämmerung. Auf der Suche nach der Religion*, Bielefeld 2003.

2 Vgl. Trutz Rindtorff, *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung*, Gütersloh 1996; Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003; Ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004.

renzierung in unterschiedliche Subsysteme.³ Hinzu kam die Umformung der politischen Herrschaftsstrukturen, wobei sich etwa der homogene Kleinstaat als Voraussetzung des überlieferten Luthertums auflöste. Das Wissenschaftssystem unterlag seit 1770 einer Professionalisierung und fachbezogenen Spezialisierung.⁴ Die genannten Prozesse hatten allesamt Rückwirkungen auf die Religion und deren Wahrnehmung unter den veränderten soziokulturellen Bedingungen. Die protestantische Religion unterschied sich selbst im Prozess der Aufklärung unter Aufnahme von reformatorischen Motiven von der Sphäre des Politischen. In der protestantischen Universitätstheologie lässt sich seit ca. 1770 deren Professionalisierung sowie ihre Etablierung als Fachwissenschaft, die spezielle Kenntnisse und Fähigkeiten voraussetzt, beobachten.⁵ Damit löste sich der überlieferte Theologiebegriff im Sinne der Gottesgelehrsamkeit auf. Die Theologie unterschied sich nun selbst von der Religion. Dadurch wurde nicht nur die gelebte Religion von der Vormundschaft der Theologie befreit, sondern diese im Interesse ihrer konstruktiven Weiterbildung zu einer sich im historischen Wandel reflektierenden Wissenschaft umgeformt. Im modernen Protestantismus hat sich diese Differenzierung durchgesetzt. Durch seinen konstruktiven Anschluss an die Wissenskultur der Moderne unterscheidet sich der moderne, aufgeklärte Protestantismus grundlegend von dem Altprotestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts.⁶

-
- 3 Vgl. Niklas Luhmann, Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt (Main) 1989, 259–357; Falk Wagner, Kann die Religion der Moderne die Moderne der Religion ertragen? Religionssoziologische und theologisch-philosophische Erwägungen im Anschluß an Niklas Luhmann, in: Christian Danz/Jörg Dierken/Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik. Perspektiven philosophischer Theologie*, Frankfurt (Main) 2005, 173–201.
 - 4 Vgl. Rudolf Stichweh, *Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen. Physik in Deutschland 1740–1890*, Frankfurt (Main) 1984.
 - 5 Vgl. Johann Salomo Semler, *Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleisse in der ganzen Gottesgelehrsamkeit für angehende Studiosos Theologiae*, Halle 1757 [ND Waltrop 2001]. Vgl. hierzu Marianne Schröter, *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, Berlin/Boston 2012.
 - 6 Vgl. Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: Ders., *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913)* (KGA VIII), hg. v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Stefan Pautler, Berlin/New York 2001, 199–316.

Sodann setzte sich in mehreren Phasen in der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts die historische Bibelkritik durch.⁷ Diese äußerst komplex verlaufende Historisierung der Theologie darf als exemplarisch für das auch im neuzeitlichen Christentum strittige Verhältnis von Religion und Aufklärung gelten. Während Teile der protestantischen Theologie (Johann Salomo Semler, Johann Gottfried Eichhorn u. a.) in der Aufnahme und Einbeziehung der historischen Forschung in die Theologie eine Erneuerung des reformatorischen Schriftprinzips unter den Bedingungen des sich etablierenden historischen Bewusstseins sahen, erblickten andere in der historischen Bibelkritik die Auflösung der christlichen Religion und ihrer normativen Grundlagen. Aber auch eher konservative, am überlieferten theologischen Lehrbegriff festhaltende Theologen, wie der Tübinger Gottlob Christian Storr, begründeten die Autorität der Bibel nicht mehr wie im Altprotestantismus mit dem Kanonprinzip und der Inspirationslehre, sondern mit den methodischen Mitteln der historischen Bibelkritik.⁸ An diesen Debatten zeigt sich nicht nur die Vielschichtigkeit der Religion unter den Bedingungen der Aufklärung, man kann an ihnen auch die Frage exemplarisch studieren, wie viel Aufklärung die Religion vertrage bzw. wo die Grenzen der Aufklärung der Religion sowie die Folgelasten religiöser Aufklärung liegen. Während einige Teile des modernen Protestantismus in der Aufklärung, auch und gerade in der Aufklärung der Religion, die Chance zur gesellschaftlichen Durchsetzung moderner Kulturideale erkannten, bekämpften sie andere, um die Religion zur Speerspitze einer antimodernen Moderne zu machen. Auf die Fragen nach dem Verhältnis von Aufklärung und Religion gibt es keine abschließenden Antworten. Sie müssen von der Religion und der sie gedanklich reflektierenden Theologie jeweils neu in den zeitgeschichtlichen Konstellationen gefunden werden.

Es zeichnet das Werk *Friedrich Schleiermachers, Ernst Troeltschs* sowie *Paul Tillichs* aus,⁹ diesen modernen Problemhorizont umfassend in ihre

7 Vgl. Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München 2001.

8 Vgl. Walter Sparr, *Religiöse Autorität durch historische Authentie? Die „biblische“ Dogmatik von Gottlob Christian Storr (1793)*, in: Michael Franz (Hg.), „... an der Galerie der Theologie“? Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen, Berlin 2008.

9 Die Werke Friedrich Schleiermachers, Ernst Troeltschs und Paul Tillichs werden in diesem Band nach folgenden Siglen zitiert: Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York 1984 ff.: KGA unter Angabe der Ab-

religionsphilosophischen und theologischen Gesamtkonzeptionen aufgenommen zu haben. Schleiermacher reagierte auf die durch die Aufklärung gestellten Religionsfragen mit einem völligen Umbau der Theologie. Deren Grundlage ist bei ihm nicht mehr wie im Altprotestantismus das Schriftprinzip, sondern eine ethisch-religiöse Geschichts- und Kulturphilosophie. Durch sie sollte der Anschluss der die Religionspraxis des Christentums reflektierenden Theologie an die moderne Ausdifferenzierung der Gesellschaft und der in der Philosophie prinzipienreflexiv fundierten Wissenschaften gesucht werden. In seiner ‚Glaubenslehre‘ konstruiert Schleiermacher gleichwohl eine religions-theoretisch belehrte normative Selbstbeschreibung des Christentums. Er konnte seine normative Christentumstheorie noch auf die evangelische Kirche im Ganzen beziehen. Die voranschreitende gesellschaftliche Ausdifferenzierung im 19. Jahrhundert, der damit verbundene gesellschaftliche Dominanzverlust des kirchlichen Modells der Religion, die zunehmende religiöse Individualisierung und Pluralisierung, neue Formen sogenannter vagabundierender Formen religiöser Praxis, aber auch das Anwachsen des religionskundlichen Materials machten am Ende des Jahrhunderts eine solche auf den kirchlichen Protestantismus konzentrierte religiöse Weltansicht unmöglich.

Ernst Troeltsch, der an das methodische Programm Schleiermachers durchaus anknüpfte, nahm die von ihm wahrgenommene Dramatisierung der religiösen Lage in seine Überlegungen zur methodischen Grundlegung der Theologie auf und plädierte entschieden für einen religionsphilosophischen Umbau in der Grundlegung und eine konsequente Historisierung in der Durchführung der Theologie. Damit war freilich auch für Troeltsch nicht der Verzicht auf eine geltungstheoretische Bestimmung des Wesens des Christentums verbunden. Sie gestaltete

teilung durch römische Ziffern und des Bandes durch arabische Ziffern; Ders., *Sämtliche Werke*, Berlin 1834–1856: SW unter Angabe der Abteilung durch römische Ziffern und des Bandes durch arabische Ziffern; Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, IV Bde., Tübingen 1912–1925: GS unter Angabe des Bandes in römischen Ziffern; Ders., *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York 1998 ff.: KGA unter Angabe des Bandes in römischen Ziffern; Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1959 ff.: GW unter Angabe des Bandes in römischen Ziffern; Ders., *Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken*. Bd. I–XI, Stuttgart 1971 ff.: EW unter Angabe des Bandes in römischen Ziffern; Ders., *Hauptwerke/Main Works*, VI Bde., Berlin/New York 1987–1998: MW unter Angabe des Bandes in römischen Ziffern; Ders., *Systematische Theologie*, III Bde., Stuttgart 1956–1966: ST unter Angabe des Bandes in römischen Ziffern.

sich allerdings unter den von Troeltsch um die Wende zum 20. Jahrhundert wahrgenommenen Anforderungen erheblich schwieriger als noch für Schleiermacher. Dabei hat Troeltsch die Folgeprobleme der Aufklärung der Religion und der gesellschaftlichen Modernisierung sensibel registriert. In seiner Diagnose einer ‚Krisis des Historismus‘ sind die Folgelasten der Aufklärung aufgenommen, die er in einer ethisch-religiösen Geschichtsphilosophie bearbeiten wollte.

Die Krise des Historismus stellt aber auch den problemgeschichtlichen Hintergrund der Theologie und Religionsphilosophie Paul Tillichs dar. In Auseinandersetzung vor allem mit Ernst Troeltsch hatte Tillich bereits vor dem Ersten Weltkrieg eine eigenständige Antwort auf die Krise des Historismus in Gestalt einer Geschichtsphilosophie gefunden, die er als methodische Grundlage von Theologie und Religionsphilosophie ausarbeitete. In der weiteren Entwicklung seiner Theologie und Religionsphilosophie hat Tillich die ‚Dialektik der Aufklärung‘ in den unterschiedlichsten Dimensionen des kulturellen, sozialen, politischen und religiösen Lebens profiliert.

In der Forschung wurde das Werk dieser drei bedeutenden protestantischen Theologen der Moderne bisher kaum in ihren verzweigten Rezeptionslinien untersucht. Dieses Desiderat der Forschung bearbeiten die Beiträge des Bandes *Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Er thematisiert nicht nur die Rezeptionslinien von Schleiermacher über Troeltsch zu Tillich an den jeweiligen werkgeschichtlichen Schwerpunkten der drei Autoren, sondern nimmt aus deren Perspektive die gegenwärtige religionstheoretische Debatte in den Blick. Dadurch werden nicht nur die Kontroversen um Religion und Aufklärung in ihrer historischen Tiefendimension seit 1800 beleuchtet, sondern vor allem die Erschließungskraft der religionstheoretischen Konzeptionen der drei Autoren, die von ihnen ausgearbeiteten Kategorien sowie deren Leistungskraft für die methodische Reflexion der religionskulturellen Lage der Gegenwart untersucht.

Grußworte

Notger Slenczka

Verehrter Herr Bischof, sehr geehrte Vorsitzende der Schleiermacher-, der Troeltsch- und der Tillich-Gesellschaft, liebe Kolleginnen und Kollegen, Kommilitoninnen und Kommilitonen, meine Damen und Herren,

ich darf Sie als Prodekan im Namen der gastgebenden Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin ganz herzlich willkommen heißen und hoffe, dass Sie in dieser großartigen Stadt, der Schleiermacher ebenso wie Troeltsch und Tillich verbunden waren, nicht nur wissenschaftlich ertragreiche Tage verbringen, sondern auch die Muße haben werden, an der einen oder anderen Stelle das kulturelle Angebot zu genießen.

Nach mir werden alle Vorsitzenden der drei Theologischen Gesellschaften, um deren heroi eponymoi es in den kommenden drei Tagen gehen soll, sprechen. Das setzt meiner Beredsamkeit eine für Sie wohl-tuende zeitliche Grenze. Und die drei werden sicher zu den jeweiligen Helden selbst etwas sagen wollen. Das setzt mir eine inhaltliche Grenze, ich muss nach einem anderen Zugang zum Thema suchen. Und so gehe ich aus von der Folie, vor der sich die Arbeit der drei namengebenden Theologen profiliert, nämlich vom altprotestantischen Verständnis einer ‚aufgeklärten Religion‘.

1. „Aufgeklärte Religion“ – ein altprotestantischer Theologe hätte vermutlich ebenfalls sein Selbstverständnis in diese Wendung fassen können. Dass das Christentum religio ist, eine unter vielen Formen des Gottesverhältnisses, war auch den altprotestantischen Dogmatikern selbstverständlich. Und selbstverständlich unterwarfen alle Altprotestanten den Begriff der religio einer Dihärese und gewannen damit ein Raster, dem sie die ihnen zugänglichen faktischen Religionen zusortierten. Und die erste Unterscheidung war eben die Unterscheidung der religio vera von der religio falsa. Die Klasse der religio vera wies eine höchst überschaubare Zahl an Exemplaren auf, meist nur ein einziges: die je eigene Religion.

2. Damit zeigt sich: Nicht jede religio ist aufgeklärt. Dies ist nun aber nicht nur eine rückblickende Diagnose, die die streitbaren Altprotestanten träfe, sondern das ist eine Einsicht, die auch diesen selbst zugänglich war. Der religio vera gehört man nämlich an aufgrund eines unverfügbaren Vorgangs, in dem das an sich Wahre auch als wahr einleuchtet – ‚illuminatio – die Erleuchtung, Aufklärung‘ ist einer der Schritte im ordo salutis. Für jeden Altprotestanten war klar, dass die Teilhabe an der religio vera sich der illuminatio, der Aufklärung verdankt. „Aufgeklärte Religion“ im Sinne von ‚Religion durch Aufklärung‘ – dies wäre ein Kongresstitel gewesen, für den auch im 17. Jh. die Fördermittel gesprudelt wären.

3. „Die aufgeklärte Religion *und ihre Probleme*“ – dass die religio vera Probleme hat, die diesen Vorgang der illuminatio behindern, war eine Einsicht, die den Altprotestanten zunächst von außen angetan werden musste. Die gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Umbrüche des 18., 19. und 20. Jahrhunderts haben die gegenständlichen Grundlagen nachhaltig erschüttert, auf die sich die Selbstgewissheit der Altprotestanten stützte. Die von Emanuel Hirsch so genannte ‚Umformungskrise‘ nötigte zu einer Durcharbeitung der gesamten institutionellen und doktrinalen Gestalt des Protestantismus. Die Wendung ‚aufgeklärte Religion‘ gewinnt damit einen völlig anderen Sinn: Den Sinn nämlich einer Religion, die ihre Gestalt unter den Bedingungen der Moderne findet und die ihre Lehrform unter den mit dem Begriff der Aufklärung und ihrer Wirkungsgeschichte verbundenen Anforderungen transformiert.

4. Dabei handelt es sich um eine unabschließbare, immer wieder neu angesichts immer neuer Problemkonstellationen in Angriff zu nehmende Aufgabe – dafür stehen die Titelhelden dieser Tagung, die zu sehr unterschiedlichen Zeiten und damit unter sehr unterschiedlichen Herausforderungen an der Bewältigung dieser Umformungskrise mitgearbeitet haben. Verwandt sind die drei Theologen mindestens dadurch, dass sie die Aufgabe einer ‚Aufklärung der Religion‘ nicht als aufgenötigten Verzicht auf liebgeordnete Sachverhaltsüberzeugungen, sondern als Ruf zur eigentlichen Sache der Religion verstanden haben – als ein Wiederentdecken des unverfügbaren Glutkerns des Religiösen, der in der Asche verselbständigter Vergegenständlichungen unterzugehen drohte: Religion *durch* Aufklärung. Aber diese Theologen sind auch dadurch verbunden, dass sie die recht verstandene Religion nicht nur als Gegenstand, sondern zugleich als Subjekt einer Aufklärung verstanden haben – das ist ein Gedanke, den jedenfalls auch zu bedenken ein von mir sehr geschätzter Kollege in einem Gespräch vor einigen Wochen als Aufgabe des

Kongresses notierte; ich greife das hier auf. „Aufgeklärte Religion“ hat also zum einen den Sinn einer über sich selbst und über die Bedingungen ihrer Zeitgenossenschaft verständigten Religion. Aber sie gewinnt auch den Sinn einer kritischen Zeitgenossenschaft, in der das religiöse Bewusstsein sich als klärend für die Selbstverständigungsbemühungen der Zeitgenossen erweist – vielleicht darf ich hier exemplarisch auf die Rolle verweisen, die der gerade zum Bundespräsidenten gewählte Joachim Gauck in den Jahren des Endes der DDR und in den letzten Jahrzehnten im politischen Leben eingenommen hat.

5. Religion ist angewiesen auf Institutionen, die diese Aufklärung der Religion – verstanden als *genetivus objectivus* und als *genetivus subjectivus* – betreiben. In unseren Breiten sind das die in der *universitas litterarum* und damit unausweichlich im interdisziplinären Gespräch verorteten Theologischen Fakultäten. Die drei Theologen, um die es in den kommenden Tagen gehen soll, waren sich aber sehr wohl dessen bewusst, dass Theologie und Religion zweierlei sind; man könnte das als gemeinsame Pointe herausstellen: Die wissenschaftliche Theologie setzt Religion voraus und klärt deren Wesen und Bedingungen auf. Aber weder kann die Theologie an die Stelle der Religion treten, noch kann sie Religion hervorbringen. Dass in einem lebensweltlichen Subjekt sich Religion bildet, verdankt sich einem unverfügbaren Einleuchten, das nicht der theologischen Reflexion, sondern der in den Kirchen gepflegten religiösen Kommunikation entspringt – damit bin ich wieder bei der *illuminatio* der Altprotestanten. Die Aufklärungsarbeit der Theologie dient den Institutionen, in denen es um jenes Einleuchten geht: den Kirchen. Kirchenleitende Personen – Pfarrerinnen und Pfarrer – müssen zu Theologinnen und Theologen gebildet werden, die in einer Beschäftigung unter anderem mit Schleiermacher, Troeltsch und Tillich verständigt sind darüber, was Religion ist und nicht ist, und die geleitet von dieser Einsicht ihre Aufgabe der verantwortlichen religiösen Rede und Kirchenleitung wahrnehmen. Daher ist es sinnvoll, wenn nach dem Prodekan der theologischen Fakultät derjenige spricht, der als *pastor pastorum* in unserer Landeskirche die Verantwortung unter anderem für diesen Zusammenhang von Kirchenleitung und theologischer Wissenschaft hat und, das haben wir als Fakultät in der guten Zusammenarbeit der vergangenen Jahre erfahren dürfen: der diese Verantwortung sehr ernst nimmt: Der Bischof der Evangelischen Kirche Berlin, Brandenburg und Schlesische Oberlausitz, Herr Bischof Dr. Markus Dröge. Sie haben hiermit das Wort.

Markus Dröge

Sehr geehrter Herr Prodekan Slenczka, sehr geehrter Herr Professor Gräß, meine sehr verehrten Damen und Herren,

ich heiße Sie im Namen der EKBO sehr herzlich zu Ihrer Tagung „Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme“ hier in Berlin willkommen.

Berlin ist eine Kultur-Metropole. So das Selbstbild dieser Stadt. Und wer sich in Berlin umschaute und sieht, welche Unternehmen sich hier ansiedeln und dass Künstlerinnen und Künstler aus aller Welt nach Berlin kommen, dem bestätigt sich dieser Eindruck. Die kulturelle Formvielfalt – und auch das ist ein Spezifikum von Berlin – lässt sich nicht einheitlich einordnen und in Schubladen pressen.

In seinem jüngst erschienen Buch *Mut zur Integration. Für ein neues Miteinander* hebt der Regierende Bürgermeister Klaus Wowereit die Bedeutung der Kultur speziell für die Integration hervor. Er schreibt: „Dass die deutsche Hauptstadt eine verheißungsvolle Zukunftsperspektive hat, liegt vor allem auch an der Kultur. Junge Malerinnen aus Osteuropa müssen sich hier ebenso wohlfühlen wie Kunstsammler aus Amerika, museumshungrige Touristen vom Lande ebenso wie Einwohner, die aus der ganzen Welt stammen. Unsere Offenheit, unsere Gelassenheit, die Breite zwischen Opulenz und spartanischer Klarheit ist eine ideale Bühne für gelebtes Miteinander. [...] Inklusion fördert die Anerkennung von anderen, das eigene Selbstwertgefühl, die Bereitschaft, sich für das gemeinsame Ganze einzusetzen.“¹

Klappern gehört zum Geschäft, und ein wenig Selbstlob würzt einen bürgermeisterlichen Text. Und doch stimmt es, was der Regierende hier schreibt: Kultur in Berlin ist ein Integrationsfaktor. Allerdings wird in Klaus Wowereits Text Kultur abgelöst von jedweder religiöser Konnotation verstanden. Aber auch das gehört zu Berlin. Nicht nur multi-kulti ist Berlin, auch multi-reli. Aber die religiöse Vielfalt sieht sich einer gewissen Distanz, Skepsis und auch zum Teil einem aggressiv lancierten Atheismus gegenüber. Dennoch habe ich den Eindruck, dass wir hier in Berlin mit der Politik neu ins Gespräch kommen und die Bedeutung religiöser Tradition für das kulturelle Leben zunehmend wieder deutlicher wahrgenommen wird. Alles ist in Bewegung ...

1 Klaus Wowereit, *Mut zur Integration. Für ein neues Miteinander*, Berlin 2011, 40 f.

In dieser Berliner Gemengelage und Vielschichtigkeit ist eine Taugung, die sich mit der „aufgeklärten Religion und ihren Problemen“ befasst, gut platziert. Es ist von zentraler Bedeutung für die Kirche, in diese Vielfalt kultureller Formen eine Schneise zu schlagen, die hilft, die Bedeutung des Phänomens Religion in einer sich selbst als aufgeklärt verstehenden Gesellschaft zu erfassen. Wir *müssen* kulturtheologische Fragestellungen reflektieren und in unseren Kontext einbringen.

Wie deuten Menschen ihr Leben und in welchen kulturellen Formen werden diese Deutungen ausgedrückt? Wo bekommen Menschen heute einen Geschmack für das Unendliche? In welcher Spannung stehen wir als Kirche zwischen gelebter Religion und Verkündigung des Evangeliums im öffentlichen Raum?

Die Frage nach der *aufgeklärten* Religion gewinnt in einer pluralistischen, multireligiösen Gesellschaft neue Brisanz. Häufig wird diese Fragestellung heute im Gegenüber zum Islam diskutiert. Aber die Herausforderung stellt sich auch für uns als christliche Kirche, wenn das Heil beispielsweise in weltflüchtiger Spiritualität gesucht wird, statt in kritischem Dialog mit der Öffentlichkeit. Aufklärung der Religion darf für uns als Kirche nicht bedeuten, Religion und säkularen Staat als Gegensätze zu begreifen und uns aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen. Wir müssen uns der Spannung stellen, aus dem Transzendenzbezug unseres Glaubens heraus kritisches Gegenüber zur Welt zu bleiben und gleichzeitig in der Welt zu wirken.

Jürgen Habermas hat in seiner Dankesrede zum Erhalt des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahre 2001 die dreifache Reflexion beschrieben, die der Glaubende in Bezug auf seine Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft leisten muss: „Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen. Ohne diesen Reflexionsschub“, so Habermas weiter, „entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potenzial.“² – Mit Melanchthon gesagt verfallen sie der *ruditas*.

2 Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt (Main) 2001, 14.

Habermas beschreibt in der dreifachen Reflexion der Gläubigen tatsächlich treffend die Anforderungen, die es zu erfüllen gilt, um in einer modernen Gesellschaft öffentlich religiös wirken zu können, so wie ich dies auch in der Praxis kirchlicher Arbeit erlebe: Die Religionssysteme müssen die Vielfalt der Weltanschauungen anerkennen, sie müssen wissenschaftlich anschlussfähig bleiben und die Prämissen des profanen Verfassungsstaates anerkennen.

Habermas benennt aber auch die andere Seite, nämlich die Anforderung der Anschlussfähigkeit des profanen Staates an das religiöse Bewusstsein. Die säkulare Gesellschaft darf die religiöse Verfassung von Menschen und Institutionen nicht ausblenden, denn ansonsten gingen ihr wichtige Ressourcen verloren. Die säkulare Gesellschaft, so Habermas, wird sich nur „dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahrt“³.

Aufgabe unserer kirchlichen Arbeit in Berlin ist es, diese wichtigen Ressourcen der Sinnggebung in das kulturelle Leben der Stadt einzubringen. Ich nenne drei Beispiele, wie dies in Berlin geschieht und auch gelingt:

1) Das Ensemble der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche. Es steht weit über die Grenzen der Stadt Berlins für Versöhnung in der Tradition und im Austausch mit der Nagelkreuzgemeinschaft von Coventry. Wir als Kirche bringen dieses historisch geprägte Versöhnungsthema anschlussfähig in die Gesellschaft ein, denn an dem zerstörten Turm entzündeten sich Grundfragen auch des profanen Staates. Die Frage nach dem Sinn von Krieg, der historischen Schuld, die Frage nach Wiedergutmachung. Im bewusst stehen gelassenen zerstörten Turm wird das Thema der Versöhnung in die Gesellschaft eingebracht, ohne es zu lösen. Der geschundene Turm erinnert weiter an die unversöhnte Welt, auch daran, dass für uns Menschen Versöhnung manchmal gar nicht möglich ist. Gerade in der Gebrochenheit erschließt sich die Versöhnung als Auftrag. In der Ruine findet sich ein Überschuss an Sinn, ein Überschuss an Möglichkeiten, die Zukunft möglicherweise anders zu gestalten als die Vergangenheit, die in die Zerstörung führte.

2) Die Kirche Heilig-Kreuz-Passion in Kreuzberg. Sie steht in der öffentlichen Wahrnehmung für die Verankerung mit der Diakonie. Diese Gemeinde versteht ihren Auftrag besonders darin, tätige Nächstenliebe in der Welt mit der Kraft des Glaubens zu verbinden. Die Anschlussfähigkeit

3 A.a.O., 22.

im Handeln in der Gesellschaft verbindet sich mit dem Überschuss des Sinns, aus dem die Kraft zum Handeln herrührt.

3) Die Kunstkirche St. Matthäuskirche am Kulturforum in unmittelbarer Nähe des Potsdamer Platzes. Sie steht in der öffentlichen Wahrnehmung für den Austausch mit der modernen Bildenden Kunst. In dieser Kirche werden Kontakte zu Künstlerinnen und Künstlern geknüpft, die ein sehr genaues Gespür dafür haben, dass ihre Kunst in dieser Welt nicht aufgeht, und die gerade darin die Verbindung zur Religion sehen. Wir fördern diesen Dialog mit der Kunst und tragen ihn in unsere Kirche hinein. Wir wollen anschlussfähig bleiben an kulturelle Ausdrucksformen der Gegenwart und gleichzeitig den Sinnüberschuss in diesen Ausdrucksformen zur Sprache bringen.

Sehr verehrte Gäste,

drei Beispiele, die nur einen kleinen Ausschnitt kirchlicher Wirklichkeit in Berlin darstellen. Ich wünsche Ihnen für Ihren Kongress gutes Gelingen und neue Erkenntnisse im Gespräch mit den drei großen Theologen, denen sich Ihre Gesellschaften verpflichtet wissen: Troeltsch, Tillich und unserem Berliner Schleiermacher. Und wenn es Ihre Zeit erlaubt, dann besuchen Sie eine der vielen Kirchen in Berlin und genießen Sie die spannende Vielfalt an Religiosität und Kultur in dieser Stadt.

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

Ulrich Barth

Sehr geehrter Herr Landesbischof, sehr geehrter Herr Prodekan, liebe Mitglieder der Tillich-, der Troeltsch- und der Schleiermacher-Gesellschaft, hochgeschätzte Referenten, werte Gäste,

ich freue und bedanke mich, dass Sie unserer Einladung so zahlreich gefolgt und hierher nach Berlin gekommen sind. Ich hoffe, dass Ihre vielfältigen Erwartungen nicht enttäuscht werden, dass Sie vielmehr – sei es innerhalb des offiziellen Rahmens, sei es im privaten Gespräch – Gelegenheit finden, diejenigen Fragen zu diskutieren, die Ihnen als besonders vordringlich erscheinen.

Unser diesjähriger Kongress zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass drei wissenschaftliche Vereinigungen miteinander kooperieren. Dies ist

der Fragestellung geschuldet, um die es in den folgenden Tagen gehen soll. Als der Vorstand der Schleiermacher-Gesellschaft gemäß dem Votum der letzten Mitgliederversammlung in Halle sich daran machte, die Konturen des Themas ‚Aufklärung und Religion‘ abzustecken, bekundeten die Kollegen Christian Danz (für die Tillich-Gesellschaft) und Friedrich Wilhelm Graf (für die Troeltsch-Gesellschaft) spontan ihre Bereitschaft, sich diesem Projekt anzuschließen. Es fanden drei Treffen hier bei Wilhelm Gräß in der Fakultät statt, bei denen die verschiedenen Interessen und Akzentsetzungen abgeglichen wurden. Resultat dieses Abstimmungsvorgangs ist das nunmehr vorliegende Programm. Uns allen war daran gelegen, dass es nicht zu einem bloßen Nebeneinander freier parallel verlaufender Tagungen kommt, sondern zu einer wirklichen Vernetzung dessen, was die beteiligten Gesellschaften je aus ihrer Perspektive beizutragen vermögen. Zugrunde lag die gemeinsame Überzeugung, dass eine als liberal (im weitesten Sinne) sich begreifende Theologie geradezu verpflichtet ist, zu jenem hochaktuellen Thema Stellung zu nehmen.

Von der Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf die Aufklärung ist im öffentlichen Leben heute meist an zwei Stellen die Rede: Zum einen, wenn es darum geht, wie den vielfältigen Erscheinungsformen von religiösem Fundamentalismus (innerhalb und außerhalb des Christentums) zu begegnen sei. Zum anderen, wenn die normativen Grundlagen der Moderne wie ‚Freiheit‘, ‚Menschenrechte‘, ‚Demokratie‘, ‚Weltgesellschaft‘ thematisch werden. In beiderlei Hinsicht ist man sich über die Generallinie relativ schnell einig. Schwieriger wird es aber schon dann, wenn beide Problemsphären zueinander ins Verhältnis gesetzt werden sollen, insbesondere wenn die Frage auftaucht, welche Rolle das Christentum dabei spielte bzw. spielt. Bis in die Gegenwart halten sich Stimmen – sie sind vermutlich sogar in der Mehrzahl –, die darauf pochen, dass Aufklärung und Christentum nichts miteinander zu tun hätten, dass sie ihm vielmehr von außen, gegen seinen Willen, aufgezwungen werden musste. Vergleichsweise klein ist demgegenüber die Schar derer, die in ihm einen Mitstreiter und Mitakteur jenes umfassenden Transformationprozesses erblicken. Insofern führt die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Aufklärung fast zwangsläufig in eine Kontroverse um den genuinen Sinn von Aufklärung. Besonders prekär wird die Lage dadurch, dass jener Streit nicht durch ein einfaches Entweder-Oder zu entschieden ist.

Innerhalb der Wissenschaft stellt sich das Thema kaum minder ambivalent dar, wenn auch in ganz anderer Hinsicht. Für die historischen

Kulturwissenschaften bezeichnet der Terminus ‚Aufklärung‘ eine einigermaßen klar umrissene Epoche, die sich von der zweiten Hälfte des 17., über das gesamte 18. Jahrhundert erstreckt und die in West- und Mitteleuropa ihren geographischen Schwerpunkt besaß. Demgegenüber tendiert die Soziologie dahin, jenen Begriff strukturell zu fassen und als zeitübergreifendes Modell gesellschaftlicher Modernisierung zu interpretieren. Fragt man allerdings nach den maßgeblichen Struktureigenschaften, sieht man sich auf Sachverhalte wie Ausdifferenzierung, Pluralisierung, Autonomisierung, Individualisierung verwiesen – also samt und sonders Kategorien, die sich dem Denken des langen 18. Jahrhunderts verdanken. Handelte es sich bei der Alternative ‚Epochenbegriff‘ oder ‚Strukturbegriff‘ lediglich um eine methodische Angelegenheit, könnte man sie getrost auf sich beruhen lassen. Doch das damit aufgeworfene Problem berührt auch die weit über den Bereich der Wissenschaften hinausreichenden Frage, inwiefern es sinnvoll und zulässig ist, fremde Kulturen ohne weiteres nach den kontingenten Maßstäben der eigenen Herkunftsgeschichte zu bewerten. Auch dieser Streit ist längst nicht ausgestanden.

Unsere Tagung kann und will nicht den Anspruch erheben, genannte Kontroversen auch nur ansatzweise zu schlichten. Das Ziel ist bescheidener, aber gerade darin für die Theologie umso nachhaltiger: Die Schriften der drei Protagonisten des liberalen Protestantismus sollen daraufhin ausgeleuchtet werden, wie sich ihnen die Beziehung von Aufklärung und Religion konkret darstellte. Eine vergleichende Zusammenschau ihrer Positionen ist darum höchst aufschlussreich, weil sie jene Verhältnisbestimmung aus jeweils unterschiedlichen Perspektiven unternahm.

Schleiermacher war seiner wissenschaftlichen Ausbildung nach noch Zögling der Aufklärungsepoche. Doch alsbald drängte es ihn darüber hinaus. Epochemachend wurde er zunächst durch die mit dem eigenen Reformkonzept einhergehenden Invektiven gegen die Grundmentalität seines Zeitalters, besonders dessen forciertes Endlichkeits- und Nützlichkeitsdenken. Sieht man indes genauer hin, dann zeigt sich, dass diese Kritik weithin mit den begrifflichen Mitteln der Aufklärung selbst bestritten wurde. Ich erinnere an Termini wie *Universum*, *Menschheit*, *Anschauung*, *Gefühl*, *Mitteilung*, *Geselligkeit*. Auch noch der nachfolgende Aufschwung zum philosophisch-theologischen System hält sich in jeder irritierenden Mitte zwischen Überwindung und Beerbung. Insofern lässt sich Schleiermachers Denken durchaus unter den für die Spätaufklärung geprägten Begriff einer ‚reflexiven Aufklärung‘ subsumieren –

darin etwa Herder vergleichbar. Damit sollen keineswegs jene Einflüsse kleingeredet werden, die ihm seitens Frühromantik und nachkantischem Idealismus zuwuchsen. Vielmehr wäre umgekehrt zu fragen, inwieweit auch diese Bewegungen noch von jener Ausgangskonstellation zehren und ihr insofern zuzurechnen sind.

Im Falle Troeltschs und Tillichs stellt sich das Verhältnis ganz anders dar. Für beide war die Aufklärung bereits eine längst vergangene Epoche, auf die sie sich dann allerdings ganz verschieden bezogen. Troeltsch gehört zu den frühesten Geisteswissenschaftlern in Deutschland, die sich überhaupt um ein präzises Verständnis der Aufklärung mühten – jenseits des bis dahin üblichen, jedoch eher der Stigmatisierung dienenden Etiketts ‚Rationalismus‘. Durch die Herkunft von Albrecht Ritschl und die Nähe zu Wilhelm Dilthey war er für eine streng geschichtliche Betrachtung jener Epoche bestens vorbereitet. Doch dabei blieb es nicht. Jene Zugangsweise diente vielmehr zugleich als Einstieg, das Erbe der Aufklärung für den zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurs nicht nur historisch, sondern auch systemtisch fruchtbar zu machen, bei ihm selbst vor allem innerhalb der Ethik, Geschichtsphilosophie, theologischen Methodenlehre und Religionsphilosophie. Umgekehrt zeichnen sich seine diesbezüglichen Abhandlungen dadurch aus, dass er neben den Errungenschaft der Aufklärung zugleich auch deren Grenzen markierte. Dies wird exemplarisch deutlich an seiner Gesamtwürdigung des Neuprottestantismus, aber auch an seinem Konzept von Historismus. Ich erinnere etwa an die Behandlung des Entwicklungsgedankens.

Tillichs Bezugnahme auf das Aufklärungszeitalter fiel demgegenüber weit reservierter aus, nicht zuletzt des Kontextes wegen, dem sie entsprang. Für ihn bildete besagte Epoche den Ausgangsimpuls jener kulturellen und mentalen Gesamtsignatur, die 1918 abrupt endete und – seiner Auffassung nach – verdientermaßen endete. Die kulturellen Veränderungen des 18. Jahrhunderts, denen das 19. dann zu Breitenwirkung verhalf, werden geradewegs als Ursache für die nun eingetretene Misere namhaft gemacht. Das diagnostische Stichwort dafür lautet ‚In-sich-geschlossene Endlichkeit‘. Ihr sei nur beizukommen durch eine entschlossene Neukonstruktion von Sinn bzw. von Religion als Sinnstiftung. Deren Basis wurde in den Begriff des Absoluten verlegt, darum trat das Ganze als ‚Theologie der Kultur‘ auf. Doch Tillich wusste andererseits zu genau, dass eine Rückkehr zur heteronomen Welt vorneuzeitlicher Kirchlichkeit weder möglich noch wünschenswert war. Beide einander gegenläufigen Motive werden nirgends prägnanter greifbar als in seiner ambivalenten Handhabung des neuzeitlichen Autonomieprinzips. Si-

cherlich war Tillich seit seiner amerikanischen Zeit zunehmend bereit, sich auch auf sperrige Gegebenheiten der Moderne konstruktiv einzulassen. Doch selbst jetzt verschwand jene tief eingewurzelte Skepsis gegenüber der Aufklärung nicht ganz.

Betrachten wir Schleiermacher, Troeltsch und Tillich aus komparatistischer Warte, dann wird deutlich, dass alle drei sich mehr oder weniger an der Aufklärung abgearbeitet haben, wenn auch aus unterschiedlichen Beweggründen und mit unterschiedlichen Gewichtungen. Die kulturwissenschaftlichen und religionstheoretischen Impulse dieser Epoche werden aufgenommen, zugleich aber auch nach ihren Folgekosten kritisch reflektiert. Rezeption und Korrektur halten sich die Waage. Ich denke, damit geben sei ein instruktives Beispiel für das, was heute als ‚Dialektik der Aufklärung‘ bezeichnet wird, und zwar in einer – wie mir scheint – weit tiefgründigeren und sachlich zutreffenderen Bedeutung, als es den Erfindern jener Formel vorschwebte. Wenn wir das Thema ‚Aufgeklärte Religion und ihre Probleme‘ als Motto dieses Kongresses gewählt haben, dann kann es somit nicht um einseitige Verdikte oder Optionen gehen, sondern um ein genaues Abwägen sämtlicher Pro- und Kontra-Faktoren, die auf diesem Feld zu berücksichtigen sind. Insofern können die breit gestreuten Beiträge unserer Schleiermacher-, Troeltsch-, Tillich-Tagung auch als Kommentar zum Stichwort ‚Dialektik der Aufklärung‘ verstanden werden, und zwar konzentriert auf die Welt und das Leben der Religion. Ich wünsche uns allen viel Freude dabei und ein gutes Gelingen.

Friedrich Wilhelm Graf

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Kolleginnen und Kollegen,

am 1. Mai 1915 hielt Ernst Troeltsch seine erste Vorlesung als Berliner Ordinarius für „Religions-, Sozial- und Geschichts-Philosophie und christliche Religionsgeschichte“. „Geheimrat Troeltsch dankte und sprach über seine Berufung auf den Lehrstuhl, den einst Schleiermacher innehatte“, heißt es in einem Bericht des *Berliner Tageblatts*. „Troeltsch betonte die starke geistige Verwandtschaft, die ihn mit dem Kulturphilosophen Dilthey verbinde, doch sein Streben sei die ‚Anarchie der Werte‘, der jener Forscher nicht habe Herr werden können, endlich zu meistern – um so mehr, als es eine brennende Frage dieser Zeit sei.“ Man mag mit Paul Tillich aus guten Gründen bezweifeln, dass Troeltsch in

seinem großen „Historismus“-Fragment tatsächlich die „Anarchie der Werte“ zugunsten neuer ethischer Verbindlichkeit hat überwinden können. Aber deutlich ist: Der Berliner Troeltsch gab seiner Kulturphilosophie und Ethik eine dezidiert gegenwartsbezogene Zuspitzung. Als Geschichtsphilosoph schrieb er Geschichte des modernen Geschichtsdenkens, um angesichts historistischer Relativitätserfahrungen ethisch orientierungskräftige Überlieferungen zu erschließen. Als Geschichtstheologe wollte er die bleibende Bedeutung der jüdischen und christlichen Herkunftsgeschichte Europas für eine humane Zukunftsgestaltung erweisen. Und als Ideenhistoriker und politischer Publizist betrieb er Geschichtspolitik, um deutsche politische Traditionen mit denen der westlichen Demokratien produktiv zusammenzuführen und so der fragilen Weimarer Demokratie sozialmoralische Ressourcen zu erschließen. Dies gilt gerade mit Blick auf seine ideengeschichtlichen Studien zur britischen und deutschen Aufklärung.

Ein Kongress, an dem die theologischen wie philosophischen Entwürfe Schleiermachers, Troeltschs und Tillichs produktiv aufeinander bezogen werden sollen, hat seinen eigenen Reiz. Dennoch möchte ich auf ein Problem hinweisen, das sich mit komparativ orientierten Konstellationsanalysen und der Konstruktion von Traditionslinien verbindet: das Problem der Kontinuitätsfiktionen. Troeltsch hat Schleiermacher gelesen und andere, etwa seinen fernen Schüler Hermann Süsskind, nachdrücklich zur Schleiermacher-Lektüre ermuntert. Auch hat der junge, von der Westfront zurückgekehrte Privatdozent Tillich den von ihm damals hoch verehrten Ernst Troeltsch 1919 und 1920 in dieser Universität gehört und unter seinen Wingolf-Freunden begeistert dafür geworben, die ‚Soziallehren‘ zu lesen. Aber solche Verbindungslinien erlauben es keineswegs, Elemente der Kontinuität stärker zu akzentuieren als Elemente entschiedener Differenz. Troeltsch war auch ein Kritiker Schleiermachers, und für Tillich gilt dies in anderer Weise auch mit Blick auf Schleiermacher wie Troeltsch. So ist die in der Vorbereitung dieses Kongresses bisweilen zu hörende Rede von den „drei liberalen Theologen“ oder den „drei liberalen Gesellschaften“ eher gedankenlos. Ernst Troeltsch hat sich selbst niemals als „liberalen Theologen“ bezeichnet und trotz seines späten Engagements für den politischen Linksliberalismus immer wieder ein Eigenrecht konservativer Glaubensideen und Normen betont. Was erlaubt es, Paul Tillich als einen „liberalen Denker“ zu bezeichnen? Politisch gesehen war der Weimarer Tillich ein eigentümlich unpolitischer „religiöser Sozialist“, der liberale Ordnungskonzepte als Spiegelungen bourgeoiser Klassenherrschaft verwarf. Auch in den USA

blieb Tillich sozialistischen Vergemeinschaftungsideen treu, selbst wenn er nun, nicht zuletzt aus Anpassung in der McCarthy-Ära, manche marxistisch inspirierten Texte der Weimarer Jahre nicht ins Englische übersetzt sehen wollte. Theologisch gesehen war er sehr viel stärker ein Schüler Martin Käblers als ein Schüler Ernst Troeltschs – dies zeigt nicht zuletzt seine Kritik des Autonomiebegriffs und seine Polemik gegen den als bloß bourgeois verdächtigten Rationalismus der „modernen Theologie“ des 18. Jahrhunderts. Ideenpolitisch spannend und intellektuell produktiv ist ein Kongress der Schleiermacher-, Troeltsch- und Tillich-Gesellschaften gerade dann, wenn möglichst prägnant die zwischen ihren Theologiekonzepten bestehenden Spannungen und die elementaren Differenzen in Denkstil und Begrifflichkeit betrachtet werden.

Schleiermacher wollte wie viele andere deutsche Meisterdenker um 1800 ein Systembaumeister sein, orientiert an der inneren Einheit alles Wissens und an einer trotz aller Spannungen und Oppositionsfiguren letztlich harmonischen Geistessynthese. Auch Tillich begann früh schon mit der Arbeit an einem ‚System der Wissenschaften‘, und als er am 13. Januar 1923 seinen darüber erleichterten Verleger Wilhelm Ruprecht vom Abschluss des Manuskripts in Kenntnis setzte, schrieb er nicht ohne Stolz: „Ich kann wohl sagen, daß von den üblichen Auffassungen der Systematik kein Stein auf dem andern geblieben ist. Es ist eine vollkommene Neuschöpfung in allen Gebieten, und ist das erste derartige Werk seit Schellings ‚Methode des akademischen Studiums‘ und Hegels ‚Encyklopädie‘. Es ist ein durchgeführtes System, das aus der Grundrichtung der neuen kritisch-intuitiven Richtung der Philosophie geboren ist und sämtliche Gebiete der Wissenschaft in Betracht zieht.“⁴ Tillich will Systemdenker sein, und auch wenn er mit der Formel von der „vollkommenen Neuschöpfung in allen Gebieten“ seine Eigenständigkeit betont, verweist er doch zugleich auf Schelling und Hegel.

Ganz anders Ernst Troeltsch, der die Vorstellung eines umfassenden Systems schon früh problematisiert. In einem Brief an Wilhelm Bousset schreibt der damals 23jährige 1888: „Die ganze Wissenschaft kribbelt u krabbelt hin u her wie ein Ameisenhaufen, nur daß die einheitliche Leitung des letzteren fehlt. Man sucht nach einem Verständnis der Dinge durch Auffindung eines möglichst beherrschenden Zentrums; Je höher u beherrschender dies aber ist, um so subjektiver ist das Produkt solcher

4 Brief Paul Tillichs an Wilhelm Ruprecht, 13. Januar 1923, in: Friedrich Wilhelm Graf, Paul Tillichs „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden – ein Entwurf“. Genese, Konzepte und Rezeption, Göttingen 2013.

Erklärungsversuche. Die Wissenschaft lebt aber nur von immer neu gewendeten, immer neu versuchten Compromissen zwischen Phantasie u Wissen.“ Speziell mit Blick auf die Christologie fährt er dann fort: „In summa ist meine Stellung zu der Frage nach dem Verhältnis historisch-natürlicher (denn das letztere liegt immer irgendwie im ersteren) u religiös-transcendenter Auffassung die, daß ich wie in jeder andren Wissenschaft so auch hier nur mannigfache, tastende Erklärungsversuche sehen kann, zusammengestoppelte u leidlich hie und da unter einen Hut gebrachte Fragmente, daß das Hauptgewicht in der transzendenten Conzeption der religiösen Phantasie liegt u daß man von hier aus das Geschichtliche zu verstehen [hat], u daß für das Ganze keine Wahrheitsgarantien existiren als die Überwindung unseres Gewissens u das Bedürfnis unseres Herzens. In diesem immer wieder neu durcheinander geschüttelten Chaos die beste erreichbare Ordnung zu stiften, ist theologische Wissenschaft.“ So erklärt der junge Troeltsch zum Begriff der Wissenschaft: „Was ist Wissenschaft? ist mir natürlich eine grundlegende Frage. [...] Ich strebe hier eben vor allem nach Härte u Bestimmtheit der thatsächlichen Wahrheit mit Verzicht auf die Sehnsucht nach Geschlossenheit. Überall ist das Alltägliche, das unbemerkt unserm Leben zu Grunde liegende das Wichtigste u überall sind nur Versuche, nur Ungefähres.“⁵ Den Systembegriff gibt Troeltsch zwar nicht generell preis. Aber er betont den fragilen, tastenden, hypothetischen Charakter jeder Systemorientierung: „[I]ch bekenne ausdrücklich, daß bei aller Klarheit u Einfachheit des christlichen Heilsglaubens selbst die theologische *Wissenschaft* so unabgeschlossen, tastend, rathend, partiell mehr, partiell weniger fortgeschritten ist als jede andere Wissenschaft u daß der umfassende Rahmen eines Systems hier wie dort zwar gleich anregend u fördernd für neue Untersuchung, aber auch gleich hypothetisch und unbeständig ist. Eine klare, runde wissenschaftliche Erkenntnis giebt es nicht, nur etliche mehr oder weniger hell beleuchtete Partien inmitten eines großen Chaos.“⁶ „Zeiten [...], wo ich mit wirklich aufrichtigem Wissensdurst eine Allheit u Ganzheit der Erkenntnis suchte u für unentbehrlich zum Dasein hielt“, liegen angesichts des „nun erworbenen Skeptizismus u Realismus“ hinter dem jungen Theologen, der sein „kindliches Unternehmen einer alles umfassenden Erkenntnis“ jetzt als

5 Brief Ernst Troeltsch an Wilhelm Bousset, 12. September 1888, SUB Göttingen, Cod. Ms. Bousset 130, 11.

6 Brief Ernst Troeltschs an Julius Braun, 14. Oktober 1888, Privatbesitz.

Ausdruck mangelnder Reife deutet.⁷ Das sind deutlich andere Töne, als man sie beim jungen wie alten Tillich hören kann. Sie weisen voraus auf den historicistischen Denkstil sowohl des Ideenhistorikers als auch des Systematischen Theologen und Kulturphilosophen Troeltsch und seine bis zur Verzweiflung intensive Auseinandersetzung mit den anarchischen Folgeproblemen der historicistischen Revolution – jener Denkrevolution also, die Tillich und andere antihistoristische Theologen der Frontgeneration durch neues, seinerseits durchaus geistesrevolutionäres Unbedingtheitsdenken und theologischen Systembau ein für allemal zu überwinden suchten. Was trägt es aus, solche grundlegenden Differenzen in Denkstil, Theorieprogramm und Theologiebegriff durch das Etikett „liberale Theologie“ zu überspielen?

Mit einiger Irritation habe ich soeben gehört, dass von „Helden“ die Rede war. Die Ernst Troeltsch-Gesellschaft, 1981 in Augsburg von Hans-Joachim Birkner, Hermann Fischer, Sieglinde Graf, Margrit Rendtorff, Trutz Rendtorff, Gisela Renz, Horst Renz, Fredeke Rössler, Dietrich Rössler und mir gegründet, ist kein Heldengedenkverein. „Held“ ist keine sinnvolle Kategorie der Wissenschaftsgeschichtsschreibung. Man mag mit Schleiermacher über den Begriff des „großen Mannes“ nachdenken und dann zur Einsicht gelangen, dass er trotz seiner Behauptung, „daß es große Männer nur giebt im Staat und in der Kirche“, selbst ein „großer Mann“ genannt zu werden verdient: „Nicht eine Schule stiftet er sondern ein Zeitalter.“⁸ Dies wird man von Ernst Troeltsch und Paul Tillich gewiss nicht sagen können, ohne ihnen damit „Talent“ oder „Genie“ abzusprechen.⁹

Man mag Tillich in der bedenkenswert bescheidenen, in Gesprächen mit seinem Freund (aber auch intriganten Konkurrenten) Wilhelm Pauck mehrfach bekundeten Selbsteinschätzung zustimmen, dass seine theologischen Generationsgenossen – Barth, Bultmann, Gogarten, die Brüder Niebuhr und so fort – und er selbst keineswegs an so prägende theologische Gestalten wie Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch heranreichen. Oder man mag ihm mit mehr oder minder guten Gründen widersprechen. Aber „Größe“, „Bedeutung“, „Rang“, „Erfolg“,

7 Brief Ernst Troeltschs an Wilhelm Bousset, 15. Dezember 1888, SUB Göttingen, Cod. Ms. Bousset 130, 15.

8 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Zur Öffentlichen Sitzung am 24. Januar 1826, in: Ders., Akademievorträge (KGA I,11), hg.v. Martin Rössler unter Mitwirkung von Lars Emersleben, Berlin/New York, 2002, 479–490, hier: 489 f.

9 A.a.O., 488.

„Ansehen“, „Geltung“ sind Konzepte, die stark von je individuellen Vorlieben, subjektiven Neigungen und überhaupt Projektionen guter oder gar idealer Theologie bestimmt sind. Gewiss lassen sich Schleiermacher, Troeltsch und Tillich als „Klassiker“ der nicht nur deutschsprachigen protestantischen Theologie verstehen. Aber sie sind doch solche Klassiker in ganz unterschiedlicher Weise und Intensität. Die Theologiegeschichtsforschung leidet auch darunter, dass nur sehr selten rezeptionsgeschichtliche Forschung betrieben wird. Doch kann man sagen: Im gelehrten Kanon jener Texte, die man gelesen (und hoffentlich auch angeeignet, verstanden) haben sollte, um sich zurecht einen evangelischen Theologen nennen zu können, spielen Texte Schleiermachers, etwa die ‚Reden‘ oder die ‚Glaubenslehre‘, *zu Recht* eine ganz andere, wichtigere Rolle als Texte Troeltschs und Tillichs.

„Klassikern“ sucht man gerecht zu werden, indem man ihr Erbe denktätig pflegt. Das Denkmal des Gelehrten ist die hoffentlich kritische Edition. Auch in Hinblick auf die Editionskonzepte, die die Verantwortlichen der Friedrich Schleiermacher KGA, der Ernst Troeltsch KGA und der – entscheidend von Erdmann Sturm vorangetriebenen – „Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich“ verfolgen, lassen sich grundlegende Differenzen beobachten. Die Editionsprinzipien, die jeweils die Präsentation der Texte leitet, lassen sich auf keinen gemeinsamen Nenner bringen. Darin spiegelt sich auch die eher problematische Lage der Theologiegeschichtsforschung: Es gibt zu wenig Austausch und argumentativen Streit darüber, wie denn das Erbe der „modernen protestantischen Theologie“ im kulturellen Gedächtnis des Faches – sofern es so etwas überhaupt noch gibt – präsent zu halten ist. Viele andere geistes- und sozialwissenschaftliche Disziplinen sind in Sachen Selbsthistorisierung sehr viel fleißiger, forschungsstärker als unser Fach. Editionsstandards und Defizite der Selbsthistorisierung wären zwei spannende Themen für ein Kolloquium der jeweiligen Editionsexperten und der theologiehistorisch Interessierten. Aber dies ist ein – ich sage selbstironisch – „Projekt“, das nur angedeutet sein soll. Jetzt, zu Beginn dieses Kongresses, geht es um das Gemeinsame unserer drei Klassiker. Wir sollten den von Schleiermacher wie Troeltsch und auch von Paul Tillich so geschätzten Shakespeare – in Shakespeare-Begeisterung stimmen sie überein! – ernst nehmen: „I’ll teach you differences.“

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit und wünsche uns allen Debatten, in denen sich Respekt vor dem jeweils anderen mit der Bereitschaft verbindet, sachlich, nüchtern und argumentativ Dissense auszutragen –

denn allein gebildeter Streit ist es, durch den sich bessere Einsicht gewinnen lässt. Danke sehr, und einen guten Abend.

Christian Danz

Sehr geehrte Damen und Herren!

Ich möchte Sie herzlich im Namen der Deutschen Paul Tillich-Gesellschaft und ihres Vorstandes zu unserem Kongress „Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme“ begrüßen. Dieser Kongress darf als ein Novum in der neueren Geschichte der protestantischen Theologie gelten. Die theologischen Gesellschaften, welche in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet wurden, widmeten sich der Pflege des Werkes ihres Helden: zunächst die Deutsche Paul Tillich-Gesellschaft, dann die Ernst Troeltsch-Gesellschaft und schließlich die Friedrich Schleiermacher-Gesellschaft. Das theologische Vereinswesen führte allerdings auch dazu, dass das Interesse an dem liberalen theologischen Erbe oder an denkender Theologie – um eine Formel von Jörg Dierken aufzugreifen – sich zerspaltete. Wenn nun – zum ersten Mal – die Friedrich Schleiermacher-, die Ernst Troeltsch- und die Deutsche Paul Tillich-Gesellschaft gemeinsam einen Kongress durchführen, dann ist das ein wichtiger Schritt zu einer Bündelung des liberalen Erbes. Ein solcher gemeinsamer Kongress war schon seit längerem mehr als nötig. Das große Interesse, welches dieser Kongress gefunden hat, bestätigt dies ebenso. Insofern bin ich auch davon überzeugt, dass von ihm wichtige Impulse ausgehen werden.

Die Planungen für diesen Kongress laufen seit zwei Jahren. Ich möchte mich an dieser Stelle ganz herzlich bei den Vorsitzenden der Friedrich Schleiermacher Gesellschaft – Ulrich Barth – und der Ernst Troeltsch Gesellschaft – Friedrich Wilhelm Graf – für die konstruktive Zusammenarbeit bei der Planung und Vorbereitung des Kongresses bedanken. Mein ganz besonderer Dank gilt Wilhelm Gräß, der die mühevollen Aufgabe der Organisation des Kongresses vor Ort übernommen hat!

Jetzt bleibt mir nur noch, uns allen einen konstruktiven Kongress mit spannenden Vorträgen und Diskussionen zu wünschen.

Wilhelm Gräß

Meine verehrten Damen und Herren,

die Vorbereitungen sind abgeschlossen, die Grußworte gesprochen, die Vorsitzenden der drei wissenschaftlichen Gesellschaften, die diesen Kongress veranstalten, haben die ersten inhaltlichen Beiträge zu seiner Thematik vorgetragen, das Fest kann beginnen. Uns hier in Berlin, die wir die Anmeldungen zu dieser Tagung zu sammeln hatten, wurde schon bald klar, dass es ein großes Fest werden wird. Überraschend war die enorme Resonanz auf die Einladung zu dieser Veranstaltung, obwohl das Programm erst nach Weihnachten verschickt werden konnte. Das mag an den attraktiv gestalteten Plakaten und Flyern gelegen haben, wofür ich Stefan Pautler in München ganz herzlich danken möchte. Das wird aber sicher auch am Thema und den viel versprechenden Namen der zahlreichen Referenten und Referentinnen, deren Auftritt die Plakate und Flyer in Aussicht stellten, gelegen haben. Die vielen Referenten und Referentinnen anzufragen und hierher nach Berlin zu bringen, das hatte Christian Danz von Wien aus unternommen, wofür ich ihm ganz herzlich danken möchte. Das war viel Arbeit, verbunden damit, auch die nötige finanzielle Unterstützung beizubringen. Dankenswerter Weise war die Fritz-Thyssen-Stiftung wieder bereit, wie schon die letzten Schleiermacher-Kongresse, so nun auch den Schleiermacher-Troeltsch-Tillich-Kongress großzügig zu finanzieren. Das ist wahrlich nicht selbstverständlich und ohne die Zusage der Fritz-Thyssen-Stiftung, die erst kurz vor Weihnachten einging, hätten wir diese Tagung nicht durchführen können. Ich hoffe deshalb, dass die, die gutachterlich für diese finanzielle Zusage eingetreten sind, es jetzt hören, wenn die ganze Versammlung sich mit einem kräftigen Applaus bei der Fritz-Thyssen-Stiftung bedankt.

Dieser Kongress wird ein Fest. Wir können nur deshalb nicht im festlichen Senatsaal zu seiner Eröffnung und den Vormittagsvorträgen zusammenkommen, weil es so viele geworden sind, die daran teilnehmen. Über 300 Anmeldungen sind bei uns eingegangen, der Senatsaal hat aber maximal 180 Sitzplätze. So haben wir uns entschlossen, in diesen optisch nicht so attraktiven, dafür aber ausreichend großen Hörsaal zu gehen. Er hat immerhin den Charme eines alten, auch durch harte Zeiten gegangenen universitären Übungsraumes. Ebenso können wir leicht die Vorstellung mobilisieren, nein, nicht dass Schleiermacher, dieser Gebäudeteil ist erst später hinzugekommen, wohl aber, dass schon Troeltsch in diesem Hörsaal am Katheter gestanden und Tillich in diesem Ambiente

unter den Hörern gesessen hat. Für unsere Vorträge ist der Senatssaal jedenfalls zu klein, nicht aber um das Fest zu feiern, zu dem uns dieser Kongress allen Anlass gibt. Im Anschluss an den Eröffnungsvortrag laden die drei wissenschaftlichen Gesellschaften, die ihn tragen, in den Senatssaal zum Empfang.

An allen drei Vormittagen finden die Vorträge dann aber hier in diesem Hörsaal statt. Am Montag- und Dienstagnachmittag sind wir hingegen in der Theologischen Fakultät in der Burgstraße, dem Berliner Dom schräg gegenüber. Dort tagen wir parallel in drei Sektionen. Dann werden wir am Montagabend, dort in der Theologischen Fakultät, auch wieder feiern. Alle unsere drei Helden liberaler Theologie, die wir in diesen Tagen hoch leben lassen, freilich nicht ohne sie von Kritik zu verschonen, werden ja vom Verlag de Gruyter mit ihren kritischen Gesamtausgaben und vielem anderem mehr verlegt. Der Verlag de Gruyter wird deshalb an den beiden Nachmittagen unseres Kongresses sich mit einem reich gedeckten Büchertisch in der theologischen Fakultät präsentieren und am Montagabend auch zu einem üppigen Empfang in deren Foyer einladen.

Am Dienstagabend haben Sie frei, es sei denn Sie sind Mitglied der Schleiermacher-Gesellschaft oder werden es bis dahin noch. Dann sind Sie zur Mitgliederversammlung der Schleiermacher-Gesellschaft eingeladen. Sie findet um 19.30 im „Cum Laude“, dem Restaurant hier im Südflügel des Hauptgebäudes der Humboldt-Universität statt. Bevor ich den Eröffnungsredner vorstelle, noch eine Bitte. Sie haben, sofern Sie sich bis zum vergangenen Donnerstag angemeldet haben, ein Namensschild zusammen mit der Tagungsmappe erhalten. Bitte lassen Sie Ihr Namensschild hier zurück, wenn Sie wieder abreisen. Wir stellen dafür entsprechende Behälter bereit. Diese Schilder sind nur ausgeliehen und müssen von uns bezahlt werden, falls wir sie nicht wieder abliefern.

Jetzt aber möchte ich ihnen den Eröffnungsredner kurz vorstellen. Auf der Einladung zu diesem Kongress konnten Sie lesen, dass Jan Assmann den Eröffnungsvortrag halten wird. Über seine Zusage hatten wir uns natürlich sehr gefreut. Leider ist Prof. Assmann jedoch schwer erkrankt und musste alle Termine absagen. Dankenswerter Weise war dann Martin Riesebrodt, der morgen früh den ersten Vortrag im Plenum halten sollte, bereit, schon heute Abend aufzutreten und somit als Eröffnungsredner zu fungieren.

Damit haben wir keineswegs notdürftigen Assmann-Ersatz. Denn Martin Riesebrodt hat sich mit seinen Beiträgen zu einer analytischen Theorie der Religion und der religionsvergleichenden Erforschung

fundamentalistischer Bewegungen weltweit einen Namen gemacht. Martin Riesebrodt ist Professor Emeritus für Soziologie an der Divinity School und am Department of Sociology der Universität von Chicago/USA. Martin Riesebrodt hat besonders mit seinem letzten Buch in Deutschland wie international hohe Aufmerksamkeit gefunden. In diesem Buch mit dem Titel *Kultus und Heilsversprechen* entwickelt er eine analytisch-interpretative Theorie der Religion, die den Anspruch erhebt, gleichermaßen auf alle Religionen anwendbar zu sein und dasjenige, was sie zu Religionen macht, beschreiben zu können. Er gewinnt diesen allgemeinen, hermeneutischen Begriff der Religion nicht, indem er auf die theologischen Konstrukte religiöser Traditionen, sondern indem er auf die kultisch-liturgische Praxis der Religionen schaut.

Martin Riesebrodt lebt, nachdem er als Professor Emeritus Chicago verlassen hat, im Winter in Berlin und im Sommer in der Toskana. Gestern wurde es gerade erst Frühling in Berlin, welch ein Glück, so ist er noch hier und wir können seinen Vortrag am Beginn unseres Nachdenkens über die aufgeklärte Religion und ihre Probleme hören. Vielen Dank, lieber Herr Riesebrodt, dass Sie da sind. Wir freuen uns auf Ihren Vortrag.

I. Gegenwartsfragen

Religion zwischen Aufgeklärtheit und Aufklärungsresistenz

Martin Riesebrodt

Das Thema der Aufgeklärtheit von Religionen wird häufig stark vereinfacht, indem man bestimmte religiöse Traditionen für aufgeklärt, andere für aufklärungsresistent erklärt. So galt etwa im 18. und 19. Jahrhundert der Protestantismus als aufgeklärt oder zumindest als aufklärungsfreundlich. Der Katholizismus mit seiner institutionellen Verankerung in der Autorität von Papst und Tradition sowie mit seiner Betonung der Sakramente galt hingegen als aufklärungsresistent.

Das wurde ebenfalls vom Judentum behauptet, das vielen Aufklärern als eine „starre Gesetzesreligion“ galt, die dem „Ritualismus“ verfallen, also nicht reflexiv sei. So bemängelt etwa Kant, dass die jüdische Gesetzesreligion nur äußerlich durch die Auferlegung von Zeremonien und Gebräuchen wirke, nicht aber eine innere moralische Gesinnung hervorgebracht habe.¹ Schleiermacher hält das Judentum für eine „tote Religion“, dessen „Idee des Universums“ in einer „allgemeinen unmittelbaren Vergeltung“ zum Ausdruck komme.² Bei Kant und Schleiermacher kommt wohl ein weitverbreiteter Anti-Judaismus zum Ausdruck, den man bei vielen führenden Köpfen der Aufklärung antrifft, wie etwa bei Voltaire, Diderot oder dem witzigen Lichtenberg.

Auch die aufklärerische Toleranz hat Grenzen. In seinem ‚Letter Concerning Toleration‘ von 1689 schließt John Locke Katholiken und Atheisten von der Duldung durch den Staat aus, die Katholiken, weil sie dem Papst als ihrem Oberhaupt verpflichtet sind, die Atheisten, weil er ihre Vertragstreue bezweifelt.³ Wer keine Eide leisten kann, dem kann man auch nicht trauen. Voltaire teilt dieses Feindbild, begründet es freilich schlechter. Er hasst nicht nur – wie allgemein bekannt – die Kirche,

1 Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1956, 735

2 Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. Günter Meckenstock, Berlin ²2001, 182–83.

3 John Locke, Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration, New Haven 2003.

sondern auch die Atheisten: „Wir verdammen den Atheismus, verabscheuen den Aberglauben, lieben Gott und die Menschheit“, schreibt er.⁴

An diesen Beispielen kann man sehen, dass Aufgeklärtheit stets ein relativer Begriff ist. Auch die Aufklärer besaßen je nach gesellschaftlicher und ideologischer Position ihre eigenen Vorurteile und Tabus. Aufklärung hat stets Grenzen, die es immer wieder neu zu begründen gilt. Was den einen nicht weit genug geht, geht anderen zu weit.

Heute sieht man zumindest in Europa weniger im Atheismus eine Bedrohung als vielmehr in radikalen Religionen. Vor allem hat sich eine ganz merkwürdige Allianz säkularer wie auch religiöser Kräfte vom rechten bis zum linken Meinungsspektrum darauf verständigt, den Islam für besonders aufklärungsresistent zu halten. Der Islam – so heißt es häufig – sei ja einmal Grundlage einer bedeutenden Zivilisation gewesen, aber dann habe er leider die Aufklärung verpasst. Dieser vermeintliche Mangel wird dann gerne verantwortlich gemacht einerseits für den Islamismus und andererseits für Integrationsprobleme von muslimischen Einwanderern. Diese undifferenzierte Verallgemeinerung des Islam als Anti-Aufklärung lenkt bequem von nicht aufgeklärten oder anti-aufklärerischen Positionen innerhalb der eigenen Gesellschaft und ihren religiösen Traditionen ab.

Die Arbeiten von Reinhard Schulze und Thomas Bauer haben freilich eindrucksvoll gezeigt, dass diese Sicht des Islam ein Zerrbild darstellt.⁵ Was dem Islam über Jahrhunderte hinweg „gefehlt“ habe, hat Bauer – vielleicht etwas polemisch und übertrieben – so formuliert. Es gab weder eine „Unterdrückung von Philosophie und Naturwissenschaften“, noch gab es „Ketzerprozesse gegen Rationalisten“.⁶ Es fehlten zudem Klerikalismus, Dogmatismus, ein Beharren auf einer absoluten Wahrheit, Religionskriege und Verfolgungen. Selbst wenn diese Sicht überzeichnet sein mag, so bleibt doch richtig, dass es Religionskriege des Ausmaßes und der Dauer, wie sie in Europa stattgefunden haben, in der islamischen Geschichte aus einer Vielzahl komplexer Gründe nicht gegeben hat.

Wie Thomas Bauer überzeugend darlegt, kennzeichneten den Islam über lange Zeiträume ein gewisser Skeptizismus und eine Akzeptanz von

4 Zitiert nach Karl Vorländer, *Die Philosophie der Neuzeit*, Leipzig⁵1919, 131.

5 Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 2003; Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

6 Bauer, *Die Kultur der Ambiguität* (s. o. Anm. 5), 377.

Ambiguität. Es waren nicht zuletzt westliche Einflüsse, die diese Kultur der Ambiguität unterminiert und dadurch zur Radikalisierung und Dogmatisierung des Islam beigetragen haben. Der gegenwärtige Islamismus sei ein Resultat dieser Begegnung; aber er repräsentiere eben nicht den Islam insgesamt. Darüber hinaus besteht auch angesichts der europäischen Geschichte gerade auch des 20. Jahrhunderts und der Rolle, welche die christlichen Kirchen darin gespielt haben, wahrlich kein Anlass zur Überheblichkeit gegenüber dem Islam oder anderen nicht-christlichen Religionen.

Die Begriffe der Aufgeklärtheit und der Aufklärungsresistenz tragen offenbar nicht nur polemische Konnotationen, sondern es wandeln sich auch die Standards dessen, was als aufgeklärt gilt. Insofern wird man gut daran tun, religiöse Aufklärung nicht als einen Zustand, sondern als einen Prozess zu verstehen, und zwar als einen Prozess, der stetiger Erneuerung bedarf und deshalb auch nicht als eine kontinuierliche Fortschrittsgeschichte geschrieben werden kann. Zudem sollte man sich von der propagandistischen Idee verabschieden, dass bestimmte religiöse Traditionen prinzipiell aufgeklärter oder aufklärungsresistenter seien als andere. Wer, wie ich, mehr als zwanzig Jahre in den USA gelebt hat, kommt angesichts des protestantischen Fundamentalismus, der charismatischen Wunderheiler und nationalistischen Propheten, nicht auf die Idee, ausgerechnet den Protestantismus mit Aufklärung zu identifizieren.

Aus meiner Sicht sind alle religiösen Traditionen ambivalent genug, um eine Vielzahl von Deutungen und Ideologien zuzulassen. Deshalb lässt sich sowohl Aufklärungsresistenz wie auch Aufklärbarkeit in allen religiösen Traditionen antreffen. Es gibt Juden, Christen und Muslime, Buddhisten und Hindus, die ihre Religion so verstehen, dass sie mit modernen Lebensformen vereinbar sind, aber auch andere, die einen prinzipiellen Widerspruch zwischen Moderne und religiöser Lebensführung sehen. Da der Vorwurf der Aufklärungsresistenz häufig von Leuten vorgetragen wird, die sich selbst für religiös aufgeklärt halten, will ich zunächst einmal der Frage nachgehen, worin religiöse Aufklärung historisch gesehen eigentlich bestanden hat.

1. Religion und Aufklärung

Ernst Troeltsch hat den Deismus als die „Religionsphilosophie der Aufklärung“ bezeichnet.⁷ Und in der Tat eint der Deismus bedeutende Intellektuelle der Epoche zwischen 1650 und 1800 in England, Frankreich und Deutschland. Ausgangspunkt ist England, wo der Deismus sich von Herbert von Cherbury über Autoren wie Toland, Tindal und Collins verbreitete und von dort auch in Frankreich und Deutschland rezipiert wurde. Dabei sollte man aber die Vielfalt deistischer oder dem Deismus nahestehender Positionen nicht übersehen, wie auch die Kritik am Deismus in aufklärerischer Absicht. Die Aufklärung ist in sich vielfältig und neben den Deisten gibt es ja auch noch Skeptiker, Agnostiker und Atheisten.

Das zentrale Anliegen des Deismus ist die Behauptung einer vernünftigen natürlichen Religion und die Ablehnung jeglichen Offenbarungsglaubens.⁸ Herbert von Cherbury hatte schon 1624 in *De Veritate* fünf Glaubensartikel als vernünftig definiert, die man als allgemeinen Leitfaden ansehen kann.⁹ Danach gebe es ein höchstes Wesen und dieses Wesen solle man verehren. Den wichtigsten Teil dieser Verehrung bilde Tugend verbunden mit Frömmigkeit. Der Mensch müsse seine Sünden bereuen und von ihnen lassen. Gutes und Böses werde in diesem und in jenem Leben belohnt und bestraft. Was über diese „Wahrheiten“ hinausgeht, sei eine Erfindung herrschsüchtiger Priester und der wahren Gottesverehrung nicht angemessen.

Nicht jede Spielart des Deismus lässt sich auf diese Punkte reduzieren, aber alle Deisten eint doch der Glaube an einen Gott als den Urheber des Universums, das nun gemäß seinem Gesetz funktioniere, sowie an die Zentralität ethischen Verhaltens als wichtigster religiöser Praxis. Dieses Postulat einer natürlichen, universalen, vernünftigen Religion ist gegen alle Offenbarungsreligionen gerichtet, einschließlich des Christentums. Denn Gott offenbare sich ja objektiv in der Natur und ihren Gesetzen, nicht in fragwürdigen Wundererzählungen. Der frühe Deismus ist radikal, denn er macht Priester, Sakramente und Dogmen wie auch religiöse

7 Ernst Troeltsch, *Der Deismus*, in: Ders., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (GS IV)*, hg. v. Hans Baron, Tübingen 1925, 429–487; Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton 1951; Manfred Geier, *Aufklärung. Das europäische Projekt*, Reinbek 2012.

8 Peter Gay (Hg.), *Deism. An Anthology*, Princeton 1968.

9 Herbert von Cherbury, *De Veritate*, Paris 1624.

Autoritäten, Traditionen und Institutionen überflüssig. Damit unterminiert er zugleich die Legitimation politischer Autoritäten.

Während konsequente Deisten jegliche Offenbarung und Wunder prinzipiell ablehnen und den Urheber des Universums nicht notwendig christlich deuten, fühlen sich andere dem Christentum verpflichtet und versuchen, Christentum und Vernunft zu versöhnen. Manche identifizieren das Christentum mit der vernünftigen natürlichen Religion und präsentieren Christus als ethisches Vorbild.¹⁰ In Deutschland bringt dies etwa Hermann Samuel Reimarus zum Ausdruck in seinem Buch *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet*.¹¹ Das Buch ist nicht so sehr gegen die protestantische Orthodoxie gerichtet – mit dieser legt er sich in den von Lessing postum herausgegebenen *Fragmenten* an¹² – als vielmehr gegen die allgemeine Desorientierung, gegen den Abfall vom Glauben und vom Christentum, ja sogar von jeglicher Religion. „Aber dieses habe ich nicht ohne Befremden bemerkt, daß seit wenig Jahren eine ganz ungewohnte Menge kleiner Schriften, mehrentheils in französischer Sprache, über die Welt gestreuet ist, worinn nicht sowohl das Christentum, als vielmehr alle natürliche Religion und Sittlichkeit, verlacht und angefochten wird. Und mich dünket, dieses ausgesäete Unkraut findet jetzt, mehr als jemals, leere Äcker, wo es einwurzeln und sich ausbreiten kann.“¹³

Reimarus geht es hier also um den Kampf gegen Atheismus und Materialismus. Vor allem aber liegt ihm an einer Apologie der natürlichen Religion, die er mit dem Christentum im Einklang sieht. Das Christentum setze die „Wahrheiten der natürlichen Religion“ voraus. Reimarus will es von „Tand und Aberglauben“ befreien, aber auch von einem düsteren Gottesbild. Denn auch Menschen, die sich ein Schreckensbild von Gott gemacht hätten, könnten „in eine grübelhafte Atheisterei gerathen“. Deshalb betont Reimarus das Bild eines weisen, gütigen Schöpfers, auf dessen Vorsehung die Menschen vertrauen können. Dies führe zu Zufriedenheit, Ordnung und Einigkeit.

10 Als Überblick dazu: Albrecht Beutel, *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 2009.

11 Hermann Samuel Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet*, Hamburg 31766

12 Gotthold Ephraim Lessing (Hg.), *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungeannten*, Berlin 41835.

13 Dieses Zitat und alle folgenden stammen aus dem nicht paginierten „Vorbericht“.

Trotz des großen Einflusses deistischen Denkens unter den Intellektuellen der Aufklärung sind einige der bedeutendsten Denker keine Deisten. John Locke versuchte etwa die Vernünftigkeit des Christentums einschließlich der Wunder Jesu und der Offenbarung zu beweisen.¹⁴ Hume lehnte den Urmonotheismus der Deisten ab und war Agnostiker und Skeptiker. Diderot und d'Holbach, Winzersohn aus Edesheim in der Pfalz, waren bekennende Atheisten. Was viele Aufklärer jedoch einte, war der Salon, wo kontroverse intellektuelle Debatten in der Atmosphäre toleranter Geselligkeit stattfanden. Dort fand ein David Hume nicht nur an d'Holbachs Küche und Weinkeller Gefallen, sondern auch an den Gesprächen mit Diderot und Rousseau.

In gewisser Weise kulminiert und endet der Deismus in Kant. Auf der einen Seite entzieht Kant diesem die Grundlage, indem er die Beweisbarkeit eines Schöpfergottes bzw. eines göttlichen Urmachers argumentativ zerstört, auf der anderen Seite postuliert er ihn als einen höchsten moralischen Gesetzgeber. Seine Grenzwanderung zwischen radikaler Religionskritik und Deismus fasst keiner so amüsant zusammen, wie Heinrich Heine: „Ihr meint, wir könnten jetzt nach Hause gehn? Bei Leibe! es wird noch ein Stück aufgeführt. Nach der Tragödie kommt die Farce. Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen tragierte, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltbarkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen – das röchelt, das stöhnt – und der alte Lampe steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: ‚Der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein – der Mensch soll aber auf der Welt glücklich sein – das sagt die praktische Vernunft – meinetwegen – so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen.‘ In Folge dieses Arguments, unterscheidet Kant zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft,

14 John Locke, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, Toronto 2011.

und mit dieser, wie mit einem Zauberstäbchen belebte er wieder den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet.“¹⁵

2. Die radikale Aufklärung

D’Holbach hatte keinen Lampe und Diderot ließ seiner Frau zwar ihre Religion, ging aber intellektuell deshalb keine Kompromisse ein. Vielleicht waren beide ja nicht so gute Menschen wie Kant. Aber – wie Philipp Blom jüngst in einem bemerkenswerten Buch gezeigt hat – sollte man die radikale Aufklärung nicht so ungeniert beiseite lassen, wie das gemeinhin geschieht.¹⁶ Allein schon das Stigma der Radikalität soll ja wohl suggerieren, dass diese Philosophen zu weit gegangen seien und deshalb nicht wirklich ernst genommen werden müssen.

In der Tat kann man der französischen Aufklärung vorwerfen, dass sie häufig eher journalistisch als akademisch schreibt und gelegentlich einen allzu flachen Materialismus vertritt, der im Vergleich zur intellektuellen Brillanz, etwa eines Kant, abfällt. Man kann sich aber auch nicht des Eindrucks erwehren, dass die Feindseligkeit gegenüber einem Diderot oder d’Holbach darauf gründet, dass sie Tabus verletzt haben, denen andere Aufklärer verhaftet blieben.

Auch die radikalen Aufklärer wagten es ja, selbst zu denken. Nur blieben dabei nicht nur ein paar christliche Wundergeschichten und Dogmen auf der Strecke, sondern auch die Vorstellung einer unsterblichen Seele sowie der deistische Gottesglaube, der auch durch die Hintertüre nicht wieder hereingelassen wird. Das ging schon zu ihren Lebzeiten anderen Aufklärern, wie Voltaire und Rousseau, zu weit. Und selbst die Französische Revolution machte sich nicht d’Holbachs Religionskritik zu Eigen, sondern schuf sich eine neue Religion mit neuer Orthodoxie, neuen Priestern und neuen Ketzern. An Stelle von aufklärerischer Vernunft, Toleranz und Humor herrschte die Guillotine.

All dies trug dazu bei, die radikalen Philosophen dem Vergessen anheim zu geben. Dabei gibt es bei ihnen Anknüpfungspunkte für ein aufklärerisches Ethos, das auch heute noch Bedeutung besitzt. Natürlich teilten sie mit anderen Aufklärern Ideale der Vernunft, Humanität und Toleranz, aber sie zeichnen sich auch durch Züge aus, die anderweitig

15 Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Berlin 2009, 111–112.

16 Philipp Blom, *Böse Philosophen*, München 2010.

weniger stark ausgeprägt waren, wie Zivilcourage, Affirmation von Sexualität und Erotik, sowie Humor und Ironie.

2.1 Zivilcourage

Im Jahre 1766 erinnerte ein spektakulärer Prozess die französischen Aufklärer an das Risiko, das sie ständig eingingen.¹⁷ Ein 19-jähriger Adliger, der Chevalier de la Barre, wurde der Blasphemie angeklagt. Er soll ein Kruzifix auf einer Brücke mit Säbelhieben beschädigt haben. Es gab keine Beweise gegen ihn, aber er soll – so Zeugen – schon einmal seinen Hut vor einer vorbeiziehenden Prozession nicht abgenommen und unfromme Lieder gesungen haben. Zudem besaß er Voltaires „Philosophisches Wörterbuch“.

Er wurde verurteilt, mit einem Büßerhemd bekleidet vor der Kathedrale kniend um Vergebung zu flehen, dann würde er gefoltert, ihm würde die Zunge herausgerissen und eine Hand abgehackt und schließlich würde man ihn zusammen mit dem Buch lebendig verbrennen. In der Revision wurde das Urteil abgemildert. De la Barre wurde lediglich gefoltert, seine Zunge wurde durchbohrt, man enthauptete ihn und verbrannte dann seine Leiche.

Die radikalen Philosophen nahmen also ein beträchtliches Risiko auf sich, selbst wenn sie ihre Bücher im Ausland unter falschem Namen drucken und nach Frankreich schmuggeln ließen. Verglichen damit bestand das Risiko deutscher Professoren zumeist lediglich in der Amtsenthebung.

2.2 Plädoyer für persönliche Freiheit und Sinnlichkeit

In seinem *Nachtrag zu Bougainvilles Reise* von 1796, der so verfasst war, als stamme er von Bougainville selbst¹⁸, kritisiert Diderot die Moral der Europäer. Einen tahitianischen Greis lässt er bei der Abfahrt der Europäer sprechen: „Weint, unglückliche Tahitianer, weint ruhig; aber weint über

17 Die Schilderung des Falls ist Blom, *Böse Philosophen* (s. o. Anm. 16), 307–08, entnommen.

18 Dessen Reisebericht über seine Weltumsegelung, speziell die Kapitel über Tahiti, hatten großes Aufsehen erregt. Siehe Louis-Antoine de Bougainville, *Reise um die Welt*, Wiesbaden 2010.

die Ankunft und nicht die Abfahrt dieser ehrgeizigen und bösen Menschen. Eines Tages werdet ihr sie besser kennen. In der einen Hand das Holzschiet [...] und in der anderen das Schwert [...] so werden sie eines Tages wiederkommen, um euch in Ketten zu legen, euch niederzumachen oder euch ihren Ausschweifungen und Lastern zu unterwerfen. Eines Tages werdet ihr unter ihnen dienen, ebenso verdorben, niedrig und unglücklich wie sie.“¹⁹

In einer fiktiven Unterhaltung zwischen dem Schiffskaplan dem Tahitianer Oru kritisiert Diderot insbesondere die unaufrichtige Sexualmoral der Europäer.²⁰ Aus eigener Erfahrung weiß er, dass der Mensch nicht nur ein *animal rationale*, sondern auch ein von Leidenschaften bestimmtes Wesen ist. Diderot plädiert dafür, die Natur des Menschen, seine Körperlichkeit, Sexualität und erotische Sinnlichkeit zu akzeptieren, anstatt sie zu unterdrücken. So hält er auch Homosexualität nicht für moralisch verwerflich, sondern erklärt sie schlicht für unschädlich.

In seinen Schriften zur Kunst beklagt Diderot die christlichen Darstellungen von Folter und Leiden, anstatt nach Vorbild griechischer Mythen etwa die Schönheit der Körper und die Erotik zu feiern. „Wenn der Engel Gabriel wegen seiner schönen Schultern [...] bewundert worden wäre; wenn Maria Magdalena ein galantes Abenteuer mit Christus gehabt hätte; wenn, bei der Hochzeit zu Kanaan, Christus [...] seine Hand über den Hals der Ehrenjungfern oder über die Hinterbacken von Sankt Johannes hätte streifen lassen. [...] Du würdest sehen, wie das auf unsere Maler, unsere Dichter und Bildhauer gewirkt hätte. [...]“²¹ Und nicht nur auf die!

2.3 Aufklärendes Lachen

Schließlich bedienen sich die französischen Aufklärer gerne des Humors, des Spottes und der Ironie. Auch Lachen befreit, weil es von Wahrheits- und Machtansprüchen entlastet. In seiner *Taschentheologie oder kurzgefasstes Wörterbuch der christlichen Religion* von 1778 gibt d’Holbach etwa folgende Definitionen:

Theologie: „Tiefgründige, übernatürliche, göttliche Wissenschaft, die uns hilft, über alles zu urteilen, wovon wir

19 Denis Diderot, Nachtrag zu „Bougainvilles Reise“, Frankfurt (Main) 1965, 17.

20 A.a.O., 27–53.

21 Zitiert nach Blom, Böse Philosophen (s. o. Anm. 16), 328–29.

nichts verstehen, und alle Vorstellungen von Dingen, die wir verstehen, zu verwirren.“²²

Göttliche Attribute: „Unbegreifliche Eigenschaften, von welchen die Theologen nach vielem Kopfzerbrechen beschlossen haben, daß sie mit Notwendigkeit einem Wesen zukommen müssen, von dem ihnen alle Begriffe fehlen.“²³

Gesellschaft Jesu: „Eine Vereinigung geistlicher Grenadiere mit Jesus als Hauptmann an der Spitze. Wo immer man sie Dienst tun läßt, gerät alles außer Rand und Band, jedoch lassen sie im allgemeinen die Frauen ungeschoren, wohingegen die kleinen Jungen nicht so billig davonkommen.“²⁴

2.4 Aufklärung als Ethos. Oder: Multiple Enlightenments

Wenn man diese Vielfalt aufklärerischer Positionen betrachtet, muss man wohl zu dem Schluss kommen, dass sich Aufklärung nicht so leicht inhaltlich definieren lässt, sondern – wie schon bei Kant – eher als ein Ethos. Analog zu Eisenstadts Begriff der „multiple modernities“ könnte man deshalb auch von „multiple Enlightenments“ sprechen und so den Begriff auch kulturübergreifend öffnen. Es handelt sich um Prozesse, die zwar von einem vergleichbaren Ethos getragen werden, aber unterschiedliche Prämissen und Tabus kennen. Ein solches Ethos hat etwa Lessing formuliert, wenn er schreibt: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin alleine seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz.“²⁵

Die religiösen Aufklärer mögen sich weitgehend einig gewesen sein, welche Autoritäten und Traditionen, welche Konventionen und Dog-

22 Paul Thiry d’Holbach, *Religionskritische Schriften*, hg. v. Manfred Naumann, Berlin/Weimar 1970, 286.

23 A.a.O., 200.

24 A.a.O., 213.

25 Gotthold Ephraim Lessing, *Eine Duplik*, Braunschweig 1778, 10–11.

men dem Gericht der Vernunft nicht standzuhalten vermögen. Aber sie waren sich keineswegs einig, wo die religiöse Wahrheit oder die Wahrheit über die Religion liege. Bedeutet Aufklärung eine Versöhnung von Christentum und Vernunft, wie bei Locke, eine Kritik jeglichen Offenbarungsglaubens, wie im radikalen Deismus. Bedeutet sie Skeptizismus und Agnostizismus, wie etwa bei Hume, der den deistischen Urmonotheismus zugunsten eines ursprünglichen Polytheismus ablehnt, da Religion nicht auf rationaler Welterkenntnis beruhe, sondern auf Chaoerfahrung und Kontingenzbewältigung? Oder bedeutet Aufklärung die Aufgabe aller metaphysischen Hilfskonstruktionen und eine Akzeptanz von Naturalismus, Materialismus und Atheismus, wie bei Diderot und d'Holbach?

Die atheistische Position hat zumindest einen großen Vorteil: Sie muss sich nicht mit der Frage auseinandersetzen, welche religiösen Praktiken eigentlich aus diesen theologischen oder religionsphilosophischen Annahmen folgen. Denn, obgleich die meisten Aufklärer sich ja primär mit Religion als Weltbild und Ethik befassen, entfalten solche Ideen ja erst dann Massenwirksamkeit, wenn sie Eingang in die religiöse Praxis der Gläubigen erhalten.

Das führt uns zu der Frage, welches Religionsverständnis eigentlich der Erwartung zugrunde liegt, dass man Religion aufklären könne? Was bedeutet Aufklärung, wenn wir Religion nicht als subjektive Emanzipation in ihrer moralischen Ordnungsfunktion betrachten, sondern als gelebte Religion einer Gemeinschaft?²⁶ Sind auch religiöse Praktiken der Kontingenzbewältigung aufklärbar oder sind sie aufklärungsresistent, wie Hermann Lübbe meint?²⁷ Oder, anders gefragt, sind aufgeklärte Theologien überhaupt liturgiefähig? Wie weit kann man Religionen aufklären, ohne ihre allgemeine Praxis, ohne den Cultus unmöglich zu machen? Müssen Religionen vielleicht zu einem gewissen Grad aufklärungsresistent sein, um als Praxissysteme religiöser Gemeinschaften überhaupt fungieren zu können? Besteht etwa das unvermeidliche Ergebnis religiöser Aufklärung in der Transformation von Religion in sozial ungebundene Religiosität oder Spiritualität?

26 Dazu Friedrich Wilhelm Graf, *Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft*, in: Ders. (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 1, Gütersloh 1990, 19–33.

27 Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.

3. Ist Religion prinzipiell aufklärungsresistent?

Hume hatte die religiösen Aufklärer gewarnt, als er feststellte: „Unsere allerheiligste Religion basiert auf *Glauben*, nicht auf Vernunft; und es ist eine sichere Methode sie bloßzustellen, wenn man sie auf eine Probe stellt, die sie in keinem Falle bestehen kann.“²⁸

Diese Sicht hat auch Kant bestätigt, wenn er schreibt: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen [...]“.²⁹

Wenn man Hume und Kant zustimmt, dass Religion auf Glauben beruht, so impliziert das aber nicht, dass man jeglichen Glauben als Religion bezeichnen kann. Es gilt vielmehr, zwischen religiösen und nicht-religiösen Glaubensvorstellungen zu unterscheiden. Weiterhin stellt sich dann die Frage, wie und wo religiöser Glaube zum Ausdruck gebracht wird und welche dieser Quellen verlässlich, d. h. relativ stabil und allgemein verbindlich, ist. In meinem Buch *Cultus und Heilsversprechen* habe ich ein Religionsverständnis begründet, das auf beide Probleme eine Antwort gibt. Danach ist Religion ein System von sinnhaften Praktiken, die auf dem Glauben an die Existenz in der Regel unsichtbarer übermenschlicher Mächte beruhen. Die „Übermenschlichkeit“ dieser Mächte besteht darin, dass ihnen Einfluss auf oder Kontrolle über Dimensionen des individuellen oder gesellschaftlichen Lebens und der natürlichen Umwelt zugeschrieben werden, die sich direkter menschlicher und damit auch wissenschaftlicher Kontrolle gewöhnlich entziehen. Dazu gehören vornehmlich die Mortalität des Menschen (also Krankheit und Tod), mangelnde Naturkontrolle sowie Probleme sozialer Konflikte und Ungleichheiten.

Religiöse Praktiken bestehen darin, 1. durch kulturell vorgegebene Mittel mit übermenschlichen Mächten kommunikativ oder manipulativ in Kontakt zu treten, 2. die Beziehung zwischen übermenschlichen Mächten und Menschen diskursiv zu deuten sowie 3. menschliches Verhalten an Geboten oder Verboten dieser Mächte bzw. ihren antizipierten Reaktionen zu orientieren.

Praktiken, die auf Kontaktaufnahme zu übermenschlichen Mächten abzielen, nenne ich interventionistisch. Ein Großteil dieser Praktiken

28 “Our most holy religion is founded on *faith*, not on reason; and it is a sure method of exposing it to put it to such a trial as it is, by no means, fitted to endure.” (David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and other writings*, Cambridge 2007, 115)

29 Kant, *Werke*, Bd. 2 (s. o. Anm. 1), 33.

betrifft das, was man christlich als „Gottesdienst“ oder als „Cultus“ bezeichnet. Hierunter fallen etwa auch Handlungen, wie Gebet, Opfer, Beschwörung oder Gelübde.

Als diskursive Praktiken bezeichne ich die zwischenmenschliche Kommunikation über die Natur, den Status sowie die Zugänglichkeit übermenschlicher Mächte, über ihren Willen sowie über Techniken der Selbstermächtigung. Diskursive Praktiken tradieren und revidieren das religiöse Wissen und erbringen religiöse Sozialisationsleistungen. Sie stellen die Grundlage religiöser Deutungskulturen dar. Unter sie fallen Theologien im weiteren Sinne des Wortes, also auch Alltagstheologien von Laien.

Verhaltensregulierende Praktiken nenne ich die religiöse Formung sozialen Handelns mit Rücksicht auf übermenschliche Mächte, auf deren Willen oder antizipierte Reaktionen. Es geht dabei zumeist um das Vermeiden von Sanktionen und das Anhäufen von Verdiensten, um Ethik, Moral und Tabus.

Alle drei Typen von Praktiken sind häufig nur analytisch trennbar. In der religiösen Praxis, wie etwa dem Gottesdienst, treten sie gemeinsam auf. Alle drei hängen von Prämissen ab, die speziell in interventionistischen Praktiken ihren symbolischen Ausdruck finden. Denn ohne den Glauben sowohl an die Existenz übermenschlicher Mächte als auch an die Möglichkeit, mit ihnen zu kommunizieren oder sie zu manipulieren, sind diskursive und verhaltensregulierende Praktiken gegenstandslos.

Obleich religiöser Glaube in vielerlei Formen zum Ausdruck gebracht werden kann, kommen für die Bestimmung des Sinns religiöser Praktiken vor allem drei Arten von Glaubensäußerung in Frage: die Weltbilder und theologischen Debattenbeiträge von Intellektuellen, die subjektiven Glaubensäußerungen von praktizierenden Laien sowie die in Liturgien festgeschriebenen Vorstellungen, die in frommen Praktiken in Szene gesetzt werden. Sowohl Theologien wie subjektive Glaubensvorstellungen sind freilich weder stabil noch verbindlich und stellen deshalb keine solide Grundlage zur Ermittlung des Sinns religiöser Praktiken dar. Liturgien hingegen besitzen den Vorzug, relativ stabil, verlässlich und über geschichtliche und kulturelle Grenzen hinweg verfügbar zu sein. Vor allem aber sind sie verbindlich, d. h. sie gelten für alle Teilnehmer gemeinschaftlicher religiöser Praktiken unabhängig von deren subjektiven Einstellungen.

Der Religionsbegriff, wie ich ihn verwende, hängt an bestimmten Vorstellungen bezüglich übermenschlicher Mächte und ihrer Eigenschaften. Erst solche Vorstellungen geben Praktiken, wie Gebeten, Op-

fern, Fürbitten, Segnungen oder Gesten der Unterwerfung und Verehrung ihren spezifisch religiösen Sinn und unterscheiden sie von anderen Praktiken sowie philosophischen Reflexionen. Das impliziert, dass es Grenzen der Deutbarkeit dieser übermenschlichen Mächte gibt, deren Überschreiten auch die Grenzen von Religion sprengen. Ein hochabstrakter Gottesbegriff zum Beispiel, dem die Attribute der Macht fehlen, in menschliche Schicksale helfend oder strafend einzugreifen, und der weder diesseitige Segnungen noch jenseitiges Heil versprechen kann, überschreitet dann die Grenzen meiner Religionsdefinition und wäre der Philosophie zuzuordnen.

Intellektuelle Rationalisierungen, wie etwa Kants „Religion des guten Lebenswandels“³⁰ und darauf gründende Theologien, führten dann konsequenter Weise entweder zur Abschaffung interventionistischer religiöser Praktiken oder zu deren Irrationalisierung. Solch ein abstrakter Gottesbegriff mag ja dem philosophischen Bedürfnissen von Intellektuellen nach Selbstreflexion und Sinngebung genügen, ein religiöses Praxissystem tragen und gestalten kann er aber wohl nicht.³¹ Deshalb wende ich mich jetzt der Frage zu: ist aufgeklärte Religion liturgiefähig?

4. Ist aufgeklärte Religion liturgiefähig?

Anstatt über die Antwort zu spekulieren, ziehe ich hier zwei historische Beispiele heran: zum einen den Versuch des walisischen Geistlichen David Williams, 1776 eine deistische Liturgie zu institutionalisieren; zum anderen die Gesangbuchreform der Berliner Neologen Diterich, Spalding und Teller von 1780.

4.1 Deistische Liturgie

Im Jahre 1776 publizierte Williams ein kleines Büchlein von 131 Seiten mit dem Titel *Eine Liturgie gemäß den universalen Prinzipien der Religion und Moral*.³² Im Gegensatz zu den partikularistischen Liturgien anderer Be-

30 Kant, Werke, Bd. 4 (s. o. Anm. 1), 703.

31 Samuel Becketts Theaterstück „Warten auf Godot“ funktioniert auf der Bühne; als liturgische Grundlage religiöser Praktiken ist es aber schwer vorstellbar.

32 David Williams, *A Liturgy on the Universal Principles of Religion and Morality*, London 1776.

kenntnisse will Williams eine Form des gemeinschaftlichen Gottesdienstes stiften, an der alle Menschen partizipieren können, welche die Existenz einer höchsten Intelligenz sowie universale moralische Verpflichtungen anerkennen, seien sie Juden, Christen, Muslime oder Heiden.³³ In seiner Predigt anlässlich der Einführung der neuen Liturgie heißt es deshalb: „Wenn ich mich hier der Sache der Religion annehme, meine ich damit keine ihrer partikularen Formen.“³⁴

Die Predigt stellt eine überaus intellektuelle Rede über den Deismus dar, den er mit anderen Bekenntnissen vergleicht. Er beklagt deren Engstirnigkeit, wohingegen er den deistischen „Geist universaler Toleranz“ lobend hervorhebt.³⁵ Der Text der Liturgie ist unterteilt in ein Vorwort, eine Morgenliturgie, eine Abendliturgie, eine Hymnensammlung sowie eine Sammlung von Psalmen. Das allgemeine Dankgebet am Morgen betont etwa Gottes Größe sowie die Perfektion seiner Schöpfung: „Wir danken Dir, o Gott, für unsere Schöpfung; für die exzellente Form unserer Körper; für den Lebensatem, das Licht der Vernunft und des Gewissens; für die Macht, unsere Ideen einander mitteilen zu können; für unsere wohlwollenden und freundlichen Gefühle; und all die edlen und nützlichen Geisteskräfte.“³⁶

Freilich ist der Mensch nicht immer nahezu göttlich, sondern auch gelegentlich fehlbar. Deshalb gibt es ein öffentliches Bekenntnis der Irrtümer und Dummheiten die man begangen hat.³⁷ Man bittet um Stärkung der Tugend und Kontrolle der Leidenschaften. Ursache der Verfehlungen sei nicht, dass die Menschen es nicht besser wüssten, sondern dass ihnen die Gründe für ein tugendhaftes Verhalten nicht frisch genug im Gedächtnis hafteten.³⁸ Genau deshalb sei der Gemeinschaftsgottesdienst als Erinnerungsstütze ja so nützlich. „Öffentlicher Gottes-

33 A.a.O., X-XI.

34 “When I take up the cause of religion, I do not mean any particular mode of it.” (David Williams, A sermon preached at the opening of a chapel in Margaret-Street, Cavendish-Square; and the introduction of a liturgy on the universal principles of religion and morality, London [1776], 6)

35 A.a.O., 14

36 “We thank thee, O God, for our creation; for the excellent form of our bodies; for the breath of life, the light of reason and conscience; for the power of communicating our ideas to each other; for our benevolent and friendly affections; and all the noble and useful powers of our minds.” (A.a.O., 6)

37 A.a.O., 22

38 A.a.O., 20

dienst als Vortrag sublimer und wichtiger Wahrheiten, ist in sich selbst vernünftig, nützlich in seinen Wirkungen und erfreulich im Vollzug.“³⁹

Anderer Menschen Unglück wird gesehen. „Wir haben mit allen Mitgefühl, die in Bedrängnis sind, und weinen mit denen, die weinen“⁴⁰, mit den Armen, den Kranken, den Witwen und Waisen, den Alten und Sterbenden. Außer Mitleid wird freilich nicht viel Tröstendes erwähnt. Heilsversprechen diesseitiger oder jenseitiger Art fehlen. Zwischen den Gebeten erfolgen Lesungen aus der Bibel oder Werken klassischer Autoren. Das Abendgebet läuft ähnlich ab.

Williams hatte jeweils eine Kopie der Liturgie an Voltaire und Friedrich den Großen geschickt, die sich mit freundlichen Briefen bedankten. Georg Christoph Lichtenberg bemerkt aber wohl zutreffend: „Ein Sonntags-Collegium über theologiam naturalem hat zu wenig Anziehendes für den gemeinen Mann, und der Denker entbehrt es leicht. Herr Williams scheint ein vortrefflicher Mann und guter Kopf, allein seine Hauptabsicht verrät im ganzen doch grobe Unbekanntschaft mit der Natur des Menschen.“⁴¹

Der Versuch scheiterte binnen kurzer Zeit, wie das ja wohl auch Schleiermacher vorausgesagt hätte, der sich ja in seiner „fünften Rede“ ausführlich mit dem Thema befasst hat. Vielleicht war er ja sogar mit diesem Experiment vertraut.

4.2 Die Neologische Gesangbuchreform in Preußen

Die neologische Gesangbuchreform versuchte ein neues Gesangbuch in Preußen einzuführen, was dem Wunsch Friedrichs des Großen einerseits nach Aufklärung, andererseits nach Vereinheitlichung des Gottesdienstes entsprach.⁴² Die aufgeklärten Theologen Diterich, Spalding und Teller erstellten in langer Arbeit das 1780 publizierte *Gesangbuch zum Gottesdienstlichen Gebrauch in den Königlich Preußischen Landen*, das nach dem Verleger auch der „Mylius“ genannt wurde. Es sollte den „Porst“ er-

39 “Public Worship, as a recital of sublime and important truths, is reasonable in itself, useful in its effects, and delightful in the exercise.” (A.a.O., IX)

40 “We sympathize with all who are in distress; and weep with those who weep.” (A.a.O., 27)

41 Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, hg. v. Wolfgang Promies, Bd. 3, München 1972, 193.

42 Malte von Spankeren, *Johann Joachim Spalding und der Berliner Gesangbuchstreit (1781)*, in: *JHMTh/ZNThG*, 18,2 (2011), 191–211.

setzen, das von Johann Porst seit Mitte des 18. Jahrhunderts herausgegebene, pietistisch geprägte Gesangbuch. Um die drastischen Implikationen der Reform und das Akzeptanzproblem des „Mylius“ zu verstehen, muss man die beiden Gesangbücher vergleichen.

Ein wichtiger Unterschied drückt sich schon im Titel aus. Anders als der „Mylius“ stellte sich der „Porst“ noch ausdrücklich in die lutherische Tradition: *Geistliche und liebliche Lieder, welche der Geist des Glaubens durch Doctor Martin Luthern, Johann Hermann, Paul Gerhard, und andere seine Werkzeuge, in den vorigen und jetzigen Zeiten gedichtet [...].*⁴³

Zum zweiten bestand der „Porst“ aus nahezu 900 Seiten, während der „Mylius“ nur noch ca. 380 Seiten aufweist. Die Reformer hatten also stark gestrichen. Vor allem wurde der strafende und drohende Gott eliminiert und stattdessen Erbauung und Belehrung betont. Alte Lieder wurden zu diesem Zweck umgetextet und neue Lieder der offenbar vielseitig begabten Theologen hinzugefügt. Vor allem aber wurde die Struktur des Gesangbuchs drastisch verändert. Im „Mylius“ gibt es nur noch zwei Abteilungen: Lob Gottes und Bitten zu Gott. Der „Porst“ hingegen war noch heilsgeschichtlich organisiert, wie die Überschriften der größeren Abschnitte belegen. Die lauten etwa:

Vom Urheber unsers Heils. Von GOTT und der heiligen Dreyeinigkeit.
 Vom Erwerber unsers Heils, von Jesu Christo
 Von den göttlichen Gnaden-Mitteln, wodurch wir zum Genuß des Heils gelangen
 Von der Ordnung und den Mitteln, wodurch der Mensch zum Genuß des Heils gelangt
 Vom Kreuz und Leiden als einem Hülf-Mittel
 Von den Gütern des Heils
 Vom Kreuz der Christen
 Von den Früchten des Heils

43 Der gesamte Titel lautet: „Geistliche und liebliche Lieder, welche der Geist des Glaubens durch Doctor Martin Luthern, Johann Hermann, Paul Gerhard, und andere seine Werkzeuge, in den vorigen und jetzigen Zeiten gedichtet, und die bisher in Kirchen und Schulen der Königlich Preußischen und Churfürstlichen Brandenburgischen Lande bekannt, und mit Königlicher Allergnädigster Approbation und Privilegio gedrucket und eingeführet werden, nebst einigen Gebeten und einer Vorrede von Johann Porst, Königlich Preußischen Consistorial-Rath, Probst und Inspectore in Berlin.“

Es geht also um Heilsversprechen und Heilshoffnungen, Heilmittel und Heilswege. Zudem gibt es Lieder für alle Anlässe des Kirchenjahres wie auch für alle Begebenheiten des menschlichen Lebens. Der „Porst“ entfaltet somit ein in sich systematisch gestaltetes Heilsszenarium für die Praxis der Gläubigen. Der „Mylius“ hingegen bricht mit dieser Tradition und vollzieht den Wandel des Christentums von einer „positiven“ Offenbarungsreligion mit einer Betonung des göttlichen Heilsversprechens zu einer ethisch orientierten Vernunftreligion, die nichts mehr verspricht. Nun geht es um Erbauung und Belehrung, um die Beförderung der menschlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit durch richtiges Handeln.

Das Problem war nur: Der „Mylius“ stieß auf weitverbreitete Ablehnung, weil er, wie es ein Kritiker formulierte, „exemplarisch für eine neumodische allgemeine Gottesverehrung“ stehe.⁴⁴ Die überwiegende Zahl der Gemeinden wollte es aber wohl weniger allgemein und blieb deshalb mit Genehmigung Friedrichs II. beim „Porst“.⁴⁵

Als Friedrich II. um Dispens vom neuen Gesangbuch gebeten wurde, antwortete er: „Jedem Sr. Maj. Unterthanen (steht) es ganz frei [...], zu glauben und zu singen, was und wie er will.“ Und handschriftlich fügte er hinzu: „Ein jeder kann bei mir glauben, was er will, wenn er nur ehrlich ist; was die Gesangbücher angeht, so steht es jedem frei zu singen: Nun ruhen alle Wälder, oder dergleichen thöriert und dummes Zeug.“⁴⁶

Nun wollten die Leute zwar nicht unbedingt „Nun ruhen alle Wälder singen“, aber sie fanden wohl den Geist der Vernunft und Belehrung, der Glückseligkeit und Tugendhaftigkeit, der nun allenthalben wehte, etwas penetrant. Vermutlich vermissten sie auch die im „Porst“ noch gegebenen Heilsversprechen. Wer mag es ihnen verdenken, wenn man sich einige Stilblüten der Reformrhetorik zu Gemüte führt?

So beschreibt ein gewisser Kirchenrat Lang in den „Liturgischen Blättern“ Jesus als „reine, veredelte, im aufgeklärten Glauben an Gottes allgemeine Vatergüte und Nachsicht und an Unsterblichkeit ruhig fort-

44 Spankeren, Johann Joachim Spalding und der Berliner Gesangbuchstreit (s. o. Anm. 42), 199

45 Knapp fünfzig Jahre später war es dann aber wieder soweit. 1829 wurde das ebenfalls umstrittene Berliner Gesangbuch eingeführt, um den „Mylius“ zu ersetzen und endlich den „Porst“ abzulösen, der immer noch in Gebrauch war.

46 Zitiert nach Spankeren, Johann Joachim Spalding und der Berliner Gesangbuchstreit (s. o. Anm. 42), 197.

wandelnde Tugend“.⁴⁷ Die Lutherische Formel bei der Spendung des Abendmahls „Christi Leib, für dich gegeben – Christi Blut, für dich vergossen“ verändert er so: „Genießen Sie – dies Brod! Der Geist der Andacht ruh auf Ihnen mit seinem vollen Segen! Genießen Sie ein wenig Wein! Tugendkraft liegt nicht in diesem Wein – sie liegt in *Ihnen* – in der Gotteslehre – und in Gott! Genießen Sie dies Brod – im Andenken Jesu Christi. Wer nach reiner, edler Tugend hungert, wird gesättigt! Genießen Sie ein wenig Wein! Wer nach reiner, edler Tugend dürstet, wird nicht vergeblich schmachten.“⁴⁸

Der Text könnte aus d’Holbachs satirischen Schriften stammen, ist aber wohl ernst gemeint.

5. Religion als Kontingenzbewältigung

Offensichtlich sind Theologen und Theologien aufklärbar, aber aufgeklärte Theologien scheinen sich nicht so recht als Grundlage für Liturgien zu eignen, die den religiösen Bedürfnissen und Erwartungen der Gläubigen gemäß sind. Aber, was sind diese Bedürfnisse der Laien, und woher kennen wir sie? Um das herauszufinden, habe ich interventionistische Praktiken verschiedener historischer Epochen in den religiösen Traditionen des Judentums, Christentum und Islam sowie des ostasiatischen Buddhismus, Taoismus und Shinto miteinander verglichen. Dabei habe ich zwischen kalendarischen, lebenszyklischen und variablen Praktiken, die sich auf unvorhergesehene Ereignisse beziehen, unterschieden.

Trotz aller historischen und kulturellen Differenzen stellte sich heraus, dass den Liturgien interventionistischer Praktiken in allen genannten religiösen Traditionen eines gemeinsam ist: Sie versprechen „Heil“. Sie versprechen „Heil“ in Form weltlicher Segnungen, wie Gesundheit oder Wohlstand, in Form von Abwehr befürchteten Unheils, als Hilfe bei der Bewältigung von Krisen oder als ewiges Heil, etwa in der Form ewigen Lebens, der Erlösung vom Rad der Wiedergeburt oder irdischer Unsterblichkeit.

47 Kirchenrath Lang, „Abendmahlsfeyer am 12. Dezember 1794“, in: Liturgische Blätter, hg. v. W. F. Hufnagel, Sechste Sammlung, Erlangen 1796, 1–21, hier: 6; Alfred Ehrensperger, Der Gottesdienst in der Aufklärungszeit (ca. 1750–1820), dem ich diesen Hinweis verdanke, zitiert den Namen als K. R. Lange und modernisiert die Schrift: http://www.liturgiekommission.ch/Orientierung/III_E_03_Aufklaerung.pdf (Zugriff: 14. 10. 2012).

48 Lang, „Abendmahlsfeyer am 12. Dezember 1794“ (s. o. Anm. 47), 18.

Aus der Tatsache, dass dies über historische und kulturelle Grenzen hinweg so ist, darf man wohl schließen, dass diese Versprechen mit den Erwartungen der Gläubigen aller religiösen Traditionen korrespondieren. In diesem Sinne hat auch Hermann Lübbe betont, dass Religion allein als „Kontingenzbewältigung“ unersetzlich ist. Da das menschliche Schicksal aber nicht rational bewältigt werden kann, entzieht sich Religion auch der Aufklärung. Religion sei deshalb nicht unaufgeklärt, sondern aufklärungsindifferent oder aufklärungsresistent. „Die Daseinslagen, auf die die Frommen sich in den angedeuteten Formen religiöser Lebenspraxis beziehen, sind vollständig aufklärungsresistent und emanzipatorischen Bemühungen weder zugänglich noch [ihrer] bedürftig.“⁴⁹

Religion ist für Lübbe – und da stimme ich ihm partiell zu – die jeweilige „Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren“.⁵⁰ Die religiösen Praktiken von Laien gründen auf dem Glauben an die Existenz übermenschlicher Mächte, die kontrollieren, was sich menschlicher Kontrolle entzieht, also was Lübbe als das „Unverfügbare“ bezeichnet. Freilich folgt aus der Aufklärungsresistenz der Daseinslagen nicht notwendig eine völlige Aufklärungsresistenz religiöser Glaubensvorstellungen und Praktiken. Auch das Verhalten zum Unverfügbaren kann mehr oder weniger irrationale Formen annehmen und mehr oder weniger irrationale Konsequenzen für das Alltagsverhalten zeitigen.

Aber, und da gebe ich Lübbe recht, es bleibt stets ein unaufklärbarer Restbestand. Die Zentralität der Kontingenzbewältigung impliziert nämlich, dass Religion ohne Heilsversprechen und auf sie bezogene Sinngebungsangebote nicht auskommen kann. Wenn das Verhalten zum „Unverfügbaren“ lediglich in existenzieller Reflexion besteht oder wenn die religiöse Praxis völlig entzaubert wäre, hörte sie zumindest auf, spezifisch religiös zu sein. Im Zuge der Intellektualisierung und Ethisierung der Religion seit der Aufklärung wurden aber gerade ihre Heilsversprechen immer stärker marginalisiert oder gar eliminiert, wie man dies nicht nur an Liturgien, sondern auch an kirchlicher Architektur und Kunst beobachten kann.⁵¹

49 Lübbe, Religion nach der Aufklärung (s. o. Anm. 27), 135

50 A.a.O., 149

51 So wurden etwa während der Aufklärungszeit mittelalterliche Fresken über-tüncht. Siehe Jan Harasimowicz, Protestantischer Kirchenbau im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Peter Claus Hartmann (Hg.), Religion und Kultur des 17. und 18. Jahrhunderts, Mainz 2004, 327–370.

Wie ist es zu dieser Diskrepanz zwischen Theologie und religiöser Praxis, zwischen den Bedürfnissen von Intellektuellen und Laien gekommen? Da diese Kluft sich weitaus stärker in Deutschland als in den USA zeigt, liegt es nahe, zunächst institutionelle Unterschiede in den Blick zu nehmen, wie etwa die Akademisierung der Theologie und die organisatorische Struktur der Volkskirchen in Deutschland.

Die Akademisierung der Theologie hat zu einem extremen Auseinanderfallen religiöser Theorie und Praxis geführt. Religiöse Intellektuelle orientieren sich weniger an den Bedürfnissen von Kirchen, Gemeinden und Laien als an den Wissensstandards akademischer Institutionen. Sie wollen – und das kann man ihnen nicht verdenken – akademisch respektabel sein. Dies verstärkt aber die Tendenz zur Intellektualisierung und Ethisierung von Religion. Wie schon Schleiermacher richtig bemerkt hat, ist Religion aber sowohl als Metaphysik wie auch als Ethik entbehrlich.

Allein schon durch die Aufnahme-prozedur findet in freiwilligen Vereinigungen eine Auswahl Gleichgesinnter statt. Jede Klientel kann die ihr zusagenden religiösen Glaubensinhalte, Ausdrucksformen und Praktiken in Selbstorganisation institutionalisieren. Wenn sich ein Konsens überlebt hat, sind Neugründungen und Spaltungen relativ unproblematisch zu bewerkstelligen.

Demgegenüber müssen Volkskirchen weitaus schwierigere Integrationsleistung vollbringen. Eine Theologie und Liturgie, die all ihre Klientele gleichermaßen anspricht, ist deshalb schwer vorstellbar. So besteht die Gefahr der Verwässerung von Formeln zu leeren Phrasen oder der beabsichtigten Doppeldeutigkeit, um Konsensfiktionen zu erzeugen. Gewiss können auch Volkskirchen eine Vielfalt von Milieus ertragen, darunter auch intellektualisierte Reflexionsmilieus, die sich zwar noch einer religiösen Sprache bedienen, aber ohne Heilsversprechen auskommen. Doch gibt es Grenzen solcher Integrationskapazitäten und Konsensfiktionen. Wenn etwa ein vorherrschendes aufgeklärtes theologisches Verständnis in einem allzu großen Spannungsverhältnis zu der in der Liturgie institutionalisierten Theologie steht, wird die religiöse Praxis entweder irrational, inhaltsleer oder folkloristisch.

6. Zur Aufklärungsresistenz von Religion

Ich habe der Religion generell eine gewisse unvermeidliche Aufklärungsresistenz zugeschrieben. Bedeutet dies, dass Religionen fundamentalistisch zu sein hätten? Keineswegs. Hier gilt es, eine graduelle von einer prinzipiellen Aufklärungsresistenz zu unterscheiden. Wenn man mit Kant Aufklärung als den auf Freiheit angewiesenen öffentlichen Vernunftgebrauch versteht, so sind auch fundamentalistische Bewegungen in ihrer Gründungsphase oft durch einen Aufklärungsimpuls entstanden.

Sie wurden häufig von prophetischen Intellektuellen initiiert, die sich die Freiheit genommen haben, öffentlich Kritik zu üben und den bestehenden Verhältnissen einen großen, sinnstiftenden Entwurf entgegenzusetzen. Vielfach traten zu diesen Propheten „organische Intellektuelle“ im Sinne Gramscis, welche den Gegenentwurf direkt auf die konkreten Sorgen und Nöte ihrer Anhänger bezogen, ob es sich um ökonomische Benachteiligung, politische Unterdrückung, Privilegienverlust, Marginalisierungserfahrungen, moralische Empörung oder Identitätsinteressen handelt. In diesem Sinne entstammt der Impuls einiger fundamentalistischer Bewegungen durchaus der Moderne und der Aufklärung.

Auf der anderen Seite üben fundamentalistische Bewegungen aber intern Formen der Sozialkontrolle aus, die das kritische öffentliche Selbstdenken durch Tabus stark einschränken. Die Wahrheit gilt es nicht mehr zu suchen, wie Lessing dies im obigen Zitat so schön formuliert hat, sondern in einer Offenbarung anzuerkennen, die man zu besitzen vermeint. Fragen der Metaphysik, Ethik, Sozialmoral, Anthropologie und Gesellschaftsordnung gelten somit als weitgehend beantwortet. Toleranz und Individualismus werden durch den rigiden Wahrheitsanspruch extrem eingeschränkt. Die anfängliche Reflexivität weicht einer weitgehenden Traditionalisierung und Konventionalisierung. Die kritische Öffentlichkeit wird zumeist gemieden, Wissenschaften gelegentlich im Namen religiöser Offenbarungswahrheiten bekämpft, wie etwa in der Bekämpfung der Evolutionstheorie in den USA. Insofern gehen fundamentalistische Religionen prinzipiell über die unvermeidliche Aufklärungsresistenz hinaus.

Wie können ein Staat und eine Öffentlichkeit aufgeklärt mit prinzipiell aufklärungsresistenten Religionen umgehen? In Deutschland sind die Aktivitäten aller Religionsgemeinschaften negativ durch das Strafgesetzbuch, positiv durch das Grundgesetz geregelt, das in Artikel 4, Absatz 2, das Recht auf „ungestörte Religionsausübung“ garantiert.

Dieses Recht besitzen selbstverständlich auch prinzipiell aufklärungsresistente Religionen.

In Deutschland wird nun versucht, durch die Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Theologie und Anreize zur Verkirchlichung einen aufgeklärten Islam zu befördern. Ob diese Maßnahmen den von Staat erhofften Erfolg haben werden, kann man noch nicht abschätzen. Gleichwohl steht zu erwarten, dass eine Akademisierung des Islam zu denselben Akzeptanzproblemen führen wird wie im Christentum. Es ist auch ein schwieriges Unterfangen, aufklärungsresistente Religionsgemeinschaften durch Druck von außen aufklären zu wollen. Denn die Aufklärungsresistenz ist ja nicht nur eine intellektuelle Position, sondern dient auch der Markierung sozialer Grenzen, innerhalb derer ein gewisser Grad an Autonomie und Selbstregulierung herrscht. Man muss also zunächst die Bedeutung dieser Grenzziehung für die Betroffenen entschlüsseln, um mit ihnen adäquat kommunizieren zu können. Zu starker Druck von außen verstärkt in der Regel solche Grenzziehungen. Erst die Zuversicht, die Grenzen ohne Machtverlust und Identitätsaufgabe lockern zu können, wird Ansätze zu einer Öffnung ermöglichen.

Ein aufgeklärter Umgang mit aufklärungsresistenten Religionsgemeinschaften setzt vor allem voraus, in der Auseinandersetzung mit ihnen die Ideale der Aufklärung nicht zu verleugnen. Dazu gehören insbesondere Rechtstaatlichkeit, Verhältnismäßigkeit der Mittel sowie ein gewisser Grad an Gelassenheit, der einer Überdramatisierung vorbeugt. Aber dieses Ringen bleibt eine permanente Aufgabe. Denn Aufklärung ist kein linearer ideengeschichtlicher Prozess, sondern unterliegt selbst historischen und sozialen Dynamiken. Das bedeutet zum einen, dass die Kriterien dessen, was als aufgeklärt gilt, in stetem Wandel begriffen sind. Auch Menschen und Institutionen, die sich für aufgeklärt halten, müssen sich stets prüfen, ob ihre Kriterien für Aufgeklärtheit noch adäquat sind. Zum zweiten impliziert es, dass sich auch in Zukunft immer wieder neue religiöse oder nichtreligiöse Milieus herausbilden werden, die ihrer Opposition zu Milieus, die sich als aufgeklärt verstehen, durch Aufklärungsresistenz symbolischen Ausdruck verleihen. Das kritische und selbstkritische Ringen um religiöse (oder nichtreligiöse) Aufgeklärtheit stellt deshalb eine nicht endende Aufgabe dar. Wie formulierte Albert Camus so schön? „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“⁵²

52 Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, Reinbek, ⁶2004, 159 f.

Theologie der Gegenwart

Dietrich Korsch

Aufgeklärte Religion ist die Religion, die sich zu ihrer Gegenwart an der Zeit weiß. Dieses Wissens versichert sich die aufgeklärte Religion durch Theologie, die insofern zu ihrem Begriff gehört. Die Theologie, die sich der Aufgabe annimmt, das religiös Authentische und die Bedingungen der Gegenwart zugleich zu reflektieren, kann liberale Theologie heißen. Wenn man den Begriff einer liberalen Theologie in diesem strukturellen und unpolemischen Sinn versteht, kann man weiter sagen: Bei den Theologien, denen sich dieser Kongress widmet, handelt es sich – gerade in ihrer Unterschiedenheit – um Theologien des liberalen Typus, und die Unterschiede ergeben sich nicht zuletzt aus einer verschiedenen Wahrnehmung der jeweiligen Gegenwart.

Alle Versuche einer Gegenwartsdiagnose stehen, wie man weiß, unter nicht einfachen methodischen Rahmenbedingungen. Deren erste ist die Zugehörigkeit der Beurteilungsmaßstäbe zum Gegenstand der Untersuchung selbst. Niemand ist in der Lage, aus der Gegenwart auszusteigen, um sich von außen auf sie zurück zu beziehen. Das hat zur Folge, dass es notwendigerweise immer partikulare Perspektiven sind, die den Blick auf die Gegenwart leiten. Diese Partikularität bedingt eine mögliche Pluralität der Ausgangspunkte, denen jedoch jeweils entsprechende Verständnisse des Allgemeinen im Verständnis der Gegenwart korrespondieren. Daher hat man es am Ende mit einem ziemlich unübersichtlichen Geflecht von unterschiedlichen und konflikträchtigen Ganzheitsvorstellungen zu tun, die sich hinsichtlich ihrer empirischen Beschreibungskraft überlappen, aber von sehr verschiedenen Formatierungen durchzogen sind. Gegenwartsdiagnose ist daher, so oder anders durchgeführt, stets ein hermeneutisches Experiment.

Ich erinnere an diese wohlbekanntten Umstände nur, um über die Wahl des hier bevorzugten Perspektivpunktes genauer Rechenschaft zu geben. Die Ausgangsintuition war ja die Beobachtung, dass sich Theologien des liberalen Typs um die explizite Wahrnehmung des authentisch Religiösen in ihrer jeweiligen Gegenwart bemühen. Damit rückt das Phänomen der Gegenwart selbst in den Fokus der Aufmerksamkeit, müssen sich in ihm doch das religiös Zutreffende und das zeitgeschichtlich

Einleuchtende bündeln. Ich möchte in einem ersten Abschnitt in Erinnerung rufen, inwiefern und in welcher Gestalt das an den Theologien Schleiermachers, Troeltschs und Tillichs zu erkennen ist. Dabei wird sich der geschichtliche Unterschied der Gegenwart in der Weise dartun, dass sich die Frage nach einer heutigen Gegenwartsdiagnose unter dem Zeitmodus unserer Gegenwart selbst stellt; das macht den zweiten Abschnitt aus. Drittens soll es dann darum gehen, wie – im Kontakt mit dieser Diagnose – eine heutige Theologie des liberalen Typus aussehen könnte.

1. Gegenwart als Thema der liberalen Theologie

a. „Religiöse Menschen sind durchaus historisch: das ist nicht ihr kleinstes Lob; aber es ist auch die Quelle großer Mißverständnisse.“¹ Dieses Wort Friedrich Schleiermachers aus der Fünften Rede, mit dem er die Unterscheidung zwischen der historischen Entstehung von Religionen und ihrer strukturellen Formierung einleitet, ist fast sprichwörtlich geworden. In seiner ganzen lakonischen Knappheit ist es ein erstklassiger Ausdruck eines komplexen methodischen Problems. Denn die Unterscheidung wird ja vorgenommen, um das – voraufklärerische – Ineinander von geschichtlichem Werden und religiösem Gelten aufzulösen. Nun kann man einwenden, dass diese Differenz ja selbst erst eine von der Aufklärung hervorgebrachte ist – und dieser Einwand ist auch richtig. Er verschärft aber gerade in seiner Triftigkeit das Problem, denn wenn tatsächlich zwischen Genese und Geltung zu unterscheiden ist – worauf gründet sich dann die Geltung? Und inwiefern kann ein religiöser Geltungsanspruch geschichtlich wirksam sein und vielleicht auch bleiben?

Nun ist es bei Schleiermacher klar zu erkennen, dass die im Eingangszitat statuierte Differenz der Aufklärung der genannten Missverständnisse dienen will – in dem Sinne nämlich, dass es um eine spezifisch religiöse Geltung der Religion zu tun ist. In der Religion muss es also etwas geben, das sich, wiewohl historisch entstanden, doch einer Subsumtion unter das historische Vergehen widersetzt. Bekanntlich besteht Schleiermachers Auffassung von der Eigentümlichkeit des Christentums als positiver Religion darin, dass das allgemeine Merkmal von Religion,

1 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1999, 181 (Originalpaginierung: 282).

nämlich das Widerstreben des Endlichen gegen das Unendliche, so interpretiert und aufgelöst wird, dass das Unendliche selbst diesen Widerstand des Endlichen überwindet. Die allgemeineren Formen von Anschauung und Gefühl in den ‚Reden‘, aber auch die Formeln der ‚Glaubenslehre‘ lassen sich mit kleinem Aufwand dieser Struktur einschreiben. Es handelt sich damit also um eine für die Verknüpfung von Weltverhältnis und Selbstverhältnis maßgebliche anthropologische Struktur, die in der Religion des Christentums abschließend und unüberbietbar aufgedeckt worden ist und kultiviert werden soll. Das heißt: Der Geltungshorizont der Religion überschreitet in der Geschichte die Bedingungen der Geschichte, unter denen er ausgesprochen wurde. Oder genauer: Im Christentum werden die Bedingungen der Geschichte namhaft, die das Geschehen der Geschichte zu verstehen erlauben – und zwar gerade in der Konzentration auf das sich in der Geschichte orientierende Bewusstsein. Der Rechtfertigungsrahmen ist eine – perspektivisch ausgelegte – Anthropologie.

Allerdings kommt nun eine weitere Notwendigkeit ins Spiel – und erst die macht die Sache wirklich interessant. Denn mit einem Nebeneinander von Anthropologie und Geschichte kann es nicht abschließend sein Bewenden haben. Weder ist die Anthropologie nur eine religiös entdeckte allgemeine Struktur, die nun – in bleibender Anhänglichkeit an die sie generierende Religion oder auch in Absetzung davon – konstant erhalten bliebe, noch sind die Zugangsbedingungen zu diesen anthropologischen Einsichten bloß subjektiv und beliebig. Vielmehr muss eine Vermittlung gedacht werden, die selbst historisch und prinzipiell ist. Hier kommt der Gedanke der Selbstbezeugung Jesu Christi ins Spiel, wie er in der ‚Glaubenslehre‘ ausgeführt wird. Denn Christi Einführung derjenigen anthropologischen Konstellation, die mit dem bleibenden Überwiegen des religiös konstituierten reinen Selbstbewusstseins über das sinnliche zu rechnen erlaubt, lebt zugleich in seiner geschichtlichen Vermittlung im Gesamtleben der Kirche – und in diesem vom lebendigen Kontakt mit dem Erlöser. Die anthropologische Struktur der Geltungsbedingungen der Religion wird so ins Geschichtliche transformiert.

Das, so muss man Schleiermachers implizite Hintergrundannahme für diese Figur verstehen, ist nun aber auch in seiner Gegenwart geschichtlich möglich. Zwischen unmittelbarem religiösem Geltungsanspruch und historischer Nivellierung wird die Tradition einer personal begründeten und struktureroffnenden Geschichte wirksam, die als solche im allgemeinen Zusammenhang der Geschichte steht, aber je gegenwärtig angeeignet werden kann und muss. Innerhalb einer Geschichte, die um ihre

Bestimmungsbedürftigkeit weiß, kommt der Geschichte Christi in seiner Kirche die Aussicht auf eine partikular begründete, aber ins Allgemeine hinauslaufende Gesamtgeschichte zu.

b. „Es ist“ sagt Ernst Troeltsch in seiner *Glaubenslehre* „am Glauben in erster Linie seine innere *Gegenwartswahrheit* und Kraft zu betonen, aber zugleich auch der Zusammenhang dieser Gegenwartskraft mit der Vergewärtigung und Verlebendigung der *geschichtlichen Grundlagen*. [...] Jene Grundlagen aber nimmt der Glaube auf, wertet und deutet sie religiös als Höhepunkt der göttlichen Selbstmitteilung und Offenbarung. So ergeben sich die historisch-religiösen Sätze als wirklich religiöse, nicht geschichtswissenschaftliche Sätze.“² Die Nähe dieser Auffassung Troeltschs zu Schleiermacher ist so deutlich wie ihr Unterschied zu ihm sprechend ist.

Zunächst fällt auf, wie massiv der Historiker Troeltsch die gegenwartsbestimmende Kraft des Glaubens unterstreicht. Und das, obwohl er – im Abstand von 100 Jahren – noch kräftiger als Schleiermacher den Unterschied zwischen dem methodischen Bewusstsein der Geschichtsforschung und der Glaubensüberlieferung markiert. Woher rührt dann die Gegenwartswahrheit des Glaubens? Nun, aus einer bestimmten Aneignung der Geschichte, die Wertung und Deutung genannt wird. „Diese Deutung aber muß aus dem geschichtlichen Sinn und Geist der Sache selbst hervorgehen, darf also kein willkürliches Spiel der Phantasie sein.“³ Im Hintergrund dieser Auffassung steht die Überzeugung, dass religiöse Texte historische Produkte eines religiösen Bewusstseins sind, das sich im Falle des Christentums elementar durch „die geschichtliche Persönlichkeit Jesu“⁴ anregen ließ – und dass es möglich ist, diese Texte aus einer religiösen Rezeptionshaltung heraus heute zu entschlüsseln und zu verstehen; mit dem Resultat einer „Umwandlung der Seelen durch die Wirkung Jesu“⁵.

Es lässt sich beobachten, dass die von Troeltsch unterstellte Rezeptionsfähigkeit des religiösen Bewusstseins breiter, aber auch unbestimmter angelegt ist als bei Schleiermacher. Troeltsch geht es um die religiös deutende Sinnsuche in der Geschichte, die sich von religiösen

2 Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, München/Leipzig 1925, 85.

3 A.a.O., 102.

4 A.a.O., 103.

5 Ebd.

Persönlichkeiten anregen lässt. Dass dabei innerhalb der religiösen Wirkungsgeschichte Jesu Erfahrungen aufscheinen wie die einer Vertiefung der eigenen Persönlichkeit „durch Glaubens- und Willenshingabe an den in Jesus offenbarten Gott“⁶, stellt dann die Konkretion in einem allgemeineren religiösen Erwartungshorizont dar. Die Vermittlungsebene der geschichtlichen Religion rückt derart schärfer unter das Vorzeichen gegenwärtigen religiösen Sinnbedürfnisses – und diese ist entsprechend, das hat Troeltsch spätestens nach dem großen Selbständigkeitsaufsatz von 1895/96⁷ beschäftigt, anthropologisch zu plausibilisieren, also im Kontext gegenwärtiger Geistesformationen zu profilieren. Dabei kann man, so lautet bekanntlich Troeltschs Überzeugung bis in die letzten Jahre seines Wirkens hinein, von der Präsenz eines geistesgeschichtlich wirksamen Personalismus in der westlichen Kultur ausgehen, der als Referenz der Religion unabdingbar ist.

c. „Jesus als der Christus ist sowohl ein historisches Faktum als auch der Gegenstand gläubiger Aufnahme.“⁸ Paul Tillich teilt mit Schleiermacher und Troeltsch die Affirmation der kritischen Bedeutung des historischen Bewusstseins. Die Bedingungen der religiösen Aufnahme freilich werden spezifisch anders konfiguriert. Denn keineswegs liegt die Bedeutung des Christus in seiner historisch erkennbaren religiösen Persönlichkeit, noch vermittelt sich seine Wirkung durch die Vermittlung einer strukturbildenden Rezeption in der Geschichte. Die Individualität Jesu wird vielmehr ganz und gar über die Struktur des Paradoxes ausgelegt, das durch das Ineinander von „Essenz“ und „Existenz“ im „Neuen Sein“ charakterisiert ist. „Die Erscheinung des Neuen Seins unter den Bedingungen der Existenz, sie richtend und überwindend, ist das Paradox der christlichen Botschaft.“⁹ Die Rezeptionsbedingung des historischen Faktums ist in der Weise in ein ontologisch-anthropologisches Spannungsfeld eingestellt, dass dadurch das Wahrnehmen dieses Faktums mit dessen rettender Funktion zusammenfällt. „Das Neue Sein in Jesus als dem Christus erfahren heißt, die Macht in ihm erfahren, die die existentielle

6 Ebd.

7 Ernst Troeltsch, Die Selbständigkeit der Religion, in: ZThK 5 (1895), 261–436 (Abschnitt I und II); ZThK 6, (1896), 71–110 (Abschnitt III), 167–218 (Abschnitt IV).

8 Paul Tillich, ST II, Stuttgart 1958, 108.

9 A.a.O., 102.

Entfremdung in ihm selbst und in jedem, der an ihm teilhat, überwindet.“¹⁰

Mit den Aufstellungen Schleiermachers verbunden ist bei Tillich die basale Schematisierung des anthropologischen Grundverhältnisses im Modus eines Gegensatzes – der freilich nicht auf geschichtlichem Wege einer Minderung und tendenziellen Auflösung entgegengeführt, sondern als Paradox zugleich überwunden und festgehalten bleibt. Den Überlegungen Troeltschs kommt Tillich nahe durch die Ausarbeitung allgemeiner Verstehensstrukturen, die jedoch bei ihm, anders als bei Troeltsch, eine klare Tendenz zur Überzeitlichkeit besitzen. Wir stehen hier also vor dem selbst wieder paradoxen Verhältnis zwischen einer ins Übergeschichtliche tendierenden Ontologisierung der Bedingungen gegenwärtigen Verstehens einerseits, einer in sich widersprüchlichen Existentialisierung als Auflösung der im Leben wirksamen Spannung andererseits. Diese Figur geht nun selbst auf eine Gegenwartsdeutung zurück, die bei Tillich in vielen anderen Schriften nicht nur implizit durchgeführt wird. Seine Gegenwart im krisendurchtränkten 20. Jahrhundert erscheint seinem Blick als so radikal erlösungsbedürftig, dass nur die paradoxe individuell-existentielle Vergegenwärtigung und Überwindung ontologisch widersprüchlicher Strukturen als zeitgemäße und religiös authentische Wahrnehmung des Religiösen in Betracht kommt.

d. Für ein Zwischenfazit genügen vier Sätze. Erstens, die aufklärerische Perspektive hat eine Unterscheidung eingeführt zwischen der historischen Abfolge von Traditionen und ihren Geltungsbegründungen. Damit wird im Prozess der Überlieferung differenziert – und zwar durchaus mit dem Interesse, die Reinheit der Geltungsbedingungen, in unserm Falle: der Religion, zu steigern. Zweitens, die Art und Weise der Einführung von Kriterien, die solche Geltungsansprüche absichern und plausibilisieren können, ist selbst von der Wahrnehmung der jeweiligen Gegenwart abhängig. Darum konnten wir in dem raschen Überblick der Positionen auch deutliche Veränderungen – bei geteilten Grundvoraussetzungen – beobachten. Diese sind nicht zufällig, sondern von einer teils weniger, teils mehr explizit gemachten Gegenwartsdiagnose abhängig. Drittens kann man sagen, dass der Grad, in dem solche Gegenwartsdiagnosen ausgesprochen werden müssen, im Laufe der Geschichte steigt. Man kann, im extremen Falle, diese Steigerung sogar darin wahrgenommen finden, dass die Plausibilisierungsstrategie eben darin

10 A.a.O., 136.

besteht, die Zeitdiagnose gerade nicht zum Thema der Theologie zu machen; eine bestimmte Lektüre der Theologie Karl Barths könnte dieser Auffassung sein. Doch ob es eine Nötigung zu dieser Konsequenz gibt, sei dahingestellt. Dass eine explizite Entsprechung von Gegenwartsverständnis und Religion angestrebt wird, gehört auf alle Fälle zur Signatur desjenigen Typus von Theologie, der im hier unterstellten Sinne als liberale Theologie bezeichnet wurde. Viertens, was sich im Verlauf liberaler Theologie von Schleiermacher über Troeltsch zu Tillich beobachten lässt, ist eine Vertiefung des Fundaments, das die Last der Geltungsbehauptung tragen soll. Könnte man bei Schleiermacher – analog zum „höheren Realismus“, von dem er in der Zweiten Rede spricht¹¹ – eine „höhere Geschichte“ annehmen, in der Geltung und Tradition zusammengehen (und zwar unter der Führung der Geltungsebene), so läuft die Sache bei Troeltsch doch auf das eher mittelbare Nebeneinander von historischem Faktum, darin verborgener Sinndimension und differenzierter Rezeptionskompetenz hinaus, wogegen bei Tillich eine einigermaßen harte ontologische Struktur aufgeboten werden muss, die für die Bedingungen des Verstehens in Anspruch zu nehmen ist. Es wäre ein kühner und ausführlich begründungsbedürftiger Versuch, zwischen diesen drei Konstellationen so etwas wie eine Kontinuität der Entwicklung zu behaupten; eine schlichte Einsicht besagt, dass für eine liberale Theologie heute eine eigene Gegenwartsdiagnose auszuprobieren wäre. Sie soll nun im Ausgang vom Phänomen unserer Gegenwart selbst in allerersten, dafür umso holzschnittartigeren Ansätzen versucht werden.

2. Die Gegenwart der Gegenwart

Zu den aus dem Historismus überkommenen und nicht wieder aufzugebenden Einsichten gehört es, dass das Verständnis der Zeiten selbst eine historische Signatur trägt. Die Gegenwart Tillichs – um nur ihn, den letzten in unserer Reihe zu nennen – ist nicht (mehr) unsere Gegenwart. Nimmt man für die heutige Reflexion die Zeitmodi als Ausgangspunkt, dann lässt sich am leichtesten die Frage beantworten, worin die Vergangenheit der Gegenwart besteht.

a. In dieser Hinsicht nämlich ist das prinzipielle Credo der Aufklärung ungebrochen: Es ist nicht die Vergangenheit, die die Maßstäbe der Ge-

11 Schleiermacher, Über die Religion (s. o. Anm. 1), 81 (Originalpaginierung: 54).

genwart setzt. Die Gegenwart ist sich selbst Gesetz. Was gilt, muss jetzt gelten und sich in seinem Geltungsanspruch bewähren lassen – ohne beglaubigenden Rückgriff auf die Tradition. Gewiss ist es so, dass hier und da auch auf historische Erinnerungen zurückgegriffen wird; aber doch nicht anders als im Sinne einer Illustration. Der Ausdruck „Innovation“ mag das semantisch belegen, der im Wesentlichen als Mechanismus der Absetzung von der Vergangenheit dient und sich dabei selbst die höheren Weihen des Novum verleiht. Fragt man nach einem Erfahrungsfeld für diesen Innovationsdruck, dann kann man auf die jüngste Geschichte der deutschen Universität verweisen und sich alle weiteren Detailbemerkungen ersparen. Die Vergangenheit kommt in der Gegenwart vor allem unter dem Aspekt der Unterscheidung und höchstens noch der Ausbeutung von Ressourcen in Betracht.

Wie ist es um die Zukunft der Gegenwart zu tun? Das lässt sich exemplarisch an dem Ausdruck „zukunftsfähig“ ablesen, der inzwischen sogar schon in den kirchlichen Sprachgebrauch eingedrungen ist. „Zukunftsfähig“ ist das, dessen Zukunft noch gar nicht begonnen hat, das aber sich angeblich auf eine bevorstehende und hereinbrechende Zukunft zugeht. Was „zukunftsfähig gemacht“ werden soll, unterliegt daher einer Beurteilungsperspektive, die eine Zukunft vorwegzunehmen beansprucht, die man gar nicht kennen kann. Die Selektionsmechanismen, die für „Zukunftsfähigkeit“ in Anspruch genommen werden, stellen daher nichts anderes dar als eine Prolongation der Gegenwart – und werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach als unterkomplex erweisen. Insofern wird im Terminus „zukunftsfähig“ reale Zukunft gegenwärtig verbraucht.

Damit tritt eine eigentümliche Asymmetrie im Verhältnis der Gegenwart zur eigenen Vergangenheit und zur eigenen Zukunft auf. Denn einerseits wird kategorisch behauptet, im Blick auf die Geltung bestimme sich die Gegenwart nicht aus der Vergangenheit. Im Blick auf die Zukunft aber wird realiter das Gegenteil inszeniert: Die Zukunft ist nichts anderes als das Produkt der Gegenwart. Der Antitraditionalismus im Verhältnis zur Vergangenheit schlägt um in einen konstruktiven Traditionalismus im Umgang mit der Zukunft. Aneignung der Vergangenheit und Aneignung der Zukunft vereinigen sich im Selbstbewusstsein der Gegenwart. Der Verbrauch der Vergangenheit ist potentiell auch schon der Verbrauch der Zukunft für die Gegenwart. Das Novum bleibt auf die Gegenwart beschränkt.

Sucht man auch hier nach einem vorzüglichen Beispielfeld, dann kommt die sog. „Schuldenkrise“ in den Blick, also die gesellschaftliche Festlegung von ökonomisch induzierten Interaktionen in der Zukunft

auf die unmittelbaren Bedürfnisse der Gegenwart: „Zukunftsverbrauch“ im eminenten Sinne.

Die Abgrenzung zu den flankierenden Zeitmodi der Gegenwart lässt schließlich genauer nach der Bestimmung der Gegenwart der Gegenwart fragen. Es zeigt sich eine extreme Selbstbezüglichkeit, die für das Versprechen der Erfüllung in gleicher Weise verantwortlich ist wie für die Erfahrung der Leere. Wenn alles in die Gegenwart hineingezogen wird, dann ist die Haltung des Wartens auf Zukunft sinnlos. Sie wird ohnehin nichts anderes sein als die Gegenwart. Vielmehr ist an ihrem, dem jetzigen, Ort das Ganze zu suchen. Gerade und nur das Einkehren in unmittelbare Gegenwart verspricht Erfüllung. Wenn man von „Eventkultur“ redet und diesem Ausdruck die entsprechenden Phänomene zuordnet, dann liegt auch für diese Bewegung der Intensivierung ein Name bereit, dessen man sich nicht einfach durch Naserümpfen entledigen kann. Auf der anderen Seite: Wo Vergangenheit und Zukunft auf diese Weise ver-gegenwärtigt werden, verschwindet das Widerständige ebenso wie das Ausständige, alles dreht sich im Kreis und erzeugt den Eindruck der Leere. Das wiederum ist eine Empfindung, der man nur – oder: am besten – mit Mitteln der Erfahrungsintensivierung meint begegnen zu sollen. Die eindringlichen Diskurse über Leiblichkeit und Gefühle nehmen dieses Bedürfnis auf. Der Kreislauf freilich zwischen Fülle und Leere, der damit nicht vermieden werden kann, liegt ebenso direkt vor Augen.

b. Angesichts dieser Eindrücke kommt es darauf an zu unterstreichen, dass eine solche zunächst an semantischen Indizes und kulturellen Paradigmen entlangehende Beschreibung nicht subjektive Stimmungen wiedergeben, sondern auf eine gesellschaftliche Dynamik verweisen will – dass also die vielleicht etwas abfällig klingenden Bemerkungen keine Kulturkritik des vermeintlich Besserwissenden sind, sondern auf eine Bewegung verweisen, der sich heute niemand entziehen kann. Darum sei in gebotener Kürze auf den theoretischen Ort hingewiesen, dem sich solche Phänomen- und Sprachbetrachtungen verdanken.

Dieser theoretische Ort ist in der Analyse des entfaltenen Begriffs des Kapitals zu suchen, nach Marxens Kurzformel: dem sich selbst verwertenden Wert. Wo der Markt sich geschichtlich durchgesetzt hat, beginnt die Dominanz des Tauscherts über die Gebrauchswerte. Gegenstände der Welt, die für die Erhaltung und Steigerung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens benötigt werden, treten in die Perspektive ein, als Waren zu fungieren, deren primärer Zweck nun in die Steigerung des

eingesetzten Wertes verlegt wird. Diese gesellschaftliche Konstitution von Dingen als Waren gewann da eine neue Intensität, wo auch die menschliche Arbeit, die ja für die Herstellung von Dingen nötig ist, in den Kreislauf des Marktes hineingezogen wurde. Seither erstreckt sich dessen Logik nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf die Verfertigungsformen von Gegenständen in sozialer Interaktion. Über die Vorgänge von Vergegenständlichung und Entgegenständlichung, die sich mit diesem extensiven Marktmechanismus verbinden, haben die an Marx anschließenden Theoretiker aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgiebig gehandelt. In jüngster Zeit hat, durch verschiedene Faktoren begünstigt, eine neue Stufe der Intensivierung des Marktgeschehens begonnen; das, was man abgekürzt „Finanzmarkt“ nennt. Er verhält sich gewissermaßen reflexiv zum Marktgeschehen, sofern jetzt gar nicht mehr Dinge oder soziale Verhältnisse auf die Position des Gebrauchswertes geschoben werden, an denen sich der Tauschwert artikuliert. Vielmehr kommen Konstellationen des Kapitaltransfers als solche in die Rolle, der Funktion des Tausches als Bezugspunkt zu dienen. Schon die Tatsache, dass auf Verhältnisse der gegenständlichen oder der sozialen Welt gar keine Rücksicht mehr genommen werden muss, belegt die Eigenart dieser Entwicklungsstufe – so wenig sie sich von der grundsätzlichen Marktgesetzlichkeit entfernt hat. Neu ist allenfalls – aber das ist nicht unerheblich –, dass das Ausmaß solcher Transaktionen den Markt, der über Dinge und Personen läuft, tendenziell überschreitet. Denn damit wird so etwas wie eine Imprägnierung des gesamten Marktgeschehens vorgenommen, neue Erwartungen bauen sich auf und andere Maßstäbe werden gesetzt. Die Selbstbezüglichkeit des Marktes, schon lange im Gange, kommt nun auch phänomenal zur Erscheinung in den Abläufen computergesteuerter Transaktionen im Rhythmus von Sekundenbruchteilen.

Was hier interessiert, ist die Rückwirkung dieser Situation auf das Selbstverständnis der Gegenwart. Die Dimension der Vergangenheit erscheint aus der Perspektive des sich selbst steigernden Wertes einerseits als verloren, andererseits als Lieferant von Ressourcen. Abgeschrieben ist die Vergangenheit, sofern sie keine Elemente zur Aneignung von Wert mehr bereitstellt. Interessant ist sie allein da, wo sie dingliche oder soziale Gegebenheiten für den Marktkreislauf zur Verfügung stellt. Daher spielen Traditionen als solche keine Rolle – abgesehen von Verwertungsmöglichkeiten. Der Antitraditionalismus, seit der Aufklärung im Schwange, realisiert nun seine eigene gesellschaftliche Basis.

Die Zukunft ist, wie man in den Börsennachrichten sagt, in die Gegenwart eingepreist. Die Vorwegnahme der Zukunft erfolgt auf der Linie der Determinanten, die die Gegenwart bestimmen – und nur unter deren fortgesetzter Geltung wird die Zukunft überhaupt gesellschaftlich empfindbar. Keineswegs aber werden von der Zukunft Veränderungen der Interaktionsmodelle des Marktes selbst erwartet; die insoweit abstrakte Vorbereitung auf die Zukunft („zukunftsfähig“) erfolgt nach den gegenwärtigen Maßstäben.

Die Gegenwart der Gegenwart verbindet, indem sie Vergangenheit und Zukunft gleichsam in sich bannt, Immanenz und Transzendenz. Einerseits ist das Ganze im Jetzt gegenwärtig. Andererseits ist alles Andere auch schon in das Jetzt einbezogen. Das Jetzt ist gar nicht etwas, das verläuft, sondern besitzt so etwas wie einen transzendentalen Status – nur dass es gar kein Außen mehr gibt, mit Bezug auf das die transzendente Selbstbegrenzung, nicht das Ding an sich zu sein, vorgenommen werden könnte. Jede potentielle Setzung von Gegenständlichkeit kann sofort wieder zurückgenommen werden; nicht verwunderlich ist in diesem Zusammenhang der erkenntnistheoretische und soziale Konstruktivismus, der auf keine „Natur“ mehr referiert.

c. Von besonderem Interesse sind an dieser Stelle natürlich die Konsequenzen, die sich aus all dem für die Religion der Gegenwart ergeben – dass hier religionstheoretische Folgerungen naheliegen, deutete sich ja schon darin an, dass sich die Verwendung der Begriffe Transzendenz und Immanenz anbot. Zunächst wird man sagen können, dass es die Situation der Gegenwart selbst ist, die religionsproduktiv wirkt, indem sie gesellschaftliche Wirklichkeiten erzeugt, die sich dem unmittelbaren Zugriff entziehen, insofern sich der Veränderbarkeit widersetzen, ja überhaupt das Merkmal der Unhintergebarkeit an sich tragen. Es gibt unter entfalten Marktbedingungen des Kapitals so etwas wie eine gesellschaftlich induzierte Transzendenz.¹² Dieser Typus von Transzendenz legt sich sodann aus in einem Wechselspiel von Vergegenständlichung und der Zurücknahme. Genau das kennzeichnet ja die religiöse Lage in den entwickelten Gesellschaften des Westens, dass sich dort einerseits Ten-

12 Ausführlicher zu diesen Zusammenhängen vom Vf., Warentausch und Religion. Eine Anmerkung zur transzendentalen Struktur des Religionsbegriffs, seiner empirischen Genese und seiner theologischen Kritik, in: Thomas Klie/Dietrich Korsch/Ulrike Wagner-Rau (Hg.), Differenzkompetenz. Religiöse Bildung in der Zeit, Leipzig 2012, 111–124.

denzen der Verfestigung religiöser Weltbilder zu einem ausgeprägten Vorstellungskosmos finden, andererseits auch deren Auflösung im Bewusstsein des Gesetzseins derselben. Fundamentalismus und die Sehnsucht nach Mystik sind zwei Seiten derselben Medaille. Es ist wichtig zu sehen, dass diese scheinbar gegenläufigen Tendenzen sich einer gemeinsamen Grundbewegung der gesellschaftlich-ökonomischen Wirklichkeit verdanken. Die von dieser Wirklichkeit heraufgeführte Transzendenz unterliegt, wie man analytisch sehen kann, auch ihren Bedingungen – unabhängig davon, wie sich das im Bewusstsein der Beteiligten darstellt.

Aus dieser Perspektive der Gegenwart der Gegenwart lässt sich auch verstehen, warum in weniger entwickelten Gesellschaften Bewegungen des pfingstlerischen Spiritualismus en vogue sind. Denn hier wird, durchaus mit produktiver religiöser Kraft, eine Klammer aufgemacht zwischen akuter Geistpräsenz im Jetzt und einer Zukunftsperspektive, die so etwas wie ein gehaltvolles Anderes im Auge hat. Allerdings beruht der Erfolg dieser Kombination darauf, dass durch die eigene Lebensführung die religiös schematisierte Zukunft in einen gangbaren Weg der Lebensentwicklung überführt wird. Der Erfolg der Pfingstkirchen korreliert mit ihrem sozialen Aufstiegsversprechen. Insofern folgt auch diese religiöse Strömung dem Gesetz der Gegenwart, mit den Mitteln der Gegenwart die Zukunft zu bestimmen.

Es versteht sich von selbst, dass in diesen Erwägungen ihr Charakter des hermeneutischen Experiments besonders deutlich spürbar wird. Indem sie eine Tendenz beschreiben – die zur Ver-gegenwärtigung –, zu der es immer auch Gegenbewegungen gibt, lassen sie sich als kategoriale Vorschläge zu weiterer empirischer Forschung verstehen – und wollen nicht als abschließende Sachverhaltsbeschreibungen gelten. Auf welche Modifikationen in der Beschreibung der Gegenwart man aber auch immer kommen mag, wenn man andere Beobachtungen für elementar hält: die Aufgabe für eine liberale Theologie, sich auf eine Analyse der Gegenwart einzustellen, bleibt gegeben, wenn sie aufgeklärte Religion befördern will.

3. Theologie der Gegenwart

Zweipolig sei die Struktur liberaler Theologie, lautete die anfänglich geäußerte Einsicht. Das ist nicht im Sinne einer ästhetisch befriedigenden Ellipse gemeint, sondern als ein Spannungsgegensatz, der so wider-

sprüchliche Elemente wie historisches Bewusstsein der Gegenwart und letzte Glaubensgewissheit zusammenzwingt. Dass dabei eine Interdependenz von Gegenwartswahrnehmung und theologischer Explikationsaufgabe besteht, gilt unter Bedingungen der Perspektivität und möglichen Pluralität auf alle Fälle, welche Ausgangspunkte man auch immer wählt.

Wenn die Behauptung dieser Zweipoligkeit zutrifft, dann heißt das freilich sofort: Die beiden Aufgaben sind weder identisch noch auseinander herzuleiten. Weder lässt sich also, in scheinbar ideologiekritischer Absicht, die Gestalt aufgeklärter Religion theologisch als schlichte Transposition eines auch sonst umlaufenden Gegenwartsbewusstseins dechiffrieren – noch lässt sich eine Separation der Religion von der Gegenwart durchführen, als sei sie nicht nur eigenen Rechtes, sondern auch eine eigene Wirklichkeit. Es ist vielmehr der Ort der Gegenwart selbst, an dem die Aufgaben koinzidieren. Das erfordert seitens der liberalen Theologie eine Kritik an der Verfasstheit der Gegenwart im Namen der authentischen Religion – und auch eine Kritik der mit dieser Gegenwart synchronen Religion, die aufgrund ihrer strukturellen Nähe zu dieser in ihrer religiösen Eigenart nicht auszuweisen ist. Liberale Theologie ist also in ihrer Grundverfassung gesellschaftskritische, religionskritische und selbstkritische Theologie – am Ort ihrer Gegenwart, auf den sie verpflichtet ist

Wenn sich als Grundmerkmal unserer Gegenwart deren progressive Intensivierung herausstellt, wie sie sich kulturell in der bevorzugten Erlebnisform des Events dokumentiert und wie sie sich in den vielfältigen Gefühlsdiskursen artikuliert, dann bildet genau diese Gegenwart die Ausgangsbedingung, an der aufgeklärte Religion zu behaupten ist. Der erste – kritische – Schritt dieser Behauptung besteht in der Einsicht, dass die geschichtliche Konzentration auf die Gegenwart erkaufte ist um den Preis eines Aufsaugens der Vergangenheit wie auch der Zukunft. Insofern ist die mit dieser Bewegung der Ver-gegenwärtigung verbundene Einheit von Immanenz und Transzendenz selbst eine bedingte – und keineswegs so absolut, wie sie gern erscheinen möchte.

Der zweite – konstruktive – Schritt der religiösen Selbstbehauptung aufgeklärter Religion besteht dann etwa in der Intuition, unbedingte Gegenwart zu reklamieren. Dass in diesem Ausdruck eine bei Tillich breit repräsentierte Figur aufscheint, ist unübersehbar; dessen ontologische Fassung der Verstehensbedingungen hatte sich ja am deutlichsten von den Umständen historischer Vermittlung entfernt. Nimmt man also die konstruktive Perspektive ein, um unbedingte Gegenwart als Ausgangs-

punkt aufgeklärter Religion zu statuieren, dann ist damit auf alle Fälle eine Unterscheidung zu der bedingten Gegenwart zu markieren, als die die gesellschaftlich induzierte Immanenz-Transzendenz der Gegenwart auftritt. Diese Position ist jedoch nur dann nicht die Wiederholung der kritisierten Unselbständigkeit, wenn sie mehr darstellt als das Produkt der Abgrenzung, wenn sie also auch noch eine „höhere Bedingtheit“ ausschließen kann. Das ist nur dann möglich, wenn für die unbedingte Gegenwart eine eigene Bezugsdimension angegeben werden kann, die dezidiert nicht-weltlich ist.

Die gesuchte Instanz der Bestimmung kann nun aber nicht von irgendwoher gegeben sein, sondern baut sich erst in der Bezugnahme auf. Damit tritt ein nichtnegierbares personales Gegenüber ins Spiel ein. Denn Personalität ist Selbstsein im Bezogensein. Der Personalismus Troeltschs muss also keineswegs als geistesgeschichtliche Großwetterlage in Anspruch genommen werden – er ergibt sich schon aus dem Vorgang der Bestimmung unbedingter Gegenwart selbst. Wird also die Bezugsinstanz der unbedingten Gegenwart personal ausgelegt, dann widersetzt sich diese einer Einvernahme in die Dynamik der Warengesellschaft. Die Behauptung von Personalität besteht nicht zuletzt in einer Weigerung, sich vollständig verrechnen zu lassen. Dass die Weigerung nicht auch schon aus dem Widerstreit mit der Bewegung herausnimmt, die alles verrechnen will, versteht sich von selbst. Es zeigt sich aber auch, dass es sich beim Merkmal der Personalität nicht um ein leicht abzuschüttelndes vorneuzeitliches Relikt in der Gottesvorstellung handelt, sondern um eine je länger je mehr nötige Grundbestimmung (so dass man geradezu umgekehrt die Personalitätskritik auf ihre Motive und Strukturen hin zu untersuchen hätte).

Ist Personalität als Dimension aufgeklärter Religion theologisch einsichtig zu machen, dann ist damit der Boden vorbereitet für den nächsten Schritt – nämlich die Tatsache, dass die Behauptung unbedingter Gegenwart stets an einen individuellen Vollzug geknüpft ist. Erst in der Individualität kommt die hier gemeinte Personalität vollends zu sich. Denn nicht bereits die Zugehörigkeit zur personalen Welt versichert unbedingte Gegenwart, so wenig auf sie als Medium verzichtet werden kann. Im gleichen Maße, in dem aus der Personalität individuelles Selbstsein im Modus unbedingter Gegenwart entsteht, muss auch das Gegenüber die Schranken allgemeiner Personalität überschreiten und zum Individuum werden. Es ist offenkundig, dass hier aus der Perspektive konstitutiver Gegenwart ein Anschluss an Schleiermacher vorliegt, der freilich nicht in die Figur einer (auch) historischen Herkunftslinie ein-

geschrieben werden muss – und auch nicht mehr eingeschrieben werden kann. Die christologische Pointe der Gotteslehre ist unabdingbar für konkret unbedingte Gegenwart – und das religiöse Verhältnis zu Jesus von Nazareth ist nicht das einer historischen Abkünstigkeit, sondern der Gleichzeitigkeit des Geistes im Unterschied der Zeiten.

Unbedingte Gegenwart – von diesem kritisch-konstruktiven Ausdruck ließen sich die hier vorgetragenen Überlegungen leiten in der Umschreibung der Aufgaben einer liberalen Theologie, die aufgeklärter Religion dient. Die Motiv-Anschlüsse an Schleiermacher, Troeltsch und Tillich sollten nicht verheimlicht werden. Worin genau besteht aber jetzt der Unterschied in der Verfahrensweise einer liberalen Theologie heute insgesamt und im Unterschied zu den drei Bezugstheologien? Er liegt darin, dass den Ausgangspunkt ein akutes Selbstinteresse an „realer, unbedingter Gegenwart“ bildet, wie es in der Konzentration der Gegenwart auf die Gegenwart selbst sich ausspricht. Die Frage ist, woher sich diese Gegenwart bestimmt – und die Bestimmung ist strittig und umkämpft. Auf der einen Seite ist die Konzentration auf die Gegenwart ein Resultat der Immanenz-Transzendenz der modernen Gesellschaft; auf der anderen Seite stellt gerade das ein hohes Maß von Abhängigkeit dar – das dem Unbedingtheitsanspruch im Selbst nicht entspricht. Erst eine nicht mehr gesellschaftlich vermittelte Transzendenz kann dieser mehr oder weniger deutlich ausgesprochenen Intention Genüge tun.

Darum ist aber auch das, was seitens aufgeklärter Religion für die Vergegenwärtigung solch unbedingter Gegenwart ins Spiel kommt, jenseits historischer Vermittlung. Es ruht, so sehr es in humaner Kommunikation sich äußert, selbst auf einem unbedingten Grund, von dem symbolisch zu reden ist, dessen Verwirklichung aber selbst vom individuellen Auftreten unter den Bedingungen humaner Selbstverständigung abhängt. Gott in der individuellen Gestalt Jesu Christi ist der Ankerpunkt für unbedingte Gegenwart, die sich den subtilen Vermittlungsstrategien der Vergegenwärtigung entzieht. Eben in dieser kritischen Funktion ist die Christologie auch seitens einer liberalen Theologie zu durchdenken.

Fragt man nach Medien einer solchen Frömmigkeit der unbedingten Gegenwart, dann könnte man vorzüglich an das Abendmahl und an das Gebet denken. Im Ausgang von beidem ließe sich eine kritische liberale Theologie konfigurieren. Denn im Abendmahl geht es um die Verdichtung des Inbegriffs der Vergangenheit in einer unmittelbaren Gegenwart, im Gebet um die Einstellung auf eine immer neue Zukunft, die der Horizont unbedingter Gegenwart wird. Es wäre ein interessanter