

Hans Georg Geyer

Die protestantische Theologie von Lessing bis Ernst Troeltsch

Erste Vorlesung am Dienstag, 21. Oktober 1975 in Göttingen

[Die ersten Sätze landeten noch nicht auf dem Aufnahmegerät. Ursprünglich war das Thema der Vorlesungsreihe das Werden der Theologie Karl Barths.]

... Kolleg und habe kurzfristig umdisponiert. Die Gründe dafür liegen schlicht und ergreifend in der Tatsache, daß es objektive Kumulation von Verpflichtungen und Aufgaben gibt, die diese Anhäufung am Ende zu einer Kollision werden lassen, so daß man sich entscheiden muß, welche der Pflichten man für die vordringlichere hält, ohne daß man dabei sich das gute Gewissen einer Entschuldigung schaffen könnte. Ich kann mich also auch nicht entschuldigen bei Ihnen, sondern ich kann Ihnen nur bekennen, daß ich mich in diese Situation habe hineinmanövrieren lassen und jetzt die Geschichte ausbaden muß, so daß ich dieses ursprüngliche Programm ändere und statt der Einführung in das Werden der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths noch mal eine Art von Überblicksvorlesung über die protestantische Theologie von den Zeiten der Aufklärung bis zu Troeltsch anbieten. Alle, die ich enttäuscht habe und die jetzt noch hier sind, diese Enttäuschung also ad hoc erleben, denen steht es selbstverständlich frei, sich aus diesem Unternehmen zurückzuziehen; das gehört zur Lern- und Studienfreiheit, die hier unter allen Umständen gewahrt werden sollte. Mir persönlich, das muß ich gestehen, ist es leider nicht möglich, das angekündigte Programm durchzuführen wenn ich die anderen Verpflichtungen einigermaßen soll wahrnehmen können. Zum zweiten - das betrifft jetzt schon den Charakter der angekündigten Vorlesung Theologie von Lessing bis Troeltsch. Diese Vorlesung wird für Sie den Charakter des Zwiespältigen, vielleicht sogar des Zwieschlächtigen an sich haben, denn auf der einen Seite ist mir in der Tat um einen gewissen Überblick zu tun, auf der anderen Seite wird bei diesem Überblick kaum die Möglichkeit sich als unbedingt realisierbar darstellen, thetische Urteile über den Verlauf dieser Geschichte protestantischer Theologie von Lessing bis Troeltsch zu fällen. Weil: diese Geschichte ist nach wie vor, und da würde ich einen gewissen Akzent legen wollen, ist im echtsten Sinne eine offene Frage und voreilige Antworten und Lösungen sind für alle diejenigen verboten, würde ich sagen, die nicht von sich aus die Fähigkeit haben, ein eigenes theologisches Konzept, von dem her ein eindeutiges Urteil zu entwickeln wäre, aufzustellen in der Lage sind. Die Zeiten für theologische Systeme, glaube ich, sind kurz geworden und sie sind im Vergehen begriffen statt daß sie sich ausdehnen. Wir werden vermutlich auf einige Zeit hin eher mit theologischen Aphorismen eher zu leben haben als mit Systemen, ohne daß man diese theologischen Aphorismen zum System der Theologie erheben könnte. Sie bleiben Fragmente und deshalb wird auch dieses Kolleg, so sehr ich mich um Überblickscharakter bemühe, fragmentarisch bleiben, vor allem, was die Antworten anlangt, aber ich hoffe, daß es gelingt, die Fragen wenigstens so deutlich wie möglich zu stellen und ich bin der Auffassung, daß eines der wesentlichsten Geschäfte akademischer Theologie in der Tat darin besteht, theologische Probleme so exakt und eindeutig wie nur irgend möglich zu formulieren, damit die

Chance geboten ist, hier an diesen eindeutigen Problemen weiter zu arbeiten.

Bei der Periodisierung dieses Themas in dieser Vorlesung werden der *terminus ad quem* und der *terminus a quo* eine besondere Bedeutung haben. Die Theologie von Lessing bis Troeltsch ist diejenige - und damit ist diejenige protestantische Theologie gemeint - die mit dem Ausklang der altprotestantischen Orthodoxie in Deutschland akut geworden ist, also diejenige Theologie, grob geredet, die nach dem Erscheinen und des großen zusammenfassenden Werkes von David Hollatz das „*Examen theologicum acroamaticum*“, das zu Beginn des 18. Jahrhunderts erschienen ist, dieses Werk dürfte durchaus als Kompendium verstanden werden; Hollatz, als der große Späorthodoxe, könnte man sagen, Hollatz, und das Werk, das er als Kompendium der Theologie niedergelegt hat, *theologicum acroamaticum*, also dasjenige, was zu lehren ist. Dieses Werk ist, wenn ich mich nicht ganz falsch erinnere, 1707 erschienen und war das bedeutendste zusammenfassende Werk in der altprotestantischen lutherischen Orthodoxie. Schon in der nächsten Generation begann sich auch in der deutschen altprotestantischen Orthodoxie eine nicht unerhebliche Veränderung abzuspielen, wobei man sagen muß, daß hier verschiedene Einflüsse offenbar zusammen gerieten und einen Umsturz im theologischen, protestantischen theologischen Denken verursachten. Auf der einen Seite ist unleugbar der Einfluß der westeuropäischen Philosophie und Religionsphilosophie. Schon in der Frühe des 18. Jahrhunderts haben die Schriften sowohl Spinosas als auch die Schriften von John Locke auf die spät-orthodoxe Lehrbindung, Begriffsbildung, einen nicht unerheblichen Einfluß ausgeübt. Das ist das eine Moment. Das andere Moment liegt innerhalb der protestantischen Theologie, wie sie in der Tradition gepflegt worden ist, selbst und berührt sich der Sache nach durchaus mit den religionsphilosophischen Traditionen, die aus Westeuropa nach Deutschland einströmen. Denn das gehört zu den erstaunlichsten Phänomenen, meine ich, der Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland, das nach der Reformationszeit zwar in der Soteriologie und Ekklesiologie gewisse Verschiebung von nicht unerheblichen Gewicht stattfanden, daß aber die übrigen loci der Theologie merkwürdig unverändert fortbestanden. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts konnte Melancthon in der Kontroverstheologie formulieren, daß die *poenitentia*, also die Buße, und die *ecclesia*, die Kirche, die beiden kontroverstheologischen Schwerpunkte bilden, die in der Auseinandersetzung mit Rom vor allem zu bedenken seien. Buße, das impliziert für ihn durchaus Rechtfertigung ab und Kirche. Unverändert, mit einer merkwürdigen Beharrlichkeit unverwandelt, wurde übernommen sowohl die Lehre von Gott im engeren Sinne als auch die Lehre von der Schöpfung und der Vorsehung. Hier tat sich so gut wie kein Unterschied auf zwischen der Spätscholastik, der nachreformatorischen Spätscholastik, und der altprotestantischen Orthodoxie. Sondern hier waren die Lehraussagen von einer überraschenden Einmütigkeit, so als sei die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben keineswegs das, wie es in der Reformation behauptet worden war, konstitutive Zentrum des ganzen theologischen Denkens. Denn das muß überraschen, das auf der einen Seite behauptet wird, der *locus de iustificatio*, das Lehrstück von der Glaubensgerechtigkeit, ist das organisierende Zentrum alles theologischen Denkens, und dennoch scheint sich dieses Zentrum keineswegs bis in alle Bereiche, bis in alle Sektoren, bis an die Peripherie theologischen Denkens ausgewirkt zu haben. Sondern man konnte hier auf eine breite, durch Scholastik und Reformation gleichmäßig fließende Tradition zurückgreifen, auf eine allgemeine Gotteslehre, in der mit einiger Harmonie verbunden war die Vorstellung von einer rationalen Gotteserkenntnis und einer auf Offenbarung beruhenden Gotteserkenntnis.

Diese Synthese hatte man eingegangen schon im 2. nachchristlichen Jahrhundert und sie gehörte zum Erbgut der christlichen Theologie aller Konfessionen über die Reformationszeit hinaus. Und zwar so, daß die allgemeine Behauptung war, die rationale, die natürliche Gotteserkenntnis, wie sie auch genannt werden konnte, ist eine nur partikuläre und eine in ihrer Partikularität sogar notwendigerweise falsche Gotteserkenntnis, wenn sie nämlich in ihrer Partikularität für sich genommen wird. Die natürliche Gotteserkenntnis vermag, wo sie auf sich selbst angewiesen ist, sich selbst nicht in ihrer Partikularität zu begreifen und tendiert damit notwendigerweise zur Totalisierung ihres eigenen Begriffs. Das aber ist die Aufspreizung des Besonderen in ein Allgemeines, das diesem Besonderen keineswegs angemessen sein kann.

Die notwendige Restriktion erfolgt durch die Erkenntnis Gottes, gemäß seiner Offenbarung, wie sie in der biblischen Tradition niedergelegt ist. Die vorzüglichsten Elemente dieser offenbarungsmäßigen Gotteserkenntnis sind einerseits der Heilswille Gottes und zum anderen die innere Trinität Gottes. Der Satz von der Dreieinigkeit Gottes und der Satz von der gnadenhaften Heilswendung Gottes zu Welt sind die beiden *Propria* der Offenbarungserkenntnis Gottes gegenüber einer natürlichen Gotteserkenntnis. Nun hat aber von Anfang an diese sogenannte natürliche Gotteserkenntnis, wie sie ausgebildet worden ist in der Spätphilosophie des Hellenismus, von früh an den Anspruch nicht unterlassen, die ganze und zureichende Erkenntnis des höchsten Wesens zu sein. Und im Grunde war es nichts anderes als die Symbiose von *sacerdotium* der Kirche und *imperium* des Reiches, wodurch dieser Totalitätsanspruch der alten *theologia naturalis* niedergehalten wurde und unter die Suprematie der Offenbarungstheologie gebeugt werden konnte.

Diese Situation wurde genau verändert in dem Augenblick, als die bis dahin bestehende Einheit der christlichen Kirchen in Europa zerbrach in der Reformation. Hier wurde mit einem Mal das Christentum in sich selbst antagonistisch und es traten Elemente auf, die mit dem Anspruch auf die ganze Wahrheit einander auf das äußerste befehdeten und bekämpften. In diesem Augenblick mußte auch der Anspruch des Supremats der Offenbarungstheologie gegenüber der Vernunfttheologie in der christlichen Theologie selber problematisch werden. Und es wurde die Frage nach dem Kriterium rechten theologischen Denkens mit einer Dringlichkeit akut, wie sie innerhalb des homogenen Traditionsstromes der Christenheit in Europa bis zur Reformation nicht gestellt worden war. Und hier entließ nun die rationale Theologie die innere Kraft ihrer Totalität, die ihr von ihrem philosophischen Ursprung her einwohnt. Sie schwang sich auf zu der Urteilsnorm über die Wahrheit von Sätzen, die innerhalb des Bereichs der Offenbarungstheologie formuliert worden sind. D.h. die rationale Theologie schwang sich auf zu der kritischen größeren Instanz, durch die allererst ausgemittelt werden kann, was im Rahmen einer biblischen Offenbarungstheologie als zielvoller Satz zu gelten hat und was nicht als solcher gelten kann.

Diese Wendung wurde auf das nachdrücklichste unterstützt gerade durch den Einfluß aus Westeuropa und einer Philosophie, die durchaus mit der Notwendigkeit des Gottesgedankens vertraut war und auch die Unerläßlichkeit einer religiösen Bindung endlichen menschlichen Seins an das Absolute zu rechnen gewohnt war. Das galt sowohl für die große Philosophie eines Spinoza, aber es gilt auch und nicht weniger für die weniger rationalistisch als vielmehr empiristisch eingestellte englische Philosophie. 16:17 In England hatte bereits im 16. Jahrhundert Edward Lord Herbert von Cherbury, den man im allgemeinen als den Vater des englischen Deismus bezeichnet, in seiner Schrift „*De religione gentilium*“ gewisse Grundsätze einer natürlichen Religion aufgestellt, die als die unbedingt einzuhaltenden Richtlinien angemessenen Denkens an Gott sollten zu gelten haben. Und in

der Folgezeit sind diese Prinzipien im Einzelnen zwar gelegentlich modifiziert worden, auf ihre Inhaltlichkeit ist im Grunde auch nicht näher einzugehen, denn das Entscheidende ist, daß hier damit gerechnet wird, es gibt so etwas wie natürliche Ideen des menschlichen Geistes, die für ihn selbst, für seine menschliche Identität so notwendig sind, daß auf sie zu verzichten gleichbedeutend ist mit der Verwandlung der Vernunft in ihr schieres Gegenteil. Und zu diesen unabdingbaren konstitutiven Elementen menschlicher Vernunft gehören die Erkenntnis Gottes und die Erkenntnis rechten Verhaltens des Menschen zu diesem absoluten Wesen. Und auf dieser Basis hat sich in England bis ins 17. Jahrhundert hinein - als Terminus ad quem wäre hier etwa John Locke zu nennen mit seinen Schriften aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts – auf dieser Basis hat sich in England eine dezidierte energische Kritik an der christlichen dogmatischen Religion entwickelt. Es war dies – und in Frankreich hat sich diese Kritik noch radikaler gestaltet als in England – in England, kann man sagen, war sie mit einer gewissen Gelassenheit noch vorgetragen worden, und in den Schriften von Locke werden sie wie austauschbare Alternativen angeboten finden, daß einerseits aufgrund der Offenbarung oder aber auch aufgrund der natürlichen Einsicht diese und jene moralische oder religiöse Grundbestimmung verbindlich sein müsse für jeglichen denkenden menschlichen Geist. Natürliche Vernunft oder übernatürliche Offenbarung macht keinen Gegensatz für Locke aus, sondern bedeutet eine verträgliche Alternative, unter der Voraussetzung, daß innerhalb der Offenbarungsaussagen kein Satz aufgestellt wird, der mit einem nachweisbaren Satz der vernünftigen Religion in einem Widerspruch – und zwar in einem ausschließenden Widerspruch – steht. Das Prinzip der Widerspruchslosigkeit ist das ganze und einzige Erfordernis, was aufgestellt wird, wenn es um die Verträglichkeit von Offenbarungsaussagen und Aussagen der rationalen Theologie geht bei Locke.

In Frankreich hat sich die Religionsphilosophie schon früh sehr viel kritischer und skeptischer entwickelt. Hier wäre zurückzugreifen auf den Denker, der gemeinhin als Repräsentant des historischen Skeptizismus genannt wird, nämlich Pierre Bayle mit seinem „Dictionnaire historique et critique“ von 1697, wobei zu sagen ist, daß Bayle eine ungemein dialektische Position in diesem Dictionnaire bezogen hat gegenüber den traditionellen christlichen Glaubenswahrheiten. Er vertrat – und er konnte vertreten – auf der einen Seite eine konsequente rationale Theorie, die in der Tat dann auch restlos ausschließen mußte alles, was an christlichem Traditionsgut in der kirchlichen Lehre vorhanden war. Aber mit derselben Stringenz vermochte es Bayle, sich auf den Standpunkt der Offenbarungstheologie zu stellen, um von hier aus die Widervernünftigkeit der reinen, der bloßen, der philosophischen Vernunft darzulegen. Es ist also keineswegs ein einseitiger, sondern ich möchte fast sagen, ein doppelseitiger, ein zweiseitiger Skeptizismus, der von Bayle vorgeführt worden ist. Für beide Standpunkte will er den Nachweis führen, daß sie in sich selbst durchaus konsistente Gedankengebilde und geistige Welten zu entwickeln vermögen, aber daß sie keineswegs miteinander in Einklang zu bringen seien. Dieses Nicht-miteinander-in-Einklang-zu-bringen-Sein ist der Anfang der Differenz zwischen der Aufklärungsphilosophie in Punkto Religion, wie sie sich in England und in Frankreich entwickelt hat. Denn in England hat man auf der Basis des Cherbury und vor allem auf der Basis von John Locke immer mit der Verträglichkeit beider Erkenntnisquellen und –stämme gerechnet und hat keine dieser Erkenntnisquellen zu einem integralen System organisiert, das das andere mit Notwendigkeit ausschließen müßte. Aus dem Ansatz von Bayle wurde jene radikale Religionskritik der französischen Aufklärung, die mit der totalen Verwerfung und Negation jeglichen Wahrheitsanspruchs der Offenbarungsreligion und kirchlichen Lehre am En-

de gearbeitet hat. Von Voltaire ist die berühmte Formel bekannt, mit der er seine Briefe ab Mitte des 18. Jahrhunderts zu unterzeichnen pflegte, an wen auch immer er sie schrieb: „*Écrasez l'infâme!*“ rottet sie aus, dieses schamlose Gebilde der Kirchen. Eine Position, die er übrigens aus sehr traurigem Anlaß bezogen hatte, nämlich anläßlich der Tatsache, daß ein reformierter Hauptmann aus Toulouse von der französischen Inquisition des Sohnesmordes angeklagt wurde und trotz erweisbarer Unschuld hingerichtet wurde. Von diesem Augenblick an wurde Voltaire, der von zwei Söhnen dieses entflohenen Hauptmanns Calas angerufen wurde um Vermittlung, von diesem Zeitpunkt an wurde Voltaire zu einem unerbittlich Feind und Gegner des dogmatischen Kirchentums in Frankreich und überhaupt in Europa insgesamt. Ein individuelles Moment, das sich hier zu prinzipieller Einstellung genötigt und geführt hat. Und das dürfte wiederum eines der Kennzeichen auch sein für das Denken der Aufklärung, daß nämlich nicht aus abstrakten allgemeinen Prinzipien induzierend verfahren wird, sondern daß aus sehr konkreten Ereignissen und Vorgängen die prinzipiellen Konsequenzen gezogen werden. Konsequenzen, die dann allerdings auch den Charakter der schlechthinnigen Unversöhnlichkeit an sich haben, so wie das bei Voltaire der Fall gewesen ist.

In Deutschland hat sich weder die milde englische Aufklärung in dem Punkt der Religionsphilosophie zur Geltung gebracht noch, und das erst recht nicht, die radikale französische Religionskritik, die erst recht ihre scharfe Ausprägung erfahren hat bei gewissen sogenannten Materialisten der französischen Aufklärungsphilosophie, die bewegt sich oder folgern, sondern in Deutschland blieb man im wesentlichen und tatsächlich auch auf dem Punkt bestehen, daß man die kirchliche Lehre als eine unverzichtbare Religionsdoktrin gelten ließ, und zwar als eine im öffentlichen Leben unverzichtbare Religion zupfen. Man unterschied von dieser öffentlichen Religionslehre durchaus eine solche Religionsauffassung, die nicht der breiten Masse zugestanden wurde, sondern die nur den gebildeten Einzelnen der Gesellschaft konzidiert wurde. Man unterschied, wenn Sie so wollen, zwischen einer persönlichen Religiosität und individuellen persönlichen, und einer öffentlich allgemeinen Religionslehre. Und im Hintergrund dieser Unterscheidung stand die Auffassung, daß die Religion in ihrer öffentlich-kirchlichen Gestalt auf das Engste zusammengehen müsse mit der Institution, der politischen Institution des Staates. So wie der Staat den Bestand, die Erhaltung der Kirche zu garantieren in der Lage ist – unter Pflichten -, so muß auch die Kirche in ihrer öffentlichen Lehre nicht nur religiöse Wahrheiten dem Volk vermitteln, sondern in einem vorzüglichen Sinne auch die moralischen Wahrheiten dem Staatsbürger zu vermitteln sich bemühen. Das heißt: es ist Aufgabe der Kirche, den der Obrigkeit gegenüber loyalen Staatsbürger zu erziehen. Das war die Vorstellung und Auffassung, die durch die gesamte Aufklärungstheologie sich ziemlich hindurch zog. Und einer der wenigen, der aus dieser Front ausscherte, war schon früh Herder, der mit Abscheu diese Depravierung der Religion geißelte, der sich ihrer Entwertung zu einem bloßen Mittel, ein unendliches wird zum Mittel eines endlichen Zwecks herabgewürdigt, und Herder empfand das als die Perversion des Menschen selber. Aber er war in dieser Beziehung zweifellos ein Einzelner gegenüber dem allgemein eingerichteten Betrieb an theologischen Fakultäten und auch innerhalb der Kirchen selbst.

Diese Einstellung war auf das nächste verbunden, diese Einstellung gegenüber der notwendigen Zusammengehörigkeit von politischer Einrichtung des öffentlichen Gemeinwesens Staat und der öffentlichen Institution der Kirchen. Sie war auf das engste verbunden mit dem anderen Verhältnis zwischen Religion auf der einen Seite und Kultur auf der anderen Seite. Während sich auf der ersten Bahn eine gewisse – man könnte sagen: - Genera-

lisierung, Einschwörung auf einen allgemeinen Dogmatismus herausbilden konnte, war die Verbindung von Religion und Kultur, die mit der Aufklärung einsetzte, eine sehr viel stärker ins Individuelle tendierende und neigende. Die Verbindung von Politik und Religion ist eine öffentliche Staatsangelegenheit, die Verbindung von Kultur und Religion hingegen ist eine Frage der individuellen Lebensform. Und diese Tendenz zur Individualisierung, die innerhalb der Aufklärungstheologie und der ihr entsprechenden Frömmigkeit entstand, diese Verbindung berührte sich durchaus und war kein abstrakter Gegensatz gegenüber dem Pietismus, der ebenfalls aus dem Widerspruch gegen die Orthodoxie, gegen den Doktrinalismus, hervorgegangen war. So an diesem Punkt, der auf individuelle Lebensformung und Lebensbildung abzielenden Auffassung von Religion, in diesem Punkt berührten sich Aufklärungsfrömmigkeit und Pietismus durchaus bei aller Gegensätzlichkeit in der Frage der Einschätzung der Schriften alten und neuen Testaments als der authentischen Grundlage christlich-religiöser Wahrheit.

Diese Situation der Aufklärungstheologie hat einige, wie ich meine, zentrale Themen, die in der Folgezeit von eminenter Bedeutung geworden sind, an den Tag gebracht. Gegensätze, die sich zunächst noch sehr konkret darstellten, die aber zunehmend an grundsätzlicher Bedeutung gewonnen haben. Ein unentbehrliches Element offenbar des Aufklärungsdenkens war der Widerspruch seiner Philosophie gegen das überkommene Lehrwesen. In diesem kirchlichen Lehrwesen war miteinander verschlungen das Element der Tradition und der Autorität. Die Institution der Kirche stand ein für die Gültigkeit der überkommenen Tradition und die heilige Tradition sanktionierte die bestehende Institution. Dieses Syndrom von Institution, Autorität und Tradition war das vorzüglichste Element, das vorzüglichste Objekt der Kritik der philosophischen Aufklärung. Denn hier wurde eine aus der Vergangenheit herrührende Informationsquelle zum Garanten der Wahrheit erhoben, unerachtet der Ansichtigkeit des überlieferten Erlebenden. Nicht das Verstehen dessen, was in die Gegenwart überliefert ist, sondern die Herkunft des Überlieferten sollte das Kriterium der Wahrheit abgeben. Und wenn ein Moment für das Denken der Aufklärung charakteristisch gewesen ist und bis in die Gegenwart geblieben ist, so ist es zweifellos dies, daß das Selbst-Denken und das eigene Einsehen ein unerläßliches Moment des Wahrheitsbewußtseins sei. Wo es nicht gelingt, das Bewußtsein von Wahrheit zu verbinden mit dem Selbstbewußtsein des Wahrheit erkennenden Subjekts, ist der Anspruch, der auf Wahrheit erhoben ist, zurückzuweisen. Wäre die Übernahme des Wahrheitsanspruchs an sich selbst nicht mehr als die Selbstaufopferung der Vernunft zugunsten einer in ihrer Vernünftigkeit undurchführbaren Tradition – selbst wenn diese Tradition vernünftig wäre – selbstlos wird Eigeneinsicht ein unerläßliches Element sein, konstitutives Element der Wahrheitsfindung und der Wahrheitsbewußtseins. Dieser Punkt bildete den Kern, wie ich meine, des Angriffs, des entschlossenen Angriffs der Aufklärung gegenüber dem Komplex der kirchlichen Lehre und Tradition. Man sagt in Frankreich vor allem gegenüber dem Katholizismus, der der erklärteste und aufsässige Gegner der Aufklärung gewesen ist. Dort, wo der Protestantismus die Vorherrschaft hatte, konnte es durchaus zu Verbindungen, zu friedfertigen, wenn ich so sagen darf, friedfertigen Verbindungen von Aufklärung und kirchlicher Lehre kommen. In Frankreich gegenüber dem Katholizismus war diese Tradition offenkundig undenkbar und dort bildet sich denn auch der Gegensatz in Schroffheit und Schärfe aus. Das Selbstdenken, die eigene Einsicht, die eigene Vernunft, das eigene Bewußtsein, die eigene Erfahrung – sie sind, wenn nicht grundlegend für die Wahrheitserkenntnis, so doch mindestens eine unverzichtbare Komponente in der Erkenntnis der Wahrheit.

Wie wir später bei Hengel noch sehen können, wie er gerade in der Veränderung dieser

Konstellation ein wesentliches Verfallsmoment der Aufklärung meint feststellen zu können, aber diese drei Größen: Autorität, Institution und Tradition sind zunächst einmal auf dem religiösen Sektor als Angriffsziele der Aufklärung zu finden. Und im Resteuropa sind mit diesem Angriffsfeld verbunden durchaus auch die politischen Elemente, die politischen Institutionen. Und hier ist es die absolutistische Monarchie, die der Gegenstand der politischen Philosophie und Kritik der Aufklärung geworden ist. Symptomatisch dafür ist die Auseinandersetzung, die in England stattfand, inzwischen dem absolutistischen Entwurf, den Thomas Hobbes in seinem Leviathan vorgelegt hat, und den Untersuchungen, die John Locke um 1690 über die Regierung „Two Treatises of Government“ vorgelegt hat, worin er, mit Hobbes einig in der Vertragstheorie, dennoch die absolutistische Konsequenz von Hobbes nicht teilte und meinte ziehen zu müssen, sondern durchaus an dem Gedanken der Volkssouveränität soweit festhielt, daß es dem Volk eines Staats in allen Stücken und allen Zeiten vorbehalten bleibt, prüfend und kontrollierend die Regierung zu überwachen.

Während Hobbes aus der Vertragstheorie, die begründet war in dem Gedanken, daß aus dem Prinzip der Selbsterhaltung aller notwendigerweise ein Krieg aller gegen alle werden müsse, der, damit das Prinzip der Selbsterhaltung nicht dahinfalle, durch einen Vertrag beendet werden müsse. Daraus hatte Hobbes die absolutistische Konsequenz gezogen, daß eine Zentralgewalt gebildet werden muß, die den grenzenlosen Expansionsdrang des Selbsterhaltungstriebes aller Einzelnen zu zügeln und zu bändigen hat. Im Unterschied zu Hobbes entwickelte Locke gegen dieses absolutistische Moment eine liberalistische Variante, wenn ich so sagen darf. Eine liberalistische Variante, in der die Aufsichtsfunktion der Volksvertretung gegenüber der Regierung das grundlegende Element blieb, zumal Locke, und das wiederum im Unterschied zu Hobbes, nicht von der Grundauffassung des Antagonismus aller gegen alle ausging, sondern einen Naturzustand sich vorstellte, in dem jeder sich durch Arbeit um Eigentum bemühe. Das ist der Naturzustand: durch Arbeit erwirbt sich der Einzelne einen bestimmten Anteil an dem zum Leben notwendigen Gemeingut. Und nur in Ausnahmesituationen tritt das ein, was bei Hobbes als Naturzustand des Menschen geschildert worden war, nämlich der Gegensatz und der tödliche Konflikt. Diese, wenn Sie so wollen, optimistische Sicht des homo naturalis bei Locke war für ihn die Basis zur Entwicklung in politischer Richtung als parlamentarischem Liberalismus, wie er sich in England allmählich ausgebildet hatte, und seine endgültige Sanktionierung in der Glorious Revolution von 1688 gefunden hatte, und in religiöser Hinsicht war es das Postulat der unbedingten Toleranz, die zu üben war. Er hat so wie er den Liberalismus auf dem Gebiet der Politik in seiner parlamentarischen Gestalt zu dem eigentlichen Regierungssystem dargestellt und entwickelt hat, so hat er die religiöse Toleranz als die einzig verträgliche Möglichkeit, als die einzig vertretbare Möglichkeit auf dem Gebiet der religiösen Überzeugungen dargestellt. Das setzt allemal voraus, daß Religion für Locke nur in Betracht kommt als die subjektive individuelle Überzeugung, die nicht mit dem Anspruch der Übertragung zu der Wahrheit hin auf andere verbunden werden darf. Und Locke konnte diese Idee der religiösen Toleranz eben auch bis zu dem Punkt in der Theorie entwickeln, daß auch kein Gegensatz negativ auftreten mußte zwischen der geschichtlichen Religion des Christentums und der natürlichen Religion der gemeinen menschlichen Natur.

Darin nahm Locke innerhalb der Religionsphilosophie Englands zweifellos eine besondere Stellung ein, denn die radikaleren Vertreter der Religionskritik, die radikaleren Vertreter des Deismus, waren durchaus der Auffassung und Meinung, daß eine solche Komplementarität im Grunde nicht denkbar ist zwischen Christentum und natürlicher Religion, son-

dem daß im Grunde nur der Gedanke philosophisch konzipierbar ist, daß im Christentum eine historische Einkleidung der allgemeinen Menschheitsreligion vorliege und daß es die Aufgabe des gegenwärtigen Bewußtseins sei, diese historische Einkleidung aufzulösen und die unveränderlichen Grundwahrheiten der Religion, die mit sämtlichen Positiven sind, zu entbinden und in der für diesen Zeitpunkt angemessenen Form zur Darstellung zu bringen. Diese Tendenz in der Religionskritik, in der gemäßigten englischen, in der radikalen französischen Form, diese Religionskritik hat zweifellos auch sehr konkrete historische Gründe und Anlässe. Immerhin hat Europa im 17. Jh. eine schauerliche Verwüstung erfahren, die als Religionskrieg begann und als allgemein imperialer Machtkrieg am Ende ausging. Nicht nur war die Überzeugungskraft der christlichen Überlieferung durch die Spaltung der Reformation in Zweifel gezogen worden, sondern noch stärker schien scheinbar den Menschen des 17. und 18. Jahrhunderts die Erinnerung an die Schrecken des Dreißigjährigen Krieges, der Europa verwüstet hat, auf. Und diese Verwüstung und diese Erfahrung haben aus konkretem Anlaß die Frage nach der Wahrheit der Religion in einer Dringlichkeit haben aufsteigen lassen, wie sie in der Orthodoxie so – durch historische Empirie – noch nicht hervorgetrieben worden war.

Überraschend dabei bleibt es, daß man keineswegs gegen Religion generell einen Krieg entfesselt hat, sondern daß man es nach wie vor für eine Unerläßlichkeit hielt, daß zur echten Ausbildung menschlichen Seins und Lebens der Zusammenhang zwischen diesem endlichen und irdischen Dasein und dem ewigen Wesen, daß dieser Zusammenhang seine bestimmte Regelung erfahren müsse, die in der wahren Religion zustande gebracht werden. An diesem Gedanken hielt man fest. Insofern war die Aufklärung keineswegs einfach eine Bewegung, auch in ihrer religionskritischen Komponente, eine Bewegung der Negation von Religion. Wohl aber war es die Negation der historischen Gestalt christlicher Religion als der allein wahren und verbindlichen Form religiösen Geistes. Es war ein Kampf gegen die christliche Kirche, gegen das dogmatische kirchliche Christentum. Nicht gegen die Religion im allgemeinen, sondern die Bemühungen gehen im Gegenteil dahin, gewissermaßen aus der Überlieferungsmasse des Christentums den *Rocher de bronze*, den festen Kern religiöser Wahrheit und Gewißheit zu ermitteln und alles, was zeitbedingte Verkleidung und Erhöhung im Rahmen der Tradition geworden ist, abzustreifen und damit eine notwendige Reinigung, eine echte Aufklärung des Christentums auch zu sein, eine Durchleuchtung des Christentums auf seinen wahrhaften religiösen Kern hin.

Diese religionskritische Absicht der Aufklärung, die sich in erster Linie gegen Klerikalismus und Dogmatismus gerichtet hat, und die auf der Ebene der politischen Philosophie ihr Pendant in der Kritik des Absolutismus hatte, gewann auf einer kritischen Ebene in Westeuropa jedenfalls wiederum eine neue Nuance dadurch, daß das mit dem politischen Absolutismus verbundene System der physiokratischen Schule eine Ablösung erfuhr durch den ökonomischen Liberalismus von Adam Smith und David Ricardo. Wie das System des Parlamentarischen, der parlamentarischen Regierung auf dem politischen Sektor die Ausprägung des liberalistischen Geistes gewesen ist, so der Gedanke und die Erkenntnis, daß das eigentlich wertschaffende Element auf dem Gebiet der Ökonomie die Arbeit sei, so wurde dieser Gedanke zum Grundgedanken des ökonomischen Liberalismus und als solcher formuliert von Adam Smith. Die Physiokraten waren der Auffassung, daß das wirtschaftende Element eigentlich der Grund und Boden sei und Smith hatte die Theorie umgedreht und entwickelt dahin, unter Aufnahme und Berücksichtigung der ihnen bereits eingetretenen, beginnenden Industrialisierung, daß es die menschliche Arbeit sei, durch die allererste wirtschaftliche ökonomische Werte geschaffen würden. Und auf dieser Ba-

sis, die im Grunde parallel läuft, mit Vorstellungen, die auch wirken, auf dieser Basis hat es Smith die, wenn ich so sagen darf, Nationalökonomie der Aufklärung der ersten Phase vorgetragen intensiv auf dem Gebiet der Religion ebenso, Toleranz und Anerkennung der individuellen Überzeugung gegenüber jeglichem Gewissenszwang. Keine Indoktrination durch die Öffentlichkeit, sondern unbedingte Anerkennung und Achtung subjektiver individueller moralischer Überzeugungen und Gewissen.

2. Vorlesung am Donnerstag, 23. Oktober 1975

Meine Damen und Herren,

ich hatte in der letzten Stunde den Versuch einer kleinen Umsicht gegeben über das, was uns als erste Periode in dem Zeitabschnitt von Lessing bis Troeltsch bevorsteht. Ich darf vielleicht noch einmal auf diese Epochengliederung zu sprechen kommen. Die beiden Namen Lessing und Troeltsch signalisieren eine Gemeinsamkeit, in der die gesamte Epoche innerhalb des theologischen Nachdenkens kritisch zusammengehört. So wie Lessing die geschichtliche Auffassung christlichen Glaubens und christlicher Religion entschlossen in Angriff genommen hat, so hat Troeltsch am Ende dieser Periode diese Verge-schichtlichung des christlichen Glaubens auch in ihren skeptischen Konsequenzen und in ihren negativen Auswirkungen ins Bewußtsein aufgenommen und erhoben. Das wäre das eine, das verbindende Moment, wenn ich so sagen darf, der positive Aufbruch christlicher Theologie und christlichen Glaubens in die Welt der Geschichte und am Ende die fast resignative und skeptische Beurteilung des Christentums in der Welt der Geschichte bei Troeltsch. Mit dieser Einheitlichkeit unter dem Blick der Geschichte des Christentums verbindet sich freilich eine Differenz, die nicht geringgeachtet werden soll und auf die der konservative Staatsrechtslehrer Karl Schmidt scharfsinnig aufmerksam gemacht hat in seiner Abhandlung über die romantische Theologie in den 20er Jahren. Er hat bei der Betrachtung, die er anstellte über die Theologie der Romantik in etwa der Zeit von 1799, als die Schrift von Novalis über Europa und die Christenheit erschien, bis hin zu den Schlegelschen Vorlesungen in Chemie, hat er die Betrachtung angestellt, daß darin die bürgerliche europäische Gesellschaft eine Übergangsphase durchgemacht hat, daß nämlich das europäische Bürgertum aus seiner heroischen Epoche des Moralismus umgeschlagen sei während der romantischen Periode als einer Zwischenstufe des Ästhetizismus in die Phase seiner totalen Ökonomisierung. Das europäische Bürgertum hat vom 18. zum 19. Jahrhundert den Schritt der praktischen Vernunft aus ihrer moralischen Inanspruchnahme zur rein ökonomischen Pragmatik vollzogen. Das ist die These von Karl Ludwig Schmidt. Und er hat damit auf einen Punkt aufmerksam gemacht, der auch in unserer Betrachtung berücksichtigt werden muß. Denn die gleichbleibende und durchhaltende Interessiertheit der evangelischen Theologie an dem Phänomen der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens und die Tatsache des Umbruchs innerhalb des bürgerlichen Lebens und Geistes vom Moralismus zum Ökonomismus – diese Divergenz müßte noch einmal hier reflektiert werden. So unverkennbar es ist, daß die protestantische Theologie in der ersten Phase ihres Eintritts in die historische Welt durchaus partizipierte an dem bürgerlichen Moralismus und an dem Anspruch der moralischen Vernunft, auch für religiöse Wahrheiten authentisches Kriterium zu sein, so wenig vermochte in der zweiten Phase die protestantische Theologie...

[hier endet die Musikcassette vom damaligen Hörer der Vorlesung Winfried Ostmeier,
inzwischen Pfarrer in Ruhe]