

# EVANGELISCHE THEOLOGIE

**Zweimonatsschrift**

**64. Jahrgang**

59. Jahrgang der neuen Folge

**2004**

1934–1971 verantwortlich herausgegeben von Ernst Wolf

*Geschäftsführender Herausgeber:*  
Michael Meyer-Blanck, Bonn

*Redaktion:* Stefan Hofmann, Bonn

*Herausgeber:* Frank Crüsemann, Bethel;  
Andreas Feldtkeller, Berlin; Ute Grümbel, Hamburg;  
Margot Käßmann, Hannover; Isolde Karle, Bochum;  
Diether Koch, Bremen; Ulrich Luz, Bern;  
Christoph Marksches, Heidelberg;  
Michael Meyer-Blanck, Bonn; Jürgen Moltmann, Tübingen;  
Elisabeth Moltmann-Wendel, Tübingen;  
Ina Praetorius, Krinau; Gerhard Sauter, Bonn;  
Werner H. Schmidt, Bonn; Curt Stauss, Merseburg;  
Christoph Strohm, Bochum; Theo Sundermeier,  
Heidelberg; Gerd Theißen, Heidelberg;  
Michael Welker, Heidelberg.

**Chr. Kaiser  
Gütersloher  
Verlagshaus**

# ZUR SITUATION

---

## Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle

Michael Welker

### 1. Die systematische Entleerung des christlichen Glaubens im modernen subjektivistischen Glauben

Als »Glaube« wird in den westlichen Gesellschaften heute im allgemeinen ein merkwürdiges Verhältnis thematisiert. Das gläubige Individuum, so heißt es, steht einerseits in Beziehung zu einem »Ganz Anderen«, zu einer »transzendenten Macht« oder zu einer jenseitigen, vage gefassten personalen Instanz. Dieses Gegenüber ist ihm andererseits ungeheuer nahe, intim vertraut, ja, mit einer Wendung Augustins behauptet, näher, als sich das Individuum selbst nahe zu kommen vermag. Eine innerste Gewissheit, Glaube genannt, bewahrt dieses Spannungsverhältnis. Indem man das »Jenseits« oder den »letzten Bezugspunkt der geschöpflichen Abhängigkeit« in die innerste Gewissheit verlagert, wird die gläubige Abhängigkeitsbeziehung und Transzendenzbeziehung mit einer emphatischen Selbstbeziehung verwechselbar. Karl Barth hatte recht, als er diese Beziehung »indirekten Cartesianismus« nannte<sup>1</sup>: Ich fühle mich irgendwie abhängig, also bin ich. Oder: Ich fühle mich irgendwie abhängig, also glaube ich.

Religiöse Kommunikation und ganz besonders die christliche Theologie haben auf dieses Problem reagiert, indem sie darauf

bestanden, solcher »Glaube« sei das gerade Gegenteil jeder Selbstbeziehung, er müsse unter allen Umständen von allen Formen der Selbstreferenz klar unterschieden werden. Im selben Maß, in dem diese innere selbstreferentielle Gewissheit als »Glaube« hochgehalten wurde, wurden alle möglichen Varianten der Selbstbeziehung stigmatisiert. Versuche, unschuldige, triviale und gesunde Formen der Selbstbeziehung von verzerrenden, obsessiven oder sogar dämonischen Formen zu unterscheiden, mussten riskant erscheinen. Eine paradoxe und neurotisierende Mentalität begleitete diese »Glaube« genannte religiös-säkulare Form, da es sich als extrem schwierig erwies, zwischen der reinen inneren Gewissheit des »Ganz Anderen« und einer sehr einfachen und grundlegenden Form menschlicher Selbstreferenz zu unterscheiden, die mit ihrer inneren Struktur ins reine gekommen war: die nämlich erkannt hatte, dass alle Selbstbeziehung ein Element von Differenz einschließen muss, wenn sie denn als konzentrierte oder auch nur konzentrationsfähige »Gewissheit« erfahren werden soll.

Als Vorteil dieser religiös *und* säkular verstehbaren Form der innersten Gewissheit mochte gelten, dass niemand diesem Typ von »Glauben« entgehen zu können schien. Zumindest nicht in Kulturen und Geisteshaltungen, für die die bewusste

1. K. Barth, KD I/1, 223 und 224.

Selbstbeziehung des Individuums zentral ist, was gleichbedeutend ist mit Kulturen, die sich der typisch modernen »Weltgesellschaft« westlicher Prägung zurechnen.<sup>2</sup>

Von außen gesehen enthält diese »Glaube« genannte Form in sich die Elemente von Unmittelbarkeit und Negation, die Elemente von intimer Selbstbeziehung und Differenz. Diese Form, die sowohl als religiöses Phänomen als auch als Phänomen säkularer dialektischer individueller Selbstbeziehung aufzutreten vermag, kann leicht mit theologisch und philosophisch etwas anspruchsvolleren Grundformen religiöser, moralischer und metaphysischer Orientierung verwechselt werden.<sup>3</sup>

Sie kann etwa angesehen werden

– als popularisierte Variante des religiösen »Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit« (à la Schleiermacher) oder

– als popularisierte Variante der moralphilosophisch behaupteten Gleichzeitigkeit von Selbstgewissheit und Selbstherausforderung im Zusammentreffen mit dem »Du

sollst« des moralischen Gesetzes (à la Kant) oder

– als trivialisierte Variante der metaphysischen Einheit und Spannung von »Existenz und Essenz« (à la Tillich).

Sören Kierkegaard kann als Pate für die genannte religiös-säkulare Gewissheit herangezogen werden. Löst man seine Aufstellungen über den Glauben aus dem notorisch Angst und Verzweiflung suggerierenden Kontext seiner Schriften, so scheinen sie der beschriebenen Figur zu entsprechen. In seiner für das Spätwerk zentralen Schrift *Die Krankheit zum Tode* betont er wiederholt, die Formel für den Glauben sei die folgende: »Indem es (das Selbst) sich zu sich selbst verhält und ... es selbst sein will, gründet es (das Selbst) durchsichtig in der Macht, die es setzte«, oder: »Glaube ist: daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, sich durchsichtig in Gott gründet.« Diese Formel aber sei nicht weniger als das »sichere Seezeichen ..., wonach ich in dieser gesamten Schrift steuere.«<sup>4</sup>

2. F. Wagner, Religion der Moderne – Moderne der Religion, in: W. Gräß (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, Gütersloh 1999, 12–44, spricht davon, dass in der Moderne das religiöse Bewusstsein, das die intramentale Beziehung zu seinem transzendenten Grund erschließt, »... dem Aufenthalt in einem Spiegelkabinett« ähnelt, 26 u. 29.
3. Der richtige Hinweis, dass die im folgenden benannten Positionen in sich jeweils subtiler seien, ist kein triftiger Einwand gegen das hier Vorgetragene. Rekonstruiert werden soll eine populärer und breiter Aneignung fähige religiös-metaphysisch-moralische Denkfigur, im Blick auf die sich auch Menschen, die mit dem je genannten Klassiker nur grob vertraut sind, von ihm bestätigt wännen können. Meine Beobachtungen stützen sich aber nicht auf diese popularisierende Theoriesynthese allein. Sie beruhen auch auf sprachlichen Signalen, mit denen Menschen ihre Religiosität beschreiben (z. B. »ich und mein Gott«); sie beziehen sich ferner auf das schwer zu bestreitende Phänomen, dass erstaunlich viele Menschen sich religiös nennen und auch der Kirche zurechnen, obwohl sie sich nicht religiös artikulieren bzw. kommunizieren, und dass viele Menschen – mit einer ironischen Bemerkung N. Luhmanns gesagt – am liebsten nur dann kirchlich kommunizieren, wenn ihre persönliche Kommunikation nicht (mehr) erfordert ist, nämlich bei ihrer eigenen Beerdigung. Auch die unter religiösen Menschen weitverbreitete Gleichgültigkeit gegenüber inhaltlicher Theologie und der in westlichen Industrienationen unabweisbare Verfall inhaltlicher religiöser Bildung bei gleichzeitigem Interesse an Religiosität und »Spiritualität« stützen die Beobachtung. Schließlich denke ich dankbar an zahlreiche Gespräche unter Experten zurück, in denen meine Beobachtungen aus anderen Erfahrungsbereichen heraus bestätigt wurden. Die starken Ermutigungen aus Pfarrkonventen und Predigerseminaren, die folgenden Überlegungen zu publizieren, haben mich ebenso bestärkt wie die emphatische Zustimmung amerikanischer Kollegen und Kolleginnen selbst aus dem sog. »bible belt«: This is exactly how our students think!
4. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin, Gesammelte Werke 24./25. Abteilung, Düsseldorf 1954, 47 und 81. Vgl. ders., Furcht und Zittern [1843], Gesammelte Werke 4. Abteilung, Düsseldorf 1956, 78: »Dem Glauben ist einerseits der Ausdruck für den höchsten Egoismus eigen..., andererseits der Ausdruck für die absoluteste Hingabe: Es um Gott willen tun.« Diese Position ist mit einer starken Betonung der Innerlichkeit ver-

Von der popularisierenden Aneignung von Grundgedanken Schleiermachers und Kierkegaards, aber auch der Grundgedanken von Theologen wie Rothe und Troeltsch bis hin zu den eigenständigen Positionen Rudolf Bultmanns<sup>5</sup>, Emanuel Hirschs und Gordon Kaufmans hat es in den beiden letzten Jahrhunderten viele Versuche gegeben, diesen Typ von leerem »Glauben« zu erfassen, zu beschreiben und zu propagieren. Die meisten dieser Versuche stimmen im Bemühen überein zu zeigen, dass diese äußerste Gewissheit einerseits ein klares anthropologisches Phänomen ist, während sie andererseits als gottgegeben angesehen werden soll, als begründet in göttlicher Gnade – und nicht als triviale abstrakte und schwach reflektierte Selbstbeziehung oder als Ergebnis eines alltäglichen Vergewisserungsunternehmens.

Da diese Form von »Glaube« durch die popularisierende Aneignung von Grundgedanken Kants, Fichtes, Schleiermachers, Kierkegaards und anderer Denker des 19. Jahrhunderts geprägt und kulturell propagiert worden ist, kann sie als »neuprotestantischer Glaube« bezeichnet und als Produkt vornehmlich des 19. Jahrhunderts angesehen werden, obwohl sie direkt und

indirekt auch von vielen – vor allem deutschen – Theologen des 20. Jahrhunderts vertreten und verbreitet wurde.

Die skizzierte Verbindung von Unmittelbarkeit und Negation, ausgegeben als Erfahrung einer religiösen Gewissheit und »Glaube« genannt, kann als außerordentlich wertvoll erscheinen. Sie ermöglicht es nämlich, an potentiell jedem Punkt individueller Erfahrung und intersubjektiver Verständigung ein Element religiöser Kommunikation einzuführen. Denn kein Mensch kann dieser Erfahrung der Unmittelbarkeit und der Negation entgehen; sobald ein Individuum sein »inneres Selbst« zu thematisieren versucht, stößt es auf die von Gewissheit begleitete Erfahrung des elementar Anderen in ihm. Was ist dieses Element des Anderen, dem ich begegne, wenn ich die äußerste Tiefe meines inneren Selbst erreiche? Ist das etwa nicht Gott? In einer Form, die dem modernen Denken und Empfinden entgegenkommt, scheinen wir vor uns zu haben, was Calvin das »natürliche Gewahrwerden«, das »natürliche Ahnvermögen« oder die »Empfindung des Göttlichen« nannte.<sup>6</sup> Aber es handelt sich um eine kulturell domestizierte natürliche Gewissheit. Wo Calvin eine vage und Am-

bunden. Genauer gesagt, wird die reine Innerlichkeit des Glaubens polemisch aller Objektivität der Glaubenserkenntnis entgegengesetzt: z. B. Einübung im Christentum, Gesammelte Werke 26. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1955, 216: »... die erste Bedingung für das Christ Werden ist, daß man unbedingt nach innen gekehrt sei.« Und *ders.*, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken [1846]. Erster Teil, Gesammelte Werke 16. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1959, 215: »... denn das objektive Wissen von der Wahrheit des Christentums oder von seinen Wahrheiten ist gerade Unwahrheit; ein Glaubensbekenntnis auswendig können ist Heidentum, weil das Christentum die Innerlichkeit ist«. Konsequenterweise wird dieses Konzept des Glaubens schließlich selbstbezüglich: »Der Glaube selbst ist gleichsam des Glaubens Gegenstand.« (*Ders.*, Erbauliche Reden 1834/44, Gesammelte Werke 7., 8., 9. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1956, 85.)

5. R. Bultmann bietet eine besonders klare Version dieser Figur. Vgl. z. B.: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, GuV I, Tübingen 1933, 26 ff., 36: »Denn wenn es sich im Glauben um die Erfassung unserer Existenz handelt, und wenn unsere Existenz in Gott gegründet, d. h. außerhalb Gottes nicht vorhanden ist, so bedeutet die Erfassung unserer Existenz ja die Erfassung Gottes.« *Ders.*, Das Problem der natürlichen Theologie, GuV I, a. a. O., 294 ff., 297: »Das glaubende Existieren vollzieht sich in einem neuen Verstehen der Existenz.« Die wohl drastischste Formulierung bietet ein Text von 1929, der erst 1984 publiziert wurde: Wahrheit und Gewißheit, in: Theologische Enzyklopädie, hg. v. E. Jüngel u. K. W. Müller, Tübingen 1984, 183 ff., 202: »... ich verstehe Gott, indem ich mich selbst verstehe«.

6. Vgl. J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, 5. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1988, 5 ff.; M. Welker, Schöpfung und Wirklichkeit (NBST 13), Neukirchen-Vluyn 1995, Kapitel 2.

bivalenzen auslösende Ehrfurcht angesichts ästhetischer Kräfte, kosmischer Gesetze und umfassender sozialer Ordnungen sah, bezieht sich die moderne religiöse Variante nur auf die ärmliche Dialektik des abstrakten leeren Selbstbewusstseins.

Weite Regionen der Theologie, der Lehre und der Verkündigung in den klassischen Großkirchen der westlichen Industrienationen haben diese Form des abstrakten und leeren »Glaubens« sehr hochgehalten. Sie haben viel dafür getan, diese leere Gewissheit davor zu bewahren, dass ihre religiöse Banalität und ihre fast beliebige Verfügbarkeit entdeckt wurde. Sie übernahmen die idealistische Versicherung, dass diese Gewissheit der »Grund« des Selbstbewusstseins sei, der Schlüssel zu allem epistemologischen und moralischen Wert und die wahre Grundlage der Personalität. Sie umgaben diese kümmerliche Form mit vielen Varianten der Ganzheits- und Unhintergebarkeits-Rhetorik: Wir hätten hier nicht etwa nur eine mehr oder weniger interessante Bewusstseinsoperation vor uns, sondern den Kern der Person, die letzte und unhintergehbare Einheit des Selbst, die grundlegende Einheit der Subjektivität! Und sie versuchten, wie bereits betont, die Unterscheidung zwischen einer Selbstreferenz, die extern gestiftet wird, und einer Selbstreferenz, die aus eigener Spontaneität erfolgt, einzuschärfen.

Doch diese Unterscheidung konnte auf der Basis der zugrunde liegenden Form nicht überzeugend vollzogen werden; sie erschien schlicht als arbiträre Gewichtung. Wie die intensiven Auseinandersetzungen über die Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins belehren<sup>7</sup>, erlaubt diese grundlegende dialektische Beziehung nur eine willkürliche Entscheidung zwischen der Vorherrschaft der »aktiven« Seite und der Vorherrschaft der »passiven« Seite. Beide Momente treten gleichzeitig auf in der selbstbezüglichen Gewissheit. Die oftmals

erhitzten Debatten darüber, was die wahre und »rechte« Vorordnung von Geben und Empfangen, von Aktivität und Passivität in dieser vermeintlichen Beziehung von Gott und Mensch sei und sein sollte, glichen einem Streit über die Frage, ob des Kaisers neue Kleider schwarz oder weiß seien.

Diese Analyse der inneren Verfassung eines in der Moderne weitverbreiteten Verständnisses von »Glauben« mit ihrem enttäuschenden Ergebnis sollte uns jedoch nicht dazu verleiten, die Macht dieser Form zu unterschätzen, die es erlaubt, religiöse und säkulare Bewusstseinsstellungen zu verbinden. Diese Form erlaubt es, im Nu von religiöser zu moralischer, erkenntnistheoretischer oder metaphysischer Kommunikation überzugehen und umgekehrt. Darüber hinaus ist sie ein hervorragender Fokus für eine konsumeristische Kultur, die bemüht ist, den Mechanismus von Gier und Erfüllung so unausweichlich und so vollkommen wie möglich zu internalisieren: schon – aber noch nicht; noch nicht – aber doch schon; Erfüllung und Entfremdung; Vertrautheit mit mir selbst und die Begegnung mit dem Ganz Anderen; äußerste Gewissheit und dialektische Differenz. Zugleich lässt dieser Typ von Glauben eine religiöse Kodierung universalistischer Grundeinstellungen zu. Und umgekehrt scheint er religiöse Mentalitäten mit einer universalistischen Aura zu segnen. Er signalisiert nämlich laufend die Botschaft: »Auf latente Weise kann eine vernünftige Person nichts als religiös sein!«

– Wer die cartesianische Grundbewusstseinsstellung der Moderne erfasst hat,  
– wer sich dem reflexionstheoretischen Problem des Selbstbewusstseins gestellt hat,  
– wer die »andere Seite in sich« entdeckt und auch den indirekten Cartesianismus mitvollzogen hat,

kann die religiöse Grundgestimmtheit in sich schwerlich abweisen. Auch wenn sich der oder die Betreffende nicht gleich ein-

7. Vgl. D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, *Wissenschaft und Gegenwart* 34, Frankfurt/M. 1967; ders., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982; s. dazu M. Welker, *Der Vorgang Autonomie. Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologischer Rezeption und Kritik*, Neukirchen-Vluyn 1975.

reden lässt, damit schon ein »anonymer Christ« zu sein – eine »unheilbar religiöse« und unabweisbar »gläubige« Grundverfassung des menschlichen Individuums scheint damit doch sichergestellt.

Wie Calvin die Macht der »natürlichen Ahnung« des Göttlichen gewürdigt hat – trotz ihrer Vagheit und Ambivalenz –, sollte die Macht des gerade skizzierten modernen Konzepts von »Glauben« ernst genommen werden. Wir sollten diese religiöse Form in ihrer kulturellen Macht erkennen, sollten aber auch deutlich machen, dass sie eine inhaltliche Frömmigkeit systematisch verhindert, dass sie geradezu strukturell und planmäßig in die religiöse Sprachlosigkeit und Kommunikationsunfähigkeit hineintreibt. Mindestens fünf Faktoren, die einander wechselseitig verstärken, lassen den neuprotestantischen »Glauben« zu einer Kraft werden, die den Glauben nicht nur verbaut, sondern ihn systematisch entleert und zerstört. Die systematische und epidemische Selbstsäkularisierung in den klassischen Kirchen der westlichen Industrienationen, der in der Regel die Selbstbanalisierung der Religiosität folgt<sup>8</sup>, dürfte nicht zuletzt eine üble Frucht dieses neuprotestantischen Konzepts von »Glauben« sein.

– Der neuprotestantische Glaube tritt in Form eines *transzendentalen Prinzips* auf. Er erweist sich nicht – wie der Glaube es sollte – als eine Erlebensform, die die Glaubenskommunikation direkt anregt und belebt. Der neuprotestantische Glaube individualisiert<sup>9</sup> und ist steril, eine Tatsache, die durch seine universelle Verfügbarkeit verschleiert wird.

– Der neuprotestantische Glaube tritt als notwendigerweise *leere* religiöse Form auf. Er erscheint nicht – wie der Glaube es sollte – als von ihrem Inhalt geprägte und diesen erschließende Form des Erlebens, die Got-

teserkenntnis gewinnt und fördert und in deren Licht inhaltliche Erkenntnis des Selbst, der es prägenden und von ihr geprägten Gemeinschaften, Umgebungen und der Welt ermöglicht.

– Der neuprotestantische Glaube tritt als unbedingte äußerste *Gewissheit* auf. Er ist eine sich selbst genügende säkular-religiöse Form. Obwohl dieser »Glaube« immer wieder aktiviert werden kann und muss, bietet er nicht – wie der Glaube es sollte – ein Regulativ an, um von der bloßen Gewissheit zur individuellen und gemeinschaftlichen Suche nach und Erschließung von Wahrheit fortzuschreiten. Er tritt sozusagen notorisch auf der Stelle.

– Der neuprotestantische Glaube tritt in seiner Kombination von Unmittelbarkeit und Negation als eine paradoxe, sich selbst behindernde und *neurotisierende* Form auf. Er fördert eine religiöse Dauerirritation, nicht aber – wie der Glaube es sollte – die tiefe Freude an Gott, die Verherrlichung Gottes und die Erhebung derer, die vom Glauben ergriffen sind und ihn ausbreiten.

– Der neuprotestantische Glaube hat schließlich *eskapistischen* Charakter. Er konditioniert den Rückzug von expressiven, festlichen, kommunikativen und progressiven Formen religiösen Lebens oder wirkt ihnen sogar entgegen – was aber der christliche Glaube nicht zu tun braucht und nicht tun sollte.

## 2. Die Verknüpfung des subjektivistischen Glaubens mit der schlechten Unendlichkeit vager Sinnsuche

Eine Variante des subjektivistischen Glaubens, die scheinbar den aufgezeigten strukturellen Problemen entgeht, hat Wilhelm Gräß wiederholt unter dem Titel »Reli-

8. Siehe M. Welker, Selbst-Säkularisierung und Selbst-Banalierung, in: Brennpunkt Gemeinde 1/2001: Gott-Ferne in und außerhalb der Gemeinde, 15–21; I. U. Dalferth, »Was Gott ist, bestimme ich! Theologie im Zeitalter der »Cafeteria-Religion««, ThL 121, 1996, Sp. 415–430; erweiterte Fassung in: ders., Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Mohr: Tübingen 1997.

9. Eine Vereinsamung, die nicht mit »individualisierend« gleichgesetzt oder gar mit »persönlichkeitsentwickelnd« verwechselt werden darf!

gions-Theologie« angeboten. Auf den ersten Blick hin scheint Gräb allerdings nur die im ersten Teil vorgestellte säkular-religiöse Form einzuführen: »Es ist (der) transzendente Begriff der Religion, der sie ins individuell eigene, unmittelbar in Gott gegründete Selbstverhältnis bewussten Lebens gehörig begreift ...«<sup>10</sup> Religions-Theologie muss sich auf einen transzendentalen, »in die Strukturbedingungen des humanen Bewusstseins fallenden Religionsbegriff«<sup>11</sup> konzentrieren. Mit der opulenteren Rede vom »Selbstverhältnis bewussten Lebens« übernimmt Gräb eine Wendung des Philosophen Dieter Henrich, in dessen Schriften – Henrichs Hegelianismus darf nicht unterschätzt oder gar eliminiert werden – damit allerdings mehr gemeint ist als nur das nach sich selbst fragende Individuum.

Das ruhige und freie Verhältnis zu institutionalisierten und kodifizierten religiösen und kulturellen Formen, das wir in Hegels und Henrichs »Selbstverhältnissen bewussten Lebens« finden, ist nach Gräb unter den gegenwärtigen religiösen Lebensbedingungen offenbar nicht möglich. Mit Sympathie erinnert er an die Ablösungskämpfe des schwedischen Lutheraners Ingmar Bergmann, der den in der religiösen Sozialisation eingepflichten »tiefsitzenden Selbsthaß und die depressive Selbstpeinigung«<sup>12</sup> überwinden wollte. Mit spürbarer Erleichterung behauptet er, dass wir heute nicht mehr eine Identität »durch konventionelles Eingefügtsein in eine symbolisch kodifizierte Lebensdeutung« hätten, dass uns heute ein multiplexes Selbst zur Verfügung stehe. »Unser ›Selbst‹ begegnet uns vielmehr in vielfacher Ausführung, und das um so stärker, je mehr wir uns auch in der Außenperspektive, also im Schnittpunkt interdepen-

denter sozialer Systeme wahrnehmen.«<sup>13</sup> Von dieser Sicht aus meint er Max Frischs hochgradig illusionsgesättigte Behauptung übernehmen zu können, dass jeder Mensch »sich seine Geschichte« erfinde.

In diesem Zusammenhang bietet er eine erstaunlich schlichte, ja reduktive Bestimmung der sogenannten »Verfassung des bewussten Lebens« an. Er schreibt: »Ich muß mich in einer doppelten Relation verstehen als einer neben anderen unter vielem anderem, als *dieser einzelne* (als Naturwesen) und als einer gegenüber allem anderem, als einer, dem alle anderen und alles andere *im Verhältnis zu sich* steht unter den Bedingungen des eigenen selbstbewussten Wissenkönnens (als Geistwesen).«<sup>14</sup> Die Bestimmung des »Geistwesens« als bloßes selbstbewusstes Wissenkönnen von allem und allen in Beziehung zu sich ist kümmerlich und trifft die Phänomene nicht. Sie bietet einerseits eine unrealistische Totalisierung. Andererseits blendet sie für die ganze moderne Philosophie wichtige Phänomene aus, z. B. dass das Selbstbewusstsein auch ein alle Menschen verbindendes Gattungsbewusstsein ist. Ein unrealistisches Freiheitsverständnis und ein suchthafte vervollkommnungsdenken schließen an diese unterbestimmte Subjektivitätsfigur an. »Die Anerkennung der unhintergehbaren Faktizität meines Selbstbewusstseins will zugleich die mir eigene Fähigkeit zu progressiver Selbstbestimmung aus sich hervorgehen sehen. Letzteres, das Bewußtsein der Freiheit, hat der Dynamismus der modernen Welt ans Licht gehoben. Er hat seinen Antrieb schließlich in dem unstillbaren Drang, durch die unablässige Vernetzung von allem mit allem die unbegrenzten Möglichkeiten des *eigenen Lebens* zu erkunden.«<sup>15</sup>

10. Ich beziehe mich besonders auf seinen programmatischen Aufsatz: Kirche als Ort religiöser Deutungskultur. Erwägungen zum Zusammenhang von Kirche, Religion und individueller Lebensgeschichte, in: U. Barth/W. Gräb (Hg.), Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, Gütersloh 1993, 222–239, 224.

11. Ebd.

12. A. a. O., 228.

13. A. a. O., 229.

14. A. a. O., 231.

15. Ebd.

Damit steht die popularphilosophische Denkfigur, die die »Religions-Theologie« tragen soll, ziemlich klar vor Augen. In meiner wissenden Selbstbeziehung liegt die Beziehung auf alles und die freie Kraft der Vernetzung von allem mit allem, in der auch die »Möglichkeiten des eigenen Lebens« erkundet werden können. Auf die Frage »Wer bin ich?« winken vor dem Hintergrund dieser Denkstruktur unendlich viele Antworten. An die Stelle der »Lebensgeschichte«, auf die sich Gräb immer wieder beruft, tritt allerdings ein einerseits reduktionistisches, andererseits aufgeblähtes Verständnis des Selbstbewusstseins, das einer haltlosen Integrationssucht – der Verbindung von allem mit allem – und der Leidenschaft für unbestimmte, unbegrenzte Möglichkeiten das Wort redet. An diese Theoriestelle schiebt Gräb Schleiermachers Wendung »Sinn und Geschmack fürs Unendliche«. Er sieht offenbar nicht, dass er anders als Schleiermacher nur das in den Blick bekommt, was Hegel die »schlechte Unendlichkeit« genannt hat. Von plausiblen Bezügen auf Biographie und Lebensgeschichte sind wir jedenfalls in dieser zugleich megalomanen und erbärmlichen Reflexivität, die »alles mit allem« vernetzen und auf sich konzentrieren zu können meint, weit entfernt.

Die vage Totalisierung ist nicht ein leicht zu behebender Fehlgriff, der durch die Anerkennung der Endlichkeit des wirklich gelebten Lebens behoben werden könnte. Gräb benötigt die Totalisierung, um seine Sicht des »Geistwesens« mit seinen religiösen Überzeugungen verbinden zu können. Eine unendliches Potential des Wissenkönnens und die Erfahrung, dass wir einzelne sind, müssen vermittelt werden. Gräb behauptet, dass wir uns einerseits in der »unabschließbaren Erfahrung unserer eigenen Handlungsmöglichkeiten (und) in der unendlichen Perspektive des Wissenkönnens« befinden, dass wir uns andererseits »als die einzelnen, die wir faktisch sind, im Grunde unseres So-und-nicht-Andersseins« begegnen. Dieses »Dennoch« wird »erst Von-an-

derwärts-her, aus Gott als dem Sinn des Ganzen, unmittelbar gegeben«. Die unrealistische Totalisierung ist der zu entrichtende Preis, um Gott als »Sinn des Ganzen« einführen zu können. Dass dieses Bewusstsein des eigenen individuellen Daseins noch lange keine »Lebensgeschichte« freisetzt, da jede echte Lebensgeschichte eine Fülle von Objektivierungen, Grenz- und Endlichkeitserfahrungen und viele Begrenzungen unserer Entfaltungsmöglichkeiten mit sich bringt, wird in dieser Reflexionsfigur nicht deutlich.

Gräb ist eine limitierte Lebensgeschichte offenbar suspekt, denn ihm ist gerade daran gelegen, dass »die Religion ... genau die spröde Gegenständlichkeit (verliert), die dort immer noch vorliegt, wo sie in ihr überkommenes Symbolsystem eingeschachtelt bleibt ...«<sup>16</sup> Immerhin fragt er aber auch, ob die Religion dann nicht eine gänzlich unkontrollierte Gestalt annimmt, und angesichts dieser – durch seinen Denkansatz erzeugten! – Verlegenheit wird der Kirche als »Ort religiöser Deutungskultur« dann doch noch eine vage Chance eingeräumt.

Die Kirche ist der Ort religiöser Deutungskultur, an dem die, wie er sagt, »frei flottierende religiöse Energie« auf eine im individuellen Selbstverhältnis liegende Gewissheit bezogen wird. Diese Gewissheit sieht Gräb in einer theologisch geradezu abenteuerlichen Weise christologisch bestimmt. »Gottes unbedingtes Erscheinen in unserem Bewußtsein von ihm, wie es dieser einzelne Mensch Jesus von Nazareth in der Geschichte seines Lebens bis zum Tod am Kreuz und in dessen Überwindung gelebt hat«, sieht er als identisch mit unserem individuellen Selbstverhältnis, das sich mit Gott »als dem Sinn des Ganzen ... selber eins« weiß. Eine abstrakte transzendentalphilosophische Selbstbewusstseinsfigur soll offenbar als Zentrum des Lebens Jesu und der Christologie behauptet werden. Es ist hier nicht zu prüfen, ob mit der Reduktion der Identität Jesu auf den vage nach sich



selbst und nach Sinn suchenden Transzendentspiesser nicht die Grenze zum Blasphemischen überschritten wird. Faktisch geht es Gräb um die »Suche nach dem wahren Selbst und damit nach dem absoluten Grund, von dem her ich mich als ein so und nicht anders bestimmtes Individuum wissen kann«<sup>17</sup>. Gott ist der absolute Grund, der »Sinn des Ganzen« in der Suche nach meinem Selbst.

Bringen wir die beiden Zitate zusammen, dann zeigt sich, wie arbiträr konstruiert Gräbs religionstheologischer Denkansatz ist. War »Jesus von Nazareth in der Geschichte seines Lebens bis zum Tod am Kreuz« tatsächlich auf der »Suche nach dem wahren Selbst und damit nach dem absoluten Grund, von dem her ... (er sich) als ein so und nicht anders bestimmtes Individuum wissen kann«? Faktisch bringt Gräb in die subjektivistische Glaubensfigur eine weder gedanklich noch symbolisch gesteuerte Unruhe der Illusion hinein, sich immer auf alles und jedes beziehen zu können. Er braucht diese realitätsleere Totalisierung, um behaupten zu können, die Sinnsuche sei auf Gott als »Grund des Ganzen« bezogen. Auch in Gräbs neueren Veröffentlichungen begleitet die subjektivistische Glaubensfigur die vage und illusionsgesättigte Sinnsuche mit der trügerischen Versicherung, dabei stets von Gott gehalten und immer auf dem Weg zu sich selbst zu sein.<sup>18</sup> Die Religion, so wird behauptet, halte die »Wunde des Sinnes offen«<sup>19</sup> – und die Medien sollen ihr dabei helfen.

### 3. Die doppelte Objektivität des Glaubens und die Zuordnung von Gewissheit und Wahrheit

Es wäre ebenso töricht wie vergeblich, den beschriebenen subjektivistischen Formen von Glauben einfach die Forderungen nach

Objektivität und Gemeinschaft entgegenzusetzen, etwa mit der Versicherung, dass andere Zeiten angemessenere oder reichere Konzepte des Glaubens entwickelt hätten und dass wir getrost wieder auf diese zurückgreifen sollten. Die Verteidiger des subjektivistischen Glaubens werden nicht nur auf den religiösen und kulturellen Erfolg der modernen Religiosität verweisen, auch wenn diese selbstdestruktive Züge angenommen hat, die schwer zu relativieren sind. Das große reformatorische Anliegen, die Freiheit des Glaubens und darin die individuell einzigartige Beziehung zu Gott leben zu können, muss in jeder Verfassung des Glaubens bewahrt werden, die den subjektivistischen Glauben als religiöse Falle erkennen lassen will. Mit anderen Worten, die guten Intentionen des subjektivistischen Glaubens müssen in einem Glauben, der die Objektivität und Intersubjektivität des Glaubens zum Tragen bringen will, aufbewahrt und zur Geltung gebracht werden.

Der subjektivistische Glaube war immerhin ein Gegengift gegen viele Formen von Dominanz und Hierarchiebildung in den christlichen Kirchen. Im Rekurs auf den »reinen Glauben« hat Schleiermacher gegen die Herrschaft politischer, moralischer und anderer Machtformen in der Kirche polemisiert und auch vor einer »Hierarchie der intellektuellen Bildung, einem Priestertum der Spekulation« gewarnt und mit Recht versichert, dass er dieses »nicht allzu protestantisch finden« könne. Eine solche Bewahrung der mit dem subjektivistischen Glauben verbundenen ideologie- und hierarchiekritischen Anliegen ist möglich, wenn wir die *doppelte Objektivität* erkennen und freilegen, die z. B. Paulus in seinem Glaubensverständnis zum Ausdruck bringt.

Paulus kann bekanntlich an verschiedene Gemeinden schreiben, dass ihr Glaube in aller Welt bekannt geworden sei, dass er sich ihres Glaubens freue, dass er über ihn

17. A. a. O., 237.

18. Vgl. W. Gräb, Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik, in: ders. (Hg.), Religion als Thema der Theologie, 118 ff.

19. Vgl. W. Gräb, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 74 f.

etwas in Erfahrung bringen und von ihm lernen wolle. Er kann auch von einem wachsenden Glauben und von einer wechselseitigen Bereicherung und Stärkung des individuellen und des gemeinsamen Glaubens sprechen.

»Zunächst danke ich meinem Gott durch Jesus Christus für euch alle, *weil euer Glaube in der ganzen Welt verkündigt wird ...* Ich sehne mich danach, euch zu sehen, ich möchte euch geistliche Gaben vermitteln, damit ihr dadurch gestärkt werdet, oder besser, damit wir, wenn ich bei euch bin, *miteinander Zuspruch empfangen durch euren und meinen Glauben*« (Röm 1,8.11f.). Auch den Thessalonichern teilt er am Anfang des ersten erhaltenen Briefes mit: »... überall ist euer Glaube bekannt geworden ...« (1 Thess 1,8). Er schickt Timotheus als Boten, um sie »im Glauben aufzurichten«, um über ihren »Glauben Gewissheit zu erhalten«, und er freut sich schließlich über »die gute Nachricht vom Glauben« der Thessalonicher (1 Thess 3,2–6; vgl. 7ff.). Auch im Kolosserbrief, im Epheserbrief, im 2. Thessalonicherbrief und im Hebräerbrief finden wir Wendungen, die das öffentliche Bekanntsein des Glaubens einer Gemeinde und die dankbare Bezugnahme darauf aussprechen (vgl. Kol 1,4; Eph 1,15; 2 Thess 1,3; Heb 13,1). Im Philemonbrief und im 2. Timotheusbrief geschieht das gleiche im Blick auf den »bekannt gewordenen Glauben« von Individuen (vgl. Phil 1,5; 2 Tim 1,5).

Diese »sekundäre Objektivität« des Glaubens, die sich in einem persönlichen oder gemeinschaftlichen erkennbaren Glaubensprofil niederschlägt, ist zu unterscheiden von der »primären Objektivität« des Glaubens, die darin liegt, dass der Glaube, wie Paulus sagt, mit Christus gekommen ist bzw. eine Gabe des Geistes ist. Die primäre Objektivität bedingt die Unverfügbarkeit, den Geschenkcharakter des Glaubens. Sie wird durch die Figur des subjektivistischen Glaubens überhaupt nicht erfasst. Sie wird durch den subjektivistischen Glauben systematisch verstellt.

Die sekundäre Objektivität der Personal-

und Sozialgestalt des Glaubens und die primäre Objektivität des Glaubens, durch sein Gegenüber und seinen Inhalt geprägt, erfordern einen beständigen Prozess der Unterscheidung voneinander und der Beziehung aufeinander. In diesem Prozess gewinnen die individuell-persönlichen und die individuell-gemeindlichen Entwicklungen hohe Gestaltungsfreiheit und eine durch den Bezug auf den Inhalt begrenzte Vielzahl von Ausprägungen des sekundär-objektiven und auch des subjektiven Glaubens. Um diese freiheitlichen Entfaltungsprozesse des Glaubens und seine individuellen Gestaltungen orientiert aufeinander zu beziehen, ist die *Unterscheidung von Gewissheit und Wahrheit in der Glaubenserkenntnis und Glaubenskommunikation* unverzichtbar.

Die Entstehung des Glaubens und das sogenannte »Wachsen des Glaubens« sind undenkbar ohne »Wahrheit suchende Gemeinschaften«. Wahrheit suchende Gemeinschaften sind nicht Gruppen von Menschen, die in einer für den Glauben vermeintlich charakteristischen »Ungewissheit« im Nebel stochern, um mit einigem Glück vielleicht auf »die Wahrheit« oder bestimmte Wahrheiten zu stoßen. Wahrheit suchende Gemeinschaften sind aber auch nicht Gruppen von Menschen, die meinen, die Wahrheit gefunden zu haben, sie nun zu besitzen und sie mit unbedingtem Anspruch auf Gehör und Gefolgschaft allen anderen Menschen verkündigen zu sollen.

Wahrheit suchende Gemeinschaften sind Gruppen von Menschen, die *Wahrheitsansprüche erheben, zugleich aber allgemein anerkannte Formen und Verfahren zur Überprüfung dieser Ansprüche entwickeln*. In dieser Überprüfung werden die Wahrheitsansprüche als artikulierte Gewissheiten behandelt, die sich gegenüber anderen Wahrheitsansprüchen und in der geteilten Gegenstandserkenntnis bewähren müssen. Die Unterscheidung von Gewissheit und Sacherkenntnis in der Wahrheitssuche erlaubt die Infragestellung der Gewissheit und der Sacherkenntnis – um ihrer wechselseitigen Steigerung willen.

Gegenüber der sozusagen sterilen Gewiss-

heit des subjektivistischen Glaubens und gegenüber der schlecht-unendlichen Sinn-suche und Sehnsucht nach Selbstfindung bietet der Glaube, der durch die doppelte Objektivität und durch die Wahrheitssuche orientiert ist, eine Form, die die Entfaltung der individuellen Persönlichkeit und die Gestaltung individueller und gemeinschaftlicher Freiheit wirklich fördert. Eine in Stetigkeit, Intensität, Integrations- und Konzentrationskraft wachsende Gewissheit wird in der Wahrheitserkenntnis angestrebt und kultiviert. Gezielte Infragestellung *und* Festigung der Gewissheit sind dabei gleichermaßen wichtig. Dies aber ist nur möglich aufgrund einer mit der wachsenden Gewissheit verbundenen Sacherkenntnis. Auch die Sacherkenntnis des Glaubens kann in der Wahrheitssuche in Richtung auf Bewährung und Stetigkeit, Intensitätszunahme, Komplexitätszunahme und Kohärenzgewinn erfolgen. Weder die leere, prinzipiierte Gewissheit noch die schlecht-unendliche Sinn-

und Selbstsuche des subjektivistischen Glaubens können für diese Stetigkeit und Intensität bzw. für die Erkenntnis- und Wachstumsprozesse aufkommen.

Der subjektivistische Glaube sollte deshalb als schlechtes Surrogat des Glaubens und als religiöse Falle erkannt werden. Die Wertschätzung der persönlichen Gewissheit, der freien Individualität, der Einzigartigkeit der individuellen Beziehung zu Gott, die sich an den subjektivistischen Glauben klammern wollten, müssen dabei nicht geopfert werden. Im Gegenteil. Die Erkenntnis der doppelten Objektivität des Glaubens und der Wahrheit suchenden Interdependenz von Wachsen in der Gewissheit und von Wachsen in der Sacherkenntnis erlaubt es vielmehr, den Glauben wieder schätzen zu lernen: nicht vor allem anderen, aber durchaus unter anderem auch als Medium gediegener Freiheit und freiheitlich entwickelter Personalität.