

Der **Hanns-Lilje-Preis 2012** wurde **Herrn Henning Theissen**, Greifswald, für seine Arbeit „Der Ursprung der Kirche und ihr weltweiter Beruf. Beiträge zu einer unierten Theorie der Kirche bei Schleiermacher und Ritschl“ verliehen.

## **Konfessionskultur ohne Kulturkampf**

Zur theologischen Bedeutung der Union in Schleiermachers und Ritschls Kirchentheorien

HENNING THEISSEN



Henning Theissen, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, Träger des Hanns-Lilje-Preises 2012

Der Begriff der Konfessionskultur ist bei seinem Schöpfer Thomas Kaufmann als Epochenbegriff entworfen, der das Zeitalter der früher sog. lutherischen bzw. reformierten konfessionellen Orthodoxie stärker in die auch außerkirchlichen Kulturwirkungen der Reformation einbettet.<sup>1</sup> Dadurch wird die grundlegende Konfessionalität der Kirche auf den Boden ihres nicht minder fundamentalen Verhältnisses zur Welt gestellt. Wenn ich jenen Begriff im Folgenden auf das 19. Jahrhundert als die Zeit aufkommender Union zwischen lutherischen und reformierten Kirchen beziehe, dann deshalb, weil hier Konfessionalität in ganz ähnlicher Weise auf dem Boden eines grundsätzlichen Vereint- und Getrenntseins von

Kirche und Welt gedacht wird. So bezeichnet der Ausdruck „positive Union“ noch bei der ersten preußischen Generalsynode 1846 die von einer breiten Mehrheit angestrebte Schaffung eines gemeinsamen Bekenntnistextes auf der Grundlage der ohnedies schon eingegangenen Kirchengemein-

---

<sup>1</sup> Vgl. Th. Kaufmann, *Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*, Tübingen 2006 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, Bd. 29), z.B. 14ff.

schaft. Erst zur Zeit des Kulturkampfes wird aus diesem, die Mitte des Protestantismus repräsentierenden, Interesse an einer *Positiven Union* 1875 eine kirchliche Partei, die den statutarischen Bekenntnistext als Fundament der evangelischen Kirche stilisiert.<sup>2</sup> Meine Überlegungen sind der Versuch, bei den beiden einflussreichsten evangelischen Theologen vor (F. Schleiermacher: I.) und nach der Frankfurter Paulskirche (A. Ritschl: II.) ein Verständnis von Kirche als Union sichtbar zu machen, das deren Konfessionalität in ihre konstitutive Gemeinschaft mit der Welt zurücknimmt, kirchliche Gemeinschaft unter den Konfessionen befördert und einen Kulturkampf unter ihnen entbehrlich macht.

I. Als Stammtext einer unierten Theologie gilt Friedrich Schleiermachers *Glaubenslehre* (= GL) von 1821/22, die ebenso lutherische wie reformierte Bekenntnisschriften als Quellen heranzieht. Allerdings gebraucht Schleiermacher diese nicht statutarisch, sondern als Ausdruck der in den christlichen Kirchengesellschaften, wie Schleiermacher formuliert, anzutreffenden „frommen Gemütszustände“ (§2 GL<sup>1</sup>). Diese epochal neue bewusstseinstheoretische Methode der Dogmatik trägt Schleiermacher sofort von Hegel her den Vorwurf ein, die geschichtliche Konkretheit des Christentums idealistisch zu verflüchtigen.<sup>3</sup> Im Zuge der besonders an der Kieler Theologischen Fakultät angesiedelten historischen Forschung für die Kritische Gesamtausgabe ist die (durch Joachim Ringleben publizierte) These von Hayo Gerdes wirksam geworden, dass Schleiermacher 1830/31 bei der Zweitaufgabe seiner *Glaubenslehre* der hegelianischen Kritik nicht nur terminologisch, sondern auch sachlich durch die Integration konventioneller Denkmuster, insbesondere in der Lehre von der göttlichen und menschlichen Doppelnatur Christi, entgegengekommen sei.<sup>4</sup> Das Problem einer idealistischen Christologie ist (nicht erst) seitdem zentral in der Schleiermacherforschung.

Dem ist aber entgegenzuhalten, dass Schleiermachers Lehre von der Kirche 1830/31 in ihrem Ersten Hauptstück enge Parallelpassagen zur Chris-

<sup>2</sup> Zur Entwicklung des Verständnisses positiver Union vgl. R. Mau, Die Formation der kirchlichen Parteien. Die Dominanz der „Positiven Union“, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. 2, hg.v. J. Rogge/G. Ruhbach, Leipzig 1994, 233–247, hier 243 mit Anm. 42.

<sup>3</sup> Vgl. W. Jaeschke, Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers, in: Internationaler Schleiermacher-Kongreß 1984, Bd. 2, hg.v. H. Fischer/H.-J. Birkner/G. Ebeling/H. Kimmeler/K.-V. Selge, Berlin 1985 (Schleiermacher-Archiv, Bd. 1, Halbbd. 2), 1157–1169, hier 1157–1161.

<sup>4</sup> Vgl. H. Gerdes, Anmerkungen zur Christologie der Glaubenslehre Schleiermachers, hg.v. J. Ringleben, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, Bd. 25 (1983) 112–125, hier 115f.

tologie aufweist, die jedoch von deren terminologischer Anpassung ganz unberührt blieben,<sup>5</sup> was die weitergehende These unwahrscheinlich macht, Schleiermacher habe sich jener Kritik inhaltlich gebeugt. Seine Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) zeigt in Wahrheit ein hohes Interesse an dem konkreten Gestaltungsspielraum, den die Kirchen bei ihren grundsätzlich unveränderlichen Handlungsvollzügen in der Wortverkündigung, den Sakramenten und dem Gebet besitzen. Ermöglichungsgrund dieser Gestaltungsfreiheit, die zugleich den Spielraum zwischenkirchlicher Unionen absteckt, ist, dass das kirchliche Gesamtleben dem Leben Christi folgt. Da es jedoch im Gegensatz zu diesem nicht frei von Sünde ist, erreicht es nur eine „größtmögliche Annäherung an die menschliche Entwicklung Christi“.<sup>6</sup> Während nämlich die Person Christi unter der Leitung des Heiligen Geistes vom Beginn ihres Lebens eine unvergleichliche religiöse Produktivität entfalte, müssen die Angehörigen der Kirche (Schleiermacher spricht von den „Wiedergeborenen“) ihre eigene Persönlichkeit immer erst hinter das Wirken des Geistes zurücknehmen, ehe sie religiös produktiv werden können. Damit treten zeitlicher Beginn und sachlicher Ursprung des religiösen Lebens, die für Christus zusammentreffen, für die Kirche auseinander. Das erlaubt Schleiermacher die weit reichende Behauptung, dass die Wiedergeborenen der Kirche schon angehört, „ehe sie wiedergeboren waren, aber offenbar in einem anderen Sinn als die schon eigentlich Gläubigen“.<sup>7</sup> Schleiermacher führt hier das „Entstehen“ der Kirche auf eine Erwählungsgemeinschaft zurück, die im Unterschied zur *zeitlichen* Entwicklung der Kirche, die sich von Beginn an im Gegensatz zur Welt vollzieht, die Grenze der Kirche zur Welt überschreitet, vielmehr: die diese Grenze *sachlich* noch gar nicht kennt und so den kirchlichen Gestaltungsspielraum eröffnet. Diese Fundierung des Vereint- und Getrenntseins von Kirche und Welt in einer Erwählungsgemeinschaft beider erlaubt ein Verständnis kirchlicher Union oder unierter Kirche, das nicht an den Grenzen bekennnismäßiger Lehrfestlegungen endet.

Mein konkreter Vorschlag zur Schleiermacherinterpretation lautet, unter dem Leib Christi diese Erwählungsgemeinschaft von Kirche und Welt zu verstehen. Ich vermute, dass die intensive Diskussion um das von Schlei-

<sup>5</sup> Der pneumatologische Leitsatz F. Schleiermacher, §123 GL<sup>2</sup> ist gegenüber der Erstaufgabe (§142 GL<sup>1</sup>) bearbeitet, redet aber weiterhin von einer „Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur“, wo die Christologie der Zweitaufgabe „Vereinigung der göttlichen Natur“ etc. hat (§97 GL<sup>2</sup> par. §119 GL<sup>1</sup>).

<sup>6</sup> F. Schleiermacher, §117,3 GL<sup>2</sup> = ders., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), hg.v. R. Schäfer = Kritische Gesamtausgabe (= KGA), Abt. I, Bd. 13,2, 247,14f.

<sup>7</sup> F. Schleiermacher, §113,1 GL<sup>2</sup> = KGA I/13,2, 229,16f.

ermacher als sog. Darstellung klassifizierte Handeln der Kirche besonders im Gottesdienst zugänglicher wird, wenn man vom skizzierten Verständnis der Kirche als Leib Christi ausgeht. Insbesondere die strittige Frage nach der Außenwirkung, die vom Gottesdienst der Kirche ausgeht, wenn er keinen Zweckrationalitäten folgt, entspannt sich bedeutend, sobald man voraussetzt, dass die Welt als Teil der Erwählungsgemeinschaft ‚Leib Christi‘ in den Begründungszusammenhang der Kirche hineingehört. Die kirchliche Selbstdarstellung des Christentums im Gottesdienst bildet dann keinen Gegensatz zu seiner bürgerlichen Selbstdarstellung, sondern ist Zeugnis für den, ökonomisch gesprochen, Mehrwert, der *in* jeder bürgerlichen Selbstdarstellung steckt, von ihr aber nicht verkörpert, sondern nur indirekt im Gottesdienst *mitgeteilt* werden kann. Dieser indirekte Mitteilungscharakter des Gottesdienstes ist auch der Grund für Schleiermachers Haltung zum königlichen Unionsaufruf in Preußen von 1817. Er hat diese Union – auch persönlich als Pfarrer an der Berliner Dreifaltigkeitskirche<sup>8</sup> – befürwortet, soweit sie sich im Sinne seines Darstellungsbegriffs als Mitteilung verstehen ließ, also in Gestalt der gottesdienstlichen oder Kultusunion. Versuche, diese Union ihrerseits konfessionell in einem Bekenntnistext zu fixieren, schienen ihm hingegen die „größere Lebendigkeit“<sup>9</sup> der religiösen Mitteilung abzuschneiden.

II. Die Einsicht in die Indirektheit kirchlicher Selbstdarstellung bleibt über die späteren Wechselfälle der preußischen Union hinaus bedeutsam bis in die Zeit Albrecht Ritschls, der sein theologisches Hauptwerk *Rechtfertigung und Versöhnung* (= RuV) parallel zur deutschen Reichsgründung 1870/71 zu veröffentlichen beginnt. In dieser Zeit, die nach dem Scheitern der Paulskirchenverfassung wie auch zuvor schon der kirchlichen Verfassungsbestrebungen die wiedererstarke Bedeutung des Bürgertums erkennen lässt, gewinnt Schleiermachers Feststellung unverhoffte Aktualität, dass Gottesdienste „Unterbrechungen“ für die „bürgerliche und Geschäfts-Thätigkeit“ seien.<sup>10</sup> Denn sie impliziert, dass auch die ganz der personalen Integrität des Menschseins gewidmeten bürgerlichen Professionen des Anwalts, Pfarrers oder Arztes nicht die nötige Abspannung der Menschen von der produktiven Tätigkeit bewirken, die sich zur gleichen Zeit in der sog. Sozialen Frage der Kirche als dringendes Erfordernis darstellt. Das ist gerade mit Blick auf Ritschl wichtig, der von seinem wir-

<sup>8</sup> Vgl. K. Nowak, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen 2001, 371.

<sup>9</sup> Zit. nach Nowak, Schleiermacher, 361.

<sup>10</sup> Zitate: F. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg.v. J. Frerichs = Sämtliche Werke (= SW), Abt. I, Bd. 13, 70.

kungsvollsten Kritiker, Karl Barth, als „Urtyp des national-liberalen deutschen Bürgers im Zeitalter Bismarcks“<sup>11</sup> bezeichnet wurde – im Sinne Barths ein vernichtendes Urteil über den Ausverkauf der Theologie an eine zu Berufstreue und kantischer Sittlichkeit verdünnte Religionsphilosophie.

Ritschls unbestrittener Kantianismus ist seit Barth ein Hauptthema der Erforschung seines Werkes, was im Umfeld des 100. Todestages 1989 einige Untersuchungen aus Ritschls Göttinger Fakultät erneut unterstrichen haben.<sup>12</sup> Allerdings besteht zwischen Ritschl und Kant eine Konkurrenz um das angemessene aufgeklärte Verständnis von Religion, die schon ereignisgeschichtlich daran ablesbar ist, dass beide Autoren popularisierende Fassungen ihrer Hauptwerke veröffentlichten, die in der Bismarckzeit als Schulbücher für die gymnasiale Prima Verwendung fanden.<sup>13</sup> Dabei war freilich Ritschls *Unterricht in der christlichen Religion* nicht annähernd der Erfolg beschieden, den Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* feiern konnten. Hier setzt meine Ritschlinterpretation an, denn während Kant eine *moralische* Deutung der Religion vertritt, begreift Ritschl – mit dem Gegenbegriff zur Moral aus Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*<sup>14</sup> – die Religion *teleologisch*, d.h. diese betrachtet das natürliche Leben als zweckmäßig auf Gott hingeeordnet. Allerdings beobachte ich hier bei Ritschl eine, mit Robert Spaemann zu sprechen, „Inversion des teleologischen Denkens“. Während nämlich im Kantianismus noch zu Lebzeiten Kants (doch nicht bei diesem selbst) der teleologische Begriff des Selbstzwecks synonym mit dem Begriff Endzweck gebraucht wird,<sup>15</sup> so dass der Selbstzweck den Abschluss einer Kette von Mittel-Zweck-Relationen bezeichnet, versteht Ritschl unter dem Selbstzweck den Inbegriff der Mittel-Zweck-Relationen, der deren Kette schon vor ihrem Abschluss an ein Ende bringt.<sup>16</sup> In spiegelbildlicher Umkehrung von Schleiermachers ekklesiologischer Differenzierung

<sup>11</sup> K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon 1947, 599.

<sup>12</sup> Vgl. S. Weyer-Menkhoff, *Aufklärung und Offenbarung. Zur Systematik der Theologie Albrecht Ritschls*, Göttingen 1988 (Göttinger theologische Arbeiten, Bd. 37); *Gottes Reich und menschliche Freiheit*. Ritschl-Kolloquium, hg.v. J. Ringleben, Göttingen 1989 (Göttinger theologische Arbeiten, Bd. 46).

<sup>13</sup> Für Kants *Prolegomena* hat mich hierauf Günter Bader freundlicherweise aufmerksam gemacht.

<sup>14</sup> Vgl. I. Kant, *Werke*. Akademie-Textausgabe, Bd. 4, 436 Anm.

<sup>15</sup> Ich stütze mich auf die von U. J. Wenzel, Art. Selbstzweck, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, 1998, 560–564, hier 561 mit Anm. 19 zusammengetragenen Belege.

<sup>16</sup> Die These, dass „der Selbstzweck Gottes und der Zweck der Welt sich decken“ (A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* [= RuV], 3. Aufl., Bd. 3, Bonn 1888, 276) ergibt nur dadurch Sinn, dass Selbstzweck und Endzweck für Ritschl *nicht generell* kongruent sind.

zwischen *Beginn* und *Ursprung* der Kirche gelangt Ritschl so zu der folgenreicheren These, dass die christliche Gemeinde schon vor *Vollendung* ihrer geschichtlichen Entwicklung die irdische Konkretion des *eschatologischen* Gottesreiches sein und „zu der höchsten Offenbarung Gottes selbst gehören“ müsse.<sup>17</sup> Diese These führt insofern zu Kant zurück, als erst die Analogisierung von Gemeinde und Reich Gottes Ritschl die Adaption von Kants sog. moralischem Gottesbeweis erlaubt. Dieser überbrückt als „moralische Teleologie“<sup>18</sup> die Kluft von Moral und Teleologie oder Pflicht und Neigung, indem er für die Glückswürdigkeit des moralischen Handelns die tatsächliche Glückseligkeit postuliert. Ritschl überträgt dieses bei Kant rein subjektive Argument ins Intersubjektive, wenn er aus der Absicht Christi, das Reich Gottes als Reich der göttlichen Liebe zu gründen, schlussfolgert, die christliche Gemeinde sei diese Liebesgemeinschaft.<sup>19</sup> Der Mittelbegriff in diesem Analogieschluss ist der Berufsbegriff, der sowohl auf die gemeindliche Berufung zur (Nächsten-) Liebe wie auch auf den dreifachen Beruf Christi als König, Priester und Prophet bezogen wird.

Dieser – Kant unbekannte – christologische Bezugspunkt des Berufsbegriffs verbietet die Ritschl zu Unrecht vorgeworfene Verengung des Christentums auf den *bürgerlichen* Beruf. Denn den Konnex von christologischem und ekklesiologischem Beruf – und die Spitze meiner Ritschlinterpretation – bildet vielmehr der ausdrücklich *religiöse* Beruf der Kirche, mit ihrer Fürbitte die weiterhin dem Reich der Sünde unterworfenen Welt vor dem Throne Gottes vorstellig zu machen, also dem Reich Gottes zu integrieren (§56 RuV<sup>3</sup>, Bd. 3). In wiederum spiegelbildlicher Entsprechung zu Schleiermachers ursprünglicher Erwählungsgemeinschaft von Kirche und Welt lehrt Ritschl hier aufgrund seiner Inversion der Teleologie eine eschatologische Gemeinschaft von Kirche und Welt, die wie Schleiermachers analoge Lehrbildung mit einem bestimmten Verständnis der christlichen Zentrallehre von der Sündenvergebung einhergeht. Die vor allem von Ritschl als Wesen Gottes betonte Liebe (§34 RuV<sup>3</sup>, Bd. 3) besteht demnach sowohl in ihrer religiösen wie in ihrer sittlichen Form (als Nächstenliebe) darin,<sup>20</sup> sich vor jeder Gegenliebe in die Person des Anderen hineinzusetzen und so buchstäblich zwischen ihm und seine Taten zu treten, die dadurch von ihm abgespalten und herrenlos werden. Die

<sup>17</sup> A. Ritschl, RuV<sup>3</sup>, Bd. 3, 279.

<sup>18</sup> I. Kant, Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. 5, 447,27f. (= §87 *Kritik der Urteilskraft*).

<sup>19</sup> Beides sind für A. Ritschl, RuV<sup>3</sup>, Bd. 3, 519 „gleich geltende Gedanken“.

<sup>20</sup> Zum Folgenden vgl. breiter und mit Belegen: H. Theißen, Konsens nach der Konsensökumene. Hermeneutische Erwägungen zur Charta Oecumenica, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, Bd. 51 (2009) 76–91, hier 83.

Sünde, die als Tat aus mangelnder Liebe verstanden werden kann, wird dann als herrenlose sozusagen zu einem ontologischen Vagabunden. Als solcher kann sie durch vergebungsbereite Liebe beherrscht werden, was den scheinbaren Nachteil aufwiegt, dass nach Schleiermacher und Ritschl die vergebene Sünde nicht verschwindet. Diese von Ritschl sog. christliche „Weltbeherrschung“ (§62 RuV<sup>3</sup>, Bd. 3) bildet die ekklesiologische Entsprechung zum königlichen Amt Christi, das als Zusammenfassung von priesterlichem und prophetischem Amt die lutherische bzw. reformierte Akzentuierung je eines dieser beiden Ämter<sup>21</sup> ausgleicht und so als unierte Theologie im Sinne unseres fundamental-ekklesiologischen Verständnisses dieses Begriffs wirkt.

Dass Ritschl, der 1838 vom preußischen Hofprediger Richter und also reformiert konfirmiert wurde, auch die geschichtliche Wirklichkeit der preußischen Union befürwortete, war ihm buchstäblich in die Wiege gelegt durch seinen Vater und „überzeugten Anhänger der Union“, der als Stettiner Bischof seine „persönliche Neigung für den lutherischen Typus“ gleichwohl nicht verhehlte.<sup>22</sup> Dem Vater gegenüber sprach Ritschl im November 1848 als Zuhörer des Frankfurter Parlaments die Überzeugung aus, dass mit der „inneren Autonomie der Kirche das sittliche Band derselben gegen den Staat geknüpft“ sei.<sup>23</sup> Das nimmt seine spätere Lehre vom Staat als positiver „Voraussetzung“ (§38 RuV<sup>3</sup>, Bd. 3) des Gottesreiches vorweg und lässt Ritschls bewusst antidemokratische Treue zur wenig später royal oktroyierten Verfassung erahnen. Dass der Staat als Initiator der Union konfessionelle Kirchengrenzen nicht nur aufheben, sondern auch verletzen kann, ist Ritschl erst im Kulturkampf bei der Durchsetzung der Simultanschulen deutlich geworden.<sup>24</sup> Dennoch wäre zwei Generationen später die im Kirchenkampf errungene Einsicht Dietrich Bonhoeffers, dass die Union als „Entscheidung“ der Kirche über konfessionelle Grenzen hinweg auch die Anerkenntnis der ihr „von außen gezogenen Grenzen“ gegenüber einer falschen Gemeinschaft von Kirche und Welt (konkret den Deutschen

<sup>21</sup> Diese Akzentuierung ist aus lutherischer Sicht in der Schule G. Ebelings stark gemacht worden, vgl. R. Schäfer, Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems, Tübingen 1968 (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 41); K. Bornkamm, Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte, Tübingen 1998 (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 106).

<sup>22</sup> Vgl. O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben, Bd. 1, Freiburg 1892, 5 bzw. 6 (mit Briefzitat von Karl Ritschl).

<sup>23</sup> Zit. nach O. Ritschl, A. Ritschls Leben, Bd. 1, 144, vgl. 139–151 zu Ritschls Konstitutionalismus.

<sup>24</sup> Vgl. O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben, Bd. 2, Freiburg 1896, 327–335, hier 331 (mit Briefzitat von Ritschl).

Christen) einschließt,<sup>25</sup> ohne die Überlegungen von Schleiermacher und Ritschl zu einem der konfessionellen Union vorgeordneten Vereint- und Getrenntsein von Kirche und Welt vielleicht nicht erzielt worden.

---

<sup>25</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft [1936], in: ders., Werke (= DBW), Bd. 14, 655–680, hier 660f. („Entscheidung“) bzw. 665 (Zitat) sowie ebd. 697 zur konfessionellen Union und 700 zur Scheidung von den Deutschen Christen.