

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum

Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum

in 6 Bänden

Herausgegeben von Peter Dinzelbacher

Band 6/2

20. Jahrhundert –
Religiöse Positionen und
soziale Formationen

Herausgegeben von
Lucian Hölscher, Volkhard Krech

Ferdinand Schöningh

Titelabbildung:
Paul Klee, *Angelus Novus*
(aquarellierte Zeichnung, 1920)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2016 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche
Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78213-7

INHALTSVERZEICHNIS

TEIL I: RELIGIÖSE POSITIONEN

PROTESTANTISMUS (Alf Christophersen)

15

I.	Der Protestantismus und <i>Das Wesen des Christentums</i>	15
II.	Das protestantische Prinzip oder: „Das Denken ist eines Jeden Pflicht“ (G. W. F. Hegel)	19
III.	Max Weber, der „Geist des Kapitalismus“ und die Säkularisierung	26
IV.	Das politisierte Christentum und die ‚soziale Frage‘	31
V.	Rudolf Bultmann oder: Der Rückzug in die Existenz	35
VI.	Paul Tillich oder: Die Entscheidung für den Religiösen Sozialismus	39
VII.	Das Bekenntnis von Barmen oder: Die Abwehr natürlicher Theologie	41
VIII.	Signale des Aufbruchs und der Abgrenzung oder: Standortbestimmungen im ‚Säkularen Zeitalter‘ (C. Taylor)	48
IX.	Religionstheologie oder: Wie exklusiv ist der eigene Glaube?	53

RÖMISCHER KATHOLIZISMUS (Thomas Mittmann)

57

I.	Einleitung	57
II.	Der Römische Katholizismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts	58
	1. Zugehörigkeit, territoriale Verteilung und Entwicklung der katholischen Bevölkerung im Deutschen Reich	58
	2. Innerkirchliche und staatskirchenrechtliche Entwicklungen	59
III.	Der Römische Katholizismus im Ersten Weltkrieg	60
	1. Die Haltung der katholischen Kirche zum Ersten Weltkrieg	60
	2. Auslandsseelsorge, Weltmission und Verbandswesen	62
	3. Katholischer Aufbruch in Liturgie, Presse und Medien	63
IV.	Der Römische Katholizismus in der Weimarer Republik	64
	1. Demographische Entwicklungen und Neustrukturierung der Bistumsorganisation	64
	2. Verbesserte Kontextbedingungen für den Katholizismus	64
	3. Liturgische Bewegung und katholische Jugendverbände	65

V.	Der Römische Katholizismus im Nationalsozialismus.....	66
	1. Resistenz und Arrangement des Katholizismus gegenüber dem Nazi-Regime	66
	2. Staatliche Einschränkungen und Repressionen	67
	3. Katholische Kirche und Zweiter Weltkrieg	68
VI.	Die Entwicklung des deutschen Katholizismus in der Nachkriegszeit	69
	1. Wiederaufbau und Rechristianisierung	69
	2. Schulddebatte und Institutionalisierung der katholischen Zeitgeschichtsforschung	71
	3. Der Katholizismus und die politischen Parteien in der Bundesrepublik	73
VII.	Das Zweite Vatikanische Konzil	75
	1. Hintergründe und Ergebnisse	75
	2. Zwischen Euphorie und enttäuschten Hoffnungen – Nachwirkungen des Konzils	77
VIII.	Innerkatholische Polarisierungen in den ‚langen 1960er Jahren‘	78
	1. Medialisierung, Politisierung und Pluralisierung des Katholizismus	78
	2. Neue und neuformierte Arbeitsformen: Akademien und Katholikentage	80
	3. Die Vernetzung des Katholizismus mit den neuen sozialen Bewegungen	81
IX.	Transformationen des Katholizismus im deutschsprachigen Raum außerhalb Westdeutschlands	82
	1. Der Katholizismus in der DDR	82
	2. Entwicklungen des Katholizismus im 20. Jahrhundert in Österreich und in der Schweiz	83
X.	Der Katholizismus nach der Wiedervereinigung	87
	1. Kircheninstitutionelles Zusammenwachsen und konfessionelle Veränderungen	87
	2. Krisensymptome des deutschen Katholizismus im 21. Jahrhundert	88
XI.	Resümee und Ausblick	89

WEITERE CHRISTLICHE UND CHRISTENTUMSNAHE
GEMEINSCHAFTEN
(Tobias Sarx)

93

I.	Einleitung	93
II.	Freikirchen altkonfessioneller Prägung	94
	1. Altkatholische Kirchen	94
	2. Selbständige Lutherische Kirchen	96
	3. Evangelisch-Altreformierte Kirche	97
III.	Orthodoxe und altorientalische Kirchen im deutschsprachigen Raum	98

IV.	Pietistische und erweckliche Gemeinschaften	99
V.	Evangelische Freikirchen (außer Pfingstkirchen und Charismatische Bewegung)	101
VI.	Pfingstkirchen, Charismatische Bewegung	105
VII.	Religiöse Gruppierungen außerhalb des ‚anerkannten‘ freikirchlichen Spektrums	110
	1. Neuapostolische Kirche	111
	2. Zeugen Jehovas	111
	3. Mormonen	112
	4. Religiöse Gruppen in Distanz zur bürgerlichen Gesellschaft	113
	5. Neuoffenbarungsreligionen	114
	6. Christliche Wissenschaft	115
	7. Christlich-religiöse Gruppen ohne typische Gemeindestrukturen ..	115
	8. Neue religiöse Bewegungen seit den 1960er-Jahren	116
VIII.	Resümee	118

VÖLKISCHE RELIGIOSITÄT

(Justus H. Ulbricht)

121

I.	Entstehungsbedingungen	122
	1. Die Charakteristika der völkisch-religiösen ‚Szene‘	123
	2. Glaubensinhalte	124
	3. Vordenker	126
II.	Organisations- und Deutungsgeschichte(n)	127
	1. Entstehungsphase um 1900 – Die ‚Reformation des 20. Jahrhunderts‘	127
	2. Weimarer Republik – Wachstum und Zersplitterung	128
	3. Drittes Reich – Enttäuschte Hoffnungen	130
	4. Die Nachkriegszeit – Sammlung und Erneuerung	132
	5. Unterwegs im ‚neuen Zeitalter‘	134
III.	Fazit	136

JUDENTUM

(Uri-Robert Kaufmann)

139

I.	Vorgeschichte	139
II.	Pluralisierung	139
III.	Nach 1900	143
IV.	1933-1939	146
V.	Nach 1945	147

ISLAM
(Levent Tezcan)
151

I.	Einleitung	151
II.	Islam vor der Arbeitsmigration.....	152
	1. Islam im Vielvölkerstaat und der ‚Lagerislam‘ der Kriegsgefangenen	152
	2. Der ‚Vereinsislam‘ mit bürgerlichem Antlitz	154
	3. Der ‚Soldatenislam‘ der Zwischenkriegszeit	155
	4. Der ‚Flüchtlingsislam‘ und der Auftritt der Muslimbrüder	155
III.	Der Islam der Arbeitsmigranten	157
	1. „Vom Exilislam zum Diasporaislam“	158
	2. Formation des modernen Alevitentums in der Diaspora	160
	3. Islam als <i>Public Religion</i>	162
	4. Der 11. September und die neue Islampolitik	164
IV.	Bewegung im Islamfeld	165
	1. Dialog als Kommunikationsformat	166
	2. Moschee und die funktionale ‚Verkirchlichung‘ des Islam	166
	3. Universitäre Imamausbildung	168
	4. Außerhalb des Verbandsislam	172
V.	Schlussbemerkungen	175

ESOTERIK
(Diethard Sawicki)
177

I.	Strömungen, Protagonisten, soziale Formationen	177
II.	Generelle Merkmale	182
III.	Definitionsprobleme und Zugriffsmöglichkeiten	186
IV.	Politisch-soziale Klassifikationsversuche.....	188

SÄKULARISMUS
(FREIRELIGIÖSE, FREIDENKER, MONISTEN, ETHIKER,
HUMANISTEN)
(Todd H. Weir)
189

I.	Strukturen	189
	1. Säkularismus und Religion.....	189
	2. Säkularismus und Konfession	191
	3. Aspekte des Säkularismus im Wilhelminischen Deutschland	192
	a) Rechtlicher Status	192
	b) Weltanschauung	193

	c) Sozialstruktur	195
	d) Milieu und Politik	196
	4. Transnationale Dimensionen des deutschen Säkularismus	197
II.	Geschichte des Säkularismus 1900 bis 2000	199
	1. Das späte Kaiserreich 1900-1914.....	199
	2. Krieg und Revolution	201
	3. Weimarer Republik	202
	4. Drittes Reich	208
	5. Kalter Krieg und geteiltes Deutschland	211
	6. Seit der Wiedervereinigung	214

TEIL II: SOZIALE FORMATIONEN

ARBEITERSCHAFT UND BÜRGERTUM
(Lucian Hölscher)

219

I.	Theoretische Vorbemerkungen	219
II.	Systematische Begriffsbildungen	220
	1. Bürgertum	220
	a) Das Stadtbürgertum	220
	b) Das Staatsbürgertum	221
	c) Bürgertum als soziale Klasse	221
	2. Arbeiterschaft und Proletariat	222
	3. Religion	225
	a) Quantitativer Religionsbegriff	226
	b) Qualitativer Religionsbegriff	226
	c) Negativer Religionsbegriff	228
III.	Zeitgenössische Begriffsbildungen	229
	1. Die ‚Religion der Arbeiter‘ und der ‚proletarische Glaube‘	230
	a) Klassegebundene Fremd- und Selbstwahrnehmungen im Kaiserreich	230
	b) Die Auflösung des Konzepts ‚proletarischer Religiosität‘ nach dem Zweiten Weltkrieg	234
	2. ‚Bürgerliche Religion‘ und ‚bürgerliche Kirche‘	236
IV.	Der Prozess der Entkirchlichung	238
	1. Die Frühe Neuzeit	238
	2. Das 19. Jahrhundert	240
	3. Das 20. Jahrhundert	242
V.	Die Kirchengemeinden	245
	1. Kirchliches Wahlrecht	245

	2. Die soziale Zusammensetzung der Gemeinderäte	247
VI.	Religiöse Sozialisationsprozesse	248
	1. Familiäre Prägungen	248
	2. Die Schule	250
	3. Erstkommunion, Konfirmation und sozialistische Jugendweihe	251
	4. Die kirchliche Beerdigung	253
VII.	Bürgerliche Bildungsreligiosität	255
	1. Die neue Religiosität um 1900	255
	2. Der Humanismus	257
	3. Der Goethekult	259
	4. Der George-Kult	261
	5. Die Lebensreform	263

GESCHLECHTER

(Kornelia Sammet)

267

I.	Einleitung	267
II.	Geschlecht als (sozial-)wissenschaftliche Analysekategorie	268
	1. Von der Frauen- zur Geschlechterforschung	268
	2. Soziologische Analyse von Geschlechterverhältnissen	271
III.	Geschlechterverhältnisse im 20. Jahrhundert in Deutschland	273
IV.	Religion und Geschlechterordnung im 20. Jahrhundert	279
	1. Geschlecht in der Organisation Kirche: die Diskussionen um das geistliche Amt der Frau im Protestantismus	279
	2. Geschlecht in religiösen Wissenssystemen: die Feministische Theologie	283
	3. <i>Doing Gender</i> und <i>Doing Religion</i> : das muslimische Kopftuch	287
V.	Resümee	291

GENERATIONEN

(Christel Gärtner)

293

I.	Einleitung	293
II.	Generationen als Indikatoren für sozialen und religiösen Wandel	294
	1. Generationenbegriff: Kohorten vs. historische Generationen	294
	2. Der Generationenansatz in der Tradition Mannheims und seine Weiterentwicklung	295
	3. Das Verhältnis von Generation und Religion	297
III.	Die Entstehung der Jugendbewegung aus der ‚Krise der Moderne‘	299

1. Die gesellschaftliche Ausgangslage des religiösen Wandels: Um- und Aufbrüche um 1900	299
2. Das religiöse Feld und seine generationenprägenden, konfessionellen Besonderheiten	301
a) Protestantismus: Vom Dualismus zur Trias	302
b) Katholizismus: Zwischen Antimodernismus und Reformversuchen	303
IV. Religiöse Zwischengeneration(en) im Nationalsozialismus	308
1. Die Deutschen Christen im Nationalsozialismus: Höhepunkt und Abbruch der nationalprotestantischen Mentalität	309
2. Katholisches Bildungsbürgertum im Nationalsozialismus: Transformation von der bürgerlich-katholischen zur bürgerlich- säkularen Lebensführung	312
3. Der Milieu-Katholizismus im Nationalsozialismus: Weiterführung und Transformation der religiösen Tradition	313
a) Verbands- und Milieukatholizismus: Dogmenglaube und enge Sexualmoral	314
b) Das Verhältnis von Kirchenbindung und Autonomie	316
V. Die Entstehung der 68er-Bewegung in der ‚Krise‘ der 1960er Jahre	318
1. Gesellschaftliche Lage und religiöses Feld: Verlust der Deutungshoheit der christlichen Kirchen und die Selbstdiagnose als säkularisierte Gesellschaft	318
2. Kulturprotestantische Transformation: Bindung an die Kirche, säkulare Sinnggebung und Offenheit für ästhetische Transzendenzerfahrung	321
3. Katholische Generationen zwischen autoritativer Vergewisserung und religiöser Individualisierung	324
a) Aggiornamento: Eine katholische Generation im Aufbruch	324
b) Baby-Boomer: Eine sinnkrisenhafte Zwischengeneration	326
c) Generation der religiösen Indifferenz: Auflösung der katholischen Identität	327
VI. DDR: Atheismus und Religionslosigkeit als Normalfall	329
VII. Gegenwärtige Jugendgeneration: individuelle und reflexive Aneignung von religiös-kulturellen Deutungstraditionen	332
1. Westdeutsche Jugendliche	334
2. Ostdeutsche Jugendliche	335
3. Muslimische Jugendliche	336
VIII. Fazit: Transformation eines christlich-konfessionellen Typus	337
 Anmerkungen	 339
 Bildverzeichnis	 410

Abkürzungsverzeichnis	411
Literaturverzeichnis	414
Personenregister	486
Sachregister	496

TEIL I: RELIGIÖSE POSITIONEN

PROTESTANTISMUS

ALF CHRISTOPHERSEN

I. Der Protestantismus und *Das Wesen des Christentums*

In sechzehn Vorlesungen über *Das Wesen des Christentums* beschwor Adolf Harnack 1899/1900 im Rekurs auf das Individualitätsbewusstsein Christi und des einzelnen freien Menschen den „unendlichen Wert der Menschenseele“ – versöhnte Menschheit und Humanitätsreligion werden aktiviert, moderne Kultur und Christentum als „Kulturprotestantismus“ in Einklang gebracht. Die diskursiv angelegten Vorlesungen lässt Harnack erstens kreisen um „das Reich Gottes und sein Kommen, Zweitens, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, Drittens, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe“.¹

Durch Jesus Christus, unterstreicht der protestantische Startheologe des Kaiserreichs,

ist der Wert jeder einzelnen Menschenseele in die Erscheinung getreten, und das kann niemand mehr ungeschehen machen. Man mag zu ihm selbst stehen, wie man will, die Anerkennung, dass er in der Geschichte die Menschheit auf diese Höhe gestellt hat, kann ihm niemand versagen. Eine Umwertung der Werte liegt dieser höchsten Wertschätzung zu Grunde.²

Ein neuer Maßstab existiert, an dem alle weltlichen Kriterien zerbrechen. In den Mittelpunkt der gegenwärtigen ethischen Deutungskraft des Christentums rückte Harnack, der von 1903 bis 1911 auch Präsident des Evangelisch-sozialen Kongresses war, die soziale Botschaft des Christentums, die sich in ihrer besonderen, an Nächstenliebe und Solidarität gebundenen tatkräftigen Form, in keiner anderen Religion finde. Nicht nur der sozialen, sondern auch der kirchlichen Situation begegnete Harnack seinerzeit durchaus reserviert: „Wer auf die äußere Lage des Protestantismus, namentlich in Deutschland sieht, der mag beim ersten Anblick wohl ausrufen: Ach wie kümmerlich!“ Doch bleibt es nicht bei diesem ersten Eindruck, denn wer

die Geschichte Europas überschaut vom 2. Jahrhundert bis zur Gegenwart, der wird urteilen müssen, daß in dieser ganzen Geschichte die Reformation des 16. Jahrhunderts die größte und segensreichste Bewegung gewesen ist; selbst der Umschwung beim Übergang zum 19. Jahrhundert tritt hinter sie zurück.³

Der Protestantismus setzt sich vom Katholizismus in doppelter Hinsicht ab, und zwar in reformatorisch-erneuernder und in revolutionärer Gestalt. „Reformation ist er gewesen im Bezug auf die Heilslehre, Revolution in Bezug auf die Kirche, ihre Autorität und ihren Apparat.“⁴ Im Protestantismus wird das Evangelium wieder ins

Zentrum gestellt und mit ihm zusammen das entsprechende „religiöse Erlebnis“. Die Religion konnte „auf ihre wesentlichen Faktoren“ reduziert werden: „auf das Wort Gottes und den Glauben“⁵. Entscheidend ist die Gnade Gottes, die im Glauben zuversichtlich erfasst wird. Bei aller Kritik an ihren gegenwärtigen Erscheinungsformen schaut Harnack dennoch zuversichtlich in die Zukunft; denn: „Der Protestantismus ist, Gott sei Dank, noch nicht so schlimm dran, daß die Unvollkommenheiten und Verwirrungen, in denen er begonnen hat, die Oberhand gewonnen und sein eigentliches Wesen gänzlich verkümmert und erstickt hätten.“⁶ Zur „Lebensfrage für den Protestantismus“ erklärt er „die Fortsetzung der Reformation im Sinne des reinen Verstandes des Wortes Gottes“⁷. Ein Anfang wurde durch die Lehre der Reformation gesetzt, aber er ist auch entsprechend weiterzuführen. Als Dogmenhistoriker von Rang betont Harnack ausdrücklich, die Verwobenheit von Reformation und Mittelalter. Dabei zitiert er indirekt Albrecht Ritschl, der 1884 im zweiten Band seiner einflussreichen *Geschichte des Pietismus* ausdrucksstark formuliert hatte: „Der Protestantismus ist nicht in voller Kraft und Rüstung, wie die Athene aus dem Haupte des Zeus entsprang, aus dem mittelalterlichen Schooße der abendländischen Kirche entbunden worden.“⁸ Die bisherige Geschichte des Christentums ist noch nicht über die Reformation hinausgegangen. „Ungeheure Wandlungen hat unsere Welterkenntnis erfahren – jedes Jahrhundert seit der Reformation bedeutet einen Fortschritt, den wichtigsten die beiden letzten –, aber die Kräfte und Prinzipien der Reformation sind, religiös und ethisch betrachtet, nicht überholt und abgelöst worden.“⁹ Moderne Erkenntnisse liefern keine „neuen Schwierigkeiten“¹⁰. Allerdings ist eben gerade die soziale Frage, die neue Problemstellungen aufwirft und das Bisherige überbietet. „Hier liegt“, spitzt Harnack zu, „eine gewaltige Aufgabe, und in dem Maße, als wir sie erfüllen, werden wir die tiefste Frage, die Frage nach dem Sinn des Lebens, freudiger beantworten können.“¹¹

Harnacks *Wesen des Christentums* erfuhr eine breite Rezeption. Motiviert durch die Überlegungen des Berliner Theologen entwickelten auch andere ihre Wesensbestimmungen – so veröffentlichte etwa Leo Baeck 1905 sein *Wesen des Judentums*. Intensiv setzte sich Ernst Troeltsch in der *Christlichen Welt* von 1903 mit Harnack auseinander und pointierte noch deutlicher die über das Historische hinausgehende kreative Kraft, die vom Wesensgedanken ausgehen könne; denn wirklicher Wesensbestimmung müsse es darum gehen, „eine lebendige historische Macht auf ihren ‚siegreichen Ausdruck‘ des ‚bleibenden Gehaltes‘“¹² zu bringen. Das „Wesen“, hebt Troeltsch heraus, ist nicht nur ein Begriff der Abstraktion, sondern als Idealgedanke auch eine lebendige Verbindung mit aktuellen ästhetischen und ethischen Ideen, die es zu gestalten gilt; denn: „Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung.“ Vor allem sei auf den neuschöpferischen, lebendigen Charakter zu achten: „Es ist kein nacktes Wesen, sondern das Wesen zieht die Gewänder nebensächlicher historischer Gestaltungen nur aus, um sofort die neuen der Gegenwart und Zukunft anzuziehen.“¹³ Insofern ging es auch Harnack darum, Perspektiven für die Modernetauglichkeit des Protestantismus zu entwerfen, der als Reformation der Heilslehre und als Revolution der Kirche, ihrer Autorität und ihres Apparates, im „Gegensatz zum Katholizismus“¹⁴ stehe. In Fragen der Ökumene wirkte Harnack dann allerdings ausgleichend und vermied in der Regel kontrovers theologische Zuspitzungen. Der Geist Luthers wurde präsent, wenn Harnack seinen Hörern vermittelte:

Der Protestantismus [...] rechnet darauf, daß das Evangelium etwas so Einfaches, Göttliches und darum wahrhaft Menschliches ist, daß es am sichersten erkannt wird, wenn man ihm Freiheit läßt, und daß es auch in den einzelnen Seelen wesentlich dieselben Erfahrungen und Überzeugungen schaffen wird.¹⁵

Zu einem für Harnacks Ansehen und Wirkungsgeschichte einschneidenden Vorgang wurde seine mit 92 Anderen getätigte Unterzeichnung des Aufrufs „An die Kulturwelt!“ („Manifest der 93“) vom 4. Oktober 1914 – massiv wurde hier die preußische Kriegspolitik unterstützt. Harnack erhielt das Etikett eines Kriegstreibers. Von den Kämpfen, die er auch als Kulturkrieg auffasste, erhoffte er sich nicht zuletzt eine Neubelebung der Frömmigkeit und entwarf das Konzept einer politischen Ethik, das sich in den öffentlichen Auseinandersetzungen zu bewähren habe und auch in innenpolitischen Reformen Ausdruck finden müsse. Mit einsetzender militärischer Erfolglosigkeit im Weltkrieg beugte sich auch Harnack der neuen Lage und setzte sich sachorientiert für Ausgleichsbemühungen ein. Auch der Weimarer Republik begegnete er nicht mit Aversion und Zerstörungswillen, sondern bemühte sich um konstruktive Teilhabe.

Recht bald hatte sich Harnack in seiner akademischen Wirksamkeit den Ruf eines liberalen, dogmenkritischen Denkers erworben, der die Kirche eher destruiere als fördere, Kultur und Theologie unzulässig vermische. Verantwortlich für diesen Eindruck war zunächst das zwischen 1886 und 1890 in erster Auflage erschienene dreibändige *Lehrbuch der Dogmengeschichte*¹⁶, in dem Harnack die mit seinem Namen fortan untrennbar verbundene ‚Hellenisierungsthese‘ konzipierte. Unter dem Druck der spezifischen weltanschaulichen und religiösen Konkurrenzverhältnisse musste sich das Christentum schon frühzeitig mit den dominanten Kategorien des griechischen Denkens verknüpfen. Um dem Untergang zu entgehen, kam das Christentum um seine Hellenisierung nicht herum. In der Ausbildung von Dogmen dokumentiert sich die neue Einheit – um den Preis einer Verkirchlichung und Verrechtlichung, die immer weiter vom eigentlichen Ursprung, dem Handeln und der Verkündigung Jesu Christi weg führt: „Zwischen dem Christentum als der Religion des Evangeliums, welche ein persönliches Erlebnis voraussetzt und es mit der Gesinnung und That zu tun hat, und dem Christentum als Religion des Cultus, der Sacramente, der Cermonien und des Gehorsams [...] steht das dogmatische Christentum, welches sich mit dem einen oder dem anderen verbinden kann.“ Das dogmatische Christentum kennzeichnet Harnack deshalb auch als „begriffene Christentum“.¹⁷ An einer Passage entzündete sich die Kritik besonders: „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.“¹⁸ Vorgehalten wurde Harnack, er vertrete in dogmenkritischem Dekonstruktionswahn ein Verfallskonzept, wenn er festhalte: „Das Evangelium selbst ist nicht das Dogma; denn in dem Glauben an das Evangelium hat die Erkenntniss nur soweit eine Stelle, als sie Voraussetzung des Gebets, Gesinnung und That, d.h. Bestimmtheit des Lebens ist.“¹⁹ Harnack wies die Anwürfe mit aller Entschiedenheit zurück, betonte das Recht einer historisierenden Methode. Die ihm unterstellte „Thorheit“, „Dogma und die griechische Philosophie zu identificiren“ liege ihm völlig fern, vielmehr gehe es ihm darum, die notwendigen Differenzierungen zwischen Jesu Verkündigung und der Dogmatisierung herauszuarbeiten. Nicht einmal, betont er ironisch, „die Entstehungsgeschichte des Papst-

tums“ könne „als ein pathologischer Process innerhalb der Geschichte des Evangeliums“²⁰ eingestuft werden. Bis heute gilt Harnacks monumentales Lehrbuch mit seiner Abwehr historischer Simplifizierungstendenzen als Musterbild universaler Gelehrsamkeit und wissenschaftlich-literarischer Stilsicherheit.

Gleichwohl hat es auch in den Debatten des 21. Jahrhunderts nicht an Provokationspotential eingebüßt, wie sich unter ökumenischer Perspektive repräsentativ an der Regensburger Vorlesung zum Verhältnis von *Glaube, Vernunft und Universität* zeigt, die Benedikt XVI. am 12. September 2006 hielt und in der er auf den Status von Ethik und Moral zu sprechen kommt.²¹ Tragend ist für die Reflexionen des Papstes die Grundthese, dass es – massiv befördert durch die Reformation und die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, als deren zentrale Gestalt Adolf von Harnack präsentiert wird – zu einer „Enthellenisierung“ des Christentums gekommen sei, die Logos, das heißt Vernunft, und Glaube aus ihrer produktiven inneren Einheit herausgelöst habe, so dass die positivistische Vernunft, die jeden Glauben zurückweise und „dem Göttlichen gegenüber taub“ sei, Triumphe feiere. Wer jedoch, so der Papst, die „Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen“²². Werde die Theologie von einem positivistischen Vernunftbegriff aus wissenschaftlich beurteilt, bleibe nur noch „ein armseliges Fragmentstück“ übrig. Dann komme es aber zwangsläufig auch zu einer Verkürzung des Menschen, die für ihn entscheidenden Fragen nach Religion und Ethos verlören ihren Rang und erhielten den Charakter des bloß Subjektiven. Auf diese Weise werde das Gewissen „zur letztlich einzig ethischen Instanz“²³, die gemeinschaftsbildende Kraft von Ethos und Religion gehe verloren, verfallende der Belieblichkeit – ein für die Menschheit gefährlicher Zustand, wie „an den uns bedrohenden Pathologien der Religion und der Vernunft, die notwendig ausbrechen müssen, wo die Vernunft so verengt wird, dass ihr die Fragen der Religion und des Ethos nicht mehr zugehören“²⁴, wahrgenommen werden könne. Benedikts Regensburger Rede wurde aufgrund ihrer islamkritischen Passagen als skandalträchtig aufgefasst. Hinter den weltweiten – wenngleich vielfach inszenierten – Empörungswellen, die der Vortrag durch den als Zitat verpackten Hinweis auf den Zusammenhang von Krieg, Gewalt und Islam ausgelöst hat, ist im öffentlichen Bewusstsein die scharfe Kritik des Papstes an den vermeintlich Bindungslosigkeit und Moralverlust befördernden Individualisierungstendenzen des Protestantismus trotz ihrer kontroverstheologischen Zuspitzung nur sehr eingeschränkt zur Kenntnis genommen worden. Benedikt XVI. führt die alten kulturprotestantischen und liberal-theologischen Debatten weiter, die bereits Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch ausgetragen hatten: sowohl hinsichtlich der Absolutheitsfrage des Christentums als auch im Hinblick auf die Relativität der Geschichte, der historischen Entwicklung. Aber auch der Wissenschaftscharakter der Theologie wurde vom deutschen Papst hinterfragt: mit Blick auf Harnack mündete dies in den Vorwurf positivistischer Verengung.

Schon im Jahr 1923 war es zu einer scharfen, öffentlich geführten Auseinandersetzung zwischen Harnack und seinem ehemaligen Studenten Karl Barth gekommen. Gestritten wurde im Flaggschiff der Liberalen Theologie, Martin Rades *Christlicher Welt*, über den Status wissenschaftlicher Methoden historischer Kritik. In fünfzehn Fragen richtete sich Harnack „an die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen“, zu denen er neben Barth etwa auch Paul Tillich

und Friedrich Gogarten zählte.²⁵ Harnack sah den Wissenschaftscharakter seines Faches in großer Gefahr, wenn im Geist Dialektischer Theologie das Historische zurückgewiesen werde, und erkundigte sich: „Ist die Religion der Bibel bzw. sind die Offenbarungen in der Bibel etwas so Eindeutiges und Klares, daß man kein kritisches Nachdenken braucht, um ihren Sinn richtig zu verstehen?“²⁶ Das Christusverständnis werde in bloße Erfahrungswelten überführt: „Wenn die Person Jesu Christi im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie läßt sich die Grundlage für eine zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen als durch kritisch-geschichtliches Studium, damit man nicht einen erträumten Christus für den wirklichen eintausche?“²⁷ Friedrich Gogarten reagierte auf Harnacks Text unmittelbar nach Lektüre in einem Brief an seinen Mitstreiter Barth: „Das ist ja eine herrliche Sache. Was für ein Hochmut (oder seniler Schwachsinn?), sich uns so preiszugeben. Wer hätte das gedacht?“²⁸ Die Frontlinie war klar gezeichnet. Barth antwortete, ebenfalls in der „Christlichen Welt“, ausführlich, erläuterte sein Offenbarungsverständnis und wies darauf hin, dass der Glaube an Christus maßgeblich sei, die Theologie habe sich zu verstehen als „Zeuge des Wortes von der Offenbarung, vom Gericht und von der Liebe Gottes“²⁹. Harnack beharrte jedoch auf seiner Kritik und stellte abschließend klar: „Im Leben sind zwar wissenschaftliche Theologie und Zeugenschaft oft genug vermengt; aber weder die eine noch die andere kann gesund bleiben, wenn die Forderung, sie getrennt zu halten, außer Kraft gesetzt wird.“³⁰ Zwar blieb dieser engagierte Harnack-Barth-Diskurs eine Episode, er gibt aber dennoch beredt Auskunft über die Generationenkämpfe der Zeit und die Absetzungsbemühungen der jungen dialektischen Theologen von der liberalen Theologie ihrer Lehrer. Es gelte, forderte Barth 1920/21 von Gogarten entsprechend, Ernst Troeltsch zu erlegen, der „manifeste Altersschwäche“ aufweise. „Diese Uhr ist abgelaufen.“ Adolf von Harnack verkörpere auf jeden Fall „das ganze Empfinden der abtretenden Generation“, wenn er sich Barth gegenüber nur noch in „ohnmächtigen Injurien“³¹ ergehen könne. Die dialektisch-theologischen Erneuerungs- und Gestaltungsversuche der „Frontgeneration“ sind also begleitet vom schonungslos-elitären Gericht über die eigenen Lehrer, aber auch über vermeintlich niveaulose Altersgenossen. Hauptgegner sind Kulturprotestantismus und Liberale Theologie.

II. Das protestantische Prinzip oder: „Das Denken ist eines Jeden Pflicht“ (G. W. F. Hegel)

1947 sollte Karl Barth dann *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* publizieren, er wies in diesem auf Vorlesungen von 1932/33 zurückgehenden Band erneut die zentralen Probleme der in Liberaler Theologie und Kulturprotestantismus mündenden Entwürfe, vornehmlich seit Friedrich Schleiermacher, auf, in denen

nicht Gott, sondern der fromme Einzelne, der auf sich selbst fixierte Bürger im Mittelpunkt stand. Den dialektischen Theologen erschien zu Beginn der 1920er Jahre das 19. Jahrhundert als Irrweg, auf dem die Stelle Gottes zunehmend vom Menschen selbst übernommen wurde. Abgelehnt wurde somit eine Theologie, die sich im Bewusstsein der emanzipatorischen Kraft der Vernunft, der autonomen Urteilsbildung, ausgebildet hatte. Dogma und Bibel waren in ihr voneinander unterschieden worden, Methoden historisch-kritischer Schriftauslegung im Rekurs auf das Instrumentarium klassischer Philologie kamen zur Entfaltung. Friedrich Schleiermacher, aber auch der Tübinger Ferdinand Christian Baur stiegen zu zentralen Identifikationsfiguren auf. Zugleich avancierten Prädikate wie ‚liberal‘, ‚kritisch‘, ‚frei‘ zu Leitbegriffen neuer theologischer Reflexion und modernen, von kirchlichen wie staatlichen Vorgaben möglichst unabhängigen Wissenschaftsverständnisses, dem allerdings dynamische Erweckungsbewegungen und spätestens seit Mitte der 1840er Jahre massive konservative Konfessionalisierungstendenzen entgegentraten. Klagen über Entkirchlichung, Bildungsdefizite, Profanisierung und Antiklerikalismus gehörten zum festen Repertoire (professioneller) religiöser Akteure. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts prallten, verstärkt durch die verfassungs- und kulturpolitischen Reformvorhaben, aber auch durch die in vormärzlicher Unruhe eingeklagten Autonomie- und Gestaltungsansprüche, die konträren Ansichten über den gesellschaftlichen Status des Christentums massiv aufeinander. Bis in die theologischen Einzeldisziplinen wurden überkommene Wahrheitsansprüche und Sicherheiten erschüttert. Trotz fortschreitender Säkularisierungsprozesse erwies sich die Prägestkraft christlicher Tradition und Lebensgestaltung als unhintergebar. Auch progressiv-religionskritisch Eingestellte waren trotz aller Distanzierungsambitionen weiterhin gezwungen, sich in ein konstruktives Verhältnis zum überkommenen Christentum und seinen institutionellen Ausformungen zu stellen. Dies musste auch David Friedrich Strauß erleben, als er 1835/36 sein zweibändiges *Leben Jesu* veröffentlichte und mit diesem Werk nachhaltig die theologische und die politische Welt beunruhigte. Heftige Reaktionen mit dem Charakter von Volksaufständen entbrannten und eine kaum überschaubare Fülle an Flugschriften wurde publiziert. Strauß unternahm den Versuch, anhand des Johannesevangeliums den Stoff der Evangelien als mythisch, also ungeschichtlich, zu erweisen. Trotz mancher Differenzen gehörte er zur „Jüngeren Tübinger Schule“ seines Lehrers Ferdinand Christian Baur, der im *Leben Jesu* den Beginn einer neuen Epoche erkannte. Der historisch-kritischen Forschung sowohl im neutestamentlichen als auch im kirchenhistorisch-dogmengeschichtlichen Bereich hatte Baur selbst zum entscheidenden Durchbruch verholfen.

Dem Werk Georg Wilhelm Friedrich Hegels entnahm Baur wirkmächtige Impulse. Ohne ein Hegelianer im engeren Sinne zu werden, rezipierte er doch tragende Theorieelemente. Sie dienten ihm als Begründungsmuster für das Projekt, den geschichtlichen Verlauf unter der Perspektive einer ihn bündelnden Idee zu erfassen. Der Universaltheologe orientierte sich an Hegels Vorgabe, dass die Geschichte als Einheit zu begreifen sei, die durch das Absolute zusammengehalten werde, das sich in ihr offenbare. Der Weltgeist durchschreite die historische Entwicklung. Er gehe durch alle Manifestationen des Absoluten hindurch und verbinde im bewegenden Prinzip der Dialektik die Gegensätze und Differenzen in einem steten Vervollstän-

digungs- und Vollendungsprozess. Inspiriert vom Systemgedanken Hegels wandte sich Baur der Entwicklungsgeschichte des Christentums zu und unterzog die zeitgenössischen Deutungsansätze einer grundlegenden Revision. Losgelöst von den eher an Institutionenstabilität als historischem Erkenntnisstreben ausgerichteten Lehrmeinungen der Kirche und vieler Vertreter der theologischen Fakultäten legte er an den Quellenbefund die Maßstäbe historischer Kritik an. Emanzipatorisch motiviert bemühte sich Baur darum, die Gegenwart vor dem Horizont ihrer Genese über Widersprüchlichkeiten aufzuklären. Ohne Ausnahme wurde alles einer Prüfung unterzogen – auch um den Preis der Aufgabe vermeintlich heilsrelevanter Positionen der Tradition. Es galt, die innere Begriffsbewegung zu ergründen, die die Dogmengeschichte und die ihr zugrunde liegende alt- und neutestamentliche Entwicklung durchzog. Indem sich Baur auf den ethischen Kern der christlichen Verkündigungsbotschaft fokussierte, wurde er bis weit in das 20. Jahrhundert wegweisend, als es immer mehr darum gehen sollte, das gesellschaftliche Heilspotential des Religiösen zu profilieren und unter Beweis zu stellen. Baur war sich sicher, im Christentum die „sittliche Macht“ schlechthin ausmachen zu können. Jedes Individuum müsse sich seiner eigenen Freiheit und Autonomie bewusst werden. Dann könne sich ihm der substanzielle Kern des Christentums erschließen, der jenseits aller Selbsttäuschungen liege, die der kirchliche Dogmatismus entfalte. Konsequenter führte Baur vor Augen, dass der Weg von einer theologischen Gerechtigkeitsvorstellung zu einer auch gesellschaftlich gefragten und umzusetzenden nicht nur kurz, sondern auch unabdingbar war.

Mit streckenweise brachial anmutender Energie schlug der „Löwe aus dem Stamme Hegel“, so der Göttinger Baur-Antipode Friedrich Lücke,³² historisch-kritische Schneisen in die theologische Landschaft. Gegner hatte Baur viele, aber der Polemikspezialist wusste sich zur Wehr zu setzen. Zum engeren Kern seiner sich immer wieder fraktionierenden Schule, als deren Zentralorgan von 1842 an die *Theologischen Jahrbücher* fungierten, gehörten neben Strauß etwa Friedrich Theodor Vischer, Eduard Zeller oder Albrecht Ritschl. Auch der Nietzsche-Freund Franz Overbeck und die Gründerfigur der ‚Luther-Renaissance‘, der Kirchenhistoriker Karl Holl, sahen sich dem Geist der Schülerschaft verpflichtet. Rudolf Bultmann, der bedeutendste Exeget des 20. Jahrhunderts, übernahm neben vielen Einzeleinsichten die ausgeprägte Fähigkeit zur radikalen Kritik des Überlieferten, mit der Baur an der Schwelle zur Moderne steht. In der dialektischen Dynamik geschichtlich-revolutionären Fortschritts erkannte er das Handeln Gottes. Es gab für ihn keine wichtigere Aufgabe, als dem darin verborgenen Willen konstruktiv nachzuspüren; denn wer sich den Absichten Gottes widersetze, unterliege seinem Gericht.

In immer neuen Anläufen entfaltet Baur eine Hermeneutik historischen Verstehens. Zur Richtschnur erklärte er 1834 den protestantischen Lehrbegriff, den er auf „bestimmten allgemeinen Grundsätze[n]“³³ ruhen sah. Anders als im Katholizismus sei für den Protestantismus die biblische Wahrheit „unerschütterliches Fundament“³⁴. Auf ihm gründeten die Bekenntnisschriften, die über eine bloße „Subjectivität der Reformatoren“³⁵ hinausgingen und „ihre Wahrheit schlechthin in sich selbst“³⁶ hätten. Der Protestantismus sei „durch sein Princip“ auf „den kritischen Standpunct“ gewiesen. Von dieser Position aus müsse er es als seine Aufgabe be- greifen, „die Erscheinungen der Geschichte in ihrem objectiven Character aufzufas-

sen³⁷. An diesem zentralen Punkt weiß sich Baur Hegels Bestimmungen zum Verhältnis von Subjektivität und Objektivität verpflichtet. In der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie stellt Hegel heraus, dass sich der Mensch durch den „Eigensinn“ auszeichne, nur das auch „in der Gesinnung anerkennen zu wollen“, das tatsächlich eine Rechtfertigung „durch den Gedanken“ erfahre. Er unterstreicht: „dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neuern Zeit, ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus“³⁸. Der sich in der Geschichte entwickelnde Geist versucht, die schon von Martin Luther akzentuierten Glaubensinhalte auf den Begriff zu bringen, um sie so auch reflexiv auf die Gegenwart beziehen zu können – dies ist ein Akt der Freiheit, in dem der Mensch zu sich selbst kommt. Die Geschichte, wird 1807 in der *Phänomenologie des Geistes* konstatiert, bewahrt die „Erinnerung der Geister“ auf, als Zufälligkeit ihrer vielfältigen Erscheinungen, aber auch als „Wissenschaft des erscheinenden Wissens“: „beide zusammen“, so Hegel, „die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre“³⁹. Es ist die Aufgabe der Vernunft, den so begründeten inneren Zusammenhang der Geschichte historisch-kritisch zu durchdringen. Träger dieser Vernunft ist das autonom handelnde menschliche Subjekt, das die Selbstvermittlung des Geistes in ihren einzelnen Manifestationsstufen nachzuvollziehen und konkret zu fassen vermag. Die Verbindung von Subjektivität und Freiheit ist für Hegel Kennzeichen des Protestantismus. In seiner *Geschichte der Philosophie* betont er, es sei „[d]as protestantische Prinzip“, „daß im Christenthum die Innerlichkeit allgemein als Denken zum Bewußtseyn komme, als worauf jeder Anspruch habe; ja das Denken ist eines Jeden Pflicht; Alles darauf basirt. Die Philosophie ist so allgemeine Angelegenheit, über die jeder zu urtheilen wisse; denkend ist jeder von Hause aus.“⁴⁰ Das Innere wird zur bestimmenden Instanz erhoben. Für Hegel ist „nur der Glaube des eigenen Herzens“ nötig. „Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem man nur bei sich und bei Gott ist.“⁴¹ Und zum zentralen Bezugspunkt des Menschen vor Gott erklärt Hegel das Gewissen. Es ist die Autorität, an der sich alles entscheidet.

Fixiert wird zugleich der Ort menschlicher Freiheit, denn diese liegt für Hegel im Subjekt begründet. Es hat alle Lehren und mögliche Wahrheiten selbst zu prüfen und mit seinem Gewissen zu konfrontieren. Der Protestantismus erscheint Hegel als Ausdruck von Freiheit schlechthin. Diese war die epochale Botschaft der Reformation. „Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne: und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten.“⁴² Die Freiheit drängt aber nun über die Grenzen der Innerlichkeit. Sie will sich gestalten oder verobjektivieren. Hegel verstand Individualität als Selbsttätigkeit im Reich der Freiheit und er verband das religiös induzierte individuelle Bewusstsein dieser Freiheit mit der ethischen und politischen Unterordnung des konkreten Individuums unter das Allgemeine, d.h. hier des Staates.

Gegen diese Reduktion individueller Ansprüche stellte Søren Kierkegaard die Letztgültigkeit von Individualität gerade aufgrund religiöser Subjektivität heraus – allerdings auch deren gefährdete Fragilität. Als erster charakterisierte er die paradoxe menschliche Existenz vor Gott, das Sein in der Spannung von Zeit und Ewigkeit derart, dass nur der ‚Sprung‘ in die je eigene Existenz als Kennzeichen der Indivi-

dualität gelten kann. Den in der Institution Kirche verhärteten Protestantismus machte Kierkegaard für die Entfernung des Menschen von Gott verantwortlich. Der Weg zu Christus werde verstellt und an die Stelle der Wahrheit trete der bloße Schein. Friedrich Schleiermacher, auch er wirkmächtiger Opponent des Staatsphilosophen Hegel, war anders als Kierkegaard der Auffassung, dass sich der Protestantismus reformieren lasse. Ihm war daran gelegen, die Individualität des Menschen nicht hinter allgemeiner Begriffsspekulation verschwinden zu lassen. Virtuos präsentiert sich Schleiermacher als spezifisch religionsintellektueller Charakter modernen Zuschnitts, als Glaube und Wissen in seiner Person einende Geniegestalt. In der Annahme einer Notwendigkeit des Zusammenspiels der Frömmigkeit mit Wissenschaft und Vernunft liegt die Pointe eines von ihm verkörperten denkenden Glaubens. Plausibel verknüpfte Schleiermacher Rationalität, romantischen Kult um das Individuum und bürgerliche Geselligkeitskultur mit der Frömmigkeit, die er als das individuelle „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott“ neu definierte. Das Gefühlsleben des Menschen, seine emotionale Verankerung in der Welt, die Hinwendung zu Gott und Universum, wollte der Theologe besonders betonen. Er öffnete sich für die ästhetischen Ausdrucksformen von Literatur, Kunst und Musik. Als bis in die Gegenwart anknüpfungsfähig hat sich Schleiermachers Konzept erwiesen, das Christentum als gelebte Frömmigkeit zu beschreiben, die weit über die oft engen Grenzen der Kirchen hinausgeht und dabei Politik, Wissenschaft und Kultur integrierend erfasst – allerdings ohne mit diesen Bereichen identisch zu werden oder sich von ihnen vereinnahmen zu lassen. Schleiermacher befreite also – zumindest theoretisch – den modernen Protestantismus von kirchlich-institutioneller Selbstbezüglichkeit. Seine Forderung nach freier Kommunikation jeweils unterschiedlicher, nicht hierarchisch normierter Individuen verlieh seinem Protestantismuskonzept Elastizität.

Schleiermacher, „dem großen Meister der Theologie des Neuprotestantismus“, wie Ernst Troeltsch ihn in „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“⁴³ adelte, war es gelungen, mit seinem vermittlungstheologischen Programm Kirche und Privatreligion zu verbinden. Er schuf eine kritische Religionsphilosophie, die den historischen Erscheinungen religiöser Bewusstseinsbildung nachging und sie gewichtete. Den Höhepunkt der von Schleiermacher nachgezeichneten Entwicklung bildete das Christentum, das ausgehend vom „Glauben an eine von der religiösen Urkraft Jesu ausströmende Erhöhung des religiösen Bewußtseins“⁴⁴ im Rahmen der Glaubenslehre erfasst wurde. In Anknüpfung an den von Friedrich Lücke in Zusammenarbeit mit Karl Ullmann, Karl Immanuel Nitzsch und anderen 1828 in der programmatischen Ankündigung der *Theologischen Studien und Kritiken* gebrauchten Begriff ‚Vermittlung‘ wurde in den theologiepolitischen Auseinandersetzungen des Vormärz die Vermittlungstheologie als streitbare Fremdbezeichnung für eine Richtung gewählt, die an Schleiermacher, dezidiert aber auch Philipp Melancthon anknüpfte. Die Verbindung von Glaube und Wissen, Freiheit der Wissenschaft von philosophischer und kirchlicher Bevormundung, Antisupranaturalismus, -rationalismus und -konfessionalismus sowie der Kampf für die Union gehörten zu den grundlegenden Kennzeichen der Vermittlungstheologie. Mit antihegelianischer Tendenz wurde die „Eitelkeit willkürlicher Vermittelung“⁴⁵ zurückgewiesen. Gegensätze seien vielmehr in ihrer zeitgebundenen Relativität zu identi-

fizieren und auf grundlegende Übereinstimmung zurückzuführen. Die Abgrenzung zu den beiden anderen seinerzeitigen theologischen Hauptströmungen Liberalismus und Konfessionalismus ist bleibend unscharf. Die Vermittlungstheologie konnte sich während ihrer Entfaltung von dem stets präsenten Vorwurf, durch Halbheit und Unentschiedenheit gekennzeichnet zu sein, zu lavieren, statt richtungsbezogene Entscheidungen zu fällen, nicht lösen und als nachhaltige Richtung stabilisieren. Ernst Troeltsch stellte ihr ein vernichtendes Zeugnis aus. Sie habe sich „auf ein leises Oszillieren ihrer“ dogmatischen „Aussagen um die biblische Terminologie“ reduziert „und auf eine bloß geringere Präzision der dogmatischen Aussagen eingeschränkt“⁴⁶. Von dieser Haltung der „kleinlichen Harmonistik und salbungsvollen Unpräzision“⁴⁷ müsse sich die neue Dogmatik, die wesentlich von Albrecht Ritschl und seiner Schule dominiert sei, abgrenzen, um der wahren Intention Schleiermachers gerecht zu werden. Hierzu gehöre es vor allem, Religion und Wissenschaft nicht zu verwechseln. Mit der von Schleiermacher auf der Basis seiner philosophischen Theologie angeregten Differenzierung von Disziplinen, die wissenschaftlich-historisch sind, und solchen praktisch-vermittelnden Zuschnitts ist der moderne Protestantismus, Troeltsch zufolge, in die Lage versetzt worden, an die Stelle des Dogmas „Glaubensvorstellungen von freier phantasiemäßiger Beweglichkeit“ zu setzen, „die von der wissenschaftlichen Glaubenslehre auf ihren gedanklichen und allgemeinen Gehalt gebracht und dadurch reguliert werden“⁴⁸.

Das, was im Protestantismus Einheit stiftet, ist somit nicht die Übereinstimmung im gemeinsamen dogmatischen Korsett, sondern eine Grundhaltung praktisch-religiöser Natur. Die lebendige, durch „das sittliche Bewußtsein und seine Erfahrungen“ angeregte Religion muss vor einer sie unterdrückenden Dogmatik geschützt werden, denn dies „ist überall erst eine Versteinerung der Religion oder das Herbarium ihrer getrockneten Vorstellungen. Die großen Genien wissen nichts von ihr, erst ihre Erben machen sich an das Geschäft der Systematisierung und ziehen in ihren Lehren Jesu oder Theologien Luthers ihren Helden dogmatische Zwangsjacken an.“⁴⁹ Als Geschichtstheoretiker wie gerade auch als Religionsanalytiker urteilte Troeltsch daher, dass sich „alles im Flusse des Werdens, in der endlosen und immer neuen Individualisierung, in der Bestimmtheit durch Vergangenes und in der Richtung auf unerkanntes Zukünftiges“ befinde. „Staat, Recht, Moral, Religion, Kunst sind [...] uns überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich.“⁵⁰ Stets wird nach einem praktischen Gegenwartsbezug gesucht, der von dem Bemühen um einen Ausgleich zwischen den Bedürfnissen des einzelnen frommen Individuums und den Ansprüchen der institutionell verfassten Kirche bestimmt ist. In seinem 1910 erschienenen Aufsatz „Schleiermacher und die Kirche“⁵¹ rühmt Troeltsch Schleiermacher als „größte[n] religiöse[n] Genius des Protestantismus nach Luther“⁵², dessen Verdienst es gewesen ist, „das dogmatische und soziologische Problem in seiner Verschiedenheit und Wechselwirkung“ erfasst zu haben. Dadurch konfrontierte er die „Geschichte des Christentums“ damit, zum einen „Geschichte des Dogmas“ und zum anderen „des kirchlich-gesellschaftlichen Zustandes zu sein“, und zwar „beides im Interesse der richtigen Entwicklung der religiösen Zukunft, die Staatsleitung und Kirchenleitung aus der Kenntnis der Vergangenheit und aus einer prinzipiellen Einsicht in die Sache umsichtig vorzubereiten und einzuleiten haben“⁵³. Die „Glaubenslehre“ Schleiermachers identifiziert Troelt-

sch als Ausdruck einer entwickelten „Soziologie des religiösen Bewußtseins“. Sie hat darin ihre Funktion, dass sie zu Predigt anleitet und dabei die von Christus ausgegangene und in der Gegenwart noch von ihm ausgehende „religiöse Kraft“⁵⁴ in all ihren Erscheinungsformen systematisiert, ohne ganz bestimmte Dogmen als verbindlich festzuhalten.

In den Vordergrund seiner eigenen Suche nach dem Wesen des christlichen Glaubens rückt Troeltsch das Ringen um eine eigenverantwortliche Persönlichkeit, denn am Ort des Individuums wird entschieden, ob die überkommene christliche Botschaft von der Erlösung des Menschen in Christus sich auch in den gegenwärtigen modernen Selbstverständigungsdebatten als so plausibel erweist, dass ein Anspruch auf Verbindlichkeit erhoben werden kann. Troeltsch geht es dabei nicht um das Nachbuchstabieren im Dogma fixierter Normen kirchlicher Autorität, sondern um die Möglichkeit eines sich in jedem Moment neu und anders artikulierenden Gottes- und Erlösungsbewusstseins, das in der Gestalt Jesu seinen für das Christentum urbildlichen Ausdruck gewonnen hatte. Am Individuum ereignet sich Erlösung als „Erziehung zur gotterfüllten Persönlichkeit“⁵⁵. Wie sich dieser Prozess gestaltet und unter welchen Bedingungen, variiert, denn: „Jede Zeit hat ihre Zentralfrage.“ In der Gegenwart, „die den einzelnen wie Räder einer Maschine behandelt, der Geld alles bedeutet, und der die Seele nicht nur zu entfliehen scheint, sondern auch wirklich entflieht“, ist es die gefährdete Seele der Troeltschs Aufmerksamkeit gilt: „„Rette deine Seele!“, das ist der eigentliche Schrei unserer Tage.“⁵⁶ Mit Schleiermacher stellt Troeltsch die „Tatsache des Religionshabens überhaupt“⁵⁷ in den Vordergrund. Die Bedeutsamkeit des Christentums, das mit den „Reden“ als höchste Religion zu bestimmen ist, kann nicht auf die inspirierte Bibel beschränkt werden. Es geht um mehr, um den „Endbegriff des Christentums überhaupt als einer Einheitlichkeit“, die Troeltsch mit dem Begriff „personalistische Erlösungsreligion“⁵⁸ erfasst. Der gegenwärtige Protestantismus bildet vor diesem Hintergrund die Basis der „Glaubenslehre“. Auch hier setzt Troeltsch eindeutige Aktualitätssignale, denn einer „Bewußtseinstheologie“ müsse es darum gehen, „das gegenwärtige Christentum“⁵⁹ zu ergründen. Mit Nachdruck wendet er sich in seinem Versuch, Personalismus, Bewusstsein und aktuelle Lage miteinander zu verbinden, gegen die wirkmächtige Ansicht, das differenzierte Verhältnis von Gott, Welt und Mensch lasse sich in einen dynamischen Einheitsprozess auflösen.

Troeltschs Überlegungen sind verwurzelt in einer religionsgeschichtlichen Analyse der unterschiedlichen Erscheinungsformen göttlicher Offenbarung und menschlicher Glaubenswelten. In den Arbeiten der sich um 1890 vor allem in Göttingen formierenden Religionsgeschichtlichen Schule, zu der neben Troeltsch etwa Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Johannes Weiß oder Rudolf Otto zählen, finden Überlegungen, die darauf abzielen, die Entstehungsprozesse des Christentums zu präzisieren, einen ersten Höhepunkt. Immer wieder wurde aber der Vorwurf laut, die Kernsubstanz christlicher Erlösungsbotschaft werde hier unzulässig preisgegeben und liberal-theologisch aufgelöst. Ein Protagonist dieser kritischen Reserve war der Erlanger Lutheraner Paul Althaus. 1928 stellte er Reflexionen zu einer *Theologie der Religionsgeschichte* vor, wobei er in der religionsgeschichtlichen Perspektive jedoch keine selbständige Größe erkannte, sondern nur eingeschränkt eine erweiterte Folie für die Deutungskraft christlicher Theologie.⁶⁰ Althaus wollte sich von

Troeltsch abheben, dessen Überlegungen zu einer „religionsgeschichtlichen Theologie“⁶¹ ihm von der Glaubensbotschaft des Evangeliums abzurücken schienen. Es sei Kennzeichen des Historismus, dass er sich auf die „scheinbar offenkundigen Tatsachen der Religionsgeschichte“ stütze und so „Übergänge, Stufen, der Entwicklungsgedanke, der alle Gegensätze relativiert“⁶², in den Vordergrund rückten. „Theologie der Religionsgeschichte“, so Althaus programmatisch, „heißt Vollzug des Glaubens und des in ihm liegenden Urteils über die Menschenwege in konkretem Durchdringen der Religionswelt. Nicht auf die Religionsgeschichte gründet sich der Glaube, aber in ihr wird er vollzogen.“ In gläubiger Heilsgewissheit zielte Althaus auf ein „missionarisches Verstehen“ der nichtchristlichen Religionen ab: „Die ‚Theologie der Religionsgeschichte‘ ist das Selbstbewußtsein der missionierenden Christenheit.“⁶³ Nachdrücklich arbeitete Althaus daran, die Überlegenheit des Christentums allen anderen Religionen gegenüber unter Beweis zu stellen, geht es doch, formuliert er im Bann des Dezisionismus und an Carl Schmitt geschult, um ein klares Entweder-Oder; denn „unter dem unbedingten Anspruche [...] ist die Stunde der ‚Augenblick‘, unmittelbar zur Ewigkeit, ein Totales, unbedingte Entscheidung“⁶⁴.

III. Max Weber, der „Geist des Kapitalismus“ und die Säkularisierung

Ernst Troeltsch beabsichtigte, den Wirkungszusammenhang zwischen religiöser Bindung der Individuen und ihren soziologisch erfassbaren und beschreibbaren Einstellungen und Handlungen aufzuzeigen. Dabei arbeitete er (zumindest zeitweilig) eng mit Max Weber zusammen und brachte sich in die von diesem ausgelöste zeitgenössische Debatte zum nicht selten als verheerend eingestuften Wirkungszusammenhang von Protestantismus und Kapitalismus ein. Die Initialzündung zur Kontroverse war von Webers Abhandlung *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* (1904/05) ausgegangen, aber auch Troeltsch erwies sich als theoretischer Impulsgeber. Mit einer gewissen Öffentlichkeitswirksamkeit präsentierte etwa der Kieler Historiker Felix Rachfahl in seiner Schrift *Kalvinismus und Kapitalismus* vom Herbst 1909 beide „als eine“, wie es Troeltsch in Reaktion auf Rachfahl irritiert zur Kenntnis nahm, „gemeinsame wissenschaftliche Firma“⁶⁵. Als Kennzeichen dieser Arbeitsgemeinschaft bzw. „Kollektivarbeit“, wie es wenig später hieß,⁶⁶ hatte Rachfahl eine „Übertreibung des Einflusses religiöser Momente und Lehren auf die reale Entwicklung“ festgehalten; hier liege „der charakteristische Zug der Troeltsch-Weberschen These“⁶⁷. Demgegenüber sah er selbst die „weltlichen Dinge [...] im großen und ganzen ziemlich selbständig ihren Weg“⁶⁸ gehen. Troeltsch hielt die Kritik Rachfahls für unreflektiert sowie irreführend und stufte, bei aller Differenz im einzelnen, Webers Studie als glänzend gelungenes „Meisterstück historisch-genetischer Analyse“ ein – mit „lehrreichster methodologischer Bedeutung“ für das „prinzipielle historisch-soziologische Problem“⁶⁹. Weber beabsichtigte, die Entste-

hung des modernen Kapitalismus aus den ethischen Deutungsmustern des Puritanismus zu erklären. Zum zentralen Motiv wird für ihn der Prädestinationsgedanke Calvins, den sich die Puritaner zu Eigen machten. Calvin hatte intensiv das theologische Problem reflektiert, dass die Evangeliumsbotschaft nicht gleichermaßen von allen Menschen angenommen wird. Während sich die einen mit Freude auf Jesus Christus als den zwischen Gott und Welt vermittelnden Erlöser einlassen, weigern sich die anderen mehr oder weniger hartnäckig, es ihnen gleich zu tun. Für Calvin gab es als Lösung nur eine Möglichkeit: die Prädestination. Gott erwählte, so folgte er, die einen zum Heil, die anderen bestimmte er zum Unheil, zur ewigen Verdammnis. Dieser göttliche Ratschluss vollzog sich vor allen Zeiten, völlig unabhängig von jeglicher historischen Entwicklung. Er liegt ganz und gar im geheimnisvollen Willen Gottes begründet. Max Weber begeistert sich für diese Lehre. An ihrem Beispiel will er idealtypisch aufzuzeigen, wie religiöse Einstellung und wirtschaftliches Handeln dynamisch verbunden sind. Die Prädestinationslehre begreift er als eine „pathetische Unmenschlichkeit“. Sie ruft im einzelnen Menschen das Gefühl hervor, innerlich durch und durch vereinsamt zu sein. Nüchtern hält Weber fest: „In der für die Menschen der Reformationszeit entscheidendsten Angelegenheit des Lebens: der ewigen Seligkeit, war der Mensch darauf verwiesen, seine Straße einsam zu ziehen, einem von Ewigkeit her feststehenden Schicksal entgegen.“⁷⁰

Nicht einmal die Kirche kann hier helfen. Deshalb greift der Mensch zum einzigen Mittel, das ihm bleibt. Er arbeitet, verschafft sich mit aller Kraft Wohlstand und Ansehen, um den Eindruck zu vermitteln und auch für sich selbst zu gewinnen, von Gott nicht verworfen zu sein. Seligkeit lässt sich zwar nicht erkaufen, aber der Mensch kann die Angst um sie loswerden. In den Mittelpunkt rückt Weber die Askese der Puritaner. Sie ist für ihn Innbegriff einer rationalen, auf das Wesentliche konzentrierten Lebensführung. Der Gläubige diszipliniert sich. Das, was zählt, ist Erfolg. Wer Kapital ansammelt und es sinnvoll wieder investiert, stellt unter Beweis, dass Gott ihn nicht verworfen hat. So vollzieht sich „Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang“, und schließlich kommt es „zu einer exzessiven Kapitalaufsammlungssucht“⁷¹. Max Weber sieht somit in der Prädestinationslehre die Ursache dafür, dass ein „spezifisch bürgerliches Berufsethos“⁷² entstehen konnte. Sogar die ungleiche Güterverteilung auf der Welt kann aus dieser Perspektive als Ausdruck der göttlichen Vorsehung begriffen werden, da es dem Plan Gottes entsprechen wird, wem er welche Dinge zugewiesen sehen möchte und wem nicht. Der Kapitalismus ist also für Weber Ausdruck des Kampfes um Heil. Diese Deutung ist freilich umstritten. Im Raum steht der Vorwurf, Weber überschätze die Kraft religiöser Einstellungen und unterschätze die Eigengesetzlichkeit realer wirtschaftlicher Prozesse. Zu einer klassischen Metapher der Kapitalismuskritik hat sich aber die Formulierung Webers entwickelt, dass die Sorge um äußere Güter des Lebens sei zu einem „stahlharten Gehäuse“ geworden sei, das den Menschen einzwänge.⁷³

Mit Hilfe von Vergleichsstudien zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ fragt Weber danach, wie die besonderen Rationalisierungsprozesse des Okzidents verstanden werden können.⁷⁴ Rationalisierung bedeutet für ihn stets Aufbau von Ordnungsstrukturen, ob es um die Bürokratie, das Rechtswesen oder den Staat geht. Dabei zeigt er sich stets als Feind überdehnter Ordnungsfixierungen. Eine tragende Rolle der Kritik an den gesellschaftspolitischen Verhältnissen weist Weber der

Wissenschaft zu. Sie hat nicht zu werten, sondern soll möglichst objektiv die tatsächliche Lage in ihren Funktionszusammenhängen beschreiben. Während es im Bereich des Politischen darum geht, Partei zu ergreifen, um sich mit seinen Zielen machtvoll durchzusetzen, ist in der Wissenschaft jedoch größtmögliche Distanz erforderlich, als Verzicht auf vorschnelle Wertungen. Es gibt kein Ziel, auf das die geschichtliche Entwicklung hinaus läuft. Auch lässt sich die Wirklichkeit nicht durch Kulturwissenschaften in ein „geschlossenes System“ bringen.

Endlos wälzt sich der Strom des unermesslichen Geschehens der Ewigkeit entgegen. Immer neu und anders gefärbt bilden sich die Kulturprobleme, welche die Menschen bewegen [...]. Die Ausgangspunkte der Kulturwissenschaften bleiben damit wandelbar in die grenzenlose Zukunft hinein [...].⁷⁵

Wer historisch arbeitet, sieht sich immer neuen Problemstellungen ausgesetzt. Dies gilt auch für das Bestreben, durch Wertungen Stabilität zu erzeugen. Dieser Versuch bleibt relativ und ist dem Wandel der Geschichte ausgesetzt, denn, analysiert Weber:

[...] irgendwann wechselt die Farbe: die Bedeutung der unreflektiert verwerteten Gesichtspunkte wird unsicher, der Weg verliert sich in der Dämmerung. Das Licht der großen Kulturprobleme ist weiter gezogen. Dann rüstet sich auch die Wissenschaft, ihren Standort und ihren Begriffsapparat zu wechseln und aus der Höhe des Gedankens auf den Strom des Geschehens zu blicken.⁷⁶

Die „Götter der einzelnen Ordnungen und Werte“, konstatiert Max Weber im Kriegswinter 1917 in seinem Münchner Vortrag „Wissenschaft als Beruf“, kämpfen um Vorherrschaft. Es sind aber nicht mehr die Götter der Antike, sondern diejenigen der Weltanschauungen und Konzepte von Lebensführung: „Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“⁷⁷ Die Flucht in neue Formen politischer und religiöser Prophetie, die Propaganda und das Sektentum sind nur der verzweifelte Versuch, der Rationalisierung der Gesellschaft zu entkommen. Wer davon ausgehe, dass geheimnisvolle Mächte nicht existierten, sondern sich alles durch Berechnung und Mittel der Technik beherrschen lasse, entzaubere die Welt. Diese Entzauberung münde in eine „Rationalisierung und Intellektualisierung“, die für Weber das „Schicksal unserer Zeit“⁷⁸ darstellt. In das allgemeine Bewusstsein geht dieser Gedanke als ‚Säkularisierungsthese‘ ein. Wenn sich alle Lebensbereiche rationalisieren und das Religiöse zu Gunsten des Weltlichen zurücktritt, vollzieht sich ein Prozess der Verweltlichung. Damit setzt ein allmähliches Verschwinden der Religion ein. Insbesondere seit den 1960er Jahren war diese These in vielen Bereichen von Wissenschaft und Politik leitend. Doch ist die Überzeugung, Religion könne vom zunehmend aufgeklärten Menschen einst überwunden werden, schwächer geworden. Die Gegenwart ist vielmehr bestimmt von einer Wiederbelebung des Religiösen. Die Bindungskraft der großen Kirchen mag abnehmen, doch die Sehnsucht und der Wunsch nach Religion suchen sich andere, neue Wege. Auch stellt sich bei weiter gestelltem Blick heraus, dass das, was in Westeuropa gelten mag, in Südamerika oder Afrika ganz anders aussieht. Hier boomen religiöse Strömungen aller Art, so die protestantischen Pfingstkirchen, und melden ihre Ansprüche auf Gesellschafts-

gestaltung an. Modernisierung läuft also nicht notwendig auf ein Verschwinden von Religion hinaus.

Form und Gestalt der Religion unterliegen in der Moderne massiven Wandlungs- und Reformprozessen, die dazu führen, dass sich das religiöse Feld immer weiter diversifiziert. Auf den Religionsbasaren herrscht ein scharfer Verdrängungswettbewerb, ein Kampf um Marktanteile und -Beherrschung. Die Identität der eigenen Religion, des eigenen religiösen Bekenntnisses, der Konfession soll dabei behauptet und durchgesetzt werden. Erfahrungsgemäß fällt dies dem Protestantismus oft weniger leicht als dem Katholizismus; denn der Verzicht auf das Wahrheit vorgebende Lehramt fördert zwangsläufig die Vielfalt der Erscheinungsformen und Deutungsansprüche. Beide großen Kirchen mussten erfahren, dass gelebte Religion keinesfalls mit ‚der Kirche‘ identisch ist. In den religiösen Transformationsprozessen der Moderne tritt dies immer deutlicher in den Vordergrund. Zunehmend wird ein Religionsverständnis ausgeprägt und gelebt, das von dem Gedanken geleitet ist, Religion vor allem als individuelle, innerliche Angelegenheit zu begreifen. Pointiert wenden sich die Gläubigen gegen die als bloße Fassade wahrgenommenen institutionellen Ansprüche und Riten. Diese individuellen Glaubenswelten sind – und zwar verstärkt seit Beginn des 20. Jahrhunderts – durch das Bemühen um Emanzipation von überkommener Tradition geprägt. Aller Orten entstehen neue Formen religiöser Systeme, die sich der Vereinnahmung durch klassisch-kirchliche Organisationen entziehen.

Gleichwohl werden, nicht selten getragen von einem manifesten Überbietungsgestus, symbolkräftige religiöse Grundelemente, wie ‚Heil‘, ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Erlösung‘ übernommen und in neue Konzepte und Vergemeinschaftungsformen integriert. Protest gegen die Entfremdung des Menschen von der Natur, vom Leben wurde vielerorts erhoben, ob in der Zivilisations- und Kulturkritik der Lebensphilosophie von Ludwig Klages oder Hans Freyer, der Beschwörung eines „Übermenschens“ durch Friedrich Nietzsche oder in elitären Kreisen, Bündeln und Zirkeln – etwa um den Dichter Stefan George, der in seinem Gedicht „Die tote Stadt“ aus dem Zyklus „Der Siebente Ring“ von 1907 zum aristokratisch-elitären Urteil über die „Masse“ kam: „Euch all trifft tod. Schon eure zahl ist frevel.“⁷⁹ Im Banne Georges wurde zudem die Kritik am Protestantismus zu einem elementaren Baustein ambitionierter zelebrierter Absetzbewegungen vom Verhängnis der Moderne. Friedrich Grundolf und Friedrich Wolters nehmen etwa in der Einleitung zum dritten und zugleich letzten Jahrgang des von ihnen herausgegebenen *Jahrbuch[s] für die geistige Bewegung* eine klare Position ein: „Überall wo die protestantische form des christentums eingang findet kapitalisiert, industrialisiert, modernisirt sie die völker. [...] Bis in die fernsten winkel wird alles urmässige, substanzhafte, wertvoll vitale verdrängt [...].“⁸⁰ Der Protestantismus wird mit Verweis auf Webers „Geist des Protestantismus“ dafür abgestraft, „dass er die voraussetzung bildet zur liberalen, zur bürgerlichen, zur utilitären entwicklung“. Einst sei der Katholizismus „ein bollwerk gegen diese welt“ gewesen. Dies sei jetzt jedoch nicht mehr der Fall, da

er selbst auf dem weg ist protestantisch zu werden und seine große aufgabe, die erhaltung des ewig vitalen, des heidnischen prinzipis nicht mehr erfüllt, obwohl er auch heut noch im sinnlichen kult das bewahrt was für das leben – auch das materielle – wichtiger ist als alle ‚errungenschaften‘.⁸¹

Der Protestantismus erscheint als Gefahr für Katholizismus und Kultfeier: „Die Freiheit, die sich Luther verschafft hat“, räsionierte Friedrich Gundolf 1911, „ist doch wesentlich negativer Art – Freiheit von, nicht Freiheit zu.“⁸² Der Reformation schreibt er zu, eine Übermacht der sprengenden Kräfte hervorgerufen zu haben. Sie sei dafür verantwortlich, dass nun „hemmungslos [...] die Jagd nach dem Heil“ begann, „bis die Jagd schließlich Selbstzweck wurde und sich der Jäger überall das Heil versprach, nur nicht in seiner eigenen Haut und Stätte“⁸³. Das Suchen der Moderne nach Erlösung, der drängende, zweifelnde Mensch – in dieser Form seit Luther verselbständigt –, sie kennzeichneten „das innere Ideal der Modernität“, das äußere ist der immer strebsame Unternehmer. Wenn Gundolf in seinen kritischen Anwürfen gegenüber Martin Luther und der Reformation auf Nietzsche rekurriere, greife er, formulierte der Nationalökonom Edgar Salin in Bündelung der Protestantismusaversionen des George-Kreises, auf die Einsicht des Philosophen zurück,

dass Luther, ‚dieses Verhängnis von Mönch‘, in Wirklichkeit einen der grossen deutschen und europäischen Augenblicke um seine Auswirkung gebracht, dass er die Antikisierung des Christentums und die Humanisierung Europas und der Deutschen für Jahrhunderte verhindert hat⁸⁴.

Versagt die Religion als Kraft der Lebensdeutung, sind Ästhetik und Gemeinschaftskult für den George-Kreis die Alternative. Die Ewigkeit wird in einzelnen ausgezeichneten Momenten in der Gegenwart erfahrbar. Damit geraten zwei Interpretationsbegriffe in den Fokus, die entscheidend sind für die Analyse religiöser Umformungen in der Moderne: Transzendenz und Immanenz.

Aus metaphysischem Blickwinkel wird die empirisch erfahrbare Welt transzendiert, etwa in die Richtung eines Absoluten. In der Transzendenzfähigkeit des Menschen ist verankert, dass er überhaupt dazu in der Lage ist, so etwas wie Religion zu entwickeln. Theologischem Anspruch folgend, wird die alles Weltliche überschreitende Realität Gottes gesetzt. Die Immanenz ist von den so erreichten Bestimmungen abhängig, wird doch in ihnen darüber entschieden, wie der begrenzte Bereich, in dem zu bleiben ist, eingeschränkt wird – bis hin zur Annahme, es existiere nichts, das überhaupt transzendiert werden könne, da alles immanent sei. Es gibt die Dinge nur für mich, lässt sich bewusstseinstheoretisch behaupten, sie sind nur deshalb da, weil ich sie denke und empfinde. Auch mit dem Erfahrungsbegriff wird operiert: Die Transzendenz setzt dann dort ein, wo die Möglichkeit der Erfahrung endet. Die Art und Weise des Überschreitens ist variantenreich, vom aktiven Handeln, über den Glauben an etwas, bis hin zur Versenkung in Mystik oder Ekstase.

Auf die Tröstungen eines besseren Jenseits zu verzichten, blieb schwierig. Denn im 19. Jahrhundert wurde die seit dem 18. Jahrhundert politisch und wissenschaftlich-technisch sich anbahnende Umsetzung von Transzendenz aus dem Oben oder der Tiefe der Welt in die evolutionär oder revolutionär herzustellende Zukunft der menschlichen Kultur lebensweltlich dominant. Diese Historisierung der Transzendenz hat die Irritationen, die mit dem Unterschied von Transzendenz und Immanenz verbunden sind, allerdings nicht beseitigt. Mit der Aufklärung und der Französischen Revolution, der ‚Sattelzeit‘ (Reinhart Koselleck) um 1800, wird die ferne, allem weltlichen enthobene göttliche Jenseitigkeit konsequent verzeitlicht und in Verbindung mit Begriffen wie Geschichte, Entwicklung, Revolution und Fortschritt

zum in der Zukunft gelegenen, erreichbaren Ziel erklärt. Immer stärker und in Abhängigkeit von einer Politisierung, die mit der Frage der innerweltlichen Realisierung ihrer Gehalte einhergeht, tritt die Ideologisierung der Glaubenswelten in den Vordergrund. Bemerkenswert ist vor allem eine Aufladung mit den Potentialen politischer Kritik; denn nicht selten dient das Jenseitige dazu, über die Widerfahrnisse und Untiefen diesseitigen Lebens sowie die zementierten sozialen Ungleichheiten der Gesellschaftssysteme hinwegzutrusten. Durch die Gegenüberstellung von Weltlichem und allem absolut überlegenen Göttlichen wird aber auch die grundsätzliche Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Übergeschichte zum Ausdruck gebracht. Die kaum zu beherrschende Komplexität der Thematik wurde von den Transzendenzexperten unterschiedlicher Couleur in die sehr diesseitigen Katastrophenkulissen und Orientierungskrisen der je aktuellen Lage eingebracht. Ob Theologen oder metaphysisch ambitionierte Philosophen – gemeinsam war ihnen der Drang, radikal die unmittelbare Präsenz des Eschatologisch-Zukünftigen zu behaupten. Es vollzog sich, formulierte Ernst Troeltsch 1911/12 in seiner *Glaubenslehre*, eine „Versetzung aus dem Transzendenten ins Gegenwärtige“⁸⁵.

IV. Das politisierte Christentum und die ‚soziale Frage‘

Thomas Nipperdey versuchte, mit der Formulierung „‚vagierende‘ Religiosität“ die „Randzone“ außerhalb des Kirchlichen zu erfassen.⁸⁶ Ob Prediger, Propagandaredner, selbsternannte Heilsbotschafter, *poeta vates* oder Religionsintellektuelle – gemeinsam war ihnen allen der begründete Zweifel an den kirchlichen Ansprüchen auf Heilsexklusivität. Das politische Spektrum, dem sie entstammten, war vielfältig und reichte vom Sozialismus bis hin zu einem völkischen Denken verpflichteten Nationalismus. Die Übergänge erwiesen sich als fließend. Verbindend war nicht selten die geteilte Verachtung der Weimarer Republik und ihrer Funktionsträger. Auch die Protagonisten eines gesellschaftlich zunehmend salonfähigen Antisemitismus konnten sich immerhin so sicher fühlen, dass es nicht erforderlich schien, sich im öffentlichen Diskurs bedeckt zu halten. Der antisemitische Oberhofprediger Kaiser Wilhelm II., Adolf Stoecker, wurde zur freudig rezipierten Identifikationsfigur. Mit zunehmender Schärfe hatte er sich zu einem Agitator entwickelt, der sich auf das Judentum als Feind der Gesellschaft und Quelle wirtschaftlicher Depression fokussierte und um die Sympathien des kleinen und mittleren Bürgertums buhlte. Stoecker pflegte Kontakte zur Antisemitenliga Wilhelm Marrs und nutzte den ‚Treitschke-‘ bzw. ‚Berliner Antisemitismusstreit‘ (1879-1881) zur Profilierung. Zwischen 1881 und 1893 sowie 1908 und 1908 war der Bismarck-Kritiker und Unterstützer des Kaisertums auch Reichstagsmitglied. 1890 legte Stoecker nach langjährigen Querelen, die sich vor allem aus dem politischen Engagement und seiner antisemitischen Propaganda ergaben, das Amt als Hofprediger unfreiwillig nieder

und initiierte mit Adolph Wagner und Ludwig Weber den ‚Evangelisch-sozialen Kongress‘. Als sich die deutschkonservative Partei 1892 neu ausrichtete, gestaltete Stoecker den Charakter des nach einer Berliner Brauerei benannten ‚Tivoli-Programms‘ in seinen antisozialdemokratischen und antisemitischen Zügen maßgeblich mit. Das Ineinander von kirchlicher und politischer Tätigkeit bereitete Stoecker erhebliche Schwierigkeiten. „Politische Pastoren sind ein Unding“, sollte Kaiser Wilhelm II. dann 1896 vor allem gegen Stoecker gemünzt artikulieren, als dieser die Partei der Deutschkonservativen verlassen musste.⁸⁷ Stoeckers Aufbruchspathos und sein sozialpolitischer Umgestaltungswille lassen sich in der Formulierung „christlich-sozial“ bündeln – sie wurde genauso zu seinem Markenzeichen wie der radikale Antisemitismus. In seinem Bemühen um eine Rechristianisierung der Gesellschaft, gerade der städtischen Bevölkerung, und sozialpolitischen Ausgleich verfolgte der Oberhofprediger einen scharfen, antidemokratischen Spaltungskurs. Stoeckers Kapitalismusskepsis, seine Ablehnung von Liberalismus und Sozialdemokratie und der von ihm konsequent vertretene Antisemitismus stießen im Kontext nationalsozialistischer Ideologiebildung auf Gegenliebe. Wer immer sich im Kaiserreich, der Weimarer Republik und im Dritten Reich als Antisemit gerierte, tat dies im mehr oder weniger reflektierten Bezug auf Vorgaben Stoeckers, auch wenn dieser nur eine Richtung im breiten Strom des Antisemitismus repräsentiert.

Ganz anders als Stoecker ließ Karl Barth keinen Zweifel daran, dass nur die radikale Opposition gegen jede Politisierung des Christentums erfolversprechend sein könne. Bereits kurz nach dem Ersten Weltkrieg hatte der Schweizer Pfarrer die theologische Landschaft mit seinen Ideen konfrontiert. Vom 22. bis 25. September 1919 fand im Thüringischen Ort Tambach eine religiös-soziale Konferenz statt. Die Tagung ist – insbesondere aufgrund von Barths Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft“ – zu einem Mythos geworden, der, so die erinnerungspolitisch lange Zeit dominierende Lesart der Traditionskonstruktoren, für den epochalen Aufbruch der ‚Dialektischen Theologie‘, ‚Krisentheologie‘, ‚theologischen Revolution‘ Barth-scher Prägung stehen könne. Anders gesagt: Tambach wurde zum protestantischen Erinnerungsort erhoben. Die Konferenz steht paradigmatisch für die Netzwerke der Ideenkommunikation und die ideologischen Verflechtungen der 1920er Jahre. Schonungslos wurde die Vorkriegstheologie von der neuen Generation revolutionär gestimmter Theologen attackiert. Wie lassen sich mit christlichen Orientierungsmustern die dramatischen sozialen Konflikte der Nachkriegszeit lösen, lautete die zentrale Frage.

Das Krisenerlebnis der Weltkriegs- und Revolutionswirren, ein stimulierendes Ineinanderströmen theologischer und politischer Visionsenergien bestimmen Karl Barths Schriften zur Zeit der Weimarer Republik. Mit einem Paukenschlag betrat er 1919 die theologische Bühne, als er seinen expressionistische Züge tragenden Kommentar zum *Römerbrief* veröffentlichte, in dem es ihm darum ging, „durch das Historische *hindurch* zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist“⁸⁸. Die weitaus wirkmächtigere überarbeitete zweite Auflage erschien 1922. Barths Auseinandersetzung mit Paulus ist die eigentliche Geburtsstunde der Dialektischen Theologie, der ‚Theologie des Wortes Gottes‘, die starke Ordnungsstrukturen an Stelle historistischer Relativierungstendenzen propagierte. Das Werk brachte seinem Au-

tor, der weder über Promotion noch Habilitation verfügte, 1921 eine Honorarprofessur für reformierte Theologie in Göttingen ein. Ab 1925 hatte Karl Barth dann einen Lehrstuhl für Systematische Theologie in Münster inne, wo ihm 1922 bereits der Ehrendoktor der Theologie verliehen worden war. 1930 ging Barth nach Bonn. 1934 war er nicht dazu bereit, den Eid auf Adolf Hitler abzulegen, woraufhin er seines Amtes enthoben wurde. Ohne Verzögerungen erhielt er aber einen Ruf nach Basel. Die wichtigsten theologischen Lehrer Barths waren Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann und Martin Rade.

Durch seinen engen Freund Eduard Thurneysen kam Barth, ab 1915 Mitglied der Sozialdemokratischen Partei, in Kontakt mit der religiös-sozialen Bewegung in ihrer spezifischen Schweizer Form, die sich um Hermann Kutter und Leonhard Ragaz gruppierte. Tief prägten ihn auch Begegnungen mit Christoph Blumhardt, dessen diesseitsorientierte Reich-Gottes-Theologie den Sozialismus in seiner religiösen Form maßgeblich motivierte. Barth erkannte vor allem die Notwendigkeit, die Wortverkündigung in der Predigt so zuzuschneiden, dass die göttliche Offenbarungsbotschaft auch tatsächlich die momentane Bedürfnislage der Gläubigen traf. Ein wesentlicher Teil der späteren schulbildenden Wirkung, die Karl Barth ausübte und ihn für Generationen von Pfarrern zum bestimmenden Theologen werden ließ, liegt in diesem Ansatz unmittelbarer Zusage der befreienden Kraft der Evangeliumsbotschaft begründet, die er – anders als Martin Luther – dem Gesetz voranstellte.

Barth ist bemüht, durch die Konzentration auf das Ereignis der Offenbarung, das, was Kierkegaard den „Schwindel der Freiheit“, die „Krankheit zum Tode“ genannt hatte, in seiner das Subjekt verunsichernden Wirkung aufzufangen. Großes Gewicht legt Barth auf die „unbegreifliche Gnade“ Gottes, mit der er sich seines Geschöpfes annimmt, so „daß in der Mitmenschlichkeit des Menschen Jesus die freie Wahl des göttlichen Willens gerade als Menschenfreundlichkeit wirksam und sichtbar wird“⁸⁹. Klassisch ist die Formulierung aus dem „Römerbrief“: „Jesus als der Christus ist die uns unbekanntere Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet.“⁹⁰ Über der ganzen Schöpfung sieht Barth das „Ja“ Gottes: Sein Werk „besteht im Besonderen in der Wohltat, daß, was er geschaffen hat, in den Grenzen seiner Geschöpflichkeit als durch ihn verwirklicht sein und als von ihm gerechtfertigt gut sein darf“⁹¹. Eine zentrale Stellung kommt für Barth der Nächstenliebe zu. So fixiere sich im Aufruf zur Nächstenliebe in Römer 13, 11 im aktuellen Gegenwartsmoment ein „Augenblick“ zwischen den Zeiten“. Dies sei „der ewige Augenblick, das *Jetzt*, in welchem Vergangenheit und Zukunft stillstehen, jene in ihrem Gehen, diese in ihrem Kommen“⁹². *Zwischen den Zeiten* war der Titel des von Georg Merz ab 1923 herausgegebenen Zentralorgans der ‚Dialektischen Theologie‘, zu dessen führenden Akteuren neben Barth, Rudolf Bultmann und Eduard Thurneysen auch Friedrich Gogarten gehörte, der im Juni 1920 in der *Christlichen Welt* einen „Zwischen den Zeiten“ überschriebenen Programmaufsatz veröffentlicht hatte: „Das ist das Schicksal unserer Generation“, setzte Gogarten ein, „daß wir zwischen den Zeiten stehen. Wir gehörten nie zu der Zeit, die heute zu Ende geht. Ob wir je zu der Zeit gehören werden, die kommen wird? [...] So stehen wir mitten dazwischen. In einem leeren Raum.“⁹³ Doch die Absetzbewegungen von der eigenen theologischen Lehrergeneration und die schonungslose Aufdeckung der verlorenen Zeit habe auch etwas Pro-

duktives, denn: „Der Raum wurde frei für das Fragen nach Gott. Endlich. Die Zeiten fielen auseinander und nun steht die Zeit still. Einen Augenblick? Eine Ewigkeit? Müssen wir nun nicht Gottes Wort hören können? Müssen wir nun nicht seine Hand bei Seinem Werk sehen können?“⁹⁴ Der Mensch habe sich voll und ganz auf die Aktivität Gottes zu besinnen, eigenen Aktionismus abzulegen. „Hüten wir uns in dieser Stunde“, mahnt Gogarten, „vor nichts so sehr, wie davor, zu überlegen, was wir nun tun sollen. Wir stehen in ihr nicht vor unserer Weisheit, sondern wir stehen vor Gott. Diese Stunde ist nicht unsere Stunde. *Wir* haben jetzt keine Zeit. *Wir* stehen zwischen den Zeiten.“⁹⁵

Die mit diesen Betrachtungen begonnene Reflexionslinie zog Gogarten in seinem auf der Wartburg am 30. September 1920 gehaltenen Vortrag „Die Krisis der Kultur“ dann weiter aus. Der prägnante Titel wurde zu einer Erkennungsparole der aufbrechenden dialektischen Theologengeneration.⁹⁶ Gogarten erregte Aufsehen und entfaltete mehr als nur rhetorischen Glanz. Die gegenwärtige Zeit werde bestimmt durch „eine Erschütterung, von der der Krieg nur ein leises Vorzeichen war“⁹⁷. Entscheidend sei die Fixierung auf den Augenblick, um ihn gehe es, „der nun gerade ist, nun gerade gelebt sein will, der – nun, der nichts anderes will, als eben jetzt gelebt sein“. Aus psychologischer Perspektive hätte sich die gesamte Aufmerksamkeit auf den Augenblick auszurichten, „sodaß keine Möglichkeit bleibt, ihn als einen unter anderen zu betrachten, sich aus ihm zu heben und ihn mit der ganzen unabsehbaren Reihe der vor ihm und der nach ihm unter sich zu lassen zur meditierenden oder beurteilenden Schau“. Philosophisch gewendet bedeute dies, daß alles Denken und Leben auf das Absolute auszurichten sei, um den Augenblick „aus der Relativität und dem Hingleiten im Fluß der Zeit“ herauszureißen. „Was vor ihm war und was nach ihm sein wird, wird in straffer Ordnung auf ihn bezogen, bekommt von ihm Sinn und Ziel. Es bleibt nicht, was es war.“⁹⁸ Der eine dynamische Augenblick sei es, „der so den gleichmäßigen Fluß der Zeit, in dem eine Welle der anderen gleicht, in seiner blitzhaften Bewegung verzehrt“. Religiös gesehen sei dieser eine „Augenblick, der jetzt gerade da ist, nichts anderes will, als nun gerade gelebt werden“, die „Begegnung Gottes“. Der Augenblick gewinne nunmehr „einen Inhalt, der nichts, schlechterdings nichts mehr neben sich duldet. [...] Hier ist nur dieser Eine Augenblick und sein Inhalt. Hier ist auch keine blitzhafte Bewegung mehr. Hier ist die reine Gegenwart. Hier ist der Augenblick zur letzten Vollendung gebracht.“⁹⁹

Die religiöse Deutung sei der philosophischen überlegen, für die der Augenblick in seiner Spannung zwischen Vernunft und Absolutem nur „wie ein elektrischer Funke zwischen zwei Polen“ wahrnehmbar werde – „zeitlos und darum in unendlicher Bewegung, ein unendliches Streben“. Religiöser Betrachtung müsse es hingegen darum gehen, daß alles Menschliche verschwinde und allein Gott bleibe. Hierin erkennt Gogarten ein Ausbrechen aus der Uneindeutigkeit der Zeit: „[W]as also in diesem Augenblick geschieht, gehört nun nicht mehr in die allgemeine Relativität des Geschehens, stammt nicht mehr aus dem Zusammenhang des Geschehens und Geschehenlassens [...]. Sondern es ist Gottes eigenste Tat und – es bleibt Gottes eigenste Tat.“ Auf diese Weise ist „ein Neues, ein absolut Neues geworden“¹⁰⁰.

Grundlegende Bestimmungen des Augenblicks entfaltet Gogarten dann in seinem Vortrag „Offenbarung und Zeit“, erschienen 1923 in *Von Glauben und Offenba-*

runge. Mit nachgerade expressionistischem Sprachstil bemüht er sich um klare Distinktionen:

Wird die Ewigkeit Zeit, so geschieht das auf der haarscharfen Linie, wo Ewigkeit und Zeit eins sind und zugleich in harter Gegensätzlichkeit zueinander stehen. Das heißt: es geschieht an der Grenze der Zeit, aber nicht an ihrer zeitlichen, sondern an ihrer ewigen Grenze. Also da, wo sie sich selbst in Frage stellt, aber [...] nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft dessen, was sie nicht ist, aus der Kraft der Ewigkeit; wo sie krank ist an der Ewigkeit. Das aber ist sie da, wo sie der Augenblick, wo sie Gegenwart ist.¹⁰¹

In der Gegenwärtigkeit, im Augenblick wird die Zeit fraglich, droht sie aufgehoben zu werden. Beide, Augenblick und Gegenwart, „sind immer nur aus Zeit gebildete und damit ohnmächtige, wesenlose, inhaltsleere Bilder der Ewigkeit“. Die Ewigkeit wird in einem ganz bestimmten einzelnen Augenblick Zeit, dieser Augenblick enthält dann aber auch die Zeit in radikaler Fraglichkeit, lässt sie zu einer bedrohten Gegenwart werden. Der bestimmte Augenblick ist einzig und unverwechselbar. Wenn die Ewigkeit zur Zeit wird, hebt sie die Zeit auf. Auch die Menschwerdung Gottes vollzieht sich „auf jener haarscharfen Linie, wo Gott und Mensch eins sind und zugleich im scharfen Widerspruch zueinander stehen, auf der Scheide zwischen Schöpfung und Abfall“¹⁰² – ein Vorgang, der dem Menschen in seiner widersprüchlichen Existenz letztlich verborgen bleiben muss.

V. Rudolf Bultmann oder: Der Rückzug in die Existenz

Zunächst noch eng an Karl Barth und seinen dialektisch-theologischen Anfängen orientiert, wandte sich auch Rudolf Bultmann, der seit dem Winter 1921/22 als Neutestamentler in Marburg lehrte, gegen die liberale Theologie seiner Lehrer. In einer Analyse der zeitgenössischen evangelisch-theologischen Wissenschaft charakterisierte er 1926 im Abendblatt der *Frankfurter Zeitung* Karl Barths *Römerbrief* als einen reinen „Ausdruck des Protestes gegen den herrschenden theologischen Betrieb“¹⁰³. Es handele sich um eine Wendung gegen den Historismus, durch den der Glaube zu einem Phänomen weltlich-menschlichen Zuschnitts geworden sei. Demgegenüber richte sich der Blick Barths, Friedrich Gogartens und anderer wieder auf die in Jesus Christus begründete Offenbarung. Bultmann hebt besonders die Ablehnung jeglichen Versuchs hervor, das Christentums „als Prinzip einer kulturschöpferischen geistigen Macht“ zu begreifen. Die „zentralen theologischen Probleme“ stünden demgegenüber wieder im Mittelpunkt: „die Entscheidung über das, was Theologie sei“, betont Bultmann, „kann nicht von außerhalb der Theologie gefällt werden, und die Theologie kann sich ihre Probleme und Begriffe nicht von einer allgemeinen Kultur- oder Geisteswissenschaft geben lassen“¹⁰⁴. Als Inbegriff der von ihm hier zurückgewiesenen Position präsentiert Bultmann Ernst Troeltsch: „Al-

le Theologie schien sich in Geschichtswissenschaft aufzulösen; die eigentlich systematische Theologie, die Dogmatik oder Glaubenslehre wurde zu einer Art Kulturphilosophie, dem Ergebnis ungeheurer universalgeschichtlicher Besinnung.“ So sei ein Relativismus entstanden, und Troeltsch hätte, wie der „Historismus und seine Probleme“ von 1922 zeige, nicht aufzeigen können, wie es möglich wäre, über diesen „hinauszu kommen und sichere Wahrheit für den Glauben, feste Normen für das Leben zu gewinnen“¹⁰⁵.

In kritischer Wende gegen die liberale Theologie hatte Bultmann seine Einsichten 1924 auf die apodiktische – mittlerweile klassische – Formel gebracht: „Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, daß sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt hat.“¹⁰⁶ Es sei aber gerade so, dass Gott den Menschen radikal verneine und aufhebe. Entscheidend für die Theologie sei ihre Ausrichtung auf das Wort vom Kreuz, dieses Zentrum erweise sich dem Menschen gegenüber als Skandalon, als ein Ärgernis, dem sich die liberale Theologie allerdings entziehen, es zumindest abschwächen wolle. Gleichwohl lägen durchaus Verdienste darin, dass das historische Interesse gepflegt worden sei, und zwar in Gestalt einer „Erziehung zur Kritik“¹⁰⁷. In Abgrenzung zu Adolf von Harnack betonte Bultmann prononciert als Ergebnis dieser skeptischen Haltung, „daß die Welt, die der Glaube erfassen will, mit der Hilfe der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt nicht erfaßbar wird“¹⁰⁸. Historisches Denken könne dem Glauben kein Fundament liefern. Die liberale Theologie begehe in ihrer Geschichtsauffassung den Fehler, nicht nur die bloß relative Geltung ihrer Ergebnisse zu übersehen, sondern auch zu verdrängen, „daß alle geschichtlichen Erscheinungen, die dieser geschichtlichen Betrachtungsweise unterworfen werden, nur relative Größen sind, nur Größen innerhalb eines großen Relationszusammenhangs“. In ihm gebe es keinen Anspruch „auf absolute Geltung“, und „der historische Jesus“ sei „eine Erscheinung unter anderen, keine absolute Größe“¹⁰⁹.

In direkter Wende gegen Ernst Troeltsch attestierte Bultmann der liberalen Theologie „Geschichtspantheismus“, dem „das Christentum als innerweltliche, sozialpsychologischen Gesetzen unterworfenene Erscheinung“ gelte. Hier handele es sich nicht um Theologie, „wenn wenigstens Gott der Gegenstand der Theologie ist und der Theologe als Christ redet“¹¹⁰. Als Ergebnis zeigten sich eine Vergöttlichung des Menschen und das Bemühen um „direkte Erkenntnis des Göttlichen“¹¹¹. Bultmann verdeutlichte die Konsequenzen seiner Einsicht an der christologischen Frage. Aufgrund der Entfernung des Skandalons aus dem Christentum werde „nicht gesehen, daß Gottes Anderssein, Gottes Jenseitigkeit die Durchstreichung des ganzen Menschen, seiner ganzen Geschichte bedeutet“. Es werde der Versuch unternommen, eine Begründung für den Glauben zu liefern, „die sein Wesen zunichte macht, weil hier überhaupt eine Begründung versucht wird“¹¹². Mit Barth unterstrich Bultmann den paradoxalen Charakter des Glaubens, der kein Bewusstseinszustand sei. Damit wendete er sich erkennbar gerade auch gegen Ernst Troeltschs Versuch einer Etablierung religionspsychologischer Parameter. Bei aller Geschlossenheit seiner Argumentation kann Bultmann jedoch kaum verbergen, dass er das Zerrbild einer liberal-theologischen Tradition zeichnet. Vor allem mit Blick auf das Dogmatik-Verständnis und die sensible Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte waren die tief in der Theologie Schleiermachers verankerten Positionen Troeltschs

weitaus differenzierter und innovativer als von Bultmann unterstellt. Zum Meilenstein in der Entwicklung der für den Protestantismus so charakteristischen historisch-kritischen Methoden wurde allerdings Bultmanns 1921 publizierte *Geschichte der synoptischen Tradition*. Mit diesem ersten großen Hauptwerk begründete er neben Martin Dibelius und Karl Ludwig Schmidt, deren Arbeiten *Die Formgeschichte des Evangeliums* und *Der Rahmen der Geschichte Jesu* 1919 erschienen waren, die formgeschichtliche, an den einzelnen Textgattungen orientierte Arbeit am Neuen Testament.

Doch beschränkte sich Bultmann nicht auf den engeren Bereich der Exegese und ihrer Methoden. Vor allem in den Jahren 1923 bis 1928 wurde für ihn der intensive Austausch mit dem nur wenig jüngeren Philosophen Martin Heidegger wegweisend. Bultmann gewann die Einsicht, dass eine existenziale Hermeneutik der Schlüssel für eine gegenwartsrelevante Textauslegung ist. Besonders die Fundamentalontologie des frühen Heidegger – *Sein und Zeit* erschien 1927 –, beeindruckte ihn, weil sie rein formale Bedeutung im Blick auf das menschliche Existenzverständnis besitze und inhaltlich nicht festgelegt sei. Gezielt hob Bultmann die Kategorien der Ganzheit, der Eigentlichkeit, der Freiheit und – damit zusammenhängend – der Möglichkeit und Entscheidung heraus, auch das ‚Vorlaufen‘ im Blick auf die Verwirklichung des Seins. In seinem Programm der Entmythologisierung ging er später über Heidegger bewusst hinaus, um Freiraum für eine existenziale Interpretation der zentralen inhaltlichen Aussagen des Neuen Testaments zu gewinnen. 1933 veröffentlichte Bultmann unter dem hermeneutisch aufgeladenen Titel *Glauben und Verstehen*, Heidegger gewidmet, den ersten Band einer Sammlung von Aufsätzen, drei weitere folgten 1952, 1960 und 1965.

In deutlicher Wendung gegen Barths Fixierung auf das offenbarende Wort Gottes wurde für Bultmann dann jedoch die Anthropologie zum Zentrum seiner Theologie. Konsequenter kam er 1928 in einem Aufsatz zur „Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft“ auf die Fundamentalstellung der Anthropologie zu sprechen. Ein theologischer Satz sei nicht Dank der Begründung „durch ein zeitloses Prinzip der Wahrheit“ wahr oder wegen eines „zeitlos gültigen Gehalt[s]“, sondern dann, wenn er eine Antwort „auf die Frage der jeweiligen konkreten Situation“¹¹³ geben könne. Das Dasein des Menschen sei geschichtlich. „Geschichtlichkeit des menschlichen Seins“ ist, „daß sein Sein ein Sein-Können ist. D.h. daß das Sein des Menschen seiner Verfügung entnommen ist, jeweils in der konkreten Situation des Lebens auf dem Spiele steht, durch Entscheidungen geht, in denen der Mensch nicht je etwas für sich wählt, sondern sich selbst als seine Möglichkeit wählt“¹¹⁴. Entsprechend hat die Interpretation eines neutestamentlichen Textes immer die Frage nach der Existenzauffassung zu stellen. Die menschliche Existenz ist unabgeschlossen und liegt nie als ein eindeutig bestimmbares Faktum vor. Der auszulegende Text vermag die Möglichkeit eines Existenzverständnisses zu erschließen – und bestätigt damit, „daß ich ein Vorwissen um meine Möglichkeiten habe“¹¹⁵.

Dieses im Menschen existenzial verankerte Vorwissen konfrontiert Bultmann mit dem Wort Gottes in Gestalt des Kerygmas, der Verkündigungsbotschaft. „Jesus Christus begegnet dem Menschen nirgends anders als im Kerygma, so wie er dem Paulus selbst begegnet ist und ihn zur Entscheidung zwang.“¹¹⁶ Hinter dieses

Kerygma darf nicht zurückgegangen werden, es kann nicht als „Quelle“ dazu dienen, etwa das Messiasbewusstsein oder die Innerlichkeit des „historischen Jesus“ zu bestimmen. „Nicht der historische Jesus“, formulierte Bultmann 1929, „sondern Jesus Christus, der Gepredigte, ist der Herr.“ In der Predigt als Heilsgeschehen ereignete sich das „eschatologische Jetzt von Tod und Auferstehung Jesu“¹¹⁷ als stets dem hörenden Menschen gegebene Möglichkeit zur eigenen seinsverwirklichenden Tat. In der Predigt werde dem Menschen die für ihn entscheidende Frage gestellt, ob er sich glaubend für das Leben oder den Tod entscheiden will. Von der Ausrichtung am Kerygma her gesehen, von der Überführung des Verkündigers in den Verkündigten, erschien es für Bultmann nur konsequent, „das Daß seiner Verkündigung“¹¹⁸ als entscheidend anzusehen, nicht Jesu Persönlichkeit, sondern seine Person. Eine Christologie dieses Kerygmas ist dann „Explikation des glaubenden Verständnisses des neuen Seins“¹¹⁹.

1948 mündete diese Gedankenführung in den grundlegenden Eingangssatz der *Theologie des Neuen Testaments*: Jesu Verkündigung gehört „zu den Voraussetzungen der Theologie des NT“ und ist „nicht ein Teil dieser selbst“. „Erst mit dem Kerygma der Urgemeinde also beginnt das theologische Denken.“¹²⁰ Mit dieser Programmaussage, der Verankerung des Heilsgeschehens in der Verkündigung und nicht in einem mit historischen Mitteln erschließbaren Leben Jesu, überführte Bultmann die Grundsatzfrage nach der theologischen Bedeutung des „historischen Jesus“ auf eine neue Ebene.

Der Glaube wurde von Bultmann als ein stets neu zu vollziehendes Ereignis begriffen, er ist kein Zustand. Im Glauben ist der Mensch frei zum Gehorsam, und er ist unterwegs zu dem, was schon, und dem, was noch nicht ist. Spricht der Apostel Paulus vom Geist, so versteht er ihn „als die im Glauben erschlossene faktische Möglichkeit eines neuen Lebens“. „Der ‚Geist‘“, lautet es weiter in *Neues Testament und Mythologie*, „wirkt nicht als eine Naturkraft, und er ist nicht zum Besitz der Glaubenden geworden, sondern er ist die faktische Möglichkeit des Lebens, die im Entschluß ergriffen werden muß“¹²¹. Deutlich ist der Heideggersche Dezinionismus zu erkennen. Im Glauben wird dem Menschen die Möglichkeit zu einem neuen Leben eröffnet, und es liegt an ihm, diese zu ergreifen. Bestimmt wird diese Entscheidung des Menschen dadurch, daß er sich existentiell durch das Wort der Bibel angesprochen fühlt. Er hat die Möglichkeit, die Relevanz des Wortes Gottes und des für ihn in Jesus Christus vollzogenen Heilsgeschehens für ein neues, seiner Bestimmung gerecht werdenden Lebens aufzunehmen.

Diese Überlegungen Bultmanns lassen sich in dem für seine existentielle Hermeneutik zentralen Begriff des „Vorverständnisses“ fokussieren: „Die Tatsache, daß die christliche Verkündigung, wenn sie einen Menschen trifft, von ihm verstanden werden kann, zeigt, daß er ein Vorverständnis von ihr hat.“¹²² Die Voraussetzung für jedes Verstehen ist „das Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache [...], die im Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommt“¹²³. Durch das Sachinteresse wird die Interpretation motiviert und die Fragestellung auf ein bestimmtes Woraufhin geleitet. Es kommt zu einer existentiellen Begegnung mit dem Text, die eine existentielle Entscheidung fordert. Im biblischen Text wird der Mensch mit einem Selbstverständnis konfrontiert, das Zustimmung oder Ablehnung evoziert. Eine neutrale Haltung ist für den Verschärfungsdenker Bultmann nicht möglich.

Dies galt für Bultmann auch im politischen Bereich, in dem er sich jedoch, bei allem antirestaurativem Duktus seiner Stellungnahmen, nicht parteipolitisch exponierte. Während viele profilierte Vertreter der (theologischen) ‚Frontgeneration‘, etwa Emanuel Hirsch und Friedrich Gogarten, das deutsche Demokratie-Experiment nach 1918 zum Teil vehement befehdeten, fand die Weimarer Republik in Bultmann, der eher auf der linksliberalen Seite des Parteienspektrums zu verorten war, einen engagierten Befürworter. Er stand der Deutschen Demokratischen Partei Friedrich Naumanns, Martin Rades und Ernst Troeltschs nahe, deren Linie er auch in kirchenpolitischen Fragen, etwa in den Kontroversen um den Volkskirchenstatus der evangelischen Landeskirchen, stützte. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde für ihn eine auf Erneuerung des Geistes abzielende Volks- und Jugendbildungsarbeit zu einem wichtigen Betätigungsfeld. Ab 1919 leitete Bultmann mit Wilhelm Gottschick die ‚Abteilung für Fragen der Religion und Weltanschauung‘ der Jugendvereinigung der Deutschen Demokratischen Partei.

VI. Paul Tillich oder: Die Entscheidung für den Religiösen Sozialismus

Wesentlich deutlicher aber als Rudolf Bultmann behauptete Paul Tillich, der in der Weimarer Republik zur zentralen Gestalt des Religiösen Sozialismus wurde, mit prophetischem Ernst den gesellschaftsumgestaltenden Anspruch des Protestantismus. In Halle hatte sich Tillich noch während des Krieges 1916 habilitiert. Von Oktober 1914 bis August 1918 diente er als Feldprediger an der Westfront. Nach anfänglicher Euphorie stellte sich bei ihm allmählich Ernüchterung ein, die in Nervenzusammenbrüchen mündete. Als Privatdozent an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin begründete er 1919 mit gleichgesinnten Freunden wie Günther Dehn, Carl Mennicke, Alexander Rüstow und Adolf Löwe den sogenannten ‚Kairos-Kreis‘ und erprobte hier die Tragfähigkeit seines religionsphilosophischen, religiös-sozialistischen und kulturtheologischen Programms.¹²⁴ Der Gruppe gelang es jedoch nicht, den Anspruch einer kairoshaften Übereinstimmung von gegenwärtiger politisch-sozialer Lage und Reich-Gottes-Vorstellung in breitere, revolutionär zu begeisterte Trägerschichten zu transferieren. Rezeptionslenkend hatte sich Tillich als Schüler Ernst Troeltschs stilisiert und widmete ihm 1923 sein System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. Tillich bemühte sich hier um eine wissenschaftstheoretische Klärung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie und legte die Grundlagen für spätere Theoriebildungen.

Dem vom Geist alttestamentlicher Prophetie getragenen Religiösen Sozialismus versuchte Tillich mit einer Rede vom Dämonischen, dem Kairos und der Theonomie begrifflich zu fassen. Unmittelbar nach dem Ende des Ersten Weltkrieges hatte