

„Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“
Theologische Überlegungen
zur Zukunft des Glaubens

ES KÖNNTE VERMESSEN ERSCHEINEN, Aussagen oder gar Prognosen über die Zukunft des Glaubens wagen zu wollen. Denn wir wissen ja und erleben es fast täglich: In allen Bereichen unserer Gesellschaft finden gewaltige Umbrüche statt; vieles, was lange Zeit als selbstverständlich angesehen wurde, gilt plötzlich nicht mehr. Gewachsene Strukturen und Traditionen werden in Frage gestellt und aufgebrochen. Aber wohin führen all diese Veränderungen? Zwar können wir überall hören oder lesen, dass wir im Begriff sind, in ein neues Zeitalter aufzubrechen, in das Wissens- und Informationszeitalter. Aber welche politische, ökonomische oder kulturelle Konturen dieses heraufziehende neue Zeitalter haben wird, das lässt sich bisher kaum sicher ausmachen; hier sind wir weitgehend auf Vermutungen oder Spekulationen verwiesen und müssen daher ehrlicherweise unser Nichtwissen einbekennen. Der Philosoph Jürgen Habermas hat daher schon vor einigen Jahren mit Recht von der „neuen Unübersichtlichkeit“ gesprochen, die diese Phase des Umbruchs und des Übergangs charakterisiert und begleitet.¹

Dieser Umbruch und Wandel betreffen selbstverständlich auch den Glauben und die Kirche. Wir hören von einem Traditionsabbruch²; wir wissen um die Schwierigkeiten der Weitergabe des Glaubens, seine sog. Tradierungskrise.³ Es wird gesprochen von einer „Verdunstung“ des Glaubens, seiner allmählichen und lautlosen Verflüchtigung, weil er für viele Menschen kaum noch Bedeutung hat; er ist kein tragender Grund ihres Lebens, sie kommen auch ohne ihn offenbar gut zurecht. Auch hier werden also gegenwärtig viele Weichen umgestellt, und wir vernehmen zugleich zahlreiche Forderungen nach weiteren neuen Weichenstellungen; aber wohin diese Weichenstellungen führen, aufs Abstellgleis oder aber in eine neue Zukunft des Glaubens und der Kirche, das mit Sicherheit vorausagen zu können wird niemand redlicherweise für sich in Anspruch nehmen dürfen. Das werden wohl erst künftige Generationen im Rückblick auf unsere Gegenwart zu beurteilen in der Lage sein.

Dennoch ist es natürlich verständlich, wenn nach der Zukunft des Glaubens gefragt wird; ja, wir müssen uns gerade in der unübersichtlichen Situation, in der wir uns derzeit

befinden, ernsthaft und intensiv mit dieser Frage auseinandersetzen. Denn auch in einer Situation der Unsicherheit und der Unübersichtlichkeit muss ja gehandelt werden; auch wo das bisher selbstverständlich Scheinende und Vertraute unübersehbar ins Wanken gekommen ist, muss ja beispielsweise versucht werden, den Glauben weiterzugeben an die nächste Generation. Es geht also nicht um wilde Spekulierlust, sondern um den Versuch einer Orientierungshilfe für pastorales und religionspädagogisches Handeln in der Gegenwart. Solche Versuche müssen unternommen werden, auch wenn sie nur in sehr groben Strichen ausgeführt werden können.

Im folgenden wird es dabei bewusst und dezidiert um *theologische* Überlegungen gehen, und nicht etwa um soziologische Perspektiven für das Christentum in der Moderne.⁴ Letzteres soll dabei keineswegs gering geschätzt werden; solche soziologischen Beiträge bleiben auch für die Theologie wichtig. Aber sie können eine eigene und eigenständige theologische Reflexion nicht ersetzen. Wer nach der Zukunft des Glaubens fragt, der muss sich eben auch Rechenschaft darüber ablegen, was Glaube theologisch ist, und kann nicht etwa nur die infolge des gesellschaftlichen Wandels sich verändernden Erwartungshaltungen und Bedürfnisse der Menschen registrieren.⁵ Eine solche theologische Entkernung der Probleme wäre der „Sache“, die nun einmal wesentlich eine theologische ist, wohl kaum dienlich. Insofern setzt die Bezugnahme auf soziologische Erkenntnisse, wenn sie denn wirklich fruchtbar sein soll, eine eigenständige theologische Reflexion notwendig voraus.

Bevor jedoch theologische Überlegungen zur Zukunft des Glaubens angestellt werden, erscheint es angebracht, sich zunächst kurz Rechenschaft zu geben über die Gegenwart des Glaubens. Denn die Zukunft steht ja immer in einem bestimmten Bezug zur Gegenwart, sei es, dass sie sich organisch aus der Gegenwart entwickelt, sei es, dass sie sich kritisch von der Gegenwart absetzt. Das, was wir über die Zukunft vielleicht zu sagen vermögen, bleibt daher immer auch mitgeprägt von den Erfahrungen und Entwicklungen der Gegenwart.

ZUR SITUATION DES GLAUBENS

ALS MODERNE MENSCHEN leben wir in einer weitestgehend säkularisierten Welt. Ob im beruflichen Alltag oder in der Freizeit, ob im Wirtschaftsleben oder im politischen Bereich, überall sind religiös legitimierte Orientierungen und Ritualisierungen entweder ganz verschwunden oder aber bis zur Bedeutungslosigkeit ausgehöhlt. So ist etwa Ostern

für viele vor allem eine günstige Gelegenheit zu einem letzten Skiurlaub, bevor der Schnee schmilzt. Und Weihnachten lässt sich gut nutzen für einen Flug in die Sonne der Karibik, um dem Winter zu entkommen. Auch der Sonntag hat seine religiöse Funktion und Bedeutung weithin eingebüßt, wie die teilweise massiven Bestrebungen zugunsten möglichst uneingeschränkter Einkaufs- und Konsummöglichkeiten nur noch einmal schlaglichtartig zeigen. Gewiss, niemand wird daran gehindert, sonntags zur Kirche zu gehen. Aber der ursprüngliche religiöse Sinngehalt des Sonntags gilt nicht mehr als öffentlich verbindlich; wer dem Sonntag eine religiöse Bedeutung zuerkennt, tut das als Privatmann. So macht gerade diese Säkularisierung des Sonntags besonders deutlich: Wir leben in einer Welt, die für Gott keinen gemeinsam geteilten Raum und keine für alle festgelegte Zeit mehr kennt. Es ist eine Welt, in der Gott nicht mehr vorgesehen ist, weil sie ohne ihn auskommt.

Das verweist auf einen wesentlichen Unterschied zwischen modernen und vormodernen Gesellschaften. In vormodernen Gesellschaften bildete die Religion das integrierende Zentrum; sie durchdrang alle Lebensbereiche und begründete so den Zusammenhalt und die Einheit dieser Gesellschaften. Moderne Gesellschaften dagegen kennen kein solches Einheitszentrum mehr; sie zeichnen sich vielmehr durch das aus, was Soziologen ihre funktionale Differenzierung nennen. Das bedeutet: Verschiedene Funktionssysteme erbringen je spezifische Leistungen, die für den Bestand der Gesellschaft unerlässlich sind. Diese Funktionssysteme sind ausdifferenziert, d.h. ihnen ist kein gemeinsamer Orientierungsrahmen mehr vorgegeben, sondern sie entwickeln sich entsprechend ihrer je eigenen, internen Logik. Solche ausdifferenzierten Funktionsbereiche stellen etwa die Wirtschaft, die Politik, die Wissenschaft oder das Recht dar.

In dieser funktional differenzierten modernen Gesellschaft kommt Religion durchaus vor. Aber – und das ist eben die entscheidende Veränderung gegenüber vormodernen Gesellschaften – Religion ist weitgehend zu einer Privatangelegenheit geworden. Religion stellt nicht mehr den allgemein geteilten, verbindlichen Sinnrahmen und Sinnhorizont moderner Gesellschaften bereit. So wird sie dann auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit immer weniger gestützt und mitgetragen, etwa durch religiös begründete Ritualisierungen des Alltags. Es handelt sich wohl um einen sich gewissermaßen selbst beschleunigenden Prozess: Je mehr Religion privatisiert wird, um so stärker wird ihre öffentliche Repräsentanz sozusagen von innen heraus ausgehöhlt.

Von daher erscheint es dann auch unmittelbar einleuchtend, wenn Religion im Kontext moderner Gesellschaften in eine Tradierungskrise gerät. Denn auch ihre Tradierung ist ja

jetzt nicht mehr kulturell eingebunden; sie wird nicht mehr unterstützt etwa durch selbstverständliche Bräuche, Feste oder gemeinsam geteilte Überzeugungen. Statt dessen wird sie immer weiter in den persönlich-privaten Bereich hinein verlagert, und ihr Gelingen ist so in weit stärkerem Maße abhängig vom persönlichen Engagement und Vorbild wichtiger Bezugspersonen, seien dies Eltern, Seelsorger, Lehrer, Freunde oder wer auch immer. Die Tradierung der Religion ist damit an Bedingungen geknüpft, die in der Realität häufig nicht gegeben sind; so verliert sie ihre Selbstverständlichkeit und wird zu einem äußerst fragilen Unternehmen, das immer öfter auch scheitert.

Neben diesem Schwund an öffentlicher Verbindlichkeit der Religion lässt sich jedoch auch ein neues Interesse an ihr beobachten, so dass manche bereits von einer Wiederkehr der Religion sprechen. Moderne Lebenszusammenhänge haben also nicht nur destruktive Auswirkungen, sondern es gibt in ihnen offenbar dazu gegenläufig auch „religionsproduktive Tendenzen“.⁶ Verstehen lässt sich das von den Voraussetzungen und Bedingungen her, unter denen Menschen in der Moderne leben.

Diese Lebenssituation ist gekennzeichnet durch eine starke Fragmentarisierung; das heißt das Leben der Menschen fällt auseinander in verschiedene Bereiche, die oft nicht mehr zusammenpassen. Wie bei einem Puzzle bilden berufliche Anforderungen, persönliche Wünsche, die Verheißungen und Leitbilder der Medien, der Werbung oder der Freizeitindustrie fragmenthafte Einzelteile, die sich jedoch nicht mehr zu einem als sinnvoll erlebten Ganzen, zu einer in sich konsistenten Lebensgestalt zusammenfügen. Die Menschen bleiben in sich zerrissen. Und so bricht in nicht wenigen von ihnen die Frage nach ihrem wahren Selbst auf; sie verspüren in sich die Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit, nach einer Überwindung ihrer fragmentarisierten Lebensgestalt. Und diese Sehnsucht lässt Menschen dann auch neu offen werden für religiöse Antworten und Konzepte.

Aber auch noch in einer anderen Hinsicht kann die religiöse Thematik im modernen Lebenszusammenhang wieder neu bedeutsam werden, nämlich gerade im Blick auf das, was man als die Leitgrößen in neuzeitlich-modernen Gesellschaften bezeichnen kann. Als solche Leitgrößen fungieren Wissenschaft und Technik, aber auch, wie neuerdings wieder stärker zu Bewusstsein gekommen ist, ökonomische Effizienz. Charakteristisch für alle diese Leitgrößen ist es, dass sie dem Menschen eine fortschreitende Verbesserung seiner Daseinsverhältnisse in Aussicht stellen; sie sind also verbunden mit dem Versprechen, dem Menschen die Wirklichkeit gefügig zu machen und sie zu seinem Nutzen und Wohl zu verändern und zu gestalten. Im Zuge der Verwirklichung dieses neuzeitlich-modernen Fortschrittsprogramms kommt jedoch immer mehr zu Bewusstsein, dass sich die Wirklichkeit den Imperativen von Wissenschaft und Technik sowie einer ungezügelt-

ten Ökonomie nicht einfach und widerspruchsfrei fügt. Wo das nicht berücksichtigt wird, da werden Risiken und Gefährdungen produziert, die die Sicherheit, die Gesundheit oder gar das Überleben des Menschen bedrohen. Der Soziologe U. Beck hat das Schlagwort von der „Risikogesellschaft“ geprägt, um diese Ambivalenz eines einseitig wissenschaftlich-technisch-ökonomischen Denkens zu charakterisieren.⁷

Die zunehmende Bewusstmachung solcher selbst produzierter Risiken und Gefährdungen lässt so aber auch wieder neu darauf aufmerksam werden, dass Wissenschaft, Technik und Ökonomie nicht alles als willkürlich verfügbar voraussetzen können. Die Natur ebenso wie soziale Zusammenhänge oder kulturelle Werte und Traditionen können in ihrer Eigensinnigkeit nicht nach Belieben ignoriert werden, ohne dass das negative Auswirkungen für den Menschen selbst bzw. das menschliche Zusammenleben mit sich bringt. Damit ist dann aber wiederum genau das Thema der Religion berührt; denn in der Religion geht es ja gerade um das für den Menschen bleibend Unverfügbare, zu dem er sich ins rechte Verhältnis setzen muss, um sein Menschsein in realistischer Weise annehmen und leben zu können. So vermag also auch die Erfahrung der Ambivalenz des modernen Lebensentwurfes und der mit ihm entstehenden Risiken wieder hinzuführen zu einem religiösen Verständnis des Daseins.

Markant ist nun allerdings: Diese verschiedenen Zugänge, die sich in modernen Lebenszusammenhängen neu auf Religion hin eröffnen, führen in aller Regel nicht zu den etablierten Kirchen. Das Interesse an Religion, das in einer radikal säkularisierten Welt überraschenderweise neu erwacht, geht an den offiziellen religiösen Institutionen größtenteils vorbei. Die Kirchen können dieses religiöse Bedürfnis ersichtlich nicht „kanalisieren“.

Man macht es sich jedoch zu einfach, wenn man diese Schwierigkeiten allein begründet sieht im derzeitigen Zustand der christlichen Kirchen. Auch wenn deren Erscheinungsbild, und speziell das der katholischen Kirche, auf viele Menschen wenig anziehend wirkt und daher innerkirchlich dringend manches verändert und reformiert werden müsste, so reicht dieses Problem doch tiefer. Und auch der Hinweis auf die fortschreitende Individualisierung von Lebenslagen und Biographien⁸ genügt hier allein nicht, so richtig er ist. Hinzu kommt vielmehr, und das darf dabei eben nicht übersehen werden: Mittlerweile erscheinen nicht nur bestimmte publikums- und medienwirksame Reizthemen wie etwa der Dauerbrenner Zölibat vielfach nicht mehr plausibel; in einer vor allem von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen geprägten Weltsicht gilt dies vielmehr auch für zentrale Inhalte des christlichen Glaubens wie die Schöpfungsaussage, den Zusammenhang von Sünde und Erlösung oder die Erwartung einer Auferstehung der Toten.

Was lässt sich angesichts dieser unübersichtlichen Situation und der unterschiedlichen Schwierigkeiten, die sich daraus für den christlichen Glauben ergeben, über dessen Zukunft sagen? Bedarf es tatsächlich einer Revision seiner Inhalte, wie verschiedentlich gefordert wird?⁹ Oder muss sich der Glaube, wenn er eine Zukunft haben soll, den Einflüssen und Zumutungen der Moderne möglichst entziehen, den Dialog mit ihr verweigern, um in einem selbstgeschaffenen Ghetto zu überwintern zu versuchen? Um nicht vorschnell auf irgendwelche unausgegorenen Rezepte zu verfallen, erscheint es sinnvoll zu fragen, ob sich diese Situation des Glaubens im modernen Lebenskontext auch theologisch verstehen und deuten lässt.

ZUR DEUTUNG DIESER SITUATION DES GLAUBENS

ICH WILL MICH DABEI AN DEM ORIENTIEREN, was der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer während seiner Haft im Militärgefängnis in Berlin-Tegel in den Jahren 1943 und 1944 niedergeschrieben hat.¹⁰ Diese Notizen zur veränderten Stellung des Christentums in der modernen Welt erscheinen mir auch heute noch erhellend und hilfreich, speziell auch bei unserer Frage.

Bonhoeffer geht aus von einer nüchternen Kenntnisnahme der säkularisierten Welt, und zwar in einem ganz und gar positiven Sinn, wenn er diese säkularisierte Welt als die „mündig gewordene Welt“ charakterisiert. Der Säkularisationsprozess steht für Bonhoeffer also keineswegs unter einem negativen Vorzeichen, sondern er wird als etwas Positives und Bejahenswertes verstanden; denn dadurch wird der Mensch in die Selbständigkeit entlassen, er wird mündig. „Der Mensch hat gelernt in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese: Gott‘. In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum mehr zu rütteln wagt; ... es zeigt sich, dass alles auch ohne ‚Gott‘ geht, und zwar ebensogut wie vorher“ (159). Mit anderen Worten: Diese Selbständigkeit und Mündigkeit, in die der moderne Mensch mittlerweile hineingewachsen ist, sieht Bonhoeffer ganz in der Tradition der Aufklärung – darin begründet, dass der Mensch Gott nicht mehr braucht zur Lösung seiner Fragen und Probleme; der mündig gewordene Mensch vermag sein Leben auf sich gestellt und eigenverantwortlich zu bewältigen.

Was ist das aber für ein Gott, den die mündig gewordene Welt nicht mehr braucht? Es ist ein Gott, der vor allem an den Grenzen und Ausweglosigkeiten menschlichen Daseins ins Spiel kommt. Es ist ein Gott, der die Defizite und Schwächen des Menschen kompen-

siert und den der Mensch eben gerade deshalb *braucht*, um seine eigene Unvollkommenheit zu kompensieren. Ein solcher Gott macht den Menschen von sich abhängig; er lässt ihn nicht frei in seine menschliche Selbständigkeit und Mündigkeit hinein. Dieser Gott ist für den Menschen ein „Vormund“ (ebd.), das heißt er braucht diesen Gott, weil er noch nicht gelernt hat, sein Leben eigenverantwortlich zu bewältigen.

Bonhoeffer geht es deshalb darum, diese säkularisierte Welt in ihrer Mündigkeit vorbehaltlos anzuerkennen und zu bejahen. Er wehrt sich energisch gegen alle Bestrebungen in Kirche und Theologie, den Menschen vor allem auf die sog. „letzten Fragen“, also Leid, Tod und Schuld, anzusprechen, um ihm auf diese Weise doch noch nachzuweisen, dass er Gott „braucht“, um sein Leben zu meistern. Statt dessen plädiert Bonhoeffer dafür, „dass man auf alle pfäffischen Kniffe verzichtet und nicht in Psychotherapie oder Existenzphilosophie einen Wegbereiter Gottes sieht“ (174). Ziel kirchlichen und theologischen Wirkens kann es also nicht sein, dem Menschen nachzuweisen, dass er im Grunde seines Wesens eben doch unglücklich, ja verzweifelt ist (vgl. 160) und daher auf Gott als „Vormund“ bei der Bewältigung seines Lebens angewiesen bleibt.

Demgegenüber gilt es wirklich ernst zu machen mit der Erkenntnis, „dass wir in der Welt leben müssen – ,etsi deus non daretur“ (177). Wir müssen in dieser Welt leben ohne Gott; wir müssen in dieser Welt leben, auch wenn es Gott gar nicht gäbe, das heißt eben wir müssen eigenverantwortlich in dieser Welt leben. Das anzuerkennen ist heute ein schlichtes Gebot der Redlichkeit: Als moderne Menschen leben wir unausweichlich in einer Welt, in der Gott nicht mehr vorgesehen ist, weil sie ohne ihn auskommt.

Anders als die Religionskritik der Aufklärung versteht Bonhoeffer das nun aber nicht als eine Verabschiedung Gottes. Diese Erkenntnis, dass wir ohne Gott in dieser Welt leben müssen, ist vielmehr eine Erkenntnis, zu der Gott selbst uns führt. Ja, „Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. ... Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (178). Durch die Säkularisierung seiner Lebensbedingungen wird dem Menschen also seine wahre Lage vor Gott vor Augen geführt, und zwar von Gott selbst. Denn, so muss man Bonhoeffer verstehen, Gott will, dass der Mensch als eigenverantwortlicher und freier, ohne „Vormund“ in dieser Welt lebt; und als ein solcher mündiger Mensch soll er auch vor Gott stehen und Gott nicht länger als „Lückenbüßer“ für menschliche Mängel und Schwächen missbrauchen. Mit anderen Worten: Nach Bonhoeffer gehört es geradezu konstitutiv mit zum recht verstandenen Gottesverhältnis des Menschen, dass dieser sich als mündig begreift.

Das beinhaltet jedoch zwangsläufig eine Korrektur des Gottesverständnisses, das sich auch in Kirche und Theologie breitgemacht hat. Ja, nach Bonhoeffer eröffnet sich gerade so wieder ein neuer Zugang zum spezifisch biblischen Gottesverständnis. Indem in modernen Gesellschaften durch die Säkularisierung aller Lebensbereiche „aufgeräumt“ wird mit falschen Gottesvorstellungen, wird also der Blick wieder frei für das, was das biblische Gottesverständnis von jedem nichtbiblischen Gottesverständnis unterscheidet. Ganz dezidiert schreibt Bonhoeffer: „Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der *deus ex machina*. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen“ (178). Während der biblische Gott, wie Bonhoeffer scheinbar paradox formuliert, „durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt“ (ebd.), wird Gott ansonsten in den Religionen als innerweltlicher Machtfaktor angesehen; wo der Mensch nicht mehr weiter weiß, da muss dann Gott auf den Plan treten, da wird er von religiösen Menschen als machtvoller Retter und Helfer gewissermaßen herbeikommandiert, eben als ein „*deus ex machina*“.

Blickt man von dieser kritischen Unterscheidung Bonhoeffers jetzt noch einmal zurück auf das, was vorhin angedeutet wurde hinsichtlich eines neu erwachten Interesses an Religion in modernen Lebenszusammenhängen, muss man dann nicht sagen, dass sich hier Bonhoeffers Analyse in geradezu frappierender Weise bestätigt? Ob es sich um die Suche nach dem Sinn des eigenen Daseins angesichts seiner fortgeschrittenen Fragmentarisierung handelt oder auch um die Frage nach einem Unverfügbaren im Blick auf die durch die modernen Leitgrößen Wissenschaft, Technik und Ökonomie selbst produzierten neuen Risiken und Gefährdungen – es sind jeweils menschliche Grenzen und Schwächen, um die es dabei geht; der Mensch sieht sich mit seinen eigenen Kräften und Möglichkeiten (zumindest vorläufig und bis auf weiteres) ans Ende gelangt, er kommt hier auf sich alleine gestellt nicht mehr weiter, hat sich hoffnungslos verheddert im Gestrüpp der selbst geschaffenen Zivilisation. In der nüchternen Sprache der Religionssoziologie spricht man vom Aufbrechen neuer Kontingenzen und schreibt der Religion in der Moderne dann folgerichtig die Aufgabe der Kontingenzbewältigung zu. Es sind nun aber doch wohl genau solche Phänomene, die Bonhoeffer meint, wenn er von den sog. „Religiösen“ sagt, dass es „eigentlich immer der *deus ex machina*“ sei, „den sie aufmarschieren lassen“ an den Grenzen der eigenen menschlichen Möglichkeiten (134).

Was heißt dann aber im Unterschied zu diesen Formen einer religiösen Kontingenzbewältigungspraxis im biblischen Sinne an Gott glauben und was lässt sich über die Zukunftsperspektiven eines solchen Glaubens heute sagen?

WENN WIR NOCH EINMAL VON BONHOEFFER AUSGEHEN, dann müssen wir zunächst sagen: Der Gott, an den der christliche Glaube sich hält, muss unzweideutig unterschieden werden von jeder Art innerweltlicher Macht; er darf nicht verwechselt werden mit irgendeiner der Mächte, wie sie innerweltlich begegnen und hier um einen möglichst großen Einfluss ringen. Der Gott, an den der Glaube sich hält, ist vielmehr in dieser Welt ohnmächtig, ja er leidet in dieser Welt aufgrund seiner Ohnmacht.

Dieses Gottesverständnis des christlichen Glaubens – und das muss nun gegenüber dem bisher Gesagten ergänzt werden – liest Bonhoeffer natürlich ab am Christusereignis, so wie es das Neue Testament überliefert. Genauer gesagt: Der christliche Glaube richtet sich auf den Gott, an den der gekreuzigte Jesus sich nach Auskunft des Neuen Testaments in vollkommener Verlassenheit schreiend wendet (vgl. Mk 15,34 par). Von eben diesem Gott sagt Bonhoeffer: „Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns“ (178). Die Ohnmacht Gottes in dieser Welt ist also die Ohnmacht, die sich am Kreuz von Golgotha zeigt: Gott liefert sich den Mächten dieser Welt aus, und er widersteht ihnen nicht, indem er selbst innerweltlich Macht entfaltet. Daher muss christlicher Glaube immer wieder neu Maß nehmen an diesem Kreuz, um nicht menschlichen Wunschbildern oder Projektionen von Gott und seinem Handeln zu verfallen.

Das bedeutet dann aber auch: Das, was der Glaube glaubt, lässt sich nicht an der Welt gewissermaßen ablesen. Dass Gott bei uns ist und uns hilft, das manifestiert sich nicht machtvoll und unübersehbar in der Welt. Dennoch ist sich der Glaube dieses Beistandes und der Hilfe Gottes gewiss. Wenn sich also Gott in dieser Welt an den Rand drängen, gar aus der Welt hinausdrängen lässt, so heißt das keineswegs, dass er diese Welt sich selbst überlässt. Es heißt vielmehr: Gott will die Welt als eine freie und autonome Wirklichkeit; Gott hat die Welt als eine eigenständige Wirklichkeit erschaffen, und er respektiert diese Eigenständigkeit in aller Konsequenz. Und die letzte Konsequenz dieses Respektes Gottes vor der Eigenständigkeit der Welt ist eben seine eigene Ohnmacht in ihr, sein Leiden in der Welt und an ihr, das sich nach christlichem Verständnis am Kreuz von Golgotha zeigt.

Worin gründet aber die Zuversicht des Glaubens, dass Gott die Welt nicht sich selbst überlässt, sondern ihr beisteht und hilft trotz seiner Ohnmacht in ihr? Sie gründet im Wort Gottes, in seiner absolut verlässlichen und verbindlichen Zusage. In diesem Wort spricht Gott sich selbst den Menschen zu, versichert er ihnen seine unverbrüchliche Nähe

als der „Ich-bin-da“ für euch (vgl. Ex 3,14). Auf diese Zusage Gottes kann sich der Mensch daher in allen denkbaren Situationen seines Lebens wie dann auch im Sterben unbedingt verlassen.

Nach christlichem Verständnis ist dieses Wort Gottes im Christusereignis, so wie es das Neue Testament verkündet und vor Augen stellt, endgültig und unüberbietbar gesprochen worden. Der christliche Glaube versteht dabei die Christuswirklichkeit als die Bewahrheitung der Verheißung, die Gott zunächst Israel gegeben hat, aber eben so, dass Gott sich in Christus nun allen Menschen ohne jeden Unterschied zuspricht (vgl. Gal 3,28). Denn nach christlicher Überzeugung hat sich Gott ja in Jesus Christus, und zwar als dem Gekreuzigten, in neuer und überraschender Weise als mächtig erwiesen. Während das Kreuz von Golgotha die *innerweltliche* Ohnmacht Gottes sichtbar macht, zeigt sich am Schicksal des gekreuzigten Jesus die schöpferische Macht Gottes. Es ist dies nun allerdings eine Macht, die nicht den Kategorien innerweltlicher Machtentfaltung entspricht; eben gerade darin ist sie *schöpferische* Macht, das heißt eine Macht, die unableitbar bleibt aus innerweltlichen Zusammenhängen.

Gott ist demnach den Mächten dieser Welt gegenüber ohnmächtig, weil er in einer anderen Weise mächtig ist als diese. Das zeigt sich dem christlichen Glauben in der Auferweckung des gekreuzigten Jesus von Nazareth. Und der Glaube versteht dies dann als verlässliche Zusage Gottes an alle Menschen, nämlich als die Zusage seines helfenden und rettenden Beistandes, von dem keine Macht dieser Welt sie zu trennen vermag.

In seinem Kern erweist christlicher Glaube sich damit als Osterglaube, so wie es bereits Paulus klar formuliert hat gegenüber der Gemeinde von Korinth: „Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist ... euer Glaube sinnlos“ (1 Kor 15,14). So kann man sagen: Christlicher Glaube hält sich an den Gott Israels, dessen endgültiges Kommen und dessen unüberbietbare Nähe Jesus verkündet hat¹¹ und der diese Botschaft wahr gemacht hat durch Jesu Auferweckung von den Toten.

Gott zwingt sich aber dem Menschen nicht auf, will er ihn doch als sein eigenständiges und freies Gegenüber. Gott kann daher dem Menschen seinen Beistand und seine Hilfe nur anbieten, indem er ihm sein Wort und die darin enthaltene Zusage mitteilt. Dieses Wort vermag aber nur dann wirklich beim Menschen anzukommen, wenn der Mensch sich ihm gegenüber öffnet und es sich gesagt sein lässt. Wo dies geschieht und ein Mensch so zum Glauben findet, da vollzieht Glaube sich dann als personale Begegnung dieses Menschen mit Gott. Denn indem ein Mensch sich die Nähe und den unbedingt verlässlichen Beistand Gottes zugesagt sein lässt, da vertraut er ja sich selbst und sein ganzes Leben vorbehaltlos Gott an.

Als ein solches Sich-Gott-Anvertrauen ist der Glaube daher auch nicht lediglich Kontingenzbewältigung an den Grenzen und Brüchen menschlichen Daseins; er ist vielmehr Begründung des Lebens und des Daseins im ganzen. Denn im Glauben erhält ja das ganze Leben des Menschen eine neue Grundlage. Indem er sich vorbehaltlos Gott anvertraut, darf er sich ganz in Gott begründet und von Gott getragen wissen, so dass dagegen keine Macht der Welt, nicht einmal der Tod etwas vermag (vgl. Röm 8,31–39).

Wenn es bei Bonhoeffer heißt, dass der biblische Gott gerade „durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt“ (178), so kann das von hier aus verstanden werden. Denn wer sein Leben begründet weiß in dem Gott, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Dasein ruft“ (Röm 4,17), der ist zumindest prinzipiell den Mächten dieser Welt entzogen; sie sind für ihn nicht mehr das alles Bestimmende, dem er nicht zu entringen vermag und an dem er deshalb auch sein eigenes Leben auszurichten hat. Für den Glaubenden ist der Einfluss dieser innerweltlichen Mächte vielmehr definitiv begrenzt und gebrochen durch den in anderer Weise mächtigen Gott. So ist er dann aber auch befähigt, sich zu seiner Mitwelt in ein anderes, neues Verhältnis zu setzen; Glaubende werden in neuer Weise beziehungsfähig, wenn sie gegenüber ihren Mitgeschöpfen der göttlichen Macht helfender Nähe und fürsorgenden Beistandes zum Durchbruch verhelfen und so die Strategien innerweltlicher Machtentfaltung und Machtsteigerung außer kraft setzen. In diesem Sinne gewinnt dann auch Gott tatsächlich Raum in dieser Welt.

Der Glaube setzt also die Erfahrung der Nähe Gottes voraus. Oder besser, genauer formuliert: Der Glaube setzt voraus, dass Gott selbst seine helfende und rettende Nähe zur Erfahrung bringt und der Mensch sich dafür geöffnet hat. Der Glaube ist kein theoretisches Konstrukt, sondern er erwächst aus dieser existentiellen Erfahrung der Nähe und Zuwendung Gottes; es ist die Erfahrung, dass der Mensch als Person von Gott geliebt wird, das heißt, dass er von Gott unbedingt bejaht und angenommen wird. Ohne *diese* Erfahrung kann es keinen wirklichen, authentischen Glauben geben.

Insofern ist es richtig, wenn gesagt wird, dass der Glaube einen Erfahrungsbezug haben muss.¹² Aber es gilt dann doch genau hinzuschauen, um das in rechter Weise zu verstehen. Denn es geht dabei eben nicht um irgendwelche, beliebige Erfahrungen; es geht insbesondere nicht darum, den Glauben den subjektiven Erfahrungshorizonten der Menschen unterzuordnen, also den Glauben von der menschlichen Erfahrung her gewissermaßen zu normieren. Bei der für den Glauben selbst konstitutiven Erfahrung geht es vielmehr um diese Erfahrung des unbedingten Angenommen- und Bejahtseins, um die Erfahrung, von Gott in absolut verlässlicher Weise begleitet und getragen zu sein. Es geht um eine Erfahrung, die den Menschen in seinem Personkern betrifft, um ein

existentielles Berührt- und Erfasstwerden, durch das der Mensch von Grund auf erneuert und geheilt wird. Denn die Sehnsucht nach einem solchen unbedingten Angenommensein und Bejahtsein trägt jeder Mensch in sich, und sie treibt daher alle Menschen um, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise.

So erweist sich der Glaube als das zutiefst Menschliche. Denn indem er die innerste Sehnsucht des Menschen zur Erfüllung bringt, lässt er ihn ganz bei sich selbst ankommen. Der Glaube macht den Menschen gewiss, dass er sein Ziel endgültig finden und sein Leben gelingen kann. Als glaubender darf der Mensch sich geborgen wissen in der heilenden Gegenwart Gottes, die er jetzt schon erfahren kann und die ihm absolut verlässlich zugesagt bleibt.

Was lässt sich nun von dem dargelegten Verständnis des Glaubens her sagen über seine Zukunft in modernen Lebenszusammenhängen?

ZUR ZUKUNFT DES GLAUBENS

DER GLAUBE hat in den säkularisierten modernen Gesellschaften weitgehend seine „Außenstützen“ verloren. Er ist nicht mehr, wie in früheren Epochen, etwas Selbstverständliches, das für größere Teile der Gesellschaft unbefragt gilt und diese auch unübersehbar imprägniert und strukturiert. Diese heute weithin gegebene Nichtselbstverständlichkeit des Glaubens und des Zum-Glauben-Kommens erschwert natürlich zunächst einmal die Situation des Glaubens und der Glaubensweitergabe. Doch man sollte darüber nicht verkennen: Durch diesen Verlust seiner „Außenstützen“ wird der Glaube zurückverwiesen in seine Ursprungssituation; es wird gewissermaßen seine Substanz freigelegt. Und diese Ursprungssituation des Glaubens ist nichts anderes als die Begegnung des Menschen mit Gott, die ganz persönliche Konfrontation mit der Zusage des Wortes Gottes. Und man mache sich nichts vor: Die Krise, in die der Glaube im Zuge des fortschreitenden Modernisierungsprozesses geraten ist, legt schonungslos offen, wie sehr diese seine innere, spirituelle Substanz in den Zeiten eines noch stark „außengestützten“ Christentums aufgebraucht wurde. Das anzuerkennen ist für viele sicherlich schmerzhaft; aber ohne diese Einsicht kann es nicht zu einer wirklichen und grundlegenden Erneuerung des Glaubens kommen. Und nur ein in seiner Substanz erneuerter Glaube wird zukunftsfähig sein.

Es erscheint daher als ein geradezu prophetisches Wort, wenn K. Rahner bereits vor Jahrzehnten festgestellt hat: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer,

der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimrige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird“¹³. Damit trifft Rahner zweifellos den entscheidenden Punkt: Der Glaube der Zukunft erwächst aus einer konstitutiven inneren Erfahrung des Einzelnen. Und es ist dies, wie zu erläutern versucht wurde, die Erfahrung der Zuneigung und Nähe Gottes, seines Beistandes, des Getragenseins von ihm. In diesem Sinne wird der Glaube der Zukunft in der Tat ein „mystischer“ Glaube sein, das heißt, ein innengeleiteter Glaube, ein Glaube, der aus einer inneren Erfahrung der Glaubenden erwächst. Ein außergeleiteter Glaube dagegen wird aussterben, das heißt, ein Glaube, der sich in erster Linie festmacht an verstandesmäßig zu erfassenden Lehren oder an moralischen Verhaltensweisen und Normen. Im Hinblick auf diesen zentralen Wandel lässt sich mit Fug und Recht von einer „glaubensgeschichtlichen Wende“ sprechen.¹⁴

Auch der unbestreitbaren Krise der Glaubensinhalte lässt sich im übrigen nur beikommen von der für den Glauben konstitutiven Erfahrung her. Denn die inhaltlich-dogmatischen Glaubensaussagen erschließen sich voll und ganz nur im Blick auf den Akt des Glaubens, der dieser Erfahrung entspricht. Oder anders formuliert: Die Glaubensinhalte lassen sich letztlich nur begreifen als Erläuterung dessen, was im Glaubensakt geschieht. Um das nur an einem Beispiel anzudeuten: Die Glaubensaussage von der Auferweckung der Toten und einem ewigen Leben erschließt sich in ihrem Sinngehalt nicht mittels eines spekulativen Denkens, sondern letztlich nur von der im Glauben bereits gegebenen Erfahrung einer letzten, durch nichts zu zerstörenden Geborgenheit in Gott her (vgl. Joh 3,36; 5,24; 11,25). Daher wird in Zukunft auch die Weitergabe und Vermittlung des Glaubens und seiner Inhalte nur noch gelingen können, wenn sie die Transparenz auf diese grundlegende Erfahrung herstellt.

Dabei bleibt der Einzelne zunächst einmal in einem weit stärkeren Maße auf sich selbst verwiesen, als das unter volksskirchlichen Voraussetzungen der Fall ist. Wenn der Christ von morgen, wie Rahner sagt, einer ist, der etwas erfahren hat, dann muss er ja diese Erfahrung ganz persönlich machen; er ist dabei unvertretbar. Er übernimmt nicht eine öffentliche Überzeugung, die innerhalb bestimmter Milieus selbstverständlich und unbefragt gilt. Nach dem Zusammenbruch der konfessionellen Milieus¹⁵ muss der Einzelne für seine Entscheidung zum Glauben zunächst einmal weitgehend alleine einstehen; und das wird er nur können, wenn er sich dabei auf seine eigene Erfahrung zu beziehen vermag.

Das bedeutet jedoch keineswegs, dass die Glaubenden der Zukunft isolierte Einzelne sein werden. Gott beruft zwar den je einzelnen Menschen, um ihm sein Heil zu schen-

ken, aber er beruft ihn nicht *als* einzelnen, sondern er ruft ihn hinein in das endzeitliche Volk Gottes, die Kirche. Die Individualisierung der Entscheidung für den Glauben darf also keineswegs verwechselt werden mit einem völlig unbiblischen Heilsindividualismus. Der Einzelne wird von Gott hineinberufen in die Gemeinschaft der Glaubenden, die ihm daher immer schon vorausliegt und an deren Glauben er partizipiert.

In einer säkularisierten Gesellschaft und Kultur dürfte diese Gemeinschaft der Glaubenden aber auch für den Glauben der Einzelnen in zunehmendem Maße eine neue Bedeutung gewinnen. Die Glaubenden können sich hier immer mehr selbst gegenseitig zu Zeugen des Glaubens werden und sich in ihrem Glauben bestärken. Dazu werden sich vermehrt Räume und Gemeinschaften bilden müssen, in denen Menschen über ihren eigenen Glauben sprechen können (bzw. dies überhaupt erst einmal lernen) und eigene Glaubenserfahrungen an andere weitergeben. Die Vermittlung und Stärkung des Glaubens wird in Zukunft also wohl weniger „von oben nach unten“ erfolgen als vielmehr in wechselseitig-kommunikativen Prozessen „von gleich zu gleich“. So kann die Kirche der Zukunft in einer nachchristlichen Umwelt von den Glaubenden verstärkt als Ort der Beheimatung im Glauben verstanden und erfahren werden.

Sie darf dabei dann allerdings nicht der zweifellos gegebenen Gefahr der Selbstghettoisierung erliegen und sich der Gesellschaft gegenüber abschließen. Die Kirche wird nur dann in rechter Weise Heimat im Glauben sein, wenn sie dabei die Glaubenden zugleich befähigt, auch in ihrem jeweiligen Alltag zu Zeugen des Glaubens zu werden. Beheimatung in der Gemeinschaft der Glaubenden darf also nicht zum Rückzug aus der Welt werden, sondern sie muss immer wieder neu gewissermaßen dialektisch umschlagen in eine Sendung in die Welt hinein. Diese Dialektik von Beheimatung und Sendung könnte in Zukunft für das Verhältnis der einzelnen Glaubenden zur Kirche in besonderem Maße charakteristisch werden. Denn es bleibt ja die zentrale Aufgabe der Kirche, das Evangelium glaubwürdig zu verkünden und weiterzutragen. Und dazu bedarf es angesichts ihres fortschreitenden Bedeutungsverlustes in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verstärkt des Glaubenszeugnisses der einzelnen Christen.

Dabei wird dieses Glaubenszeugnis sich wohl in verstärktem Maße auch kritisch mit Werten und Verhaltensmustern einer zunehmend transzendenzloser werdenden Gesellschaft auseinanderzusetzen haben. Das ungehemmte Streben nach Reichtum und wirtschaftlichem Erfolg, die Vergottung von Jugend und Gesundheit, die Verdrängung von Leid, Krankheit und Tod, ein immer offener zutage tretender Egoismus und die Kälte in den sozialen Beziehungen bis hin zur Gewaltbereitschaft, die zunehmende Tendenz, lebenswertes von nicht lebenswertem Leben zu unterscheiden, dies alles sind Symptome

einer Entwicklung in modernen Gesellschaften, bei der die Menschlichkeit des Menschen immer mehr auf der Strecke zu bleiben droht. In Zukunft dürften Glaubende daher vermutlich häufiger als bisher vor die Entscheidung gestellt sein, ob sie ihrem Glauben auch durch eine dazu bewusst kontrastierende Lebenspraxis Ausdruck zu verleihen haben. Möglich wird das aber nur sein, wenn es begründet ist in der eigenen Glaubenserfahrung, dass der Sinn des Menschseins nicht vom Menschen selbst hergestellt werden kann, sondern dass der Mensch einen unverbrüchlichen Sinn und ein unverlierbares Ziel seines Menschseins nur zu finden vermag, wenn er sich in der Gegenwart Gottes geborgen wissen darf. Ob Christen diese Herausforderung wirklich annehmen, nicht zuletzt davon wird wohl die Zukunft des Glaubens abhängen in einer Welt, in der für Gott kein Platz mehr ist.

1 J. Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt/Main 1985.

2 Vgl. M. von Brück / J. Werbick (Hgg.), Traditionsabbruch - Ende des Christentums?, Würzburg 1994; F.-X. Kaufmann, Wie überlebt das Christentum?, Freiburg/Br. 2000, 11-19.

3 Vgl. E. Feifel / W. Kasper (Hgg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987.

4 Vgl. etwa: F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989; M. N. Ebertz, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg / Br. 1997.

5 Vgl. dazu etwa die differenzierenden Bemerkungen von M. Kehl, Kirche als „Dienstleistungsorganisation“? Theologische Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 389-400.

6 Vgl. H.-J. Höhn, GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (QD 154), Freiburg / Br. 1994.

7 U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/Main 1986.

8 Vgl. U. Beck, Risikogesellschaft, aa.O. 205-219.

9 Vgl. dazu etwa K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes: die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben“ im Überblick, Neukirchen-Vluyn 1997, 222-224.

10 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von E. Bethge, München 1976⁹ (Taschenbuchausgabe). Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

11 Vgl. zu diesem Verständnis der Botschaft Jesu M. Knapp, Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (BDS 15), Würzburg 1993, 121ff.

12 Vgl. zu diesem vielverhandelten Thema etwa: H. J. Pottmeyer, Die Entzweiung von Erfahrung und Glaube in der Neuzeit als Herausforderung an die Theologie, in: G. Kaufmann (Hg.), Lebenserfahrung und Glaube, Düsseldorf 1983, 25-42; O. H. Pesch, Gotteserfahrung heute, in: ders., Dogmatik im Fragment, Mainz 1987, 51-88; E. Schillebeeckx, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg / Br. 1990, 38-71; M. Knapp, Erfahrung – Glaube – Dogma, in: Geist und Leben 68 (1995), 335-347.

13 K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie VII, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 11-31, 22.

14 Vgl. E. Biser, Die glaubensgeschichtliche Wende, Graz 1986.

15 Vgl. dazu K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg/Br. 1992, bes. 163ff.