

# Wilhelm Gräb

## Was bedeutet liberales Christentum im 21. Jahrhundert?\*

Hat das liberale Christentum im 21. Jahrhundert seine Zukunft noch vor sich? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst darüber verständigen, was die Essentials liberalen Christentums sind. Drei Dimensionen liberalen Christentums will ich unterscheiden. Ich nenne sie einleitend, um sie dann des Näheren betrachten und mich der Frage nach ihren Zukunfts- und Entwicklungsmöglichkeiten zu stellen:

Zur Zukunftsfähigkeit liberalen Christentums gehört 1. eine *liberale evangelische Kirche*. Diese hat ein weites Herz. Sie übt keinen Bekenntnis- und Glaubenszwang aus. Sie lässt den Glauben eine innerliche Angelegenheit des einzelnen Menschen sein. Sie ist eine offene und den Menschen nachgehende Kirche. Sie lässt unterschiedliche Formen, Ausrichtungen und Intensitäten im Verhältnis der Menschen zu Kirche und Gemeinde zu. Sie will bewusst Kirche für die religiösen Interessen der Menschen sein.

Zur Zukunftsfähigkeit liberalen Christentums gehört 2. eine *liberale Theologie*. Diese sucht die Vermittlung des Christentums mit dem modernen Denken in Wissenschaft und Kultur. Liberale Theologie ist Kulturtheologie, historisch-kritische Theologie, Vermittlungstheologie, rationale Theologie, den Gegenwartsfragen, auch den sozialen Herausforderungen aufgeschlossene Theologie. Sie will mit einem Glauben aus freier Einsicht zusammengehen. Ihr ist wichtig, in allen Fragen des Glaubens intellektuell redlich zu bleiben. Sie weiß zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden, ist aber ebenso überzeugt, dass es zwischen Wissen und Glauben nicht zu unversöhnlichen Widersprüchen kommen muss.

\* Vortrag, gehalten am 27. September 2008 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar im Rahmen der Tagung »Liberales Christentum. Perspektiven für das 21. Jahrhundert«.

Zur Zukunftsfähigkeit liberalen Christentums gehört 3. eine *liberale Frömmigkeit*. Diese erkennt die religiöse Autonomie der Menschen an und verteidigt sie. Sie kann auf sehr verschiedene Weise Gestalt gewinnen. Sie kann ihr Zentrum in einer persönlichen Beziehung zu Jesus finden. Sie kann heute aber auch in einer Spiritualität lebenspraktisch werden, die ein inhaltlich eher unbestimmtes Transzendenzbewusstsein ausbildet. Liberale Frömmigkeit ist persönliche Frömmigkeit, freie Überzeugung, die sich nicht mit der Beugung unter unverständliche Dogmen verträgt.

Alle drei Elemente liberalen Christentums, die liberale Kirche, die liberale Theologie und die liberale Frömmigkeit, haben sich in den beiden großen und verwandten geistigen Bewegungen des 18. Jahrhunderts, Pietismus und Aufklärung, anfänglich herausgebildet und im 19. Jahrhundert zur Durchsetzung gebracht. Der Pietismus setzte stärker auf die persönliche Frömmigkeit und das individuelle Glaubenszeugnis. Er suchte bei aller Betonung der persönlichen Glaubenserfahrung aber auch die kirchliche Gemeinschaft, tendierte daher ebenso auf frei- und vereinskirchliche Strukturen. Die Leistung der kirchlichen und theologischen Aufklärung war es hingegen, die Vernunft der Religion zu verteidigen, die Verträglichkeit des Glaubens mit der Wissenschaft zu sichern, schließlich die Verständigung mit dem außerkirchlichen, individuellen und gesellschaftlichen Christentum zu suchen.

Das Erbe beider Traditionen neuzeitlichen Christentums, der pietistischen und der aufgeklärten, scheint mir in diejenige Form liberalen Christentums eingegangen zu sein, die um 1900 mit solchen Gestalten wie ADOLF VON HARNACK und ERNST TROELTSCH ihre Blütezeit erlebte. Das aus beiden Quellen sich speisende liberale Christentum ist auch in unseren heutigen volkswirtschaftlichen Verhältnissen lebendig und wirkungsmächtig.

## 1. Die Zukunft der liberalen evangelischen Kirche

Zum liberalen Christentum gehört eine evangelische Kirche, die ein weites Herz hat. Sie lässt unterschiedliche Formen der Frömmigkeit zu. Sie wertet auch die distanzierte Form der Kirchenmitgliedschaft

nicht ab, auch dann nicht, wenn etwa nur anlässlich der Kasualien der Kontakt zur Gemeinde gesucht wird. 95% der Kirchenmitglieder sind Kasualchristen. Sie prägen die Kirche und zwingen sie gewissermaßen dazu, liberal sich zu verhalten.

Die liberale evangelische Kirche unterstützt aber auch den Gemeindegedanken. Sie will, dass sich die Kirche von unten her bildet, durch das lebendige Engagement ihrer Mitglieder. Der Glaube ist eine innerliche Angelegenheit des einzelnen Menschen, aber keine bloße Privatsache. Abgewehrt wird, dass die Kirchenführer sich ein politisches Mandat anmaßen. Jeder einzelne Christenmensch ist unmittelbar zu Gott. Die Kirche und die sie Leitenden haben sich nicht dazwischen zu schalten. Die Gemeinde und ihre Gottesdienste sind Orte der Kommunikation des Evangeliums, der Belehrung und Beratung der Gewissen, nicht aber der politischen Aktion. Die einzelnen Christen partizipieren aus ihrem Glauben heraus und in den Entscheidungen ihres Gewissens am politischen Prozess. Aber die Kirche bzw. christliche Gemeinschaft ist nicht selbst politische Partei. Solche Anmaßungen führen immer zur Vergewaltigung der Gewissen durch mehr oder weniger offenkundigen Klerikalismus.

Diese liberale Volkskirche ist heute gesellschaftlich enorm präsent. Aber sie hat bei den meisten Theologen, Pfarrern und Bischöfen kein gutes Gewissen dabei. Das ist das Problem. Man tut immer so, als müsste es anders sein, der Glaube eindeutiger, die Moral verbindlicher, die kirchliche Botschaft klarer. Die Kirche steht nicht zu der von ihr faktisch praktizierten Liberalität. Sie bekennt sich nicht zu ihr und arbeitet auch zu wenig für deren theologische Begründung.

Im Grunde haben wir heute zwischen verschiedenen Stilarten kirchlicher Gemeinschaften und Gemeinschaftsformen zu unterscheiden, die diese liberale Volkskirche in sich zulässt bzw. in sich zulassen muss, wenn sie nicht zerbrechen will. Fundamentalistischer Wort-Glaube, evangelikaler Wahrheitsabsolutismus, pfingstlerisches Charismatikerum und volksgemeinlichliches Kasualchristentum stellen unterschiedliche Realisationsgestalten eines real existierenden Christentums dar, die die Kirche geradezu dazu zwingen, liberal zu sein oder zu werden. Will die Kirche nicht auseinanderfallen, dann braucht sie einen religiösen Liberalismus, der die Freiheit der anderen zum religiösen Anderssein achtet. Es müssen nicht alle auf dieselbe Weise ihr Christsein verstehen und leben. Die einen halten sich an der Bibel als dem für sie verbindlichen Gotteswort fest. Die anderen fühlen sich vom Heiligen

Geist ergriffen. Wieder andere suchen den Zuspruch des Evangeliums und den Segen Gottes an den Sollbruchstellen ihrer Lebensgeschichte und noch einmal andere schließen sich zum »Bund für Freies Christentum« zusammen. Auch der »Bund für Freies Christentum« macht sich damit zu einer partikularen Frömmigkeitsbewegung, die nicht für das kirchliche Ganze stehen kann. Der »Bund für Freies Christentum« wird in seiner Liberalität vielmehr ebenso daran gemessen, inwiefern er zur Anerkennung anderer Formen der Frömmigkeit, auch des fundamentalistischen und letztlich irrationalen Wort-Glaubens fähig ist. Mit der Moderne sind wir in das Zeitalter der religiösen Bewegungen und damit der Individualisierung und Pluralisierung der Formen religiösen Lebens, der Globalisierung und damit der Begegnung der Weltreligionen eingetreten. Auch diese Begegnung der Religionen braucht nichts so dringlich wie den liberalen Geist der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein.

Die Akzente zwischen Kommunitarismus und Individualismus können zwar sehr unterschiedlich gesetzt werden, eine gemeinsame kulturelle Ausgangsbasis ist im Zeitalter der sozialen und religiösen Bewegungen aber gegeben. Was wir gemeinhin mit dem religiösen Liberalismus in Verbindung bringen, tendiert zweifellos stärker zum Individualismus, während Pfingstlertum und fundamentalistischer Wort-Glaube eher kommunitaristische, also auf starke Gemeinschaft und Sozialverbindlichkeit pochende religiöse Bewegung repräsentieren. Gemeinsam ist jedoch allen diesen Formen praktizierten Christentums das Fließende und Flüssige ihrer Sozialgestalt, die Flexibilität, oft auch das Antiinstitutionelle, was freilich mit hochgradig entwickelten Organisationen und Netzwerken wiederum einhergehen kann.

Der Gegensatz zur liberalen Kirche wäre dann nicht unbesehen im Fundamentalismus noch im Pfingstlertum zu suchen. Eine liberale Kirche versucht vielmehr, diese unterschiedlichen Ausprägungen des Christlichen in sich selber zuzulassen und zusammenzuhalten. Die Grenzen zieht sie erst dort, wo die Freiheit, die sie gewährt, zur Bestreitung und Ausschaltung der Freiheit anderer genutzt werden will. Dass eifernde Fundamentalisten eben dazu neigen, wissen wir und sehen sie daher auch als Gefährdung einer liberalen Kirche an. Fundamentalisten müssen jedoch nicht von missionarischem Eifer getrieben sein. Es kann auch sein, dass sie den anderen Glaubensausdruck anderer achten und frei lassen. Dann sind sie auch in einer liberalen Kirche gern gelitten. Wo jedoch im Namen religiöser Autorität politische oder moralische Geltungsansprüche nicht nur geltend ge-

macht, sondern unmittelbar, an der Gewissensentscheidung der Individuen und ihren Partizipationsmöglichkeiten vorbei, zur Durchsetzung gebracht werden, sind die Prinzipien liberalen Christentums verletzt.

Aber, es gibt die liberale Kirche – unsere Landeskirchen sind eigentlich doch mehr oder weniger alle so – und vieles spricht dafür, dass ihr auch die Zukunft gehört. Der kirchliche, theologische und Frömmigkeitspraktische Liberalismus prägt die Religionskultur unserer Gegenwart weltweit. Natürlich gibt es, ich habe es schon angedeutet, gerade auch im gegenwärtigen Protestantismus andere Strömungen und ein anderes kirchliches Wollen. Immer wieder melden sich Stimmen zu Wort, die auf eine objektivere Kirchlichkeit drängen, wie sie der Katholizismus aufrechtzuerhalten versucht. Sie betonen stärker den Buchstaben und nicht den Geist der reformatorischen Bekenntnisse und machen dabei dem kirchlichen und religiösen Liberalismus einen gefährlichen Hang zur Beliebigkeit bzw. zur Geistemphase, zum Subjektivismus und zum Werterelativismus zum Vorwurf.

Der religiös-kirchliche Liberalismus sieht sich heute dennoch kaum noch mit einer normativ auftretenden kirchlichen Orthodoxie konfrontiert, selbst die noch in den 1970er und 1980er Jahren heftig geführte Debatte um Volks-, Gemeinde- oder Bekenntniskirche ist merklich erlahmt. Der religiös-kirchliche Liberalismus, der in den evangelischen Landeskirchen sich weitgehend durchgesetzt hat, muss sich heute manchmal durchaus gegen fundamentalistische und charismatische Strömungen behaupten, indem er diese kritisch befragt, warum sie die Freiheit, die sie religiös selbst in Anspruch nehmen, nicht mit der Anerkennung der Berechtigung anderer Frömmigkeits- und Lebensstile, also mit wirklicher Religionsfreiheit, vereinbaren können. Zur Religionsfreiheit gehören die positive und die negative Religionsfreiheit. Liberales Christentum achtet sie in beiden Richtungen, als Freiheit zur Wahl der eigenen Religionszugehörigkeit wie auch als Freiheit zur Wahl keiner Religionszugehörigkeit. Freiheit zur Religion wie Freiheit von der Religion, beides muss im Kontext liberalen Christentums möglich sein. Freiheit zur Religion selbstverständlich auch im fundamentalistischen und charismatischen Modus, als Bibelbuchstabenglaube und als geistbewegte Ekstase, solange damit nicht Unduldsamkeit gegenüber anderen religiös-weltanschaulichen Positionen und Liturgien verbunden ist.

Zulauf und noch stärker die mediale Aufmerksamkeit finden freilich heute gerade diejenigen fundamentalistischen Gruppierungen und freikirchlichen Gemeinden, die auf harte Abgrenzungen setzen und ihren Mitgliedern klare Entscheidungen und normative Verbindlichkeiten abfordern. Hierzulande sind solche Phänomene m.E. dennoch nicht sonderlich repräsentativ und selten mit großen Zahlen erfolgreich. Wie der Bertelsmann Religionsmonitor zuletzt belegte, aber bereits aus den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD seit den 1970er Jahren hervorgeht, dominiert hierzulande eine moderate, durchaus liberale Christlichkeit, die die Kirche als religiösen Sinnlieferanten im Hintergrund des Lebens nicht missen möchte, aber sie nur gelegentlich aktiv in Anspruch nimmt. Die gelebte Religion bewegt sich überwiegend im Trend einer undogmatischen Spiritualität. Nur eine Minderheit selbst unter denen, die religiös besonders aktiv sind, wird von charismatisch allzu überschwänglichen, fundamentalistisch allzu bornierten oder konservativ allzu traditionsfixierten Gemeinden angezogen. Das ist in vielen Weltgegenden außerhalb Europas sicher anders. Aber die Gründe dürften gerade darin liegen, dass sich dort die Prinzipien des von Pietismus und Aufklärung geprägten religiösen Liberalismus stärker durchgesetzt haben, als dies in seinen europäischen Heimatländern der Fall ist.

Die Religion ist in vielen vom Christentum mit geprägten Ländern Amerikas, Afrikas und Asiens sehr viel selbstverständlicher als hierzulande längst nicht mehr eine Sache institutioneller, traditionsorientierter Vorgegebenheiten, sondern eben eine Sache persönlicher Wahl und Entscheidung, aber auch ungezwungenen Gemeinschaftserlebens. Das Christentum ist dort selbstverständlich verbunden mit sozialen Zugehörigkeitsverhältnissen, mit der Einbindung in eine starke Gemeinschaft, stärker vor allem auch eine Sache kommunaler Praxis und der persönlichen Lebensorientierung als Sache der Lehre und der gedanklichen Reflexion. Von geistbewegten und sich auf das rettende Wort Gottes berufenden Gemeinden geht die Botschaft aus, dass der Glaube eine Lebenskraft ist und zur Bewältigung eines oft schwierigen Alltags hilft. Die kirchliche Gemeinschaft stabilisiert den Einzelnen nach innen und nach außen. Diese Stabilisierungskraft geht vor allem deshalb von diesen christlichen Gemeinden aus, weil der Einzelne nicht schlicht in sie hineingeboren wird, sondern weil er sich selbst bzw. seine Familie sich bewusst für das Christsein entschieden haben und sich voll und ganz mit dessen Lebensmaximen identifizierten. Christ zu sein, ist kein Schicksal, wie bei uns, sondern gilt als

Entscheidung für einen mit bestimmten Vorzügen ausgestatteten Lebensstil.

Der religiös-kirchliche Liberalismus reicht so gesehen – dem politischen Liberalismus durchaus vergleichbar, auch wenn deren Verhältnis zueinander umstritten ist – sehr viel weiter als das Gewicht der ihn fördernden Schulen akademischer Theologie und der ihn explizit tragenden kirchlichen Parteien. Zu seinem Erbe zählt der kirchliche und religiöse Pluralismus in den USA und von dort weltweit ausgehend in Südamerika, Afrika und Asien, wie eben auch die volkswirtschaftlichen Strukturen hierzulande. Für die Freiheitsspielräume in den christlichen Lebensformen wie auch in der Vielfalt lebendiger Gemeindebildungen ist freilich nur der sich zu seiner freiheitlichen Gesinnung bekennende religiös-kirchliche Liberalismus seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingetreten. Auch die Gemeindeaufbaubewegung um EMIL SULZE um die Wende zum 20. Jahrhundert stand im Wirkungszusammenhang dieses kirchlich-religiösen Liberalismus. Seinem Erbe begegnen wir auf bewusste Weise im Grunde überall dort, wo zwischen der verfassten, institutionalisierten Religion und dem individuellen Glauben in den verschiedenen Formen seiner Vergesellschaftung unterschieden wird, auch wenn man sich zur Trennung von Religion und Politik, Kirche und Staat auf breiter Basis zu bekennen in Deutschland erst nach 1945 gelernt hat.

Insbesondere seine Pluralismusfreundlichkeit musste der religiös-kirchliche Liberalismus nach 1945 erst noch lernen. Die Freiheit des Einzelnen und der religiösen Bewegung, der er sich verbunden weiß, muss gegen Unduldsamkeit und Missachtung Anders-Gläubiger aber heute verteidigt und weiter befördert werden. Den Individuen steht das Recht zu, ihre religiösen Zugehörigkeitsverhältnisse zu wählen. Sie haben unter den Bedingungen der modernen Kultur geradezu die Pflicht, sich selbst zu entscheiden. Sie stehen unter dem »häretischen Imperativ«, wie dies der Religionssoziologe PETER L. BERGER beschrieben hat, nicht ohne sich zum religiösen und theologischen Liberalismus zu bekennen und die Beschäftigung mit den liberalen Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts dringlich zu empfehlen.

## 2. Die Zukunft liberaler Theologie

Zum liberalen Christentum gehört eine Theologie, die die Vermittlung mit dem modernen Denken in Wissenschaft und Kultur sucht. Liberale Theologie entwickelt ein strenges Verständnis davon, was es heißt, an den Gott Jesu zu glauben und auf ihn sein Vertrauen zu setzen. Gott ist nicht nach Art eines personalen Gegenstandes, der in Raum und Zeit existiert, vorzustellen. Das würde bedeuten, ihn auf das Niveau einer Tatsache in der Welt herunterzuziehen. Als Gegenstand in der Welt könnte und müsste er dann auch zum Gegenstand unseres Wissens werden können bzw. es wäre dem Wissen zuzugestehen, behaupten zu dürfen, dass Gott nicht existiert, da er als ein Gegenstand in der Welt oder über der Welt bislang nicht hat aufgefunden werden können.

Genau dieses Vorgehen wird jedoch dem mit dem Wort ›Gott‹ seit jeher Gemeinten nicht gerecht. Das mit dem Wort ›Gott‹ Gemeinte kann überhaupt nur als etwas gedacht werden, das die Welt als Ganze und unser eigenes Dasein in ihr trägt. Das Wissen und die Wissenschaften sind immer auf etwas in der Welt, auf Teile der Welt, auf Vorgänge mit der Welt und seien es die Ursprünge des uns bekannten Universums oder die genetischen Informationen des Lebens, ausgerichtet. Das Wissen macht alles, was es weiß, zu seinem Gegenstand, zu Tatsachen unter vorkommenden Ereignissen. Das aber kann nicht der intentionale Gehalt des mit dem Wort ›Gott‹ Gemeinten sein. Das mit dem Wort Gott Gemeinte muss etwas sein, das per definitionem gar nicht Gegenstand eines Wissens sein kann. Gott kann nicht gewusst werden, er muss geglaubt werden. Das ist gerade mit dem Fortschritt des Wissens und der Wissenschaften klar hervorgetreten. Insofern kann man sagen, dass dieser Wissensfortschritt, auch der in den Lebenswissenschaften, überhaupt nicht die Kraft hat, den Glauben an Gott das Fürchten zu lehren. Im Gegenteil, der wissenschaftliche Fortschritt hat den Glauben an Gott allererst zu sich selbst befreit und von allen ihm fremden Ansprüchen auf die Welterklärung entlastet.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem Argumentationsgang VOLKER GERHARDT, Die Vernunft des Glaubens. Zur Atheismusdebatte, in: Christ in der Gegenwart, Jg. 59, Nr. 50/2007, S. 417 f.

Der Glaube an Gott muss vor dem Wissen und den Wissenschaften nicht zurückschrecken. Sofern der Glaubende dazu findet, das Wissen zu achten und an seiner Förderung mitzuarbeiten, kann er sich vielmehr durch den Wissensfortschritt in seinem Glauben geradezu bestätigt finden. Denn auch das Wissen hat seine Grenzen, deren gerade derjenige ansichtig wird, der möglichst viel wissen will. Worin schließlich ist das Vertrauen in das Wissen eigentlich begründet? Wie kommt es, dass wir auf der Basis unseres Wissens erfolgreich in dieser Welt handeln können, dass also die Dinge in der Welt tatsächlich unserem Wissen von der Welt entsprechen und sie sich aufgrund dieser Entsprechung durch Technik einrichten, verändern und steuern lassen? Warum das so ist, wissen wir letztendlich nicht. Wir sind, wenn wir handeln, vielmehr darauf angewiesen, auf unser Wissen zu vertrauen und auf einen Erfolg unseres, auf dieses Wissen gestützten Handelns zu hoffen. Könnten wir den Grund der Ermöglichung unseres Wissens vor uns bringen, dann wäre er zu seinem Gegenstand geworden und gerade nicht als dasjenige erfasst, was uns die Gegenstände in ihrer Zugehörigkeit zur Welt wahrnehmen, in ihren Sinnzusammenhängen bestimmen und uns absichtsvoll, auf Technik gestützt, mit ihnen umgehen lässt. Wir können, wie leicht einzusehen ist, die Folgen unseres Wissens und damit die Folgen des durch unser Wissen ermöglichten Handelns in der Welt nie vollständig überblicken und somit auch nicht im Ganzen wissend vor uns bringen.

Wenn wir daher nach dem Grund des Vertrauens in unser Wissen und nach der Rechtfertigung der Hoffnung auf die Erfolge unseres Handelns in der Welt fragen, stoßen wir darauf, dass wir eine einzigartige Beziehung zwischen uns Menschen und der Welt in Anspruch nehmen. Es ist diese grundfügende Beziehung zwischen Mensch und Welt, die es macht, dass uns unser Dasein als zugehörig zur Welt in absichtsvoller Weise bewusst ist. Und viel spricht dafür, eben diese Einheit aller Gegensätze, mit der uns die Welt als Ganze entgegentritt, mit dem Wort ›Gott‹ zu bezeichnen und in ihrer lebensführungspraktischen Relevanz zu deuten. Weil ein Gott ist, der die Zusammenstimmigkeit unseres Denkens mit der uns gegenüberstehenden Welt stiftet, können wir Bestimmtes in ihr wissen und zielorientiert in ihr handeln. Diesen Gott können wir nicht wissen, denn wir hätten ihn damit zu einer Tatsache unter den vielen anderen Gegenständen des Wissens herabgezogen. Diesen Gott, der die Einheit und damit den Sinn des Ganzen der uns wissend und handelnd zugänglichen Wirklichkeit garantiert, können wir nur glauben. Für diesen Glauben gibt es allerdings

gute Gründe und verschiedene Wege, auf denen er sich einstellt und zu finden ist. Diese Wege führen hinein in unser leib-seelisches Dasein, in unsere Emotionen und Phantasien, in alle unsere mentalen Zustände, Erfahrungen und Tätigkeiten.

Der Glaube an Gott fängt in den praktischen Vollzügen unseres Lebens gar nicht direkt mit Gott an, sondern mit dieser unmittelbar in uns aufkommenden Daseins- und Weltgewissheit, die uns absichtsvoll handeln und auf unser Wissen vertrauen lässt. Wir sind uns schließlich vor aller Reflexion unmittelbar dessen bewusst, dass sich uns die Welt im Wissen fortschreitend erschließt und wir mit unserem Handeln zumeist erfolgreich sind. Den Grund dieser Selbst- und Weltgewissheit können wir nicht wissend vor uns bringen. Diese Gewissheit hat den Charakter einer emotionalen Selbsterschlossenheit. Sie ist ein Gefühl, ein Grundgefühl der Welteinpassung, das uns in unserer Weltzugewandtheit trägt und zum Handeln affektiv befähigt. Als diese emotional-affektive Selbst- und Welterschlossenheit ist die ursprünglich in uns aufkommende Lebensinnungsgewissheit noch kein Glaube an Gott. Sie muss zu einem solchen Glauben an Gott auch nicht in allen Fällen werden. Es kann aber als vernünftig eingesehen werden, dass wir aufgrund dieser Entsprechung, die wir zwischen unserem Denken und dem Gegebensein einer uns erschlossenen und im Handeln gestaltbaren Welt emotional erfahren, einen Gott postulieren. Dieser Gott, an den wir dann vernünftigerweise auch glauben können, verstehen wir als den Grund der Einheit von Denken und Sein.<sup>2</sup>

Was uns zu Gott und in den Glauben an ihn führt, ist somit die Reflexion auf die in uns als selbstbewussten Wesen emotional, im leibhaften Sich-Spüren aufkommende Daseinsgewissheit. Der Glaube an Gott ist eine Deutung des Grundes dafür, dass wir vom Sinn unseres Daseins und Handelns in dieser Welt zumeist fraglos überzeugt sind. Zunächst empfinden wir diesen Sinn auf sinnliche Weise, eben da-

<sup>2</sup> So verläuft auch FRIEDRICH SCHLEIERMACHERS Argumentation für seinen transzendentalen Religionsbegriff, wie er sie in den entsprechenden Passagen seiner Dialektik-Vorlesungen aufgemacht hat. Schleiermacher hat zu Recht jedoch das transzendente Argument für die Existenz Gottes vom Lebensvollzug der Frömmigkeit, den er als ein ganzheitliches Existentialverhältnis beschreibt, unterschieden wissen wollen. Die folgenden Ausführungen beziehen sich stärker auf eben diese Theorie der Frömmigkeit und der religiösen Erfahrung.

durch, dass wir durch unsere Sinne unmittelbar mit der uns gegenüberstehenden Welt verbunden sind. Wir fühlen sodann an uns selbst, dass unser Handeln in der Welt und damit unser ganzer personaler Lebensvollzug Sinn hat. In unserem unmittelbaren Selbstbewusstsein nehmen wir die Einheit von Denken und Sein wahr, sind wir emotional dessen gewiss, dass wir selbst denkendes Sein und seiendes Denken sind. Aber erst in der Reflexion auf dieses Gefühlsbewusstsein versuchen wir, die in unserem Gefühl präsente Einheit des Ganzen der uns selbst einschließenden Wirklichkeit zu denken und in ihrer Relevanz für unsere Lebensführung zu bestimmen. Demnach erfahren wir gewissermaßen auf dreifache Weise den Sinn, dessen wir uns in unserem praktischen Lebensvollzug – zumeist implizit und damit bedenkenlos – bewusst sind. Wir leben unmittelbar mit und aus dem Sinn, der sinnlich zu erfahren ist. Wir empfinden ihn als den inneren Zusammenhang der Wirklichkeit mit uns selbst, fühlen die Einheit der Wirklichkeit gewissermaßen. Wir greifen dabei schließlich mit bewussten und sprachlich artikulierten Deutungen auf den Sinn des Ganzen von Welt und Leben aus. Dann versuchen wir zu sagen, worauf der Sinn des Ganzen, also der innere Zusammenhang zwischen uns selbst und der Welt, in der wir zielbewusst tätig sind, beruht bzw. worin er gründet. Dafür aber ist schließlich das Wort ›Gott‹ seit alters und zumal im Kontext der christlichen Symbolkultur der treffliche Ausdruck. Gott, so spricht der an ihn glaubende Mensch, ist der Garant des Sinns, in dem wir unser Leben führen.

Der Glaube bricht an den Grenzen des Wissens auf, bewährt sich dann aber auch an den Grenzen der ethischen Sicherheit und der Leidensfähigkeit. Auch wenn die Frage bedrängt, warum ich Gutes tun soll, stiftet der Glaube das Vertrauen, dass mein Tun des Guten die Welt etwas besser macht. Und im Leiden begründet der Glaube das Vertrauen, dass die Welt bei allem Übel letztendlich doch in Ordnung ist und Gott am Ende alle Tränen abwischen wird.

Liberales Theologie zielt in dem allem darauf, dass es letztendlich vernünftig ist, zu glauben, weil nur der Glaube und nicht das Wissen auf den Sinn des Ganzen der Welt und unseres endlichen Daseins in ihr vertrauensvoll auszugreifen vermag. Liberales Theologie betont genauso aber die Zeitbedingtheit der überlieferten Dogmen und Glaubenslehren, die historische Welt auch der Bibel. Sie unterscheidet zwischen dem Glaubensgrund, den sie in der persönlichen Bindung an Jesus Christus, dem mit Gott bedingungslos verbundenen Menschen, dem inkarnierten Gott, erkennt, und dem zeitbedingten, somit wandel-

baren Glaubenssausdruck. Die Sprache des Glaubens ist einer jeden Gegenwart gemäß neu zu finden und nicht durch die biblischen Texte bzw. die altkirchlichen Dogmen oder die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts normativ fixiert. Liberale Theologie unterscheidet zwischen dem Glauben, der ein persönliches Vertrauensverhältnis zu Gott ist, und dem Glaubensausdruck, der den religiösen Kommunikationsbedingungen einer jeden Zeit gemäß zu entwickeln ist. Auch christliche Lehre und die Theologie geraten auf die Seite der zeitbedingten Artikulation und Reflexion des persönlichen Glaubens. Wenn sich in der kirchlichen Lehre und der wissenschaftlichen Theologie die persönliche Frömmigkeit einer bestimmten Gegenwart nicht mehr gedeutet finden sollte, dann drängt liberale Theologie auf zeitbedingte Umformungen in Lehre und Theologie.

Der liberale Theologe ADOLF VON HARNACK interpretierte in seiner Vorlesung für Hörer aller Fakultäten an der Wende zum 20. Jahrhundert das »Wesen des Christentums« so, dass er es als eine unter modernen Kulturverhältnissen attraktive Lebensdeutung skizzierte, mit der kein Widerspruch besteht zwischen dem Evangelium und der modernen Geschichts- und Naturwissenschaft. Harnack versuchte den christlichen Glauben an dem Punkt zu fassen, an dem er dem Leben Sinn und eine gute Orientierung gibt. Das war für ihn einmal eben der Gedanke der Gotteskindschaft, »das Bewusstsein, in Gott geborgen zu sein«<sup>3</sup>. Es war zum anderen die Einsicht in den »unendlichen Wert« jedes einzelnen Menschen. Denn daraus folgen die Anerkennung individueller Freiheitsrechte und die Unantastbarkeit der Menschenwürde. Von bleibender Bedeutung war das Christentum für Harnack schließlich durch seinen Einsatz für mehr Gerechtigkeit und das Gebot der Nächstenliebe. Das Evangelium, so Harnacks liberaltheologisches Credo, eröffnet den ideellen Kosmos einer religiös begründeten Lebensansicht. Es begründet die Freiheit des Individuums jenseits seiner gesellschaftlichen Rollen und Funktionen. Es sagt dem Einzelnen auch dann Wert und Daseinssinn zu, wenn ihm diese von der Gesellschaft oder einem unbarmherzigen Schicksal verweigert werden. Dieser Zusage des Evangeliums muss dann aber auch ein Christentum der sozialen Praxis und der Nächstenliebe entsprechen. Es leistet somit einen Beitrag auch zur »sozialen Frage« im Industriezeitalter, zur Hu-

<sup>3</sup> ADOLF VON HARNACK, Das Wesen des Christentums, hg. u. kommentiert v. Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999, S. 98.

manisierung der Gesellschaft durch die Diakonie und den Einfluss der Kirchen auf die Sozialpolitik.<sup>4</sup>

Auch ERNST TROELTSCH, der andere Großmeister liberaler Theologie um 1900, hat die Errungenschaft protestantischen Christentums in der Behauptung und Förderung einer Kultur der Individualität und der persönlichen Freiheit erkannt. Individuelle Freiheit geht aus Anerkennungsverhältnissen hervor. Freiheit realisiert sich im Geist wechselseitiger Anerkennung von Individuen. Die Keimgestalt dieser Anerkennungsverhältnisse liegt im reformatorisch verstandenen Rechtfertigungsglauben. Denn dieser formuliert den göttlichen Grund der vorbehaltlosen Anerkennung des einzelnen Menschen, der Unverletzlichkeit seiner Würde als Person. Er kann sich vor Gott, und d.h. im Horizont des Unbedingten, anerkannt finden, vorbehaltlos anerkannt, unabhängig von seinem natürlichen Geschick und seinem gesellschaftlichen und kulturellen Status. Er kann somit auch andere anerkennen, unabhängig von ihrem natürlichen, kulturell und auch religiös bedingten Anderssein.

Dass die Theologie im Rechtfertigungsglauben den Grund individueller Freiheit erkennt, gehört zum entscheidenden Erbe liberaler Theologie. Denn es bedeutet, den Glauben an das Evangelium, dass Gott Liebe, Vergebung, der Grund der Freiheit ist, als den Ausgang eines durch diese Werte bestimmten Verständnisses menschlicher Existenz zu erkennen. In der Tradition liberaler Theologie führt vom Glauben an das Evangelium kein direkter Weg zu gegenständlichen Aussagen über Gott und sein Offenbarungshandeln. Glaube ist überhaupt kein Wissen, weder über Gott noch über sein Handeln in der Welt, sondern ein Vertrauen, das zur Kraftquelle in der Bewältigung des Lebens wird. Mit dem Gott des Evangeliums lässt sich nicht die Welt erklären, sehr wohl aber eine fundierende Daseinsgewissheit und zielbewusste Lebensorientierung gewinnen. Dieses liberaltheologische Credo befreit die Theologie von den unversöhnlichen Konflikten mit der Wissenschaft. Der Wissenschaftler kann gelassen dem Sachverhalt begegnen, dass die wissenschaftliche Welterkenntnis und die aus ihr folgende technische Naturbeherrschung ebenso ohne Gott auskommen

<sup>4</sup> Vgl. CHRISTIAN NOTTMEIER, *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik* (BHT 124), Tübingen 2004.

wie die politisch-staatlichen Rechtsverhältnisse und die gesellschaftlichen Integrationsmechanismen. Sie sind einer theologischen Legitimation nicht mehr bedürftig.<sup>5</sup>

In der Tradition liberaler Theologie kann jedoch zugleich festgehalten werden, dass sich, im Zuge der durch die politischen, wissenschaftlichen und industriellen Revolutionen der Neuzeit ausgelösten Veränderungen, die religiösen Fragen keineswegs erledigt haben. Es hat sich die Motivlage für religiöse Fragen verschoben. Die Religion hat ihren Umbau erfahren, hinein in ein neues Relevanzgefüge. Der christliche Glaube gewinnt in der modernen Kultur seine Relevanz aus dem Interesse der Menschen an der Sinndeutung ihrer durch die soziokulturellen Veränderungen zugleich zur eigenen Gestaltung freigesetzten wie in ihrer Eigenheit bedrohten Individualität.

### 3. Die Zukunft liberaler Frömmigkeit

Zum liberalen Christentum gehört eine Frömmigkeit, die religiöse Autonomie behauptet. Diese kann auf sehr verschiedene Weise Gestalt gewinnen. Sie kann ihr Zentrum in einer persönlichen Beziehung zu Jesus finden, die der Beziehung zu Kirche und Gemeinde vorgeordnet wird. Liberale Frömmigkeit kann heute in einer Spiritualität lebenspraktisch werden, die ein inhaltlich eher unbestimmtes Transzendenzbewusstsein ausbildet, sich aber weithin doch im Tradierungszusammenhang des freilich undogmatisch verstandenen Christentums bewegt. Liberale Frömmigkeit kann sogar in Gestalt charismatischen Pfingstlertums oder fundamentalistischen Wort-Glaubens praktisch werden. Dann jedenfalls, wenn dort auf die persönliche Überzeugungsgewissheit der Akzent gelegt wird, das je eigene Ergriffensein vom Geist Christi oder vom Wort Gottes, und nicht so sehr auf die Unterwerfung unter ein ekstatisches Ritual mit seinen vorgefertigten

<sup>5</sup> Vgl. ULRICH BARTH, Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst, in: Wilhelm Gräß (Hg.), Urknall oder Schöpfung. Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, S. 14-42.

Bekenntnisnormen und Verhaltenskodizes oder das Papier des Bibelbuchstabens gepocht wird. Entscheidend für liberale Frömmigkeit ist, dass der Glaubensausdruck frei gelassen wird und variabel bleibt, dass er sich nicht nach biblischen, dogmatischen, kirchlichen oder lehrmäßigen Bestimmungen richten muss, sondern klar der persönlichen Gewissheit, der Erfahrung und dem Engagement der Glaubenden nachgeordnet bleibt. Wo der Glaubensausdruck als Ausdruck persönlicher Glaubensgewissheit verstanden wird, haben wir es mit einer Form liberaler Frömmigkeit zu tun.

Heute steht das Konzept der *Spiritualität* am ehesten für diese Form liberaler Frömmigkeit. Wo Menschen sich zu ihrer Spiritualität bekennen, geht dies oft mit einer Distanzierung gegenüber dem kirchlichen Glaubensausdruck einher. Umso energischer wird die eigene Transzendenzerfahrung betont, die Offenheit für die geistige, nicht verrechenbare und nicht machbare Dimension der Wirklichkeit. Spiritualität ist eine Sinneinstellung, eine Offenheit für die Präsenz des Göttlichen, die als Lebensbereicherung erfahren wird. Insofern geht das Konzept der Spiritualität durchaus zusammen mit dem in Theologie und Kirche heute gebräuchlichen Reden von der Glaubenserfahrung. Die Glaubenserfahrung wird dabei in der Regel als lebensgeschichtliche Sinnerfahrung verstanden. Sie wächst in den Geborgenheitserfahrungen der Kindheit, in der Gemeinschaft der Kirche, in schönen Gottesdiensten an Weihnachten, an den Wendepunkten der eigenen Biographie. Sie wird erschüttert in Erfahrungen des Desaströsen und Ungeheuren, wovon ja auch die Bibel erzählt. Das Konzept der Spiritualität oder auch der persönlichen Glaubenserfahrung hält fest, dass die Gläubigen oder religiös Suchenden den göttlichen Sinngrund nicht als gegenständliche oder personale Wirklichkeit erfahren müssen und dennoch von seiner Wirklichkeit tief überzeugt sein können.

Das Konzept der Spiritualität kann sich als leistungsfähig für eine zeitgenössische liberale Auffassung vom Christentum erweisen.<sup>6</sup> Denn es billigt dem sich religiös äußernden Menschen zu, ja erwartet von ihm, dass er seinen Glauben auf seine eigene Begegnung mit Gott oder, schwächer formuliert, seine eigenen Erfahrungen der Transzen-

<sup>6</sup> Vgl. PAUL ZULEHNER (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004.

denz, des Kontakts mit einer anderen, geistigen, größeren Wirklichkeit zurückführt.

Mit Spiritualität muss jedenfalls überhaupt nicht ein ignoranter und asozialer Egotripp gemeint sein. Von Spiritualität wird heute vielmehr zu Recht und auf theologisch höchst relevante Weise dann geredet, wenn Menschen sich selbst im Anschluss und unter bewusster Aufnahme religiöser Deutungstraditionen und Lebensformen im Ausgriff auf einen absoluten Sinn zu den unhintergehbaren Grundtatbeständen des Lebens verhalten und aus ihrem Gottesbewusstsein die Kraft zur Bewältigung des Lebens gewinnen. Man kann daher auch sagen, Spiritualität ist die Entstehung des Glaubens im Modus der persönlichen Einfindung in ein sinnbewusstes Leben. Genauso haben die liberalen Theologen um 1900, HARNACK und TROELTSCH, die ich exemplarisch genannt habe, die Praxis der gelebten Religion aber auch verstanden wissen wollen.

Das Konzept der Spiritualität kann heute demnach dazu verhelfen, das liberale Erbe auf Zukunft einzustellen und die Auffassung vom Glauben aus den engen Grenzen kirchlichen Bekenntnisses und gemeindlicher Vereinsfrömmigkeit zu befreien. Liberale Spiritualität kommt einer undogmatischen Frömmigkeit gleich. Sie versteht die christlichen Glaubensaussagen nicht mehr in einem gegenständlichen Sinn. Danach suchen heute viele Menschen, weil sie den Glauben an göttliche Heilstatsachen, überhaupt an einen direkt ins Weltgeschehen eingreifenden Gott nicht mehr erschwingen können. Sie suchen nach der Entgegenständlichung des Glaubens, somit auch nach einer Glaubensauffassung, für die Gott die Offenheit für die geistige Dimension der Wirklichkeit ist. Liberale Theologie und Frömmigkeit bewegen sich in diese Richtung. Sie nehmen die gegenständlichen Vorstellungen der biblischen Tradition von Gott dem Schöpfer, Versöhner und Erlöser auf, versuchen sie aber in ihrem symbolischen Sinn zu verstehen. Die Aussagen über Gott im symbolischen Sinn zu verstehen, heißt, sie in dem zu verstehen, was sie uns über uns selbst und unser Dasein in der Welt sagen. Wer Gott den Schöpfer, Versöhner und Erlöser glaubt, weiß sich auch noch im Elend und Verderben, ja über den Tod hinaus, in seiner Hand geborgen. Aus seinem Glauben erwächst ihm unbedingte Lebensgewissheit, aber auch die Kraft zu Anklage und Protest in den Erfahrungen der Ungerechtigkeit und des Ungeheuren.

Der Glaube hat dort, wo er sich als spirituelle Lebenseinstellung versteht, freilich auch oft etwas Tastendes und Suchendes. Er strotzt nicht immer vor Gewissheit und fragt beim Hören der Rede von einem Gott, der dies und das tut, ob es auch wahr ist oder, was solche Gottesrede eigentlich in den Erfahrungen des Lebens meint. Diese fragende Skepsis macht bekennende Liberale bei Fundamentalisten und Charismatikern oft verdächtig. Liberale Theologie ermutigt den Glauben jedoch dazu, zu seinen Zweifeln zu stehen. Die Zweifel gehören zum Glauben, eben weil dieser kein Wissen ist und nicht zu einem Wissen werden kann.

Liberale Frömmigkeit weiß um diese Unterscheidung von Wissen und Glauben. Sie ist deshalb immer auch apologetisch stark. Sie findet gute Argumente dafür, dass wir nur in religiöser bzw. spiritueller Sinn-einstellung auf letzte, nicht zu vergegenständlichende Sinnzusammenhänge ausgreifen können. Um für diese Sinnzusammenhänge kommunizierbare Vorstellungen und Sprache zu gewinnen, brauchen wir die Parabeln, die Beispiel- und Gleichnisgeschichten der Bibel, die Metaphern und Symbole, die die Überlieferungen des Christentums geschaffen haben. Auch sie aber gehören auf die Seite des Glaubensausdrucks, nicht des Glaubensgrundes. Dieser wird in der persönlichen Transzendenzbeziehung oder auch, konkreter, in der persönlichen Beziehung zu Jesus und dem Gott in ihm gefunden.

Inbesondere weil liberales Christentum zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden weiß, verhilft es heute zu einem Glauben, der bei Verstand ist. Das zeigt sich nicht zuletzt an seiner Fähigkeit zum Gespräch mit den die moderne Lebenskultur dominierenden Wissenschaften und den die Weltverhältnisse immer stärker, auch auf gefährliche Weise prägenden Religionen.