

DIETZ LANGE

Glaubenslehre

Band I

Mohr Siebeck

Dietz Lange
Glaubenslehre
I



Dietz Lange

Glaubenslehre

Band I

Mohr Siebeck

DIETZ LANGE, geboren 1933; Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, Göttingen, Chicago und Zürich; 1959–61 Vikar in Bochum und Witten; 1962 Promotion; ab 1963 wissenschaftliche Tätigkeit in Göttingen; dort 1973 Habilitation für Systematische Theologie; seit 1980 Professor an der Universität Göttingen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lange, Dietz:

Glaubenslehre / Dietz Lange. – Tübingen : Mohr Siebeck

1. – (2001)

ISBN 3-16-147659-X Br.

ISBN 3-16-147661-1 Ln. eISBN 978-3-16-157005-6

© 2001 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Sabon gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

„Tro är Guds förening med själen.“

Tro är – kann därför icke fattas, långt mindre identifieras med de formler i vilka vi omskriva detta som är.

„Glaube ist Gottes Vereinigung mit der Seele.“

Glaube ist – kann darum nicht erfasst, noch viel weniger mit den Formeln identifiziert werden, in denen wir das umschreiben, was ist.

DAG HAMMARSKJÖLD,
Vägmärken, Stockholm 1963, 78

Vorwort

Bei der Vorbereitung des letzten viersemestrigen Dogmatik-Zyklus meiner Amtszeit (1996–1998) war mir klar, dass es dieses Mal mit einer bloßen Überarbeitung der letzten Fassung nicht getan sein werde. Zu sehr hatten sich über die Jahre die theologische Diskussionslage und ihr kirchlicher und gesellschaftlicher Kontext gewandelt. Da musste das Ganze von Grund auf neu konzipiert werden. Eine solche Aufgabe am Ende der akademischen Laufbahn hat ihren eigenen Reiz: eine Bilanz zu ziehen und sich dabei zugleich noch einmal in die Situation eines Privatdozenten zu begeben, der den Studierenden immer genau um eine Stunde voraus ist. Irgendein Gefühl von Endgültigkeit kommt dabei gar nicht erst auf. Alles stand noch einmal auf dem Prüfstand, und mir wurde wieder einmal bewusst, wie zeitgebunden auch die eigene theologische Reflexion ist und wie sehr sie deshalb erfordert, unterwegs zu bleiben und sich auf Neues einzustellen.

In den komplexen, säkularisierten und pluralistischen Gesellschaften des gegenwärtigen westlichen Kulturkreises begegnet der christliche Glaube einer doppelten Herausforderung. Auf der einen Seite hat der Pluralismus die Gestalt der Relativierung und Nivellierung. Sie erscheint im Zeichen verbreiteten Wohlstands als Kultur der Beliebigkeit, zu der sowohl ein Atheismus der Gleichgültigkeit als auch ein religiöser und esoterischer Markt der Möglichkeiten gehören. Insofern das Christentum teils an dieser Entwicklung unbewusst partizipiert, teils sich bewusst an sie anpasst, wirkt sich das intern als dramatischer Profilverlust aus: Es wird zunehmend undeutlicher, was eigentlich christlich, geschweige denn, was eigentlich evangelisch ist. Auf der anderen Seite hat der Pluralismus die Gestalt konkurrierender Absolutheitsansprüche. Ihnen korrespondieren im Christentum intern nicht nur evangelikale und fundamentalistische Tendenzen, sondern dazu gehören auch die im vorigen Jahrhundert auf breiter Front vollzogene „Rückkehr zum Dogma“ samt ihren Nachwirkungen sowie die unter verschiedenen Namen firmierenden neuen Formen des Biblizismus. Hier weiß man immer schon von vornherein, was „rechtgläubig“ ist. Zwischen diesen Fronten steht der auf die Lebenserfahrung bezogene Glaube selbst in der Spannung von Zuversicht und Zweifel.

Wenn diese (in den Prolegomena genauer zu entfaltende und zu begründende) Sicht zutrifft, dann muss es in einer heute zu schreibenden Glaubenslehre auf zweierlei ankommen. *Einmal* ist um der klaren Identitätsbestimmung des Christlichen willen die Auseinandersetzung mit den beiden Gestalten des Pluralismus zu führen. Das setzt eine kritisch-konstruktive Analyse sowohl der eigenen Tradition

als auch der gesellschaftlichen und interreligiösen Situation des Christentums in der Welt, also historisch-kritische Arbeit an Bibel und dogmatischer Tradition sowie einen offenen Blick für die kirchliche und soziale Wirklichkeit (vor allem, aber nicht ausschließlich, des eigenen Landes) voraus. Dazu gehört insbesondere – fern jedem Konfessionalismus – die Profilierung und argumentative Entfaltung der evangelischen Grundeinsicht. Es gibt das Christliche faktisch nur in verschiedenen konfessionellen Varianten; deren klares Verständnis und offene Diskussion stellt darum die Vorbedingung für Verstehen und Toleranz dar. *Zum anderen* ist die jedem religiösen Glauben und insbesondere dem Christentum eigene innere Spannung von *mysterium tremendum* und *fascinans* zu bedenken, wie sie sich in äußerster Schärfe in der Theodizeefrage meldet, weil nur von hier aus das Gewicht und die befreiende Macht der Heilszusage begriffen werden können. Die Verflechtung beider Fragerichtungen ergibt das Konstruktionsprinzip der vorliegenden Glaubenslehre. Hinsichtlich der geistesgeschichtlichen Bezüge schlägt sich das darin nieder, dass ich für die Ausbildung der eigenen Position am meisten sowohl der biblischen und reformatorischen Tradition als auch den großen Vertretern des freien Protestantismus sowie natürlich vielen Zeitgenossen verdanke. Selbstverständlich habe ich mich dabei, wie das heute zunehmend erforderlich ist, vielfach auch auf Autoren außerhalb des deutschen Sprachraums bezogen.

Ebenso selbstverständlich sollte es sein, dass ein systematisch-theologisches Konzept sich nicht nur für die übrigen theologischen Fächer, sondern auch (über die seit je konstitutive Beziehung zur Philosophie hinaus) für andere Wissenschaften öffnet. Darin kommt zugleich zum Ausdruck, dass protestantische theologische Reflexion weder dem antiquarischen Interesse der Erhaltung eines überkommenen Lehrbestandes noch einem intellektuellen Spieltrieb zu dienen, sondern Glaubenserfahrung in der gegenwärtigen Lebenswelt auszulegen hat. Dieser Verantwortung wird sie nach meiner Überzeugung weder im kirchlichen Ghetto noch im Elfenbeinturm hochspekulativer Selbstgenügsamkeit gerecht, sondern nur in lebendiger Auseinandersetzung mit der Lebenserfahrung und der Empirie, sowohl in ihrer unmittelbaren als auch in ihrer reflektierten Gestalt.

Die mit all dem angedeutete Verfahrensweise hat nun freilich den Umfang des Werkes stark anschwellen lassen. Ein Kollege, dem ich kurz vor Beginn der Drucklegung die zu erwartende Seitenzahl nannte, reagierte spontan: „Erbar-mung!“ Er hatte natürlich völlig Recht, auch wenn ich seinem Appell zu diesem späten Zeitpunkt nicht mehr Folge leisten konnte. Als Ausgleich kann ich ihm – und allen potenziellen Leserinnen und Lesern – meine Bemühung um Lesbarkeit und meinen weitestgehenden Verzicht auf den Fachjargon anbieten. (Im Übrigen habe ich, wo es stilistisch anging, inklusive Sprache benutzt; ansonsten muss ich die Leserinnen bitten, die Feminin-Form mitzuhören.)

Ein Unternehmen dieses Umfangs gibt vor allem Anlass zu vielfältigem Dank. An erster Stelle möchte ich hier die Hörerinnen und Hörer der Vorlesung nennen,

deren engagierte Zwischenfragen und Diskussionsbeiträge mich vielfach zu erneutem Überdenken meiner Thesen, zu Präzisierungen und an etlichen Stellen auch zur Korrektur sachlicher Irrtümer veranlasst haben. Dasselbe gilt von meiner Sozietät, die in den letzten Jahren große Teile der bereits verbesserten Fassung in geduldiger Arbeit durchgekämmt und vieles scharfsinnig und hartnäckig in Frage gestellt hat. Das ist dem Text gut bekommen und hat noch einmal eine zum Teil recht einschneidende Überarbeitung zur Folge gehabt. Wenn am Ende manche der heftig umstrittenen Textpartien dennoch in der Sache unverändert geblieben sind, so mögen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dies ruhig dem beginnenden Altersstarrsinn des Verfassers zuschreiben.

Ebenso wichtig war die Arbeit meiner beiden Hilfskräfte, Uwe Habenicht (1996/97) und Matthias Wilke (1997–2001), die meine Vorlesung als studentische Tutoren begleitet und mit großer Geduld und Sorgfalt die verschiedenen Fassungen der Texte kritisch gelesen und vielfältige Verbesserungen vorgeschlagen haben. Herr Wilke hat sich darüber hinaus durch die Kontrolle sämtlicher Zitate und die Vorbereitung des Registers verdient gemacht.

Da meine Erfahrung im kirchlichen Dienst leider nur kurz war und zudem lange zurückliegt, habe ich einen Teil der Ekklesiologie einigen kirchlichen Praktikern gegeben mit der Bitte, ihn aus dem Blickwinkel ihrer Berufserfahrung kritisch zu lesen: Landessuperintendent i.R. Horst Blanck – Ludwigslust, Pastor Uwe Habenicht – Holzminden, Propst i.R. Eberhard Hamann, Preetz (früher Wentorf), Pastor Dr. Thomas Kück – Hittbergen, Vizepräsident i.R. Dr. Günter Linnenbrink – Hannover. Dankenswerterweise sind alle meiner Bitte nachgekommen und haben mir zum Teil sehr ausführliche Kommentare geschickt. Sie kommen aus verschiedenen Landeskirchen, vertreten unterschiedliche theologische Positionen und gehören zudem verschiedenen Generationen an. Schon deswegen wird keiner von ihnen mit dem Resultat meiner Überarbeitung ganz zufrieden sein. Sie werden aber eine ganze Reihe durch sie veranlasster Änderungen und Verdeutlichungen bemerken.

Daneben hat es im Lauf der Jahre eine große Zahl von Vorträgen über Einzelthemen und von Gesprächen über die Idee des Ganzen, einzelne Aspekte und Thesen gegeben. Allen Beteiligten einzeln zu danken ist nicht möglich. Nennen möchte ich aber das von Wolfgang Greive – Genf geleitete Studienprojekt *Communion – Community – Society* des Lutherischen Weltbundes, an dem ich als Mitglied der internationalen „core group“ teilgenommen habe. Wir haben in den Jahren 1998–2000 auf fünf Konsultationen in verschiedenen Erdteilen exemplarisch Selbstverständnis, Lebensbedingungen und Praxis lutherischer Kirchen untersucht. Die dabei zutage tretende Vielfalt sowie die ganz unterschiedlichen theologischen Positionen in der Gruppe selbst haben mir eine Fülle von Anregungen eingebracht, von denen diese Glaubenslehre vor allem für die Ekklesiologie profitiert hat.

Zum Schluss danke ich herzlich Herrn Georg Siebeck für die Aufnahme der

Arbeit in sein Verlagsprogramm und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern seines Hauses für die umsichtige und hilfsbereite Betreuung der Druckvorlage.

Zur Orientierung sei noch bemerkt, dass ein Kommentar zur Gliederung des Werkes sich in der Einleitung Teil A, Standort und Aufgabe der Glaubenslehre, Abschnitt VII befindet.

Göttingen, im Sommer 2001

Dietz Lange

Inhaltsübersicht

Einleitung

A. Standort und Aufgabe der Glaubenslehre

- I. Äußere und innere Lebensbedingungen des Christentums
- II. Erfahrung in Theologie und Philosophie
- III. Die Glaubenslehre als theologisches Fach
- IV. Die Aufgabe
- V. Die Quellen
- VI. Die Methode
- VII. Zum Aufbau

B. Religionsphilosophische Grundlegung

- I. Symbolische Erkenntnis
- II. Ontologie der Relation
- III. Religiöse und areligiöse Deutung
- IV. Der Offenbarungsanspruch der Religion
- V. Die Lebensäußerungen der Religion
- VI. Das Christentum in religionsphilosophischer Sicht

Hauptteil

A. Schöpfung und Sünde

- I. Schöpfung und Zerstörung
 1. Mensch und Welt
 2. Gott und Mensch
 3. Gott und Welt
- II. Bestimmung und Verfehlung
 1. Gott und Mensch
 2. Mensch und Welt
 3. Gott und Welt

B. Jesus Christus und die Gottesberschaft

- I. Der Glaube Jesu
 1. Die Predigt Jesu
 2. Die Selbsthingabe Jesu
 3. Das Ende der Wirksamkeit Jesu
- II. Gottes geistige Gegenwart in Jesus Christus
 1. Der Glaube
 2. Die Liebe
 3. Die Hoffnung

C. Das geschichtliche Leben der Christen und die Vollendung der Welt

- I. Gemeinschaft im Geist und Institution
 1. Wort und Glaubensgemeinschaft
 2. Gemeinschaft der Liebe Gottes
 3. Kirche und Gesellschaft
- II. Vollendere Herrschaft der Liebe Gottes
 1. Wort und Glaubensgemeinschaft
 2. Gemeinschaft der Liebe Gottes
 3. Kirche und Gesellschaft

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

A. Standort und Aufgabe der Glaubenslehre	3
<i>I. Äußere und innere Lebensbedingungen des Christentums</i>	<i>7</i>
1. Die säkulare Welt	7
2. Der religiöse Pluralismus	14
3. Die konfessionelle Vielfalt	19
4. Der Einzelne und die kirchliche Institution	21
<i>II. Erfahrung in Theologie und Philosophie</i>	<i>27</i>
1. Die Strittigkeit Gottes	31
2. Pluralität und Normativität	37
3. Philosophie und Theologie in den Konfessionen	45
4. Der theologische Denker und die scientific community	49
<i>III. Die Glaubenslehre als theologisches Fach</i>	<i>52</i>
1. Die Glaubenslehre und ihre Nachbardisziplinen	53
2. Glaubenslehre und Religionswissenschaften	59
3. Glaubenslehre und Konfessionskunde	62
4. Individuelle Rechenschaft und kirchliche Lehre	64
<i>IV. Die Aufgabe</i>	<i>68</i>
1. Übervernünftiger Glaube und vernünftige Rechenschaft	68
2. Bestimmung des Verhältnisses zu den anderen Religionen	72
3. Glaubenslehre oder Dogmatik	82
4. Kirchliche und öffentliche Verantwortung	88
<i>V. Die Quellen</i>	<i>90</i>
1. Bibel und gegenwärtige geistige Lage	91
2. Geschichte des Christentums und der anderen Religionen	97
3. Bekenntnisse der Kirche und der Kirchen	103
4. Individueller Glaube und geltende Lehre	107

<i>VI. Die Methode</i>	111
1. Rationalität und Dialektik	112
2. Bestimmung der Identitätskriterien im Vergleich	120
3. Überprüfung der konfessionellen Position	121
4. Perspektivität und institutionalisierter Konsens	123
<i>VII. Zum Aufbau</i>	126
1. Formales zur Systematik	126
2. Die religionsphilosophische Grundlegung	128
3. Die Hauptstücke der materialen Glaubenslehre	132
4. Zur Trinitätslehre	136
5. Gott, Mensch und Welt	138
6. Die Aspekte der Erfahrung	140
 B. Religionsphilosophische Grundlegung	141
<i>I. Symbolische Erkenntnis</i>	143
1. Gegenstand und symbolischer Verweis	145
2. Gewissheit (Evidenz, Imagination, Gewissen)	150
3. Weltbild und kosmomorphe Gottessymbole	157
4. Menschliches Leben und anthropomorphe Gottessymbole	160
5. Symbol und Institution	164
<i>II. Ontologie der Relation</i>	170
1. Substanz und Relation	171
2. Das Selbstverhältnis des Menschen	176
3. Die Welt als relationaler Prozess	179
4. Geschichtliche Interdependenz und Freiheit	184
5. Ordnung und Dynamik	188
<i>III. Religiöse und areligiöse Deutung</i>	192
1. Gott als Nicht-Gegenstand	193
2. Gottes Gegenwart und „Selbst-verständlichkeit“	196
3. Geschlossenheit und Transparenz der Welt	200
4. Lenkung der Geschichte und Ideologie	206
5. Irdisches und göttliches Reich	211
<i>IV. Der Offenbarungsanspruch der Religion</i>	215
1. Offenbarung und Verborgenheit	216

2. Biographische Erschließungssituationen	220
3. Die Tiefendimension der Natur	224
4. Geschichtliche Umbrüche	227
5. Das Außerordentliche und die Institutionalisierung	230
<i>V. Die Lebensäußerungen der Religion</i>	<i>235</i>
1. Heilige Personen, Orte, Zeiten, Dinge	235
2. Frömmigkeit und ihre Gestalten	240
3. Naturkreislauf und Feste	247
4. Geschichtliche Tradition und Zukunftsorientierung	251
5. Institutionalität und Selbstbestimmung	255
<i>VI. Das Christentum in religionsphilosophischer Sicht</i>	<i>260</i>
1. Der Absolutheitsanspruch	261
2. Glaube und sittliches Handeln	265
3. Der Schöpfungsglaube und das Verhältnis zur Natur	268
4. Weltgeschichte und Heilsgeschichte	273
5. Kirche und eschatologische Vorläufigkeit	277

Hauptteil

A. Schöpfung und Sünde	283
<i>I. Schöpfung und Zerstörung</i>	<i>288</i>
1. Mensch und Welt	288
a) Freiraum und gesetzter Ort	288
b) Zeitverlauf und Augenblick	294
c) Personalität und Sachlichkeit	301
d) Freiheit und Abhängigkeit	315
e) Sein und Sollen	320
f) Leben und Tod	324
g) Die Frage nach Gott	329
2. Gott und Mensch	333
a) Innewohnen Gottes und Gottferne	335
b) Ursprung und Ziel	339
c) Gott als personales Gegenüber und Seinsgrund	344
d) Das Woher von Freiheit und Abhängigkeit	352
e) Der Gewährende und Fordernde	357
f) Der Leben Schaffende und Tötende	362
g) Die zwiespältige Antwort auf die Gottesfrage	367

3. Gott und Welt	372
a) Immanenz und Transzendenz Gottes	374
b) Ewigkeit und Zeitlichkeit	380
c) Der Ursprung des Einzelnen und des Ganzen	386
d) Der Stifter von Gesetz und Zufall	394
e) Vorsehungsglaube und menschliche Verantwortung	401
f) Schöpfung und Vernichtung	406
g) Gott als Grund und Abgrund der Welt: Theodizeefrage I	408
 II. Bestimmung und Verfehlung	 413
1. Gott und Mensch	418
a) Gottes Ort und Verbannung	419
b) Gottes Zeit und der vergessene Gott	421
c) Frömmigkeit – Gottesbemächtigung und Gottesfeindschaft	424
d) Theonomie – Autonomie und Heteronomie	435
e) Schuld und Schicksal	443
f) Verwirktes Leben und seine Erhaltung	447
g) Der Mensch als Gott – Gott als Richter	451
2. Mensch und Welt	456
a) Gestalteter Raum – Übergriff und Flucht	458
b) Erfüllte Zeit – Fixierung und Versäumnis	461
c) Gemeinschaft und ihre Zerstörung	468
d) Geschaffene Freiheit – Knechtung und Willkür	482
e) Der Zwiespalt des Sollens	486
f) Leben und Töten	490
g) Macht über die Welt – Macht der Welt	495
3. Gott und Welt	501
a) Gottes Andringen und Gottverlassenheit	503
b) Gottes Geleit und Gericht	506
c) Vereinzelung und Gesamtzusammenhang	510
d) Sachzwänge und Instanzlosigkeit	514
e) Weltverantwortung und Weltflucht	517
f) Das Gesetz des Lebens und die Logik des Todes	522
g) Reich Gottes und Reich des Bösen: Theodizeefrage II	526

Inhaltsverzeichnis des 2. Bandes

B. Jesus Christus und die Gottesherrschaft

I. Der Glaube Jesu

0. Die Quellen

1. Die Predigt Jesu

- a) Die Nähe Gottes und der geographische Ort
- b) Eschatologische Dringlichkeit und historische Zeit
- c) Gottesfeindschaft und Gotteskindschaft
- d) Herrschaft Gottes und Freiheit
- e) Gottes unbedingte Forderung und bedingungslose Liebe
- f) „Wer sein Leben verliert, der wird es finden“
- g) Der Anspruch auf göttliche Vollmacht

2. Die Selbsthingabe Jesu

- a) Von Galiläa nach Jerusalem
- b) Biographie und Kairos
- c) Gottes- und Menschengemeinschaft
- d) Gehorsam und Freiheit
- e) Sündlosigkeit und Vergebung
- f) Das Kreuz
- g) Die Gottverlassenheit des Sohnes Gottes

3. Das Ende der Wirksamkeit Jesu

- a) Von Jerusalem nach Galiläa
- b) Der „historische“ Jesus
- c) Der entschwundene Gott und die „einsame Masse“
- d) Der Gegensatz von Freiheit und Gehorsam
- e) Lehre von Christus und Jesus als Lehrer
- f) Die Endgültigkeit des Todes
- g) Der „Tod Gottes“

II. Gottes geistige Gegenwart in Jesus Christus

0. Die Auferstehungstraditionen

1. Der Glaube

- a) Erscheinungen und Gegenwart des Gekreuzigten
- b) Das Eschaton in der Zeit
- c) Teilhabe an Jesu Gottesverhältnis

- d) Leben aus dem Grund christlicher Freiheit
 - e) Jesu Sieg über die Sünde und die Wirklichkeit des Lebens
 - f) Neues Leben gegen den Augenschein
 - g) Rechtfertigung Gottes? Rechtfertigung des Menschen!
2. Die Liebe
- a) Jesu Grenzüberschreitung und der Raum der Liebe
 - b) Jesu Gegenwart und die Zeit der Liebe
 - c) Gemeinschaft mit Gott und den Menschen
 - d) Gottes Liebe in menschlicher Liebe
 - e) Opfer Gottes und Opfer des Menschen
 - f) Leben aus Liebe und Lebenshingabe
 - g) Gottes Liebe als Überwindung des Bösen
3. Die Hoffnung
- a) Universale Partikularität
 - b) Zeit des Christentums oder nachchristliche Zeit
 - c) Herrschaft Christi und Weltherrschaft
 - d) Christliche Freiheit und Autonomie
 - e) Gottes Wille und seine Erfüllung
 - f) Hoffnung für dieses Leben
 - g) Herrschaft Christi und Trinität

C. Das geschichtliche Leben der Christen und die Vollendung der Welt

I. *Gemeinschaft im Geist und Institution*

1. Wort und Glaubensgemeinschaft
- a) Jesus Christus und die Universalität des Glaubens
 - b) Apostolizität und Geschichtlichkeit der Kirche
 - c) Wort und Sakrament als Vermittlung von Gemeinschaft
 - d) Kirche als Wagnis
 - e) Heiligkeit und Unheiligkeit der Kirche
 - f) Der Geist als Lebensmacht der Kirche
 - g) Gottesdienst
2. Gemeinschaft der Liebe Gottes
- a) Die eine Kirche und die Vielfalt der Kirchen
 - b) Tradition und Reform
 - c) Priestertum aller Gläubigen und Institution
 - d) Weite und Enge
 - e) Liebe und Recht
 - f) Macht und Kreuzesnachfolge
 - g) Gottes Liebe als Überwindung des Heilsegoismus

3. Kirche und Gesellschaft
 - a) Intimität und Öffentlichkeit
 - b) Kirchengeschichte und Weltgeschichte
 - c) Die Kirche und die anderen Institutionen
 - d) Kirche als Vermittlung von Freiheit und Dienst
 - e) Zwischen Ghetto und Verweltlichung
 - f) Das Ende der Kirche
 - g) Kirche und Eschaton

II. Vollendete Herrschaft der Liebe Gottes

- a) Auferstehung als σώμα πνευματικόν
- b) Anfang und Ende der Zeit
- c) Die Gottesherrschaft als Vollendung der Welt
- d) Die Vollendung „schlechthinniger Abhängigkeit“
- e) Gericht und Gnade
- f) Leben ohne Tod
- g) Doppelte Prädestination oder ἀποκατάστασις πάντων?

Technische Bemerkungen

Die Fußnoten werden für jedes Kapitel (durch römische Ziffern gekennzeichnet) neu gezählt. (Dabei werden die Anmerkungen zu den Einführungen der Hauptstücke A, B, und C in der Zählung jeweils dem darauf folgenden I. Kapitel zugeschlagen.) Die Fußnoten zu den beiden Teilen der Einleitung „Standort und Aufgabe der Glaubenslehre“ und „Religionsphilosophische Grundlegung“ werden jeweils durchgezählt. Die folgenden Bemerkungen zu den Fußnoten gelten entsprechend.

In den Literaturverweisen steht a.a.O. ohne Zusatz nur, wenn die betreffende Arbeit in der unmittelbar vorhergehenden Anmerkung angeführt ist; sonst wird auf die Anmerkung verwiesen, in welcher der Titel zum ersten Mal zitiert worden ist.

Namen von Autorinnen und Autoren werden jeweils beim ersten Vorkommen mit ausgeschriebenen, danach mit abgekürzten Vornamen zitiert.

Abkürzungen nach TRE (außer den Ordinalzahlen bei biblischen Büchern, z.B. 1.Kor).

Einleitung

A. Standort und Aufgabe der Glaubenslehre

Die Glaubenslehre als Teil der Systematischen Theologie (neben der Ethik) soll, ausgehend von der Erfahrung des christlichen Glaubens, dessen Identität im Blick auf seine gegenwärtig adäquaten konkreten Lebensformen im Zusammenhang entfalten.

So kann man die vor uns liegende Aufgabe vorläufig bestimmen. In diesem Satz fällt zunächst das Wort *Glaubenslehre* auf. Es steht an der Stelle des geläufigeren Begriffs *Dogmatik*. Herkömmlich gilt es als Kennzeichen einer „liberalen“ Theologie. Weil das so ist, sei gleich zu Beginn vor einer schlichten Einordnung dieses Buches in ein theologisches Richtungsschema gewarnt. Der Begriff „liberal“ deckt so unterschiedliche theologische Ansätze ab, dass er außer einer allgemeinen Geisteshaltung kaum noch etwas Genaueres aussagt. Ich teile diese Geisteshaltung, insofern ich mit den „liberalen Vätern“ der Auffassung bin, dass erstens die freie, nicht kirchlich domestizierte kritische Erforschung von Bibel und dogmatischer Tradition heute zu den Voraussetzungen und nicht zu den Feindbildern einer Glaubenslehre gehört, und dass diese zweitens auf die drängenden Anfragen christlicher wie nichtchristlicher Zeitgenossen an zentrale Aussagen des Glaubens argumentativ einzugehen hat, nicht zuletzt deshalb, weil vermutlich kein heutiger theologischer Denker im Innersten von ihnen unberührt ist. Andererseits besteht die seit den frühen zwanziger Jahren von Theologen sehr unterschiedlicher Provenienz erhobene Kritik an einer Verflachung und Verharmlosung der den Menschen zutiefst aufwühlenden und von Grund auf neuschaffenden und beglückenden Begegnung mit dem heiligen Gott bei manchen der als liberal apostrophierten Theologen (bei manchen konservativen übrigens nicht weniger!) durchaus zu Recht. Fasst man beides zusammen, so ergibt sich als Leitlinie des vor uns liegenden Unternehmens, dass die Theologie sich weder von Zeitströmungen das Gesetz des Handelns vorschreiben lassen noch den überkommenen Lehrbestand in der gegebenen Form festschreiben, erst recht nicht zwischen beiden Tendenzen unklar hin- und her schwanken darf, sondern das Verhältnis des christlichen Glaubens zur zeitgeschichtlichen Situation der Erfahrung entsprechend mit Argumenten bestimmen muss. So soll der Begriff *Glaubenslehre* hier verstanden werden.

Im Unterschied dazu weckt der Begriff *Dogmatik* und erst recht der ihm zugrunde liegende des *Dogma* im heutigen Sprachempfinden sowohl innerhalb als auch erst recht außerhalb der Zunft so stark den Eindruck eines zeitunabhängigen, absolut feststehenden Glaubensgesetzes („Das muss ein Christ glauben“),

dass man kaum noch hoffen kann, diese Assoziation durch interpretierendes Zurechtrücken auszuschließen. Ein solches Missverständnis ist aber nicht etwa nur für liberale Ohren anstößig, sondern generell nach evangelischer Sicht nicht tolerabel. Denn es verträgt sich zum einen nicht mit der Freiheit des Glaubens, der „ohne des Gesetzes Werke“ (Rm 3,28) die Annahme durch Gott empfängt, und zum anderen wird dadurch die Tatsache verschleiert, dass der christliche Glaube nicht als abstrakte Größe, unabhängig vom Leben der von ihm getragenen Menschen, vorkommt. Denn er ist nicht der Entschluss, überlieferte Dogmen für wahr zu halten, sondern das die ganze menschliche Existenz betreffende Vertrauen zu Gott, das dem Widerfahrnis der Begegnung mit ihm entspricht. Er ist eine Sache der Erfahrung und darum primär nicht auf Lehre, sondern auf die Lebenswirklichkeit bezogen. Diesem Sachverhalt vermag der Ausdruck Glaubenslehre eher gerecht zu werden als die Bezeichnung Dogmatik¹.

Von Gott können sinnvolle Aussagen aus zwei Gründen nur aus dem Glauben heraus gemacht werden. Der erste Grund ist ein erkenntnistheoretischer: Gott ist kein unmittelbarer Gegenstand menschlicher Erkenntnis, da diese auf den Bereich der Selbst- und Welterfahrung beschränkt ist. Der zweite Grund ist ein religiöser: Gott wird erfahren als der mich „unbedingt Angehende“ (Paul Tillich) und wird darum der Haltung unbetroffener Distanz nicht zugänglich. Dies ist hier zunächst thetisch gesagt und muss im Folgenden in Auseinandersetzung insbesondere mit der Religionskritik näher begründet werden². Lassen wir die Thesen zunächst stehen, so ergibt sich: Unmittelbarer Gegenstand der Glaubenslehre als denkender Rechenschaft ist nicht Gott selbst, auch nicht ein vorgegebenes System objektivierender Lehrsätze über ihn wie die in der Geschichte der Kirche formulierten Dogmen (so sehr diese natürlich als sekundäre Gegenstände erörtert werden müssen), sondern die Erfahrung des Glaubens an ihn. Nur so kommt der konstitutive Lebensbezug des Glaubens in den Blick. So viel zu der ersten Grundentscheidung, die der Leitsatz zum Ausdruck bringt.

Menschliches Leben ist geschichtliches, also wandelbares und vielgestaltiges Leben. Darum wandeln sich auch die Lebensgestalten des Glaubens. Davon ist die Glaubenslehre unmittelbar mit betroffen, insofern sie als Rechenschaft über den Glauben bei aller Distanz der Reflexion zugleich an diesem teilhat, ja einer seiner Lebensakte ist. Ihr Augenmerk richtet sich dabei (im Unterschied zur Theologiegeschichte, wenn auch in enger Wechselbeziehung mit ihr), auf die Gegenwartsbedeutung des christlichen Glaubens. Das erfordert, dass sie sich mit den spezifischen Problemen auseinander setzt, denen der glaubende Mensch in seiner Zeit begegnet. Das ist der zweite wichtige Punkt des Leitsatzes.

¹ Näheres zu dieser Thematik unten, Abschnitt IV 3.

² Vgl. zum ersten Argument Religionsphilosophische Grundlegung, I und III 1; zum zweiten im hier begonnenen Teil A der Einleitung Abschnitt IV 1.

Freilich ist es nun auch nicht so, dass das Thema der Glaubenslehre selbst im Lauf der Geschichte ein anderes geworden wäre. Es war vielmehr und ist auch heute die Identität des christlichen Glaubens in Zusammenhang mit und in Unterschiedenheit von dessen konkreten Lebensgestalten. Doch worin diese Identität besteht, ist nicht von vornherein klar. Sie tritt in ganz unterschiedlichen Gestalten auf, denn sie kann nur in geschichtlich geprägter Sprache ausgedrückt werden. Jede sprachliche Äußerung gehört einer bestimmten Sprachwelt an, in der sich die Kultur und Lebensweise eines Volkes und/oder einer sozialen Gruppe und deren Wandlungen spiegeln. Es kann also kein bereits gegebenes Einverständnis darüber vorausgesetzt werden, was jene Identität sei, sondern es ist die Aufgabe der Theologie, herauszufinden, was sich quer zu den verschiedenen Sprachwelten und durch die seit dem Urchristentum verstrichenen Jahrhunderte hindurch als spezifisch christlich identifizieren lässt. Da solche Identifikation selbst wiederum in einer bestimmten Sprachwelt in einer bestimmten geschichtlichen Epoche von Menschen mit bestimmter Sozialisation innerhalb einer von vielen konfessionellen Traditionen vollzogen werden kann, stellt sich die Vermittlungsaufgabe immer wieder neu.

Gegen diese Auffassung könnte man einwenden, es sei doch von vornherein klar, dass der christliche Glaube in der Person Jesu von Nazareth seinen Mittelpunkt habe und dass man deshalb nur auf das Neue Testament zurückzugreifen brauche, das diese Person autoritativ bezeuge und somit alle Elemente zu der geforderten Identitätsbestimmung bereithalte. Der erste Teil dieses Einwands ist nicht zu bestreiten. Doch was genau dieser Bezug auf Jesus bedeutet, wird bereits innerhalb des Neuen Testaments unterschiedlich interpretiert. Diese Deutungen aus alter Zeit sind ihrerseits wieder interpretationsbedürftig, und zu ihrer Beurteilung bedarf es inhaltlicher Kriterien, die unter Umständen erst später im Verlauf der Christentumsgeschichte entdeckt worden sind. Um traditionalistische ebenso wie modernistische Voreingenommenheit zu minimieren, erfordert die Aufgabe der Identitätsbestimmung des Christlichen den fortlaufenden Dialog sowohl mit der Tradition als auch mit anders denkenden Zeitgenossen, die mit der gleichen Problematik befasst sind.

Damit wäre die vor uns liegende Aufgabe dann vollständig beschrieben, wenn wir in einer christlichen, d.h. durch das Christentum in Bezug auf das Denken und Handeln maßgeblich bestimmten Welt lebten. Es ist aber offensichtlich, dass dies nicht der Fall ist. Die moderne wissenschaftlich-technische Zivilisation ist säkular, d.h. sie kommt ohne die „Arbeitshypothese“ Gott aus, und zugleich finden wir uns nicht nur in globaler Perspektive, sondern auch im Blick auf unser eigenes Land in einem religiösen Pluralismus vor, der einerseits die Bindungskraft einer bestimmten Religion relativiert und andererseits durch konkurrierende Heilsangebote zu eindeutiger Stellungnahme herausfordert. Es wäre eine Illusion zu meinen, damit sei lediglich die Außenwelt des Christentums oder der Kirche beschrieben, und die Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens sei dadurch

nicht tangiert. Vielmehr ist das tägliche Leben auch des Christen zutiefst durch diese Faktoren geprägt; die Außenansicht des Christentums in seinem gesellschaftlichen Kontext ist, ob wir das nun gutheißen oder beklagen, immer schon ein integraler Bestandteil unseres Selbst- und Weltverständnisses und damit zugleich unserer Art des Christseins.

Dieser Gesichtspunkt tritt m.E. in vielen Glaubenslehren ungehörlich in den Hintergrund; insbesondere das Problem des religiösen Pluralismus ist bisher fast überall unterbelichtet. Daran kann man nur dann etwas ändern, wenn man das Problem an den Anfang stellt, und zwar nicht in eine allgemeine Einleitung, die lediglich einen Rahmen für die dann folgenden Erörterungen abgibt, sondern an den Anfang der grundsätzlichen Überlegungen zur Glaubenslehre selbst, und wenn man es überdies auch in den materialen Ausführungen stets ausdrücklich im Blick behält. Nur so wird deutlich, dass es dabei nicht nur um die äußere Lage des Glaubens geht, sondern auch um dessen innere Befindlichkeit. Wenn die Säkularität, die „Gottlosigkeit“, im Leben des Glaubenden selbst anwesend ist, so ist sie das in Gestalt des Unglaubens oder zumindest des Zweifels, und wenn der religiöse Pluralismus dieses Leben mitbestimmt, so tut er dies als drohende Relativierung und Schwächung der unbedingten Hingabe des Glaubens an Gott oder sogar als deren Bedrohung an der Wurzel. Diese Situation ist die spezifisch moderne Form der Grundsituation des christlichen Glaubens, der *niemals* anders als im Widerstreit mit dem ihn nicht nur von außen, sondern auch von innen bedrohenden Unglauben existiert hat. Christliche Theologie ist darum dialektische Theologie – nicht im Sinn der so bezeichneten Schulrichtung, sondern im Sinn der Einheit des Widerstrebenden: Das Thema der Theologie war und ist die geschichtliche Gegenwart des transzendenten Gottes (Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit), der in seiner Ohnmacht am Kreuz Jesu den Tod und die Gottentfremdung des Menschen überwindet (Umwertung der Machtverhältnisse) und die Gottesgemeinschaft des Gottentfremdeten schafft (*simul iustus et peccator*). Da von dieser dialektischen Grundsituation aber sinnvoll nur dort gesprochen werden kann, wo sie geschichtlich wirksam wird, ist bei der konkreten menschlichen Lebenswirklichkeit einzusetzen.

Im Folgenden werden die Abschnitte I bis VI dieses einleitenden Teils jeweils die Gesichtspunkte der Säkularität der gegenwärtigen Lebenswelt, des religiösen Pluralismus, der inneren Vielfalt des Christentums und der Institutionalität behandeln.

I. Äußere und innere Lebensbedingungen des Christentums

Wir beginnen mit einer kritischen Analyse der wichtigsten äußeren Faktoren, welche die Situation von Kirche und Theologie heute bestimmen, soweit dies möglich ist, ohne in eine umfängliche historisch-soziologische Untersuchung einzutreten. Dabei bezieht sich der Begriff „kritisch“, d.h. differenzierend, auf die Einsicht, dass man einer menschlich-geschichtlichen Situation niemals in reiner Objektivität, sondern immer nur in unlösbarer Verbindung mit einer Deutung inne wird. Deshalb muss die folgende Beschreibung von einer Darlegung der eigenen Sicht und einer argumentativen Abgrenzung von alternativen zeitgenössischen Deutungsmustern begleitet werden. Da eine solche Interpretation der Lebensbedingungen immer schon ein Gesamtverständnis des christlichen Glaubens impliziert, müssen wir uns an dieser Stelle auf die Angabe der Grundlinien beschränken, die durch die Ausführungen der materialen Glaubenslehre zu verifizieren sein werden.

1. Die säkulare Welt

Die Glaubenslehre, die den christlichen Glauben an Gott explizieren soll, muss heute in weiten Teilen des europäisch-amerikanischen Kulturkreises damit rechnen, dass dieser Glaube nicht mehr selbstverständlich geltende Voraussetzung des Denkens und des gesellschaftlichen Lebens ist. Dieser oft konstatierte Sachverhalt bildet den Hintergrund für unser ganzes Unternehmen. Doch ist die Formulierung, in die er soeben gefasst wurde, noch zu allgemein. Es handelt sich dabei, dem ersten Eindruck zum Trotz, um eine höchst komplexe Erscheinung. Auch wenn unser Ziel nicht in deren möglichst genauer empirischer Erfassung bestehen kann, müssen zumindest drei Fragen beantwortet werden, um ihn in den Grundzügen verstehen und angemessen auf ihn eingehen zu können:

1. Wie sind die geographisch unterschiedlichen Situationen zu verstehen?
 2. Welche institutionellen Implikationen stecken in dem Begriff „geltende Voraussetzung“, im Blick sowohl auf Staat und Gesellschaft als auch auf die Kirche?
 3. Wie ist der Vorgang der Säkularisierung vorläufig, d.h. vor der noch ausstehenden inhaltlichen Entfaltung der Glaubenslehre, zu beurteilen?
- ad 1.* Das Verhältnis zu Christentum und Kirche hat sich in den Ländern unseres Kulturkreises ganz unterschiedlich entwickelt. In Osteuropa hat die atheistische Propaganda kommunistischer Regimes in den ersten Jahrzehnten nach

1945 einerseits einen massiven Säkularisierungsschub bewirkt, womit sie freilich nur eine Entwicklung beschleunigte, die bereits vorher im Gang war, und in Ostdeutschland in dieser Hinsicht an nationalsozialistische Tendenzen bruchlos anknüpfen konnte. Andererseits hat sie aber auch in vielen Ländern des ehemaligen Ostblocks die Popularität der Kirche als Hort der Opposition oder zumindest der freien Rede gefördert. Der Verlust dieser Funktion nach dem Zusammenbruch der Zwangsherrschaft hat freilich nicht selten zur Verdächtigung der Kirche als einer neuen (jetzt westlich orientierten) Indoktrinationsanstalt geführt³. Im Westen spielen Christentum und Kirche teils wie in den USA auf Grund der bis heute fortwirkenden, stark durch christliche Dissidenten bestimmten Tradition eine erhebliche gesellschaftliche Rolle, teils hat in denjenigen Ländern Westeuropas, deren neuzeitliche Entwicklung wesentlich durch Radikalisierungen der Aufklärung bestimmt wurde, ein Prozess tiefgreifender Entfremdung vom Christentum bis hin zu Kirchenaustrittswellen und weitgehendem Traditionsabbruch eingesetzt, der bis in die Gegenwart andauert. Trotz solcher gravierender Veränderungen ist freilich der öffentliche Einfluss der Kirchen oft wie in Westdeutschland z.B. durch Verlautbarungen zu aktuellen Problemen, Mitarbeit in öffentlichen Gremien und soziale Wirksamkeit stark geblieben.

Blicken wir über den bisher betrachteten geographischen Raum hinaus, so ist zunächst festzustellen, dass die einst von Ernst Troeltsch aufgestellte These, das Christentum werde im wesentlichen auf den europäisch-amerikanischen Kulturkreis beschränkt bleiben⁴, sich angesichts der Situation in Korea, Indonesien oder auf den Philippinen kaum rundheraus bestätigen lässt. Vielfach ist das Christentum gerade in Ländern der so genannten Dritten Welt sogar zahlenmäßig in teilweise raschem Zunehmen begriffen. Gewiss kann man diesem Prozess insofern kritisch gegenüberstehen, als der quantitative Zuwachs häufig in erster Linie fundamentalistischen und charismatischen Gruppierungen zugute kommt, die den naiven Autoritätsglauben vorgefundener Religionen durch einen künstlichen, christlichen ersetzen und so statt der befreienden Botschaft des Evangeliums das Gesetz einer geistlichen Schizophrenie vermitteln⁵. Oder man kann an die mit der Inkulturation verbundenen Gefahren eines Synkretismus erinnern.

³ Für die Entwicklung in Ostdeutschland vgl. das Buch von DETLEF POLLACK, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart u.a. 1994.

⁴ Vgl. ERNST TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen 1911, 48. In den folgenden Sätzen wird freilich die Frage, ob sich die christlich-abendländische Kultur vielleicht über die ganze Welt ausbreiten werde, offen gelassen.

⁵ Vgl. dazu *Lexikon der Weltmission*, hg. v. St. Neill u.a. (= *Concise Dictionary of the Christian World Mission*), Wuppertal/Erlangen 1975, z.B. s. v. Afrika; TIMOTHY YATES, *Christian Mission in the 20th Century*, Cambridge 1994, 193–223; HELMUT GRIMMSMANN, *Die Bibel zum Reden bringen oder über die Bibel reden?*, in: JbM 27/1995, 56–63. Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Joachim Schmitt.

Doch sollte man dann nicht vergessen, dass auch die abendländische Kirchengeschichte voll von synkretistischen Prozessen ist.

Hier ist vorerst festzuhalten, dass die geographische Betrachtung zumindest zu einer Differenzierung der geläufigen Rede vom „nachchristlichen Zeitalter“ nötig ist. Das ist allerdings nur eine erste Näherung; die entscheidenden Fragen sind im Folgenden zu erörtern.

ad 2. Schon die eben angestellte, ganz äußerliche Betrachtung zeigt, dass man zwischen der Situation des institutionalisierten und der des persönlichen Christentums unterscheiden muss. So sehr der persönliche Glaube schon aus sozialpsychologischer Sicht einer Institution bedarf, um sich in individueller und gemeinsamer Lebensgestaltung Ausdruck zu verschaffen, so wenig verlaufen die Entwicklungen synchron. Schwach ausgebildete kirchliche Institutionen können ebenso mit lebendigem individuellem Glauben einhergehen wie starke mit innerer Aushöhlung. Das Erstere gilt vielfach von den so genannten jungen Kirchen; das Letztere ist ein Problem der älteren Kirchen in Europa und, auf andere Weise, in Nordamerika. Der zweiten Seite gelten die folgenden Überlegungen.

Offenkundig ist zunächst, dass das *konstantinische Zeitalter*, im typisierenden Sinn des Begriffs als enge Verbindung von Kirche und Staat wie das landesherrliche Kirchenregiment in protestantischen Ländern, überall zu Ende ist oder zu Ende geht. In diesem Sinne gibt es kaum noch irgendwo „herrschende Kirche“. Hier ist eine Entwicklung nahezu zum Abschluss gelangt, die in den Vereinigten Staaten um der Freiheit des Glaubens willen mit den *pilgrim fathers* im 17. Jahrhundert, in Europa sozusagen um der Freiheit vom Glauben willen mit der französischen Revolution begonnen hatte.

Davon zu unterscheiden ist die *Entkirchlichung*, also die Distanzierung von der kirchlichen Institution, in vielen europäischen Ländern. Sie setzte bereits im 18. Jahrhundert ein, also zu einer Zeit, in der z.B. die deutschen Kirchen noch Staatskirchen waren. Sie betraf vor allem den Protestantismus. Hier wurde die von der Reformation initiierte Kritik an institutionalisierter kirchlicher Autorität zu einer grundsätzlichen Privatisierung des Religiösen verschärft. Diese Entwicklung radikalisierte sich etwa ab 1830 mit der Zuspitzung der sozialen Frage, weil die mit den herrschenden Kreisen liierte evangelische Kirche dieser zunächst lediglich karitativ zu begegnen suchte und sich so die Arbeiterklasse bleibend entfremdete. Das damit geschaffene Problem komplizierte sich seit 1968 zusätzlich durch eine auch auf die Kirchen bezogene, generalisierte Institutionenkritik, die keineswegs bloß durch eine (inzwischen ohnehin abgeflaute) neomarxistische Ideologie, sondern viel mehr noch durch eine dramatisch zurückgehende Akzeptanz verbindlicher Lebensorientierung in einer narzisstischen, an Konsum und Erlebnis orientierten Überflussgesellschaft motiviert ist⁶.

⁶ Vgl. z.B. JOHN KENNETH GALBRAITH, *The Affluent Society*, Boston 1958, 139–151; RICHARD SENNETT, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frank-

Entgegen einer in kirchlichen Kreisen verbreiteten Sicht ist die Entkirchlichung nicht mit der *Entchristlichung* des gesellschaftlichen Lebens gleichzusetzen. Das folgt nicht erst aus grundsätzlichen theologischen Erwägungen, sondern zeigt sich in dem empirisch zu erhebenden, schon 1930 von Paul Tillich beschriebenen Phänomen der „latenten Kirche“, d.h. individualistisch gelebten christlichen Glaubens außerhalb kirchlicher Organisationen⁷. Im Unterschied dazu bezeichnet Entchristlichung den vor allem in den westeuropäischen Industrienationen verbreiteten Verlust des christlichen Glaubens an gesellschaftlich prägender Kraft.

Zwischen Entchristlichung und dem Funktionsverlust kirchlicher Institutionen besteht eine Wechselwirkung (die wohl eine der Ursachen dafür ist, dass beides so leicht miteinander verwechselt wird). Sie ist zum einen daran zu erkennen, dass die „latente Kirche“ den inneren Entfremdungsprozess nicht hat aufhalten können, zum anderen an dem massiven Substanzverlust des christlichen Glaubens, der in den letzten Jahrzehnten das Kirchenvolk selbst ergriffen hat – bei fortbestehendem gesellschaftlichem Einfluss kirchlicher Institutionen. Innerhalb dieser werden sozioethische Themen wie „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ und religionspsychologische Fragen wie die nach einer spezifisch weiblichen Religiosität vielfach nicht mehr unter den Vermittlungsproblemen der religiösen Grundaussagen des christlichen Glaubens, sondern an deren Stelle verhandelt, während diese selbst oft auch unter Kirchenmitgliedern nicht einmal mehr ihrem Inhalt nach bekannt sind. Zwar lebt die christliche Tradition in vielfältigen säkularisierten Formen als *civil religion* weiter, z.B. im Gedanken der Menschenrechte. Doch können solche (für das gesellschaftliche Leben eminent wichtigen) Ideen nur dann als zureichender Ausdruck des christlichen Glaubens gelten, wenn man ihn auf seine soziale Funktion reduziert⁸.

In dem beschriebenen differenzierten Sinn, bezogen auf die neuzeitliche Geschichte des Christentums (übrigens weithin auch des Judentums), ist es zutreffend, unsere moderne Welt „säkular“, weltlich zu nennen. Der Prozess der Befreiung von der geistlichen Autorität der römischen Kirche im 15. und 16. Jahrhundert mit dem Umbruch des naturwissenschaftlichen Weltbildes, dem humanistischen Ruf *ad fontes* und der Reformation, sowie seine Fortsetzung in der grundsätzlicheren Kritik der Aufklärung an jeder heteronomen Autorität und

furt a.M. 1986 (The Fall of Public Man, 1974, dt. v. R. Kaiser), 418–429; GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, 5. Aufl. Frankfurt a.M./New York 1995, 138–141.166f.541–549.

⁷ PAUL TILICH, *Kirche und humanistische Gesellschaft*, in: GW 9,47–61; vgl. auch TRUTZ RENDTORFF, *Gesellschaft ohne Religion?*, München 1975, 57–62, dort aber mit der Pointe: „die Kirche müsse eine Funktion von Religion immer wieder werden und bedürfe dazu der Theologie“ (61, in Abgrenzung gegen Karl Barths These von der Theologie als Funktion der Kirche).

⁸ Das ist die Tendenz des Buches von HERMANN LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz u.a. 1986.

das damit verbundene, bis vor kurzem ständig wachsende Zutrauen zu der Fähigkeit des Menschen, seine Welt unabhängig zu gestalten, haben eine wissenschaftlich-technische Zivilisation geschaffen, die völlig ohne explizite christliche, vielfach sogar ohne allgemein-religiöse Voraussetzungen auskommt. Diese Zivilisation hat sich inzwischen weltweit als Schlüssel zu wirtschaftlicher und politischer Macht erwiesen und wird daher auch von einem großen Teil der so genannten Entwicklungsländer angestrebt. Sie hat zwar in dem ihrer Säkularität diametral entgegengesetzten Modell religiöser Weltbeherrschung, in den Fundamentalismen großer Weltreligionen, mächtige Gegner gefunden und außerdem durch die Erkenntnis der von ihr selbst verursachten ökologischen Risiken eine gewisse Problematisierung erfahren. Doch ist nicht zu erwarten, dass die Entwicklung, die zu dieser Zivilisation geführt hat, rückgängig gemacht werden könnte, einfach deswegen nicht, weil das Leben auf der Erde – auch in fundamentalistisch regierten Ländern – längst von ihren Ergebnissen abhängig geworden ist.

Immerhin zeigt aber der Widerstreit von Fundamentalismus und säkularer europäisch-amerikanischer Welt, dass die moderne technische Zivilisation mit ihrem *methodischen* Atheismus nicht notwendig eine explizit atheistische oder areligiöse *Überzeugung* herbeiführt. Das gilt auch für unseren Kulturkreis. Die einst unter dem Eindruck des Nationalsozialismus von Dietrich Bonhoeffer gewagte Prognose, wir gingen einem religionslosen Zeitalter entgegen⁹, hat sich nicht bestätigt. Vielmehr gehört ein ausgeprägtes religiöses Interesse ebenfalls zur Signatur unserer Zeit. Das steht zur Weltlichkeit unserer Gesellschaft nicht in Widerspruch. Denn wenn man die Welt als immanenten Gesetzen folgend, ohne supranaturale Einbrüche, ansieht und sie dementsprechend auch bearbeitet, nämlich zweckrational, ästhetisch, emotional, so schließt das die religiöse Annahme einer transzendenten „Dimension“, die gewissermaßen quer zu den Dimensionen von Raum und Zeit steht, keineswegs aus. Freilich ist das religiöse Interesse vielfach aus dem Christentum in Quasi-Religionen und in Religionssurrogate hinein ausgewandert. In diesem Prozess treffen Säkularität und religiöser Pluralismus zusammen; wir werden ihn im nächsten Abschnitt genauer zu betrachten haben.

ad 3. Wenn wir nun zur Beurteilung der beschriebenen Vorgänge kommen, so ergibt sich zunächst einmal, dass man von der Vorstellung einer *Christlichen Welt*, wie sie die liberale Theologie um 1900 im Titel eines ihrer wichtigsten Organe noch programmatisch verkünden konnte, und von dem Programm *Christianizing the Social Order*, wie es das Social Gospel in Amerika formulierte¹⁰, entschiedener Abschied nehmen muss, als es selbst die Dialektische Theologie

⁹ DIETRICH BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. E. Bethge, 7. Aufl. München 1956, 178.

¹⁰ Vgl. WALTER RAUSCHENBUSCH, *Christianizing the Social Order*, New York 1912.

getan hat. Sogar Karl Barth hat trotz seines Bruchs mit der Illusion einer harmonischen Synthese von Christentum und Kultur auf dem Weg über das Postulat einer eindeutigen Ableitbarkeit ethischer Richtlinien aus der Heilslehre sehr energisch an jenem Ziel festgehalten¹¹. Nicht zufällig konnte Jürgen Moltmanns Beschreibung einer utopischen Zukunft in seiner einflussreichen *Theologie der Hoffnung*¹² hier anknüpfen.

Ebenso wenig entrinnt man der unwiderruflichen Säkularität der gegenwärtigen Lebenswelt, wenn man in der heutigen Situation diejenige des Urchristentums sich wiederholen sieht, weil dieses sich doch auch in einer gesellschaftlichen Minderheitsposition befunden habe. Denn es ist natürlich ein fundamentaler Unterschied, ob man einer im ersten Aufbruch befindlichen oder einer bereits alt gewordenen Religion angehört. Überdies scheint sich hinter derartigen Parallelen eine Art von Kanonisierung des 1. Jahrhunderts zu verbergen. Solche Versuche hat es zwar in der Geschichte der Kirche immer wieder gegeben, von biblizistischen Einstellungen bis zu enthusiastischen Bewegungen wie z.B. den Montanisten oder zu den Armenorden des Mittelalters. Manche von ihnen mögen in ihrer Zeit ein notwendiges Gegengewicht gegen eine befürchtete oder wirkliche Entfernung der Kirche vom Kern des christlichen Glaubens gebildet haben. Doch niemals hat eine solche rückwärts gewandte Betrachtung die anstehenden Probleme der eigenen Gegenwart gelöst.

Mit einer Kanonisierung der Ursprungszeit verbinden sich häufig Deutungen der Christentumsgeschichte als Verfall. Diese dienten nicht selten dazu, die eigene Zeit in um so hellerem Licht erstrahlen zu lassen, weil in ihr die ursprüngliche Wahrheit wieder ans Licht getreten sei (so bei Matthias Flacius für die Reformation oder in der Schule Karl Barths für die Dialektische Theologie). Doch sind solche Pauschalurteile historisch nicht zu halten. Man muss sich nur von der pädagogischen Idealisierung des Urchristentums durch die Apostelgeschichte freimachen und sich auf Grund der paulinischen Briefe die Konflikte in Antiochien, Galatien oder Korinth vor Augen führen, um das einzusehen.

Im Gegenzug zu solchen Theorien hat Trutz Rendtorff die These aufgestellt, die neuzeitliche Welt sei nichts anderes als die „Welt des Christentums“¹³. Er hat damit insofern Recht, als etwa die Humanisierung des Strafrechts in westlichen Ländern oder die Ideen von Freiheit und Gleichheit in der amerikanischen Verfassung unbestreitbar starke Wurzeln in christlicher, insbesondere reformatori-

¹¹ Vgl. neben den beiden gewichtigen ethischen Bänden der KD II/2 und III/4 vor allem *Rechtfertigung und Recht* (1938). *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946), 4. bzw. 2. Aufl., in: ThSt(B) 104, Zürich 1970.

¹² JÜRGEN MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (BevTh 38), München (1964), 12. Aufl. 1985.

¹³ Vgl. T. RENDTORFF, *Theologie in der Welt des Christentums. Über das Theoriebedürfnis christlicher Praxis*, in: DERS., *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, 150–160

scher, Tradition, haben. Trotzdem ist die These sowohl historisch-genetisch als auch zeitdiagnostisch nur partiell richtig, insofern der Humanismus und das Aufblühen der Wissenschaften im Zeitalter der Entdeckungen, die ebenfalls zu den Wurzeln der Neuzeit gehören, eindeutig nichtchristliche Traditionen ins Spiel bringen, die später auch zu dem antichristlichen Anspruch auf absolute Autonomie beigetragen haben. Ebensovienig darf man vergessen, dass Fortschritte in der Humanisierung der Gesellschaft vielfach gegen die Kirchen als offizielle Vertreter des christlichen Glaubens durchgesetzt werden mussten. Man könnte also mit gleichem Recht behaupten, die Neuzeit sei durch die Abkehr vom Christentum gekennzeichnet, und gerade dies mache ihre Legitimität aus¹⁴.

Es empfiehlt sich demnach, auf pauschale Bewertungen der Moderne zu verzichten. Sie verraten zumeist eher das Interesse des Legitimierenden (das in beiden diskutierten Fällen ebenso gut ein christliches wie ein antichristliches sein kann) als das Bestreben, der Vielschichtigkeit und auch Widersprüchlichkeit des historischen Befundes gerecht zu werden. Dies leistet eher das Konzept Friedrich Gogartens, der in der Neuzeit eine Doppelgestalt von weltlichen Folgen des Christentums und weltlichen Gegenpositionen zu diesem sieht, von ihm Säkularisierung und Säkularismus genannt¹⁵. Die Einsicht in diesen Zwiespalt ermöglicht es, den beiden typischen Fehlreaktionen des neuzeitlichen Christentums zu entgehen, dem Rückzug in ein kirchliches Ghetto und der opportunistischen Anpassung oder Verweltlichung¹⁶, die christliche Position differenziert in Anknüpfung und Widerspruch an die säkulare Welt zu bestimmen – und zu tun, was an der Zeit ist.

Für diese Aufgabe sind Prognosen darüber, ob das Christentums in Europa immer weiter zurückgehen wird oder ob es Anlass gibt, ebenso wie vor 300 Jahren in ebenfalls kritischer Zeit Philipp Jacob Spener für Christentum und Kirche Hoffnung auf eine bessere (irdische) Zukunft¹⁷ zu hegen, unerheblich. Weder die Stimmung konservativer Kulturkritik noch diejenige modernistischer oder ökumenischer Fortschrittsgläubigkeit können angesichts der weltweit so unterschiedlichen Entwicklung des Christentums universale Plausibilität für sich beanspruchen. Vor allem aber wäre es für eine Religion, die ihr Zentrum in dem gekreuzigten Christus hat, ein eklatanter innerer Widerspruch, wollte sie an ihrem äußeren Erfolg die Macht des göttlichen Geistes messen.

¹⁴ So z.B. HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1988.

¹⁵ Vgl. FRIEDRICH GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

¹⁶ Vgl. PETER L. BERGER, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz* (*A Rumor of Angels*, dt. v. M. Plessner) Frankfurt a.M. 1970, bes. Kap. 1.

¹⁷ PHILIPP JACOB SPENER, *Pia desideria* (1675), hg. v. K. Aland (KT 170), 3. Aufl. Berlin 1964, 43–52.

2. Der religiöse Pluralismus

Die entscheidende Herausforderung, die dem Christentum heute begegnet, ist nicht die Säkularität der modernen Welt als solche. Diese ist vielmehr, sofern sie nicht als Gottesfeindschaft, sondern als Unterschiedenheit alles Weltlichen von Gott auftritt, dem christlichen Glauben sogar durchaus gemäß. Die Herausforderung geht vielmehr von der für die säkulare Welt spezifischen Form der Pluralität des Religiösen aus. Sie stellt sich unter modernen Verkehrs- und Kommunikationsbedingungen, welche die Welt zu einem „*global village*“ gemacht haben, nicht mehr als Nebeneinander verschiedener, voneinander abgegrenzter, relativ homogener Religionskreise dar. Vielmehr gibt es allorts Berührungen, wachsende gegenseitige Kenntnis und Einflussnahme, Überschneidungen. Diesen Zustand, in dem sich für eine Religion die Wahrheitsfrage nicht nur intern in der Weise der Selbstvergewisserung, sondern ständig (nicht nur gelegentlich oder zufällig) auch von außen durch die Begegnung mit anderen Religionen stellt, nennen wir Pluralismus.

Unter *Religion* soll im Folgenden die Gesamtheit derjenigen Lebensäußerungen verstanden werden, mit denen Menschen sich dem sie in ihrer Lebenswelt erschütternden, ergreifenden und unbedingt beanspruchenden Transzendenten hingeben und dieses wiederum in ihre Lebenswelt hinein vermitteln. Diese Lebensäußerungen gehen also einerseits aus einer Deutung der Selbst- und Welterfahrung des Menschen hervor, die prinzipiell über diese hinaus auf ihren Ermöglichungsgrund zurückgreift. Andererseits umfassen sie das Ganze der menschlichen Existenz in Natur und Geschichte, insbesondere auch im Blick auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge. Religiöse Lebensäußerungen manifestieren sich daher vermittelt durch bestimmte kulturelle Gegebenheiten in der Bildung größerer oder kleinerer sozialer Gruppierungen, die sich jeweils von anderen solchen Zusammenschlüssen unterscheiden und abgrenzen¹⁸. Die Sozialität dient der religiösen Deutung dazu, ihre beiden Brennpunkte der Selbsterfahrung und

¹⁸ Diese Definition setzt die transzendente Bestimmung von Religion, wie sie durch FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER begründet worden ist (*Der christliche Glaube*, 2. [= 7.] Aufl., hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, §§ 3–5), voraus. Sie wendet sich jedoch gegen moderne subjektivitätstheoretische Verengungen, die Religion auf die Begründung des menschlichen Selbstbewusstseins im „absoluten Selbstbewusstsein“ Gottes (H.-W. Schütte) oder auf die „Deutung von Erfahrung im Horizont des Unbedingten“ durch das religiöse Subjekt (U. Barth) beschränken (vgl. HANS-WALTER SCHÜTTE, *Religionskritik und Religionsbegründung*, in: N. Schiffrers/H.-W. Schütte, *Zur Theorie der Religion* [KÖS 7], Freiburg u.a. 1973 [95–144], 134; ULRICH BARTH, *Was ist Religion?* in: ZThK 93/1996 [538–560], 545). Demgegenüber ist entscheidend, dass Religion erstens nicht bloß ein Bewusstseinsphänomen ist und dass sie zweitens (vgl. Schleiermacher, a.a.O. § 6!) nur in sozialen Gestalten vorkommt. (Auch die Subjektivitätstheoretiker bilden eine – esoterische – Diskursgemeinschaft!) Nur so wird verständlich, dass es „die“ Religion als vorfindliche Wirklichkeit gar nicht gibt, sondern nur Religionen, worauf heute die Religionswissenschaft zu Recht hinweist (vgl. z.B. KURT RUDOLPH, *Die Problematik der Religionswissenschaft als Lehrfach*, in: Kairos 9/1967 [22–42], 32f.)

der Welterfahrung miteinander zu verbinden: Das Transzendente wird niemals nur als Existenzgrund des Einzelnen verstanden, sondern immer auch als der Grund des Ganzen der Welt; beide Seiten bedingen einander¹⁹. Bei alledem ist es nicht erforderlich, dass für jenes Unbedingte der Gottesbegriff gebraucht wird. Es genügt sogar, dass man sich im Modus der Frage darauf bezieht.

In diesem umfassenden Sinn ist Religion offensichtlich auch in der modernen, säkularen Welt lebendig. In irgendeiner Form ist die Frage nach einem letzten Grund, nach Transzendenz, in jeder Zeit und Kultur virulent, mögen die Antworten auf sie auch höchst verschieden, ja gegensätzlich sein; sie gehört offenbar zum Menschsein selbst. Damit ist keineswegs ein religiöses *a priori* in dem – empirisch fragwürdigen – Sinn impliziert, dass ein positiver Transzendenzbezug zum Wesen des Menschen gehöre.

Neben Religion im eigentlichen Sinn gehören zum Religiösen in einem weiteren Sinn im Kontext der modernen westlichen Gesellschaft noch zwei andere Erscheinungsformen, nämlich die im letzten Abschnitt bereits angedeuteten Pseudoreligionen und Religionssurrogate, weil auch sie im Horizont der letzten Fragen des Lebens stehen. Bei *Pseudoreligionen* ist an die so genannten Weltanschauungen zu denken – darunter sind mit Dilthey vorrationale, dem elementaren Lebensgefühl entspringende Gesamtdeutungen der Welt ohne Transzendenzbezug zu verstehen, z. B. „idealistische“ oder „materialistische“ Weltanschauungen²⁰. Im präzisen Sinn pseudoreligiös sind sie dann, wenn sie zu innerweltlichen Heilslehren dogmatisiert und machtpolitisch funktionalisiert werden. Dabei kann die weltanschauliche Grundlage sekundär reflektiert sein. Das ist der Fall bei den großen politischen Ideologien, die mit dem Anspruch auf „wissenschaftliche“ Begründung einen dem Geist abendländischer Wissenschaft (und aus anderen Gründen, wie noch zu zeigen ist, auch dem Christentum) ursprünglich fremden Autoritätsglauben an den Besitz absoluter Wahrheit verknüpften²¹. Der Begriff Pseudoreligion ist hier geradezu empirisch gerechtfertigt, und zwar dadurch, dass diese Ideologien in erheblichem Maße von inhaltlichen, entsprechend ihrer säkularen Intention umgeprägten Anleihen aus der christlichen Tradition lebten, also das Christentum zu enteignen versuchten. Das lässt sich an den Bezügen zeigen, welche die klassenlose Gesellschaft außer zu den platonisch geprägten Staatsutopien der Renaissance auch zum urchristlichen Liebes-„Kom-

¹⁹ Der Weltbezug steht im Zentrum der Religionstheorie von GORDON D. KAUFMAN, *An Essay on Theological Method* (AAR Reflection and Theory in the Study of Religion Bd. 05), 3. Aufl. Atlanta GA 1995, vgl. bes. 54f. Er hat damit auf einen wichtigen Punkt hingewiesen. Da er aber die soziale Seite der Religion unterbelichtet, erscheint bei ihm das vom einzelnen Subjekt ausgehende Religionsverständnis als Alternative statt als Korrelat.

²⁰ In dieser Bedeutung seit WILHELM DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie* (1907), GS 5 (339–416), 378–406. Zur Geschichte des Begriffs seit Kant vgl. EILERT HERMS, *Weltanschauung bei F. Schleiermacher und A. Ritschl*, in: DERS., *Theorie für die Praxis. Beiträge zur Theologie*, München 1982, 121–143.

²¹ Zum Begriff der Ideologie s. u., 476f.

munismus“ (Act 2,37–47) hat; unmittelbarer am Ursprung des Begriffs „Drittes Reich“ im „Reich Gottes“; ferner an der Rolle der Arbeiterklasse bzw. des nationalsozialistischen „Führers“ als Erlöser oder an den Anleihen der Jugendweihe bei der evangelischen Konfirmation.

Religionssurrogate stellen im Unterschied zu Pseudoreligionen diffuse Felder quasireligiöser Elemente dar, die weder zu einem festen System zusammengefügt sind noch auch ausdrücklich den Anspruch unbedingter Verbindlichkeit erheben (Astrologie, Okkultismus, Verehrung von Idolen aus Sport und Unterhaltungsindustrie). Die Grenzen zwischen beiden Phänomenen sind allerdings fließend. Fangemeinden und Adeptenkreise können einen ebenso rigiden Comment und ebenso „geheilte“ Rituale haben wie Funktionäre einer Staatspartei. Auch die Bedingungslosigkeit und Absolutheit, mit der beide das „Heil“ verfechten, lässt die auf den ersten Blick so verschiedenen Phänomene durchaus vergleichbar erscheinen (man denke an die erbarmungslosen Verfolgungen ideologischer Dissidenten auf der einen und an die Schlachten rivalisierender Fußballfans auf der anderen Seite).

Heute sind es in den westlichen Ländern weniger die Pseudoreligionen, in die hinein sich das religiöse Interesse verlagert, wenn es aus dem Christentum auswandert, sondern eher die Religionssurrogate („neue Kulte“). Deren spezifische Modernität besteht darin, dass sie oft Menschen, Sammel- oder Gebrauchsgegenstände, Sportvereine an die Stelle Gottes treten lassen, sowie vor allem in der beliebigen Wahl zwischen vielfältigen Angeboten. Dieser neuen Unverbindlichkeit des Religiösen entspricht es, die letzten Fragen häufig offen zu lassen. Dieses Verharren beim Vorletzten drückt sich im Bereich der Theorie – zumindest der Intention nach – in der Forderung des kritischen Rationalismus aus, jede Überzeugung in einer permanenten kritischen Schwebelage jederzeitiger Korrigierbarkeit zu halten.

Die Gründe dafür, dass der nach Transzendenz fragende Mensch in Europa heute seine Antworten häufig außerhalb des Christentums sucht, sind mannigfacher Art. Sie liegen gewiss zum Teil in der christlichen Verkündigung selbst. Ob sie um der Popularität willen den Kern der christlichen Botschaft an irgendwelche Moden verrät oder umgekehrt starr an althergebrachten Formen kirchlichen Lebens und Redens festhält, die zu den Erfordernissen der gegenwärtigen Lebenswelt wenig oder gar keinen Bezug mehr haben, oder ob schließlich Leben und Lehre nicht miteinander übereinstimmen: in all diesen Fällen haben wir es mit einem Verlust an Glaubwürdigkeit zu tun, der Menschen veranlasst, sich von der christlichen Botschaft abzuwenden und – unter Umständen – zu einer anderen Religion zu konvertieren oder anderweitigen Ersatz zu suchen. Positiv wäre z.B. die Anziehungskraft solcher Elemente religiösen Lebens wie der Meditation zu nennen, die in den ostasiatischen Religionen traditionell stärker ausgebildet sind als im abendländischen Christentum.

Nun wird man sich bei der Betrachtung des modernen religiösen Pluralismus vor dem Irrtum hüten müssen, als sei er etwas *absolut* Neues in der Geschichte

des Christentums. Alternativen zum christlichen Glauben haben ihn begleitet, solange es ihn gibt. Die Pluralität der Religionen ist dem Christentum auch nach dessen Aufrücken zur Staatsreligion und dem Verbot der ihm bis dahin konkurrierenden „heidnischen“ Kulte im Jahre 380 zumindest in Gestalt des Judentums, im Mittelalter des Islam, und spätestens seit dem Beginn der großen Missionsunternehmungen des 18. und 19. Jahrhunderts in weltumfassender Vielfalt präsent gewesen, äußerlich dokumentiert besonders durch das World's Parliament of Religions in Chicago 1893. Auch sonst haben fremde Religionen im christlichen Abendland zumindest die Gebildeten fasziniert; man denke nur an die „Chinoiserien“ des 17. und 18. oder an die Begeisterung für die indischen Religionen zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Dies alles sind aber insofern nur Vorstufen des Pluralismus, als es sich dabei entweder nicht um einen Dauerzustand handelte oder die prinzipielle Überlegenheit der eigenen Religion über die anderen allgemein als ausgemachtes gesellschaftliches Faktum galt. Seit der Aufklärung fand diese Überzeugung im Abendland ihren theoretischen Ausdruck in religionsphilosophischen Konstruktionen, die das Christentum als höchste Stufe der geschichtlichen Entwicklung auffassten. Heute ist die solche Konstruktionen leitende Überzeugung infolge der allgemeinen Lockerung der Glaubensbindung – von der Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt zunächst einmal abgesehen – gesellschaftlich irrelevant geworden; sie wäre überdies angesichts der Tatsache, dass alle Länder der westlichen Welt inzwischen zu Einwanderungsländern geworden sind, auch gefährlich. Die Alltagsrealität ist hier vielmehr der religiöse Pluralismus, der politisch nur unter dem Vorzeichen der Religionsfreiheit existieren kann. Im Prinzip gilt das angesichts des engen Zusammenrückens der Völker weltweit, so fern die Wirklichkeit einem solchen Zustand vielerorts auch sein mag.

Der Begriff des Pluralismus ist in doppelter Hinsicht näher zu bestimmen: als Relativierung der Religionen und als Widerstreit zwischen ihnen. Unter der Ägide neuzeitlicher Autonomie wird Pluralismus zunächst vor allem als *Relativierung* religiöser Wahrheit erfahren. Die bunte Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Möglichkeiten hat im Verein mit dem Verschwinden der Selbstverständlichkeit einer bestimmten religiösen Bindung zu einem umfassenden „Zwang zur Häresie“²² geführt, d.h. zur Wahl einer religiösen Tradition statt eines organischen Hineinwachsens in sie. Dabei braucht diese Wahl keineswegs eine wohlüberlegte Entscheidung für eine Lebensbindung zu sein, sondern kann, insbesondere wenn es um Religionssurrogate geht, nicht selten den Charakter spielerischer Willkür haben, mit der man sich aus dem „Angebot“ nach Art einer Speise-

²² Vgl. das gleichnamige Buch von P.L. BERGER mit dem Untertitel *Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980 (dt. Fassung von *The Heretical Imperative*, 1979), sowie HENNING LUTHER, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 22–24.

karte ein religiöses „Menü“ zusammenstellt²³. Dadurch sinkt das Religiöse zu einem Erlebnisinhalt unter anderen herab, der für das Leben nur eine sachlich und zeitlich begrenzte Relevanz besitzt. Zu der gegenseitigen Relativierung der einzelnen religiösen Überzeugungen tritt also noch die innere Relativierung des Anspruchs der jeweiligen Überzeugung selbst in Bezug auf ihre lebensbestimmende Macht. Auf diese Weise können Religionssurrogate wie z.B. die Astrologie auch zusammen mit einer christlichen Grundüberzeugung auftreten, ganz analog wie etwa in Afrika der Geisterglaube oft neben dem Christentum beibehalten wird. Der Unterschied besteht jedoch in der Relativierung der Verbindlichkeit, die so weit geht, dass Pluralität nach dieser Seite hin paradoxerweise geradezu im Gewand der Uniformität der technischen Einheitskultur daherkommt.

Der moderne religiöse Pluralismus hat aber noch eine andere Seite. Er ist nicht auf die Oberflächlichkeit einer „Erlebnisgesellschaft“ zu reduzieren. Zum einen leben viele Menschen, die unterschiedlichen Religionen angehören, in fester und aufrichtiger Bindung an ihre jeweilige Tradition nebeneinander. Zum anderen kann die Hinwendung zu einer anderen Religion oder Weltanschauung auch aus Überdruß am bunten Wechsel der Surrogate und in bewusster *Abwehr des allgemeinen Relativismus* erfolgen. Zwischen beidem gibt es fließende Übergänge; von außen dürfte oft kaum zu beurteilen sein, ob der Sinn für das Heilige (und damit auch ein Verständnis für das, was Heil sein kann), diffuse Sehnsucht, schiere Ratlosigkeit oder pure Experimentiersucht zu einer solchen Wahl geführt hat.

Wo tiefe religiöse Überzeugungen verschiedenen Inhalts einander gegenüberstehen, lässt sich der religiöse Pluralismus keineswegs bloß als friedliche Koexistenz einander relativierender Religionsformen beschreiben. In diesem Fall schließt vielmehr der eine Heilsglaube alle anderen aus, und es entsteht ein *Antagonismus*, der einen unnachlässig strengen oder gar verfolgungswütigen Fundamentalismus erzeugen kann. Von dieser Möglichkeit ist keine Weltgegend prinzipiell ausgeschlossen. Der Fundamentalismus ist, historisch wie sachlich, die natürliche Gegenbewegung gegen die Aushöhlung religiöser Verbindlichkeit durch den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess²⁴.

Es gibt also beides nebeneinander: einen oberflächlichen Relativismus, der die religiöse Entscheidung bis zur Beliebigkeit verwässert, und den harten Widerstreit strenger religiöser Bindungen. Erst beides zusammen macht den heutigen Pluralismus aus. Vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus ist dabei kaum zu entscheiden, ob der Relativismus oder der Antagonismus bedrohlicher ist.

²³ Vgl. dazu WILHELM KNACKSTEDT, *Der Supermarkt der Heilsangebote. Hintergründe, Gefahren, Herausforderungen*, in: Religionen – Fundamentalismus – Politik. Vorträge im Rahmen des Studium generale der Georg-August-Universität im W.S. 1994/95, hg. v. D. Lange, Frankfurt a.M. u.a. 1996, 65–82.

²⁴ Dies ist genauer ausgeführt in meinem Aufsatz *Evangelikales Glaubensverständnis und theologische Wissenschaft im Kampf um das moderne Wahrheitsbewußtsein*, a.a.O. 83–104.

Das Bekenntnis zu Christus muss sich mit seiner Infragestellung durch beide auseinander setzen, wobei ihm freilich als religiös nur eine das ganze Leben beanspruchende Bindung gelten kann.

3. Die konfessionelle Vielfalt

Pluralismus kennzeichnet nicht nur die Stellung des Christentums in der Welt der Religionen und damit seine Außenrelationen, sondern auch seine interne Verfasstheit in einer Mehrzahl von Konfessionen und kleineren Gruppierungen ebenso wie die Vielfalt der theologischen Positionen insbesondere innerhalb des Protestantismus²⁵. Diese Eigenart teilt das Christentum mit allen großen Weltreligionen. Sie ist als solche zunächst einmal keineswegs, wie manche Ökumeniker behaupten, ein Skandal, sondern sie reflektiert die soziologische Gesetzmäßigkeit, dass die gesellschaftliche Kohäsionskraft proportional zur Größe der Gruppe abnimmt und dementsprechend nur durch eine den geschichtlichen und kulturellen Rahmenbedingungen gerecht werdende Variationsbreite aufrechterhalten werden kann.

Trotzdem liegt hier ein Problem. Das Christentum ist eine monotheistische Religion, die „in keinem andern ... Heil“ gewährt findet als in der Person Jesu Christi (Act 4,12). Die in diesem Satz ausgedrückte Einheit aller Christen im Glauben (1.Kor 12) scheint auch die äußere (in sich gegliederte) Einheit zu implizieren. Historisch ist es allerdings schon seit der Spaltung in Juden- und Heidenchristen zu Zeiten des Paulus anders gewesen. Daran hat das Bündnis mit der zentralistischen Staatsgewalt seit Konstantin ebenso wenig geändert wie der Primatsanspruch des Bischofs zu Rom. Trotz Repressalien bis hin zu blutigen Verfolgungen hat es die ganze Kirchengeschichte hindurch immer wieder nicht nur einzelne Abweichler, sondern umfangreiche „Ketzer“-bewegungen gegeben, von denen manche wie z.B. die nestorianische Kirche, wenn auch in kleine Gruppen vom Nahen Osten bis Indien zerstreut, von der Spätantike bis heute überlebt haben²⁶. Bekannt sind die großen Konfessionsspaltungen in Ost- und Westkirche von 1054 und die protestantische Reformation sowie die Aufspaltung des Protestantismus in mehrere Unterkonfessionen und zahlreiche separatistische Gruppen.

An Einigungsbemühungen hat es auch in neuerer Zeit nicht gefehlt, ob es nun der Vorschlag des Georg Calixt im 17. Jahrhundert, die Konfessionsspaltungen auf dem Weg über einen *consensus antiquitatis* (bzw. später *quinqaeseclaris*) bezüglich der großen christologischen und trinitarischen Dogmen der ersten fünf

²⁵ Zu dem letzteren Phänomen vgl. DIETRICH RÖSSLER, *Positionelle und kritische Theologie*, in: ZThK 67/1970, 215–231. Der Möglichkeit einer Überwindung des Positionellen durch eine (neutrale?) Kritik stehe ich allerdings viel skeptischer gegenüber als Rössler.

²⁶ Vgl. den Art. *Nestorianische Kirche* von WOLFGANG HAGE in TRE 24, 264–276.

Jahrhunderte zu überwinden, die innerprotestantischen Einigungsbemühungen von der altpreußischen Union von 1817 bis zur Leuenberger Konkordie von 1973 oder die Reihe von Zusammenschlüssen verschiedener großer amerikanischer Kirchen sein mögen. Vor allem ist hier natürlich die ökumenische Bewegung hervorzuheben, die insbesondere seit der Amsterdamer Konferenz von 1948 viel für die Verständigung der christlichen Kirchen untereinander getan hat und der seit dem II. Vatikanischen Konzil von 1962–1965 auch eine gewisse Öffnung der römisch-katholischen Kirche entgegenkam. (Diese Öffnung war freilich in den expliziten Formulierungen geringer als vielfach angenommen, da die volle Einheit der Kirche nach wie vor ohne Einschränkung an die Anerkennung der „ganze[n] Ordnung“ der katholischen Kirche, einschließlich aller ihrer Sakramente und der Leitung durch den Papst, gebunden wird²⁷.)

So begrüßenswert sowohl die Veränderung des „Klimas“ im Umgang der verschiedenen christlichen Kirchen miteinander als auch manche nicht bloß scheinbare Milderung inhaltlicher Gegensätze sind, so wenig ist damit schon das Grundproblem gelöst: Ist das Ziel eine Konsens-Ökumene, die dann auch in einer einzigen kirchlichen Organisation zu vereinigen wäre, oder eine Verständigungs-Ökumene, also ein lockerer Zusammenschluss lehrmäßig verschiedener und organisatorisch selbstständiger Kirchen, wie er im Grunde bereits besteht? Es gibt Anzeichen für beide Tendenzen²⁸.

Dass der zweite Weg schon aus dem oben genannten soziologischen Grund der allein realistische ist – was natürlich einzelne Zusammenschlüsse bei ausreichender sachlicher Einigkeit nicht ausschließt –, liegt auf der Hand. Wichtiger als diese praktische Einsicht ist die Frage, ob die erstere Zielsetzung, von den Chancen ihrer Realisierung einmal abgesehen, überhaupt angestrebt werden soll. Diese Frage auch nur zu stellen, heißt bereits, dem kirchlichen Zeitgeist zu widersprechen, auch wenn man hinzufügt, dass sie natürlich nicht als einfache Festschreibung der Pluralität von Konfessionen in ihrem gegenwärtigen Zustand gemeint ist. Die Antwort kann nach dem Bisherigen nur negativ ausfallen. Wenn, wie später ausgeführt werden soll, nur Gott selbst die Wahrheit ist²⁹, dann *kann* diese Wahrheit in Lehrsätzen niemals adäquat fixiert werden, sondern *muss* sich in menschlichen Erfahrungen und in den solche Erfahrungen interpretierenden Sätzen unterschiedlich reflektieren. Das hat die institutionelle Konsequenz, dass die

²⁷ Vgl. *Lumen gentium* 14: „Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes, integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur ...“.

²⁸ Für die erste Tendenz vgl. z.B. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (DiKi 4), hg. v. K. LEHMANN u. W. PANNENBERG, Freiburg / Göttingen 1986. Die Herausgeber wollen zwar dieses Kommissionsergebnis keineswegs schon als Konkordie bezeichnen, aber doch immerhin als „Vorarbeiten“, wenngleich vorsichtig durch ein „bestenfalls“ eingeschränkt (14).

²⁹ S.u., 78–81.

Einheit im Glauben ihren Niederschlag gerade nicht in einer Einheit der kirchlichen Organisation findet.

Es wäre ein Missverständnis, diese These als Ausdruck von Resignation oder als Absage an jegliches ökumenische Gespräch auszulegen. Sie befreit im Gegenteil von jeder Art von Einigungszwang und ermöglicht so dem ökumenischen Dialog die nötige Gelassenheit. Dadurch erübrigen sich theologische Formelkompromisse und begriffliche Äquivokationen, die jeweils von beiden Seiten verschieden interpretiert werden³⁰ und damit eine Unaufrichtigkeit begründen, die den Ernst der Wahrheitsfrage beschädigt, wenn sie auch die Produktivität kirchlich-theologischer Kommissionen erheblich zu steigern vermag. Es erübrigt sich ferner das kurzschlüssige pragmatische Argument für eine sichtbare kirchliche Einheit, dass man gegenüber den Gegnern des Christentums und auf dem Missionsfeld viel wirksamer auftreten könne, wenn die Kirche mit einer Stimme spreche. Diese Antwort ist gewiss nicht einfach falsch, hat aber nur dann einen Wert, wenn die „eine Stimme“ nicht in Wirklichkeit in sich gespalten ist. Für die Glaubwürdigkeit christlicher Verkündigung ist vielmehr entscheidend, ob der ökumenische Dialog auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens an den einen Herrn und der daraus erwachsenden Liebe in der Lage ist, eine redliche Austragung binnenchristlicher Streitigkeiten und ein gelassenes Ertragen verbleibender Differenzen zu gewährleisten.

4. Der Einzelne und die kirchliche Institution

Für das Verhältnis der Konfessionen zueinander ebenso wie für das Selbstverständnis einer einzelnen Kirche ist nicht nur die Lehre, sondern eher noch stärker, weil elementarer und auch die theologisch weniger Interessierten unmittelbar bewegend, das Verhältnis des einzelnen Christen zur kirchlichen Institution relevant.

Unter *Institution* verstehen wir hier und im Folgenden nicht nur eine Organisation, sondern jegliche auf Dauer gestellte Form menschlicher Vergesellschaftung, die durch die regelbildende und regulierende Interaktion von autoritativer Setzung, internalisierender Aneignung und öffentlichem Diskurs bestimmt ist. Dazu gehören beispielsweise auch Riten oder Konventionen. Institutionen sind

³⁰ Dafür ein beliebiges Beispiel: Die ordinierten Amtsträger „manifestieren und üben die Autorität Christi in der Weise aus, in der Christus selbst die Autorität Gottes der Welt offenbarte ...“. So in *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, 10. Aufl. Frankfurt/Paderborn 1985, Ziffer II 16. Dies wird zwar in II 15 als Auftrag zum Dienen interpretiert. Aber da *servus servorum Dei* eine geläufige Bezeichnung des Papstes in feierlichen Präambeln zu Konzilsöffnungen ist, repräsentiert jene Formel von der Autorität Christi keinerlei Abweichung vom traditionellen katholischen Amtsverständnis. Was mag die evangelischen Gesprächspartner bewogen haben, diese Formel zu akzeptieren?

wandelbar und gestaltbar, insofern sie von der ausdrücklichen oder unausdrücklichen Übereinstimmung, Akzeptanz und Interaktion der eine Gesellschaft konstituierenden Individuen und Gruppen abhängig sind. Aber sie treten diesen Individuen zugleich mit einem gewissen Eigengewicht und einer Eigengesetzlichkeit (im wertfreien Sinn von Sachgesetzlichkeit) als bereits vorgegebene soziale Lebensbedingungen gegenüber³¹.

Das Verhältnis des Christen zur – in diesem weiten Sinn verstandenen – Institution der Kirche hat sich durch die den Ursprung des Protestantismus mitkonstituierende vehemente Kritik der Reformatoren an den hierarchischen Ordnungsprinzipien der römischen Kurie, die als Menschengesetzungen keinen absoluten Gehorsam beanspruchen könnten³², grundlegend verändert. Luther steht dabei in einer (relativen) Nähe zu dem in seiner Zeit neu erwachenden Selbstbewusstsein des Individuums, wie es in dem Aufbruch des Humanismus und der Wissenschaft aus kirchlicher Bevormundung und darüber hinaus in der sozialen Position des aufstrebenden Bürgertums zum Ausdruck kommt. Doch war die treibende Kraft bei ihm eine religiöse, nämlich die Urerfahrung der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, für die er sich im Übrigen auf Jesu Parteinahme für den Einzelnen gegen die religiösen Konventionen seiner Zeit bezog³³. Diese Unmittelbarkeit zu Gott war für ihn gerade nicht durch eine ganz oder teilweise Gott gegenüber autonome Freiheit, sondern durch die von Gott geschenkte und ganz in ihm gründende Freiheit konstituiert. Insofern hatte er sowohl den Humanismus als auch die katholische Kirche gegen sich.

Unter dem Eindruck der aufklärerischen Entdeckung der Autonomie der Vernunft und der romantischen Einsicht in die unaufhebbare Besonderheit menschlicher Individualität, aber in der Sache durchaus auch an die Reformation anknüpfend, hat der Neuprotestantismus die Unmittelbarkeit des Einzelnen zu Gott in Abgrenzung gegen ein Verständnis der Kirche als Heilsanstalt zu dem

³¹ Zum Begriff der Institution vgl. TALCOTT PARSONS, *The Social System*, 2. Aufl. Glencoe IL 1952, 36–45; P.L. BERGER/THOMAS LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (The Social Construction of Reality, dt. v. M. Plessner, 5. Aufl. 1977), 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1996, 58; sowie GERHARD GÖHLER, *Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen*, in: DERS. (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994 (19–46), 22. Zum Begriff der Eigengesetzlichkeit vgl. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hg. v. J. Winckelmann, 5. Aufl. Tübingen 1976, 382–385 (dort auf den Markt bezogen). Näheres zum allgemeinen Verständnis von Institution s.u., Religionsphilosophische Grundlegung, 165f.

³² Klassisch bei MARTIN LUTHER in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA 6, 404–469. Hier bestreitet er Rom das Recht, der weltlichen Gewalt Weisungen zu erteilen, den Anspruch auf die allein maßgebliche Schriftauslegung und damit auf die jeder Kritik entzogene Lehrautorität, sowie das alleinige Recht, ein Konzil einzuberufen, und damit die letztinstanzliche kirchliche Jurisdiktion.

³³ Z.B. WA 6, 445,26–32 nach Mt 23,13.

konfessionellen Unterscheidungsmerkmal schlechthin erklärt³⁴. Damit hängt unmittelbar die grundsätzliche Bejahung einer Vielfalt der Kirchentümer zusammen (im Unterschied zur Einheit der Gemeinschaft der Glaubenden)³⁵. Darüber hinaus ist für die Gegenwart festzustellen, dass Individualität und Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen und seine Eigenständigkeit gegenüber allen Institutionen, sieht man einmal von der Frage einer religiösen oder nichtreligiösen Begründung ab, im abendländischen Bereich trotz einer vielerorts verbreiteten sozialstaatlichen Versorgungsmentalität so sehr zum Selbstverständnis und zur Lebenspraxis der Menschen gehören, dass man davon als von einer erfahrungsmäßigen Gegebenheit ausgehen muss.

In der Gegenwart vollzieht sich in den westlichen Gesellschaften (und in manchen Teilen der so genannten Dritten Welt) ein Prozess der Auflösung traditioneller Gemeinschaftsformen, die zu einer bisher nicht gekannten Individualisierung geführt hat. Gerade durch diese Vereinzelung sind die Individuen aber zugleich – auch in Demokratien – so stark wie nie zuvor in der Geschichte in ein engmaschiges Netz institutioneller Verflechtungen eingebunden³⁶. Das ändert zwar nichts an der die Moderne leitenden Überzeugung von dem fundamentalen *Recht* auf Eigenständigkeit und Selbstbestimmung. Doch der Widerspruch dieser vielfach zu einem extremen Individualismus übersteigerten Auffassung zur sozialen Wirklichkeit und ihren Erfordernissen hat die Institutionalität zu einem der zentralen gesellschaftlichen Probleme der Gegenwart gemacht. Helmut Schelsky hat deshalb mit Recht bereits vor einem Vierteljahrhundert die These aufgestellt: „Die Entzweiung zwischen dem Allgemeinen, das in den Institutionen von alters her verkörpert ist, und der Subjektivität des modernen Menschen ist die entscheidende Spannung unserer Kultur“ und hinzugefügt, diese Spannung dürfe nicht institutionell neutralisiert, sondern müsse selbst institutionalisiert werden³⁷. Das betrifft auch die institutionellen Kirchen, deren Entwicklung zu bürokratischen Großorganisationen die Spannung ebenfalls verschärft hat.

An dieser doppelseitigen Entwicklung hat der Protestantismus maßgeblich mitgewirkt. Wir verdeutlichen uns das zunächst am kirchlichen Selbstverständnis in Deutschland. Hier hielt *einerseits* Johann Salomo Semler neben der wahren, „privaten“ Religion die „öffentliche“, Kant neben der „reinen Vernunftreligion“ die „statutarische“ nur aus pädagogischen Gründen noch für notwendig³⁸. Schleiermacher wies demgegenüber zwar darauf hin, dass die auf der

³⁴ Die klassische Formulierung findet sich bei F.D.E. SCHLEIERMACHER, a.a.O. (Anm. 18), § 24.

³⁵ Zur Begründung vgl. die Ekklesiologie, C I 2a.

³⁶ Vgl. ULRICH BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Ed. Suhrkamp 1365), Frankfurt a.M. 1986, 205–219.

³⁷ HELMUT SCHELSKY, *Zur soziologischen Theorie der Institutionen*, in: DERS. (Hg.), *Zur Theorie der Institution*, (Interdisziplinäre Studien 1), Gütersloh 1973 (10–26), 24.

³⁸ Zu Semler vgl. T. RENDTORFF, *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kir-*

gegenseitigen Mitteilung des Glaubens aufbauende christliche Gemeinschaft sich notwendig auch eine institutionelle Form gibt³⁹. Doch wurde diese im langen Schatten des Kulturkampfes grundsätzlich zum Problem gemacht. Der Kirchenjurist Rudolf Sohm deutete Luthers antihierarchische Haltung zu einer grundsätzlichen Infragestellung des Kirchenrechts und damit kirchlicher Institutionalität überhaupt um, die er geradezu als Gegensatz zum Wesen der Kirche sah. Er bezeichnete das Kirchenrecht als bloß menschliche Überlieferung, „die man aus freien Stücken (libenter)“ übernimmt, so weit im Einklang mit der Reformation, ging jedoch über sie hinaus mit der These, eigentlich sei es gar kein Recht im strengen Sinn des Wortes⁴⁰. Andererseits hatte der einflussreiche lutherische Kirchenmann Theodor Kliefoth, ein Wortführer der konservativen Reaktion gegen die bürgerliche Revolution von 1848, einige Jahrzehnte vor Sohm die institutionelle Kirche als einen „aus dieser Vielheit von theils aus der Gnadenordnung, theils aus der geheiligten Naturordnung sich heraus setzenden Aemtern und Ständen sich durch die Einheit der ihr von Gott gesetzten Aufgabe ... zusammenfassende[n] Organismus“ bezeichnet, als „Heilsanstalt“, die zwar nicht mit der „wahren Gemeinde“ identisch sei, aber lediglich deshalb nicht, weil diese göttliche Ordnung einer irdischen Entwicklung unterworfen und nicht fertig vorgegeben sei⁴¹. Zwischen diesen beiden Extremen hat seither das kirchliche Selbstverständnis des deutschen Protestantismus hin- und hergependelt. Wurde dessen Individualisierungspotenzial im allgemeinen gesellschaftlichen Bereich zunächst noch lange Zeit durch eine breite Zustimmung zum Obrigkeitsstaat verdeckt, so kam es beispielsweise in den Vereinigten Staaten auf Grund der demokratischen Staatsform, der Trennung von Kirche und Staat und der von vornherein weit vielfältigeren Kirchentümer erheblich stärker zum Ausdruck. An der – oft verdeckten – Abhängigkeit von den Institutionen ändert das aber nichts⁴².

Mit dem Umbruch von 1968 ist ein neuer, nicht spezifisch kirchlicher Faktor hinzugekommen, der die Auseinandersetzung mit dieser Problematik zusätzlich erschwert. Das ist das bereits erwähnte tiefe Misstrauen zunächst gegen die staatlichen, dann gegen alle Institutionen überhaupt, das von der internationalen Studentenrevolution ausging. Hatte es sich zunächst in den USA aus der Opposition gegen den Vietnamkrieg entwickelt und dann die individualistische Aussteigermentalität der Hippie-Szene einbezogen, so verband es sich in

chenbegriffs in der neueren Theologie, Gütersloh 1966, 36–49; I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Akad.-Ausg. Bd. 6 (1–202), 149–202.

³⁹ F.D.E. SCHLEIERMACHER, a.a.O. (Anm. 18), §§ 6.115; DERS., *Die christliche Sitte*, SW I/12, 70.

⁴⁰ RUDOLPH SOHM, *Kirchenrecht*, 2 Bde. (Syst. Hdb. d. deutschen Rechtswiss. VIII/1+2), Leipzig 1892.1923, I, 1; II 145 (hier das Zitat).146.

⁴¹ THEODOR FRIEDRICH DETHLOF KLIEFOTH, *Acht Bücher von der Kirche*, Bd. 1 (mehr nicht erschienen), Schwerin / Rostock 1854, 353.356.504.509.

⁴² Vgl. dazu das Buch von DAVID RIESMAN, NATHAN GLAZER, REUEL DENNEY, *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New Haven 1950.

Deutschland mit der Forderung an die ältere Generation, endlich die überfällige Auseinandersetzung mit der Staatshörigkeit unter dem nationalsozialistischen Regime und ihren grauenhaften Folgen nachzuholen. Von daher kam die Schärfe, mit der man damals auch in der Kirche gegen das Obrigkeitsdenken protestierte und die bereits zuvor von der Arbeitsgemeinschaft Kirchenreform erhobenen „liberalen“ Forderungen einer „Demokratisierung“⁴³ aufgriff und radikalisierte. Das hat tiefe Umwälzungen innerhalb der Kirche hervorgerufen.

Inzwischen hat sich, insbesondere im Zusammenhang mit den knapper werdenden finanziellen Ressourcen, mancherorts in der Kirche geradezu eine Planungseuphorie eingestellt. Ob daraus die seit dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments 1918 anstehende durchgreifende Reform der obrigkeitlichen Kirchenstrukturen wird, nachdem die durch die deutsche Wiedervereinigung von 1990 dazu gebotene Chance nicht genutzt worden ist, bleibt abzuwarten. Immerhin scheint die Renaissance, die das Thema der Institution zur Zeit in der Soziologie erlebt, auch in den Kirchen anzubrechen, so dass ein Abbau der anti-institutionellen Vorbehalte ebenso wie der protestantischen Neigung, das Institutionelle für ein notwendiges Übel oder für ein Adiaphoron zu erklären, vielleicht möglich ist.

Die Aufgabe, die sich hier stellt, ist allerdings immens, und sie ist auch keineswegs bloß organisatorischer Art. Denn obwohl die Thesen von Kliefoth und Sohm als solche der Vergangenheit angehören, sind doch ihre strukturellen Äquivalente nach wie vor wirksam. Diese verbinden sich heute mit einem verbreiteten religiösen Substanzverlust einerseits zu einem theoretischen und praktischen institutionellen Positivismus, andererseits zu einer erschreckenden Profillosigkeit. Was zwischen diesen Extremen an guter und reflektierter Arbeit geleistet wird, ist u.E. durch die strukturellen Folgen, die sich aus der nach wie vor bestehenden theologischen Unsicherheit über die Bedeutung der kirchlichen Institution und zusätzlich durch ein immer noch bestehendes Defizit an Flexibilität im institutionellen Denken und Planen sowie an Mut zu dem mit wirklich weitreichenden Reformen verbundenen Risiko ergeben, stärker gefährdet, als man gemeinhin wahrhaben will. Über die sich daraus ergebenden Herausforderungen wird in der Ekklesiologie genauer zu reden sein.

In den nun folgenden vier Kapiteln (II-V) sollen die in der bis hierher skizzierten Lage sich als notwendig erweisenden grundsätzlichen Fragestellungen behandelt werden, deren Klärung von einer Glaubenslehre erwartet werden muss: Wie kann vernünftig über Behauptungen des Glaubens nachgedacht werden, die ihrem Inhalt nach zwar nicht widervernünftig, wohl aber übervernünftig sind (II)?

⁴³ Vgl. RUDOLF v. THADDEN, *Für und wider die Kirchenreform*, in: Fragen zur Kirchenreform (KVR 205–207), hg. v. H. v. Rautenfeld und R. v. Thadden, Göttingen 1964, 80–94, sowie seine *Einleitung*, a.a.O., 7–9.

Wie ist der Ort des Christentums in einer Welt zu bestimmen, in der es auf Schritt und Tritt konkurrierenden Wahrheitsansprüchen anderer Religionen begegnet (III)? Wie soll überhaupt die Identität des christlichen Glaubens erhoben werden, wenn es doch von Anfang an in einer Vielzahl unterschiedlicher Gestalten aufgetreten ist (IV)? Und schließlich: Wie verhalten sich in einer Glaubenslehre die begründete religiöse Überzeugung des Einzelnen und die Gemeinsamkeit des in einer kirchlichen Institution jeweils erreichten Konsenses zueinander (V)?

II. Erfahrung in Theologie und Philosophie

Das Leben in einer säkularen Welt, Pluralismus als Relativierung und Konflikt, Eingebundensein in und Unabhängigkeit von institutioneller Bindung, das sind die für die christliche Existenz heute wichtigen Erfahrungen, deren umrissartige Beschreibung und Deutung der Gegenstand des letzten Abschnitts war. Mit diesen Erfahrungen wird es die Glaubenslehre auf Schritt und Tritt zu tun haben. Dabei hat sie es aber primär nicht mit der Wahrnehmung konkreter Phänomene zu tun, sondern mit der hinter ihr stehenden Frage nach dem Wesen menschlicher Erfahrung und ihrer Deutung. Auf dieser Ebene bewegt sich auch die Reflexion der Philosophie, nur meist ohne christliche oder auch nur religiöse Voraussetzungen. Sie ist daher die natürliche Gesprächspartnerin für diese Problemstellung.

Es lassen sich vier verschiedene Ebenen von Erfahrung unterscheiden⁴⁴. Die erste kann man als *Lebenserfahrung* bezeichnen; sie ist der unmittelbare, eigenständige Umgang des Menschen mit der ihm widerfahrenden äußeren und inneren Wirklichkeit, der nicht wiederholbar und auch von anderen nicht exakt, sondern nur analog nachvollziehbar ist. Er ist der Gegenstand von Erfahrungsaustausch, persönlichen Gesprächen und Beratungen, Biographien. Lebenserfahrung ist theoretisch schwer zu erfassen, weil bei ihr das Unverwechselbare, Einmalige so stark im Vordergrund steht. Wissenschaft ebenso wie Philosophie und Theologie dürfen sie dennoch nicht aus den Augen lassen, weil sie sich als elementarste Form von Erfahrung zum einen nur um den Preis schwerwiegender Verzerrungen aus der Betrachtung der Wirklichkeit ausblenden lässt und weil sie zum anderen jede Theoriebildung bis zum höchsten Abstraktionsniveau bewusst oder unbewusst mitbestimmt.

Auf der zweiten Ebene besteht Erfahrung in der objektivierenden Ordnung von Wahrnehmungen unter Verstandesregeln, an denen sie kontrolliert und die ihrerseits durch neue Erfahrungen falsifiziert werden können. Hier ist jede Erfahrung exakt wiederholbar und prinzipiell von jedem kontrollierbar. In dieser Gestalt, als *Empirie*, bestimmt sie insbesondere die Methode der Naturwissenschaften. Die Empirie kann aber auch Lebenserfahrungen zu ihrem Gegenstand machen, indem sie deren dem Beobachter zugängliche Äußerungen betrachtet. Dabei muss hermeneutisch nachvollziehendes Verstehen individueller und kol-

⁴⁴ Vgl. zu diesem Abschnitt den Art. *Erfahrung II* von EILERT HERMS in TRE 10, 89–109, sowie meine kleine Schrift *Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens* (HUTh 18), Tübingen 1984, deren Gedanken ich hier teilweise weiterentwickelt habe.

lektiver Lebensvollzüge an die Stelle exakten Erklärens treten (Geschichtswissenschaft) oder sich im Blick auf das Typische mit ihm verbinden (Humanwissenschaften: Psychologie, Soziologie). Die historischen Disziplinen unseres Fachs und die Praktische Theologie stehen zusammen mit der Geschichtswissenschaft bzw. mit den Humanwissenschaften, mit deren Methoden sie arbeiten und auf deren Ergebnisse sie angewiesen sind, auf der Seite der Empirie bzw. der durch diese vermittelten Lebenserfahrung. Sie bedürfen dabei ebenso wie ihre Bezugswissenschaften der kritischen wissenschaftstheoretischen Reflexion, weil alle Erfahrung, auch die Empirie, als Verarbeitung begegnender Wirklichkeit immer schon eine Deutung mit sich führt; eine „reine“ Empirie gibt es nicht.

Umgekehrt ist der objektivierende Umgang mit der begegnenden Wirklichkeit auch ein Teil der Lebenserfahrung. Versucht man, diesen Sachverhalt in philosophischer Theorie zu erfassen, so kann man die Aufmerksamkeit entweder mehr auf die Unmittelbarkeit, mit der die Wirklichkeit dem Subjekt begegnet und von ihm bearbeitet wird (Empirismus), oder mehr auf die Ordnungsschemata richten, die das Subjekt entdeckt und auf die Wirklichkeit anwendet (Rationalismus). Zwischen beiden besteht, wie bereits Kant festgestellt hat, kein Gegensatz, sondern ein komplementäres Verhältnis.

Drittens gibt es *Grunderfahrungen* des Menschseins wie Individualität, Mitsein mit anderen, Umgang mit Dingen und ethische Verbindlichkeit, die zwar in ihren konkreten Gestaltungen eine enorme sowohl individuelle als auch kollektiv-kulturelle Variationsbreite zeigen, als Existenzstruktur aber sich stets gleich bleiben. Grunderfahrungen sind sowohl in der Lebenserfahrung als auch in der Empirie präsent, aber mit beiden nicht identisch. Sie sind Gegenstand von Philosophie und Systematischer Theologie. Da Grunderfahrungen jedoch nur vermittelt durch Lebenserfahrung und Empirie vorkommen, müssen beide Disziplinen sich auch auf diese beziehen und sich der Forderung der Bewährung an unmittelbarer und/oder methodischer Erfahrung stellen.

Die vierte Ebene schließlich ist die der *religiösen Erfahrung*. Da diese auf Transzendenz bezogen ist, also keinen „Gegenstand“ im strengen Sinn hat, kann sie nur insofern Erfahrung heißen, als sie die drei anderen Formen begleitet und nur in Verbindung mit ihnen überhaupt vorkommt, wiewohl sie dasjenige ist, was jene erst auf ihren letzten Grund und Halt hin orientiert. Unmittelbar ist sie zunächst auf die Grunderfahrungen des Menschseins bezogen. Religiöse Erfahrung ist in den unterschiedlichen Formen der drei anderen Gestalten der Erfahrung, in denen sie sich vermittelt, Gegenstand der Religionswissenschaften. Dazu gehört auch ihre christliche Erscheinungsform, die zugleich der besondere Gegenstand der Theologie ist. Die systematische Theologie (Glaubenslehre und Ethik) soll sie unter dem Gesichtspunkt der Verbindlichkeit in Form christlicher Lehre in einer heute verantwortbaren Weise interpretieren. Da ihre Differenz zur Philosophie vornehmlich auf dieser grundsätzlichen Ebene auftritt, hat das Gespräch zwischen beiden hier seinen Ort.

Man muss sich allerdings darüber klar sein, dass die religiöse Erfahrung nicht einfach eine höhere Stufe in einer Hierarchie der Erfahrungsweisen ist. Vielmehr ist sie kategorial von den drei bisher betrachteten Ebenen der Erfahrung unterschieden und steht, bildlich geredet, quer zu ihnen. Denn die Transzendenz, das „Ganz Andere“, wird nicht nur als Grund und somit gewissermaßen als Verlängerung in die Tiefendimension hinein erfahren, sondern zugleich als Abgrund. Das Widerfahrnis begegnender Transzendenz lässt alle menschliche Erfahrung ins Bodenlose stürzen und ihre zur Selbstverständlichkeit geronnenen Formen zerfließen. Zugleich reduziert es das Neue in ihnen auf das Uralte, immer schon Dagewesene. Die Erfahrung des Transzendenten ist Erfahrung des Grundes und des Abgrundes menschlicher Existenz in der Welt, und selbst als Erfahrung des Grundes noch die Erfahrung des schlechthin Unerwarteten. Diesen Charakter hat die religiöse Erfahrung, wie die Forschungen Nathan Söderbloms und Rudolf Ottos, in neuerer Zeit besonders Mircea Eliades gezeigt haben, prinzipiell in allen Religionen; die Verschiedenheiten zwischen ihnen rühren von den jeweiligen und kulturellen Kontexten her, durch welche die religiöse Erfahrung sich vermittelt. Zwar ist die Entdeckung der Zwiegesichtigkeit aller Gotteserfahrung der auf dem Boden unseres Kulturkreises entstandenen Religionswissenschaft zu verdanken. Dennoch wird man angesichts der eindrucksvollen von jenen Forschern beigebrachten Belege sagen dürfen, dass sie nicht einfach die Struktur christlicher Frömmigkeit auf die Welt der Religionen ausgeweitet haben.

Weil sie auf Transzendenz als auf das schlechthin Unerkennbare rekurriert, ist religiöse Erfahrung, wiewohl sich als lebensnotwendig aufdrängend, von der Lebenserfahrung nur als lebbare Deutung, von der Empirie nur als denkmögliche Deutung zu verifizieren. Ihr fundierender Charakter ist immer zugleich verborgen, insofern sie der Anfechtung ausgesetzt bleibt. Bleibt jedoch die Herausforderung durch die Anfechtung aus, so bedeutet das die Erstarrung und damit den Tod der religiösen Erfahrung.

Zu der geschilderten Differenzierung wäre noch die *Querteilung* in Seins- und Sollens- (*Gewissens-*) *erfahrung* zu nennen. Auch die Letztere erscheint auf verschiedenen Ebenen: die Ebene der Lebenserfahrung enthält unmittelbare konkrete, relativ zu der gegebenen Situation ergehende Anforderungen; die Ebene der Grunderfahrung ist die des Sollens überhaupt, und auf der Ebene religiöser Erfahrung haben wir es mit der Unbedingtheit der Verbindlichkeit zu tun. Die Ebenen sind wiederum sorgfältig voneinander zu unterscheiden, denn unmöglich kann jeder alltäglichen Sollenserfahrung Allgemeingültigkeit oder gar göttliche Autorität zugesprochen werden. – Diese Querteilung ist für das Gesamtverständnis von Erfahrung wichtig, kann aber hier zunächst noch ausgeblendet bleiben.

Bisher haben wir von religiöser Erfahrung gesprochen, ohne auf die Frage nach ihrer Entstehung einzugehen. Sie hat zwar als etwas auf Transzendenz Bezogenes keinen Gegenstand im strengen Sinne des Wortes, denn Gegenstände sind endlich. Aber sie hat ein „Woher“ – sofern man sich des metaphorischen Charakters auch dieses Ausdrucks bewusst ist. Dieses Woher, aus dem religiöse Erfahrung

hervorgeht, heißt *Offenbarung*, Kundmachung der Gottheit. Dieses Wort ist kein ursprünglich zentraler christlicher Begriff. Er wurde in der Spätorthodoxie zum *terminus technicus*. Sie bezeichnete mit *theologia revelata* im Unterschied zur natürlichen Gotteserkenntnis die von Gott offenbarte und damit jeder Kritik durch die Aufklärung entzogene Lehre⁴⁵. Anderwärts unterschied die Orthodoxie zwischen *revelatio generalis* (in Natur und Geschichte) und *revelatio specialis* (in der Bibel). Beide Unterscheidungen sind unglücklich. Jede Kundmachung der Gottheit ist notwendig „speziell“, und die Vorstellung einer offenbarten Lehre vermengt auf naive Weise das Werk Gottes mit menschlicher Denkbemühung, die immer wandelbar ist. Die Dialektische Theologie hat beide Misslichkeiten vermieden, indem sie von einer einzigen, also „speziellen“, Selbstoffenbarung Gottes sprach, die auch nicht in Schriftform gerinnt, sondern unverfügbar bleibt⁴⁶; aber den Selbstimmunisierungseffekt hat sie beibehalten.

Man könnte demgegenüber auf den Begriff der Offenbarung ganz verzichten, wie es die Aufklärung weithin getan hat. Aber das hätte die Einebnung des Heiligen ins Natürliche und damit seinen Verlust zur Folge. Es empfiehlt sich daher, sich an die religionsphänomenologische Fassung des Begriffs zu halten. Danach ist Offenbarung ein allgemeines Phänomen, dessen Wirklichkeit in allen Religionen vorausgesetzt wird. Durch sie wird die Gegenwart des Göttlichen als eine solche erfahren, die allein auf dessen Initiative zurückgeht⁴⁷. Das Göttliche erschließt sich selbst dem Menschen, dem es zuvor schlechthin verborgen war. Aber, so muss man mit Paul Tillich sofort hinzufügen: „Es hört dadurch, daß es sich offenbart, nicht auf, verborgen zu sein, denn seine Verborgenheit gehört zu seinem Wesen; und wenn es offenbar wird, so wird auch dieses offenbar, daß es das Verborgene ist“⁴⁸. Der sich offenbarende Gott ist also niemals der sich zur Schau stellende Gott. Auf Offenbarung berufen kann sich nur, wem sie widerfahren ist; gerade deshalb aber kann, wer sich auf sie beruft, sich damit nicht selbst immunisieren, sondern bleibt der Bestreitung von außen gegenüber ohne argumentativen Schutz – zumindest dann, wenn diese Offenbarung in einer gegebenen Gesellschaft nicht als selbstverständlich angenommen wird und/oder konkurrierenden Offenbarungsansprüchen ausgesetzt ist.

⁴⁵ Vgl. dazu WOLFGANG TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1972, 86f. Vgl. zum Folgenden den ganzen Abschnitt 85–94.

⁴⁶ Vgl. KARL BARTH, *KD* I/1, 114.116.120.

⁴⁷ Vgl. NATHAN SÖDERBLOM, *Uppteckelse religion*, Stockholm 1930, 55; HJALMAR SUNDÉN, *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit* (Religionen och rollerna), Berlin 1966, 108; auch schon F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube ...* (Anm. 18), § 10 Zusatz.

⁴⁸ P. TILICH, *Die Idee der Offenbarung* (1927), in: DERS., *GW* 8 (31–39), 34; vgl. auch GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 2. Aufl. Tübingen 1956, 640.

1. Die Strittigkeit Gottes

Die *Philosophie* fragt zum einen nach dem Wesen der die Lebenserfahrung des Menschen fundierenden Grunderfahrung, nämlich nach seiner Selbst- und Welt-erfahrung als eines daseienden und zugleich etwas sollenden Wesens (Anthropologie und Geschichtsphilosophie, Kosmologie, Ethik), zum anderen nach Wesen und Funktionsweise der Erkenntnis (Logik, Wissenschaftstheorie). Darüber hinaus hat sie vor allem in der älteren Tradition auch nach dem Ermöglichungsgrund aller drei Formen von Erfahrung gefragt (Metaphysik). Doch betrachtete sie als „Weltweisheit“, wie sie mit einem alten Namen hieß, religiöse Erfahrung nur „von außen“ als anthropologisches Phänomen. Denn Transzendenz konnte in ihr nur entweder als unhintergehbare Voraussetzung oder als Grenzbegriff vorkommen. Die modernen philosophischen Schulen stehen zum großen Teil in empiristischen oder kritisch-rationalistischen Traditionen und schließen eine Metaphysik aus ihrem Gegenstandsbereich aus, es sei denn, dass sie sie in kritischer Absicht untersuchen.

Die *Systematische Theologie* hingegen geht von überlieferter und eigener Transzendenerfahrung aus und deutet von ihr aus die anderen Ebenen der Erfahrung. Man könnte deshalb, wie es Platon (*Politeia* B 379a5f) und Aristoteles (*Met.* B 353a35) getan haben, bereits die Zusammenfassung mythischer Überlieferung – in kritischer Abgrenzung gegen die Philosophie – als Theologie bezeichnen. Soll jedoch Theologie als Wissenschaft von bloßer Sammlungs- und Reproduktionstätigkeit unterschieden werden, so gehört zumindest die differenzierende und in die jeweils gegenwärtige Lebenswirklichkeit vermittelnde Auslegung der Tradition dazu. In diesem Sinn haben das Judentum und der Islam eine Theologie. Die Besonderheit christlicher Theologie besteht darin, dass sie religiöse Erfahrung mit Hilfe philosophischer, später auch erfahrungswissenschaftlicher Methoden reflektiert. (Die mittelalterliche Aristoteles-Rezeption durch den Islam war ein vorübergehendes Phänomen.) Der Bezug zur Philosophie ist seit den Apologeten des zweiten Jahrhunderts gegeben (auch wenn erst die Hochscholastik darauf die Bezeichnung Theologie anwandte), der Bezug zu den Erfahrungswissenschaften seit Beginn der historischen Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Dabei ist charakteristisch, dass die Distanz, zu der die rationale Reflexion nötigt, immer wieder zu deren Ablösung von der Basis religiöser Erfahrung geführt hat, sei es in spekulativer Gestalt wie in der Scholastik und, trotz sachlicher Orientierung an der reformatorischen Rechtfertigungslehre, auch in der protestantischen Orthodoxie, sei es in kritischer Absicht, wie sie die rationale Theologie im Gefolge der Aufklärung gegen die Altgäubigen leitete.

Gegen die hier drohende Aufspaltung in eine unkritisch-unmittelbare bloße Reproduktion von Glaubensaussagen in „kirchlicher“ Lehre und eine unbeteiligt-objektive Analyse solcher Aussagen in einer „wissenschaftlichen“ Theologie ist daran zu erinnern, dass die Sache der Theologie verlangt, existenzielle Teilha-

be und Distanz miteinander zu verbinden. Wenn Luther mahnt: „Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando“ (durchs Leben, ja durchs Sterben und Gerichtetwerden wird ein[er zum] Theologen, nicht durchs Erkennen, Lesen und Spekulieren), so ist das trotz der polemischen Formulierung nicht als Ausschluss rationaler Reflexion zu verstehen. Allerdings steht deren denkerische Distanz in unlösbarer Spannung zu der existenziellen Erfahrungsbasis, einer Spannung, die geradezu eine Form des „mori“ werden kann⁴⁹.

Aus dieser vorläufigen Bestimmung der Interpretation menschlicher Erfahrung durch Philosophie und systematische Theologie ergibt sich zweierlei. Die entscheidende Differenz zwischen beiden liegt einmal während der ganzen Geschichte ihres im Übrigen außerordentlich wandlungsreichen gegenseitigen Verhältnisses in ihrer Stellung zur religiösen Erfahrung. Zum anderen ist dieses Verhältnis bis vor relativ kurzer Zeit überwiegend von dem Ideal einer zwar nicht spannungsfreien, aber doch nicht notwendig zu Konflikten führenden Kooperation bestimmt gewesen, wie es von Schleiermacher programmatisch formuliert worden ist⁵⁰. Zwar kündigte sich in radikalen Tendenzen bei den englischen Deisten und den französischen Enzyklopädisten bereits eine Veränderung an, doch erst durch die philosophische Religionskritik Feuerbachs, Marx' und Nietzsches wurde aus der Differenz weithin ein grundsätzlicher Konflikt, der von philosophischer Seite teils mit empiristischen, teils mit einer sehr viel tiefergehenden rationalen Bestreitung jeder religiösen Interpretation menschlicher Grunderfahrungen durchgefochten wurde. Auch wenn daneben die traditionelle Kooperation in mannigfachen Variationen älterer Modelle weitergepflegt wird, muss man seitdem zwischen Philosophie und systematischer Theologie – und auch innerhalb der Philosophie selbst – von der Strittigkeit Gottes ausgehen.

Die Geschichte von Philosophie und Theologie (wie wir von hier ab vereinfachend formulieren) reflektiert damit den allgemeinen Säkularisierungsprozess, von dem oben die Rede war, und ist von dessen gesellschaftlichen und mentalitätsgeschichtlichen Komponenten mitgeprägt. Um das Resultat dieses Prozesses besser zu verstehen und so eine Handhabe für eine eigene Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie zu gewinnen, lohnt es sich, einige seiner Hauptlinien so weit zu skizzieren, wie es für den systematischen Zweck erforderlich ist. Es geht bei dieser Strittigkeit um zwei zentrale Fragen:

1. Wie lässt sich die Existenz eines Gottes mit dem Selbstverständnis des Menschen als eines autonom denkenden und handelnden Wesens verbinden?

⁴⁹ WA 5, 163, 28f. – Zur Begriffsgeschichte vgl. den Artikel von GERHARD EBELING, *Theologie I. Begriffsgeschichtlich*, in: RGG 3. Aufl. Bd. 6, 754–769.

⁵⁰ Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHERS berühmten Brief an F.H. Jacobi vom 30. 3. 1818, hg. von M. Cordes, in: Der Brief Schleiermachers an Jacobi. Ein Beitrag zu seiner Entstehung und Überlieferung, in: ZThK 68/1971 (195–212), 209: „Meine Philosophie also und meine Dogmatik sind fest entschlossen sich nicht zu widersprechen...“

2. Wie lässt sich mit der Erfahrung des Übels und des Bösen in der Welt der Glaube an die Allmacht und Güte Gottes vereinbaren?

ad 1. Zu Beginn ihrer Auseinandersetzung mit der griechisch-römischen Philosophie hat die Theologie deren Gott mit dem biblischen Gott identifiziert und sich philosophische Denkmittel zunutze gemacht, um sich selbst als die wahre Philosophie zu empfehlen (Apologeten des 2. Jahrhunderts). Im Mittelalter konnte sie sich im Zeichen der religiös alleinherrschenden und die Hoheit auch über alle weltlichen Belange beanspruchenden Kirche die Philosophie als niedere, unterhalb der Offenbarung stehende Stufe der Erkenntnis dienstbar machen, die ihr die Beweise für die Existenz Gottes und die Instrumente für die gedankliche Bestimmung des Gottesbegriffs liefern sollte. Generell waren die wechselnden Formen der Synthese von biblisch-religiösem Gottesglauben und philosophisch-rationalem Gottesbegriff vor dem Beginn der Neuzeit ganz von dem Gedanken der Harmonie von Vernunft und Offenbarung getragen. Zwar war das Verhältnis von Philosophie und Theologie auch im Mittelalter nicht gänzlich frei von Spannungen; als Beispiel sei nur der radikale Aristoteliker Siger von Brabant (ca. 1240–1284) genannt, dessen philosophisches Denken ihn in heftige Konflikte mit der kirchlichen Lehre verwickelte. Doch grundsätzlich begann es sich erst im Zeitalter der großen geographischen und astronomischen Entdeckungen, des Humanismus und der Reformation zu ändern, als das kirchliche Monopol Roms verloren ging und mit dem aufstrebenden Bürgertum ein tiefgreifender gesellschaftlicher Wandel einsetzte. Die Philosophie der frühen Neuzeit spiegelt diesen Umbruch in der Überzeugung, die vom Christentum vertretenen religiösen Grundwahrheiten ohne Rekurs auf eine übernatürliche Offenbarung durch eine rein rationale Metaphysik erweisen zu können.

Die neue Lage lässt sich veranschaulichen durch einen Vergleich des Zusammenhangs, in dem der ontologische Gottesbeweis bei René Descartes und bei Anselm von Canterbury steht. Descartes geht von dem Grundsatz *De omnibus dubitandum* aus und braucht den Gottesbeweis, um mit seiner Hilfe die Wahrheit aller rationalen Welterkenntnis sichern zu können, während Anselm, der im 12. Jahrhundert seinen Beweis ebenfalls rein vernünftig geführt hatte, ihn mit einem Gebet einleitete; ihm ging es darum, die noch nicht im Ernst bezweifelten Glaubenswahrheiten rational einsehen zu können (*fides quaerens intellectum*). Der Gott Descartes' war also von vornherein und grundsätzlich ein aus der Distanz betrachteter Gott, der des Anselm war dies nur vorübergehend und hypothetisch.

Noch ein großer Teil der Aufklärung und der Deutsche Idealismus haben sich als christliche Philosophie verstanden. Freilich war der methodische Zweifel über Descartes hinausgegangen und hatte bei Kant zu der Einsicht geführt, dass die Kompetenz der Vernunft auf den Bereich der Erfahrung und die Bedingungen ihrer Möglichkeit beschränkt sei. Für ihn blieb der Gottesgedanke zwar noch eine faktisch unverzichtbare Idee der reinen theoretischen Vernunft, hatte aber systematisch nur den Status eines Postulats und nicht mehr den einer objektiven metaphysischen Erkenntnis. Denn zum einen ist die vom kosmologischen Gottesbe-

weis angenommene Notwendigkeit, der Kette der Ursachen eine letzte, sich selbst setzende Ursache, ein *πρῶτον κινεῖν μὴ κινούμενον*, voranzustellen, nicht gegeben; ebenso leicht – oder ebenso schwer – lässt sich eine unendliche Verlängerung dieser Kette denken. Zum anderen kann man nicht mit dem ontologischen Gottesbeweis aus dem Begriff eines absolut notwendigen Wesens auf dessen Realität schließen; der Begriff könnte ja auch ein Phantasieprodukt sein⁵¹. Ein Verlust an Gottesgewissheit schien also der philosophische Preis zu sein, der für die philosophische Selbstaufklärung der Vernunft zu entrichten war. Hegel erkannte das damit gestellte Problem und versuchte deshalb, die Wirklichkeit Gottes dadurch zu erweisen, dass er die Denkrichtung umkehrte. Er ging von der göttlichen Weltvernunft als dem Subjekt der Weltgeschichte aus, das in dieser (und damit auch im einzelnen Menschen) zu sich selbst komme, sich selbst darin erkenne, ja geradezu sich selbst beweise. Damit hätte der Mensch teil an der absoluten Freiheit Gottes, und der Lauf der Geschichte wäre als vernunftgemäß erwiesen, was insbesondere für deren in der Gegenwart erreichte höchste Stufe und ihre Manifestationen der spekulativen Philosophie und des monarchisch verfassten preußischen Staates gelten sollte.

Doch drängte sich nun die Frage auf, wodurch denn diese methodische Vorgehensweise ihrerseits legitimiert sei. Die dem System gemäße Antwort darauf konnte nur lauten: durch die in ihm sich durchsichtig werdende Weltvernunft, was im Effekt auf eine Selbstlegitimation des Systems hinausläuft. Den die Impulse der Aufklärung verschärfenden positivistischen Anfragen der Linkshegelianer, denen weder das Christentum noch der preußische Staat als Objektivationen der Weltvernunft einleuchteten, war es schutzlos ausgeliefert. So trug Hegel – ganz gegen seine Absicht – zu dem revolutionären Umbruch des „Vormärz“ bei, der nach seinem Tod die bis dahin noch scheinbar intakte Harmonie von Theologie und Philosophie, Kirche und Staat, Christentum und Gesellschaft von Grund auf in Frage stellte, indem er an Stelle des „Weltgeistes“ den Menschen als Subjekt der Geschichte einsetzte. Damit waren die politischen und geistigen Folgen der französischen Revolution auch in Deutschland eingezogen. Philosophisch ist dafür Hegels Schüler Ludwig Feuerbach repräsentativ, dessen Religionskritik den Gottesgedanken als einen irrigerweise transzendenten Ausdruck für das ideale Wesen des Menschen bezeichnete; dieser müsse endlich seine Bestimmung annehmen, sein Wesen aus eigener sittlicher Kraft in irdische Wirklichkeit zu überführen.

Feuerbachs Beweisgang – ebenso wie derjenige der Gottesbeweise – war zwar zirkulär, insofern er das zu Beweisende, die Unmöglichkeit einer dem Menschen transzendenten Wirklichkeit, bereits voraussetzen musste. Wenn seine Argumentation trotzdem für den sich seiner autonomen Verfügungsgewalt über die Welt immer bewusster werdenden Geist des beginnenden Industriezeitalters und

⁵¹ Vgl. dazu I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 620–630; Akad.-Ausg. Bd. 3, 397–403.

damit auch für einen großen Teil der damaligen Philosophie hohe Plausibilität besaß, so zeigt sich daran, dass es auf diesem Weg um viel mehr als nur um ein erkenntnistheoretisches Problem gegangen war. Diese umfassende Bedeutung fasste der „tolle Mensch“ Friedrich Nietzsches wie in einem dramatischen Schlusswort zusammen: „Wohin ist Gott?“ rief er, „ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! ... Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? ... Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“⁵² Damit ist die radikale Gegenposition bezogen zu dem in der Tradition von Paulus über Augustin bis zu Luther und Schleiermacher scharf formulierten Grundgedanken des christlichen Glaubens, dass der Mensch völlig abhängig sei von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, die auch noch die menschliche Freiheit unter sich begreife. Weniger titanisch, aber deshalb nicht weniger radikal ist die Selbstverständlichkeit, mit der heute positivistische und empiristische Schulrichtungen wie der Kritische Rationalismus und Teile der analytischen Sprachphilosophie davon ausgehen, dass der Gottesgedanke schlicht überflüssig, wenn nicht gar unsinnig sei, weil man sich philosophisch ohne Widerspruch mit einer jederzeit falsifizierbaren, relativen Wahrheit bescheiden müsse.

ad 2. Das andere für das Aufkommen der Strittigkeit Gottes relevante Problem – die Theodizeefrage – hängt mit dem ersten eng zusammen; es betrifft die moralische Weltordnung, die der Verantwortung des Menschen zugrunde liegen muss. Die jüdische Religion hatte in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung und in der frühen Weisheit einen „Tun-Ergehens-Zusammenhang“, eine strenge Entsprechung von menschlichem Handeln und göttlichem Lohn bzw. göttlicher Strafe konstruiert. Doch problematisierte bereits die ursprüngliche Hiobtradition diese Auffassung durch die Frage nach dem Leiden des Gerechten. Diese Frage wird durch die Gottesreden souverän mit der Berufung auf die unergründliche Majestät Gottes abgewiesen; eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes zu begehren, steht dem Menschen nicht zu.

Geht es hier um das Leiden, das den Menschen unverschuldet trifft, so betrifft eine womöglich noch härtere Form des Theodizeeproblems den Ursprung des Bösen, das sich logisch weder mit der Güte Gottes noch mit seiner Allmacht vereinigen lässt. Ist es etwa Gott selbst, der Menschen verstockt? In dieser zugespitzten Form ist die Theodizeefrage für Luther Anlass tiefer Anfechtungen gewesen und hat ihn in die Grenzerfahrung der Verborgenheit Gottes geführt⁵³.

Der optimistischen Aufbruchsstimmung des Bürgertums der frühen Neuzeit war freilich diese Antinomie innerlich fremd geworden. Darüber hinaus konnte man sich auch rational nicht mit der Aporie zufrieden geben, bei der Luther ge-

⁵² FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Werke (Hanser) Bd. 2 (7–274), 127. Hervorh. im Original.

⁵³ Vgl. z.B. M. LUTHER, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 719,4–12.