Mit dieser Aufsatzsammlung zum 18. Jahrhundert, der Epoche der *Aufklärung*, wird eine interdisziplinäre Annäherung an eine Zeit unternommen, die mit vielen ihrer Impulse und Ideen in unsere Gegenwart hineinwirkt.
Die Beiträge fragen nach *Vernunft und Offenbarung*, nach dem *aufgeklärten Christentum*, verfolgen das literarische Anliegen, die Sprache *»menschlich«* werden zu lassen und untersuchen J.G. Herders *»Reisejournal«* als zugleich Distanz und Unmittelbarkeit suchendes Bildungsprogramm. An der *Ikonographie des pädagogischen Schrifttums* läßt sich der Einfluß aufklärerischen Denkens ebenso erkennen wie an Entwicklung und Veränderung der *Musikanschauung im 18. Jahrhundert*. Mit *Georg Christoph Lichtenberg* wird eine exemplarische Gestalt dieses Jahrhunderts näher beleuchtet und mit der *Spätaufklärung in Freiburg* kommt eine regionalgeschichtliche Perspektive zur Geltung, die bis ins 19. Jahrhundert hineinführt. Der abschließende Aufsatz beschreibt die *Kritik eines universellen Vernunft-Konzepts* in der gegenwärtigen Diskussion und erörtert Konsequenzen für einen tragfähigen Bildungsbegriff.

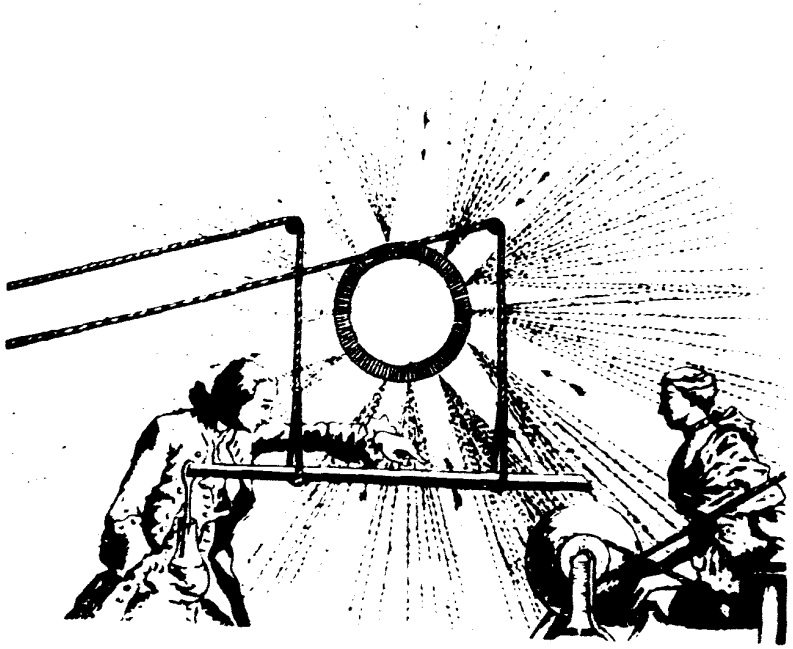
Mit Beiträgen von: Hermann J. Forneck, Gerhard Hebbeker, Wolfgang Hug, Jürgen Jahnke, Horst Schiffler, Adalbert Wichert, Hannsdieter Wohlfarth, Reinhard Wunderlich

ISBN 3-8255-0235-X

Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg Band 11

Aufklärung – Projekt der Vernunft

Herausgegeben von Jürgen Jahnke



25

Wissenschaftlicher Beirat der Schriftenreihe:

Hartwig Haubrich (Vorsitzender), Michael Klant,
Holger Rudloff, Wolfgang Schwark

Gedruckt mit Unterstützung der
Vereinigung der Freunde der Pädagogischen Hochschule Freiburg e. V.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Aufklärung – Projekt der Vernunft / Jürgen Jahnke (Hg.). –
Pfaffenweiler : Centaurus Verl.-Ges., 1998
(Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg ; Bd. 11)
ISBN 3-8255-0235-X

ISSN 0177-2805

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© *CENTAURUS-Verlagsgesellschaft mit beschränkter Haftung, Pfaffenweiler 1998*

Umschlagabbildung nach Jean Antoine Nollet: Versuch einer Abhandlung von der Electricität der Körper. Erfurt 1749.

Gestaltung: Michael Klant
Satz: Anja Schüler und Margot Dannenfeld
Druck: Weihert-Druck, Darmstadt

Reinhard Wunderlich

Theologie in der Aufklärung

Geschichtlicher Rückblick mit postmodernem Ausblick

Wenn man sich als Theologe dem Phänomen und der Epoche der Aufklärung nähert - und nur um Näherungswerte kann es sich in diesem Beitrag handeln -, dann stößt man im allgemeinen gegenwärtigen Bewußtsein auf ein beharrliches Ausschlußverfahren: Theologie *und* Aufklärung - das paßt für viele nicht zusammen; entweder die Theologie bleibt treu bei ihrer Sache *mit* Gott oder die Aufklärung bleibt treu bei ihren Sachen *ohne* Gott; tertium non datur! Diesem Sachverhalt ist im übrigen auch ein oft zitiertes und rezipiertes 'wissenschaftliches' Urteil verpflichtet. In seinem „Grundriß der Kirchengeschichte" bekennt der Verfasser, der angesehene Kirchenhistoriker Kurt Dietrich Schmidt, „daß er zwar Gott auch hinter dieser Phase der Kirchengeschichte am Werk glaubt, aber nicht weiß, wozu sie ihm dienen sollte" (Schmidt 1975, S. 449).

Aufklärung wäre demnach ein Vorgang, der sich *gegen* Kirchen und *gegen* das Christentum vollzogen hätte.

Dagegen hat sich allerdings längst die Einsicht in der theologisch-wissenschaftlichen Erforschung der Epoche der Aufklärung durchgesetzt, daß sich zumindest in Deutschland Aufklärung „weithin nicht *gegen* Theologie und Kirche, sondern *mit ihr* und *durch sie* vollzogen hat" (Scholder 1966, S. 462).

Aufklärung wäre mithin gerade auch ein entscheidender *Selbstreflexionsprozeß* der Theologie. Gleichwohl hat sich im modernen Gespräch aller übrigen Wissenschaften, die sich gerne dem Erbe der Aufklärung verpflichtet wissen, überhaupt nichts geändert. Religion bleibt in diesen Gesprächen absolut marginalisiert, das Ausschlußverfahren funktioniert, Theologie bleibt höchstens ein „Merkposten für neuzeitunverdauliche Vorstellungen und Erfahrungen, für die es keine zureichende Substitution moderner Begriffe gibt" (Rendtorff 1991, S. 10).

Gibt es in dieser *verfahrenen* Situation wenigstens vielleicht einen postmodernen Ausblick? Ich möchte ihn im zweiten Teil meiner Überlegungen wagen, wende mich zuvor aber der geschichtlichen Epoche der Theologie in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu, um daraus den vielleicht weiterbringenden *erfahrenen* Aspekt zur Lösung für das genannte Dilemma filtern zu können.

1. Geschichtlicher Rückblick

Am Anfang und am Ende der deutschen Aufklärung steht die Licht-Metapher. Damit steht Aufklärung im europäischen Kontext; in Frankreich heißt die Epoche *siecle de lumières*, in England wird der Prozeß *enlightenment* genannt. Licht, Erleuchtung, claritas: geistig-religiöse Semantik ist nicht zu überhören, auch wenn in Frankreich der Rationalismus und in England der Empirismus bestimmend waren.

1720 erschien das berühmte Buch „Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von Christian Freyherrn von Wolff." Wolff gilt als der „Fürst" der Aufklärung; 1754 starb er in Halle, wohin ihn Friedrich der Große nach 17jährigem Exil in Marburg - erzwungen durch pietistische Denunziation - ab 1740 erneut berufen hatte.

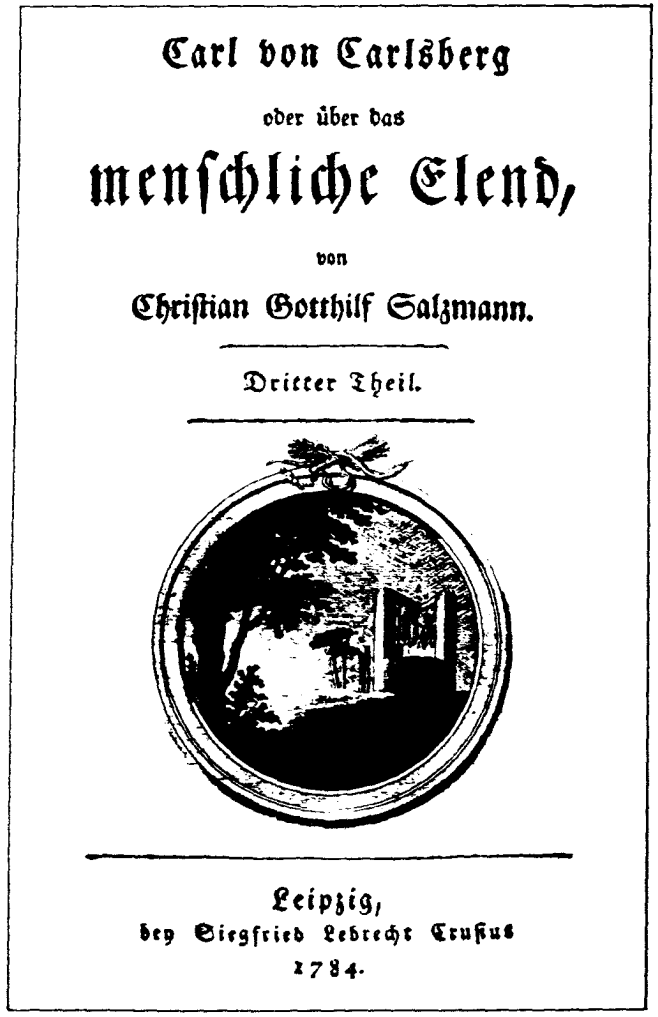
Das Titelkupfer zeigt eine „über Bergen, Wäldern, Städten und Dörfern hell aus der Mitte schwarzer Wolken hervorbrechende Sonne mit einem mächtigen Strahlenkranz, dessen Mittelpunkt offenbar als dem menschlichen Auge keineswegs unerträglich gedacht ist, wird er doch einfach in Gestalt eines überaus freundlichen und ein wenig behaglich lächelnden Menschenangesichts wiedergegeben, dessen Träger sich über die am Himmel und auf Erden überall weichenden Schatten restlos zu freuen scheint" (Barth 1975, S. 24).

Vernunft und göttliche Offenbarung schließen sich nach Wolff nicht aus, vielmehr geht es ihm um die Begründung ihrer vollkommenen Harmonie. Das heißt Offenbarung darf zwar der Vernunft nicht widersprechen, wohl aber sie übersteigen. „Wolffs natürliche Theologie läßt [...] die traditionellen religiösen Vorstellungen bestehen und fügt ihnen nur eine formal beweisende Syllogistik hinzu, die das *demonstrandum* (d.h. die Gültigkeit der traditionellen Vorstellungen) stillschweigend voraussetzt" (Merker 1982, S. 169).

Bereits in dieser Frühphase der Aufklärung beginnt in der Theologie ein ungehinderter Aufschwung der philologischen und historischen Arbeit an den biblischen und kirchengeschichtlichen Quellen. Unvoreingenommen wurde der „Zusammenhang zwischen menschlichen Absichten und Taten beschrieben, die im ganzen von der göttlichen Providenz umfaßt sind" (Sparn 1985, S. 28). Mit ungeheuerlicher Gelehrsamkeit wurde Licht in die überkommene *Orthodoxie* gelenkt, die sich in der bloßen Repetition der alten Lehrstücke erschöpfte; mit geschichtsbewußter Dynamik begegnete man auch dem *Pietismus*, der sich in erbaulichem Biblizismus oder überstiegener Sinnlichkeit selbst genügte. „Lucem post nubila reddit." Nach schwerer Bewölkung kehrt das Licht zurück!

Machen wir eine Stichprobe in der Mitte des Jahrhunderts, so stoßen wir bei dem führenden Theologen der sog. Neologie, also *der* theologischen Neuerungsbewegung im Sinne der Aufklärung, wiederum an zentraler Stelle auf die Lichtmetapher, die jetzt sogar explizit religiös besetzt ist. Johann Friedrich

Christian Wolff (1751) Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Frontispiz



Carl von Carlsberg

oder über das

menschliche Elend,

von

Christian Gotthilf Salzmann.

Dritter Theil.

Leipzig,
bey Siegfried Lebrecht Crusius
1784.

Christian Gotthilf Salzmann (1784) Carl von Carlsberg. Titelblatt des dritten Bandes

Wilhelm Jerusalem (gest. 1789 in Braunschweig) tritt sein Amt als Abt des Predigerseminars von Riddagshausen 1756 mit einer Einführungsrede an, in der er das Zeitalter der Aufklärung folgendermaßen beschwört: „Wie gesegnet erscheinen unsere Zeiten, wenn wir das Licht, worin die Religion jetzt steht, und die Freiheit, womit sie jetzt bekannt wird, mit jenen finsteren Zeiten vergleichen, wo Unwissenheit, Aberglaube und Gewissenszwang ihre göttliche Gestalt verdunkelten (...) Dagegen scheint in diesem Jahrhundert der Wahrheit alles zu Hilfe zu kommen (...) Vernunft und Religion sind versöhnt (...) sie erkennen ihren gemeinschaftlichen Ursprung von dem Vater des Lichtes, und die Überzeugung von der Unzertrennlichkeit ihrer Absichten macht ihre Verbindung täglich so viel fester" (zit. bei Aner 1964, S. 296f., Anm.1). Was allerdings neu ist gegenüber der geschichtlichen Gelehrsamkeit der Theologen und vor allem der Exegeten im Schatten der Wolffschen Philosophie: Jerusalem praktiziert wie viele seiner Zeitgenossen die „Selbsterfahrung aufgeklärter Frömmigkeit" (Sparn 1985, S. 34). „Meine Erfahrung ist mein Beweis" proklamiert Jerusalem immer wieder in Predigten und Schriften (Nachweise bei Sparn 1985, S. 37, Anm. 23). Aber auch für diese Art von empirisch-religiöser Subjektivität wird die historische Kritik in Dienst genommen, um die hohlen Hülsen dogmatischer Begrifflichkeit zu entlarven und sie in lebendiges Zeitempfinden zu verflüssigen.

Am Ende der Aufklärungsepoche begegnet uns erneut die Lichtmetapher der theologischen Aufklärung. Der Theologe und berühmte Religionspädagoge Christian Gotthilf Salzmann schreibt an seinem 6bändigen Briefroman („Carl von Carlsberg oder über das menschliche Elend"), in dem er durch Verweis auf Jesus seinen Romanfiguren Wege aus dem immer noch unaufgeklärten Elend des Bewußtseins und des sozialen Zusammenlebens aufzeigt (vgl. Wunderlich 1994).

1784 schmückt folgendes Titelmedaillon den dritten Theil: Folterinstrumente sind noch deutlich im Vordergrund sichtbar - aber schon taucht die Sonne am Horizont auf; alles entdeckend - aber eben auch überstrahlend!

Was auf theoretischer Ebene auch und gerade in der Theologie geklärt worden ist, soll endlich auch praktisch werden und zu einem im guten Sinne des Wortes populären, für alle Menschen nachvollziehbaren Handeln führen. „Den Beweis für Sinn und Notwendigkeit der christlichen Religion kann nicht die Lehre, sondern nur das Leben, nicht die theologische Reflexion, sondern nur die praxis pietatis, nicht der Glaube, sondern nur die Heiligung erbringen" (Scholder 1966, S. 464).

Licht also sollte gebracht werden in das Verhältnis von göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft.

Unersetzlich für diese Aufgabe einer Vermittlung zwischen den Quellen der christlichen Religion und den Erfahrungen der Zeitgenossen wurde *die historische Kritik*. Die Abstraktionen der orthodoxen Dogmatik erwiesen sich als autoritative Setzungen, die sowohl das vergangene als auch das gegenwärtige Leben vergewaltigten. Die Bibel als Quelle der Offenbarung war eben nicht

einfach *wörtlich* inspiriert, der geschriebene Buchstabe war nicht einfach identisch mit einem angeblich „ewigen" Wort Gottes. Dazu klaffte nur allzu deutlich und auch für jeden einfältigen Bibelleser unübersehbar der von Lessing unübertroffen bezeichnete „garstige breite Graben" der Geschichte! (Lessing o. J. a, S. 13).

Wie hinüber und herüber kommen?

In seiner Vorrede zum „Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre" (1772; 6. Aufl. 1806) erläutert der Autor Wilhelm Abraham Teller, daß es „zum richtigen Verständnis eines jeden Schriftstellers ungemein viel darauf (ankäme), ihm seine Sprache in ihren Hauptwörtern und vornehmsten Wahrheiten abzulernen." Für die klassischen Schriftsteller sei dies längst bekannt. Eben das aber will Teller nun auch für die Schriften des Neuen Testaments besorgen. „Es ist nicht weniger als eine grundsätzliche Reform, die Teller hier im Auge hat, mit den Mitteln und auf der Basis, die allein eine solche Reform sinnvoll und fruchtbar erscheinen lassen: der historischen und philologischen Analyse der Texte und Begriffe" (Scholder 1966, S. 473). Das aber geschieht nicht um seiner selbst willen, sondern um „mehr Klarheit und Reinigkeit in den Lehrbegriff zu bringen, die Religion Jesu von Menschensatzungen (...) zu scheiden, und uneingenommenen Gemütern im Lehrstande es immer wichtiger zu machen, die Religion nicht als eine gelehrte Wissenschaft zu behandeln, und ihr Studium derselben nicht auf Spitzfindigkeiten des Verstandes oder Spiele der Einbildungskraft, sondern auf ihre heilsame Anwendung bei ihren Gemeinen zu richten" (zit. bei Scholder 1966, S. 473).

Mit der Einführung und der Praktizierung der historisch-kritischen Methode gelangt christliche Theologie und Religion in die Phase der *Selbstreflexion*; die von außen *und* innerhalb der eigenen Reihen (!) angestoßene *Religions-, Traditions- und Autoritätskritik* wird produktiv aufgenommen und einer *Selbstrelativierung* zugeführt im Sinne einer ehrlichen In-Beziehung-Setzung so heterogener Elemente wie Vernunft und Offenbarung.

Zwei extreme Positionen lassen sich im Verlauf der Theologie in der Aufklärung herausschälen, die beide auf eigenständige Weise der theologischen Herausforderung durch die historische Kritik ein Licht aufsetzen: Sie sind verbunden mit dem Namen Gotthold Ephraim Lessing und mit Johann Gottfried Herder.

Lessing veröffentlichte die wohl schärfste historische Kritik an der biblischen Überlieferung, nämlich die Studien des Hamburger Gymnasialprofessors Reimarus aus dessen Nachlaß unter dem Titel „Fragmente eines Ungenannten" 1774 und 1777. Der Spitzensatz bereits im 1. Fragment lautet: „Die reine Lehre Christi (...) enthält nichts als eine vernünftige praktische Religion." Lessing aber „überwindet die gesamte abstrakt-rationalistische Bibelkritik des Reimarus dank einer neuen geschichtstheoretischen Methode" (Merker 1982, S. 189). In ihrem Kern beruht sie auf folgender Erkenntnis: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden." (Lessing o. J.a, S. 12). Aus historischen Urteilen heraus, die sich so oder so bei der Beschäftigung mit der christlichen Religion ergeben, komme ich niemals zu vernünftigem Urteilen und Handeln. Die historische Ebene und die vernünftige Ebene sind zwei *verschiedene* Arten der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Wenn etwas am Christentum vernünftig ist, etwa die Praxis der Liebe, so genügt für die Akzeptanz des Liebesgebotes die vernünftige Einsicht, ich bedarf dazu nicht historischer Erkenntnis; und am wichtigsten ist die praktische Frucht dieser Liebe. Offenbarung ist also nichts anderes als die „Erziehung des Menschengeschlechts" (so der Titel seiner 1780 erschienenen Schrift). Erziehung aber „gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: (...) Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde" (Lessing o. J. b § 1, § 2, § 4).

Bei Lessing macht die Religion einer Vernunft-Ethik Platz! Das von uns in der Einleitung behauptete Ausschluß-Verfahren beginnt seinen Lauf; angestoßen durch die historisch-kritische Methode.

Ganz anders Johann Gottfried Herder!

Ausgangspunkt ist bei ihm ebenfalls die historisch-kritische Methode. Der 1. Brief seiner „Briefe, das Studium der Theologie betreffend" (1780/81) beginnt mit dem wunderschönen Satz: „Es bleibt dabei, mein Lieber, das beste Studium der Gottesgelehrsamkeit ist Studium der Bibel, und das beste Lesen dieses göttlichen Buches ist menschlich (...) sie ist ein Buch für Menschen durch Menschen geschrieben (...), je humaner sie das Wort Gottes lesen, desto näher kommen sie dem Zweck seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf" (Herder 13. Theil 1829, S. 11).

Doch welch ein Unterschied zu Lessing besteht in Herders weiterem Verfahren! Man lese nur den 26. Brief. Die prinzipielle Unterscheidung Lessings zwischen notwendigen Vernunft- und zufälligen Geschichtswahrheiten ist für Herder bloß der Unterschied zwischen „Abstraction" und „Geschichte" (Herder 14. Theil 1829, S. 21). Und der Behauptung Lessings, daß zufällige Geschichtswahrheiten niemals notwendige Vernunftswahrheiten begründen könnten, setzt er die Feststellung entgegen: „Abstraction hat eigentlich über Geschichte keine Gesetze: keine Geschichte der Welt steht auf Abstractions-Gründen a priori" (Herder 14. Theil 1829, S. 22). Wie Herder das versteht, wird im Folgenden offenkundig. Spricht die Vernunft: „'ich scheide mich von dir: denn ich mag meine Lehren, meine Hoffnungen, meine Pflichten auf kein so baufälliges Gebäude, als eine Geschichte ist, setzen (...), so mag diese [sc. die Geschichte; R.W.] antworten: 'scheide! (...) Ich sehe, daß in der ganzen Welt Vernunft und Geschichte nicht nur zusammenhangen, sondern jene auch in einzelnen Tatsachen und gleichsam Erweckungen aus dieser hervorgegangen sey. Du abstrahirst von diesen Tatsachen und ordnest die Wahrheiten, ihre Resultate an und untereinander, um ihre Schönheit und Harmonie zu fühlen; ich gönne dir dein Gefühl und teile es mit dir: nur verläugne ich meine Menschheit und die einzelnen

Quellen nicht, aus denen jene großen Wahrheiten geflossen sind". Und dann folgt jener Satz, der die Lessingsche Position von innen her auflöst: „Warum soll ich ein reiner Vernunftgeist werden, da ich nur ein Mensch sein mag, und wie in meinem Dasein, so auch in meinem Wissen und Glauben als eine Welle im Meer der Geschichte schwebe?" (Herder 14. Theil 1829, S. 22f.).

Der Mensch, mit allem was er ist und hat, existiert geschichtlich. Darum sind auch Wissen und Glauben geschichtliche Phänomene (Vgl. Scholder 1962).

Konsequente Historisierung der Theologie: so lautet das Ergebnis Herders. *Konsequente Rationalisierung und Praktizierung der Religion*: so lautet das Ergebnis Lessings.

Beide holzschnittartig verkürzten Konsequenzen sind „erfahrene" Aspekte der Theologie in der Epoche der Aufklärung. Beide Konsequenzen ergeben sich aus der theologischen Bemühung um das 'Licht', das die Schatten aus subjektiven Vorurteilen und objektiver kirchlicher Autoritätsanmaßung vertreiben soll. Die historische Konsequenz *bedingt* die praktische und rationale Konsequenz einer Theologie in der Aufklärung, aber populär wurde vor allem die alltagspraktische und allgemeinmenschliche, lebensförderliche Akkomodation der Substanz der christlichen Religion an die unmittelbaren Bedürfnisse der Adressaten jeglicher Vermittlungsbemühungen in Sachen Religion. Daß die Substanz der christlichen Religion selber gewissermaßen a priori das Historische als seine konstitutive Form von Anfang an eingeschrieben bekommen hat, drang weniger ins allgemeine Bewußtsein.

Ein schönes Beispiel für diese Entwicklung findet man in den Predigten des rationalen Supranaturalisten Georg Joachim Zollikofer (gest. 1788), der seit 1758 als Prediger an der reformierten Gemeinde in Leipzig wirkte, und dort nicht nur ein „Neues Gesangbuch" veröffentlichte (1766), sondern auch eine neue Agende einführte (1777). Daß bei allem Ruf nach Orthopraxie dabei der Sinn für „einen guten und reinen Stil der Religion und der ihr so nah verwandten Sittenlehre" nicht zu kurz kam und „Personen von einem gewissen Sinn und Geschmack" seinen Predigten „Beifall und Anhänglichkeit" spendeten, kann man bei Goethe in „Dichtung und Wahrheit" nachlesen (Goethe 1977, S. 305).

Im 2. Band der „Predigten über die Würde des Menschen, und den Werth der vornehmen Dinge, die zur menschlichen Glückseligkeit gehören, oder dazu gerechnet werden" (1784) findet sich auch eine Predigt über den „Werth der größern Aufklärung der Menschen". Zollikofer stellt sie unter den 8. und 9. Vers aus dem 5. Kapitel des Epheserbriefes: „Ihr seyd ein Licht in dem Herrn; wandelt wie die Kinder des Lichts." Mit der europäisch verbreiteten Licht-Metapher kann er also von vorneherein den Zusammenhang von Aufklärung und Religion, von Anthropo- und Theologie herstellen, der für die *Epoche* der deutschen Aufklärung so charakteristisch ist und der gleichwohl für den *Vorgang* der Aufklärung in der sogenannten Moderne dann so fanatisch ausgeblendet werden sollte.

„Gott, Vater des Lichts, von welchem alle guten Gaben und lauter gute Gaben herkommen" beginnt Zollikofer seine aufklärende Rede, „auch uns umleuchtet und erfreuet dein Licht, das Licht der Wahrheit so wie das Licht der Sonne; und wie viel heller scheint nicht jenes unter uns, als unter so vielen andern Menschen und Völkern, die kaum einige schwache Stralen desselben erblicken! Ja, du hast uns als Menschen und als Christen vorzügliche Mittel des Unterrichts, der Erkenntniß, der immer größern Aufklärung und geistigen Vollkommenheit gegeben! Du hast uns aus dem Reiche der Finsterniß in das Reich des Lichts versetzt. Und wie glücklich sind wir daraus geworden, und wie viel glücklicher können wir nicht noch dadurch werden! ([...]) Indem du uns zum Lichte gebracht, hast du uns zur Freyheit, zur Gemüthsruhe, zu reinerer Tugend, zu höherer Glückseligkeit berufen. Ist gleich dieses Licht auch unter uns noch nicht allgemein, nicht unbewölkt, nicht stark genug, die Finsterniß ganz zu zerstreuen, so läßt uns doch die Dämmerung den hellern Morgen, und dann den vollen Mittag hoffen" (S. 279).

Die hier zusammengestellten Früchte des Lichts (Freiheit, Gemütsruhe, Tugend und Glückseligkeit) verdanken sich der freien Untersuchung der Wahrheit (S. 281), wobei die wahren und begehrenswerten Güter (S. 283) die durchaus sich gelegentlich auch einstellenden Übel (S. 282) bei weitem überwiegen. Zollikofer listet die „mannichfaltige(n) und beträchtliche(n) Vortheile", die „ein gewisser Grad der Aufklärung den Menschen, dem Volke" (S. 284) verschaffen, achtfach auf:

1. Menschliche Geisteskräfte können sich äußern und kommen zur Anwendung (S. 284ff.).
2. Schönheiten und Güter von Gottes Schöpfung werden gebraucht und genossen (S. 287f.).
3. Die Fesseln des Aberglaubens und knechtischer Furchtsamkeit werden gelöst (S. 289ff.).
4. Befreiung von menschlichen Zusätzen läßt die wahre Religion zum Vor-Schein kommen (S. 291ff.).
5. Einsicht und freie Wahl ermöglichen ein Leben nach den unwandelbaren Gründen der Tugend (S. 293ff.).
6. Das Zusammenleben der Menschen gestaltet sich nach dem Modell geschwisterlicher, inniger Verbindung und Nähe (S. 296ff.).
7. Gesellschaftlicher Stand und ökonomisches Handeln der Menschen werden würdig vollzogen (S. 298ff.).
8. Eine solchermaßen aufgeklärte Lebensführung ist die beste Vorbereitung auf ein vollkommeneres Leben nach dem Tod: „Sind wir schon hier Kinder des Lichts; leben wir schon hier in dem Reiche des Lichts; fassen wir schon hier alle, noch so schwache, Stralen desselben begierig auf: so müssen wir doch wohl dadurch seines hellen Scheines, seines vollkommen Glanzes in einer besseren Welt um so viel fähiger werden!" (S. 301f.).

An keiner Stelle dieser aufklärenden Predigt wird die Grundlegung einer praktisch und rational akkomodierten christlichen Religion durch *historische Forschung an den Quellen der biblisch-geschichtlichen Überlieferung* thematisiert - im Gegenteil wird beispielsweise die Geltung der „Tochter des Lichts", also die Tugend, als „zu jeder Zeit, an jedem Orte, in jedem Zustande" unwandelbar und gleichbleibend behauptet (S. 294). Die Herausforderung der Epoche bestand in der allgemeinen Praktizierung der vernünftigen Begriffe Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Noch konnte man die Religion verteidigen, ohne die *historische* Dignität der christlichen Rede von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit eigens herauszustellen beziehungsweise *als die adäquate, spezifisch christliche Begründung* zu favorisieren (vgl. Wunderlich 1997), ohne die man letzlich auf Religion auch verzichten zu können glauben durfte. Allerdings blieb ein wichtiger Aspekt historischen Theologietreibens nun doch nicht gänzlich außer Betracht, nämlich das - trotz allem erstrebten und erwarteten Vollkommenheitsdranges - *Bewußtsein akzeptierter Endlichkeit*: „Machet die Wahrheit durch die Bescheidenheit und Sanftmuth, womit ihr sie vortraget, durch die Heiterkeit und Ruhe, womit ihr sie bekennet und ausübet, durch den Einfluß, den sie in eure ganze Denkungs- und Sinnesart hat, jedermann verehrungs- und liebenswürdig" (S. 307).

Welcher der von uns erkannten und in der Epoche der Aufklärung 'erfahrene' Aspekt trägt nun für unseren postmodernen Ausblick, wenn wir für die Moderne geltend machen müssen, daß *Praxis und Rationalisierung* ohne einen historischen Vorbehalt sich breit machten und damit der Religion und der Theologie mehr oder weniger eine Absage erteilten?

2. Postmoderner Ausblick

Am Anfang der Moderne steht bekanntermaßen der Bruch mit der kirchlich und dogmatisch sanktionierten Wahrheit des Christentums, also ein „Bruch mit der kirchlichen Autoritätskultur". Genau dieser Bruch aber ist nicht nur Strukturmerkmal für die Moderne, die nun zunächst beinahe pathologisch meinte, die Motive der Religion überwinden und das Christentum ablösen zu müssen, um damit das Projekt der Moderne endgültig vollenden zu können, sondern gleichursprünglich eben ein Strukturmerkmal der Theologie selbst. Denn die Kritik an dogmatischer Autorität vollzog sich durch wissenschaftliche Methoden oder Prinzipien, die mit dem Stichwort der *Historisierung* hinreichend beschrieben sind. Die Theologie lernte zu unterscheiden zwischen der ursprünglichen Intention ihrer Lehre und deren jeweiliger Realisierung im Hinblick auf die Adressaten. Verbindlichkeit war nunmehr nur noch in der „Perspektive eines historischen Pluralismus der Lehrformen" zu erreichen, die Adressaten erhielten eine starke Position, ihre unterschiedliche Zeitsituation lenkte die Aufmerksamkeit auf den ständigen Wandel als solchen, so daß sich der Zeitbezug der Theologie

„in der Differenzierung unterschiedlicher Lehrformen" auslegen läßt (Rendtorff 1991, S. 19f.). Das historische Bewußtsein in der Theologie impliziert also „eine andauernde Flexibilität einer Wahrnehmung und Bestimmung" der christlichen Religion, die historische Haltung „ist die sich im Prozeß der Aufklärung des Wandels bewußt werdende Aufklärung" (Rendtorff 1991, S. 35).

Die Autoritätskritik nun, die im Namen des historischen Bewußtseins an der dogmatischen Theologie und ihren unifizierenden Auswirkungen auf Religion und Frömmigkeit geübt und vollzogen wurde, und zwar gerade im 18. Jahrhundert oftmals innerhalb der Theologie selbst und unter bewußter Akzeptanz der damit verbundenen Umstrittenheit von Religion, fand im Rahmen der Moderne-Diskussion eine Art Selbstanwendung auf ihren eigenen Prozeß bzw. auf ihr eigenes Projekt einer Weltgestaltung im „Medium der Vernunft". Denn die Autoritätskritik als Strukturmerkmal der Moderne wendete sich gegen die eigenen 'anmaßenden' Momente vor allem einer durchgängigen Rationalisierung aller Lebensbereiche: Bestritten wurde, „daß die Rationalität des Subjekts sich allein und dominierend durch 'Wissenschaft' realisieren könne und solle", bestritten wurde eine vollendete „Kommunikation auf einer für alle verbindlichen Ebene des Diskurses", bestritten wurde überhaupt das mögliche Ziel einer „'Vollendung' der Moderne" (Rendtorff 1991, S. 313). Diese selbstreflexive Wende der Moderne, die Selbstanwendung von Autoritätskritik hinsichtlich der Absolutheit wissenschaftlicher Methoden setzte den neuen Leit-Begriff der „Differenzierung" an die Stelle des alten Leit-Begriffes der „Rationalisierung" und sperrte sich somit gegenüber einer Vorstellung von der Abschließbarkeit der Moderne.

„Überblickt man den Gang der Ereignisse im Zusammenhang, dann stellt sich das Jahrhundert der Moderne (...) als ein fortschreitender Prozeß der Suche nach einem tieferen und neuen Selbstbewußtsein und gesteigerter Selbstreflexion des modernen Geistes dar, der seine Legitimation nicht mehr darin findet, eine militante Alternative zur religiösen Tradition zu sein [sc. wie das im 18. und besonders im 19. Jahrhundert noch zum Selbstbewußtsein der Aufklärung bzw. der Moderne gehörte; R.W.], sondern der seine Eigenart im Lichte eigener Endlichkeit und Geschichtlichkeit zu bewahren hat" (Rendtorff 1991, S. 244).

Das demnach *postmoderne* „Licht eigener Endlichkeit und Geschichtlichkeit" erscheint nun aber in einer erstaunlichen Nähe zu dem Selbstverständnis besonders des aufgeklärten Aspektes *historischer Theologie*, wie wir ihn bei Johann Gottfried Herder herausarbeiten konnten, so daß also der zweite Strang einer Theologie in der Aufklärung gerade in der Gegenwart zu einer aktuellen Relevanz gelangen kann. Die Vielfalt geschichtlicher Phänomene sperrt sich letztlich gegen eine unifizierende Vereinnahmung durch bestimmte Begriffe, es sei denn, diese selbst erwiesen sich als viel-deutig im positiven Sinne des Wortes.

Aber was bedeutet in diesem Zusammenhang überhaupt der Begriff der *Postmoderne*? Im veritablen Sinne ist damit *weder* einem *anything-goes* das Wort geredet *noch* einer *Epoche* nach der Moderne die Türe geöffnet. Der Begriff

der Postmoderne muß als *heuristischer Begriff* gewertet werden, der für geschichtliche Unterschiede und damit eben für Unterschiede schlechthin, also für Vielfalt sensibel machen will. Als heuristischer Begriff bleibt und hält er in (Such-)Bewegung, so wie auch für die Theologie der *Prozeß* der Aufklärung eben tatsächlich etwas Dynamisches bedeutet im Gegensatz zu aller möglichen, ihr unangemessenen Statik.

Ein adäquater Begriff von Postmoderne, der auch theologisch einen aufgeklärten Ausblick gewähren kann, zeigt sich mir am gelungensten in der sichtbaren Architektur der Postmoderne, die stellvertretend für die philosophische Diskussion der Postmoderne (vgl. Welsch 1988) einstehen kann. Dabei nimmt *das transformative Traditionsverhältnis* einen ganz besonderen Stellenwert für das Spezifikum postmodernen Bauens ein: Bauen nimmt Elemente von Tradition nicht bloß formal, sondern gerade auch inhaltlich wieder ernst. Keine bloße neohistorische Imitation ist also angesagt, sondern die Befriedigung humaner Erwartungen an das Bauen, das sich der Vielfalt geschichtlicher Herkünfte und Entwürfe und ihrer jeweiligen Verbindlichkeiten neu versichert (Welsch 1988, 104) und dabei die jeweils vorhandenen kulturellen und natürlichen *Kontexte*, die gewünschten *Funktionen* und die damit zu bedienenden *Adressaten* in einen sich seiner Grenzen sensibel bewußtbleibenden, gerade so aber pluralen Gesamtzusammenhang stellt.

Am prägnantesten hat m. E. der englische Architekt James Stirling (* 1926) das „Licht eigener Endlichkeit und Geschichtlichkeit" in seiner Stuttgarter Staatsgalerie aufscheinen lassen.

Ein Blick auf das Wettbewerbs-Modell (1977) der 1984 'vollendeten' Staatsgalerie zeigt deutlich die Aufnahme der U-Form und des Rotunden-Motivs, wie sie typisch für die Museumsbauten des 19. Jahrhunderts waren, in die wiederum Formelemente, die sich bis zurück zur Antike verfolgen lasssen, eingearbeitet wurden. Dieses Erbe mit seinen überkommenen Museumsassoziationen („es schaut aus wie ein Museum!") wird von Stirling aber nicht einfach repristiniert, vielmehr schafft er Übergänge in die Gegenwart, die irritieren sollen, so etwas wie Autoritätskritik vorführen und eine eindeutige Kategorisierung verunmöglichen: Mitten durch das Museum und die Rotunde, die bezeichnender Weise oben offen gelassen wurde, führt eine öffentlich begehbare Verbindungsstrecke zwischen Straßen bzw. Fußgängerzonen (relationale Beachtung von Kontexten). So wird das Museum zu einem Ort ständiger Bewegung, das sich dem Zwang zur vollendeten Archivierung entzieht, seine eigene Partikularität transparent werden läßt und dem Wahn perfekter Einheitlichkeit die Vision akzeptierter Endlichkeit und Geschichtlichkeit in charmanter Vielfalt kontrastiert. Ägyptisierende Details etwa an der Einfahrt zur Tiefgarage (als Autofriedhof?) oder bewußte, aber nicht funktionalisierte Öffnungen in der glatten Fassade der Rotunde (in Stein gefaßte Vergänglichkeit?) zeugen von der hohen Reflexionskraft dieser Architektur, die zu ständiger intellektueller Auseinandersetzung herausfordert, zeugen aber eben auch von der geschichtsbewußten Eingebunden-

James Stirling: Neue Staatsgalerie Stuttgart. Modell und Eingangshalle

heit, die sich einseitigen Totalisierungsversuchen wie etwa dem funktionalistischen Baustil des 20. Jahrhunderts widersetzt.

Moderne Materialien (Stahl und Glas) werden selbstverständlich eingesetzt, doch zeigt etwa die gestaltete Glasfassade mit ihrer S-kurvigen Basislinie und einer kontinuierlichen Zunahme der Neigung der gar nicht mehr senkrechten Verstrebungen, daß dabei unter keinen Umständen auf individuelle und eigensinnige Momente verzichtet werden soll.

Ohne Scheu wird das Erhabene einer Museumsatmosphäre beigespielt durch die Rotunde im Eingangsbereich (Architektur in der Architekur). Gleichzeitig wird aber das Erhabene auch wieder zurückgenommen durch das grelle Grün des Noppenbelages, durch den transparenten Lift (mit seiner Anspielung auf die Industriearchitektur) und durch bloßgelegte Röhrenlichtkörper.

Im kontrastiven Aufeinanderprallen verschiedenster Stilrichtungen vermag Stirling den Kern postmodernen Denkens und Lebensgefühls zum Ausdruck zu bringen: Je eigensinnige und eigenlogische (auch jeweils 'vernünftige') Ansprüche dürfen sich nicht gegenseitig dominieren. Indem sie sich vielmehr gegenseitig begrenzen, erzeugen sie eine geschichtsbewußte, lebendige, wandelbare und vergänglichkeitsbewußte Vielfalt, deren einigendes Band gerade nicht von außen (autoritär) aufoktroyiert wurde, sondern das sich durch die verschiedenen Elemente selber konstituiert, ohne doch eine Letzt-Gründung bzw. Letzt-Begründung vorzuführen.

Ein paar kurze Blicke auf diese Art postmodernen Bauens zeigen an, daß Theologie in der Aufklärung in und mit solchem Geiste akzeptierter Endlichkeit ihre ureigenste Sache mit Gott nicht abschütteln muß, um im zeitgenössischen Gespräch zu bleiben.

Vollendung ist nicht Sache des Menschen, nicht einmal (und das ist die entscheidende Pointe meiner Argumentation) Sache der irgendwie auf Vollendung angewiesenen Architekten: Darin sind sich Postmoderne und aufgeklärte Theologie einig - was und wie Gott vollenden wird bleibt das unverrechenbare Surplus der Theologie in der Postmoderne, bleibt die notwendige *Differenzierung des Glaubens*, wie sie ohne die Erfahrungen in der Epoche der Aufklärung so nicht zum Ausdruck gebracht werden könnte: *autoritätskritisch, lebensförderlich, geschichtsbewußt, vernunftoffen (aber nicht vernunftgläubig) und bei alledem eben nicht grenzvergessen!*

Literatur

Aner, K. (1964) Die Theologie der Lessingzeit, Hildesheim

Barth, K. (1975) Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte. Band 1, Hamburg, siebenstern

Goethe, J.W. (1977) Sämtliche Werke, Band 10, München, dtv

Herder, J.G. (1829) Briefe, das Studium der Theologie betreffend. In: Herders sämmtliche Werke. Zur Religion und Theologie. 13. und 14. Theil, Stuttgart und Tübingen, J.G. Cottasche Buchhandlung

Lessing, G.E. (o.J.a) Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In: Lessings Werke. 16. Theil. Theologische Schriften. 2. Abtheilung. II, hrsg. und mit Anmerkungen begleitet von Chr. Groß, Berlin, Hempel, S. 10-14

Lessing, G. E (o.J.b) Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: Lessings Werke. 18 Theil. Philosophische Schriften, hrsg. und mit Anmerkungen begleitet von Chr. Groß. Berlin, Hempel, S. 185-218

Merker, N. (1982) Die Aufklärung in Deutschland, München, Beck

Rendtorff, Tr. (1991) Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Salzmann, Chr. G. (1784) Carl von Carlsberg oder über das menschliche Elend, Band 3, (Reprint 1977), Bern u. a., Peter Lang

Scholder, Kl. (1962) Herder und die Anfänge der historischen Theologie. In: Evangelische Theologie 22/1962, S. 425-440

Scholder, Kl. (1966) Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern, Berlin, S. 460-486

Spam, W. (1985) Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland. In: Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht hrsg. v. R. Vierhaus, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, S. 18-57

Welsch, W. (Hrsg.) (1988) Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne - Diskussion. Weinheim, VCH/Acta humaniora

Wolff, Chr. v. (1751) Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Neue Auflage. Halle, Renger (Reprint 1983), Hildesheim, Olms

Wunderlich, R. (1994) Neologische Heilsgewißheit und Romanform der Spätaufklärung, Würzburg, Stephans-Buchhandlung

Wunderlich, R. (1997), Pluralität als religionspädagogische Herausforderung, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht

Zollikofer, J.G. (1784) Der Werth der größern Aufklärung der Menschen. In: ders., Predigten über die Würde des Menschen, und den Werth der vornehmsten Dinge, die zur menschlichen Glückseligkeit gehören, oder dazu gerechnet werden, Leipzig, bey Weidmanns Erben und Reich, S. 279-308