

Luther und Kant in der deutschen evangelischen Theologie nach der Paulskirche*

Henning Theißen

1. Feindschaft zwischen Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie?

2017 ist für den Protestantismus in Deutschland das Jubiläumsjahr der lutherischen Reformation von 1517. Es bedarf also keiner Rechtfertigung, von neuem auf Person und Theologie Luthers zu reflektieren. Dabei trifft man Luther im laufenden Jahr durchaus in Nachbarschaften an, die im theologischen Diskurs als ungewöhnlich gelten können. Ist das Verhältnis zwischen Luther und Kant nicht auch eine solche Mesalliance, die kein Recht hätte, in einem wissenschaftlichen theologischen Rahmen diskutiert zu werden außer dank ephemerer Umstände wie der Zahl 500 in unseren Kalendern?

Für uns Theologinnen und Theologen, des 21. Jahrhunderts, die wir deutlich nach dem Zweiten Weltkrieg studiert haben, könnte in der Tat der Eindruck entstehen, das Verhältnis zwischen Kant und Luther stelle sich als festgefahrener Gegensatz hinsichtlich der inhaltlichen und epistemologischen Grundlagen der Theologie dar. Kant ist, wie man nur allzu gut weiß, der Philosoph, der jeglichen Gottesbeweis zerstört und damit alle Möglichkeit zunichte gemacht hat, eine Theologie zu etablieren, die sich auf die Vorstellung von Offenbarung stützt. Für Kant kann die Theologie allenfalls die Theorie einer Religion im Rahmen der Schranken sein, die ihr die menschliche Vernunft vorschreibt. Luther wiederum hat für die Vernunft nichts als Verachtung übrig, sofern sie sich zum Grundpfeiler der theologischen Reflexion aufwirft. Man kann argumentieren, dass eigentlich die herbe Vernunftkritik der *Disputatio contra scholasticam theologiam* – wohlgemerkt einige Wochen vor den 95 Thesen – Luthers Denken zur Wurzel der Reformation macht: einer Reformation, die nicht nur die Kirche reformiert, sondern auch und vielleicht vor allem die Theologie. Denn diese lutherische Theologie beharrt darauf, dass die Heilsgewissheit, die der Glaube dem Gläubigen gewährt, nur vermöge der Externität gewiss ist, von der aus sie die menschliche Person erreicht.¹ D.h. für Luther ist christliche Theologie nicht anders möglich als auf dem Boden der Offenbarung.

* Der Beitrag wurde beim Genfer Kolloquium auf Französisch vorgetragen und liegt hier in einer nur gelegentlich Veränderungen vornehmenden Übersetzung des Autors vor. Der Vortragsstil ist durchgängig beibehalten worden. Die Forschungen, die zu diesem Aufsatz

Dieser Gegensatz von Offenbarung und menschlicher Vernunft bildet einen der charakteristischsten Züge der deutschen evangelischen Theologiegeschichte nach 1945. Keinerlei Verbindung scheint jemals zwischen den beiden statthaben zu können. Vor dem Hintergrund der schlechten Erfahrungen, die der Protestantismus während des Dritten Reichs (und schon weit davor...) mit einer Theologie machen musste, die sich von bestimmten verderblichen Ideen menschlichen Denkens wie dem Nationalismus oder dem Antisemitismus infizieren ließ, ist das leicht zu verstehen. Die Werke von in Deutschland nach 1945 einflussreichen Theologen sind voll von Warnungen vor jeder derartigen Kontamination des Offenbarungsbegriffs. Allein, diese Warnungen verbinden sich etwa bei Karl Barth und Ernst Wolf – um nur zwei der einflussreichsten Stimmen zu nennen – kaum je mit den Namen von Kant oder Luther.² Bei Barth und Wolf handelt es sich eher um ein generelles Abstandsgebot der Theologie von der Philosophie, und das Ergebnis dieses offenbarungstheologischen Ansatzes ist in vielen Fällen evangelischer Theologie nach 1945, dass gar kein Verhältnis zwischen Offenbarung und Philosophie besteht. Offenbarung und Subjektivität ähneln zwei Feinden, die peinlich darauf achten, dass die Grenze zum Feindesland strikt geschlossen bleibt. Insbesondere Barth verlangt von der Theologie eine Reinheit des dogmatischen Denkens, die schon die kleinste Beimischung nichttheologischer Argumente vermeidet. In Barths Werken, besonders seiner *Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert*, dient der Begriff des Liberalismus dazu, die zahlreichen Gelegenheiten zu bezeichnen, bei denen sich der deutsche Protestantismus in seiner Geschichte mit fremdartigen Einflüssen verband, die ihn laut Barth fast unvermeidlich in die Krise und schließlich die Katastrophe führten, die er in den Jahren des Dritten Reichs erlebte.

Es gibt jedoch wenigstens eine wichtige Ausnahme von dieser Regel: den lutherischen Theologen Hans-Joachim Iwand. Im Jahre 1954 veröffentlicht er einen Aufsatz von nur wenigen Seiten, der die theoretischen Motive hinter den mutmaßlichen ‚Kontaminationen‘ der Offenbarung untersucht.³ Folgt man Iwand, so ist diese Grundlagenkrise des Offenbarungsbegriffs das Ergebnis eines Mißverständnisses oder, schlimmer noch, eines Missbrauchs eines wesent-

führten, wurden von öffentlicher Seite unterstützt; sie wurden gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 261105911.

¹ Zum dogmatischen Begriff der Externität vgl. SAUTER, GERHARD, *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung* (UTB 2064), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 27 f. u. ö.

² Für Wolf ist die kritische Auseinandersetzung mit der katholischen Naturrechtslehre in seinem postumen Hauptwerk: WOLF, ERNST, *Sozialethik. Theologische Grundfragen*, hg. v. Theodor Strohm, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975 kennzeichnend; für Barth vgl. weiter im Text.

³ Vgl. IWAND, HANS-JOACHIM, *Wider den Mißbrauch des pro me als methodisches Prinzip in der Theologie*, in: *Theologische Literaturzeitung* 79 (1954), 453–458 (hiernach zitiert; auch in: *Evangelische Theologie* 24 [1954] 120–124).

lichen Motivs der lutherischen Rechtfertigungslehre. Wie Luther bei zahlreichen Gelegenheiten hervorhob, ist der rechtfertigende Glaube nicht das Überzeugtsein von der historischen Wahrheit oder Wahrhaftigkeit bestimmter Ereignisse in der Geschichte des Gottesvolkes, sondern die persönliche Gewissheit, dass Gott selbst diese Ereignisse zu meinem Heil (*pro me*) gewirkt habe.⁴ Die kopernikanische Wende jedoch, die Kant in der Erkenntnistheorie herbeiführte, transformierte diese Parteilichkeit der Rechtfertigung in ein Prinzip theologischer Methode. Auf diese Weise wurde die persönliche Gewissheit durch eine innere Überzeugung des menschlichen Subjekts ersetzt, die nicht länger von Gottes Offenbarung abhing.

Es bedarf kaum einer Erwähnung, dass Iwand selbst den Begriff der Offenbarung gegenüber dem der Subjektivität stützen wollte. Aus diesem Grund rückte aus der Reihe der Werke Luthers *De servo arbitrio* ins Zentrum von Iwands Studien. Dennoch begnügt sich seine Analyse nicht damit, die Reinheit des theologischen Denkens zu fordern, wie man dies bei Barth oder Wolf antrifft. Obwohl Iwand eine streng lutherische Position einnimmt, die die Freiheit der natürlicherweise der menschlichen Seele innewohnenden Kräfte (Wille, Vernunft usw.) negiert, unterstreicht er, dass das Scheitern, das die menschliche Freiheit unter dem Geschehen der göttlichen Gnade erlebe, einer strengen Notwendigkeit folge, die die menschliche Vernunft mit ihren eigenen Mitteln einsehen könne.⁵ Damit kommt ein Argument zur Geltung, wie man es aus der Erkenntnis- und Vernunftkritik im kantischen Sinne kennt: Die Vernunft kann Gott und sein Heil nicht erschwingen, sondern wird gerade in diesem Unvermögen heilsam begrenzt. Kants bekannte Äußerung aus der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“⁶ könnte auch über Iwands theologischer Erkenntnislehre stehen.⁷ Iwand legt freilich die Betonung darauf, dass damit auch das Ich des Menschen (wie er bevorzugt statt Subjektivität sagt) neu konstituiert wird.⁸

⁴ Eindrücklich z.B. in Luthers Auslegung von Jon 1,5 in der Gegenüberstellung des Gebets der Seeleute mit dem christlichen Glauben: „Also sihestu hie auch, Das dise leute ym schiffe alle von Gott wissen, sie haben aber keynen gewissen Gott“ (LUTHER, *Der Prophet Jona ausgelegt* [1526], WA 19, [169] 185–251, hier 208,21 f.).

⁵ Vgl. IWAND, HANS-JOACHIM, *Studien zum Problem des unfreien Willens* [1930], in: DERS., *Um den rechten Glauben. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. Karl-Gerhard Steck (Theologische Bücherei 9), München: Kaiser 1959, 31–61, hier 34: „Denn das ist das Merkwürdige an der Lehre vom unfreien Willen, daß sie zwar logisch zwingend und dennoch zugleich ärgerlich für die Vernunft ist.“

⁶ KANT, IMMANUEL, *Kritik der reinen Vernunft* [1787], in: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I/3, Berlin: Reimer 1904, 19 (= KrV B XXX).

⁷ IWAND, *Mißbrauch* (wie Anm. 5), 453–456 beschäftigt sich v.a. mit Kants sog. moralischem Gottesbeweis.

⁸ IWAND, aaO, 455 präzisiert seine These dahingehend, „daß das hier angesprochene Ich nicht dasselbe Ich ist, welches wir im Bereich der praktischen Vernunft antreffen“.

Genau genommen lehnt Iwand nicht Freiheit oder Willen als solche ab, sondern nur die illusionäre Auffassung, dass Menschen kraft dieser natürlichen Seelenvermögen frei werden könnten. Unter bestimmten Umständen war Iwands Theologie also offen für eine konstruktive Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Subjektivität. Ebenso geht seine Analyse von 1954 über eine schlichte Entgegensetzung von Luther und Kant hinaus. Iwand, selbst Autor einer evangelischen Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts wie Barth, ist sich einer Epoche in dieser Geschichte bewusst, als die Verbindung der beiden Denker nicht unmöglich war. Dies war der Fall in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, als die Paulskirchenrevolution schließlich gescheitert war und die Theologie eines Albrecht Ritschl zur einflussreichsten Position im deutschen wissenschaftlichen Theologiediskurs wurde. Ich werde daher eine Interpretation von Ritschls Theologie vorschlagen, die sich von der Verachtung unterscheidet, die Barth dem Liberalismus gegenüber zeigte, den er vor allem bei Ritschl fand.

2. Die Theologie Albrecht Ritschls zwischen Liberalismus und Konfessionalismus

In seiner *Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert* betrachtet Barth Ritschl als Prachtbeispiel des Liberalismus, der Barth zufolge die Theologie in die Krise führte.⁹ Ritschl diente Barth als Modell einer Theologie, die sich vollständig politischen Bedürfnissen anpasste, indem sie alle geistlichen Kräfte dem großen Ziel Bismarcks unterordnete, einen nicht nur unter juristischem, sondern auch kulturellem Blickwinkel sowie hinsichtlich der politischen Überzeugung homogenen Nationalstaat¹⁰ zu schaffen („Kulturkampf“). Christinnen und Christen, Theologinnen und Theologen können für Ritschls Denken, so wie Barth es beschreibt, nichts als Bürgerinnen und Bürger dieses homogenen Staates sein. In Barths Wahrnehmung reduziert Ritschl die Theologie damit auf einen bürgerlichen Konformismus. Das Schlüsselwort in Ritschls Theologie, das diesen Konformismus am besten ausdrückt, ist demnach der lutherische Begriff des *Berufs*. Von Luther geprägt, um die Vorstellung einer den Angehörigen des ersten Standes (Klerus) vorbehaltenen religiösen Berufung (lat. *vocatio*) abzuweisen, verwandelte sich der Berufsbegriff in dem Augenblick in einen Terminus der aufklärerischen Ethik, als die Französische Revolution die Generalstände auflöste und damit die ständische Gliederung der Gesellschaft abschaffte. In Barths Verständnis dürfte der bürgerliche Berufsbegriff des 19. Jahrhunderts nach dem Zeitalter von Revolution und Romantik nichts anderes als Kants Begriff der Pflicht bezeichnen. Ritschl steht deshalb bei Barth Modell für

⁹ BARTH, KARL, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich: Evangelischer Verlag 1947, 598–605.

¹⁰ Frz. *état de nation*: auch „Lage der Nation“ (Anm. d. Übers.).

einen theologischen Liberalismus, der ohne jegliche Bedenken Luthers dogmatisches Denken mit außertheologischen Einflüssen, hier Kant, vermischt.¹¹ Nach Barths Analyse bezieht sich dieser Liberalismus nicht allein auf die Ethik, sondern berührt auch das Gebiet der Dogmatik. Denn Ritschl integriert die kantische Metaphysikkritik derart in den Gottesbegriff, dass er das Wesen Gottes mit der Liebe identifiziert¹² – einer Liebe allerdings, die für Barth ganz und gar menschlich und aller Wesenszüge Gottes entkleidet wäre.

Ein einziger Blick auf Ritschls Biographie und die historischen Umstände in Preußen, wo Ritschl als Theologieprofessor an den Universitäten Bonn und Göttingen (seit 1866 preußisch) lehrte, genügt, um zu erkennen, dass der Begriff des Liberalismus nicht differenziert genug ist, um Ritschls theologischem Werk gerecht zu werden. In der Ausgangslage des 19. Jahrhunderts (nach dem Wiener Kongress) hieß Liberalismus in Preußen zugleich Nationalismus, weil sein großes politisches Ziel, die Errichtung einer Verfassung, aus Sicht der Liberalen die Schwächung der königlichen Macht zugunsten des Volkes und der Nation erforderlich machte.¹³ In diesem demokratischen Sinn war Ritschl kein Liberaler, obgleich auch er eine Verfassung befürwortete. Nach einem Parlamentsbesuch, den Ritschl 1848 als Endzwanziger der Frankfurter Paulskirche abstattete, schrieb er an seinen Vater, dass starke „sittliche Band[e]“ zwischen dem Staat und einer sich selbst verwaltenden Kirche die beste Ordnung beider seien, und er zeigte sich zufrieden mit der Verfassung, die der preußische König am Ende des denkwürdigen Revolutionsjahres oktroyierte.¹⁴

Aber auch in einem engeren theologischen Sinne war Ritschl kein Liberaler. Nach dem Scheitern des politischen Liberalismus erlebten die evangelischen, vor allem die lutherischen Kirchen einen neuen Konfessionalismus, dessen beherrschende Idee es war, die Kirche von allen Vorschriften von Seiten des Staates zu emanzipieren und sie allein auf das Bekenntnis zu gründen. Obwohl liberal im politischen Sinne, war diese Renaissance des Bekenntnisses auf theologischem Gebiet doch deutlich konservativ, insofern sie sich nachdrücklich auf die sog. Heilsdaten der Bekenntnistexte stützte und die diachrone (historisch-kritische) Methode des theologischen Liberalismus ablehnte, der für seine eigene Zeit die hergebrachte Verbindlichkeit der Bekenntnistexte bestritt. Trotz seines Studiums in Tübingen an der Wiege der diachronen Methode des Liberalismus ent-

¹¹ Vgl. BARTH, *Protestantische Theologie* (wie Anm. 9), 599 zu Kants Einfluss auf Ritschl.

¹² Vgl. aaO, 602 zu Ritschl als „Gegner aller *Metaphysik* in der Theologie“ sowie 604 zu Ritschls Vorstellung von „Erkenntnis Gottes als des Gottes der Liebe“.

¹³ Zum Verhältnis der nationalen Sache zu Liberalismus und Konservatismus vgl. die Schilderung der Vorgänge nach dem Mord an August v. Kotzebue 1819 bei CLARK, CHRISTOPHER, *Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600–1947*. Aus dem Englischen von Richard Barth/Norbert Juraschitz/Thomas Pfeiffer, München: Pantheon 2008, 459–469.

¹⁴ Zu Ritschls Konstitutionalismus und seiner Haltung zur Demokratie vgl. RITSCHL, OTTO, *Albrecht Ritschls Leben*, Bd. 1, Freiburg: Mohr 1892, 139–151, hier v. a. 144 (Briefzitat an den Vater).

warf Ritschl die Versöhnungslehre, die im Zentrum seiner eigenen dogmatischen Arbeit stand, nach synchroner Methode, ohne sich jedoch dem oben genannten Konfessionalismus zu verschreiben. Seine theologische Methode ist darin synchron, dass sie alle dogmatischen Themen streng auf dem Standpunkt der christlichen Gemeinde, die in der Versöhnung mit Gott lebt, behandelt.¹⁵ Ritschls gesamte Theologie stützt sich auf die Offenbarung dieser Versöhnung, folgt aber gleichzeitig einer subjektiven Methode, die all ihr dogmatisches Material aus der christlichen Überzeugung bezieht, in der Versöhnung zu leben. Wie ist diese Verbindung von Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie möglich?

Alles in allem ist Ritschl weder im politischen noch im dogmatischen Sinne ein Liberaler, aber auch kein Konservativer. Diese Kategorien beschreiben seine Theologie nicht zureichend. Sie bietet tatsächlich das Mischgebilde, das Barth in ihr erblickte, doch hatte er Unrecht, Ritschl dafür zu tadeln. Denn diese Mischung ist nichts anderes als eine Verbindung von Luther und Kant, wie wir sie ähnlich auch bei Iwand angetroffen haben: Die Grenze, an die die philosophischen Mittel bei der Beschreibung der theologischen Situation stoßen, zeigt die Externität dieser Situation an. Ich beschreibe zunächst das entscheidende Argument, das Ritschl von Kant übernimmt, und dann dasjenige, das Luther ihm liefert.

In Ritschls Denken ist als diese durch Externität ausgezeichnete Situation zweifellos die der Rechtfertigung oder Versöhnung des Sünders zu verstehen, wie sie im Zentrum von Ritschls Meisterwerk *Rechtfertigung und Versöhnung* steht. Ritschl konzeptualisiert sie als „synthetisches Urteil“ im Sinne Kants: Die Rechtfertigung attestiert dem Sünder ein Prädikat (Gerechtigkeit), das sich vom Sünder selbst nicht herleiten lässt.¹⁶ Die Rechtfertigung impliziert folglich ein Handeln Gottes, was wiederum erklärt, warum Ritschl alle Metaphysik aus der Gotteslehre ausschließt.¹⁷ Gott expliziert sich vielmehr nur dadurch, in der Rechtfertigung impliziert zu sein. Somit ist Ritschls ganze Theologie soteriologisch und christologisch bestimmt, bedient sich aber gleichzeitig extensiv bei philosophischen Konzepten, die von Kant und Hermann Lotze, Ritschls philosophischem Kollegen in Göttingen und Schöpfer des Wertbegriffs, übernommen sind. Diese Mischung von Theologie und Philosophie ist Ritschl nur möglich, weil er die philosophischen Systeme, derer er sich bedient, auf ausgesprochen eklektische Weise gebraucht, wie Stephan Weyer-Menkhoff in seiner Dissertation gezeigt hat.¹⁸ Im Gegensatz zu dem Bild, das Barth von ihm

¹⁵ Vgl. hierzu RITSCHL, ALBRECHT, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, Bonn: Marcus 1888, 4 f.

¹⁶ Vgl. RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, 77–83 (§ 16).

¹⁷ Vgl. die Ablehnung der Gottesbeweise bei RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, 201–215 (§ 29) und sein Spätwerk: DERS., *Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr*, Bonn: Marcus 1881.

¹⁸ Vgl. WEYER-MENKHOFF, STEPHAN, *Aufklärung und Offenbarung. Zur Systematik der*

zeichnet, interessiert Ritschl sich weder für Kants Ethik noch für seine Religionsphilosophie, sondern nur für seine Metaphysikkritik und deren Folgen für die Gotteslehre. Der aus Kants Epistemologie übernommene Begriff des synthetischen Urteils drückt für Ritschl den kategorialen Unterschied zwischen Gott und Mensch aus. Weiterhin ist die Wertkategorie bei Lotze nicht geeignet für Urteile über die Wahrheit Gottes, wird aber von Ritschl in diesem Sinne verwandt.¹⁹ Die von Kant und Lotze geliehenen Elemente seines Systems erlauben Ritschl so, den Gegenstandsbereich der Dogmatik, der von der Aufklärung beschnitten worden war, auszudehnen. Aus Barths Sicht war diese Ausdehnung eine illegitime Vermischung von Dogmatik und Ethik, Glauben und Moral. Doch in Ritschls Denken handelt es sich hier um die zwei Brennpunkte einer Ellipse – ein Modell, das er ausdrücklich für seine Theologie beansprucht.²⁰ Tatsächlich ist die Verbindung beider in seiner Theologie ausgesprochen stark, denn an genau dieser Nahtstelle stützt Ritschl sich auf Luther und seinen schon erwähnten Begriff des Berufs.

Wiederum im Gegensatz zu dem von Barth gezeichneten Bild Ritschls ist für diesen der Beruf keineswegs nur eine moralische Kategorie und erschöpft sich nicht in der bürgerlichen Berufstätigkeit, sondern befindet sich stets in engem Verhältnis zu den drei Ämtern oder Berufen Christi als Priester, Prophet und König. Das schließt für Ritschl ein, dass die christliche Gemeinde und ihre einzelnen Angehörigen gleichzeitig einen bürgerlichen und einen religiösen Beruf ausüben. Die bloße Existenz einer Gemeinde, die in der Versöhnung lebt, ist so laut Ritschl für die Welt bereits das Zeugnis ihrer eigenen künftigen Versöhnung.²¹ Dieses Zeugnis besteht in religiösen Akten wie beispielsweise und in besonderem Maße der Fürbitte, die von der Gemeinde verlangt, dass sie sich mit den Sorgen der Welt durchdringt und so selbst weltliche Form annimmt. Ungeachtet dessen, dass das Zeugnis der künftigen Versöhnung der ganzen Welt eine religiöse Kategorie darstellt, vermag es die Welt doch nur unter weltlichen Formen zu überzeugen. Und damit sind die beiden Brennpunkte – Glaube und Moral – gegeben, die Ritschls Theologie kennzeichnen. Ritschl geht davon aus, dass eine Glaubenswahrheit wie die Versöhnung sich in der moralischen Wirklichkeit aufweisen lasse, aber er ist weit davon entfernt, den religiösen und theologischen Charakter der Versöhnung zu leugnen. Mit anderen Worten, bei Ritschl ist die subjektive Überzeugung der versöhnten Gemeinde der Beweis für die Offenbarung Gottes.

Theologie Albrecht Ritschls (Göttinger Theologische Arbeiten 37), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.

¹⁹ Vgl. speziell zu dieser Frage WEYER-MENKHOF, *Aufklärung und Offenbarung*, 44–47.

²⁰ Vgl. RITSCHL, *Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, 11.

²¹ Vgl. aaO, 519 wonach die „Verbürgung allgemeiner Sündenvergebung an die Menschheit und die Gründung der [sc. christlichen] Gemeinde [...] gleich geltende Gedanken“ sind.

3. Theologie an der Grenze der Philosophie²²

Was ist nach diesem Exkurs in die evangelische Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts heutzutage in der Theologie vom Verhältnis zwischen Luther und Kant, Offenbarungs- und Subjektivitätstheologie zu halten? In jedem Fall wird Barths Warnung vor jedweder Vermischung von Theologie und Philosophie vor dem Hintergrund der Theologiegeschichte zunehmend fragwürdig. Barth lehnte den Liberalismus seiner theologischen Vorgängergeneration ab und forderte eine dogmatische Reinheit, die man schon zu seinen Zeiten als Christozentrismus bezeichnete. Aber Ritschls Theologie auf dem Standpunkt der versöhnten Gemeinde, gegen die Barth sich richtet, ist bereits derart auf Christus zentriert, dass man sich kaum noch eine Steigerung dieses Christozentrismus vorstellen kann. Gleichzeitig integriert Ritschls Theologie zusätzlich philosophische Elemente, ohne den Christozentrismus zu kompromittieren. Nach meiner Auffassung ist beides zusammen nur möglich, weil die Verbindung zur Theologie sich bei Ritschl da bildet, wo die Mittel der Philosophie an Grenzen stoßen. Aus diesem Grund ist es die transzendente Epistemologie Kants, die Ritschls dogmatisches System beeinflusst.

Im 20. Jahrhundert trifft man eine ähnliche Verbindung in Iwands Denken an. Auch bei ihm zeigt sich die Offenbarung an den Grenzen, ja im Untergang der Subjektivität, wie Iwand dies mit den lutherischen Begriffen von Gesetz und Evangelium erläutert.²³ Iwand hat also eine Schlüsselposition zwischen Ritschl und Barth inne. Es handelt sich um eine Position, die Luther und Kant verbindet und zugleich zwei unterschiedliche Formen von Christozentrismus.

Als Schüler von Rudolf Hermann gehört Iwand zu der Generation von Theologen, die zwischen den beiden Weltkriegen studierte, als sich die Lutherrenaissance in der deutschen Theologie entwickelte. Sie war die Bewegung, die sich auf dogmatischem Gebiet ganz auf die Gotteslehre konzentrierte, um die Bedeutung von Versöhnung und Rechtfertigung zu erklären. Hingegen handelte es sich in historischer Hinsicht um die Entdeckung reformationzeitlicher Dokumente (konkret Luthers Vorlesung über den Römerbrief), die neue Erkenntnisse über die Entwicklung von Luthers Denken und seine Religionsauffassung ermöglichten.²⁴ D.h. die Lutherrenaissance war ebenfalls eine Verbindung von

²² Hiermit ist angespielt auf die französische Version des Buchtitels von RICŒUR, PAUL, *Aux frontières de la philosophie* = DERS., *Lectures*, Bd. 3, Paris: Seuil 1994, der in der deutschen Übersetzung lautet: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, hg. und mit einem Nachwort versehen v. Verena Hoffmann, Freiburg: Alber 2008 (Anm. d. Übers.).

²³ Vgl. die zusammenhängende Darstellung bei IWAND, HANS-JOACHIM, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre* (Theologische Existenz heute 75), München: Lempp 1941.

²⁴ Deutlich wird das schon an der Berliner Reformationsrede Karl Holls von 1917, die in erweiterter Form quasi die Gründungsurkunde der Lutherrenaissance wurde: HOLL, KARL, Was verstand Luther unter Religion?, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 2-3/1923, 1-110.

Offenbarung und Subjektivität, doch diesmal gestützt auf die Gotteslehre anstelle der Christologie.

Barths Theologie ist sowohl von Ritschl als auch der Lutherrenaissance dadurch getrennt, dass es für ihn keinen Gegensatz zwischen Christologie und Gotteslehre gibt, weil beide in ein und dasselbe trinitarische Offenbarungskonzept integriert sind.²⁵ Barths Christozentrismus ist ein trinitarischer Christozentrismus, was sowohl für Ritschl als auch die Lutherrenaissance noch undenkbar gewesen wäre. Diese trinitarische Form der ganzen Dogmatik scheint gleichermaßen charakteristisch für das 20. Jahrhundert, wie sie die Trennlinie gegenüber dem 19. Jahrhundert bildet. Andererseits stellt die Verbindung von Subjektivität und Offenbarung weder Ritschl noch Iwand vor unüberwindliche Probleme, ist aber unvorstellbar für Barth. Und wie steht es mit der Theologie im 21. Jahrhundert? Ich beschließe diese Überlegungen mit einem tentativen Vorschlag.

Es ist denkbar, dass die trinitarische Theologie heute einem ähnlichen Wandel unterworfen ist, wie ihn die Christologie von Ritschl zu Barth durchlaufen hat. Womöglich dank der Herausforderungen, die der religiöse Pluralismus der christlichen Theologie stellt, scheint sich eine Denkrichtung zu entwickeln, die die Trinität mit einer inneren Lebendigkeit assoziiert, durch die Gott in sich selbst die Gegensätze erlebt, die das Drama von Versöhnung und Rechtfertigung bestimmen, in dem Gott sich den Menschen offenbart. Diese innere Lebendigkeit oder göttliche Subjektivität ist selbstverständlich nicht dasselbe wie menschliche Subjektivität, aber das Verhältnis zwischen ihnen ist nicht mehr das eines strikten Gegensatzes. Vielmehr handelt es sich um einen Gott, der sich in menschlicher Gestalt offenbart und von dem die Theologie daher in menschlichen Formen denken muss, also anthropomorph. Dieser Gott, mit dem sich die Theologie beschäftigt, ist zugleich der biblische Gott und der Gott der Philosophen. Die Versöhnung, die Gott in sich offenbart, wird, wie ich hoffe, auch die des Grabens sein, der Theologie und Philosophie seit dem berühmten Memorial des Blaise Pascal voneinander trennt.

²⁵ Dieses Konzept ist dargestellt in: BARTH, KARL, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, München: Kaiser 1932.