

DIE REFORMATION UND DAS »MÜNDIGE CHRISTENTUM«

Von Walther von Loewenich

Unsere Zeit ist bestimmt durch das sogenannte Mündigwerden der Welt; man spricht heute gerne und mit Betonung von der »mündigen Welt«. Die Sache ist nicht so neu, wie manche meinen. Bereits Kant definierte die Aufklärung als den »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«. Ernst Troeltsch (gest. 1923) hat in seinen unermüdlichen Analysen der »Moderne«, d. h. der durch die Aufklärung bestimmten Welt, immer wieder auf diesen Wandel hingewiesen. Im letzten Jahrzehnt ist diese Frage für das kirchlich-theologische Gespräch besonders durch die Überlegungen Dietrich Bonhoeffers aus seiner Gefängniszeit aktuell geworden, die unter dem Titel »Widerstand und Ergebung« veröffentlicht sind und einen großen Leserkreis gefunden haben. Worin sind die Kennzeichen dieser »mündigen Welt« zu erblicken?

Ich nenne als erstes die Autonomie der Vernunft, die übrigens nicht dasselbe ist wie die Autonomie des Menschen. Die Autonomie der Vernunft, die sich von keiner außerhalb ihrer liegenden Instanz ihre Gesetze vorschreiben läßt, beginnt sich seit der Aufklärung im allgemeinen Bewußtsein durchzusetzen. Damit ist das alte Thema »Autorität und Vernunft«, auctoritas und ratio, zugunsten der Vernunft entschieden. Lessing urteilte: Die Offenbarung bringt dem Menschen nichts anderes, als wozu er auch durch die Vernunft gelangt wäre; sie bringt es ihm nur schneller. In der Religion geht es um »ewige Vernunftwahrheiten«. Dann gilt aber weiter: »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.« Die autonome Vernunft ist zugleich kritische Vernunft. Sie macht auch vor der Bibel nicht halt. Sie verbindet sich mit der kritischen Historie. Damit wendet sie sich gegen die Lehre von der Verbalinspiration, von der wörtlichen Inspiriertheit der Bibel, von der unmittelbaren Gleichsetzung von Wort Gottes und hl. Schrift. Ohne die Autonomie der Vernunft wären die moderne Wissenschaft, die Technik, ja, die moderne Welt überhaupt nicht denkbar. Die Theologie muß dem Rechnung tragen, gleichviel, wie sie das tut. Das Vaticanum I stellt fest: Ein Dissensus zwischen Glaube bzw. Glaubensinhalt und Vernunft ist nicht möglich; wo er scheinbar doch vorliegt, da befindet sich die Vernunft auf Irrwegen. Die Vernunft kann und soll dem Glauben dienen. In der katholischen Lehre spielt darum die sog. natürliche Theologie eine große Rolle. Die Kritik Kants an den Gottesbeweisen wird abgelehnt. Nach altprotestantischer Anschauung findet die Autonomie der

Vernunft ihre Grenze an der Offenbarung, wie sie uns in der Bibel entgegentritt. Die Theorie von der Verbalinspiration wird zwar heute im allgemeinen abgelehnt, aber in der Praxis hält man weitgehend an ihr fest. Eine historisch-kritische Betrachtung der Bibel, die dogmatische Konsequenzen ziehen will, stößt in diesen Kreisen auf erbitterten Widerstand. Auch im Neuprotestantismus, d. h. in dem von Aufklärung, Idealismus und moderner Historie bestimmten Protestantismus der Neuzeit, möchte man einen wirklichen Dissensus zwischen Glaube und Vernunft nicht anerkennen. Aber unter Glaube versteht man dabei nicht den überlieferten Glaubensinhalt oder das Fürwahrhalten von geschichtlichen und dogmatischen Aussagen, sondern die Gläubigkeit, die gläubige Hingabe des Herzens an Gott. Die Vernunft kann sich zwar durch keine äußere Autorität in ihrem Erkenntnisdrang begrenzen lassen; aber echte Vernunft ehrt das Geheimnis. Sie ist vernehmende Vernunft. Mit demselben Geheimnis, nicht mit einem durch dogmatische Formeln rationalisierten Geheimnis, hat es auch der Glaube zu tun. Die Vernunft kann sich gegen die Intellektualisierung des Glaubens in einem Dogma wenden, an dessen Entstehung sie ja nicht unbeteiligt war und zu dessen Kritik sie darum nicht unberechtigt ist. Gegen diese Intellektualisierung wendet sich auch der Glaube, nicht jedoch gegen intellektuelle Redlichkeit. Echter Glaube bedeutet keine Schwächung der Vernunft.

Die »mündige Welt« ist zweitens durch eine allgemeine Säkularisierung des Daseins bestimmt. Dilthey analysierte die Aufklärung als das »natürliche System«. Die Struktur des Daseins wird im Natürlichen begründet, und zwar auf allen Gebieten. In der Natur herrschen natürliche Gesetze, die auch von sog. Wundern nicht durchbrochen werden. Die Geschichte handelt nach Jacob Burckhardt vom Tun und Leiden des Menschen. Der Staat ist eine irdische Einrichtung, ein Gebilde der menschlichen Gesellschaft; die Obrigkeit ist nicht unmittelbar »von Gott« (Römer 13). Physik, Biologie und Physiologie sind Grundwissenschaften zur Erfassung des Daseins; sie sind Ausdruck des »natürlichen Systems«. Die Säkularisierung ist dem modernen Menschen ebenso selbstverständlich wie die Autonomie der Vernunft; sie hängen unauflöslich zusammen.

Man kann drittens fragen, wieweit damit zwangsläufig die moderne Welt eine »religionslose Welt« geworden ist. Bonhoeffer hat bekanntlich diese These mit großer Radikalität vertreten. Die »mündige Welt« ist demnach die Welt, die völlig auf sich selbst steht, die keines Vormundes, keines Vaters, keines Gottes mehr bedarf. Ich zitiere aus einer Aufzeichnung vom 8. Juni 1944: »Der Mensch hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ›Arbeitshypothese: Gott«. In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden; seit etwa 100 Jahren gilt das aber in zunehmendem

Maße auch für die religiösen Fragen; es zeigt sich, daß alles auch ohne ›Gott‹ geht, und zwar ebenso gut wie vorher.« Bonhoeffer meint (30. April 1944): »Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein.« Die Frage des Christen kann darum nicht lauten: »Was *muß* ich glauben?«, sondern: »Was glauben wir wirklich?« Man mag das Urteil Bonhoeffers über die Religionslosigkeit des modernen Menschen als einseitig und zu summarisch empfinden; aber gerade die Theologie und die Kirche sollten es ernst nehmen. Denn jedenfalls ist Religion, auch wo sie bejaht wird, etwas anderes geworden als in früheren »religiösen« Zeiten. Sie ist keine selbstverständliche Grundhaltung mehr, von der unser ganzes Dasein umschlossen und getragen ist. Sie muß sich gegen eine abgrundtiefe Problematik, gegen Skeptizismus und Nihilismus behaupten und kann nur noch willentlich und bewußt ergriffen und verwirklicht werden. Das heißt aber: Das Christentum in einer »mündigen Welt« muß ein »mündiges Christentum« werden. Dabei lassen wir die Frage auf sich beruhen, ob man das mündige Christentum als »Religion« bezeichnen darf. Bonhoeffer lehnt das bekanntlich aufs schärfste ab. Er geht dabei aus von dem Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Religion, den er von Karl Barth übernommen hat. Darum fordert er die »nicht-religiöse Interpretation« der biblischen Begriffe. Natürlich ist das Christentum eine Religion besonderer Art. Aber ein absoluter Gegensatz von Christentum und Religion wäre doch nur dann zu behaupten, wenn man einen bestimmten Religionsbegriff voraussetzt, wenn man nämlich unter Religion einen selbstherrlichen, menschlichen Zugriff auf Gott versteht, was durchaus nicht von aller »Religion« gilt. Es ist aber m. E. sehr die Frage, ob nicht diese Art von Religion, nämlich Zugriff und Sicherung des Menschen, in unserer angeblich religionslosen Zeit sehr viel Anklang findet. Bereits Spengler hat als ein Charakteristikum von Spätzeiten eine Art »zweite Religiosität« herausgestellt. Je mehr das innere und äußere Leben in die Problematik und ins Schwanken gerät, desto mehr meldet sich bei vielen der davon Betroffenen ein Sekuritätsbedürfnis. Man sucht ein Gegengewicht gegen die Gefährdetheit und Rätselhaftigkeit des Daseins, indem man religiöse Sicherung anstrebt. Diese Sicherung glaubt man in dem Angebot der religiösen Gemeinschaften, der Kirchen zu finden, wobei das der römisch-katholischen Kirche verlockender erscheinen mag als das der evangelischen, die in stärkerem Maße an die religiöse Mündigkeit des einzelnen Gläubigen appelliert. Bereits 1923 war zu hören: »Es geht ein katholischer Zug durch die Welt.« Von der Entwicklung seit 1945 gilt das weithin genauso. Man spürt die Problematik einer »mündigen Welt«, die zu einer »religionslosen Welt« zu werden droht, und sucht demgegenüber erneut Schutz und Sicherung in der »Religion«.

So sieht sich reformatorisches Christentum in der Gegenwart einer dop-

pelten Front gegenüber: einer »mündigen Welt«, die zu einer religionslosen, gottlosen Welt zu werden droht, und einer pseudo-religiösen Welt, die in der »Religion« eine falsche Sicherheit sucht, die »Gott« zur Rechtfertigung der eigenen Existenz mißbraucht und damit im Grunde nicht weniger »gottlos« ist als die angeblich religionslose Welt. Dieser doppelten Front gegenüber bekennt sich reformatorischer Glaube zum »mündigen Christentum«. In einer mündig gewordenen Welt genügt kein bloßes Traditionschristentum oder Autoritätschristentum. Der Christ muß heute in der Lage sein, von seinem Glauben Rechenschaft abzulegen; er muß wissen, warum er glaubt und was er glaubt. Es gibt keinen mündigen Glauben ohne Einsicht, ohne verantwortliche Überzeugung. Der Glaube kann sich zwar durch das Zeugnis anderer stärken lassen, aber er kann letztlich seine Verantwortung nicht an andere abgeben. So hat es Luther machtvoll am Anfang seiner berühmten Invokavitpredigten von 1522 verkündigt. Darum muß sich der Glaube der Problematik stellen, die ihm in der mündigen Welt entgegentritt. Er kann hinter sie nicht zurückgehen, er kann sie nicht ignorieren, um auf diese Weise eine pseudoreligiöse Sicherheit zu erschleichen. Sie ist ja seine eigene Problematik. Ein Glaube, der sich der Anfechtung entziehen will, ist nach reformatorischer Anschauung kein echter Glaube. Das religiöse Sekuritätsbedürfnis ist das Gegenteil von echtem Glauben und echter Gottesfurcht. Darum hat der junge Luther einen leidenschaftlichen Kampf gegen die falsche Sicherheit gekämpft. »Wehe allen Propheten, die dem Volk Christi sagen: Friede, Friede, und ist doch kein Friede; aber Heil allen, die sagen: Kreuz, Kreuz, und ist doch kein Kreuz!«, so heißt es am Schluß der 95 Thesen. In der Römerbriefvorlesung erscheint die Religion des Sekuritätsbedürfnisses als die »subtilis idolatria«, als der feine Götzendienst, wie er mitten in der Christenheit im Schwange geht, wo man sich Gott nach den eigenen Wünschen und Begierden zurechtmacht und Gott nicht Gott sein läßt. Diese »Religion« ist die Ursünde wider das erste Gebot.

Wir haben bisher von »reformatorischem Christentum« geredet und dieses reformatorische Christentum mit der »mündigen Welt« konfrontiert. Wir haben dabei das reformatorische Christentum als mündiges Christentum bezeichnet. Es ist nunmehr zu fragen, inwieweit die Reformation als historisches Phänomen, als geschichtliches Ereignis im 16. Jahrhundert, etwas mit diesem »mündigen Christentum« zu tun hat. Natürlich ist die Reformation nicht auf unsere Problematik hin orientiert, die der damaligen Zeit noch fremd war. Tatsächlich aber ist die Reformation, geschichtlich gesehen, zum mindesten in ihrem Ansatz der Aufbruch zum mündigen Christentum. Bei der Beurteilung der mittelalterlichen Geistigkeit muß man sich vor ungeschichtlicher Vereinfachung hüten. Das religiöse Denken war autoritätsgebunden, aber die Vernunft, die ratio, spielte in der Scholastik eine enorme

Rolle. Je mehr sie sich entfaltete, desto stärker zeigte sie freilich, daß ihr der Beweis für die Offenbarungswahrheiten nicht gelingen konnte. Dadurch fiel praktisch das Schwergewicht in der theologischen Gewißheitsbegründung auf die Autorität der Offenbarung und des Dogmas, die sich im kirchlichen Lehramt konzentrierte. Jedenfalls war Luther philosophisch-theologisch in einem autoritätsgebundenen Denken erzogen. Zu seinem Eigenen gelangte er durch die Heilsfrage; bezeichnenderweise nicht durch theologische Spekulation, sondern im existenziellen Bezug auf die Frage nach dem gnädigen Gott. Hier ließ ihn die vorgegebene Autorität im Stich. Die Antwort der Kirche genügte ihm nicht; sie verwies ihn auf die guten Werke, auf die Sakramente, auf die Väter. Auch die hl. Schrift in der ihm dargebotenen Auslegung konnte ihm nicht helfen. Gerade letzteres muß genau beachtet werden. Und nun beginnt das angestrenzte, einsame Ringen des Mönches und jungen Theologieprofessors um den rechten Verstand der hl. Schrift. Von Stufe zu Stufe schreitet er in der Erkenntnis fort. Luther erarbeitet sich eine paulinische Theologie gegen die scholastische Theologie, eine Theologie des Kreuzes gegen die Theologie der Herrlichkeit; er gelangt zum Verständnis der geschenkten Gerechtigkeit, der *iustitia passiva*, in Römer 1, 17. Er sieht sich genötigt, in seinen Ablaßthesen gegen einen kirchlichen Mißstand öffentlich aufzutreten. Er verwirft in Augsburg die Autorität der päpstlichen Dekretalien, er sagt sich in Leipzig von der lehrmäßigen Unfehlbarkeit der Konzilien los. Schritt für Schritt sehen wir ihn vorangehen auf dem Weg zu einem mündigen Christentum. Einen Höhepunkt dieser Entwicklung stellt das Wormser Bekenntnis von 1521 dar: »Es sei denn, daß ich überwunden werde durch die Zeugnisse der Schrift oder offenbare Vernunftgründe - denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien allein, weil es am Tage ist, daß dieselben öfters geirrt und sich widersprochen haben -, so bin ich überwunden durch die Schriftgründe, die ich angeführt, und mein Gewissen ist gefangen in Gottes Wort. Widerrufen kann und will ich nichts; denn wider das Gewissen zu handeln, ist weder sicher noch lauter.« Was sagt dieses Bekenntnis aus über Luthers mündiges Christentum? Erstens: Die Berufung auf die hl. Schrift wird hier traditionskritisch gegen das kirchliche Lehramt, gegen die Autorität von Papst und Konzil gewandt. In dieser traditionskritischen Zuspitzung liegt das Neue des reformatorischen Schriftprinzips. Schon immer galt die Schrift als Quelle der christlichen Wahrheit; aber nie wurde sie in der Kirche kritisch gegen die eigene Lehrtradition gewandt, auch nicht bei Augustin. Im Tridentinum wurde eben diese traditionskritische Funktion der Schrift entschärft, indem ihre rechte Auslegung an das kirchliche Lehramt gebunden wurde, und im Vaticanum II ist das prinzipiell nicht anders geworden. Demgegenüber ist das reformatorische Schriftprinzip revolutionär gegen alle kirchliche Bevormundung und insofern ein entschei-

dender Schritt auf dem Weg zum mündigen Christentum. Die hl. Schrift wendet sich nicht an den unmündigen Christen, der sich ihren Sinn autoritativ dekretieren läßt, sondern an einen Christen, der sich in Mündigkeit um ihren Sinn bemüht. Darum beruft sich Luther zweitens auf das Gewissen. Er meint dabei sicherlich nicht das selbstherrliche, autonome Gewissen, sondern sein Gewissen ist »gefangen in Gottes Wort«. Aber er denkt dabei nicht an das Wort Gottes in einer autoritativen Auslegung, der man sich einfach zu unterwerfen hat, sondern an das Wort Gottes in dem Verständnis, das ihm im existenziellen Umgang mit der hl. Schrift und in angestrenghem exegetischen Bemühen als das rechte zuteil wurde. Die Berufung auf das Gewissen macht deutlich, was man den subjektiven Ansatz in der Reformation Luthers nennen kann, wobei »subjektiv« natürlich nicht mit »subjektivistisch« zu verwechseln ist. Die Berufung auf das Gewissen besagt: Ohne die Aufnahme in die existenzielle Erfahrung und die Bewährung in der eigenen Einsicht wird die hl. Schrift gar nicht im eigentlichen Sinn als »Wort Gottes« erfaßt und wirksam. Natürlich war für Luther die hl. Schrift auch »objektiv« Wort Gottes. Daran hat im 16. Jahrhundert kaum jemand gezweifelt. Es gibt auch einen Schriftpositivismus bei Luther, der auf das »Es steht geschrieben« pocht. Aber viel entscheidender ist doch die andere Linie bei Luther: Wort Gottes im eigentlichen Sinn wird mir die hl. Schrift erst dann, wenn ich sie als Wort Gottes an *mich* erfahre. Man versteht Luthers Schriftprinzip nicht, wenn man seine Schrifttheologie nicht zugleich als Erfahrungstheologie begreift, als »doctrina experimentalis«. Die Berufung auf das Gewissen, der subjektive Ansatz, ist ein Schritt zum mündigen Christentum.

Drittens: Was sollen aber die »offenbaren Vernunftgründe«, was soll die Berufung auf die »ratio evidens«? Das heißt zunächst: Die hl. Schrift muß vernünftig, d. h. methodisch richtig, nicht willkürlich, ausgelegt werden. Es ist aber noch mehr zu sagen. Bernhard Lohse hat in seinem Buch »Ratio und Fides« (1958) darauf hingewiesen, daß Luther in seinen Ablasschriften häufig die Formel »Schrift und Vernunft« gebraucht. Die Autorität der Vernunft wird dann aktuell, wenn eine klare Entscheidung durch die hl. Schrift nicht gegeben ist. In »De votis monasticis«, in der Schrift über die Mönchsgelübde, gilt das Urteil der ratio »in affirmativis« als »fallax«, »in negativis« aber als »certum«. Es folgt der für Luther erstaunliche Satz: »Was also dieser Vernunft widerstreitet, das widerstreitet sicher noch viel mehr auch Gott« (W 8, 629, 31). Die ratio evidens kann demnach als selbständiges Kriterium für die christliche Wahrheit neben der hl. Schrift betrachtet werden. Sie steht freilich nicht gleichen Ranges neben ihr, und sie dient mehr der Feststellung, was *nicht* christliche Wahrheit sein kann, als der Darlegung dessen, worin sie positiv besteht. Aber die Vernunft hat in der Theologie durchaus eine kritische Funktion. Das gilt, trotz der massenhaften Äußerungen Luthers über

die Stockblindheit der Vernunft in göttlichen Dingen. Die Berufung auf die *ratio evidens* im Wormser Bekenntnis ist ein Markstein auf dem Weg zu einem mündigen Christentum.

Das mündige Christentum der Reformation Luthers dokumentiert sich auch in seiner Anschauung vom »allgemeinen Priestertum der Gläubigen«. Luther stellt diesen neutestamentlichen Gedanken (1. Petrus 2, 9) gegen das hierarchische System der römischen Kirche. In ihm ist die Wirksamkeit der Gnade geknüpft an das Amt des Priesters, der durch seine Weihe ein »anderer Mensch« wird und einen *character indelebilis* erhält. Der geweihte Priester ist durch zweierlei vom Laien unterschieden: Er allein kann die Wandlung vollziehen, und er allein kann die vollgültige Absolution spenden. Darum ist das Heil an die priesterliche Vermittlung gebunden; insofern muß man von einem System des unmündigen Christentums sprechen. Demgegenüber sagt Luther: Durch die Taufe sind wir alle zu Priestern geweiht. Alle Christen sind »wahrhaft geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amtes halben allein« (W 6, 407). Das Amt ist von Christus gestiftet um der Verkündigung des Wortes willen; aber der Amtsträger ist kein Priester im Sinn eines Mittlers zwischen Gott und Mensch. Aus dem allgemeinen Priestertum folgt die »Freiheit eines Christenmenschen«; im Glauben ist der Christ unmittelbar mit Christus verbunden. Darum hat auch die Gemeinde das Recht und die Pflicht, »alle Lehre zu urteilen« (1523; W 11, 408 ff). Darum ist schließlich »einem einfachen Laien, der die Schrift anführt, mehr zu glauben als dem Papst oder einem Konzil, das die Schrift nicht anführt« (These gegen Eck; W 2, 649). In diesem Sinn kennt die Reformation Luthers kein unfehlbares kirchliches Lehramt, auch nicht in der Art unfehlbarer Synodalbeschlüsse oder unfehlbarer Bekenntnisschriften. Einzige Norm ist das Wort Gottes; es in der hl. Schrift zu finden, ist aber Sache des richtigen Verstehens, der Einsicht und der Gewissenserfahrung. Gott selbst muß mir die Erkenntnis ins Herz geben, daß er zu mir spricht; dazu genügt keine kirchliche Autorität oder geschichtliche Überlieferung. »Darum muß dir *Gott* ins Herz sagen: das ist Gottes Wort; sonst ist es unbeschlossen. Also mußt du gewiß sein bei dir selbst, ausgeschlossen alle Menschen.« »Das mußt du fühlen und bekennen in deinem Herzen; fühlst du das nicht, so gedenke nur nicht, daß du den Glauben habest« (W 10, III, 260, 8; 261, 11).

So bekennt sich die Reformation Luthers prinzipiell zu einem mündigen Christentum, in einer unerhört kühnen und revolutionären Weise. Denn was Luther in seinem subjektiven Ansatz für sich beansprucht, gilt grundsätzlich für jeden Christenmenschen. Freilich ist dieses mündige Christentum, geschichtlich gesehen, weder in der Reformation noch in der späteren Zeit voll verwirklicht worden. Luther selbst hat dieses Recht seinen Geg-

nern nicht zuerkannt; sie waren für ihn »Unchristen«. Es kam zur Ausbildung des Summepiskopats und zur Praktizierung des schrecklichen Grundsatzes: Wes das Land, des die Religion. In der Orthodoxie lagerte die Herrschaft der Theologen über der Kirche; die Bekenntnisschriften wurden praktisch aus einer norma normata zur norma normans. Ein erster Vorstoß in Richtung auf ein mündiges Christentum brachte erst wieder der Pietismus; um seine Verwirklichung begann man sich ernsthaft zu bemühen, als die Welt seit der Aufklärung sich anschickte, zur »mündigen Welt« zu werden. Es war das Ziel des sog. Neuprottestantismus, aus dem subjektiven Ansatz des mündigen Christentums der Reformation die Konsequenzen zu ziehen. Das Schriftprinzip wird wieder traditionskritisch, und zwar auch gegen die eigene lehrmäßige Tradition. Die Bindung der christlichen Wahrheit an das Gewissen führt zur Erfahrungstheologie und zu der Erkenntnis von dem existenziellen Charakter der Glaubensaussagen. Der Rückgriff auf die »ratio evidens« macht klar, daß man nicht wider bessere Einsicht »glauben« kann, und gibt der ratio ihr unveräußerliches Recht in aller theologischen Arbeit, z. B. in der historisch-kritischen Forschung. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen führt zum Gemeindeprinzip gegenüber der Überbetonung des »Amtlichen« und des Kirchenregimentlichen. Allen Reaktionen dagegen, von Vilmar bis zur Gegenwart, müssen wir Widerstand leisten; sie verstoßen gegen den Grundansatz der Reformation. Selbst die römische Kirche bemüht sich heute lebhaft um die Aufwertung des Laien, kann aber selbstverständlich das Priestertum und das hierarchische System einschließlich des päpstlichen Primats nicht preisgeben.

Freilich kann nun die ernste Frage nicht unterdrückt werden: Ist das Programm des »mündigen Christentums« nicht eine Überforderung? Mußte es nicht in der Wirklichkeit scheitern und ist es nicht gescheitert? Hat man es nicht deshalb schon im 16. Jahrhundert stillschweigend wieder begraben? Und hat es sich da, wo man es, wie im Neuprottestantismus, konsequent durchführen wollte, nicht selbst ad absurdum geführt? Hat der subjektive Ansatz nicht notwendigerweise schrankenlosen Subjektivismus, fortgesetzte Spaltung, Lehrchaos und völlige Entkirchlichung im Gefolge? Ist die Aufrechterhaltung eines positiven Christentums nicht doch an ein absolutes Dogma und irgendwie an ein unfehlbares, autoritatives Lehramt der Kirche gebunden? Und schließlich: Ist die angeblich mündig gewordene Welt wirklich so mündig, daß man ihr ein mündiges Christentum zumuten kann? Leben wir nicht stattdessen in einem Zeitalter eines höchst unmündigen Massenmenschtums? Stößt denn bei diesem Massenmenschen unser Angebot eines mündigen Christentums auch nur auf die geringste Gegenliebe? Man will sich doch nicht religiös engagieren, und eben das verlangt das mündige Christentum. Als ein Theologe, der ehrlich sein will, ist man immer wieder

erschüttert, wie wenig Verständnis man dafür findet. Viele scheuen sich offenbar nicht, in einer Art Bewußtseinsspaltung zu leben: Man bejaht die modernsten Errungenschaften in Kybernetik und Astrophysik; aber in der »Religion« soll alles beim alten bleiben, auch wenn man sie für seine Person völlig ablehnt. In der Tat: Das Programm eines mündigen Christentums ist ein hochgespanntes Ideal; die Reformation war ein Abenteuer des Geistes, über dessen Konsequenzen man sich im 16. Jahrhundert noch nicht völlig klar sein konnte. Und doch bejahen wir dieses Abenteuer des Geistes; wir müssen es bejahen, solange es uns um Wahrheit und Freiheit geht. Der Geist ist immer ein Abenteurer, und Wahrheit und Freiheit sind immer gefährlich; aber sie lassen sich nur um einen hohen Einsatz gewinnen. Das gilt auch vom mündigen Christentum. Dazu soll zum Schluß noch ein Zweifaches gesagt werden.

1. Man darf die angeblich destruktiven Wirkungen des subjektiven Ansatzes im mündigen Christentum nicht übertreiben. Trotz aller theologischen Verschiedenheiten herrscht im heutigen Protestantismus doch Übereinstimmung in dem kritischen Schriftprinzip und in der Predigt von der Rechtfertigung allein aus Gnaden. Die Kirche lebt nicht von der dogmatischen Uniformität, sondern von der Bitte um den hl. Geist. Die ökumenische Bewegung der Gegenwart ist ein eindrucksvoller Beweis für die Richtigkeit dieser These. Auch die urchristliche Gemeinde verfügte über keine einheitliche Theologie, aber Christus war in ihr lebendig.

2. Jesus selbst hat die Nachfolge in die Freiheit gestellt; das wird nirgends deutlicher als in der Versuchungsgeschichte (Matthäus 4), deren Tiefsinn uns Dostojewski in seiner »Legende vom Großinquisitor« erschlossen hat. Der kluge Geist in der Wüste hat Jesus gezeigt, wie man die Massen gewinnt: Gib ihnen Brot, laß sie das große Wunder schauen, gebrauche die Macht! Das ist der Weg zum Erfolg. Aber wer würde dadurch frömmer, wer käme näher zu Gott? Der Herr hat diesen dreifachen Weg, die Menschen für sich, für die »Religion« zu gewinnen, von sich gewiesen. Der Weg zu Gott kann nur in Freiheit und Wahrheit gegangen werden. Er kann eben damit nicht am Kreuz vorbeiführen. Nachfolge in Freiheit und Wahrheit ist Kreuzesnachfolge. Der Protestantismus muß auf dem Weg des angefochtenen Glaubens getrost und gehorsam weiterschreiten. Es ist der Weg des mündigen Christentums in einer mündigen Welt. Wir müssen ihn gehen. Gott will es, und »das Reich muß uns doch bleiben«.