

Religiöse Wissensgenerierung - Strukturbedingungen theologischer Rationalität im reformatorischen Christentum: ein Beitrag zur europäischen Kulturgeschichte

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2015. "Religiöse Wissensgenerierung - Strukturbedingungen theologischer Rationalität im reformatorischen Christentum: ein Beitrag zur europäischen Kulturgeschichte." In *Geschichte(n) des Wissens: Festschrift für Wolfgang E. J. Weber zum 65. Geburtstag*, edited by Mark Häberlein, Stefan Paulus, and Gregor Weber, 59–70. Augsburg: Wißner.

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/>



Religiöse Wissensgenerierung. Strukturbedingungen theologischer Rationalität im reformatorischen Christentum: Ein Beitrag zur europäischen Kulturgeschichte

1. Christentum und Rationalität – eine Mesalliance?

Vor einigen Jahren veranstaltete die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Augsburg eine Tagung über „Europa als Entscheidung“ und sah dabei auch eine Sektion vor, in der nach „Typen theologischer Rationalität“ gefragt werden sollte.¹ Unterstellt war damit offenbar, dass „theologische Rationalität“ in irgendeiner Form ein charakteristisches Kennzeichen von *Europa* ist. Vorausgesetzt schien ebenfalls, dass die Ausbildung „theologischer Rationalität“ keine zufällige geschichtliche Entwicklung darstellt, die eben einfach eingetreten ist und ohne Schaden auch wieder verschwinden könnte, sondern eine grundlegende Weichenstellung der europäischen Geschichte bildet, die für die europäische Identität von konstitutiver Bedeutung ist. Ebendies schien im Horizont des Obertitels auch eine programmatische, normative Dimension anzudeuten: Zur „theologischen Rationalität“ muss man sich offenkundig *entscheiden*, sie bleibt nicht einfach da, ihre Pflege und Erhaltung ist eine *Aufgabe*, die als solche wahr- und angenommen werden muss. Möglicherweise schimmerte in der Themenstellung auch die Befürchtung durch, dass die „theologische Rationalität“ in der Gegenwart *gefährdet* sei, dass die Aufgabe ihrer Pflege nicht mehr im erforderlichen Maße oder nicht mehr von allen anerkannt werde, so dass wieder daran *erinnert* werden muss.

Wenn die Synthese von Religion und Ratio freilich als integrales Moment der historisch gewachsenen europäischen Identität erscheint, dann gewinnt die Pflege einer vernunftgeleiteten Religionskultur (und umgekehrt: einer religionsoffenen Vernunftkultur) gesamteuropäische Bedeutung. Sie bedeutet nicht nur eine Herausforderung für die Kirchen selbst, sondern ist in bestimmter Hinsicht eine gesamtulturelle Aufgabe, an der auch diejenigen Anteil nehmen sollten, die sich selbst als „religiös unmusikalisch“ betrachten. M. a. W.: Dass das

¹ Der vorliegende Beitrag ist die grundlegend umgearbeitete und erweiterte Fassung meines Impulsreferates auf dieser Tagung.

Christentum sich selbst vernunftoffen auslegt, liegt im Interesse einer weltanschauungspluralen, den Idealen der Aufklärung verpflichteten modernen Gesellschaft selbst. Ja mehr noch: Namentlich Jürgen Habermas hat im vergangenen Jahrzehnt immer wieder betont, dass in den prophetisch-religiösen Traditionen des Alten und Neuen Testaments Humanitätsressourcen eingekapselt seien, die durch Übersetzung für die Gesellschaftsgestaltung fruchtbar zu machen nicht nur den Kirchen, sondern auch den säkularen Bürgern und Instanzen aufgetragen sei.² Gegenüber der klassischen Religionskritik, die eine elementare Unvereinbarkeit von Vernunft und Religion konstatierte und zur Verwirklichung einer am Ideal vernunftgeleiteter Selbstbestimmung orientierten Gesellschaft das Zurückdrängen und Verschwinden der letztlich vernunftresistenten Religion für unerlässlich hielt, wird hier ein Rationalitätspotenzial von Religion durchaus anerkannt, das freilich im gesellschaftlichen Diskurs unter Beteiligung religiöser wie nichtreligiöser Bürger erst entschlüsselt werden muss, um über die partikularen Grenzen der Religionsgemeinschaften hinaus wirksam werden zu können.

Nun war im Titel der Sektion jener Tagung nicht einfach von „theologischer Rationalität“ die Rede, sondern in auffälligem Plural von „*Typen* theologischer Rationalität“. Und eingeladen waren Vertreter dreier christlicher Konfessionen, um aus ihrer jeweiligen „Perspektive“ das Thema zu behandeln. Dem lag offensichtlich die Vermutung zugrunde, dass es einen katholischen, einen evangelischen und einen orthodoxen „Typus theologischer Rationalität“ gebe, der in seinem spezifischen Charakter zu entfalten sei. Vorausgesetzt war also, dass allen Konfessionen eine Orientierung an „theologischer Rationalität“ gemeinsam sei, die sie dann eben nur in charakteristisch unterschiedlicher Form realisieren. Dies ist keineswegs selbstverständlich angesichts eines Jahrhunderte alten theologisch-kulturwissenschaftlichen Diskurses, in dem „Rationalität“ als spezifische Tugend „abendländischer“ Theologie gedeutet wurde, dem der angebliche Traditionalismus, Ritualismus, Mystizismus und Anti-Intellektualismus der „morgenländischen“ Christenheit gegenüber gestellt wurde. Es ist freilich nur zu begrüßen, wenn dieses Vorurteil überwunden wird und einer differenzierteren Wahrnehmung Platz macht.

Man konnte die gestellte Aufgabe aber auch so lesen, dass zu unterschiedlichen „Typen theologischer Rationalität“ aus den jeweiligen konfessionellen Perspektive Stellung bezogen werden sollte. Denkbar wäre dann zum einen, dass es auch *innerhalb* einer Konfession unterschiedliche „Typen theologischer Rationalität“ gibt und dass ‚Rationalitätskulturen‘ *quer* zur konfessionellen Differenzierung entstehen und also die Konfessionsgrenzen transzendieren. Denkbar wäre zum anderen aber auch, dass aus einer konfessionellen Perspektive *bestimmte* „Typen theologischer Rationalität“ oder gar das Konzept theologischer Rationalität *als solches* in Zweifel gezogen oder als theologisch unangemessen verworfen werden. Das hieße

² Vgl. die entsprechenden Beiträge in: Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2005. Vgl. dazu Christiane Tietz: ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen. In: Evangelische Theologie 72 (2012). S. 86–100.

dann freilich nicht weniger, als dass die Möglichkeit einer vernunftgeleiteten Religionskultur, die etwa Habermas einräumt, gleichsam von innen her bestritten wird. Die Synthese von Religion und Rationalität erscheint in dieser Sicht als Mesalliance, aus der sich das Christentum um seiner selbst willen lösen müsse.

2. Die strittige Rationalität des Glaubens

Bekanntlich wird genau das zuletzt Genannte nicht nur der Orthodoxie, sondern immer wieder einmal auch dem Protestantismus vorgeworfen. Hat nicht Luther von der „Hure Vernunft“ gesprochen, die sich den Begierden des sündig verkehrten menschlichen Willens verkaufe und diesem gleichsam die nachträgliche „vernünftige“ Begründung liefere und damit bewirke, dass sich der Mensch noch stärker gegen die logisch nicht deduzierbare göttliche Barmherzigkeit verbarrikadiere, die sich in dem paradoxen Akt des Kreuzestodes Christi verwirklicht? Hatte er nicht eine *theologia crucis*, die Gottes Leben nur „unter dem Gegenteil“ des Todes wahrzunehmen lehrte, einer *theologia gloriae* gegenübergestellt, die Gottes Heilswirklichkeit gleichsam unmittelbar aus der Wirklichkeit dieser Welt ablesen zu können meinte?³ Und hatte er nicht betont, dass auch die Vernunft durch die Sünde nicht nur geschwächt, sondern so pervertiert worden sei, dass sie als Instrument der Gotteserkenntnis nicht mehr in Betracht kam? Und hatte nicht, dreihundert Jahre später, Friedrich Schleiermacher die Religion dezidiert vom Wissen und von der Moral abgegrenzt und ihr *im Gemüthe* eine *eigene Provinz* reserviert, nämlich das *Gefühl*?⁴ Diese konsequente Unterscheidung der Religion von „Metaphysik“ wurde maßgeblich für wichtige Strömungen in der neueren protestantischen Theologie, namentlich bei Albrecht Ritschl und seiner Schule (zu der etwa Adolf von Harnack und Wilhelm Herrmann gehörten). Doch stimmte nicht selbst der schärfste Kritiker des „Neuprotestantismus“, Karl Barth, wenigstens in der Hinsicht mit diesem überein, dass auch er eine Synthese zwischen Glauben und Vernunft ablehnte – im Namen eines „dialektischen“ Ansatzes, der Gott in einem radikalen Sinn als den „ganz Anderen“ versteht?

Ist die Geschichte des Protestantismus also – kurz gesagt – von Anfang an als Geschichte eines sukzessiven Ausstiegs aus der in der altkirchlichen Theologie errungenen, in den scholastischen Systemen zur Vollkommenheit gereiften Synthese von Glauben und Vernunft zu beschreiben? Ist der Protestantismus mithin in einem gefühlsseligen Fideismus, dem alle

³ Martin Luther: *Disputatio Heidelbergae habita* (1518). In: Ders.: Studienausgabe. Berlin 1979. Bd. 1. S. 200–218. Deutsche Übersetzung der Thesen 1–28 (ebd., S. 200–212) in: Kurt Aland (Hg.): *Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl*. Göttingen 1983. Bd. 1. S. 379–394.

⁴ Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Vernünftigen unter ihren Verächtern*. Berlin 1799, hier S. 37. Wieder abgedruckt in: Ders.: *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York 1984. Bd. 1/2, hier S. 204.

propositionalen Aussagen über Gott als verwerfliche ‚Objektivierungen‘ gelten, die den radikalen Vertrauenscharakter des Glaubens zerstören, gewissermaßen zu sich selbst gekommen?

Dass selbst höchste Repräsentanten befreundeter Schwesterkirchen das so zu sehen scheinen, konnte eine erstaunte Öffentlichkeit vor einigen Jahren in Regensburg besichtigen. Mit Bedauern und Missbilligung subsumierte Papst Benedikt XVI. dort die Reformation und den neuzeitlichen Protestantismus unter jene ‚Enthellenisierungsschübe‘, in denen seit dem Spätmittelalter jene großartige Symbiose von Glauben und Denken zerbrochen sei, die dem Christentum seine geistige Universalität gesichert und das Denken vor einem haltlosen Immanentismus bewahrt habe.⁵ Von der „doppelten Wahrheit“ Williams von Occam und Luthers Kritik einer *theologia naturalis* über Kants Restriktion der Vernunft auf die Anschauungsformen von Raum und Zeit samt der damit verbundenen Ablehnung der Möglichkeit vernünftiger Gotteserkenntnis bis hin zu Harnacks historistischer Dekonstruktion der altkirchlichen Dogmenbildung als Verfremdung des einfachen Evangeliums Jesu führe ein direkter Weg der immer entschiedeneren Abkehr vom Anspruch einer allgemeinvernünftigen Einsichtigkeit der Inhalte des christlichen Glaubens. Glauben wird so zu einer im strengen Sinn grundlosen, willkürlichen Entscheidung, das Denken zudem einem Relativismus und Skeptizismus ausgeliefert, die letztlich die Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes negieren. Ganz zwanglos bietet sich in dieser Perspektive die römisch-katholische Kirche als Anwältin der Vernunft an – einer durch das Lehramt geformten Vernunft freilich, die erst in ihrer Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre zu ihrer eigentlichen Vernünftigkeit findet.⁶ Der Protestantismus hingegen hat sich offenbar entweder einem dezisionistischen Fundamentalismus oder einem relativistischen Liberalismus anheim gegeben.⁷

Diese Diagnose erstaunt angesichts der Geschichte des Protestantismus, die ein genuines Element – nicht nur, aber auch – der Geschichte der europäischen Neuzeit ist. Verglichen damit scheinen die Fronten jetzt geradezu verkehrt. Lange Zeit war es ja der Protestantismus, dem von Freund und Feind ein besonders inniges Verhältnis zur Vernunft nachgesagt wurde. Die deutsche Aufklärung verstand sich selbst weithin als protestantisch und erfuhr erkennbare Gegenliebe in der zeitgenössischen Theologie – während dem Katholizismus gern unterstellt wurde, noch ganz im Bann des „finsteren“ Mittelalters das Licht der Vernunft zu scheuen und unvernünftige Lehren mit der Kraft formaler Lehrautorität zu stützen. Schleiermacher beschrieb als den treibenden Impuls seiner Theologie das Motiv, ein Auseinandertreten von

⁵ Vgl. Benedikt XVI.: Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. In: Ders.: Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Freiburg i. Br. u. a. 2006. S. 11–32.

⁶ Einen ähnlichen Anspruch erhebt ‚Rom‘ im Blick auf ethische Fragen wie z. B. die Beurteilung von Homosexualität. Hier wird betont, dass die römische Kirche kein religiöses Sonderethos vertrete, sondern die allgemein einsichtigen (und in der bisherigen Geschichte von allen Kulturen geteilten) ethischen Normen gegen einen letztlich unvernünftigen Zeitgeist geltend mache.

⁷ Zur katholischen Wahrnehmung des gegenwärtigen Protestantismus vgl. ausführlicher meinen Beitrag: Katholische Theologie heute. Eine protestantische Sicht. In: Flavio Ferrario (Hg.): Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II. Tübingen 2013. S. 69–81.

Christentum und moderner Geisteswelt zu verhindern. *Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen?*, warnte er provokativ, *das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?*⁸ Hegel verband sein Programm einer umfassenden Philosophie des Geistes mit einem dezidierten Bekenntnis zum Luthertum und wurde seinerseits in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts intensiv rezipiert. Selbst Barths Ansatz kann nicht pauschal als vernunftkritisch bezeichnet werden, hat er seine theologische Methode doch in subtiler Rekonstruktion von Anselms ontologischem Argument entwickelt.⁹ Und schon die hohe Bedeutung, die die Reformatoren der Bildung zumaßen, legt die Vermutung nahe, dass sie die Vernunft nicht nur als „Hure“, sondern durchaus auch als reputierliches Mitglied der Gesellschaft auffassten.

Diese wenigen Andeutungen sollten genügen, um zu zeigen, dass der Protestantismus in die vom ehemaligen Papst skizzierte Dekadenzgeschichte kaum angemessen einzuzeichnen ist. Die Geschichte des Verhältnisses von Protestantismus und Vernunft ist komplexer, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Fragt man im Nachvollzug dieser Geschichte nach einer spezifisch protestantischen „theologischen Rationalität“, so lässt sich – dies meine These, die ich im Folgenden erläutern werde – als charakteristisches Moment das Bestreben namhaft machen, den Status religiöser Aussagen präzise zu bestimmen und dabei auch die Reichweite der Vernunft im Blick auf die Glaubenserkenntnis kritisch zu reflektieren. Grundmotiv reformatorischen Denkens ist also nicht die Elimination der Vernunft im Namen eines Irrationalismus, sondern die rechte Verhältnisbestimmung, genauer: die Unterscheidung und Zuordnung von Glaube und Vernunft.

3. Reformation und Rationalität

Dies gilt schon für die Reformatoren selbst.¹⁰ Luthers Rede von der „Hure Vernunft“ steht ja in einem präzise benennbaren christologischen, hamartiologischen, soteriologisch-rechtfertigungstheologischen Kontext, innerhalb dessen Luther nicht einfach polemisiert, sondern argumentiert; dabei zeigen sich deutliche Kontinuitäten zur vorreformatorischen theologischen Diskurskultur der lateinischen Kirche.¹¹ Im Zentrum steht dabei kein Anti-Rationalismus, der

⁸ Friedrich Schleiermacher: Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke (1829). In: Ders.: Kritische Gesamtausgabe. Bd. I/10. Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften. Hg. von Hans-Friedrich Traulsen. Berlin/New York 1990. S. 309–394, hier S. 347.

⁹ Vgl. Karl Barth: *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931). Hg. von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth. Zürich 1981.

¹⁰ Zum Vernunftverständnis in der Reformation vgl. Thomas Kaufmann: Die Ehre der Hure. Zum vernünftigen Gottesgedanken in der Reformation. In: Jörg Lauster/Bernd Oberdorfer (Hg.): *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke*. Tübingen 2009. S. 61–91.

¹¹ Dass er dabei keineswegs einseitig der nominalistischen Linie zugeordnet werden kann, darf mittlerweile als gesichert gelten. Ohnehin zeigt sich am Bildungsgang der Reformatoren, dass – wie z. B. bei Zwingli – auch

der Vernunft nichts zutraut, sondern im Gegenteil die Überzeugung, dass der Vernunft ‚alles zuzutrauen‘ sei, weil sie keinen in sich selber gegründeten Maßstab der wahren Erkenntnis hat. Sie ist hineingezogen in die gänzliche Umkehrung der menschlichen Verhältnisse, die durch die Sünde hervorgerufen worden ist. Sie bietet daher keinen Gehalt mehr gegen die menschlichen Selbstdurchsetzungs- und Selbststeigerungsbedürfnisse, sondern wird zum Instrument und geradezu zur treibenden Kraft bei deren Realisierung und entfaltet dabei alle Raffinesse, zu der Vernunft fähig ist. Der Sünder ist, anders gesagt, also nicht notwendig dumm, sondern es kann durchaus sein, dass er das Potenzial seiner Vernünftigkeit in höchstem Maße nutzt, allerdings für ein falsches Ziel. Auch das ewige Heil wird so Objekt menschlicher Selbstvervollkommnung; es scheint durch eigenes Handeln verwirklicht werden zu können. Dabei ist die Vernunft blind dafür, dass der Mensch unfähig ist, aus eigenen Kräften Gottes Willen zu entsprechen, und sie macht blind dafür, dass Gott in einem nicht verrechenbaren, nicht deduzierbaren, nicht linear erwartbaren Akt des Erbarmens im Kreuzestod Jesu Christi der Menschheit bereits die Gerechtigkeit geschenkt hat, die sie aus eigenen Kräften nicht erlangen konnte. Nach Paulus ist das *Wort vom Kreuz* (1 Kor 1,18) *den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit* (1,23); ja, Gott hat durch das Kreuz *die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht* (1 Kor 1,20). Auf der Linie dieses Gedankens formulierte Luther seine *theologia crucis*, der gemäß Gottes Herrlichkeit und Gnade nur *unter dem Gegenteil* (*sub contrario*), also in der Gestalt von Elend und Fluch, zu erkennen ist – nein, genauer: sich zu erkennen gibt; denn diese Erkenntnis ist dem natürlichen Menschen im Paradox verschlossen, muss erst von Gott her im Glauben erschlossen werden. „Theologische Rationalität“ bedeutet dann: diesem paradoxen Geschehen *nachzudenken*. Theologische Erkenntnis ist daher in einem präzisen Sinn *Glaubens-Erkenntnis*. Den spezifischen Vollzugsmodus dieser Glaubenserkenntnis umschreibt Luther mit der Trias *oratio, meditatio* und *tentatio* (Gebet, Schriftmeditation und Anfechtung)¹² und macht damit deutlich, dass theologische Erkenntnis kein gleichsam neutrales, unangefochtenes, frei verfügbares Wissen darstellt, sondern sich der nicht erzwingbaren Selbsterschließung Gottes verdankt, auf die sich der Gläubige nur je neu ausrichten kann.

Diese Grundüberzeugung erklärt auch den anti-spekulativen Zug der reformatorischen Theologie. Die Scholastik wurde kritisiert als hybrider Versuch, Gottes Sein unter Abkopplung von seinem Sein-für-uns in Begriffe zu bannen, also eine Art von religiöser Metaphysik zu etablieren. Demgegenüber betonten die Reformatoren auch in Bezug auf die christlichen Elementardogmen deren Status als Glaubensaussagen. Melanchthons berühmtes Wort, die

von der *via antiqua* ein Weg zu reformatorischer Theologie führen konnte. Auch abgesehen von der Frage, ob der Nominalismus tatsächlich so negativ zu beurteilen ist, wie das Benedikt XVI. offenbar unterstellt, greift daher die ‚wohlwollende‘ katholische Interpretation zu kurz, die den Reformatoren zugutehält, sie hätten leider durch eine einseitig nominalistische Prägung nicht die authentische katholische Lehre kennen gelernt.

¹² Vgl. dazu etwa Oswald Bayer: Theologie. Gütersloh 1994, hier S. 55–105.

Geheimnisse der Gottheit seien besser anzubeten als zu erforschen,¹³ sollte nicht jede trinitätstheologische Reflexion per se auf den Index setzen, sondern darauf aufmerksam machen, dass das dreieine Sein Gottes nicht Gegenstand eines abstrakten Wissens sein kann, das sich in immer subtileren Distinktionen erschöpft, sondern erst im glaubenden Bekenntnis der in Christus kulminierenden heilsamen Weltzuwendung Gottes angemessen erfasst wird. Entsprechend bettet Melanchthon, dogmatisch gesprochen, die Lehre von Christi „Person“ (d. h. das Zwei-Naturen-Dogma) in die Lehre von Christi „Werk“ ein: *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere*,¹⁴ Christus erkennen heißt, seine Wohltaten erkennen. Das anti-spekulative Motiv (das die Reformatoren übrigens mit dem zeitgenössischen Humanismus teilten) verdankt sich also einer soteriologischen Konzentration.

Bemerkenswerter Weise spricht Melanchthon in dem genannten Zitat ganz selbstverständlich von „erkennen“. Dies macht darauf aufmerksam, dass es den Reformatoren nicht um eine begriffslose Mystik ging, die jedem Verstehen verschlossen bleibt. Ganz im Gegenteil gründen die vielfältigen reformatorischen Reformmaßnahmen gerade im Bereich der kirchlichen Praxis in einem Pathos des Verstehens. Die Einführung der landessprachlichen Liturgie ebenso wie die Bibelübersetzung verdanken sich der Überzeugung, dass die Gläubigen das verstehen können müssen, was sie glauben. Daraus erklärt sich die – modern gesprochen – Akademisierung der Pfarrerausbildung: Die primäre Aufgabe der ordinierten Geistlichen ist nicht der Vollzug des Ritus, sondern die auslegende Weitergabe des Evangeliums. Die Pfarrer mussten also auskunftsfähig werden im Blick auf die Inhalte des Glaubens, und sie mussten fähig werden, diese Inhalte so weiterzugeben, dass sie von den Gemeindegliedern verstanden werden konnten. Dies schloss dann freilich die Aufgabe ein, den Gemeindegliedern jene Bildungsvoraussetzungen zu vermitteln, die sie kompetent zum Verstehen machen. Die Reformation war mithin *aus religiösen Gründen* eine Bildungsbewegung.

All diesen Bildungsbemühungen zugrunde liegt das sog. „protestantische Schriftprinzip“, das die Heilige Schrift zur einzigen sachgemäßen Quelle und Richtschnur theologischer Erkenntnis macht (*sola scriptura*). Dies macht die Auslegung der Schrift zur grundlegenden Aufgabe der Theologie. Theologie *ist* Schriftauslegung. Insofern könnte man, pointiert zusammenfassend, die spezifisch reformatorische „theologische Rationalität“ als *hermeneutische Rationalität* kennzeichnen.

¹³ Philipp Melanchthon: *Loci communes* (1521). Lateinisch-deutsche Ausgabe. Hg. und Übers. von Horst Georg Pöhlmann. Gütersloh 1997, hier S. 18: „Myseria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus“.

¹⁴ Melanchthon: *Loci communes* (Anm. 13), hier S. 22.

4. Protestantismus und Vernunft: Historische Schlaglichter

In bestimmter Hinsicht manifestiert sich in der skizzierten reformatorischen Erkenntnislehre eine Spannung zwischen der Kritik eines – anachronistisch gesagt – theologischen Rationalismus im Namen der Unverfügbarkeit des göttlichen Wortes und der Emphase des Verstehens. Diese Spannung bedeutet nicht notwendig einen inneren Widerspruch, der nicht aufgelöst werden könnte; sie verlangt aber nach einer immer erneuten Verhältnisbestimmung von Unverfügbarkeit und Verstehen. Die weitere Entwicklung des Protestantismus lässt sich in dieser Perspektive als Sequenz derartiger Verhältnisbestimmungen lesen. Es liegt auf der Hand, dass dabei der Akzent einmal stärker auf die Unverfügbarkeit, einmal stärker auf das Verstehen gelegt werden konnte. Es liegt ebenfalls auf der Hand, dass eine kirchliche Tradition, die so dezidiert den selbstverantworteten Glauben betont, sich bei der intellektuellen Verantwortung der Glaubensinhalte verstärkt auf das je zeitgenössische Wahrheitsbewusstsein einlassen muss – mit allen Vorteilen, aber auch mit allen Risiken, die damit verbunden sind. Einige wenige Stationen dieser Entwicklung will ich hier wenigstens andeuten.

In der nachreformatorischen Schultheologie, der sog. „Altprotestantischen Orthodoxie“, trat der Aspekt der lehrhaften Vermittlung des Glaubensgutes so sehr in den Vordergrund (u. a. übrigens durch den Rückgriff auf die scholastisch-aristotelische Methode des Arrangements der theologischen Wissensbestände), dass seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der *Pietismus* theologischen *Intellektualismus* diagnostizierte und das damit verbundene Selbstverständnis der Pfarrer als bloße Lehrer kritisierte, die von der Kanzel rechte Lehre dozierten, statt die Gläubigen zum lebendigen Glauben anzuregen. Pietisten wie Philipp Jacob Spener oder August Hermann Francke sahen sich in der genuinen Nachfolge Luthers, wenn sie die subjektive Glaubensgewissheit als die eigentliche Form des Glaubensvollzugs hervorhoben und dem verstandesmäßigen Übernehmen kirchlich vorgelegter Lehre gegenüberstellten. Kultur- und mentalitätsgeschichtlich ist diese Wende zum religiösen Subjekt in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen; kaum ein großer Dichter jener Zeit ist nicht durch diese Schule der emotionalen und moralischen Selbstempfindlichkeit gegangen (auch Kant stammte übrigens aus pietistischem Milieu). Der Preis dafür war allerdings hoch: ein weit verbreiteter Anti-Intellektualismus, der sich der geistigen Auseinandersetzung mit der Welt nicht mehr stellte, und ein Moralismus, der den Glaubensernst an der streng normierten Heiligkeit der Lebensführung meinte ablesen zu sollen und einen religiösen Gruppenzwang bewirkte, der eine ängstliche, weltabgewandte Enge und nicht zuletzt die Versuchung zur Heuchelei mit sich führte. Der Spott über derartige *Pietisterei* wurde denn auch zum festen Topos der Überlegenheitsinszenierung der Aufklärung, die dem Pietismus teils folgte, teils ihn überlagerte.¹⁵

¹⁵ Vgl. Luise Adelgunde Victorie Gottsched: *Die Pietisterei im Fischbein-Rocke* (1736). Stuttgart 2010.

Die deutsche Aufklärung verstand sich, anders als etwa die französische, weithin als christlich, genauer: protestantisch. Die Kritik am überlieferten Kirchenglauben vollzog sich im Namen eines vernünftig aufgeklärten Christentums. Die aufgeklärten („neologischen“) Protestanten waren stolz, der Vernunft in Glaubensdingen endlich zu ihrem Recht zu verhelfen: Aufgeklärter Glaube ist vernünftig reflektierter, ist *verstehender* Glaube, und nur was verstanden werden kann, kann auch geglaubt werden. In dieser Hinsicht konnten sie sich zu Recht auf die Reformation berufen. Geändert hatte sich freilich die Norm angemessenen Verstehens: Die Heilige Schrift konnte nicht mehr unmittelbare Geltung beanspruchen; theologische Rationalität realisiert sich nicht mehr im interpretierenden Nachvollzug der überlieferten heiligen Texte, die Vernunft steht vielmehr den Traditionen kritisch gegenüber, ist die Instanz von deren „unparteiischer“ Überprüfung. Hinzu kam, dass die Entstehung eines historischen Bewusstseins auch die heiligen Texte der Christenheit selbst in ihrer geschichtlich-kontextuellen Bedingtheit zu sehen lehrte; die Lehre von der Verbalinspiration verlor ihre Grundlage, die Normativität der Heiligen Schrift bedurfte einer neuen Begründung. Auch die Dogmen der Kirche wurden als Produkte der Kultur einer bestimmten Epoche lesbar; ihre zeitinvariante Geltung konnte nicht mehr einfach vorausgesetzt werden.

Welche Dynamik damit ausgelöst wurde, will ich am Beispiel des Umgangs mit dem christlichen Gottesgedanken demonstrieren. Was ihn betrifft, schien sich in der deutschen Aufklärung der Konsens zu etablieren, dass die Denknöwendigkeit eines göttlichen Weltversachers sich gegen die Angriffe des radikalen Atheismus durchaus mit vernünftigen Gründen verteidigen lasse. Der Theismus hatte offenkundig eine tragfähige Basis. Schwieriger war die Rezeption der überkommenen Trinitätslehre. Während Leibniz noch der Überzeugung war, ihre Rationalität aufweisen zu können, erschien sie den Neologen des 18. Jahrhunderts weithin als bloße Kirchenlehre, deren Funktion als Aussage über Gott ‚an sich‘ nicht mehr vernünftig nachvollziehbar war. Nur als Aussage über den inneren Zusammenhang des göttlichen Schöpfungs-, Heils- und Vollendungshandelns konnten die alten Formeln allenfalls noch Verwendung finden. M. a. W.: Die ‚immanente‘ war zugunsten der ‚ökonomischen‘ Trinität verabschiedet; für den Gottesgedanken selbst spielte die Trinitätsstruktur in einer Theologie, die sich als zeitgemäß verstand, keine Rolle mehr.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts brach der selbstgewisse Theismus der Aufklärungstheologen allerdings sukzessive zusammen. Auslöser war unter anderen der geniale Außenseiter Lessing, der gegen die auf ihre Vernunft so stolzen ‚Neologen‘ ausgerechnet die Trinitätslehre zur Geltung brachte.¹⁶ Sie diente ihm auf der einen Seite als Chiffre dafür, dass Gott ein Gegenstand des *Glaubens* sei und sich dem wissbegierigen Zugriff der menschlichen Vernunft entziehe. In dieser Perspektive verfehlen die ‚Neologen‘ mit ihrem „vernünftigen Gottesgedanken“ gerade den angemessenen Zugang zur Gotteserkenntnis. Auf der anderen

¹⁶ Vgl. dazu meinen Beitrag: Wendepunkt. Lessings Bedeutung für Aufstieg und Krise des Gottes der Vernunft. In: Lauster/Oberdorfer (Hg.): Der Gott der Vernunft (Anm. 10). S. 125–146.

Seite aber schrieb er dem Trinitätsdogma ein Rationalitätspotenzial zu, das allerdings erst noch durch vernünftige Rekonstruktion gleichsam aktiviert werden muss.¹⁷ Im Wesentlichen ging es darum, die abstrakt-theistische Vorstellung von der Weltjenseitigkeit Gottes zu überwinden und Gottes Eingehen in die Immanenz von Welt und Geschichte als notwendiges Moment des Gottesverständnisses festzuhalten.

Beide Motive – die spezifische Gegebenheitsweise Gottes für das menschliche Erkennen und die Überwindung der Differenz von Transzendenz und Immanenz – wurden nun leitend für die Transformation des Gottesgedankens im Übergang von der Aufklärung in die Romantik und den Idealismus. Jacobis posthumes ‚Outing‘ von Lessings „Spinozismus“ und Kants zeitgleicher Aufweis der „Überschwänglichkeit“ des Gottesbegriffs in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ hatten gemeinsam, dass sie den rationalen Theismus destruierten, der Gott als transmundanem Welterschöpfer einen Platz in einem vernünftigen System der Wirklichkeit zuweisen zu können meinte. Das Argument, dass damit Gott verendlicht wird, steht noch im Hintergrund von Fichtes Kritik des traditionellen Gottesgedankens, der Gott als Person mit Verstand und Willen konstruierte.

Kant und auf seine Weise auch Fichte reagierten auf diese Krise des Theismus, indem sie Gott eine Bedeutung für die moralische Selbstvergewisserung zuschrieben. Gott, mit den Mitteln der theoretischen Vernunft nicht begreifbar, ist ein Postulat der praktischen Vernunft: Man kann nicht sittlich sein, ohne Gottes Existenz als Garant der moralischen Weltordnung zu unterstellen. Schleiermacher ging einen anderen Weg: Er übernahm Kants Analyse der menschlichen Erkenntnisgrenzen einerseits, andererseits Spinozas Verbindung des Gottesgedankens mit der universalen Fülle der Weltwirklichkeit.¹⁸ Insofern diese Fülle die menschliche Erkenntniskraft übersteigt, die *per definitionem* auf Endliches beschränkt ist, kann der Mensch Gottes nicht im Medium des Wissens gewahr werden. Der Mensch erfährt sich selbst als Moment des Absoluten vielmehr im *Gefühl*. Genau das ist Religion.

Schleiermachers Gefühlstheologie ist also nicht Ausdruck eines Irrationalismus, sondern sie verdankt sich einer sehr präzisen Reflexion auf den spezifischen Charakter des religiösen Weltumgangs und auf den spezifischen ontologischen Status des mit dem Gottesbegriff bezeichneten Seins: Gott als die umfassende Seinstotalität kann nie Gegenstand des Wissens werden, er kann sich aber im Gefühl erschließen.

Allerdings hat sich Schleiermachers radikaler Verzicht auf eine propositionale Logik des Redens von Gott im Protestantismus nicht allgemein durchgesetzt, nicht einmal in der Schlei-

¹⁷ Dies unternimmt Lessing in der berühmten Schrift ‚Die Erziehung des Menschengeschlechts‘ von 1780: Gotthold Ephraim Lessing: Werke 8. Theologiekritische Schriften III – Philosophische Schriften. München 1979 (Nachdruck Darmstadt 1996). S. 489–510. Vgl. dazu Oberdorfer: Wendepunkt (Anm. 16). S. 139–141.

¹⁸ Zu Schleiermachers früher Beschäftigung mit Kant vgl. Oberdorfer: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799. Berlin/New York 1995, hier S. 193–243. Zu seinen Spinoza- und Jacobi-Studien vgl. ebd., S. 421–458.

ermacherschule selbst.¹⁹ Die Intuition, dass sich das *Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit* in irgendeiner Form auf ‚etwas‘ beziehen muss, war ungeachtet aller hermeneutischer Sensibilität nicht still zu stellen. Insofern ist es nicht überraschend, dass Hegels geistmetaphysischer Gottesbegriff, der Transzendenz und Immanenz, Absolutheit und Geschichte zu vereinen erlaubt und die kategoriale Singularität des Gottesbegriffs wahr, ohne Gott abstrakt der Welt gegenüber zu stellen, im Protestantismus immense Wirkung hatte. Im 20. Jahrhundert war Hegel denn auch für Karl Barth eine Art Kronzeuge gegen Schleiermachers Entobjektivierung des Gottesbegriffs, wenngleich Barth den Monismus von Hegels Systemdenken kritisierte und auf einem spezifischen Modus der Selbsterschließung Gottes beharrte.²⁰

Auch die Dialektische Theologie, deren wichtigster Vertreter Barth sein dürfte, huldigte keinem Irrationalismus. Barth spottete zwar über die Gefühlstheologie ebenso wie über die Synthesen von Philosophie und Theologie – aber nicht im Namen einer sprachlosen Verehrung des Numinosen, sondern im Namen einer spezifischen theologischen Logik, mit der er sich sogar der wissenschaftstheoretischen Diskussion seiner Zeit stellte.²¹ Programmatisch übernahm er die Formel von der *fides quaerens intellectum* und gab ihr den Sinn, dass der Theologie die Aufgabe zukomme, der souveränen Selbstoffenbarung Gottes verstehend nachzudenken. Von einem Irrationalismus ist auch hier keine Spur. Man hat Barth zwar einen „Offenbarungspositivismus“ vorgeworfen, der die Setzungen der Dogmatik immunisiere gegen eine kritische Überprüfung²²; Wolfhart Pannenberg sprach gar von einer subjektivistischen Willkür.²³ Barths Intention dürfte aber jedenfalls gewesen sein, sowohl den spezifischen Charakter der Glaubenserkenntnis als auch die kategoriale Einzigartigkeit des Gottesgedankens zu sichern. Diese Intention teilen auch stärker synthetisch ausgerichtete Entwürfe wie der von Paul Tillich oder der von Pannenberg selbst; auch sie konstatieren keine simple Übereinstimmung von Glaube und Vernunft.

¹⁹ Vgl. dazu Friedemann Voigt: „Als das absolute Kriterium aller Häresien das Dogma von der Trinität“. Die trinitätstheologische Umformung der Dogmatik in den theologischen Schulen Schleiermachers und Hegels. In: Lauster/Oberdorfer (Hg.): *Der Gott der Vernunft* (Anm. 10). S. 217–233.

²⁰ Vgl. Michael Welker: *Barth und Hegel. Zur Erkenntnis eines methodischen Verfahrens bei Barth*. In: *Evangelische Theologie* 43 (1983). S. 307–328.

²¹ Vgl. etwa die Überlegungen zur Wissenschaftlichkeit der Theologie in Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik*. Bd. I/1. Zürich 1932, hier S. 1–10, bes. die Auseinandersetzung mit dem Wissenschaftstheoretiker Heinrich Scholz, hier S. 7.

²² Der Begriff stammt aus Dietrich Bonhoeffers Gefangenschaftsbriefen. Vgl. Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hg. von Christian Gremmels u. a. München 1998, hier S. 415 (Brief vom 5.5.1944). Ebd. spricht er von Barths „positivistische(r) Offenbarungslehre [...], wo es dann heißt: ‚friß, Vogel, oder stirb‘“.

²³ Vgl. z. B. Wolfhart Pannenberg: *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*. Göttingen 1997, hier S. 199: Durch die „Ausmerzungen jedes anthropologischen Ansatzpunktes der Theologie“ sei Barth zur „Begründung seines Redens von Gott [...] nur noch der Ausweg einer unvermittelten Setzung [geblieben], die, als Selbstsetzung Gottes gemeint, sich doch angesichts der Strittigkeit göttlicher Wirklichkeit unvermeidlich als arbiträre Setzung der Subjektivität des Theologen darstellen mußte.“

5. Fünf Thesen

Ich breche hier ab. Was trägt diese *tour de force* durch die neuzeitliche Theologieggeschichte für das Verständnis einer protestantischen „theologischen Rationalität“ aus? Ich formuliere abschließend fünf Thesen:

1. Auch der Protestantismus ist eine Erscheinungsform der lateinischen Christenheit und bleibt dem Projekt der *fides quaerens intellectum* verbunden.
2. Die kritische *Unterscheidung* von Glauben und Vernunft ist selbst Ausdruck theologischer Rationalität.
3. Die argumentative Verantwortung des christlichen Glaubens im Kontext des je zeitgenössischen kulturellen Wahrheitsbewusstseins gehört zu den Spezifika des Protestantismus.
4. Dies impliziert die Anerkennung der geschichtlichen Wandelbarkeit des Wahrheitsbewusstseins. Angesichts dessen kann es keine *philosophia* bzw. *theologia perennis* geben.
5. Die hermeneutisch reflektierte Glaubensrationalität ist ein spezifischer Beitrag des Protestantismus zur Religionskultur Europas und damit ein integraler Bestandteil der europäischen Kulturgeschichte.