

Albrecht Ritschl: die Wirklichkeit des Gottesreiches

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2002. "Albrecht Ritschl: die Wirklichkeit des Gottesreiches." In *Theologen des 19. Jahrhunderts: eine Einführung*, edited by Peter Neuner and Gunther Wenz, 183–203. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



ALBRECHT RITSCHL

Die Wirklichkeit des Gottesreiches

VON BERND OBERDORFER

Gefragt nach einer biblischen, christozentrischen, die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis Jesu hervorhebenden, metaphysikkritischen Offenbarungstheologie, die unter Betonung des Bundesgedankens die Erwählung der Gemeinde derjenigen des gläubigen Individuums vorordnet – wer dünkte da nicht zuerst an Karl Barth? Mit mindestens genauso großem Recht könnte man aber Albrecht Ritschl nennen.

Dies mag überraschen, hat doch Barth selbst in einer (sogar für seine Verhältnisse!) ungewöhnlich kalten und beißenden Ironie von Ritschl gesprochen. Für Barth war Ritschl der theologische Repräsentant für das deutsche Bürgertum der Gründerzeit. Ritschls Kritik einer auf das Gefühl gegründeten individuellen Frömmigkeit, die nicht zugleich der tätigen Auferbauung des Reiches Gottes diene, seine emphatische Behauptung, dass das Reich Gottes sich in der getreulichen Erfüllung der durch die jeweilige Stellung im bürgerlichen Leben gesetzten „Berufspflichten“ realisiere *und nirgends sonst*, und die damit korrespondierende entschiedene Ablehnung jeglicher religiöser Separatgemeinschaften; weiter Ritschls Überzeugung, dass der Gerechtfertigte als solcher grundsätzlich fähig sei, in der geschilderten Weise positiv am Aufbau des Gottesreiches mitzuwirken, und also sein Vertrauen in die durch die Rechtfertigung geweckten und getragenen menschlichen Kräfte, schließlich Ritschls harmonisches Verständnis von Gott als reiner Liebe – dies alles machte Ritschls Theologie als Ideologie, nämlich als religiöse Verklärung und Legitimierung der optimistischen Weltsicht des nüchternen, weltzugewandten, tatkräftigen, seiner eigenen Fähigkeiten gewissen Bürgertums des Wilhelminischen Reiches verdächtig.

Nun verdankt es sich keineswegs allein der Dialektischen Theologie, dass noch 1968 eine Monographie über Ritschl im Untertitel ›Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems‹ ankündigen konnte.¹ Nicht nur hatte Ritschl von Anfang an schroffe Gegner im konfessionellen

¹ Rolf Schäfer, Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems, Tübingen 1968 [fortan zitiert als: Schäfer, Ritschl].

Luthertum – die Vorwürfe gegen sein vermeintlich reduktionistisches Gottes-, Sünden- und Rechtfertigungsverständnis sind Legion. Viel wichtiger ist, dass in seiner eigenen Gefolgschaft, in der von Freund und Feind sog. „Ritschl-Schule“, sehr bald gravierend andere Akzente gesetzt wurden als bei ihm selbst. Vor allem trat der sozialtheoretisch gefüllte Reich-Gottes-Begriff zurück und machte Platz für eine Konzentration auf den individuellen „Verkehr des Christen mit Gott“ (um einen charakteristischen Titel von Wilhelm Herrmann zu zitieren). Im Effekt hat diese Gewichtsverlagerung die Weiterwirkung von Ritschls eigener Theologie nachhaltig behindert. Dass implizite Fernwirkungen von Ritschls Denken bis in die Gegenwart reichen, ist freilich unverkennbar.

1. Biographie

Albrecht Benjamin Ritschl² wurde am 25. März 1822 in Berlin als Sohn von Georg Benjamin Ritschl³ geboren, der, ein starker Befürworter der preußischen Union, 1827 zum Generalsuperintendenten (Bischof) von Pommern mit Sitz in Stettin ernannt wurde. Nach glänzend bestandener Reifeprüfung bezog der Sohn zum Studium der Theologie zunächst die Universität Bonn, die dem Vater wegen des dort lehrenden führenden Vermittlungstheologen Carl Immanuel Nitzsch als besonders geeignet erschien. Doch konstatierte er angesichts der in der Fakultät herrschenden „wissenschaftliche(n) Harmonie“ bald einen „Mangel an Gegensatz und Kampf in der Wissenschaft“⁴ und vermisste eine aktive Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Gegenwart, namentlich im Zusammenhang mit den theologischen und philosophischen Diskussionen um den Hegelianismus, für die sein Interesse u. a. durch die Lektüre von David Friedrich Strauss' ›Leben Jesu‹ geweckt worden war. Zum Sommersemester 1841 wechselte er daher nach Halle. Allerdings vermochten ihn in den fünf dort verbrachten Studiensemestern weder Tholuck noch Julius Müller auf Dauer wissenschaftlich zu befriedigen. Fasziniert las er hin-

² Zu Ritschls Biographie vgl. den in jeder Hinsicht hervorragenden Artikel von Rolf Schäfer, Ritschl/Ritschlsche Schule, in: TRE 29, 1998, 220–238, bes. 220–232 [fortan zitiert als: Schäfer, TRE 29]; ferner Otto Ritschl, Art. Ritschl, Albrecht Benjamin, in: RE³, Bd. 17, 1906, 22–34, sowie umfassend ders., Albrecht Ritschls Leben, Freiburg i. Br./Leipzig 1892 (Bd. 1), 1896 (Bd. 2).

³ Vgl. zu ihm Albrecht Ritschl, Art. Ritschl, Georg Karl Benjamin, in: RE³, Bd. 17, 1906, 34–39 (unter Bearbeitung durch Otto Ritschl übernommen aus: RE², Bd. 13, 1884, 1–6).

⁴ So Ritschl selbst, zitiert in: Leben I, a. a. O. 429; zitiert nach RE³, Bd. 17, 23.

gegen, dabei gleichsam sein Lebensthema findend, Ferdinand Christian Baur ›Die christliche Lehre von der Versöhnung‹ (Tübingen 1838).

Die Hinwendung zum Hegelianismus belastete das Verhältnis zum Vater, der (nach dem 1844 abgelegten kirchlichen Examen und einem im Elternhaus verbrachten Jahr) einer Fortsetzung der Studien in Tübingen nur widerwillig und unter der Bedingung zustimmte, dass Ritschl zuvor bei Richard Rothe in Heidelberg studierte. So kam es erst im Wintersemester 1845 zum persönlichen Umgang mit Baur, der ihn indes so zu beflügeln schien, dass er in kürzester Frist eine Dissertation über ›Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas‹ abfasste. In dieser identifizierte er ganz im Geiste der Tübinger Schule das marcionitische Evangelium mit einem Ur-Lukas, aus dem der kanonische Lukas durch Zusätze und Umarbeitungen entstanden sei. Eine lateinische Teillfassung der Arbeit reichte er 1846 an der Bonner theologischen Fakultät ein und wurde daraufhin promoviert und zum Privatdozenten für Neues Testament habilitiert.

Der mit der Lehrtätigkeit verbundene Zwang zur akribischen Arbeit an den Primärquellen legte nicht nur den Grund für die profunden und subtilen biblisch-theologischen Argumentationen, die den Duktus von Ritschls späteren systematisch-theologischen Monographien kennzeichnen; er verstärkte auch zunehmend die Zweifel an der Tragfähigkeit der von den Tübingern vorgetragenen historischen Hypothesen (die eigene Marcion-Lukas-These zog er bald zurück) und in der Konsequenz dann auch an den diesen zugrunde liegenden spekulativen und hermeneutischen Prämissen. Die Erstauflage der Monographie ›Die Entstehung der altkatholischen Kirche‹ (Bonn 1850) stellt in dieser Hinsicht eine Übergangsgestalt dar. Erst die durchgehend umgearbeitete Zweitaufgabe (1857) vollzog den (in Einzelbeiträgen freilich bereits seit 1851 vorbereiteten) Bruch.

Indes blieb Ritschl in seinem Interesse keineswegs auf die frühchristliche Historie beschränkt, sondern zielte durchaus auf gegenwärtige Wirkung ab. 1851 setzte er sich etwa in einem Vortrag über die ›protestantische Lehre von der Kirche‹ unter Rückgriff auf Luther, Melanchthon und Calvin vehement für die preußische Union ein und bekämpfte einen „neu-lutherischen“ Konfessionalismus. Von der Politik hatte er sich freilich nach anfänglicher Begeisterung für die Ziele des Paulskirchenparlaments (er war 1848 sogar nach Frankfurt gericht!) aus Enttäuschung über die weitere Entwicklung namentlich in Preußen konsequent zurückgezogen.

1852 zum außerordentlichen Professor ernannt, begann er 1854 auch dogmatische Vorlesungen zu halten und entwickelte dabei bereits die Grundlinien einer systematischen Konzeption, die er freilich erst mehr als ein Jahrzehnt später in einem Gesamtentwurf vorstellen konnte, nämlich in der dreibändigen Monographie ›Die christliche Lehre von der Recht-

fertigung und Versöhnung⁵. Bis dahin erfuhr er auf der einen Seite die Konsolidierung seiner bürgerlichen und beruflichen Verhältnisse (1859 Heirat mit der Frankfurter Pfarrerstochter Ida Rehbock, im selben Jahr Berufung auf eine ordentliche Professur in Bonn, 1864 Annahme eines Rufes als Nachfolger Isaak August Dorners nach Göttingen); auf der anderen Seite suchte er in vielfältigen Einzeluntersuchungen⁶ in tastenden Bewegungen verschiedene Aspekte der Konzeption bereits auszuarbeiten.

Dass er nun gerade in den Jahren seit 1870 (der systematisch entscheidende dritte Band erschien 1874) mit dem großen Wurf an die Öffentlichkeit trat und in der Folge damit Wirkung zu erzielen begann (zu seiner eigenen Überraschung, er sah sich, nicht ohne Stolz und Überlegenheitsgefühl, als Einzelkämpfer zwischen allen Schulen), hat im Rückblick natürlich seinen Ruf als Theologe der Gründerzeit gefestigt. Doch weder entspricht er in jeder Hinsicht dem durch Nietzsche popularisierten Klischee des saturiert-diesseitsfrommen Bürgertums des zweiten Kaiserreichs, noch kann er als theologischer Apologet des deutschen Großmachtstrebens angesprochen werden; er betont geradezu den *übernationalen* Charakter des Gottesreiches. Und auch was die Wirkung betrifft, so wurden zwar in der Tat die Ersten der Schüler, die z. T. erst aufgrund der Lektüre seiner Werke zu ihm gefunden hatten (Herrmann etwa kam von Tholuck), bereits in den siebziger Jahren auf Professuren berufen.⁷ Dennoch ist die Aussage, es gebe „wenige Theologen, die noch zu ihren Lebzeiten eine solche Wirkung gehabt haben wie Albrecht Ritschl“⁸, präzisionsbedürftig. Dies schon deshalb, weil, wie bereits angedeutet, die Schüler in jeweils sehr eigenständiger Weise an Ritschl anknüpften und unterschiedliche Fäden aus seinem Werk aufgriffen. Auch dürfte die Form, in der Ritschl seine Einsichten darbot, einer breiten Rezeption nicht unbedingt förderlich gewesen sein. Denn wie schon in den frühesten Schriften, so ist auch der „Denk- und Schreibstil“ des Hauptwerkes charakterisiert

⁵ Der erste Band, der „Die Geschichte der Lehre“ enthält, erschien 1870, die Bände 2 („Der biblische Stoff der Lehre“) und 3 („Die positive Entwicklung der Lehre“) erschienen 1874, jeweils in Bonn.

⁶ Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche, in: ThStKr 32 (1859), 189–226; *Commentatio de ira dei* (Bonner Antrittsvorlesung), Bonn 1859; Studien über die Begriffe von der Genugtuung und von dem Verdienste Christi, in: JDTh 5 (1860), 581–636; Die Aussagen über den Heilswert des Todes Jesu im Neuen Testament, in: JDTh 8 (1863), 477–535; Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott, in: JDTh 10 (1865), 277–318; JDTh 13 (1868), 67–133; 251–302.

⁷ Vgl. die umfassende Zusammenstellung der zur Ritschl-Schule gerechneten Hochschullehrer bei Schäfer, TRE 29, 232.

⁸ So Gerhard Ruhbach in der Einführung zu seiner Edition von Ritschls „Unterricht in der christlichen Religion“ (Gütersloh 1966), 5f., hier: 5.

durch „geduldiges Vorwärtsdringen in den Quellen, wobei Referat und Kommentar, Zustimmung und Kritik ohne Dispositionshilfen für den Leser beständig miteinander abwechseln, so daß sich die Ergebnisse langsam ansammeln“⁹. Allerdings unternahm Ritschl selbst den Versuch einer Popularisierung: Für den Gebrauch in der Abschlussklasse des Gymnasiums verfasste er unter dem an Calvin angelehnten Titel ›Unterricht in der christlichen Religion‹ eine knappe, aber nach seiner Überzeugung systematisch „vollständige Gesamtanschauung vom Christentum“¹⁰. Erwies sich diese Gesamtdarstellung für den Religionsunterricht als zu kompakt, so bietet sie doch ohne Zweifel den systematischen Grundriss von Ritschls Theologie in besonders klarer Form.

Es gehört zu den hervorstechendsten Zügen Ritschls, dass er sich mit den bereits erreichten Resultaten nicht zufrieden gab, sondern beständig an seinen ‘Lebensthemen’ weiter arbeitete. Gerade seine Hauptwerke hat er zum Teil mehrmals überarbeitet und dabei nicht selten erheblich revidiert. Grund dafür ist gewiss nicht ein zaudernder, skrupulanter Charakter; Ritschl war sich seiner Sache ziemlich sicher. Vielmehr bedingte zum einen sein empirisch-induktiver Denkstil eine prinzipielle Unabgeschlossenheit der Forschung (die indes nicht mit dem Verzicht auf einen Systemanspruch einher gehen musste). Zum anderen lebte wie schon der Student, so auch der reife Ritschl im ‘wissenschaftlichen Kampf’ auf; er war ein harter und herber Polemiker, der die eigene Position in der Auseinandersetzung mit anderen Positionen profilierte und sich durch Kritik zu scharfen Kontroversen herausfordern ließ. Damit zusammen hängt ein dritter Aspekt: Ritschls primäres Interesse galt der materialen Dogmatik; eine eigenständige oder gar normierende Bedeutung wollte er den üblicherweise in den „Prolegomena“ abgehandelten methodologischen Grundlegungsfragen nicht zubilligen (er sprach ironisch vom „Vorhof der Heiden“), handelte sie auch in einer nachgängigen und eklektischen Weise ab (auch hier übrigens Barth nicht unähnlich). Dennoch sah er sich durch kritische Rückfragen genötigt, hier gleichsam Erläuterungen nachzu-reichen. Sein Verständnis des Verhältnisses von „Theologie und Metaphysik“ entfaltete er 1881 sogar in einer eigenen „Streitschrift“¹¹ gleichen Titels.

Die achtziger Jahre sahen Ritschl sicher auf dem Zenit seines Ruhmes. Die Hörerschaft war beträchtlich gewachsen; weiterhin und in zunehmendem Maße wurden Lehrstühle mit Theologen besetzt, die mit ihm in Verbindung standen; seine Thesen wurden in der Pfarrerschaft diskutiert. Dies

⁹ Schäfer, TRE 29, 221.

¹⁰ Vorrede zur ersten Auflage, 11.

¹¹ Schäfer, TRE 29, 231.

mag damit zusammenhängen, dass sich in Theologie und Kirche ein gewisser Überdruß breit gemacht hatte an den Parteistreitigkeiten vor allem zwischen erweckten Neokonfessionalisten und Liberalen und dass ironischerweise gerade der Polemiker Ritschl die Mittellage einer moderat modernisierten, gleichwohl dezidiert (volks-)kirchlichen Theologie anbot, auf der aufgeschlossene Konservative sich ebenso wieder finden konnten wie gemäßigt Liberale.

Erstaunlicherweise begnügte sich Ritschl nun nicht damit, gleichsam die Ernte seines Lebenswerks einzufahren, sondern warf sich noch einmal auf ein gänzlich neues Projekt. Nach intensiven und umfassenden Quellenstudien veröffentlichte er 1880, 1884 und 1886 die drei Bände seiner ›Geschichte des Pietismus‹, wobei Bd. 1 den reformierten, Bd. 2 und 3 den lutherischen Pietismus behandelten. Die dem Projekt zugrunde liegende Intention war eine kritische: Ritschl hielt den Pietismus für einen in der gegenwärtigen Kirche zu gefährlicher Dominanz gelangten Irrweg, der (durch das pietistische Insistieren auf die persönliche Frömmigkeit und die Bildung frommer Separatgemeinschaften) von der Reformation fort und zurück lenke zum Mönchsideal des Mittelalters, und wollte den Zeitgenossen durch geschichtliche Aufklärung dafür die Augen öffnen. Anders als mit seinen vielfältigen Anregungen zur Erforschung der Reformationsgeschichte und der reformatorischen Theologie hat er mit diesem Interesse aber wenig Anklang und Fortführer gefunden. Dennoch konnte er am Ende seines Lebens der Überzeugung sein, sein Feld bestellt zu haben. Er starb am 20. März 1889 in Göttingen.

2. Theologie

Ohne Zweifel ist „Reich Gottes“ der systematische Leitbegriff, von dem her und auf den hin Ritschls vielschichtiger und komplexer theologischer Entwurf seine Einheit findet. Ritschls straffe, von historischen Erörterungen weitgehend freie, nur jeweils den biblischen Hintergrund der Ausführungen erläuternde, systematisch strenge Gesamtdarstellung seiner Konzeption in dem bereits erwähnten ›Unterricht in der christlichen Religion‹ ist denn auch ganz von diesem Gedanken her komponiert und strukturiert. Unter Konzentration auf dieses Werk soll im Folgenden Ritschls Theologie vorgestellt werden.

Die in knappen Paragraphen voranschreitende Schrift hat vier Teile. Nach einer bemerkenswert kurzen, der Selbstpositionierung des Projekts gewidmeten „Einleitung“ setzt das Buch ein mit der „Lehre vom Reiche Gottes“, die in zwei Abschnitten entfaltet wird: „A. Das Reich Gottes als religiöse Idee“, „B. Das Reich Gottes als sittlicher Grundgedanke“. Dem

folgt ein zweiter Teil, der unter dem Titel „Die Lehre von der Versöhnung durch Christus“ zunächst einerseits „Sünde, Übel, göttliche Strafe“, andererseits „Erlösung, Sündenvergebung, Versöhnung“ behandelt und daraufhin „Christus als de(n) Versöhner der Gemeinde“ vorstellt. Der dritte Teil enthält unter der Überschrift „Die Lehre vom christlichen Leben“ die Ethik, an deren Ende zwei kurze Paragraphen (§ 76f) „Das ewige Leben als jenseitiges“ thematisieren. Nicht damit schließt allerdings das Werk, sondern es folgt noch ein vierter Teil: „Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung“, der die Ekklesiologie entwickelt.

Schon aus dieser Disposition gehen einige grundlegende Charakteristika des Entwurfes hervor, die beachtet werden müssen, soll dieser nicht gänzlich verzeichnet werden. Entgegen dem geläufigen Vorwurf, Ritschl moralisiere den christlichen Glauben, unterscheidet dieser am Reich-Gottes-Begriff grundsätzlich einen „religiösen“ und einen „sittlichen“ Aspekt. Und auch die christliche Existenz, deren Ermöglichung und Verwirklichung durch Christus der zweite Teil beschreibt, geht nicht schlecht hin auf im sittlichen Handeln im bürgerlichen Beruf, sondern umfasst ebenso den eigenständigen Bereich des kirchlich-religiösen Lebens. Freilich hat Ritschl auch die religiöse Dimension so stark unter den Aspekt des Handelns gestellt und zudem auf das *sittliche* Handeln hin finalisiert, dass er zumindest Anlass geben konnte für den Eindruck, den Geschenkscharakter des Glaubens nicht mehr wirklich aussagen zu können und letztlich einem unreformatorischen Synergismus (Barth spricht gar von „Pelagianismus“¹²) zu huldigen.

Dies zeigt sich schon in seiner grundlegenden Bestimmung des Reiches Gottes als einer „religiösen Idee“ in § 5. „Das Reich Gottes ist der allgemeine Zweck der durch Gottes Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde, und ist das gemeinschaftliche Produkt derselben [sc. der Gemeinde!], indem deren Glieder sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise unter einander verbinden.“ Der Reich-Gottes-Begriff ist bei Ritschl also elementar ekklesiologisch bestimmt, und er ist vor allem auf das soziale Handeln bezogen: Das Reich Gottes wird ja geradezu als „Produkt der Gemeinde“ bezeichnet. Diese Deutung sieht Ritschl darin begründet, dass das Reich Gottes „der dem göttlichen Beschluß entsprechende Zweck der Verkündigung Jesu“ sei (ebd., Anm. a; Hervorh. von mir). Dass Jesus selbst das Gottesreich ethisch-ekklesiologisch verstanden habe, geht nach Ritschl auch aus Jesu Reich-Gottes-Gleichnissen hervor: „Die Gleichnisreden (Mk. 4), welche die Geheimnisse des Reiches Gottes darstellen, indem sie in den Bildern vom Wachstum des Getreides u. dergl.

¹² Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1946 u. ö., 598–605, hier: 601.

sich bewegen, deuten unter der Frucht immer ein *Produkt der Menschen* an, welches aus deren *Selbsttätigkeit* hervorgeht, die durch die göttliche Saat, d.h. den Antrieb des göttlichen Offenbarungswortes hervorgerufen wird“ (ebd., Anm. c; Hervorh. von mir).

In diesem Begründungsgefälle dokumentiert sich im Übrigen eine methodologische Grundentscheidung von kaum zu überschätzender Bedeutung: Ritschl sieht sich dezidiert als *biblichen* Theologen, und er ist ein radikal *christozentrischer Offenbarungstheologe*. Daraus erklärt sich seine konsequente Ablehnung jeglicher natürlicher Theologie, die er als unstatthafte Eintragung einer dem Christentum fremden, nur scheinbar ‘neutralen’ und allgemein gültigen, vielmehr aus dem griechischen Heidentum erwachsenen Metaphysik in die auf Jesus zurückgehende christliche Gotteserkenntnis betrachtet. Ritschl übernimmt auch Schleiermachers Gedanken, dass es Religion immer nur als bestimmte, konkrete Religion geben kann; über den Wahrheitsanspruch einer Religion kann daher kein allgemeiner Religionsbegriff entscheiden, zumal ein solcher sich faktisch ohnehin der Perspektive einer bestimmten Religion verdankt. Dies gilt natürlich auch, wenn Ritschl seinerseits den „Anspruch“ des Christentums, „die vollkommene Religion über den anderen Arten und Stufen derselben zu sein“, bejaht, da in ihm „die vollkommene Erkenntnis Gottes möglich“ sei (§ 2). Dieser Anspruch ist darin gegründet, dass die „Gemeinde sich von Jesus Christus ableitet, der als Sohn Gottes sich die vollkommene Erkenntnis seines Vaters zuschreibt“ (ebd.; mit Verweis auf Mt 11,27), und dass sie „ihre Erkenntnis Gottes aus demselben Geiste Gottes ableitet, in welchem Gott sich erkennt“ (ebd.; mit Verweis auf 1 Kor 2,10–12).¹³ Das Wahrheitsbewusstsein der christlichen Gemeinde als des „Trägers“ der christlichen „Offenbarung“ (§ 1) ist daher der „Standpunkt“ (§ 3), von dem aus allein ein adäquates „Verständnis des Christentums“ (ebd.) möglich ist.

Jener „Standpunkt der christlichen Gemeinde“ bedarf nun freilich eines orientierenden Kriteriums, weil er „im Laufe der Geschichte (...) mannigfach verschoben und der Gesichtskreis der Gemeinde durch fremde Einflüsse getrübt worden ist“ (ebd.). Die Heilige Schrift namentlich des Neuen Testaments eignet sich als ein solches Kriterium, weil dieses ein Stadium der Christentumsgeschichte repräsentiert, in dem der das Gemeindebewusstsein prägende Eindruck vom „Wirken ihres Stifters“ „noch

¹³ Beiläufig skizziert Ritschl hier sein Verständnis des Trinitätsdogmas, dem er ganz offensichtlich die Funktion zuschreibt, die Authentizität der Gotteserkenntnis der christlichen Gemeinde zu vergewissern, m.a.W.: die Vollkommenheit und Wahrheit der offenbarten Gotteserkenntnis zu gewährleisten. Vgl. zu Ritschls Trinitätslehre Schäfer, Ritschl, 150–153.

nicht durch die Eindrücke getrübt ist, die schon im zweiten Jahrhundert das Christentum als katholisch ausgeprägt haben“ (ebd.).¹⁴ Mit dieser (historisch kaum haltbaren) Sicht des frühen Christentums steht Ritschls Hochschätzung des Alten Testaments in unmittelbarem Zusammenhang. Denn die frühchristlichen Urkunden erschließen ihren Sinn nicht durch ihre Integration in eine Kulturgeschichte des Hellenismus, sondern ihr genuiner Traditionshintergrund sind die „Urkunden der hebräischen Religion im Alten Testament“, das deshalb „unumgängliche(s) Hilfsmittel des Verständnisses“ ist (ebd.).

Worin besteht aber jene „gegenseitige Handlungsweise“, durch die die Christen gemeinsam das Reich Gottes verwirklichen? Es ist das „gerechte Handeln, in welchem die Glieder der Gemeinde Christi das Reich Gottes hervorbringen“ (§ 6). Dieses gerechte Handeln „hat sein allgemeines Gesetz und seinen persönlichen Beweggrund in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten“ (ebd.). Von den natürlichen „engeren sittlichen Gemeinschaften“ wie Familie, Volk, Staat ist die christliche Gemeinde durch ihre prinzipielle Unabgeschlossenheit unterschieden. „Der Nächste“ – so Ritschl wörtlich – „ist nicht mehr bloß der Volksgenosse, sondern möglicherweise auch der Genosse eines feindlichen Volkes“ (ebd., Anm. b unter Berufung auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter). Das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe bestimmt Ritschl im Übrigen in einer für ihn höchst charakteristischen (und notorisch Kritik auf sich ziehenden) Weise wie folgt: „Die Liebe zu Gott hat keinen Spielraum des Handelns außerhalb der Liebe gegen die Brüder“ (ebd., Anm. a unter Berufung auf 1 Joh 4,19–5,3). Das heißt, eine Gottesliebe, die nicht auf die Nächstenliebe ausgerichtet ist und sich in dieser realisiert, ist in sich widersprüchlich.

Nun könnte man fragen: Was unterscheidet ein solches Reich Gottes noch von einer universalen Verwirklichung der natürlichen sittlichen Bestrebungen der Menschen? Und wozu bedarf es dazu noch einer besonderen Offenbarung und überhaupt einer „religiösen Idee“? Inhaltlich, das betont Ritschl, gibt es keinen Unterschied zwischen dem Reich Gottes und dem Reich vollendeter Sittlichkeit: „Die Aufgabe der sittlichen Verbindung aller Menschen als Menschen ist (...) als allgemeine Regel schon

¹⁴ Harnacks These von der Hellenisierung des Christentums ist hier vorweggenommen. Ritschl erwartet unverfremdete Erkenntnis allerdings aus den kanonischen Texten, während Harnack hinter diese zurück auf des historischen Jesus reines Evangelium vom liebenden Vater lenkt, dem er allein Authentizität zubilligt. Darin spiegelt sich ein kritischeres religionsgeschichtliches Bewusstsein, aber auch ein gewandeltes, nämlich nicht mehr primär auf die Gemeinde, sondern auf das fromme Individuum zentriertes Verständnis des christlichen Glaubens.

außerhalb des Christentums erkannt worden“ (§ 19). Er fügt aber hinzu: Diese Aufgabe „konnte (...) als praktischer Grundsatz nur *wirksam* werden, wenn sie mit einem *besonderen Beweggrunde* verknüpft wurde“ (ebd.; Hervorh. von mir). Dass Menschen sittlich handeln, geschieht also nicht kraft ihrer natürlichen Fähigkeiten. Es bedarf der besonderen Motivation, die in der „positive(n) Stiftung“ der Gemeinde durch Christus gegeben ist. Durch die Versöhnung hat Christus nämlich die Hemmnisse ausgeräumt, die einer universalen Verwirklichung der sittlichen Gebote im Wege standen.

Genau wegen dieses Zusammenhanges, wegen der Abhängigkeit von der in Christi Versöhnungswerk verwirklichten Überwindung der faktischen Unlust, kann Ritschl in dem wichtigen § 8 dezidiert daran festhalten, dass das Reich Gottes sowohl „*übernatürlich*“ als auch „*überweltlich*“ sei. Es ist „*übernatürlich*, sofern in ihm die sittlichen Gemeinschaftsformen (Ehe, Familie, Beruf, Privat- und öffentliches Recht oder Staat) überboten werden, welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen (Geschlechtsunterschied, Abstammung, Stand, Volkstum) bedingt sind, und deshalb auch Anlässe zur Selbstsucht darbieten“. Und es ist „*überweltlich*, sofern man unter Welt den Zusammenhang alles natürlichen, natürlich bedingten und geteilten Daseins versteht“. Ritschl besteht also darauf, dass das Reich Gottes, obwohl es materialiter nichts anderes ist als das Produkt menschlichen Handelns, nicht unmittelbar aus den natürlichen bzw. den durch die Sünde geschwächten Kräften hervorgebracht werden kann.

An dieser Stelle fügt Ritschl eine Überlegung an, die höchst aufschlussreich ist für sein Verständnis der Stellung des Menschen in der Welt, die er in der eschatologischen Zielperspektive des Reiches Gottes beleuchtet. In der ersten Auflage lautet diese Überlegung lapidar, wegen ihres übernatürlichen und überweltlichen Charakters könnten die gegenwärtigen Realisierungen des Reiches Gottes „auch fortbestehen, wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens verändert werden“. In der 2. Auflage ist dieser Satz ersetzt durch einen längeren Passus, in dem das Reich Gottes mit dem „höchsten Gut“ identifiziert wird, „sofern es die Lösung der in allen Religionen gestellten oder angedeuteten Frage darbietet“, der Frage nämlich, „wie der Mensch, welcher sich als Teil der Welt und zugleich in der Anlage zu geistiger Persönlichkeit erkennt, den hierauf gegründeten Anspruch auf Herrschaft über die Welt gegen die Beschränkung durch sie durchsetzen kann“. Der Mensch ist also zugleich Teil der Welt und hat in sich die „Anlage zu geistiger Persönlichkeit“. Diese Anlage begründet seinen „Anspruch auf Herrschaft über die Welt“. Nun sind aber weder die Welt noch die Anlagen der Menschen faktisch derzeit so beschaffen, dass sich die „Herrschaft über die Welt“ gleichsam von selbst einstellt. Der Herrschaftsanspruch muss ‘durchgesetzt’ werden.

Dies geschieht in der (auf Christus zurückgehenden und insofern übernatürlichen und überweltlichen) Gemeinde als der Liebesgemeinschaft realisierter Sittlichkeit. Insofern das höchste Gut nun gerade in der Beherrschung und Gestaltung der widerstrebenden natürlichen Welt besteht, sind die Resultate dieses Handelns unabhängig von den konkreten Umständen dieser Welt, verdanken sie sich doch gerade der Überwindung dieser Umstände. Diese Resultate unterscheiden sich dann aber materialiter keineswegs von den Resultaten, die ein sittliches Handeln unter anderen „weltlichen Bedingungen“ ergeben würden, also etwa in einem Jenseits, in dem die gegenwärtig spürbaren Hemmnisse sittlichen Handelns verschwunden sein könnten. Ritschl konstatiert also eine grundsätzliche qualitative Identität des sittlichen Reiches Gottes in dieser und in einer ggf. anzunehmenden jenseitigen Welt. Anders ausgedrückt: In unserem sittlichen Handeln wird das Reich Gottes vollgültig wirklich. Um das Missverständnis auszuschließen, er meine damit irgendein besonderes, überpflichtiges religiöses Handeln, verwendet Ritschl für das sittliche Handeln, das das Reich Gottes hervorbringt, den Begriff des „sittlichen Berufes“, wie er im Übrigen auch von der „Berufsaufgabe Jesu Christi“ spricht (§ 22, 2. Aufl.).

Konsequenterweise geht er im Abschnitt B des ersten Teiles auf „Das Reich Gottes als sittlicher Grundgedanke“ über. „Die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes“, heißt es in § 27, „wird nur dann als die allgemeinste Aufgabe in der christlichen Gemeinde gelöst, wenn das Handeln aus der Liebe gegen den Nächsten der letzte Beweggrund des Handelns ist, welches man in den natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engern Umfanges (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, nationaler Staat) (...) ausübt. Denn das Allgemeine wird immer nur innerhalb der besonderen Arten verwirklicht.“ Das heißt nichts anderes als: Das Reich Gottes wird nirgends anders wirklich als in der sittlichen Gestaltung des sozialen Lebens; dort aber wird es *unüberbietbar* wirklich.

Steht dann aber noch irgendetwas aus? In § 76 (am Ende des III. Teils: „Das christliche Leben“) spricht Ritschl von der „Vollkommenheit, welche [2. Aufl. ergänzt: auf Grund der Gnade Gottes und gemäß der Erlösung durch Christus] in der Übung der religiösen und sittlichen Tugenden und in der durch den sittlichen Beruf geordneten Ausübung der Liebespflichten besteht“ und die „von dem Gefühl der Seligkeit notwendig begleitet ist“, und fügt hinzu: „In der gegenwärtigen Weltlage gelingt es nur den einzelnen, diese Höhe der christlichen Charakterbildung zu erreichen und im Kampfe mit der eigenen Sünde so wie in der Geduld gegen die äußeren Hemmungen zu behaupten“. *Nur* den Einzelnen, aber doch *immerhin* den Einzelnen! „Jedoch“ – so fährt Ritschl fort –, „ist das Gemeinschaftsinteresse an der christlichen Religion durch die Überzeugung,

daß immer einzelne die Höhe der christlichen Vollkommenheit einnehmen, nicht befriedigt. Deshalb entspringt aus ihm die Hoffnung, daß die in ihrer Art vollkommenen Christen ihr gemeinschaftliches Ziel des Lebens und der Seligkeit unter anderen Bedingungen des Daseins erreichen, als in der erfahrungsmäßigen Weltordnung.“

Einer derartigen definitiven Veränderung der „natürlichen Bedingungen, an die unser geistiges Leben in der gegenwärtigen Weltordnung gebunden ist“, haben Christus und die Apostel in Gestalt des göttlichen Weltgerichts „in größerer zeitlicher Nähe entgegengesehen, als es sich erfüllt hat“ (§ 77). Doch auch die moderne „Naturwissenschaft (stellt) mit ihren Mitteln den Ablauf der Bedingungen der gegenwärtigen Weltordnung (...) in Aussicht“. Die „im Christentum entspringende religiöse Schätzung unseres geistigen und sittlichen Lebens“ „begründet“ indes „die Hoffnung auf die Erhaltung und Befestigung desselben in der Gemeinschaft mit Gott und mit dem Reiche der vollendeten Geister“. Das „Gefühl ... von dem Werte unseres christlich ausgebildeten Lebens“ gibt uns die „subjektive Gewißheit“, daß wir nicht mit der materiellen Welt untergehen werden. Wie dieses Ziel konkret herbeigeführt werden und wie das ewige Leben konkret ausschauen wird, muss nach Ritschl jedoch „notwendig undeutlich bleiben“ (Zitatumstellung von mir). Die neutestamentlichen „Formen der Vorstellung von den letzten Dingen“ müssen „symbolisch“ gedeutet werden, und auch das, was davon „als Schemata der religiösen Hoffnung anerkannt werden“ muss, kann nicht anschaulich dargestellt werden; Ritschl rechnet dazu immerhin „die Erwartung des Fortlebens in einem dem Geiste völlig entsprechenden Leibe (...), ferner die Bestimmung derer, welche nicht selig werden, deren Schicksal zwischen endloser Qual und definitiver Vernichtung schwankend bleibt“.

Ritschl beansprucht mit dieser Konzeption, Schleiermachers Kennzeichnung des Christentums als teleologische (alles auf das Handeln beziehende) Religion konsequenter und konsistenter durchgeführt zu haben als dieser selbst, der durch die Qualifizierung des Glaubens als eines vom Handeln unterschiedenen *Gefühls*, das zudem *radikale Passivität* repräsentiert, seine eigene aktivische Bestimmung des Christentums konterkarriere. Lieber nimmt Ritschl in Kauf, dass sein Verständnis des Glaubens als Willensakt den Vorwurf auf sich zieht, in synergistischer Manier den Geschenkcharakter des Glaubens zu negieren, als dass er Abstriche an der Überzeugung zu machen bereit wäre, dass die durch Christus erwirkte Rechtfertigung und Versöhnung im sittlichen Handeln zur konkreten Wirklichkeit gelange.

Wie konsequent Ritschl seinen teleologischen Ansatz durchhält, das zeigt sich besonders deutlich an seiner *Gotteslehre*. Sie ist aufs Engste mit

dem Reich-Gottes-Gedanken verzahnt. Ritschl bestimmt nämlich die Vollendung der Menschheit im Reich Gottes als den Selbstzweck Gottes. Zweckbestimmung der Welt und Zweckbestimmung Gottes fallen zusammen. Das heißt, Aussagen über Gott sind sinnvoll nur, insofern sie theologische Implikate der Zweckbestimmung der Welt darstellen.

Dies ist der Grund dafür, dass Ritschl die Anwendung des Absolutheits-Attributs auf Gott i.S. einer Abgelöstheit von der Welt, eines 'An-Sich' ebenso strikt ablehnt¹⁵ wie die altprotestantische Unterscheidung von Eigenschaften, die Gott an sich, und solchen, die ihm in seinem Verhältnis zur Welt zukommen. Überhaupt lehnt Ritschl jegliche 'metaphysische' Gotteslehre ab, die absieht von der konkreten Realisierung der Zweckbestimmung der Welt in der von Christus gestifteten Gemeinschaft der Kirche.

Obwohl Aussagen über Gott und die Zweckbestimmung der Welt also stricte dictu Glaubensaussagen oder, mit Ritschls Begriff: „Werturteile“ sind, folgt daraus nicht, dass ihnen dadurch ein geringerer Grad an Verbindlichkeit und Realitätshaltigkeit zukäme. Im Gegenteil unterstellt Ritschl ihnen universale Wahrheit. Der Werturteilsbegriff markiert nur, dass Gotteserkenntnis in einer spezifischen Weise gegeben ist, die sich unterscheidet von der Gegebenheitsweise naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Er soll dabei keine geringere, sondern vielmehr eine erhöhte 'Seinshaftigkeit' anzeigen.

Gleichwohl kann man einwenden, die Logik des Wertbegriffs impliziere, dass etwas wertvoll immer nur ist *für Anderes* und also nicht in sich selbst, und daraus folgern, dass Ritschl den Gottesgedanken gleichsam ökonomieförmig fasse und Gottes Sein abhängig mache von seiner Bedeutung für die Welt.

Ritschl selbst hätte diesen Einwand für gänzlich absurd erklärt. Dies hängt zusammen mit seiner Kennzeichnung der *Liebe* als des Inbegriffs des Wesens Gottes, die nichts weniger ist als das sentimentale Vorurteil eines harmoniebedürftigen und selbstbestätigungssüchtigen Bürgertums, das die Herbheit des biblischen Gottesbildes von sich fern zu halten sucht, sondern den präzise gesetzten Schlussstein von Ritschls System darstellt, der dem Zusammenhang von Zweck der Welt und Zweck Gottes einen genauen Sinn abzugewinnen erlaubt. Ritschl definiert Liebe nämlich als eine Willensbestimmung, die den Zweck eines Anderen in die eigene Selbstbestimmung aufnimmt, die also ihre eigene Bestimmung darin fin-

¹⁵ Zur Diskussion zwischen Ritschl und Frank um das Absolutheits-Attribut vgl. Notger Slenczka, *Der Glaube und sein Grund*. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels, Göttingen 1998, 124–216.

det, dass der Andere die ihm eigene Bestimmung erreicht, und deshalb alles daran setzt, dies zu bewirken. Es macht deshalb geradezu die höchste personale Würde Gottes aus, dass er sein 'Sein für Andere' zum Zweck seines eigenen Seins macht und gerade darin er selbst ist. Im Übrigen impliziert die Tatsache, dass er das tut, dass er sich dazu bestimmt, doch eine Art von 'Aseität' Gottes: Er ist der Gott, der eben dies tut, und er ist Gott, weil er dies tut.

Das Verständnis von Gott als Liebe bestimmt auch Ritschls Deutung der Versöhnungslehre. Denn Ritschl kritisiert die dem anselmischen Modell zugrunde liegende Vorstellung einer angesichts der menschlichen Sünde aufbrechenden Spannung zwischen Gottes Liebe und Gottes Gerechtigkeit, die zu dem Gedanken nötige, dass der durch die Sünde beleidigte und erzürnte Gott durch Christi Satisfaktionsopfer versöhnt und der Menschheit erneut zugewandt werden müsse. Statt dessen schließt er sich unter Berufung auf 2 Kor 5,18–21 dem abaelardischen Modell an, demzufolge Gott die von ihm abgefallene Menschheit wieder mit sich versöhnt, indem er ihr in Christus seine unverbrüchliche Liebe vergegenwärtigt und in ihr seinerseits die Liebe zu Gott neu erweckt. Nicht der zornige Gott muss versöhnt werden, sondern der liebende Gott versöhnt selbst. Diesen Grundgedanken entfaltet Ritschl nun so, dass Christologie und Soteriologie die Ermöglichungs- und Verwirklichungsbedingung des Reiches Gottes formulieren. Im Mittelpunkt steht dabei die Bezeichnung von Christus als *Herr*. Denn sie erlaubt es, Christi Erlösungswerk zu beziehen auf den bereits dargestellten Gedanken, dass das Reich Gottes Gestalt gewinne in der Herrschaft der sittlichen Persönlichkeit über die Bedingungen der gegebenen Welt. Erlösung bedeutet in diesem Sinne, Anteil zu gewinnen an Christi (nicht erst eschatologisch-zukünftiger, sondern gegenwärtiger) Herrschaft über die Welt.

Ritschl versteht die Rechtfertigung forensisch als „freie(s) Urteil“, durch das Gott die Sünder dazu „berechtigt (...), in die engste Gemeinschaft mit ihm und in die Mittäterschaft an seinem eigenen Endzweck, dem Reiche Gottes einzutreten, ohne dass ihre Schuld und ihr Schuldgefühl ein Hindernis dafür bilden“ (§ 45). Dabei betont er die Ungeschuldetheit dieses Urteils und das *sola fide*. Gleichwohl ist die Erlösung auf Seiten der Erlösten eine *handlungsförmige Realität*. Diesen Aspekt benennt bei Ritschl der Begriff der „Versöhnung“, der den „beabsichtigte(n) Erfolg“ (§ 46) der Sündenvergebung im menschlichen Handeln bezeichnet. Die Versöhnung ist freilich nicht unmittelbar identisch mit dem sittlichen Handeln. Sie ist gleichsam zwischen die Rechtfertigung und die „sittliche() Ausführung des Reiches Gottes“ (§ 81) geschoben und besteht – mit Schäfers Worten – darin, dass der Mensch als „Glieder der Gemeinde“ das göttliche Rechtfertigungsurteil „annimmt, zu Gott Vertrauen faßt und

somit im Glauben versöhnt ist“. Inbegriff des religiösen Handelns ist daher das (gemeinschaftliche) Dankgebet (vgl. §§ 78–80).

Die christliche Existenz geht nach Ritschl also nicht vollständig im sittlichen Handeln auf. Seine Polemik gegen Mystik, Mönchtum und Pietismus richtet sich gegen eine vom gesellschaftsgestaltenden Handeln abgekoppelte oder gar gezielt von dieser abhaltende und gegen eine individualistische, gemeindeferne Frömmigkeit, nicht gegen religiöses Handeln überhaupt.

Das ändert allerdings nichts daran, dass „das gemeinsame Leben [sc. in der Gemeinde] als die Erscheinung der religiösen Verehrung Gottes nicht nur für sich selbst Zweck der Kirche (ist), sondern (...) auch zur Vermittlung der Zusammengehörigkeit der Gläubigen in der Aufgabe des Reiches Gottes (dient)“ (§ 81). In der Eigenständigkeit des (immer kirchlich-gemeinschaftlich verstandenen!) religiösen Lebens spiegelt sich mithin, so lässt sich zusammenfassend sagen, Ritschls grundlegende Überzeugung wider, dass das höchste Gut nicht aufgrund der natürlichen Kräfte, sondern nur in der Kraft der in der Gemeinde kommunizierten, durch Christus erwirkten Rechtfertigung verwirklicht werden kann.

Ritschl beansprucht mit dieser Konzeption, den Zusammenhang von Glauben und guten Werken enger zu fassen als die Reformatoren: Die guten Werke, in denen das Reich Gottes sichtbare Gestalt gewinnt, sind nicht Folge, sondern Form des Glaubens. Deshalb hat er keine Hemmungen, die aktive Mitarbeit am Reich Gottes in Nächstenliebe und Persönlichkeitsbildung geradezu als „Bedingung“ für die Gotteskindschaft zu bezeichnen (§ 46). Man hat ihm daraufhin Werkgerechtigkeit vorgeworfen, ebenso die einseitige Aufhebung der Dialektik von Sichtbarkeit und Verborgenheit, von Glaubensgewissheit und Anfechtung, von Evangelium und Gesetz. Und in der Tat wird man sagen müssen, dass etwa die lutherische Formel vom *simul iustus et peccator* bei Ritschl nicht mehr den Sinn einer paradoxen Kopräsenz von unbedingt zugesprochener Gerechtigkeit und uneingeschränkt gültiger Gerichtsverfallenheit hat, sondern den geschichtlich-prozessualen Charakter der Verwirklichung des Gottesreiches zum Ausdruck bringt, demgemäß die geistig-sittliche Herrschaft über die Welt in der Gegenwart zwar durchaus bereits real, aber noch keineswegs vollständig und uneingeschränkt gegeben ist. Aber man wird Ritschl zumindest die legitime Intention zugestehen müssen, Rechtfertigung und Versöhnung als eine in der Gegenwart wirksame Realität zu fassen und in den differenzierten sozialen Prozessen dieser ihrer Wirksamkeit zu beschreiben. Auch ist für Interpretation wie Kritik konsequent zu berücksichtigen, dass Ritschl die theologische Tradition in eine eigenständige und kohärente Konzeption integriert. „Die traditionellen häresimachischen Begriffe“ – so Hermann Timm mit Recht – „verfangen überhaupt nicht

mehr in Ritschls teleologischer Denkstruktur, für die Glaube und Heiligkeit, Religion und Sittlichkeit usw. sich wechselseitig implizierende Korrelate sind. So entgeht Ritschl dem Vorwurf des Moralismus – nicht aber, weil er von ihm freizusprechen wäre, sondern (...) aus Mangel an Beweisen!“¹⁶

3. Wirkung

Was die Bedeutung von Ritschls Werk für die neuere protestantische Theologiegeschichte betrifft, so sind zwei Fragenkomplexe zu unterscheiden: Ritschls unmittelbare Nachwirkung in der nach ihm benannten „Schule“ und seine (sei es offensichtliche, sei es untergründige) Fernwirkung in der Theologie des 20. Jh., die nicht von seiner unmittelbaren Wirkungsgeschichte determiniert sein muss.

Der Ritschlianismus war keineswegs so homogen, wie es der Ausdruck „Schule“ nahe legt. Dass die verschiedenen „Schüler“ z. T. sehr unterschiedliche Wege einschlugen und auch je spezifische Aspekte des Werkes des Lehrers aufgriffen, war denn auch einer der Gründe dafür, dass „(g)egen Ende des 19. Jhd.s (...) die Tage der Stoßkraft und des Zusammenhalts der Schule vorbei“ waren¹⁷. Dennoch gab es Gemeinsamkeiten, die es ungefähr im Zeitraum zwischen 1875 und 1900 Freund und Feind erlaubten, von einer Schule zu sprechen. In starker Generalisierung kann man diese Gemeinsamkeiten auf sechs Punkte konzentrieren. Grundlegend ist *erstens* eine Christozentrik, d. h. eine Begründung und Normierung aller theologischen Aussagen in der Gestalt Jesus von Nazareth, der die einzige authentische Gottesoffenbarung darstellt. Damit hängt *zweitens* zusammen die Betonung der Geschichtlichkeit des auf Jesus zurückgehenden Gottesverständnisses und *drittens* eine scharfe Unterscheidung christlich-religiöser bzw. -theologischer Aussagen von metaphysischen Aussagen und die Kritik der Vermischung von Theologie und Metaphysik seit der Alten Kirche. Dem entspricht *viertens* die (gegen den Katholizismus ebenso wie gegen den lutherischen Neokonfessionalismus gerichtete) Ablehnung eines doktrinalen Verständnisses des Glaubens (i. S. eines Für-Wahr-Haltens von Glaubenssätzen), was wiederum *fünftens* eine anti-doktrinale, mehr am jungen als am alten Luther orientierte Interpretation des reformatorischen Christentums impliziert. *Sechstens* schließlich ist zu nennen die starke Akzentuierung des Verhältnisses von Religion und

¹⁶ Hermann Timm, *Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns*, Gütersloh 1967, 55.

¹⁷ So der Ritschlianer Martin Rade, Art. Ritschlianer, in: RGG¹, Bd. 4, 1913, Sp. 2334–2338, hier: 2335.

Sittlichkeit, die begründungstheoretisch die Metaphysik als Bezugsgröße ersetzen soll.

Auffälligerweise hat der für Ritschl zentrale, sozialtheoretisch gefasste, mit einem umfassenden teleologischen Weltverständnis verbundene Reich-Gottes-Gedanke *nicht* Schule gemacht. Bei Wilhelm Herrmann etwa, Ritschls systematisch avanciertestem Schüler, ist er als basaler Begriff ersetzt durch den Gedanken der individuellen „Persönlichkeit“. Entsprechend verlagert sich das christologische Interesse: Jesu gemeindegründendes Handeln (bei Ritschl so entscheidend, dass er ein davon abstrahierendes 'biographisches' Interesse an Jesus als individueller Person für theologisch abwegig hielt) tritt zurück zugunsten seiner über die Zeiten hinweg die Individuen unmittelbar und mit unbedingter Autorität ansprechenden Persönlichkeit (Herrmann spricht sogar von seinem „inneren Leben“). Auch Ritschls 'Biblizismus', der ja christologisch, nämlich eben in Jesu gemeindegründendem Handeln begründet ist, wird in der Schule nicht fortgeführt; man fragt hinter die kanonischen Texte zurück nach dem authentischen Jesus, der zur *norma normans* für die Beurteilung der (biblischen und kirchlichen) Tradition wird. Ebenso wenig findet Ritschl mit seiner aggressiven Kritik an Mystik und Pietismus und seinem aktivischen Glaubensverständnis wirkmächtige Nachfolger; statt in der Willenstätigkeit wird der Glaube wieder verstärkt im Gefühlserleben verortet. Im Übrigen wird der von Ritschl vernachlässigte Bereich erkenntnistheoretischer und methodologischer Grundlegungsfragen intensiv bearbeitet.

Gibt es einen inneren Zusammenhang dieser Akzentverschiebungen, von denen unschwer zu erkennen ist, dass sie die Architektur von Ritschls Theologie gravierend, um nicht zu sagen: grundstürzend verändern? Wenngleich sehr unterschiedliche Faktoren eine Rolle spielen, lässt sich ein solcher Zusammenhang m. E. aufzeigen. So dürfte die erkenntnistheoretische Konzentration nicht primär darin begründet sein, dass Ritschl selbst hier viele Fragen offen gelassen hatte; sie dürfte sich vielmehr einem veränderten, für das Christentum erheblich rauerem geistigen Klima verdanken, das bestimmten, für Ritschl noch selbstverständlichen Überzeugungen die kulturelle Plausibilität entzog. Das betrifft besonders Ritschls teleologisch-theonomes Weltverständnis, das, wie gezeigt, für sein Reich-Gottes-Konzept ebenso grundlegend ist wie für seine Fassung des Gottesgedankens, und für das umgekehrt dieser Gottesgedanke konstitutiv ist. Wenn dieses Weltverständnis mit der zunehmenden kulturellen Dominanz naturwissenschaftlich-kausaler bzw. evolutionstheoretisch-monistischer Welttheorien an Überzeugungskraft einbüßte, dann mussten die Eigenständigkeit und Notwendigkeit der Religion und die Geltung theologischer Aussagen in anderer Weise herausgestellt werden. Mit anderen Worten: Die religiöse Vergewisserung war nicht mehr über das (genauer

müsste man freilich sagen: über das von Ritschl entwickelte) Weltverständnis zu vermitteln. Dies ist der Grund, warum Herrmann (wie auch Harnack) sich auf die Frage der *individuellen* Glaubensgewissheit konzentrierte und Aussagen über die Welt den – weltlichen Wissenschaften überließ.

Mit der Kritik an Ritschls handlungsförmig gedachtem Reich-Gottes-Verständnis hängt zusammen eine veränderte Ausrichtung des Religionsbegriffs. Dieser wurde jetzt statt auf das Handeln auf das Erleben bezogen. In gewisser Weise kehrte man damit zu Schleiermachers Religionsbegriff zurück, den Ritschl ja als unvereinbar mit Schleiermachers eigenem teleologischen Verständnis des Christentums kritisiert hatte.¹⁸ Religion ist bei Herrmann bestimmt als unverfügbares, inkommunikables inneres Erleben, das allenfalls sekundär versprachlicht werden kann, wobei die Sprache aber das Eigentliche dieses Erlebens nicht nur nicht erreicht, sondern immer in der Gefahr steht, es geradezu zu verstellen.¹⁹ Der christliche Glaube ist dann charakterisiert als das individuelle, innerliche Getroffensein von der Autorität Jesu, das durch keine 'objektive' Instanz abgesichert und verifiziert werden kann, nicht durch die kirchliche Tradition, nicht einmal durch die Heilige Schrift, und auch nicht durch den Rekurs auf den 'historischen' (durch historische Forschung feststellbaren) Jesus. Schrift und Tradition sind nur *Vehikel* für die unmittelbare Begegnung mit Jesus, dessen Autorität im Moment der Begegnung als eine *unbedingte* sich erweist.

Von Ritschls 'Bibilizismus' war hier kaum eine Spur mehr übrig geblieben. Doch war Ritschls Begründung und Entfaltung des 'Schriftprinzips' auch von anderer Seite her fragwürdig geworden, nämlich von Seiten der religionsgeschichtlichen Forschung. Immer deutlicher wurde, dass das Christentum nicht mehr gegen religionsgeschichtliche Vergleiche immunisiert werden konnte. Die Entstehung des Christentums war nicht zu verstehen ohne dessen Einbettung in die Religions- und Kulturgeschichte des Hellenismus – ebenso wenig wie schon die Entstehung der 'israelitischen Religion' ohne deren Einbettung in die Religions- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Damit war Ritschls Begründung für die Verbindlichkeit des biblischen Kanons brüchig geworden, der gemäß die apostolischen Schriften den Eindruck der Gestalt Jesu noch unverfälscht von hellenisti-

¹⁸ Insofern kann man auch eine Verschiebung des Schleiermacherverständnisses konstatieren: War Ritschl von Schleiermachers Güterethik und der Ekklesiologie der Glaubenslehre ausgegangen, so knüpften die Schüler jetzt wieder verstärkt am Religionsbegriff der „Reden“ und der Einleitung der Glaubenslehre an.

¹⁹ Man hat darin mit Recht eine Nähe Herrmanns zu der am Ende des 19. Jh. aufkommenden Lebensphilosophie erkannt (auch dies ein Hinweis auf die im Vergleich zu Ritschl gewandelte geistige und kulturelle Lage).

schen Einflüssen wiedergaben und allein im hermeneutischen Horizont der Dokumente der 'israelitischen Religion' interpretierten. Demgegenüber schien der Rückgang auf die singuläre Persönlichkeit Jesu sichereren Boden zu gewähren. Dass dabei jedoch historisch die gleichen Probleme auftreten, lässt sich sehr schön zeigen an Harnacks Jesusbild, das diesen – mit historischem Anspruch, aber in offenkundiger systematischer Abzweckung – sowohl vom zeitgenössischen Judentum als auch vom bereits hellenistisch imprägnierten Christusbild der frühen Kirche abhebt und damit im Effekt enthistorisiert. Hier war Herrmann konsequenter, indem er das (für den Glauben bedeutungslose) *historische* Jesusbild unterschied von dem (für den Glauben schlechterdings entscheidenden) „inneren Leben“ Jesu, das er in eigenwilliger Umprägung des Begriffs als *geschichtlich* bezeichnete, weil es den Menschen in ihrer je eigenen Gegenwart konkret begegnet.²⁰

Dass das Christentum als Teil der Religionsgeschichte betrachtet werden musste, hatte noch eine andere Konsequenz. Unweigerlich und besonders drängend stellte sich nämlich jetzt die Frage nach den Geltungsansprüchen des Christentums im religionsgeschichtlichen Pluralismus. Diese Frage spielte weder bei Ritschl selbst noch bei Herrmann eine Rolle. Sie stand aber im Mittelpunkt des Interesses von *Ernst Troeltsch*. Mit seiner Schrift ›Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte‹ (1902) durchbrach er aber in gewissem Sinne den offenbarungstheologischen, anti-apologetischen Konsens der Ritschl-Schule, indem er nach externen (nicht aus der christlichen Offenbarung stammenden) Kriterien suchte, die es erlaubten, den Anspruch des Christentums, die höchste Religion zu sein, im Religionsvergleich zu beurteilen.

Gewiss weisen all diese Transformationen auf Probleme in Ritschls Theologie selbst hin. Und gewiss reagierten sie auf geistesgeschichtliche Veränderungen, die die einfache Wiederholung der Lehre des Lehrers unmöglich machten. Es ist aber nicht zu übersehen, dass für die korrigierende Fortschreibung auch ein Preis zu entrichten war. Der Konzentration auf die individuelle Persönlichkeit und ihr Erleben korrespondierte ein abgeschwächtes Bewusstsein für die Sozialdimension des christlichen Glaubens, und der Verzicht auf den Weltbegriff implizierte einen Verlust der universalgeschichtlichen Weite. Auch hat die Ersetzung des Schriftprinzips durch den historischen (bzw. 'geschichtlichen') Jesus die Frage der Geltung christlich-religiöser bzw. -theologischer Wahrheitsansprüche durchaus nicht ohne weiteres überzeugender zu beantworten erlaubt, warf

²⁰ Dass hier sein Schüler Bultmann mit seinem Verständnis von „Geschichtlichkeit“ anknüpfen konnte, ist so offensichtlich, dass es kaum der Erwähnung bedarf. In gewissem Sinne war Herrmann ein Existenzialist *avant la lettre*.

vielmehr eigene Probleme auf. Deshalb wundert es nicht, dass Ritschls Fragestellungen unterschwellig auch da nachwirkten, wo sie von seinen Schülern nicht oder nur in radikal transformierter Gestalt aufgegriffen worden waren. Auch diese impliziten Nachwirkungen müssen daher mit berücksichtigt werden, wenn abschließend nach Ritschls Bedeutung für die Theologie des 20. Jh. gefragt wird.

Die weit verbreitete (üblicherweise auf Karl Barth zurückgeführte, aber keineswegs auf ihn und seine Schüler beschränkte) Überzeugung, dass christliche Theologie Offenbarungstheologie zu sein und sich allein auf Jesus Christus als Inhalt und Medium der Offenbarung zu stützen habe, ist Ritschlsches Erbe. Barth hat sie nur in besonderer Weise zugespitzt, indem er Herrmanns emphatischen Begriff der personalen Subjektivität auf Gott übertrug und diesen als die trinitarische Einheit von Subjekt, Akt und Inhalt der Offenbarung verstand. Indem er dabei zugleich den Individualismus der Ritschl-Schüler kritisierte und zudem auch wieder die Schrift als das einzige authentische Offenbarungszeugnis inthronisierte, kehrte er faktisch zu Positionen zurück, die den Ritschlschen zumindest strukturanalog sind. Entsprechendes gilt für die hohe konzeptionelle Bedeutung des Bundesgedankens in Barths Kirchlicher Dogmatik und für sein aktivisches Glaubensverständnis, das sich besonders auffällig in seiner Sakramentenlehre dokumentiert.

Auch dürfte man nicht fehlgehen in der Annahme, dass Ritschls Verständnis der Versöhnungslehre den in der gegenwärtigen protestantischen Predigt und Gemeindefrömmigkeit gängigen Vorstellungen ziemlich nahe kommt (ohne dass man diese genetisch streng auf Ritschl zurückführen könnte). Dasselbe gilt für seine Wesensbestimmung von Gott als Liebe; sie hat auch in der wissenschaftlichen Theologie Nachfolger gefunden (in jüngster Zeit etwa Wilfried Härle²¹). Dass auch andere Aspekte von Ritschls Konzeption in der Gegenwart erneut zur Geltung gebracht werden, mögen zwei Beispiele illustrieren: Ein kosmologisch-teleologisches, vom Gedanken der Durchsetzung des Schöpferwillens getragenes Konzept des „Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens“ hat Eilert Herms entwickelt. Und ein pointiert sozialtheoretisch gefasster Begriff des Reiches Gottes findet sich bei Michael Welker, der mithilfe des Begriffs der Emergenz Unverfügbarkeit und konkrete Wirklichkeit des Reiches Gottes in einer Weise zusammen zu denken versucht, die auffällig an Ritschl erinnert.²²

Diese wenigen Hinweise müssen genügen. Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, dass die genannten Konzeptionen in Anlehnung an

²¹ Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 236–248.

²² Michael Welker: *Das Reich Gottes*, in: *EvTh* 52 (1992) 497–512.

Ritschl entwickelt worden wären, oder gar, dass sie eo ipso die oben beschriebenen Unzulänglichkeiten der Ritschlschen Theologie geerbt hätten. Deutlich geht aber daraus hervor, dass die Aufgaben, denen sich Ritschl gestellt hat, durchaus nicht obsolet geworden sind. Und vielleicht zeigt sich daran auch, dass protestantische Theologien und Kirchen bis in die Gegenwart nachhaltiger 'ritschlianisiert' sind, als man angesichts seines „fast verschollenen dogmatischen Systems“ erwarten möchte.

Auswahlbibliographie

Werke:

Die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850, 2. Auflage (durchgehend umgearbeitet) Bonn 1857.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1: Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870, ²1882 (= ³1889); Bd. 2: Der biblische Stoff der Lehre, Bonn 1874, ²1882, ³1889; Bd. 3: Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn 1874, ²1883, ³1888.

Unterricht in der christlichen Religion, Bonn 1875, ²1881, ³1886 (kritische Ausgabe durch C. Fabricius, Leipzig 1924; Ausgabe der Erstauflage durch G. Ruhbach, Göttingen 1966).

Theologie und Metaphysik, Bonn 1881.

Geschichte des Pietismus, Bd. 1, Bonn 1880; Bd. 2, Bonn 1884; Bd. 3, Bonn 1886.

Sekundärliteratur:

Barth, K.: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1946 u. ö., 598–605.

Korsch, D.: Glaubensbewußtsein und Selbstbewußtsein, Tübingen 1989, 8–73.

Kuhlmann, H.: Die theologische Ethik Albrecht Ritschls, München 1992.

Rade, M.: Art. Ritschlianer, in: RGG¹, Bd. 4, 1913, Sp. 2334–2338.

Ringleben, J. (Hrsg.): Gottes Reich und menschliche Freiheit. Ritschl-Kolloquium (Göttingen 1989), Göttingen 1990.

Ritschl, O.: Albrecht Ritschls Leben, Freiburg i. Br./Leipzig 1892 (Bd. 1), 1896 (Bd. 2).

Ders.: Art. Ritschl, Albrecht Benjamin, in: RE³, Bd. 17, 1906, 22–34.

Schäfer, R.: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems, Tübingen 1968.

Ders.: Art. »Ritschl/Ritschlsche Schule«, in: TRE, Bd. 29, 1998, 220–238.

Slenczka, N.: Der Glaube und sein Grund. F. H. R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels, Göttingen 1998, 124–216.

Timm, H.: Theorie und Praxis in der Theologie Albrecht Ritschls und Wilhelm Herrmanns. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Kulturprotestantismus, Gütersloh 1967.

Wenz, G.: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. 2, München 1986, 63–131.