

LUTHERTUM IM UMBRUCH

Erwägungen zur Situation von Theologie und Kirche
in geistesgeschichtlicher Perspektive

Von Christian Walther

Es empfiehlt sich, die obengenannte Thematik unter bewußter Inblicknahme der eigentümlichen Problematik anzugehen, wie sie mit den Begriffen »Luthertum« und »lutherisch« heute gegeben ist. Man stößt dabei erstaunlicherweise immer wieder auf den Tatbestand, daß Martin Luther zitiert wird, und zwar gerade von Theologen, die keineswegs für sich in Anspruch nehmen, lutherisch im spezifischen, bekennnisgebundenen Sinne zu sein. Der Reformator hat eben, und das wird an solchen Zitaten sichtbar, auch gegenwärtig noch über den Kreis des bloß Lutherischen hinaus etwas zu sagen. Auf der anderen Seite jedoch muß man mit ebenso großem Erstaunen feststellen, daß die Begriffe lutherisch und Luthertum weithin negativ besetzt sind. Während man von dem Reformator selber erwartet, daß er selbst nach 450 Jahren noch theologische Erkenntnisbemühung bereichern kann, wird eine solche Erwartung an die gestaltgewordenen Formen der Theologie Luthers nicht mehr herangetragen. Diese auffällige Diskrepanz nötigt zu der Frage, worin der Grund dafür eigentlich zu sehen ist. Es zeigt sich, daß er ideenpolitischer Natur ist. Unter dem Begriff Ideenpolitik versteht man ein Verhalten, das nicht so sehr an Tatbeständen, als vielmehr daran orientiert ist, bestimmte Ziele durchzusetzen und Realität werden zu lassen. Im Hinblick auf das Luthertum ergibt sich der eigentümliche Tatbestand, daß es an politischen Maßstäben gemessen wird, an Maßstäben, wie sie in der Zeit des Widerstandes gegen das Dritte Reich ausgebildet worden sind. Ich möchte auf diese Maßstäbe hier im einzelnen nicht weiter eingehen. Sie lassen nur deutlich werden, daß man das Luthertum für politisch rückständig und restaurativ hält. Wichtiger ist indessen ein anderer Aspekt in diesem Zusammenhang. Der negative Akzent auf den Begriffen lutherisch und Luthertum soll dazu dienen, die Notwendigkeit einer Überholung der historischen Formen der lutherisch-reformatorisch geprägten Denk- und Lebensmodelle sichtbar zu machen.

Das positive Ziel einer solchen Überholung besteht dann in der Überführung von kirchlichen und konfessionellen Besonderheiten in eine größere Einheit. Es ist nicht auszuschließen, daß an die Einheit, wie sie heute etwa sehr nachdrücklich durch die ökumenische Bewegung gefördert wird, sich die Erwartung anschließt, dadurch die vielfältigen Schwierigkeiten, in denen sich Theologie und Kirche in der gegenwärtigen Situation gegenübersehen,

zu meistern. Will man sich indessen gerade an dieser Stelle nicht den Luxus illusionärer Erwartungen leisten, dann wird nun alles darauf ankommen, gerade diese Schwierigkeiten stärker in den Blick zu nehmen. Vor allem wird man das Augenmerk darauf zu richten haben, daß diese Schwierigkeiten keineswegs nur einen bestimmten konfessionellen Typ von Kirche betreffen, sondern jede mögliche Form von Kirche überhaupt, sei es, daß sie schon besteht, sei es, daß sie erst noch gefunden werden soll. Ich kann das auch anders ausdrücken: Muß nicht erwartet werden, daß die vielfältigen Schwierigkeiten, wie sie sich gegenwärtig abzeichnen, eben nicht nur die einzelnen konfessionsbestimmten Landeskirchen treffen, sondern für den Fall, daß es zu einer größeren Einheit kommen sollte, gerade auch konzentriert diese neue Form von Kirche betreffen werden? Wie immer die Frage beantwortet wird, eines dürfte jedoch deutlich sein: mit organisatorischen Maßnahmen allein ist es nicht getan. Die Frage nach der theologischen und geistlichen Substanz muß ebenfalls mitbedacht werden, wenn nicht Formen ohne zureichenden Inhalt geschaffen werden sollen.

Gehen wir einmal von dieser Fragestellung aus, wobei die Probleme einer neuen Kirchwerdung etwa in ökumenischen Bereich hier gar nicht näher dargestellt werden sollen, dann ergibt sich die Notwendigkeit, einige jener Schwierigkeiten näher zu betrachten. Ich möchte das unter drei Fragestellungen tun:

Wie überholt ist die Kirche ?

Wie säkular ist die Neuzeit?

Wie wirksam sind Glaube und Bekenntnis?

1 Wie überholt ist die Kirche?

Wir befinden uns gegenwärtig in einer Institutionenkrise, die sich in einer Fülle von Einzelheiten kenntlich macht. Von dieser Krise ist auch, und das nicht erst seit heute, die Institution Kirche betroffen. Georg Wilhelm Hegel, der Philosoph, an dem nach dem Urteil Adornos auch heute niemand vorbeikommt, hat in seiner Philosophie der Geschichte den Satz ausgesprochen, daß die historische Entwicklung für die Kirche mit einem Mißklang ende. Denn es bedarf künftighin dieser Institution eigentlich nicht mehr, um die Dinge des Menschen im Gang zu halten. Das, was die Kirche vermittelt habe, sei nunmehr in das Bewußtsein des Subjektes eingegangen, sei weiterhin zur Substanz des Rechtes und der Kultur geworden. Einer der Epigonen Hegels, der Heidelberger systematische Theologe Richard Rothe, konnte darum in seiner Ethik von 1848 davon sprechen, daß man den Christen nicht mehr in dem Feiertagsrock oder gar Talar des Pfarrers zu suchen habe, sondern nur noch im Rocke des Bürgers der neuen Zeit. Der Kirche empfahl er Rückzugsgefechte, vor allem in Gestalt der Inneren Mission.

Angesichts der sozio-historischen Wandlungsprozesse, wie sie sich seit der Französischen Revolution im Abendland vollzogen haben, und die vor allem zur Ausbildung dessen geführt haben, was heute unter den Begriff der modernen Gesellschaft gebracht wird, erscheint die Kirche als eine durch die Geschichte selber überholte Institution. Führte noch die Aufklärung gegen die Kirche den Kampf im Namen der Freiheit des Individuums, dann scheint jetzt nicht einmal mehr dieser Kampf notwendig, sondern nur noch die Zurückkenntnisnahme einer historischen Gesetzmäßigkeit, nach der die Kirche selbst zum Absterben kommt. Sie führt allenfalls noch als ein Randphänomen ihr Dasein, und man ist nicht müde geworden, ihr nahezu legen, sich im Windschatten der großen geschichtlichen Entwicklungen einzurichten. In weiten Teilen der Christenheit hat man tatsächlich diesen Rat befolgt und sich an die sozio-historischen Prozesse in der Weise angepaßt, daß man die Existenz der Kirche gleichsam nur noch in die Privatheit menschlicher Existenz zurückdrängte.

Die Differenz zwischen Kirche und neuzeitlichem Lebenszusammenhang ist jedoch für andere wieder zum Anlaß geworden, aus der Isolation auszubrechen und einen neuen Brückenschlag zu versuchen. In diesem Zusammenhang darf auf eine kleine Arbeit aus dem Anfang der fünfziger Jahre von dem Akademie-Direktor in Bad Boll, Eberhard Müller, verwiesen werden. Unter dem Thema »Die Welt ist anders geworden«, das er in einigen Punkten, vor allem analytisch abhandelt, kommt Müller zu dem Schluß, daß man nun aufzubrechen habe, um den Brückenschlag neu zu versuchen. Damit verbinden sich bei ihm gleichzeitig Vorstellungen von einer Reform und Reorganisation der Kirche. Mit den Stichworten Reform und strukturelle Reorganisation ist nun auch das weite Feld bezeichnet, dem wir uns heute gegenübersehen. Der Deutsche Evangelische Kirchentag hat vor allem in den letzten zehn Jahren Anstrengungen unternommen, um die Kirchenreform weiterzutreiben; und in den einzelnen Landeskirchen existieren Gruppierungen, die es sich zum Ziele gesetzt haben, durch Reformmaßnahmen die Kirche wieder aktuell zu machen. Dahinter steht die Annahme, daß die überkommenen, aber doch längst historisch gewordenen Strukturen den Auftrag der Kirchen hinsichtlich seiner angemessenen Wahrnehmung unter den Bedingungen der Jetztzeit behindern.

Vor allem in der ökumenischen Bewegung hat man sich des Problems der Strukturveränderungen ganz besonders angenommen. Seit der Weltkirchenkonferenz von 1954 in Evanston hat man Vorschläge für strukturverändernde Maßnahmen erarbeitet. Die Kirche als das große missionarische Aufgebot wieder zur Geltung zu bringen, ist hier das entscheidende Ziel. Damit verbindet sich eine massive Institutionenkritik. Die Mission, d. h. das Gesendetsein der Christenheit in die Welt, ist nicht eine Funktion der Kirche,

sondern die Kirche als missionarisches Aufgebot ist eine Funktion der großen Sendung Gottes. Subjekt ist also nicht die Institution Kirche, sondern der lebendige Herr. Wenn man einmal von einer Erörterung der Frage absehen will, wie und in welcher Form Strukturveränderungen nicht nur wünschbar, sondern auch durchsetzbar sind, dann fällt vor allem hier eins auf, die Voraussetzung sowohl bei denjenigen, die der Kirche keine Chance mehr geben, als auch bei denjenigen, die nun mittels verstärkter Aktivitäten die Kirche wieder aktuell machen wollen, ist jene gemeinsame Anschauung, daß in dem neuzeitlichen Lebenszusammenhang die Kirche obsolet geworden ist. An dieser Stelle muß ich notwendigerweise die Rückfrage stellen, wie obsolet die Kirche eigentlich ist. Versucht man, an diese Frage heranzugehen, dann fällt einem weiter auf, daß man es in bezug auf Kirche mit einer Fülle von subjektiven Vorstellungen zu tun hat. Wir alle bringen ja ganz bestimmte Vorverständnisse mit, die durch Bildung, Herkommen, sozialen Standort uns vermittelt worden sind. Auch und gerade in bezug auf die Kirche gibt es eben eine solche Fülle von Vorverständnissen. Für den einen ist die Kirche eben nur dort existent, wo gewissermassen etwas zur seelischen Erbauung getan wird, für den anderen ist Kirche überhaupt nur dort noch denkbar, wo sie etwas zur Befriedigung moralischer und ästhetischer Bedürfnisse beiträgt, für andere wiederum ist Kirche nur noch dort sinnvoll, wo sie auf das sozio-politische Feld geht, sei es in Gestalt der Diakonie oder sei es unter dem sehr viel dramatischeren Vorzeichen einer avantgardistischen Weltveränderung. Gerade letzteres spielt heute eine immer größere Rolle. Man entdeckt Thomas Müntzer wieder, den großen Antipoden Luthers, und gewinnt ihm, entgegen den Urteilen der Kirchengeschichte, viele positive Züge ab.

Aber man wird durch jedes dieser subjektiv vermittelten Vorverständnisse durchzustößen haben. Es könnte sich dann erweisen, daß unsere so oder so gearteten Vorstellungen an einem Ideenhimmel festgemacht sind, die mit dem bestehenden Faktum Kirche und seinen Möglichkeiten nicht voll zur Deckung gebracht werden können. Verderblich wäre es, aus dieser notwendigen Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit die Konsequenz zu ziehen, daß alles umgestürzt werden müsse. Verderblich wäre es allerdings auch, daraus die Konsequenz zu ziehen, daß, weil nun eben eine totale Verwirklichung nicht möglich sei, man sich dann mit dem Gegebenen abfinden müsse. Weder Resignation noch revolutionäre Euphorie sind gute Ratgeber. Die Frage kann darum gar nicht lauten: wie überholt ist die Kirche wirklich?, sondern nur noch: was kann die Kirche sinnvoll beitragen? Und da zeigt sich nun, daß wir in den letzten beiden Jahrzehnten eine klarere Beschreibung der Zielvorstellungen für kirchliches Reden und Handeln versäumt haben. Mir scheint dies im Hinblick auf die Austrittsziffern bedeutsam, die zwar abhängig von ganz bestimmten aktuellen Ereignissen sind, die aber auch darauf

zurückverweisen, daß man nicht mehr so recht sieht, was Kirche eigentlich ist und was sie zu leisten vermag. An dieser Frage aber könnte es sich entscheiden, ob die nun im Zusammenhang mit der EKD eingeleiteten Bemühungen tatsächlich von Erfolg gekrönt sein werden oder ob auch sie letzten Endes erfolglos bleiben müssen, weil eben allen organisatorischen Maßnahmen das versagt bleibt, wessen nun einmal jede Institution bedarf, nämlich der menschlichen Gefolgschaft. Diese Gefolgschaft aber, so wage ich zu behaupten, wird kaum dadurch geweckt werden können, daß eine Institution sich eine organisatorisch bessere Gestalt gibt, sondern sie wird vielmehr erst dort geweckt werden können, wo den Menschen einsichtig gemacht werden kann, daß und was diese Institution für ihn zu leisten in der Lage ist. Und da wiederum könnte der Satz Goethes gelten: »Leiste den Menschen nicht, was sie wollen, sondern wessen sie bedürfen.«

II Wie säkular ist die Neuzeit?

Dies führt zu einer zweiten Überlegung. Die Neuzeit, so wird behauptet, sei dadurch gekennzeichnet, daß, wie Dietrich Bonhoeffer ausgeführt hat, die Arbeitshypothese Gott abgeschafft worden ist. Sofern mit dieser Aussage nichts anderes angedeutet werden sollte als der Tatbestand, daß der Übergang von einer Zeit, die sich Gott unmittelbar zugehörig wußte, zu einer Zeit, in der dieses Wissen wesentlich abhanden gekommen ist, dann ist sie ohne Zweifel richtig. Aber die Aussage enthält mehr. Zwar erkennt man an, daß Kirche, Christentum, christlicher Glaube überhaupt herkunftsgeschichtlich bei der Entstehung der Moderne eine große Rolle gespielt haben. Max Weber ist dem ja in seiner Untersuchung über den Geist des Protestantismus und den Kapitalismus nachgegangen und war zu dem Schluß gekommen, daß es gerade die innerweltliche protestantische Askese auf dem Hintergrund des reformierten Erwählungsglaubens gewesen sei, die das Zustandekommen des Industriezeitalters möglich gemacht habe. Das war, wie der große Kirchenhistoriker Karl Holl nachwies, eine sehr kühne Behauptung, weil und insofern schon bei Luther feststellbar ist, daß der Protestantismus eine, wie Karl Holl sagte, Indienstnahme der menschlichen Vernunft durch Glaube und Liebe beinhaltet. Die Entstehung der Neuzeit ist also keineswegs alleine auf das Haben-Konto der Reformierten zu buchen, zumal Max Weber auch nur die puritanischen Sekten in Nordamerika näher untersucht hat. Differenzierter ist das andere Urteil, demzufolge die christliche Verkündigung die Entzauberung der Natur und der Umwelt mit sich gebracht habe. Natur und Umwelt sind somit der freien Verfügbarkeit des Menschen zurückgegeben worden, der nun als eigener Schöpfer auftrat und sich als allgemeine Macht alles Endlichen verstand. Die Deisten hatten auch nichts Eiligeres zu tun, als

Gott zwar noch eine gewisse Rolle beim Zustandekommen der Welt zuzubilligen, dann aber, so erklärten sie, habe er sich zur Ruhe gesetzt und nunmehr gehen die Dinge ihren eigenen sachgemäßen Gang. Die Frage nach dem angeblichen Tode Gottes hat hier ihre Voraussetzung. Aber gerade Nietzsches Aufschrei, daß Gott tot sei, ist doppeldeutig. Es ist nämlich nicht nur eine Feststellung über einen vermeintlichen Sachverhalt, sondern es ist zugleich auch ein Erschrecken darüber, daß der Mensch seine transzendente Dimension verloren hat.

Und dies ist nun die andere Seite jener Aussage Bonhoeffers, daß die Arbeitshypothese Gott abgeschafft worden ist, denn sie beinhaltet, daß nunmehr die Welt selber ohne Gott ist, daß sie nur gelenkt wird von dem Willen des Menschen zur Zukunft. Die Frage ist aber, ob das so stimmt. Denn der Mensch ohne Gott ist auch ein Mensch ohne Welt; er ist es, weil er nur noch als Objekt existiert. Diese Unfreiheit wird heute bewußt.

An dieser Stelle sollte uns eine Erscheinung in der Gegenwart hellhörig machen. Es ist die einer weithin noch unbegriffenen, wiedererwachenden Religiosität. Sie verschafft sich in unseren Tagen einen verwirrenden Ausdruck. Aus Hippiegruppen werden ekstatische religiöse Vereinigungen, die statt Hasch zu sich zu nehmen, jetzt Choräle und Liturgie singen.

Ebenso eindrucksvoll sind die literarischen Zeugnisse, die uns aus jenen Kreisen vorliegen, in denen einstmal die Kritik an der Religion und besonders am Christentum am heftigsten waren, nämlich im Marxismus. Schon Karl Marx hatte entgegen Feuerbach die Religion durchaus auch in ihrer positiven Funktion anerkennen können. Für ihn deckte sie nicht nur Elendszustände zu, indem sie gleichsam einen Glorienschein um dieses Jammertal der Erde webte, sondern für ihn deckte sie solche Elendszustände auch auf und leitete zum Protest an. Dessen erinnert man sich jetzt in den Kreisen der Neomarxisten wieder. Das Buch von Gardavsky »Gott ist noch nicht ganz tot«, die Reflexionen des ehemaligen Chefideologen der kommunistischen Partei Frankreichs, Roger Garaudy, und nicht zuletzt die Aufsätze Blochs über die Religion zeigen, daß man in der Religion eine Weise des Bestehens in der Welt sieht.

Das Erstaunliche daran ist nun eben, daß offensichtlich diese Welt selber, diese säkulare Welt, die scheinbar nur nach ihren eigenen Sachgesetzmäßigkeiten ihren Weg geht, jetzt die Frage nach der Transzendenz aus sich hervortreibt. Dazu führen wir uns Horkheimers Gedanken in dem Buch »Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen« vor Augen. Horkheimer sagt, daß im »Gottesbegriff« lange Zeit die Vorstellung »aufbewahrt« worden ist, »daß es noch andere Maßstäbe gebe, als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen«. Er fährt dann fort: »In der Religion sind die Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen zahlloser Generatio-

nen niedergelegt. Je mehr aber im Christentum das Walten Gottes mit dem diesseitigen Geschehen in Einklang gebracht wurde, hat sich dieser Sinn der Religion verkehrt. Dadurch wird nicht nur das jeweilige irdische Regiment mit dem Scheine göttlicher Gerechtigkeit verklärt, sondern diese selbst auf die faulen Verhältnisse der Wirklichkeit heruntergebracht. Das Christentum hat in gleichem Maße die kulturelle Funktion, Idealen Ausdruck zu verleihen, eingeübt, wie es zum Bundesgenossen des Staates geworden ist.« Dann schließt Horkheimer diesen Gedankengang mit der Bemerkung ab: »Religion kann man nicht säkularisieren, wenn man sie nicht aufgeben will. Es ist eine vergebliche Hoffnung, daß die aktuellen Diskussionen in der Kirche Religion erhalten werden, wie sie in ihrem Anfang lebendig waren. Denn der gute Wille, die Solidarität mit dem Elend und dem Streben nach einer besseren Welt haben ihr religiöses Gewand abgeworfen.«

Hier werden zwei wesentliche Aussagen gemacht: Einmal, daß Religion es mit einer Tiefendimension zu tun hat, in der gerade nicht das Verfügenwollen über die Natur und die Umwelt das Entscheidende ist. Sodann aber wird der Religion die Funktion zugewiesen, Idealen Ausdruck zu verleihen. Für uns ist heute der Begriff Ideal weithin negativ besetzt. Gemeint ist aber damit eine Orientierungshilfe, ein Zielpunkt, der niemals absolut und total, sondern immer nur vorläufig und relativ zu erreichen ist. Religion meint Relativierung der bestehenden Verhältnisse und unserer eigenen subjektiven Vorstellung von ihnen.

Wir fragten, wie säkular die Neuzeit sei. Jetzt können wir antworten, daß sie offensichtlich nicht so autonom, so selbstmächtig ist, wie sich das die Apostel der Säkularität gerne wünschen. Das Erstaunliche ist aber, daß inmitten dieser neuzeitlichen Lebenswelt selbst die Sehnsucht nach dem ganz anderen aufbricht, und diese Sehnsucht nach dem ganz anderen ist nicht etwas Unbestimmtes, sondern es ist die Sehnsucht nach vollendeter Freiheit und vollendeter Gerechtigkeit im Wissen darum, daß sie eben nicht auf Erden durch den Menschen zu erreichen ist. Haben läßt sich diese Religion nicht anders als im Leiden an eben den bestehenden Verhältnissen. An dieser Stelle wird ein Gedanke einsichtig, den Paul Tillich geäußert hat: Es handelt sich hierbei darum, daß wir in aller rationalen Kritik, in allem Streben nach Reformen und Verbesserungen bis an jenen Punkt gelangen, wo das Angewiesensein auf die Gnade Gottes aufleuchtet. Die Gnade Gottes verstanden als der unverfügbare, freie Lebenswille des Gottes, der in Jesus Christus Mensch geworden ist.

Die Hauptfrage, die viele heute bewegt, lautet, warum noch lutherisch? Und auf diese Frage läßt sich jetzt eine allerdings nur vorläufige Antwort formulieren: Lutherisch sicherlich nicht deswegen, weil es sich hier um die denkbar beste aller möglichen Formen von Bekenntnis oder Kirche handelt.

Niemand hat besser um die Vorläufigkeit und Relativität dieser Dinge gewußt als gerade Luther selbst, der sie doch zugleich auch so ernst nahm. Lutherisch hat es zutiefst mit dem Verstehen unserer menschlichen Existenz in der Welt sub specie Dei zu tun. Verstehen aber heißt, nicht sich kritiklos den Dingen anpassen, nicht kritiklos die Verhaltensvorstellungen und Maßstäbe übernehmen, die eine vordergründig angenommene Tagesordnung der Welt uns nahezulegen scheint, sondern Verstehen heißt, in die Tiefe einzudringen, in die Tiefe der Wirklichkeit, in der eben Gott das letzte Wort hat. Es ist erstaunlich, wieviel von diesem lutherisch-protestantischen Erbe heute gerade in den säkularen Wissenschaften, wie sie etwa ein Horkheimer vertritt, noch lebendig ist. Sollten wir uns darum schämen, uns dieses Erbes zu erinnern? Sollte es unsere Aufgabe sein, der Begegnung mit unserer eigenen Geschichte, aus der ja auch immer nur Geschichte werden kann, auszuweichen, indem wir dieses Erbe in Bewußtlosigkeit verkommen lassen? Ludwig Feuerbach, bekannt als Kritiker der Religion, hat über den Glauben etwas sehr Beherrigenswertes gesagt: »Der Unglaube ist die Hölle der Eifersucht; der Glaube der Himmel gewisser Liebe. Der Unglaube opfert dem Schein das Wesen auf, der Glaube aber läßt sich durch keinen Schein des Gegentheils an dem Wesen irre machen, dem er einmal sein Vertrauen geschenkt; denn er ist gewiß, daß kein Wesen das Gegenteil von sich selbst sein kann . . . Der Glaube ist die frohe Aussicht, daß der heutige Tag nicht der letzte Tag unter der Sonne ist, daß vielmehr auf Heute Morgen kommt und was daher heute nicht ist, morgen ist; der Unglaube aber bricht die Geschichte mit der Gegenwart ab; er wähnt, daß Heute Immer, daß das Hippokratische Gesicht der Gegenwart der bleibende, charakteristische Ausdruck der Menschheit ist . . . Der Unglaube schränkt den Umfang des Möglichen nur auf den engen Kreis seiner bisherigen Erfahrungen ein; aber der Glaube bindet sich nicht an die Schranken der Vergangenheit und Gegenwart; er glaubt an die Möglichkeit des (bisher) Unmöglichen. Dem Glauben ist nichts unmöglich.« Der Unglaube ist daher kleinmütig, klug, ja überklug, bedingt, umständlich, philisterhaft, befangen, zaghaft; der Glaube hoch gesinnt, unbedingt, laconisch, resolut, kühn, frei, sorglos.«

III Wie unwirksam sind Glaube und Bekenntnis?

Gerade diese Fragen führen mich nun zu einer letzten Überlegung, die ich an die Hauptfrage knüpfen möchte; wie unmodern eigentlich der christliche Glaube sei. Christlicher Glaube ist in seinem Kern nicht ein unbestimmtes Gefühl oder ein vages Ahnen, sondern eine Gewißheit, die mit dem Wissen darum zusammenhängt, daß es die zurechtbringende Gnade Gottes ist, die den Menschen befähigt, in der Welt zu leben.

Die Anhänger einer Humanität ohne Gott sind sich offenbar darüber im klaren, daß der christliche Glaube veraltet ist. Daß eine solche Vorstellung überhaupt entwickelt werden konnte, hat sicherlich seinen Grund auch darin, daß in den Kirchen und in der Christenheit der Glaube mehr als eine Privatangelegenheit angesehen worden ist und zu einem Objekt der Frömmigkeitsverwaltung wurde. Insofern ist es heilsam, daß jetzt von verschiedenen Seiten her die Frage nach der Lebendigkeit des Glaubens wieder in die Diskussion eingebracht worden ist. Man sollte es nicht leichthin abtun, wenn etwa in linksgerichteten Kreisen die Frage erwogen wird, wie man mit der Bergpredigt Ernst machen könne. Aber — und hier kommt ein wesentliches Element des christlichen Glaubens zum Durchbruch — Glaube läßt sich eben nicht nur in Formen eines starren Denkmodells, einer Moral oder eines gnadenlosen Moralismus einfangen. Versucht man das, dann gerinnt er dort und wird unfruchtbar. Den Glauben muß man schon tiefer verstehen, als ein Kraftzentrum, das dem, der glaubt, jenen Halt verleiht, der ihn befähigt, inmitten der vielfältigen Unfreiheiten dennoch frei zu sein.

Was aber bedeutet diese Freiheit? Der Soziologe Helmuth Schelsky hat in einem Buch über den Menschen in der wissenschaftlichen Zivilisation jener weitverbreiteten Sicht Ausdruck verliehen, daß der Mensch als Schöpfer zum Objekt seiner eigenen Geschöpfe geworden sei. In diesem Zusammenhang sagt er, daß es etwa im Raume der Politik gar keine Freiheit mehr gäbe, sondern nur noch Möglichkeiten des Reagierens auf Impulse, die die Objekte des Menschen, wie Datenverarbeitung und anderes, ständig auf ihren Schöpfer ausgehen lassen; und er schließt seine Betrachtung mit einer metaphysischen Reflexion, mit der er deutlich zu machen versucht, daß Freiheit nur noch gegeben ist als eine Form der Reflexion des Darüberhinausseins. Erstaunlicherweise findet man diese Auffassung heute weiterhin links und rechts vertreten. Dazu muß man nur einmal Herbert Marcuses Ausführungen über den eindimensionalen Menschen gelesen haben, der von ganz anderen Voraussetzungen her zu fast gleichlautenden Einsichten kommt.

Der Begriff »Darüberhinaussein« ist allerdings für den christlichen Glauben eine unangemessene Vokabel. Denn diese Freiheit will ja nicht »darüber hinaus sein«, will nicht jenseits der Realitäten, wie sie bestehen, gelebt werden, sondern mitten in diesem Lebenszusammenhang. Luthers paradoxe Formulierung von der unendlichen Freiheit eines Christenmenschen, die doch zugleich eine totale Unfreiheit meint im Sinne des Gebundenseins an den anderen durch den Dienst der Liebe, wird eben dem christlichen Glauben hier gerechter. Christlicher Glaube verleiht so die Kraft, in Paradoxien, in Widersprüchlichkeiten, in Spannung zu leben und daran nicht zu zerbrechen.

Verderblich wäre es allerdings, daraus eine Polarisation zu machen, so

daß das eine das andere neutralisiert und blockiert. Darum kann es sich beim christlichen Glauben nicht handeln, daß er in Ausweglosigkeiten verkommt. Hier wären dann Resignationen und revolutionärer Enthusiasmus die beiden Seiten ein und derselben Sache. Vielmehr haben wir einsehen gelernt, daß der Glaube Erkenntnisimpulse freisetzt, die den Menschen befähigen, sich mit der ihn umgebenden Wirklichkeit in der Gewißheit der Wirklichkeit Gottes auseinanderzusetzen. Insofern hat der Glaube auch eine elementare politische Dimension. Politisch deswegen, weil er auf die Polis, die Gemeinschaft der Menschen bezogen ist, nicht aber auf ein bestimmtes Parteiprogramm oder eine parteipolitische Ideologie.

In diesem Zusammenhang möchte ich auf die Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche zurückgehen. In der Augsburgischen Konfession im 20. Artikel heißt es: »Denn außer dem Glauben und außerhalb Christi ist menschliche Natur und Vermögen viel zu schwach, gute Werke zu tun, Gott anzurufen, Geduld zu haben im Leiden, den Nächsten lieben, befohlene Ämter fleißig auszurichten, gehorsam zu sein, böse Lust zu meiden etc. . . .« Das heißt mit anderen Worten: Gerade der christliche Glaube ist von den Reformatoren nicht als eine Privatsache betrachtet worden, sondern als etwas, das aktiv wirksam werden will und muß.

Unsere Frage lautete: Wie unwirksam ist der Glaube? Die Antwort wird sich darauf nur finden lassen, wenn wir bereit sind, klischeehafte Vorstellungen zu revidieren. Die Entwicklung in der Philosophie lehrt uns, daß auch Erscheinungen des Geistes ihre konkreten Wirkungen in der Geschichte haben, daß sie nicht einfach verdampfen, sondern durch Entscheidungen in Institutionen und Maßnahmen weiterwirken. Die Moderne ist nicht nur *gegen*, sondern auch *durch* das Christentum geworden. Das Christentum, genauer: der dem Subjekt vermittelte Glaube, ist in vielfältiger Hinsicht und sicher nicht mehr lupenrein unterscheidbar in die Substanz unserer Lebenswelt eingegangen. Dies heißt nicht, daß wir Anlaß haben, schon die Formen, in denen Glaube geronnen ist, als den alleinigen Ausdruck der Wahrheit zu nehmen. Vielmehr bedingen diese Formen die Kritik, eine Kritik, die aber nirgendwo anders her erwachsen kann, als aus jenem doppelten Bemühen: auf das Wort Gottes zu hören und gleichzeitig in dieses Hören auch ein kritisches Verstehen einzubringen, ein Bemühen, unsere Wirklichkeit zu erfassen. Das freilich erlaubt keine einfachen Schwarz-Weiß-Malereien etwa derart, daß nur auf der einen Seite Reaktion und Restauration und nur auf der anderen Seite Fortschritt und Wahrheit zu finden seien. Der christliche Glaube verlangt eben, daß man ernst macht damit, nicht in den Kategorien des Absoluten und Totalen zu denken. Aber er richtet sich eben nicht in der Privatheit ein, er zieht sich nicht zurück von dem Geschäft des Tages, sondern er geht auf dieses Geschäft ein. Freilich in dem Wissen

darum, daß Einsichten des Glaubens übergreifend bleiben und nur, wo dieser übergreifende Charakter des Glaubens gewahrt bleibt, kommt es zu der fruchtbaren Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen der Forderung und ihrer Einlösung.

Dies veranlaßt mich zu einer Schlußbemerkung: Friedrich Naumann hat gesagt, daß man mit der Bergpredigt keine Sozialpolitik betreiben könne. Ich möchte mich hier nicht an dem Gebiet der Sozialpolitik festbeißen und womöglich den Nachweis führen wollen, daß eben die Bergpredigt doch so etwas wie ein sozialpolitisches Programm enthält. Das wäre sicherlich ein vergebliches Bemühen. Aber ich möchte auf etwas anderes hinweisen: Der Glaube hat es mit dem Geschäft des Tages in der Weise nun doch zu tun — und dies muß gegen Naumann und alle, die diese Anschauung heute noch vertreten, gesagt werden — daß er die Vernunft ständig dazu reizt, in die Sachgesetzmäßigkeiten dieser Welt einzudringen. Wo Vernunft nur in den Kategorien rationaler Weltverwaltung betrieben wird, wo sie nur eine sozialtechnologische Phantasie entbinden soll, da artet sie leicht in einen politischen Opportunismus und Vulgärpragmatismus aus. Dieser Gefahr kann man nur steuern, wenn man die Vernunft ihre eigenen Grenzen einsehen lehrt. Und in dieser Beziehung ist der Glaube eben doch der Lehrmeister der Vernunft. Nicht, daß er ihr befehlen will, wohl aber, daß er sie an die Grenze hinführt, wo, um es mit dem dänischen Philosophen Kierkegaard zu sagen, Gottes zu bedürfen des Menschen höchste Vollkommenheit ist. Das hat nichts mit Verschleierungen oder der Festigung des Status quo zu tun. Wohl aber hat es etwas damit zu tun, dem Geschöpf die Würde des Geschöpfes zurückzugeben, die darin besteht, daß er von dem Wahn befreit wird, dem Schöpfer gleichzusein.