

WILHELM GRÄB

Vom Menschsein und der Religion

*Praktische Theologie
in Geschichte und Gegenwart*

30

Mohr Siebeck

Praktische Theologie
in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von
Christian Albrecht und Bernd Schröder

30



Wilhelm Gräb

Vom Menschsein und der Religion

Eine praktische Kulturtheologie

Mohr Siebeck

WILHELM GRÄB, geboren 1948; 1968–72 Studium der Theologie; 1979 Promotion; 1980–88 Assistentur und Habilitation in Praktischer Theologie in Göttingen; 1993–99 Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum; 1999–2016 Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin; seit 2011 Extraordinary Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Stellenbosch, Südafrika.
orcid.org/0000-0003-4633-8456

ISBN 978-3-16-156564-9 / eISBN 978-3-16-156565-6
DOI 10.1628/978-3-16-156565-6

ISSN 1862-8958 / eISSN 2569-4219 (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Garamond gesetzt, von Laupp&Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Die Rede von der säkularen Moderne überzeugt nicht mehr. Die kulturelle und politische Präsenz der Religion ist ein öffentliches Thema. Gleichzeitig lässt die Bindung der Menschen an die Kirchen weiter nach. Wie dies zu beurteilen ist, bleibt aber höchst umstritten. Schon deshalb stellt die kulturelle Präsenz der Religion eines der zentralen Themen der Theologie dar. Wo die Religion auftritt, geht es um Identität und Zugehörigkeit, um das Eigene und das Fremde, um den Sinn und was das Ganze überhaupt soll.

Die Religion gehört zum Menschsein. Diese These steht gegen die scheinbare Evidenz religionsfreier Lebensführung. Wer sich in die Tradition liberaler protestantischer Religions- und Kulturtheologie stellt, findet jedoch gute Gründe, die diese These stützen. Dieses Buch folgt den Argumenten, die von Schleiermacher, Tillich und vielen anderen für die Religionsproduktivität auch der modernen Kultur vorgebracht wurden. Sein Ziel ist es, nicht nur die kulturelle Präsenz der Religion sichtbar zu machen, sondern dabei auch das Potential frei zu legen, mit dem sie zur Menschwerdung des Menschen beiträgt. Am Ende steht das Konzept einer praktischen Kulturtheologie, die auch der Kirche Impulse zu einem professionellen Umgang mit der gelebten Religion aufzeigt.

Ich habe in dieses Buch bereits veröffentlichte Texte eingearbeitet und dabei auf die These von der Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein ausgerichtet. Meine frühere stud. Hilfskraft, Jennifer Marcen, jetzt Vikarin der Bayrischen Landeskirche, war mir, nicht erst bei der Redaktion, erneut eine kritische Gesprächspartnerin. Sie hat zudem Korrektur gelesen und die Register erstellt. Dafür sei ihr ganz herzlich gedankt. Wie immer und überhaupt hat meine Frau Doris auch diesen Text einer letzten kritischen Prüfung unterzogen. Der Gefährtin meines Lebens möchte ich dieses Buch widmen.

Berlin und Stellenbosch, im Oktober 2018

Wilhelm Gräß

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Die Religion in ihrer Zugehörigkeit zum Menschsein	15
1. <i>Spencers Pietismus und die neuprotestantische Einstellung der Theologie auf die gelebte Religion</i>	17
2. <i>Religion der freien Einsicht: Das unvollendete Projekt aufgeklärter Religion</i>	29
3. <i>Schleiermachers Beiträge zu einer religionskulturhermeneutischen Theologie</i>	45
3.1 Der humane Sinn der Religion: Das Bezugsproblem von Philosophie und Theologie	45
3.2 Ansätze zu einem weiten, religiös grundierten Kulturbegriff	58
3.3 Vorstöße zu einer Religionshermeneutik	70
3.4 Die Konzeption einer religionshermeneutischen Theologie des Gefühls	83
3.5 Ein religionskulturhermeneutischer Kirchenbegriff	92
3.6 Auf dem Weg zu einer pluralistischen Religionstheologie	99
3.7 Die ästhetische Performanz in der Mitteilungspraxis religiöser Individualität	116
3.8 Weltliche Spiritualität – die ästhetische, soziale und politische Praxis individuell gelebter Religion	120
3.9 Theologie als Religionskulturhermeneutik der kirchlich vermittelten Christentumspraxis	134
4. <i>Tillichs Verständnis der Religion als einer Dimension der Kultur</i>	151
5. <i>Ricæurs religiöse Symbol- und Texthermeneutik</i>	165
6. <i>Wagners alltagspraktische Religionstheologie</i>	173
II. Die kulturelle Präsenz der Religion	185
1. <i>Religion als Vollzug des religiösen Bewusstseins</i>	187

2. <i>Religion in Konflikten: Ein Beitrag der Religionskulturhermeneutik zur Friedens- und Konfliktforschung</i>	192
3. <i>Transversale Religion: Die religiöse Grundierung der Menschenrechte</i>	213
4. <i>Die Präsenz der Religion und die soziale Reichweite der Kirche</i>	226
5. <i>Die Religion der Menschen und die Religionsfähigkeit der Kirche</i>	238
III. Die kulturelle Performanz der Religion	247
1. <i>Imaginationen der inneren Welt: Die Kunst und ihre religiöse Deutung</i>	248
2. <i>Der „Geist der Liturgie“ und die spirituelle Dimension der Kunst</i>	255
3. <i>Auf den Spuren der Transzendenz: Das theologische Anregungspotential der Kunst</i>	263
4. <i>Göttlicher Humor in der bildenden Kunst</i>	274
5. <i>Die religiöse Performanz der Musik</i>	281
6. <i>Die religiöse Ausdruckskraft der Literatur. Döblins „Berlin Alexanderplatz“ (1929)</i>	285
7. <i>Die Kirche in den religiösen Dynamiken der pluralen Gegenwartskultur</i>	296
IV. Die theologische Hermeneutik der Religion	303
1. <i>Praktische Kulturtheologie: Eine Ortsbestimmung</i>	304
2. <i>Die Öffentlichkeit einer Kulturtheologie</i>	309
3. <i>Die Religionsproduktivität einer Kulturtheologie</i>	322
Veröffentlichungsnachweise	321
Literatur	325
Abbildungsnachweise	339
Personenregister	341
Sachregister	343

Einleitung

Der anhaltende Mitgliederverlust der Kirchen, die statistisch niedrige Teilhabe am gottesdienstlichen Leben, der dramatische Ausfall religiösen Traditionswissens usw. können durchaus die Vermutung bestärken, es würde dem Christentum so langsam der „Abschied“ gegeben.

Kurz vor dem Weihnachtsfest 2017 titelte die FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG: „Der lange Abschied vom Christentum“¹. Die Daten des Instituts für Demoskopie Allensbach, auf die sich der dann folgende Artikel von Thomas Petersen stützte, lassen diese deprimierende Schlussfolgerung allerdings gar nicht zu. Denn es wird auf der einen Seite zwar dargestellt, dass die Kirchengaustritte unaufhaltsam fortschreiten, die Teilnahme am kirchlichen Leben immer weiter zurückgeht und vor allem das traditionelle Glaubenswissen rasant schwindet. Auf der anderen Seite wird diesem negativen Befund jedoch entgegengestellt, dass „das Bedürfnis nach Spiritualität bleibt“ und „eine wachsende Zahl der Deutschen meint, dass das Land stark durch christliche Werte geprägt sei“.

Der Hinweis auf „das Bedürfnis nach Spiritualität“ kann und sollte m. E. als empirischer Beleg für die kulturelle Präsenz der Religion gelesen werden, und ebenso spricht für diese natürlich die gegenüber dem kirchlichen Christentum sehr viel größere soziale Reichweite eines Kulturchristentums. Dieser Hinweis lässt aber, nicht zuletzt in der gegenwärtigen politischen Lage, auch genau diejenige Herausforderung hervortreten, der sich die hier vorliegende praktische Kulturtheologie stellt. Zentrale Aufgabe dieser Theologie, die die Empirie einbezieht und die Präsenz religionskultureller Phänomene wahrnimmt, sind dann Interpretation und Kritik. Es geht um die theologische Deutung dieser Phänomene.

Die inzwischen wieder verbreitete Rede vom ‚christlich-jüdischen Abendland‘, mit der begründet werden soll, dass der Islam nicht zu Deutschland gehören könne, zeigt das bis in die politische Mitte hinein reichende Bestreben, die kulturreligiöse Präsenz des Christentums für die Herstellung kollektiver Identität einzusetzen. Durch den bayrischen Ministerpräsidenten Markus Söder wurde inzwischen zudem das Kreuz zu einem kulturellen Symbol erklärt. Auf sein Betreiben fasste der Ministerrat des Freistaates Bayern am 24. April den Beschluss: „Im Eingangsbereich eines jeden Dienstgebäudes im Freistaat ist als Ausdruck der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns deutlich wahrnehmbar ein Kreuz als sichtbares Bekenntnis zu den Grundwerten der Rechts- und Gesellschaftsordnung in Bayern und Deutschland anzubringen. (...) Das Kreuz ist das grundlegende Symbol der kulturellen Identität christlich-abendländischer Prägung.“²

¹ THOMAS PETERSEN: Der lange Abschied vom Christentum, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20.12.2017, S. 10.

² Vgl. den Bericht aus der Kabinettsitzung vom 24.04.2018: <https://www.bayern.de/wp-content/uploads/2018/04/180424-ministerrat.pdf>.

Neben das völkische, an das Erbgut gebundene Identitätsangebot, wie es die AfD und PEGIDA machen, tritt damit eine von führenden Leuten der CSU vertretene zivilisationistische bzw. kulturalistische Variante identitärer Politik. Auch sie versucht, eine kollektive Identität durch Abgrenzung herzustellen, d. h. es wird ex negativo definiert, wer nicht dazu gehört. Aber im Unterschied zum völkischen, mit biologischen Erbanlagen argumentierenden Denken, operieren die Zivilisationisten nicht mit Begriffen wie dem „Volkkörper“, sondern bemühen auf Tradition und Kultur beruhende Zugehörigkeiten wie das ‚jüdisch-christliche Abendland‘ oder eben die an der öffentlichen Präsenz ihrer Symbole erkennbare ‚christliche Kultur‘, um festzulegen, ‚wer wir sind‘, im Unterschied zu ‚den anderen‘, die nicht dazu gehören.³

Die vom Allensbacher Institut festgestellte soziale Präsenz eines sich über „christliche Werte“ definierenden Kulturchristentums ist, wie diese jüngsten Vorkommnisse seiner staatlichen Vereinnahmung zeigen, eine hochproblematische Sache. Der Einspruch von Seiten der Theologie und der Kirchen ist denn auch nicht ausgeblieben.⁴ Gegen die theologische, sich zudem auf die Religionsneutralität des säkularen Rechtsstaates berufende Kritik des Bayerischen Kreuzerlasses dürfte ebenso wenig ernsthaft etwas einzuwenden sein, wie es zu begrüßen ist, dass die Kirchen die religiöse Bedeutung des Kreuzes betonen.

Dennoch, an der Feststellung eben des diskursiven Tatbestandes, dass das Kreuz über seine kirchlich-theologische Deutung hinaus als ein kulturreligiöses Symbol von politischen Bewegungen, ja sogar von staatlichen Organen in Anspruch genommen wird, führt kein Weg vorbei. Dass prekäre gesellschaftliche Entwicklungen gegenwärtig verstärkt wieder nach der Bestätigung (nationaler) kollektiver Zugehörigkeiten und Gemeinsamkeiten verlangen lassen und dabei die Religion als identitätskonstitutiver Faktor ins Spiel kommt, kann zudem kaum übersehen werden. In genau diesem Sachverhalt eines in seiner hochgradigen Ambivalenz hervortretenden religionskulturellen Phänomens gilt es dann aber auch einer der Herausforderungen einer religionskulturhermeneutischen Theologie zu sehen. Angesichts der Inanspruchnahme des Kruzifixes als kulturellem Symbol wird sie diesen Tatbestand gerade nicht bestreiten, sondern die mit ihm nicht nur kirchlich, sondern kulturell, bzw. in diesem Fall unmittelbar politisch affirmierte theologische Bedeutung des Kreuzes artikulieren. Diese läge z. B. darin, dass der Mensch gewordene Gott gerade an der Stelle des unschuldig leidenden und geächteten Menschen erkannt wird. Ein Kreuz als „religiöses Kultursymbol“, ja, aber dann müsste das die Konsequenz einer am Gebot der Humanität und der universalen Geltung der Menschenrechte ausgerichteten Asyl- und Migrationspolitik haben!

Für eine praktische Kulturtheologie stellt ein Rückzug der Theologie – gerade in solch politisch strittigen Fragen wie dem bayerischen Kreuzerlass – auf dogmatisch-theologische Eindeutigkeiten in Verbindung mit binnenkirchlichen Abschottungen keinen gangbaren Weg dar, weder um der fortschreitenden gesellschaftlichen Marginalisierung von Theologie und Kirche zu begegnen, noch gar um die öffentliche Bedeutung aufgeklärter Religion für eine humane Gesellschaft sichtbar zu machen. Sie wird die kulturelle Präsenz der Religion aber auch nie unkritisch affirmieren, schon gar nicht um sie einem institutionell-kirchlichen Machterhalt dienstbar zu machen. Ziel der hier vorliegenden praktischen Kulturtheologie ist

³ Zu den Gemeinsamkeiten von völkischer und zivilisationistischer Identitätspolitik vgl. von STEFAN SCHLEGEL: Gegen die Versuchungen des Identitären, in: DER TAGESSPIEGEL vom 30.7.2018, S. 19.

⁴ Vgl. FRIEDRICH WILHELM GRAF: Der bayerische Kreuzerlass und die Reaktion der Kirchen, in: *Zeitzeichen* 19 (2018), S. 12–15. Graf würdigt dabei besonders die Stellungnahmen aus der katholischen Kirche, die entschiedener als die von protestantischer Seite die strikt religiöse Bedeutung des Kreuzes hervorhoben.

es, zur Fortentwicklung einer professionellen, und d. h. immer auch kritischen, kirchlichen Praxis im Umgang mit der gelebten Religion der Menschen beizutragen.

Phänomene der Schwächung des kirchlichen Christentums, wie sie hierzulande zu beobachten sind, werden schon lange nicht mehr mit einem globalen Entwicklungstrend fortschreitender Säkularisierung in Zusammenhang gebracht. Zu deutlich treten die Religionen in vielen Weltgegenden, insbesondere im globalen Süden, als die entscheidenden Akteure in sozialen Transformationsprozessen hervor. Sie formieren die moralischen Orientierungen, nehmen Einfluss auf die Politik und befähigen Menschen, unter schwierigsten Bedingungen an der Verbesserung ihrer sozialen und ökonomischen Lage zu arbeiten.

Natürlich sind dies ambivalente Phänomene. Die Religion zeigt immer wieder auch ihre gefährliche Seite. Weil sie kollektive Interessen mit mächtigen Bindungskräften versieht, setzt sie ebenso das Potential zu Aktivitäten frei, die das Gemeinwohl fördern, wie sie auch gewaltsame Konflikte zusätzlich anheizt. Wie immer man sich angesichts der unübersehbaren Präsenz der Religion auch in der modernen Kultur selbst positionieren möchte, die Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein ist ein öffentliches Thema. Sie auch zu einem zentralen theologischen Thema zu machen, ist die Absicht dieses Buches. Es fügt Bausteine für eine praktische Kulturtheologie zusammen. Dazu wird in Teil I ihren historischen Referenzen nachgegangen. In Teil II werden Phänomene einer transformativen Präsenz der Religion in der Kultur untersucht. In Teil III geht es um den performativen Ausdruck der Religion in der Kultur, wie er vor allem durch die Kunst und in der ästhetischen Erfahrung geschieht. Im IV. und letzten Teil wird die theologiegeschichtliche und enzyklopädische Verortung einer so sich aufbauenden Kulturtheologie erörtert und nach dem Effekt Ausschau gehalten, den sie für den Aufbau des Religiösen in der Kultur der Gegenwart selbst haben kann.

Der Blick auf den Zusammenhang von Religion und Menschsein, der durchgängig eingenommen wird, verdankt sich, historisch betrachtet, den Impulsen der theologischen Aufklärung. Diese hat die Religion nicht als eine Sache der „Gläubigen“, sondern als zum Menschsein gehörig ausgemacht. Die Religion ist eine „Angelegenheit des Menschen“ (Spalding, 1798). Sie ist etwas, das der Mensch sich selbst angelegen sein lässt, das ihn angeht, allein aufgrund seines Menschseins. Sie geht den Menschen an, weil sie des Menschen Beziehung herstellt zu sich, zu den anderen, zur Welt, zum Grund der jeder Reflexion auf sich bereits voraus liegenden Beziehungsfähigkeit. Der Mensch findet sich in die Beziehungen, die seinen Lebensvollzug ermöglichen und orientieren, auf vorprädikative Weise eingesetzt, wie es Friedrich Schleiermacher in seiner Theologie des religiösen Gefühls entfaltet hat. Zugleich muss der Mensch jedoch durch Reflexion auf sich und damit in den sozio-kulturellen Verhältnissen, in denen er sein Leben führt, seine Identität entwickeln.

In *Teil I* des Buches werden historisch-theologische Studien zeigen, dass die theologische Aufklärung einen Begriff der Religion ausgearbeitet hat, der sie als hu-

manen Selbstdeutungsvollzug begreift. Dieser Religionsbegriff erlaubt es, sowohl die Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein zu verteidigen, wie der Differenz ihrer kulturellen Artikulationen und Manifestation Raum zu geben. Religion kulturell zu identifizieren bedeutet immer, die sensible Wahrnehmung kultureller Kommunikation mit religionsbegrifflich ausgewiesenen Zuschreibungen zu verbinden.

Mit der Auffassung, dass die Religion dem Menschsein zugehörig ist, wird nicht die Behauptung verbunden, dass der Mensch gleichsam von Natur aus religiös sei. Viele, wenn nicht sogar die meisten Zeitgenossen, würden dem energisch widersprechen. Verlangt ist lediglich das Zugeständnis, dass die Fragen, die die Religion stellt, verständlich und allgemein nachvollziehbar sind. Es sind dies Fragen nach dem Sinn des Ganzen und unseres eigenen Daseins in ihm, warum wir für eine begrenzte Zeit auf der Welt sind und was unserem Tun eine unsere endliche Existenz qualifizierende Bedeutung gibt.

Dass die, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, mit den dort vorgegebenen Antworten auf diese Fragen kaum etwas anfangen können, steht zu erwarten – es dürfte allerdings nicht nur ihnen so gehen. Ob jemand sich als religiös zugehörig bzw. interessiert versteht, kann nicht nach Maßgabe der Zustimmung zu doktrinalen Vorgaben entschieden werden – auch wenn sozio-demographische Untersuchungen immer wieder so vorgehen.

Ausschlaggebend für die kulturelle Präsenz der Religion sind für eine kulturhermeneutisch verfahrenende praktische Theologie nicht religionsinstitutionelle Zugehörigkeitsverhältnisse oder gottesdienstliche Teilnahmefrequenzen, nicht die gläubige Anerkennung kirchlicher Lehren und Bekenntnisse, nicht die Zustimmung zu theologischen Sätzen. Ob die Religion im gelebten Leben vorkommt, zeigt sich daran, ob und wie Menschen in ihren lebensweltlichen Beziehungen Sinn erfahren, ob und wie sie ihr Leben in einen ihnen selbst verständlichen Zusammenhang bringen und auch noch in zerbrechenden Beziehungen auf einen letzten Halt rekurrieren.

Eine so gelebte Religion muss sich nicht in Form von „Gläubigkeit“ und auch nicht in der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ausdrücken. Sie bedeutet eine vertrauensvolle Sinneinstellung zum Leben, eine von Grundvertrauen durchstimmte Lebenshaltung, und eben keinen doktrinalen Glauben. Sollte jedoch dennoch vom Glauben die Rede sein, dann bedeutet „Glauben“ dies, darauf vertrauen zu können, dass der Welt im Ganzen sowie dem eigenen, endlichen Dasein in ihr ein unendlicher Sinn innewohnt, obwohl dieser in seiner Unendlichkeit uns endlichen Menschen letztlich unbegreiflich bleibt. „Gott“ ist das menschliche Wort für den unbegreiflichen Sinn des Ganzen. Es kommt deshalb diesem Wort und erst recht dem religiös grundierten Vertrauen, das Menschen auf das mit ihm Gemeinte setzen, eine elementare, weil den Lebensvollzug tragende Bedeutung zu.

In der modernen, ebenso religionspluralen wie aufgrund einer dramatischen Schwächung der religiösen Institutionen als „säkular“⁵ eingeschätzten Kultur, wird es gleichwohl zu einer soziologisch höchst kritischen Frage, wo und wie die religiösen Selbst- und Sinndeutungsvollzüge denn ihren symbolischen Ausdruck und anerkannte Formen sozialer Praxis finden. Viele zeigen sich überzeugt, dass von einer sinnkonstitutiven Präsenz der Religion in der modernen Kultur gerade nicht mehr die Rede sein könne. Die Behauptung, dass die Religion zum Menschsein gehöre, erscheint ihnen als übergriffige theologische Anmaßung. Zwar wird die Säkularisierungsthese, wo sie noch vertreten wird, inzwischen sehr viel differenzierter betrachtet, was sich auch an der Rede vom Postsäkularen zeigt.⁶ Säkularisierung wird jedenfalls nicht mehr mit einem Verschwinden der Religion aus der modernen Gesellschaft gleichgesetzt.⁷ Auch der Mitgliederverlust und die evident nachlassende

⁵ Zur Unterscheidung des Säkularen vom Religiösen vgl. WILHELM GRÄB, *Das Säkulare und das Religiöse in pluralen Gesellschaften – eine Begriffsbestimmung*, in: SARAH JÄGER/REINER ANSELM (Hg.), *Ethik in pluralen Gesellschaften – Grundsatzfragen*, Bd. 3, Wiesbaden 2018, S. 9–32.

⁶ Vgl. JÜRGEN HABERMAS: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* in: JÜRGEN HABERMAS/JOSEPH RATZINGER: *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, S. 5–37; JÜRGEN HABERMAS: *Glauben und Wissen* (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), Frankfurt am Main 2001, S. 9–34.

⁷ Eine postsäkulare Gesellschaft ist gerade für Habermas eine solche, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaft einstellt“ (HABERMAS: *Glauben und Wissen*, S. 13). Vor allem angesichts des Erstarkens des Islams auch in Europa sollte ein Nachdenken über die doch begrenzte Reichweite des Säkularen beginnen und zwar zuerst bei denen, die einen säkularen Standpunkt einnehmen, womit Habermas einen religionsdistanzierten meint. Die auf dem säkularen Standpunkt stehen, sollten anerkennen, dass die Religion dem „Interesse“ entgegenkommt, „im eigenen Haus (dem, in dem die Säkularen wohnen, W.G.) der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken“ (a. a. O., S. 29).

In einer postsäkularen Gesellschaft wächst somit die Einsicht, dass der Religion und damit auch den sie konkret realisierenden Religionen keineswegs der „Wahrheitsanspruch“ (a. a. O., S. 36) zu bestreiten ist. Sie kann deshalb den „gläubigen Bürgern“, die den Wahrheitsanspruch ihrer Religion vertreten, zugestehen, „in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen“ (ebd.). Umgekehrt wird sie aber auch den „säkularisierten Bürgern“ empfehlen, diesen „Wahrheitsanspruch“ anzuerkennen. Und nicht nur das, der entscheidende Punkt ist, dass Habermas auf die Möglichkeit der „Übersetzung“ des Religiösen ins Säkulare hinweist. Er möchte sogar, dass beide Seiten, die Säkularen wie die Religiösen, sich an diese Übersetzungsarbeit machen. Jenen säkularen Bürgern, die noch der Auffassung sein sollten, dass die Religionen sich in der modernen Gesellschaft überlebt haben, dürfte das als eine inakzeptable Zumutung erscheinen. Ihnen jedoch hält Habermas entgegen: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“ (ebd.)

Im Hintergrund der Aufforderung zur Übersetzung des Religiösen ins Säkulare steht die Einsicht, dass von der Religion „relevante Beiträge“ im öffentlichen Diskurs zu erwarten sind. Sie hat etwas zu bieten, was der säkularen Kultur fehlt. Auch den säkularen Bürgern wird deshalb nahegelegt, nicht, dass sie selbst religiös werden und einen religiösen Glauben für sich übernehmen oder dergleichen, sehr wohl aber sollen sie versuchen, religiöse Gehalte, sofern sie eine gesellschaftliche Relevanz erwarten lassen, zu verstehen. Was für Gehalte sind das? Habermas spricht von Sinnressourcen, die in einer säkularen Kultur knapp seien. Er spricht nicht von normativen Orientierung

Teilnahme am kirchlichen Leben, womit sich die Großkirchen in Deutschland wie in fast allen Ländern Europas konfrontiert sehen, werden nicht mehr unbedingt als Zeichen des Verfalls der Religion gedeutet. Statt von Säkularisierung spricht man inzwischen eher und tatsächlich auch zutreffender von der Individualisierung der gelebten Religion – gehorcht doch auch noch das kirchliche Teilnahmeverhalten selbst dort, wo es eine gewisse Stabilität zeigt, den individuellen, lebensgeschichtlich motivierten Lebenssinndeutungsinteressen der Menschen. An den Krisen- und Wendepunkten im Leben der Einzelnen, der Familien, der Gesellschaft ist das Bedürfnis, sich in den Sinndeutungshorizont der institutionalisierten Religion einbezogen zu wissen, immer noch signifikant.⁸ Dennoch, das Säkularisierungsnarrativ, gegen das auch die These vom Postsäkularen letztlich keine ernsthafte Einrede darstellt, sorgt dafür, dass die Religion nicht nur auf der individuellen Ebene, sondern als konstitutive Dimension des Humanen immer wieder zur Disposition gestellt wird.

Es ist ja auch so, dass man Religion praktizieren, dies aber ebenso lassen kann, dass man einer Kirche oder Religionsgemeinschaft zugehören, religiöse Zugehörigkeiten wechseln oder auch sich als religions- bzw. konfessionslos bezeichnen kann.

gen, nicht von Werten, nicht von Ethik und Moral, sondern von der „knappen Ressource Sinn“ (a. a. O., S. 29). Das ist m. E. wichtig, weil es verrät, dass Habermas durchaus versteht, worum es der Religion spezifisch geht, was sie für die Gesellschaft relevant macht und weshalb sie nicht durch anderes, auch nicht durch Moral, ersetzt werden kann.

Die Sprache der Religion sind der Mythos und das Symbol, die nach Habermas' Ansicht dunkle archaische Wurzeln haben. Mythen und Symbole werden in Ritualen weitergegeben, die nur denen nachvollziehbar und in ihren Sinngehalten verständlich sind, die sie in ihrer religiösen Sozialisation gelernt haben und mit ihnen leben. Das Fortbestehen der Religionen in der säkularen Kultur kommt der durch sie geprägten Gesellschaft deshalb nur dann noch zugute, wenn sich die Sinnressourcen, die die religiösen Symbolsprachen in sich bergen, auch in eine säkulare Sprache übersetzen lassen. Das muss eine Sprache sein, die auch von denen verstanden wird, die an keine religiöse Binnenkommunikation angeschlossen sind.

Die „Gläubigen“, wie Habermas sie nennt, stehen somit vor der Hausforderung, ihre religiöse Symbolsprache so auszulegen, dass sie auch denen Sinnstiftendes zu verstehen gibt, die diese Sprache nicht sprechen und in den entsprechenden religiösen Vorstellungs- und Glaubenswelten sich zu bewegen nicht gelernt haben. An dieser Aufgabe sollen und können sich aber auch die „säkularen Bürger“ beteiligen. Offensichtlich also verstehen auch sie die religiöse Sprache durchaus. Wie sollten sie sonst diese Arbeit der Übersetzung religiöser Sprache in eine allgemeine, auch den Nicht-Religiösen verständliche Sprache mit vollziehen können? Und nicht nur das, wenn sie die Religion und damit das, was diese möglicherweise an „relevanten Beiträgen“ in die öffentliche Diskussion einzubringen in der Lage ist, gar nichts angeht und nicht zu interessieren bräuhete, warum sollten sie sich dann an dieser Übersetzungsarbeit beteiligen wollen? Das Säkulare und das Religiöse sind offensichtlich nach Habermas' Auffassung füreinander durchlässig. Die säkulare Kultur ist ihm eine solche, die das Religiöse nicht von sich ausschließt, sondern in seiner Pluralität als zum Säkularen gehörig anerkennt. Er verlangt nur, dass dieser Blick von außen eingenommen wird, d. h. dass die säkularen, in diesem Fall religiös ungebundenen Bürger Interesse für den Sinn der Religion zeigen und die religiös gebundenen Bürger ihren Glauben so aussagen, dass auf allgemeinverständliche Weise hervortritt, welchen Sinn er dem Leben zu geben vermag.

⁸ Vgl. KIRCHENAMT DER EKD (Hg.): Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Weltansichten, Kirchenbindungen, Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2003.

Diese religionsempirischen Tatbestände bestreiten zu wollen, wäre töricht. Auch ist es durchaus verständlich, dass eine mit quantitativen Kriterien operierende Religionsforschung die sozio-kulturelle Präsenz der Religion vorzugsweise am Grad der Zugehörigkeit zu Kirchen, Religionen und religiösen Gemeinschaften misst. Sie misst sie an der Häufigkeit der Gottesdienstteilnahme sowie der Kenntnis von, bzw. der Zustimmung zu als orthodox geltenden Doktrinen wie der Gottessohnschaft Jesu, dessen leiblicher Auferstehung oder dem Glauben an die Trinität. Dass bei einem solchen Verfahren nichts anderes herauskommen kann als der durch empirische Daten verstärkte Hinweis auf das allmähliche Dahinschwinden jener Religion, die zuvor nach den als orthodox geltenden Doktrinen als die christliche definiert worden ist, dürfte allerdings ebenso wenig verwundern.⁹

Die Religion nicht nur in den Religionen, Kirchen und religiösen Gemeinschaften, sondern in der Kultur als Lebenswelt auffinden zu wollen, darf nun jedoch nicht in einem allzu schlichten Sinn mit der Behauptung in Verbindung gebracht werden, die Religion sei eine anthropologische Konstante und der Mensch notwendigerweise religiös. Zwar entspringt die Religion dem notwendigerweise in uns Menschen aufkommenden Selbst- und Sinndeutungsverlangen. Wir wollen wissen, warum wir auf der Welt sind und was das Ganze überhaupt soll. Aber jede Antwort auf diese Frage setzt Kommunikation und damit (mediale) Kultur schon voraus. Das soziale Vorkommen von Religion stellt einen kulturellen und keinen naturgegebenen Tatbestand dar. Als humaner Selbstdeutungsvollzug gehört die Religion zur Kultur des Sich-Verhaltens zu den uns unhintergehbaren Sinnbedingungen unseres Daseins. Wie an allen anderen Kulturleistungen auch, können wir uns jedoch auch an denen der Religion individuell beteiligen, dies in einem stärkeren oder geringeren Maß tun, oder es auch ganz lassen.

Mit der Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein ist gemeint, dass es Lebenserfahrungen und Existenzfragen gibt, die unabdingbar nach religiöser Deutung verlangen. Die Frage, ob, wo und wie diese religiöse Deutung tatsächlich vollzogen wird, führt jedoch nicht auf anthropologische Gegebenheiten, sondern auf kulturelle Leistungen und Vollzüge, auf symbolisches Ausdrucksverhalten und rituelle Praktiken – in der Kirche, in der organisierten Religion, aber nun gerade auch in der Weite der „säkularen“, der individualisierten, politischen und ästhetischen Kultur, die zugleich unsere Lebenswelt ausmacht.

Es gilt, die Religion, das eigene Beteiligtsein an ihr bzw. das Religiös-Sein, als einen „diskursiven Tatbestand“¹⁰ aufzufassen. *Die* Religion gibt es nicht, auch nicht

⁹ Diesem die Säkularisierungsthese immer wieder neu bestätigenden Verfahren folgen, mit erstaunlich großer Resonanz in der Praktischen Theologie, insbesondere die kirchensoziologischen Arbeiten von Detlef Pollack. Vgl. DETLEF POLLACK/GERHARD WEGNER (Hg.): Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie (Religion in der Gesellschaft 40), Würzburg 2017, darin: DETLEF POLLACK: Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er Jahren in Westdeutschland. Religionssoziologische Analysen und Vorschläge für das kirchliche Handeln, in: a. a. O., S. 183–216.

¹⁰ Vgl. JOACHIM MATTHES: Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexionen zu Theorie und

in den Herzen der Frommen. Sie entsteht in kommunikativen Prozessen. Die religiöse Ansprache macht es, dass Menschen religiös reagieren, sich religiösen Selbsteutungen anschließen, sie von sich abweisen oder auch ihr Desinteresse an religiösen, aufs Ganze gehenden Lebenssinndeutungen zu erkennen geben.¹¹ Da sind die individuellen Freiheitsspielräume groß. Ebenso groß ist jedoch auch die kategoriale Bandbreite dessen, was als religiöse Kommunikation gelten kann und was nicht. Sie kann ja nicht mehr allein am Gebrauch tradierter religionskultureller, insbesondere kirchlicher Semantik identifiziert werden. Eine kulturhermeneutisch verfahrenende Theologie, die den Vollzug religiöser Selbsteutung in der Weite der Gegenwartskultur sichtbar macht, darf sich deshalb nicht auf Kirchentheorie beschränken, sondern muss sich als praktische Kulturtheologie zur Durchführung bringen. Diese wiederum kann ihrer Aufgabe, das soziale Vorkommen und die soziale Reichweite religiöser Kommunikation zu identifizieren, nicht nur in den religionsinstitutionellen kirchlichen Zusammenhängen nachgehen. Sie zielt darauf, die religiösen, aufs Ganze gehenden Sinnfragen in den verschiedenen Ausdrucksformen und Medien der Kultur der Gegenwart, in der das die Menschen Bedrängende und unbedingt Angehende artikuliert und debattiert wird, zu sehen und zu deren Bearbeitung im Lichte der christlichen Symboltradition beizutragen.

Eine gegenwartsorientierte, die individualisierte, politische und ästhetische Gegenwartskultur in den Blick nehmende praktische Kulturtheologie arbeitet sich selbstverständlich auch an der Auslegung und Umformung der zentralen christlichen Glaubenssymbole ab. Religiöse Deutungstraditionen in Gebrauch zu nehmen und fortschreiben zu können, wird von ihr als die zentrale Herausforderung religiöser Bildung und religiöser Rede aufgefasst und dann auch zu Konzepten kirchlicher Religionspraxis in Predigt, Unterricht und Seelsorge ausgearbeitet.¹² Die Kirchen und andere Institutionen religiöser Bildung, wie etwa den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, versteht sie als Orte der Pflege und Fortentwicklung re-

Empirie religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologica Internationalis* 30 (1992), S. 129–142, S. 129. Der Soziologe Joachim Matthes hat im Zusammenhang der Auswertung der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD als erster energisch darauf hingewiesen, dass die Präsenz der christlichen Religion im Leben der Menschen nicht daran festzumachen ist, ob und wie Kirchenmitgliedschaft praktiziert wird oder theologisch bzw. kirchlich-traditionell vorgegebene Lehr- und Glaubensaussagen gekannt werden und zustimmungsfähig erscheinen. Religion wird forschungskonzeptionell vielmehr von Joachim Matthes als ein „diskursiver Tatbestand“ (ebd.) aufgefasst, in dem immer eine bestimmte „kulturelle Programmatik“ (a. a. O., S. 132) zum Ausdruck kommt. D. h., was lebenspraktisch als Religion erscheint und als solche soziologisch wahrgenommen wird, hängt vom Diskurs über sie ab, aus dem sie gleichwohl nicht entsteht. Sie bildet sich in den soziokulturell vermittelten Lebensvollzügen, in den Transzendenzenerfahrungen, in denen immer auch die Fragen, die auf den Sinn des Ganzen gehen, aufbrechen können. Das ist zumeist allerdings nicht auf explizite Weise der Fall, sondern bleibt weithin in vorsprachlicher Unbestimmtheit.

¹¹ Vgl. ARMIN NASSEH: Religiöse Kommunikation. Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, hg. von Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 2009, S. 169–203.

¹² Wie das geht, habe ich im Detail zur Predigtpraxis ausgeführt, vgl. WILHELM GRÄB: *Predigtlehre. Über religiöse Rede*, Göttingen 2013.

ligiöser Deutungskultur. Sie verlangt von den Menschen aber nicht, kirchlich tradierte Glaubenssätze als geoffenbarte Glaubenswahrheit anzuerkennen. Sie erkennt vielmehr auch schon in den biblischen Texten das symbolische Material, von dem Menschen auf je ihre Weise Gebrauch machen können, um zu einer religiösen, im Unbedingtheits- bzw. Transzendenzhorizont sich bewegenden und sich ihnen als lebensdienlich erweisenden Deutung ihrer Lebenserfahrungen zu kommen.¹³

Selbstverständlich bleibt die Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein ein höchst ambivalenter Sachverhalt. So sehr die Religion das Menschsein erst in seinem Unbedingtheitshorizont zur Deutung bringt, zielt sie doch immer darauf, diese Deutung auch in eine bestimmte Form zu bringen.¹⁴ Sie expliziert das Menschsein in all seinen Widersprüchen, Gefährdungen und Selbstgefährdungen, in den Erfahrungen des Gelingens und der nie erlöschenden Hoffnung auf Versöhnung und Erlösung. Die Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein prägt diesem zugleich eine normative Signatur auf. Es ist das „Menschsein“, dem wir in jedem Menschen begegnen, und das es zu achten gilt.

In solch emphatischen Ton von der Menschheit zu sprechen und damit die normative Verpflichtung zu betonen, die sich jedem einzelnen in der Zugehörigkeit zu ihr ergibt, ist zugleich enorm schwierig. Zu sehr schlagen die Ungeheuerlichkeiten in der Geschichte der Menschheit zu Buche. Zu erschreckend sind die Untaten, zu denen Menschen sich immer wieder fähig erweisen. Fassungslos machen uns die Gräueltaten, die Menschen von ihresgleichen angetan wurden und werden. Für das Menschsein einzutreten und die Religion in ihrer Zugehörigkeit zum Menschsein zu verstehen, gar einem Humanismus als ethisch reflektierter, auf die Kraft der Vernunft setzender Lebensform das Wort zu reden, stößt deshalb zuweilen gerade in Theologie und Kirche auf große Vorbehalte, wenn nicht sogar auf entschiedene Ablehnung.

Die religiös und theologisch motivierte Zurückweisung eines sich auf die Idee der Menschheit berufenden Humanismus ist durchaus verständlich, eben weil das tatsächliche Verhalten der Menschen ihr immer wieder eklatant widerspricht. Auch gegenwärtig scheint die politische Situation kaum die Hoffnung auf eine Menschheit zu erlauben, die als Subjekt einer zum Frieden fähigen und allen Menschen ein Wohlgefallen bescherenden menschlicheren Welt auftritt. Kriege und Bürgerkriege, die sich ausbreitende Armut der Massen in Verbindung mit dem unvorstellbaren Reichtum weniger, dann die fortgesetzte Verseuchung von Boden, Luft und Wasser, die die Lebensgrundlagen der kommenden Generationen zerstört, ja die Erfahrung, dass selbst der Glaube an das Gute in Fanatismus und Feindschaft umschlagen kann, lassen kaum geschichtstheologischen Optimismus aufkommen.

¹³ Vgl. zu diesem theologischen Verfahren meine Predigtlehre, ebd.

¹⁴ Vgl. diese präzise Fassung des modernen Religionsbegriffs durch ULRICH BARTH: Was ist Religion. Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: DERS. Religion in der Moderne, Tübingen 2003, S. 3–28.

Und dennoch, das Verfahren einer Theologie, die meint, statt auf den Menschen auf einen subjekthaft ins Geschichtsgeschehen eingreifenden Gott setzen zu können, birgt erst recht die Gefahr einer träumerischen Flucht aus der Wirklichkeit. Die Rede von Gott macht nur Sinn in der Rede vom Menschen, der sich in solcher Rede mit anderen darüber verständigt, worin der unbedingt verlässliche Grund für die je eigene Lebensgewissheit und zugleich das unveräußerliche Lebensrecht jedes Menschen zu finden ist. So kann der Wille Gottes im menschlichen Willen erkannt werden, z. B. wenn Menschen für die universale Durchsetzung und Einhaltung der Menschenrechte und die „Bewahrung der Schöpfung“ eintreten. Es wird zudem möglich, in den weltweiten Menschenrechtsbewegungen Formationen einer transversalen Religion zu erkennen, die die verfassten Religionen zunehmend in sich einbezieht und auf diese Weise fast schon die Anfänge einer universalen Religion der Menschenrechte erkennen lässt.

In *Teil II* dieses Buches wird die Präsenz der Religion in der Kultur in einen direkten Zusammenhang mit der Bedeutung gebracht, die sie für die in jedem Menschen aufleuchtende Menschheit gewinnt. In seinem Zentrum stehen Überlegungen zur Ausbreitung eines zwar in den christentumskulturellen Zusammenhängen der Aufklärung entstandenen, nun aber sich global ausbreitenden Menschenrechtshumanismus. Diesem ist eine religiöse Dimension eingeschrieben, insofern er begründungspraktisch auf der jedem Menschen eigenen und als unantastbar erklärten Menschenwürde aufruht. Er folgt einer solchen Deutung des Menschseins, die eine dem Dasein jedes einzelnen Menschen eignende Unbedingtheitsdimension aufdeckt. Sie macht es, dass von jedem Menschen gilt, dass er nicht in den natürlichen und kulturellen Bedingungen seiner Existenz, nicht in dem, was durch die Verhältnisse von Natur und Kultur aus ihm als Mensch geworden ist, noch was er selbst aus sich gemacht hat, je ganz aufgeht. Jeder Mensch ist als ein solcher anzusehen, dem ein „unendlicher Wert“ zukommt, eine Übersetzung, die der liberale Theologe Adolf von Harnack dem Evangelium gegeben hat.¹⁵ Sie lässt große Nähe zu einer von Kants Formulierungen des kategorischen Imperativ erkennen, die sich so paraphrasieren lässt: Handle so, dass du in jedem Menschen der Menschheit und damit einem Zweck an sich selbst begegnest.¹⁶

Dass es längst nicht mehr nur die Kirchen sind, die als gesellschaftliche Orte religiöser Deutungskultur fungieren, sondern sich diese auch in der „säkularen“ Kultur, in der Kunst und Literatur, der Musik und dem Film, in den Social Media und den Foren des Internets finden, wird exemplarisch in *Teil III* dieses Buches gezeigt. Es wird wie schon in Teil II aber auch darauf eingegangen, welche religionsbildenden Kräfte eine den Aufbau des Religiösen hermeneutisch durchdringende Religi-

¹⁵ ADOLF VON HARNACK: Das Wesen des Christentums, hg. und kommentiert von TRUTZ RENDTORFF, München (1900) 1999, S. 43.

¹⁶ Vgl. IMMANUEL KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: DERS.: Kant's Gesammelte Schriften I/4, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, S. 429.

onstheologie und eine von dieser inspirierte kirchliche Praxis freisetzen können. Sie dürfen nur nicht dem irrigen Säkularisierungsparadigma folgen, indem sie die Kirchenfremden und Konfessionsfreien zu religiös Indifferenten oder gar Religionslosen erklären.¹⁷ Nehmen die Kirchen in ihrer gegenwartsbezogenen Auslegung der biblischen und christlichen Überlieferungen zugleich die aufs Ganze gehenden Sinnfragen auf, dann müssen sie um die Resonanz ihrer religiösen Rede auch bei den sog. „säkularen“ Zeitgenossen nicht besorgt sein. Theologie und Kirche kommen allerdings nicht umhin anzuerkennen, dass die Menschen selbst überlegen und darüber entscheiden, ob sie die Lebensdeutungsangebote, die die religiöse Ansprache ihnen macht, sich aneignen wollen, ob sie ihnen plausibel und damit für die eigene Sinnarbeit und Lebensorientierung hilfreich erscheinen.

Zur Hauptaufgabe einer in der kirchlichen Praxis brauchbaren Theologie wird es, die allgemeine Kulturbedeutung der Religion dadurch sichtbar zu machen, dass sie zeigt, wie überlieferte religiöse Deutungsangebote zu einer in freier Einsicht sich vollziehenden religiösen Selbstdeutung verhelfen können. Sie leistet dies nicht, indem sie biblische Glaubens- und orthodoxe Lehrinhalte normativ auffädzt bzw. axiomatisch festlegt. Sie muss sich vielmehr mit einer theologischen Hermeneutik der gelebten Religion verbinden, will sie zu einer religiösen Rede finden, die den Sinndeutungsangeboten des Christentums Eingang in die Selbstdeutung der Menschen verschafft und deren kulturell transformative Kraft freisetzt.

Diese theologische Hermeneutik der gelebten Religion wird in *Teil IV* explizit mit dem Konzept einer „praktischen Kulturtheologie“ und der Frage ihrer konzeptionellen Ausrichtung verbunden. Es werden dazu die historischen Referenzen des I. Teils noch einmal aufgerufen, um an die bei Schleiermacher, Troeltsch und vor allem Tillich vorliegenden Formatierungen einer Kulturtheologie anzuschließen. Der Titel einer „praktischen Kulturtheologie“, so wird vorgeschlagen, ist im Sinne jener mit Pietismus und Aufklärung anhebenden neuprotestantischen Theologie zu verstehen, die ihren Gegenstand im tätigen Vollzug christlichen Lebens findet. Sie geht nicht auf lehrmäßig-dogmatische Bestimmungen aus, blickt auch nicht nur auf die Kirche und die sie konstituierenden praktischen Vollzüge, sondern erschließt die im christlichen Geist gelebte Religion im Kontext der Kultur als Lebenswelt. Von der Disziplin der Praktischen Theologie im engeren Sinn ist diese „praktische Kulturtheologie“ zu unterscheiden. Das „Praktische“ an dieser „Kulturtheologie“ ist so zu verstehen, dass ihr Bemühen, die gelebte Religion in ihrem Aufbau zu entschlüsseln, zugleich immer auch darauf zielt, sie in der Kultur als der Lebenswelt der Menschen hervorzubringen.

Die Anbindung der theologischen Hermeneutik der Religion an das Konzept einer praktischen Kulturtheologie führt des Weiteren dazu, dieser Kulturtheologie

¹⁷ So ist es leider in der ersten Auswertung der V. EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung geschehen: Vgl. KIRCHENAMT DER EKD, Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014.

zwei entscheidende, für die Theologie in allen ihren Disziplinen wichtige Leistungen zuzuschreiben. Sie werden in den beiden abschließenden Kapiteln des IV. Teils erläutert. Danach erscheint das Format einer religionshermeneutisch verfahrenen Kulturtheologie möglicherweise geeignet, den neuerdings vielfach erhobenen Anspruch auf eine „Öffentliche Theologie“ auch einzulösen. Zum anderen wird gezeigt, dass und wie diese Kulturtheologie, indem sie zu einer religiös ansprechenden religiösen Rede befähigt, selbst religionsproduktiv wird.

In der Zuordnung zu diesem in Teil IV skizzierten Konzept einer praktischen Kulturtheologie ist jedoch bereits alles das zu verstehen, was in den Teilen I–III ausgeführt wird. Durchgängig geht es darum, auf dem Wege einer theologischen Hermeneutik der Religion diese in ihrer Zugehörigkeit zur Kultur erkennbar zu machen und ihre in der Kultur als Lebenswelt sich vollziehende Praxis zu befördern. Damit vollzieht diese praktische Kulturtheologie die entschlossene Abwendung von einem Säkularisierungsdenken, das die Religion zu einer Option¹⁸

¹⁸ Dass die Religion zu einer bloßen Option geworden ist, das ist die These von Charles Taylor. Vgl. CHARLES TAYLOR: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009; *A Secular Age*, Cambridge, 2007; CHARLES TAYLOR: Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt am Main 2002 (=Varieties of Religion Today: William James Revisited, Cambridge 2003). Was passiert, wenn die Bereitschaft zur Anerkennung des Säkularen als einer modernen Realisationsgestalt des Religiösen fehlt, das hat Charles Taylor mit seinem Buch über das „säkulare Zeitalter“ vorgeführt. Charles Taylor, der das „säkulare Zeitalter“ mit der Reformation beginnen lässt, folgt der auf Religionsverfall deutenden Säkularisierungsthese, indem er Max Webers Rede von der Entzauberung der Welt wieder aufnimmt. Er beobachtet allerdings ebenso das Aufleben neuer „Formen des Religiösen“. Diese kommen gegen den Verlust des Glaubens, den er an seine traditionelle, im Dogma der Kirche fixierte Auslegungsgestalt bindet, nicht an. Die große Mehrheit der Menschen hat, so Taylor, den kirchlichen Glauben verloren. Es mögen neue Formen des Religiösen entstehen, in denen sich das moderne Ideal authentischer Expressivität von Individualität Ausdruck verschafft, das alles ändert für ihn nichts daran, ja lässt nur noch deutlicher erkennen, dass die christliche Religion, die eben an ihre kirchliche Glaubensgestalt gebunden wird, allenfalls noch eine Option neben anderen Optionen ist, um sich im Leben zu orientieren.

Zu dieser unbehaglichen Sicht auf die säkulare Kultur, die diejenige der Moderne ist, sieht sich Taylor deshalb genötigt, weil für ihn wahrer Glaube die Bindung an die (katholische) Kirche und ihre Dogmen verlangt. In den neuen, pluralen „Formen des Religiösen“ kann er zwar die Sehnsucht nach einem „Gefühl der Fülle“ (TAYLOR: Zeitalter, S. 18; „sense of fullness“ TAYLOR: Age, S. 5.) und damit nach der Ganzheit von Sinn erkennen. Aber die neuen „Formen des Religiösen“ können für ihn diese Religion nicht realisieren, gerade weil sie selbst Ausdruck des Sachverhalts sind, dass religiös zu sein lediglich eine Option neben anderen Möglichkeiten der Sinnorientierung in der pluralen Gesellschaft darstellt. So kann die Religion keine kollektiv verpflichtende Wahrheit mehr begründen. Sie hat für Taylor im Grunde aufgehört, Religion zu sein. Dennoch, von einem „säkularen Zeitalter“ redet Taylor am Ende vielleicht aber doch nur deshalb, weil seiner Meinung nach immer mehr Menschen den traditionellen Kirchenglauben nicht teilen, die theistischen Vorstellungen vom Göttlichen nicht mitmachen und sich den Verpflichtungsansprüchen der Kirche entziehen.

In vormodernen Zeiten, in denen die Menschen nach Taylors Vorstellung noch glaubensstark in einer verzauberten Welt lebten, waren es die religiösen wie die weltlichen Autoritäten, die mit den Pflichten fürs Leben, die sie auferlegten, diesem gewissermaßen auch den Richtungssinn vorgaben. Sie vermittelten den Menschen das Gefühl, einen Platz im Leben zu haben und gebraucht zu werden. Es war die gottgefügte Ordnung, die das Leben der Gemeinschaft, in die die Indivi-

erklärt, die gläubige und fromme Menschen praktizieren, während die religiös Unmusikalischen ohne Not auch bei ihrer säkularen Weltansicht bleiben können. Sie macht Gründe geltend, weshalb die Religion zum Menschsein gehört und wir uns ihr schon aus Gründen unserer Selbstachtung nicht entziehen sollten. Das Recht der säkularen Unterscheidung ist nicht auf der Ebene unseres humanen Selbstverständnisses, sondern auf der Ebene institutioneller Zuständigkeiten und systemischer Funktionalitäten zu verorten. Von der Religion einen Bereich des Säkularen abzuheben, z. B. im Blick auf die Trennung von Kirche bzw. Religionsgemeinschaften und staatlichem Recht, ist ohne Frage für ein freies, gerade auch die Religionsfreiheit garantierendes Gemeinwesen unabdingbar.

Die Religion ist nicht für alles zuständig. Gleichwohl geht es mit ihr ums Ganze. Sie ist deshalb auch, wie aufmerksamer Gegenwartswahrnehmung nicht entgehen kann, im öffentlichen Diskurs präsent: Dort, wo die aufs Ganze gehenden Sinnfragen gestellt werden, und erst recht dort, wo Ermutigung im Sinnvertrauen gesucht wird und Klarheit darüber, worauf hin wir eigentlich leben wollen.

den eingebunden waren, bestimmte und die einen Sinn vorgab, in dem man sich aufgehoben wissen konnte.

Die von Taylor durchaus in den Blick genommenen neuen „Formen des Religiösen“, in denen eine fluide Spiritualität ihre Gestalt findet, zeigen aber auch ihm Religion in Gestalt einer Neuformatierung von Lebensstilen, von denen man sich Selbstfindung und eine gesteigerte Sinnerfahrung verspricht. Es gewinnt die gelebte Religion auch für ihn jene Auffassung von sich, wonach sie auf der Selbst- und Sinndeutungskompetenz der Individuen aufbaut. Auch er kommt nicht umhin anzuerkennen, dass der Einbezug in die Lebensform des Christentums, wie ihn die Kirche und ihre Gemeinden ermöglichen, kaum noch den normativen Erwartungen der religiösen Institutionen folgt, sondern sich aus Gelegenheiten ergibt, die sich zumeist eher unauffällig in die Beziehungsmuster und Netzwerke der Lebenswelt einweben. Aber das alles verbindet sich ihm zugleich mit einem tiefen „Unbehagen an der Moderne“. Vgl. CHARLES TAYLOR: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 1995.

I. Die Religion in ihrer Zugehörigkeit zum Menschsein

Es war die große Leistung neuprotestantischer liberaler Theologie, sich auf eine Hermeneutik der anthropologisch verorteten Religion zu verlegen, statt in lediglich jeweils anderen Tonlagen die klassisch-dogmatischen Lehrstücke zu traktieren. Die Transformationen von Christentum und Kirche unter den Bedingungen der modernen Kultur wurden zum zentralen Thema der Theologie. Sie leisteten es, die sinnkonstitutive Bedeutung des Religiösen auch noch angesichts einer sich von den überkommenen dogmatischen Selbstbeschreibungen des Christentums lösenden modernen Kultur zum Verständnis zu bringen. Das Potential dieser neuprotestantischen liberalen Theologie zur Verständigung über die ebenso dynamische wie ambivalente Präsenz der Religion in der Kultur unserer eigenen Gegenwart ist noch längst nicht ausgeschöpft.

Will die Theologie Kompetenz in Sachen ‚Religion‘ auch heute gewinnen, nicht zuletzt um zu einem professionellen Umgang mit ihr in Kirche und Gesellschaft zu befähigen, dann muss sie dem Verfahren einer Religionskulturhermeneutik folgen. Das aber bedeutet zunächst, die Fäden entschlossen und in gegenwartsorientierter Absicht wieder aufzunehmen, die seit der Aufklärungstheologie und dann vor allem durch Schleiermacher in diese Richtung längst ausgelegt sind, aber durch eine kirchlich restaurative Wort-Gottes-Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zerschnitten wurden. Selbstverständlich wurden diese Fäden inzwischen vielfach wieder verknüpft, weil anders die Theologie ihre Zuständigkeit für das Religionsthema längst komplett an die Philosophie sowie die Sozial- und Kulturwissenschaften verloren hätte. Gleichwohl ist es immer noch so, dass die Theologie ihr wesentliches Geschäft in der Aktualisierung ihrer biblischen dogmatischen Lehrbestände sieht und – im Grunde ganz entsprechend – die kulturelle Präsenz des Christentums an der Zustimmungsbereitschaft zu seinen kirchlich definierten „Glaubensinhalten“ festmacht, wie bereits zu Beginn der Einleitung festzustellen war.¹

Um Theologie heute als Hermeneutik der gelebten Religion betreiben zu können und sie zu einer kritisch-konstruktiven Wahrnehmung ihrer kulturellen Präsenz und Performanz zu befähigen, ist es deshalb nötig, die Fäden der neuprotestantisch-liberalen Programmatik entschlossen fortzuspinnen und auf die heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen zu beziehen. Das soll im

¹ Vgl. Anm. 1. der Einleitung.

Wesentlich in Teil I, dem zugleich längsten Teil des Buches, geschehen. Da mir jedoch durchgängig eben die Favorisierung einer bestimmten, vom Menschen und seiner Religion ausgehenden theologischen Denkungsart wichtig ist, stellen auch die weiteren Teile II – IV immer wieder den Anschluss an Schleiermacher, Troeltsch, Tillich und andere Repräsentanten der neuprotestantisch-liberalen Theologieformation her.

Am Anfang von Teil I stehen zunächst Ernst Troeltsch und sein Blick auf die mit dem Pietismus Philipp Jakob Spencers gesetzten Anfänge einer Theologie, die die gelebte Religion zum Thema macht. Den breitesten Raum nimmt Friedrich Schleiermacher ein, da dieser die Religion am differenziertesten kulturalanthropologisch begründet und die Theologie konsequent zur kritisch-konstruktiven Hermeneutik kirchlich vermittelter Religionspraxis gemacht hat. Referenzen auf das Programm einer aufgeklärten Religion, das von den Aufklärungstheologen in ein innovatives Konzept kirchlicher Praxis und erfahrungsnaher religiöser Rede umgesetzt wurde, treten hinzu.

Darüber hinaus erfolgt eine affirmative Bezugnahme auf das Konzept der Kulturtheologie, das Paul Tillich entwickelt hat, sowie auf die Symbol- und Texthermeneutik Paul Ricœurs. Sie trugen entscheidend zum methodischen Instrumentarium bei, das für ein Verstehen von Religion und Kultur erforderlich ist. Die Sprache der Religion, so hat es Tillich eingeschränkt, ist das Symbol. Die Symbole der Religion sind immer von kollektiven Erinnerungen und großen Erzählungen geformt. Wer die Religion verstehen will, muss sich deshalb an ihre kulturellen Objektivationen halten. Der Weg des Menschen zum Verständnis seines geschichtlichen Daseins, das war die entscheidende Einsicht Ricœurs, führt überhaupt durch die Welt der Zeichen, der Symbole, der Texte.

Paul Ricœur trug mit seiner Philosophie einer Hermeneutik des Symbols zum Verständnis der gelebten Religion bei. Das doppeldeutige Symbol sowie das vieldeutige Gewebe eines literarischen Textes wurden die zentralen Themen seines philosophischen Denkens. Denn die symbolischen Zeichen und die vieldimensionalen Textwelten sind zugleich die Medien, vermittels derer ein Zugang zum eigentümlichen (Selbst-)Verständnis des menschlichen Daseins gefunden werden kann.

Am Ende von Teil I auf Falk Wagners Religionstheologie einzugehen, ist deshalb wichtig, weil er nicht nur dem theologischen Begriff der Religion die umfanglichsten Studien gewidmet hat,² sondern ebenso scharfsinnig dem kritischen Einwand theologischer Religionskritik nachgegangen ist. Die Aporie eines seine Absolutheit zwar behauptenden, vom Menschen aber vollzogenen Gottesgedankens führte Falk Wagner schließlich zu einer Religionstheologie, die sich als Hermeneutik religiöser Alltagskommunikation zu entfalten strebte.

² Vgl. FALK WAGNER: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986.

Zur Wiederaufnahme der Fäden neuprotestantisch-liberaler Theologietradition, verbunden mit einem entschlossenen Plädoyer für die von ihr initiierte, bei der geliebten Religion ansetzende theologische Denkungsart hat Falk Wagner ganz entscheidend beigetragen.

1. Speners Pietismus und die neuprotestantische Einstellung der Theologie auf die gelebte Religion

„Pietisten kämpfen den Kampf gegen die Äußerlichkeit des Staatskirchentums, die Beseitigung durch bloßen Buchstabenglauben und äußeren Sakramentsgebrauch und verlangen die gefühlte, innerlich bejahte Religiosität eines von der Gnade ganz erfüllten Herzens. Sie schaffen einen neuen Kirchenbegriff, den Kirchenbegriff der Glaubensgemeinde an Stelle der hierarchischen Staatskirche. Sie entthronen die Scholastik, verachten ihre anmaßliche Vornehmheit und ihre hohlen Künste. Sie wenden sich an die Bibel, die sie mit der regellosen Freude des Entdeckers und Grüblers durchpflügen. Sie bevorzugen die neue unscholastische, nüchterne, weltliche und realistische Schulbildung, der sie ein innerliches Gegengewicht bieten zu können gewiß sind.“³

Mit diesem Votum Ernst Troeltschs, der bekanntlich dem Begriff des Neuprotestantismus seine programmatische Ausrichtung gegeben hat⁴, sind die wesentlichen Gesichtspunkte benannt, die zeigen, warum bereits durch Spener und den von ihm geprägten lutherischen Pietismus die gelebte Religion zum zentralen Thema der Theologie wurde.⁵ Spener, der für Troeltsch der Gründungsvater der religiösen Reformbewegung des Pietismus auf dem Boden des Luthertums war,⁶ hatte für ihn, ähnlich wie Luther, zwei Gesichter: Eines, das zurückschaut in die alte Zeit kirchlicher Autoritätskultur mit ihrer Heils- und Erlösungslehre, die der Lehrbegrifflichkeit der lutherischen Orthodoxie immer noch treu verbunden ist. Ein anderes Gesicht aber auch, das nach vorne schaut und die wesentlichen Motive bereits erkennen lässt, die für die moderne Welt und die unter ihren Bedingungen gelebte Religion kennzeichnend werden sollten.

Im Begriff des Neuprotestantismus beschrieb Troeltsch diejenige Umformung des reformatorischen Christentums, mit der dieses sich aus den ihm eigenen Kräften auf die moderne Gesellschaft eingestellt und diese mitzugestalten in die Lage versetzt hat. Der Neuprotestantismus setzte auf ein den Herausforderungen der modernen Welt sich auf konstruktive Weise stellendes Christentum. Ihm kommt

³ Vgl. ERNST TROELTSCH: *Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts*, in: *Preussische Jahrbücher* 114, Berlin 1903, S. 30–56, S. 51.

⁴ Vgl. ERNST TROELTSCH: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München/Berlin (1906) 1911², 1928⁵.

⁵ Zum Konzept des „Neuprotestantismus“ vgl. die hervorragende Studie von VOLKER DREHSEN: Art. „Neuprotestantismus“, in: *TRE* 24, Berlin/New York 1994, Sp. 363–383.

⁶ Vgl. ERNST TROELTSCH: *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*, in: *DERS. Gesammelte Schriften* 4, Tübingen (1902) 1925, S. 488–531, S. 490 f.

nach Auffassung seiner Protagonisten, den liberalen Theologen um 1900, das Verdienst zu, einen erheblichen Beitrag zur Bewältigung der Umformungskrise des Christentums, in die es durch die wissenschaftlichen, politischen und ökonomischen Umbrüche der Neuzeit hineingeraten war, geleistet zu haben.

Diesem Neuprottestantismus, dem es gelungen ist, das Christentum in die Moderne zu transformieren, es gewissermaßen an die Plausibilitätsstrukturen der modernen Gesellschaft schrittweise anzupassen, war der Pietismus des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts natürlich nicht selbst schon zugehörig. Auch noch der Pietismus des 19. Jahrhunderts ging mit einer Abschottung vom modernen Kulturleben einher, hielt an einem eher introvertierten frommen Gemeinschaftsleben fest und pflegte überkommene Traditionen christlicher Moral- und Wertvorstellungen. Albrecht Ritschl war denn auch einer der heftigsten Kritiker des pietistischen Schwärmertums und Konventikelwesens, mit dem man sich, wie er meinte, der aktiven Weltgestaltung und damit auch der sittlichen Arbeit am Reiche Gottes zu entziehen suchte.

Spener selbst war ein Mann des Altprotestantismus. Er bewegte sich mit den Essentials seiner Theologie, mit seiner Sünden-, Buß- und Rechtfertigungslehre noch ganz auf der Linie der Reformation und der lutherischen Orthodoxie. Aber sein Reformprogramm der *Pia Desideria* galt eben auch nicht nur der Theologie, sondern in erster Linie den kirchlichen Zuständen. Genau deshalb sahen sich die Neuprotestanten berechtigt, Spener zu einem ihrer Vorläufer zu erklären. Ihnen imponierte, dass Spener sich mehr für das Leben als für die Lehre, stärker für Religion und Moral als für Theologie und Dogmatik interessierte, und dass er die Praxis der Kirche und des Christentums durch die ethisch-religiöse Bildung der Einzelnen und die Gemeinschaftspflege der Frommen reformieren wollte.

Im Grunde jedoch wurde Spener von den Neuprotestanten recht ähnlich eingeschätzt wie der Reformator Luther. Von der neuprotestantischen Reformationsdeutung muss hier deshalb zunächst auch noch die Rede sein.

Pietismus und Reformation

Spener war für die Neuprotestanten ein Theologe ‚zwischen den Zeiten‘, eine Figur des Übergangs, ein Anreger und Vermittler auf dem Weg des Christentums, heraus aus der kirchlichen Autoritätskultur des Mittelalters hin zu der sich in eine Vielfalt autonomer Kulturbereiche ausdifferenzierenden Moderne. In der Sicht der Neuprotestanten hatte schließlich die Reformation des 16. Jahrhunderts das römische Kirchenwesen und den theologischen Dogmatismus keineswegs vollständig überwunden. Der Denkstil des Aristotelismus setzte sich auch in der orthodoxen Schuldogmatik wieder durch. Die konfessionalistischen Staatskirchen des Luthertums kehrten zum alten Klerikalismus und Sakramentalismus zurück. Die Religionskriege schließlich zeigten, in welches Desaster die Lehrgesetzlichkeit der Schultheologie bzw. die Verschmelzungen von Staat, Recht und Religion führen können. Die

Neuprotestanten um 1900 konnten in Spener durchaus so etwas wie einen neuen Reformator erkennen.

Es ist klar, dass in diese neuprotestantische Geschichtssicht zeitgeistbezogene Wertungen und Entwicklungsgesichtspunkte eingegangen sind. Der moderne Protestantismus, dem seine Differenz zur evangelischen Frömmigkeit und Theologie der Reformationszeit bewusst war, suchte doch zugleich eine Form der Kontinuität mit den Grundanliegen der Reformation. Es sollte die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus deshalb dazu dienen, nicht eigentlich einen Gegensatz zur Reformation Luthers aufzubauen, sondern bei allen unumgänglichen Differenzen zugleich ein Gemeinsames festzuhalten, das den modernen Protestantismus mit der Reformation des 16. Jahrhunderts verbindet. Die Rede vom modernen Protestantismus bzw. vom Neuprotestantismus wollte zum Ausdruck bringen, dass die Reformation des 16. Jahrhunderts eine weit über Theologie und Kirche hinausreichende allgemeine Kulturbedeutung hat, die sie jedoch erst aus eben den Kräften freizusetzen vermochte, die sich den neuzeitlichen Bewegungen des Pietismus und der Aufklärung verdankten. Pietismus und Aufklärung, so sah es Troeltsch, haben die reformatorischen Ideen von Glaubens- und Gewissensfreiheit erst über das Kirchliche hinausgeführt und in ihrer allgemeinen politischen Bedeutung für Kultur und Gesellschaft erkennbar werden lassen.

Das Neue am Neuprotestantismus war in Troeltschs Sicht bereits in der Reformation Luthers angelegt. Aber es brauchte den Pietismus und die Aufklärung, um dieses Neue auch formell, d. h. auf begrifflich artikulierte Weise, zur geschichtsmächtigen Durchsetzung zu bringen. Nicht schon mit der Reformation, sondern erst mit Pietismus und Aufklärung begann die „Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“⁷ hervorzutreten. Erst diese frühneuzeitlichen Bewegungen befreiten die reformatorischen Grundeinsichten Luthers aus ihrer scholastischen Behandlung durch eine lebensfremde Schultheologie. Ihnen erst ist es im Verbund mit den vorwärts treibenden Kräften eines neuen Denkens auch in Politik, Wissenschaft und Ökonomie gelungen, den evangelischen Glauben in seiner allgemeinen, weit über Theologie und Kirche hinausführenden Kulturbedeutung erkennbar und wirksam werden zu lassen.

Was den evangelischen Glauben im Kern ausmacht, das war mit Luther gewonnen. Luther bereits hatte, wie Troeltsch sich ausdrückte, die „Religion in die Sphäre des Gedankens und des Geistes versetzt“⁸ und an die Stelle des Mysteriums sakramentaler Gnadenwirkungen den psychologischen Vorgang eines aus den geschichtlichen Wirkungen des Evangeliums und der christlichen Gemeinschaft resultieren-

⁷ So denn auch der Titel des Vortrags, den Ernst Troeltsch 1906 auf dem Deutschen Historikertag in Stuttgart gehalten hat und in dem er dem Begriff des Neuprotestantismus seinen programmatischen Klang gegeben hat. Vgl. ERNST TROELTSCH: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München/Berlin (1906) 1911², 1928³.

⁸ Vgl. ERNST TROELTSCH: Luther, der Protestantismus und die moderne Welt, in: DERS.: Gesammelte Schriften 4, Tübingen (1907/08)1925, S. 202–253, S. 219.

den Gewissenstrostes gerückt. Luther bereits hatte die sakramentale Heilsanstalt der römischen Kirche in eine Kirche überführt, die sich aus der interpersonalen Glaubenskommunikation von Christen aufbaut, welche sich selbst untereinander aus dem Worte Gottes zu belehren imstande sind. Damit hatte der Klerus im Prinzip seine Macht verloren, und das Priestertum aller Gläubigen war möglich geworden.⁹ Die Religion, d. h. das Verhältnis des Menschen zu Gott, war nicht mehr im sakramentalen Gnadenwunder begründet, sondern sollte sich in geistlicher Kommunikation mit Christus sowie der Gläubigen untereinander vollziehen. Damit hatte Luther auch den religiösen Individualismus begründet. Das Verhältnis zu Gott realisierte sich für ihn nur „in eigener persönlicher Überzeugung, als eine völlige individuelle Gewissheit, die jeder nur auf seine Weise und auf seine eigene Rechnung hat“¹⁰. Luther vollzog die „Einsetzung des religiösen Individualismus in sein prinzipielles Recht“¹¹. Luther hat, so Troeltsch, „in seiner eigenen Haltung die absolute Sicherheit des religiösen Individuums bestätigt und durch sein Vorbild vor Augen gestellt.“¹²

Mit dem von Luther aufgerichteten religiösen Individualismus und der schon von ihm behaupteten Subjektivität des Glaubens war in Troeltschs Augen der mittelalterliche Kirche dominierende sakramentale Wunderglauben und der mit diesem aufs engste verbundene Klerikalismus, schließlich der Angriff auf die „kirchliche Autoritätsreligion“,¹³ im Prinzip durchgeführt. Es waren die „Emanzipation von der Gewalt der Kirche und des Priestertums“¹⁴ sowie der „Gegensatz gegen das Dogma“¹⁵ erreicht und somit auch ein ganz neues Verständnis von der Theologie gewonnen.

Die Theologie ist, in dieser neuprotestantischen Sicht der Dinge, seit der Reformation nicht mehr vereinbar mit der „Unterwerfung unter ein Kirchengesetz der Lehre“¹⁶. Und der Glaube ist nicht mehr Arbeit am Dogma, sondern „freie vertrauensvolle Bejahung der religiösen Idee, die aus Überlieferung und Leben uns entgegentritt und die an ihrer erlösenden Kraft und gewissenstillenden Wirkung erkennbar ist“¹⁷. Theologie wurde durch Luther zu einer an der Bibel orientierten und zugleich auf die je eigene Gegenwart bezogenen Verständigung über das christliche Leben. Sie setzt den christlichen Glauben voraus, aber nicht im Sinne der Anerkennung des durch die kirchliche Autoritätskultur vorgegebenen Dogmas, sondern in Gestalt der im praktischen Lebensvollzug der christlichen Indivi-

⁹ Ebd.

¹⁰ A. a. O., S. 220.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ A. a. O., S. 221.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

duen und ihrer kirchlichen Gemeinschaft wirksamen christlichen Lebensanschauung und Sinneinstellung.

In Troeltschs neuprotestantischer Geschichtsdeutung war mit der Reformation Luthers in der Sache alles schon da, was nach der Seite seiner dem modernen Wahrheitsbewusstsein sich erschließenden Ausdrucksform erst durch Pietismus und Aufklärung zu geschichtsmächtiger Wirkung kommen konnte. So hat Adolf Harnacks Dogmengeschichte Troeltschs explizite Zustimmung gerade darin gefunden, dass sie im 4. Kap. des 3. Bandes die Lehre Luthers als „Ausgang und Ende des ‚Dogmas‘“ bezeichnet.¹⁸ Troeltsch fand in Harnacks Luther-Darstellung lediglich nicht hinreichend gewichtet, dass von Luther selbst eben diese neue, gegen das Dogma im römisch-katholischen Sinn gerichtete Auffassung von der christlichen Wahrheit zwar implizit da, aber noch nicht explizit begrifflich entwickelt war. Harnack sehe, so Troeltschs vorsichtige Kritik, Luther zu unhistorisch durch die Brille des modernen Protestantismus. Er erkenne zwar zutreffend die vorwärts weisenden Kräfte in Luthers ganzer Haltung und seinem protestantischen Auftreten, übersehe jedoch, dass Luthers „Grundprinzipien“ erst „unter dem Einflusse des modernen Lebens herausgestaltet worden“ sind¹⁹. Luthers Antisakramentalismus und Antidogmatismus hätten sich in den lutherischen Staatskirchen zunächst keineswegs durchgesetzt. Es sei das katholische Dogma lediglich gegen eine ebenso dogmatische Bibellehre und ein ebenso lehrgesetzlich gebrauchtes Bekenntnis ausgetauscht worden. Erst durch Pietismus und Aufklärung seien die reformatorischen Grundeinsichten in die geschichtliche Wirklichkeit überführt worden. Erst mit Pietismus und Aufklärung habe der Protestantismus zu einer solchen gedanklichen Fassung der religiösen Gehalte des Christentums gefunden, mit der der Glaube als Gottunmittelbarkeit und das Evangelium als Freiheitsgrund des Einzelnen, sowie die Auffassung von der Kirche als der geistigen Gemeinschaft der Glaubenden artikuliert werden konnten.

Die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus

Die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus war denn auch mit der Absicht verbunden, Pietismus und Aufklärung konstitutiv in die Geschichte der Realisierung der reformatorischen Grundeinsichten einzuzeichnen. Es ging nicht darum, den Neuprotestantismus als einen von seinen reformatorischen Ursprüngen abgehobenen, gänzlich neuen, auf dem Boden der Moderne und primär aus ihren Quellen sich bildenden Protestantismus zu behaupten. Es ging durchaus um die Bedeutung der Reformation für die moderne Welt. Die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus sollte zum Ausdruck bringen, dass die Reformation einerseits an der Moderne auf konstruktive Weise mitgearbeitet hat, der reformatorische Glaube sich andererseits jedoch erst unter den modernen Kulturverhält-

¹⁸ A. a. O., S. 221.

¹⁹ A. a. O., S. 224.

nissen, mit Pietismus und Aufklärung, konstruktiv auf die Moderne einzustellen begonnen hat. Pietismus und Aufklärung stehen dafür, dass der Protestantismus die Transformation des reformatorischen Christentums in die Moderne durchaus aus den ihm eigenen Entwicklungskräften zu leisten vermochte. Weil Pietismus und Aufklärung die Reformation reformiert haben, konnten sie jedenfalls erheblich zur Bewältigung der durch die wissenschaftlichen, politischen und ökonomischen Umwälzungen heraufgeführten Umformungskrise des Christentums in der Neuzeit beitragen.

Der Neuprottestantismus um 1900 wusste sich in dieser Gefolgschaft von Pietismus und Aufklärung. Er verschloss sich aber ebenso wenig von außen kommenden Einflüssen, den historischen Umbrüchen in Staat und Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Er suchte die Auseinandersetzung mit dem vom Christentum sich lösenden Denken in der Philosophie und in den Wissenschaften. Und gerade auch zu dieser Öffnung nach außen war er eben deshalb in der Lage, weil er kein Produkt einer angeblich säkularen Moderne ist. Pietismus und Aufklärung kommen die epochale Bedeutung zu, diejenigen Kräfte des reformatorischen Christentums in die Neuzeit vermittelt zu haben, vermöge deren der moderne Protestantismus, allen soziokulturellen Umbruchserfahrungen zum Trotz, sich in der Kontinuität der Reformation wissen konnte.

Beides also war für das Selbstverständnis des Neuprottestantismus konstitutiv: 1. Das Fortwirken der Reformation über ihre historischen Ursprünge hinaus, gewissermaßen die *ecclesia semper reformanda*; 2. Die Zugehörigkeit der Reformation zu eben den Kräften des Christentums, die im Verbund mit den von außen kommenden Impulsen in der Philosophie, im politischen Denken und in den Wissenschaften die entscheidenden Quellen der neuzeitlichen Identität bilden. Im Begriff des Neuprottestantismus wollte ein ideengeschichtlicher Entwicklungszusammenhang beschrieben sein, der es erlaubt, in der Reformation des 16. Jahrhunderts eine der entscheidenden Triebkräfte der Moderne zu erkennen, ohne den Epochenumbruch bereits mit der Reformation selbst ansetzen zu müssen. So konnten dann auch die in neuzeitlicher Perspektive problematischen Seiten der Reformation kritisch distanziert werden, insbesondere das Staatskirchentum, das in neuprottestantischer Sicht der vorneuzeitlichen kirchlichen Autoritätskultur in wesentlichen Punkten verhaftet geblieben ist, genau so aber auch die „Rückfälle Luthers in die katholische Sakramentslehre“²⁰. Und es konnte demgegenüber akzentuiert werden, dass das reformatorische Christentum mit Pietismus und Aufklärung auf ganz neue, erst im 17. und 18. Jahrhundert aufbrechende kulturelle, wissenschaftliche und politische Herausforderungen geantwortet hat. Dass der Gottesgedanke überhaupt das Problem werden könnte, dass der Kampf mit dem weltanschaulich motivierten Atheismus aufzunehmen ist und es der „Neigung zu einem alles Christliche

²⁰ A. a. O., S. 224.

auslöschenden Pantheismus²¹ zu begegnen gilt, das war Luther noch völlig fremd. Es waren dies freilich auch noch nicht die Probleme eines Philipp Jakob Spener. Und doch erkannten die Neuprotestanten in dem von ihm begründeten Pietismus eine entscheidende Gestalt des Übergangs zu einem den religiösen und kirchlichen Herausforderungen der Moderne und auch dem Atheismus und der genetischen Religionskritik auf konstruktive Weise begegnenden Christentum. Allerdings, eine solche Gestalt des Übergangs des reformatorischen Christentums in die Moderne war der Pietismus für die Neuprotestanten dann auch wiederum nur aufgrund seines inneren historischen Zusammenhangs mit der Aufklärung.

Pietismus und Aufklärung

Troeltsch verglich Spener gerne mit dessen etwas jüngerem Zeitgenossen Leibniz (1647–1715). Denn dieser war für ihn im Unterschied zu Spener für die geistigen Bewegungen der Zeit nicht nur aufgeschlossen, sondern hat sie selbst befördert. Er suchte Anschluss an die philosophischen, naturwissenschaftlichen und historischen Ideen der westlichen Aufklärung. Er wurde zum Initiator einer kulturoffenen Theologie und Religion, indem er die Impulse der Aufklärung mit den ethisch-religiösen Grundgedanken des Christentums verband.²² Demgegenüber erkannte er jedoch Speners Leistung darin, dass dieser die persönlich gelebte Religion vertieft hat und auf die Belebung des frommen Gemüts ausgegangen ist. Auch wenn er dieses gegen die Kulturwelt eher abschloss, wurde er doch zu einem starken Reformerspezifisch der religiösen Kultur und zu einem Erneuerer des kirchlichen Lebens. Auf der Ebene der Lehrbegrifflichkeit war Spener nach Troeltschs Auffassung hingegen ganz rückwärtsgewandt. Mit der augustinish-lutherischen Sünden- und Rechtfertigungslehre sowie der Eschatologie blieb Spener ihm durchweg auf der Linie des Altprotestantismus.

Dass Spener gerade mit seiner Eschatologie, die „Hoffnung besserer Zeiten“ für die Kirche machte, doch auch über die Orthodoxie hinausgegangen und zum Vorläufer neuzeitlichen Fortschrittsdenkens geworden war, was die neuere Spenerforschung herausgearbeitet hat,²³ ist Troeltsch nicht aufgefallen. Die Spenerische Eschatologie ist ihm vermutlich deshalb gar nicht sonderlich bemerkenswert erschienen, weil er, im Unterschied dann zu den theologischen Neuanfängen im frühen 20. Jahrhundert, mit einem auf chiliastischen Vorstellungen aufbauenden Geschichtsdenken nichts Konstruktives anfangen konnte. Vermutlich hat erst die Neubewertung der christlichen Reich-Gottes-Hoffnung durch die sich als „evangelisch“ bezeichnende Theologie des Wortes Gottes in der ersten Hälfte des

²¹ Ebd.

²² Vgl. TROELTSCH: Leibniz, S. 490.

²³ Vgl. JOHANNES WALLMANN: Der Pietismus. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch 4,1), Göttingen 1990, S. 45–50.

20. Jahrhunderts andere hermeneutische Voraussetzungen auch für das Verständnis der Eschatologie Speners geschaffen.

Für Troeltsch war Spener, neben Leibniz, deshalb die entscheidende Figur im Übergang vom Alt- zum Neuprottestantismus, nicht, weil er bereits ein neuzeitliches, in immanenten Perfektibilitätsvorstellungen sich bewegendes Geschichtsd Denken entwickelt hätte, sondern weil er das religiöse Leben am Ort des individuellen Subjekts in sich selbst vertieft hat. Speners nach vorne weisende Leistung bestand darin, dass er die Kräfte der religiösen Subjektivität entdeckt, für eine Erneuerung der Kirche auf der Basis der persönlichen Frömmigkeit gearbeitet hat und dabei – zumindest indirekt – gegen den äußerlichen Konfessionalismus des Staatskirchentums und gegen den geistlosen Bibelbuchstabenglauben einer in ihrer Lehrgesetzlichkeit erstarrten Theologie vorgegangen ist.

Leibniz war für die Neuprotestanten demgegenüber gewissermaßen der Protagonist einer kulturellen Öffnung des durch die Religionskriege korrumpierten Christentums hin zu den humanistischen Impulsen der westlichen Aufklärung und einer neuen Aufgeschlossenheit der Theologie für die sich in Wissenschaft, Politik und Ökonomie rasant verändernden Welt. Spener stand für die erneute Konzentration und Verlebendigung der Religion, für die Rekonstruktion eines neuen Menschen aus dem Geist des Evangeliums. Die Kirche, recht eigentlich das christliche Leben, sollten gebessert werden, aus den Kräften, die dem Menschen am Ort seines Gewissens zuwachsen, aus der Ernsthaftigkeit seines Sündenbewusstseins, in der Intensivierung der Vergebungserfahrung, auf dem Wege der Bekehrung und der Wiedergeburt, durch die Hinwendung zu einem neuen Leben im Geist Christi. Der orthodoxen Fixierung auf die objektive Bibellehre und das Symbol des Glaubens, auf die dogmatischen Lehrgesetze und die staatskirchliche Zwangsgewalt stellte Spener die Erneuerung der subjektiven Religion entgegen, die Bildung und Pflege der persönlichen Frömmigkeit.

Der Spenersche Pietismus war für die Neuprotestanten, im Unterschied zur Aufklärung eines Leibniz, eine „ausschließlich religiöse Bewegung“²⁴. In ihr schotteten die frommen Kreise sich gegen die sich in den Naturwissenschaften, der Ökonomie und dem Staatwesen rapide verändernde Kulturwelt ab. Aber der Pietismus hat die zentralen religiösen und frömmigkeitspraktischen Grundeinsichten der Reformation wieder aufgenommen und vertieft. In der Sache der Theologie eben bewegte sich Spener ganz auf der Linie Luthers, allerdings jenes der Neuzeit zugewandten Luthers, der der Lehrgesetzlichkeit, dem kirchlichen Dogma, dem Sakramentalismus und Klerikalismus und der kirchlichen Werkgerechtigkeit den Kampf angesagt und stattdessen den Gewissensernst und die Freiheit des in Gott gebundenen Christenmenschen theologisch ins Zentrum gestellt hatte. Wie Luther stellte Spener das Leben vor die Lehre, machte er die Erneuerung des Menschen aus

²⁴ TROELTSCH: Leibniz, S. 515.

dem Glauben psychologisch plausibel, betonte er die Subjektivität des Einzelnen, erkannte er die Kulturbedeutung der Praxis des christlichen Lebens.

Die Subjektivierung und das Gesellige in der Religion

Das Porträt, das auch Adolf Harnack in einer Skizze zum „geistigen und wissenschaftlichen Leben in Brandenburg-Preußen um das Jahr 1700“²⁵ von Spener zeichnete, hebt präzise auf die kulturpraktischen Folgen der ganz auf die religiöse Subjektivität und die Gemeinschaft der Frommen fokussierten Programmatik Speners ab. Harnack erkannte im Pietismus

„eine große innere Erhebung, eine Reformation, die nicht nur der Frömmigkeit und Kirche, sondern auch dem ganzen geistigen Leben der Nation zu gute kommen sollte, und Spener war der anerkannte Führer. Glaubensstark und tätig, aber voll zarter Rücksicht auf die überlieferten Verhältnisse und die Personen, hat er sie geleitet, sie so gut er es vermochte, vor Überstürzungen und Einseitigkeiten zu bewahren gesucht und stets nur ein Ziel im Auge behalten, die Pflege wahrhaft innerlicher Frömmigkeit und eines lautereren sittlichen Lebens. Der Ehrgeiz, eine Rolle zu spielen, lag ihm ganz fern: da er weitere Kreise nicht aufsuchte, suchte man auch ihn nicht auf. So kam es, dass der intensiv einflussreichste Mann, den Berlin um 1700 besessen hat, in dem geistigen Leben und in der ‚Gesellschaft‘ der Hauptstadt gar nicht hervortrat. Da der Hof reformiert war, so hatte er auch zu diesem keine Beziehungen. Auch zu den gerade damals schwebenden, aber im geheimen betriebenen Unionsverhandlungen wurde er nicht hinzugezogen, und doch ist eben er es gewesen, der durch seine innerliche Fassung des lutherischen Konfessionschristentums den Boden für eine evangelische Union vorbereitet hat.“²⁶

Hier bei Harnack finden wir auch notiert, dass Spener sich in die Kirchen-, Kultur- und Gesellschaftsangelegenheiten nicht so sehr öffentlich eingemischt hat, sondern vor allem in vertraulichen Briefen. Und doch ist er zu einem Reformator der Kirche geworden, eben durch die Vertiefung der individuellen Frömmigkeit, durch sein Drängen auf den inneren Zusammenhang der frommen Gesinnung mit der Praxis des christlichen Lebens. Die Relativierung der objektiven Lehrgegensätze und die Vorordnung der Praxis vor die dogmatischen Lehrauseinandersetzungen haben dann aber auch geholfen, die innerprotestantischen Konfessionsdifferenzen zu überwinden und die Union auf den Weg zu bringen. Das alles sind Ergebnisse, die aus der Konzentration auf das spezifisch Religiöse als einer Angelegenheit der persönlichen Einstellung und Gesinnung, des inneren Menschen folgen. Aus der gesteigerten Religionsfähigkeit der Volkskirche, für die Spener mit seiner Einrichtung der Collegia pietatis gesorgt hat, gehen Wirkungen auf das Ganze des kulturellen Lebens aus.

Wegen der Verlagerung des theologischen Gewichts von der objektiven auf die subjektive Religion konnte Harnack den durch Spener begründeten Pietismus eine

²⁵ ADOLF VON HARNACK: Das geistige und wissenschaftliche Leben in Brandenburg-Preußen um das Jahr 1700. Eine Skizze, in: Hohenzollernjahrbuch 4 (1900), S. 170–191.

²⁶ A. a. O., S. 175.

„Reformation“ nennen. Aufgrund der „Verinnerlichung und Individualisierung, Subjektivierung und Entkirchlichung der Religion“²⁷ initiierten die lutherischen Pietisten auch für Troeltsch „eine neue religiöse Bewegung, eine Art Fortsetzung des von der Reformation erregten Geistes, aber in einem neuen Bett und unter neuen Voraussetzungen.“²⁸

Die Neuprotestanten wussten sich überall dort eins mit dem lutherischen, Spenerschen Pietismus, wo dieser für die Subjektivierung und Individualisierung der Religion, damit auch für die Herausbildung einer beweglichen, auf dem Engagement der Einzelnen aufbauenden religiösen Gemeinschaft in Anspruch genommen werden konnte. Obwohl Spener selbst seine kirchlichen Reformvorschläge noch ganz in der Sprache der altprotestantischen Theologie formuliert hatte, konnte er aufgrund seiner Einsicht in die innere Zusammengehörigkeit der Subjektivität und Sozialität des Glaubens doch als Repräsentant einer weit über den engeren Bereich von Theologie und Kirche hinausgreifenden, sich mit den Freiheitsidealen der Moderne verbindenden religiösen Kulturidee anerkannt werden.

*Der Pietismus als religiöses Modernisierungsprogramm
und seine Fortführung durch Schleiermacher*

Um 1900 galt Spener als eine der entscheidenden Transformationsfiguren auf dem Weg zum modernen Protestantismus. Die Neuprotestanten beriefen sich in der Artikulation ihres Verständnisses vom reformatorischen Christentum auf ihn. Denn, Protestantisch-Sein, das hieß für sie, auf die christlich-religiöse Selbstbildung und Selbstdeutung der frommen Subjektivität, deren Eingliederung in lebendige Gemeinschaftskreise und auf eine genau dadurch in sich flexibel gemachte missionarisch aktive Volkskirche zu setzen.

In einem Artikel zum 200sten Todestag Philipp Jakob Speners, am 5. Februar 1905, schrieb Hans von Schubert in der „Christlichen Welt“:

„Wir alle ... leben von den Gütern, für die man damals kämpfte, vor allem die, denen ein innerliches und persönliches Christentum zu pflegen das teuerste Anliegen der Seele ist. Und hat nicht dieser individualistische Pietismus gerade mit seinem Zusammenschluß der Gleichgesinnten, mit seinem Konventikelwesen zugleich auch den sozialen Trieb entfesselt, das humanistische Vereinswesen vorbereitet, eine ‚Brüderkirche‘ vorgebildet und den Blick zuerst auf die Nöte des ganzen Volks gelenkt? Neben der Welt der inneren Erfahrungen in der Brust der Frommen öffnet sich eine ganze Welt für die suchende Liebe daheim und jenseits der Meere. Das Gesundeste aber am Pietismus, das Bleibende sehen am reinsten wir doch bei Spener. Ob unsere Gemeinschaftsleute ihn wohl feiern? Sie täten gut daran, ihre Frömmigkeit an ihm zu orientieren.“²⁹

²⁷ TROELTSCH: Religionswissenschaft und Theologie, S. 49.

²⁸ A. a. O., S. 50.

²⁹ HANS VON SCHUBERT: Zum Gedächtnis Philipp Jakob Speners. + 5. Februar 1705, in: Die christliche Welt 19 (1905), Sp. 97–100, Sp. 99.

Spener kam in der Sicht der Neuprotestanten als ein religiös-kirchlicher Modernisierer zu stehen, der gerade nicht auf die Seite jenes weltabgewandten, düsteren, moralisch rigiden, in engen Gemeinschaftskreisen sich nach außen, zur sog. Welt hin, abschließenden Pietismus gehört. Auch der den Pietisten weitgehend kritisch gegenüberstehende Albrecht Ritschl nahm Spener ausdrücklich davor in Schutz, für diesen muffigen Typ eines bloß die fromme Innerlichkeit pflegenden und die böse Welt sich selbst überlassenden Pietismus verantwortlich zu sein, zu dem er sich im 19. Jahrhundert weitgehend entwickelt hatte. Speners Anstoß zu den *Collegia pietatis* zielte, so sah es Ritschl, auf die Beförderung religiöser Autonomie und eigenaktiver Gemeinschaftsbildung – wie auch Schleiermacher dann die christliche Gemeinde in der 4. Rede über die Religion (1799), das Gesellige in der Religion beschreibend, verstanden wissen wollte.

Die gute Idee der Spenerschen *Collegia pietatis* war in Ritschls Augen jedoch sehr bald zur schlechten Ideologie eines Heilsegoismus verkommen, und der ethisch-religiöse Reich-Gottes-Auftrag der christlichen Gemeinde war verraten worden. Der Konventikel-Pietismus hatte für ihn mit einem seine Weltverantwortung wahrnehmenden, den weltlichen Beruf achtenden, die sozialetischen Verpflichtungen ernst nehmenden reformatorischen Christentum schlechterdings nichts mehr zu tun.

„Das Streben nach Gefühlseligkeit einerseits, die skrupellose Selbstprüfung auf Moralität andererseits, endlich der Zug zur ganzen oder halben Separation“³⁰, wohin Ritschl den Pietismus in seiner späteren Entwicklung tendieren sah, stellten seiner Meinung nach einen bedenklichen Verfall des Pietismus dar. Diesem sah er Spener selbst jedoch noch nicht erlegen.³¹ Spener hat für Harnack wie für Troeltsch vielmehr den modernen Individualismus sowie die auf seiner Basis sich bildenden freien religiösen Assoziationen auf den Weg gebracht und damit eine aus der Selbsttätigkeit ihrer Mitglieder lebende Kirche befördert. Er wollte eine auf dem eigenen Zugehörigkeitswillen und dem persönlichen Bekenntnis aufbauende Kirche, wozu nicht zuletzt und höchst wirksam die Durchsetzung der Konfirmation gehörte.

„Ihm (sc. Spener, W. G.) bedeutet der bloß tatsächliche Vollzug der Kindertaufe nichts,“ so Troeltsch, „er dringt auf die wirkliche Herzensbekehrung, die der Heilige Geist dem Gefühl versiegelt und die in der Lebensänderung sich kundtut.“³²

Spener hat auf die bewusste Glaubensentscheidung großen Wert gelegt und die Kirche als Gesinnungs- und Überzeugungsgemeinschaft verstanden wissen wollen. Deshalb konnte Troeltsch über Speners Pietismus sogar sagen: „Es ist überall eine

³⁰ Vgl. ALBRECHT RITSCHL: *Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts* (Geschichte des Pietismus I,2), Bonn 1884, S. 163.

³¹ „Als Urheber des Pietismus in der lutherischen Kirche ist Spener für seine Person selbst nicht Pietist.“ Ebd.

³² TROELTSCH: *Leibniz*, S. 517.