

Gibt es ein liberales Erbe?

Wilhelm Gräß

Gibt es ein liberales Erbe?¹ Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst darüber verständigen, was wir unter dem liberalen Erbe verstehen wollen. Drei Punkte will ich einleitend nennen:

Zum liberalen Erbe gehört 1. eine evangelische Kirche, die ein weites Herz hat. Sie übt keinen Bekenntnis- und Glaubenszwang aus. Sie lässt den Glauben eine innerliche Angelegenheit des einzelnen Menschen sein. Sie wertet die formelle Kirchenmitgliedschaft, die nur anlässlich der Kasualien den Kontakt zur Gemeinde sucht, nicht ab. Sie unterstützt den Gemeindegedanken, will, dass sich die Kirche von unten her bildet, durch das lebendige Engagement ihrer Mitglieder.

Zum liberalen Erbe gehört 2. eine Theologie, die die Vermittlung mit dem modernen Denken in Wissenschaft und Kultur sucht. Liberale Theologie setzt auf die zeitgenössische Evidenz des Christlichen, dass es in seiner Lebensdienlichkeit einleuchtet. Sie betont die Zeitbedingtheit der überlieferten Dogmen und Glaubenslehren. Sie unterscheidet zwischen dem Glaubensgrund, den sie in der persönlichen Bindung an Jesus Christus erkennt, und dem zeitbedingten Glaubensausdruck, den sie durch die altkirchlichen Dogmen oder die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts nicht normativ fixiert weiß. Sie unterscheidet zwischen Religion und Theologie. Religion ist ihr eine persönliche Glaubensüberzeugung, die Unmittelbarkeit des eigenen Gottesverhältnisses. Theologie ist ihr die Artikulation und Reflexion des kirchlich verbindlichen Glaubensausdrucks, in dem aber die persönliche Frömmigkeit sich gedeutet finden sollte.

Zum liberalen Erbe gehört 3. eine Frömmigkeit, die die Nähe zu Kirche und Gemeinde sucht und auch in ihnen auf dominante Weise vorkommt, zugleich aber auch eine relative religiöse Autonomie behauptet. Sie kann damit auf sehr verschiedene Weise Gestalt gewinnen. Sie kann ihr Zentrum in der persönlichen Beziehung zu Jesus finden, die der Beziehung zu Kirche und Gemeinde vorgeordnet wird. Das Erbe liberaler Frömmigkeit kann heute aber auch im Trend zu einer Spiritualität erkannt werden, die auf den eigenen, persönlichen Glauben Wert legt, ein inhaltlich eher unbestimmtes Transzendenzbewusstsein ausbildet, sich aber weithin doch im Tradierungszusammenhang des freilich undogmatisch verstandenen Christentums und seiner Kirchen bewegt.

Alle drei liberalen Erbanteile sind heute sehr präsent und lebendig: Die Kirche, die ein in Lehre und Leben weites Herz hat, eine Theologie, die sich von der gelebten Religion zu unterscheiden weiß und ihre normativen Ansprüche zurücknimmt, sowie schließlich eine Frömmigkeit, die sich am Ort der Individuen selbstständig entfaltet.

¹ Vortrag bei der Tagung „Liberale Frömmigkeit. Zur Geschichte der südwestdeutschen Protestantenvereine im 19. Jahrhundert“ des Verein für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden und des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte in Bad Herrenalb am 11.1.2008.

Also, es gibt das liberale Erbe. Der kirchliche, theologische und frömmigkeitspraktische Liberalismus prägt mit den drei Faktoren, die ich eben skizziert habe, gewissermaßen die Religionskultur unserer Gegenwart. Natürlich gibt es im gegenwärtigen Protestantismus auch andere Strömungen und ein anderes kirchliches Wollen. Immer wieder melden sich Stimmen zu Wort, die auf eine objektivere Kirchlichkeit drängen, stärker den Buchstaben und nicht allein den Geist der reformatorischen Bekenntnisse beachtet wissen wollen und dabei dem kirchlichen und religiösen Liberalismus einen gefährlichen Hang zur Beliebigkeit und zum Werterelativismus zum Vorwurf machen. Der kirchliche und theologische Liberalismus steht heute jedoch längst nicht in dem Maß einer konservativen Orthodoxie gegenüber wie dies im 19. Jahrhundert der Fall war. Die Entwicklung der volkskirchlichen Verhältnisse nach 1945 hat schließlich zu einem sehr viel stärkeren innerkirchlichen Pluralismus in den Glaubensauffassungen und Lebensformen geführt. Der kirchliche und religiöse Liberalismus hat sich gewissermaßen unter dem Eindruck der kirchlichen und religiösen Entwicklung in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts gegenüber der Ausprägung, die er im 19. Jahrhundert gefunden hatte, selbst enorm geändert. Der heutige kirchliche und religiöse Liberalismus ist im Vergleich mit seinen anfänglichen Protagonisten jedenfalls sehr viel pluralismusfreundlicher geworden.

Der deutsche Protestantenverein und seine Programm-Theologen, allen voran Richard Rothe, favorisierten zwar die theologische Akzeptanz des kirchendistanzierten Christentums. Sie plädierten für die Unterscheidung zwischen Theologie und Religion und suchten die Vermittlung des Christentums mit dem modernen Denken. Sie traten auch für eine undogmatische, den freien, persönlichen Ausdruck entwickelnde Frömmigkeit ein. Wir wissen aber, dass den Liberalismus des Protestantenvereins ebenso der pluralismusfeindliche Hang zum nationalen Integrationalismus, ein manchmal dumpfer Antikatholizismus und auch ein eiferndes Missionsdenken kennzeichneten. Es blieb der kirchlich-religiösen Entwicklung nach 1945 vorbehalten, das liberale Erbe mit dem Engagement für eine offene, pluralitätsfreundliche, unterschiedliche Frömmigkeitsstile akzeptierende Volkskirche zu verbinden.

Der religiös-kirchliche Liberalismus sieht sich heute allerdings auch kaum noch mit einer konservativen kirchlichen Orthodoxie konfrontiert. Ebenso ist die noch in den 1970er und 1980er Jahren heftig geführte Debatte um Volks-, Gemeinde- oder Bekenntniskirche merklich erlahmt. Der religiös-kirchliche Liberalismus, der in den evangelischen Landeskirchen sich weitgehend durchgesetzt hat, muss sich heute eher gegen fundamentalistische Strömungen am Rande der verfassten Kirchen oder außerhalb ihrer behaupten. Zulauf und noch stärker die mediale Aufmerksamkeit finden diejenigen Gruppierungen und freikirchlichen Gemeinden, die auf harte Abgrenzungen setzen und ihren Mitgliedern klare Entscheidungen und normative Verbindlichkeiten abfordern. Hierzulande sind solche Phänomene dennoch nicht sonderlich repräsentativ und selten mit großen Zahlen erfolgreich. Wie der Bertelsmann Religionsmonitor² zuletzt belegte, aber auch die Kirchemitgliedschaftsuntersuchungen der EKD seit den 1970er Jahren dokumentieren,³ dominiert hierzulande eine moderate Christlichkeit, die die Kirche als religiösen Sinnlieferanten im Hintergrund des Lebens nicht missen möchte, aber sie nur gelegentlich aktiv in Anspruch nimmt. Die

² Bertelsmann-Stiftung (Hrg.), Religionsmonitor, Gütersloh 2007.

³ Vgl. zuletzt Johannes Friedrich, Wolfgang Huber, Peter Steinacker (Hgg.), Kirche in der Vielfalt ihrer Lebensbezüge. Die vierte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006.

gelebte Religion bewegt sich im Trend einer undogmatischen Spiritualität. Nur eine Minderheit selbst unter denen, die religiös besonders aktiv sind, wird von charismatischen, fundamentalistisch-freikirchlichen oder konservativ-kirchlichen Gemeinden und Bewegungen angezogen.

Wenn wir nach dem liberalen Erbe fragen, dann müssen wir also 1. nach den Folgen des im 19. Jahrhundert aufgebrochenen religiös-kirchlichen Liberalismus Ausschau halten. Wir haben 2. uns die Konturen der damals entstandenen liberalen Theologie zu vergegenwärtigen. Wir sollten 3. die Eigentümlichkeit liberaler Frömmigkeit, die heute allerdings eher unter dem Begriff der Spiritualität firmiert, ansprechen. Dies möchte ich im Folgenden noch etwas näher ausführen.

1. Das Erbe des religiösen und kirchlichen Liberalismus

Der Liberalismus ist im 19. Jahrhundert zu einer der mächtigsten ideenpolitischen Strömung der bürgerlichen Gesellschaft geworden. Er forderte die Freiheitsrechte des Einzelnen und seine demokratische Mitbeteiligung an den Belangen des Gemeinwesens. Als eine Spielart dieser ideenpolitischen Strömung entwickelte sich neben dem politischen Liberalismus ein nicht ganz so mächtiger, aber, nicht zuletzt aufgrund der Aktivitäten des Protestantenvereins, doch auch recht einflussreicher religiös-kirchlicher Liberalismus.⁴ Dieser forderte die Freiheitsrechte des Einzelnen in der Kirche, synodale Mitbestimmung, Gemeinden, die sich von unten her, durch die Mitbestimmung ihrer Mitglieder, bilden. Gerichtet war dieser religiös-kirchliche Liberalismus gegen eine Obrigkeits- und Staatskirche sowie eine konservative kirchlich-theologische Orthodoxie, von der sich das kirchendistanzierte und den neuen Entwicklungen in Wissenschaft und Kultur aufgeschlossene Bürgertum nicht mehr verstanden fühlte. In Aufnahme dieses religiösen Emanzipationsinteresses, das sich gegen die Gleichsetzung des Christentums mit der orthodox-konservativen Kirchlichkeit wandte, versuchte Richard Rothe deutlich zu machen, dass das Christentum in seiner kirchlich verfassten Gestalt keineswegs aufgeht. Das Christentum, so Richard Rothe, findet seine dem Evangelium entsprechende Verwirklichung in einer allgemeinen, Staat und Gesellschaft als Ganze durchdringenden Sittlichkeit.⁵

Der religiös-kirchliche Liberalismus trug insofern auf breiter Basis einerseits zu einer Lockerung der kirchlichen Bindungsverhältnisse bei, andererseits trat er aber auch für eine Bildung von Gemeinde ein, die deren stärkere Mitbeteiligung am kirchlichen Leben ermöglicht. Zum Erbe des religiös-kirchlichen Liberalismus gehört die Gemeindeaufbaubewegung um Emil Sulze⁶ wie dann auch die Volkskirchenbewegung der 1920er Jahre,⁷ in der bekanntlich der Protestantenverein⁸ zum Teil aufge-

⁴ Vgl. Walter Nigg, *Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung, Blütezeit, Ausklang*, Zürich 1937.

⁵ Vgl. Richard Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung*, Wittenberg 1837.

⁶ Emil Sulze: *Ecclesiola in ecclesia. Luthers Anschauungen von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Leipzig/Erlangen 1920.

⁷ Vgl. Otto Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

⁸ Claudia Lepp, *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes*, Gütersloh, 1996.

gangen ist, entscheidend hinein. Des Weiteren spricht viel dafür, das bis heute typische, volkkirchlich-distanzierte Teilnahmeverhalten in den weiteren Umkreis der Folgewirkungen des religiös-kirchlichen Liberalismus einzubeziehen.

Der religiös-kirchliche Liberalismus reicht – dem politischen Liberalismus durchaus vergleichbar, auch wenn deren Verhältnis zueinander umstritten blieb – bis heute sehr viel weiter als das Gewicht der ihn fördernden Schulen akademischer Theologie und der ihn explizit tragenden kirchlichen Parteien. Zu seinem Erbe zählten der kirchliche und religiöse Pluralismus in den USA, wie eben auch die volkkirchlichen Strukturen hierzulande. Für die Freiheitsspielräume in den christlichen Lebensformen wie in der Vielfalt lebendiger Gemeindebildungen ist der religiös-kirchliche Liberalismus seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingetreten. Seinem Erbe begegnen wir überall dort, wo zwischen der verfassten, institutionalisierten Religion und dem individuellen Glauben in den verschiedenen Formen seiner Vergesellschaftung unterschieden wird, auch wenn man sich zur Trennung von Religion und Politik, Kirche und Staat auf breiter Basis zu bekennen erst nach 1945 gelernt hat.

Zu der für die modernen Kulturverhältnisse kennzeichnenden Pluralisierung und Individualisierung der Religion hat eine Fülle von Faktoren beigetragen. Man wird sie nicht alle zum Erbe des religiösen Liberalismus erklären können. Insbesondere seine Pluralismusfreundlichkeit musste der religiös-kirchliche Liberalismus, wie gesagt, sich nach 1945 noch aneignen. Zu den bis heute wirksamen Folgen des religiösen Liberalismus dürfte aber sicher die Einsicht zu zählen sein, dass die durch die gesellschaftliche Moderne abgeforderten religionskulturellen Transformationsprozesse⁹ keineswegs nur negativ zu werten sind, sondern sie auch eine Erweiterung der Freiheitsspielräume der Einzelnen mit sich bringen. Das Individuum hat im Blick auf seine religiösen Zugehörigkeitsverhältnisse die Freiheit der Wahl, steht sogar unter dem „häretischen Imperativ“, wie dies der Religionssoziologe Peter L. Berger beschrieben hat, nicht ohne eben den religiösen und theologischen Liberalismus explizit zu nennen und seine Weiterentwicklung zu empfehlen.¹⁰

Die weitreichenden Folgen des religiösen Liberalismus werden heute überhaupt eher von der Religionssoziologie als von der Theologie aufgeführt. Thomas Luckmann¹¹ verweist auf den Tatbestand, dass die christlich-religiös geprägten Sinnstellungen und Lebensformen nur noch für eine (kerngemeindliche) Minderheit durch die Kirche und ihre Vorgaben vermittelt werden. Das für die „Volkskirche“ kennzeichnende Beteiligungsverhalten, so wird vielfach auch in der Praktischen Theologie betont, lässt kirchliche Bindung am ehesten an den großen Stationen des Jahres- und Lebenszyklus erkennen.¹² Überall dort, wo diese religionssoziologischen Veränderungen theologisch Ernst genommen werden, wird man von dem Erbe liberaler Theologie sprechen können.

⁹ Vgl. Wilhelm Gräb, Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006.

¹⁰ Vgl. Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg/Br. 1992.

¹¹ Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. M. 1991,

¹² Vgl. Lutz Friedrichs, Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer Praktischen Theologie der Übergänge, Leipzig 2008.

2. Das Erbe der liberalen Theologie

*Ich kann mir nicht helfen, die ganze Geschichte ist antiquiert, und das Leiden ist, daß das Neue fehlt. [...] Das Volk hat nun mal den Christusglauben nicht mehr und Taufe, Confirmation, wie jede andere äußerliche Bethätigung des Glaubens (in die Kirche gehen, Kopf in den Hut stecken oder gar Abends 9 Uhr das militärische ‚Helm ab‘) ist nichts anderes als Gewohnheit oder Polizeigehorsam.*¹³ Das schrieb Theodor Fontane 1893 an seine Frau Martha. Er brachte damit eines der zentralen Motive liberaler Theologie an der Wende zum 20. Jahrhundert zum Ausdruck: die Fortschreibung der von der Theologie der Aufklärung in Angriff genommenen modernen Umformung des Christentums, womit besonders die Abstreifung der alten Sünden- und Sühnopferlehre und die Konzentration auf den evangelischen Rechtfertigungsglauben und seine Mitteilung vorbehaltlosen Akzeptanzbewusstseins gemeint war.

Fontane erzählt in seinen Romanen von Pastoren, die diese liberale Theologie glaubwürdig und der modernen Zeit aufgeschlossen zu vertreten wussten.¹⁴ Er zeigt zugleich, dass sich diese Theologie, eben weil sie erfahrungsnah vorgeht und dem modernen Lebensgefühl entspricht, sich den Menschen, gerade auch den Kirchendistanzierten, zu vermitteln versteht. In der Deutung der „Irrungen und Wirrungen“ ihres Lebens, reden viele Protagonisten in Fontanes Romanen von gnädiger Fürsorge und Bewahrung, von Glück und Dankbarkeit. Der Grundton liberaler Theologie, auf den diese Lebensauffassung gestimmt ist, wird an vielen Stellen im Werk Fontanes deutlich, nicht nur in seiner Zeichnung lutherischer Pastoren, sondern etwa auch in dem Bekenntnis der Armgard von Barby im späten Roman „Der Stechlin“: *[...] man erringt sich nichts. Alles ist Gnade.*¹⁵ Das sollte kein Ausdruck von Quietismus sein, sondern das liberaltheologisch verstandene Bekenntnis zum reformatorischen Rechtfertigungsglauben, Ausdruck des Vertrauens auf den transzendenten Grund einer sich in der Liebe zum Nächsten bewährenden Freiheit. *Andern leben und der Armut das Brot geben – darin allein ruht das Glück.* So die junge Armgard von Barby, die Verlobte des von Pastor Lorenzen erzogenen Woldemar von Stechlin. *Ich möchte, daß ich mir das erringen könnte. Aber man erringt sich nichts. Alles ist Gnade.*¹⁶

Der Großmeister liberaler Theologie, Adolf von Harnack, interpretierte das „Wesen des Christentums“¹⁷ so, dass es als eine unter modernen Kulturverhältnissen attraktive Lebensdeutung hervortreten vermochte und deutlich werden konnte, dass kein Widerspruch besteht zwischen dem Evangelium und der modernen Geschichts- und Naturwissenschaft. Harnack versuchte den christlichen Glauben an dem Punkt zu fassen, an dem er dem Leben Sinn und eine gute Orientierung gibt. Das war für ihn einmal eben der Gedanke der Gotteskindschaft, *das Bewußtsein in Gott geborgen zu*

¹³ Brief an Bernhard von Lepel vom 19.9.1853, (Hanser-Ausgabe) Bd. IV, 1, München 1976, 360.

¹⁴ Vgl. Volker Drehsen, Pfarrersfiguren als Gesinnungsfigurationen. Zur Bedeutung des Pfarrers in Theodor Fontanes Romanen, in: Ders./D. Henke/R. Schmidt-Rost/W. Steck (Hgg.), *Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität* (Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag), Berlin/New York 1997, 37–56.

¹⁵ Vgl. Theodor Fontane, *Der Stechlin*, Berlin 1993, 269. Wilhelm Hüffmeier, „Alles ist Gnade“. Beobachtungen zu Kirche und Theologie bei Fontane, in: *ZThK*, 95 (1998), 250–276.

¹⁶ Fontane, *Stechlin* (wie Anm. 15).

¹⁷ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hrsg. u. kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999.

sein¹⁸. Es war zum anderen die Einsicht in den *unendlichen Wert*¹⁹ jedes einzelnen Menschen. Denn daraus folgen die Anerkennung individueller Freiheitsrechte und die Unantastbarkeit der Menschenwürde. Von bleibender Bedeutung war das Christentum für Harnack schließlich durch seinen Einsatz für mehr Gerechtigkeit und das Gebot der Nächstenliebe. Das Evangelium, so Harnacks liberaltheologisches Credo, eröffnet den ideellen Kosmos einer religiös begründeten Lebensansicht. Es begründet die Freiheit des Individuums jenseits seiner gesellschaftlichen Rollen und Funktionen. Es sagt dem Einzelnen auch dann Wert und Daseinssinn zu, wenn ihm diese von der Gesellschaft oder einem unbarmherzigen Schicksal verweigert werden. Dieser Zusage des Evangeliums muss dann aber auch ein Christentum der sozialen Praxis und der Nächstenliebe entsprechen. Es leistet somit einen Beitrag auch zur „sozialen Frage“ im Industriezeitalter, zur Humanisierung der Gesellschaft durch die Diakonie und den Einfluss der Kirchen auf die Sozialpolitik.²⁰

Auch Ernst Troeltsch, der andere große liberale Theologie um 1900, hat die Erregungenschaft protestantischen Christentums in der Behauptung und Förderung einer Kultur der Individualität und der persönlichen Freiheit erkannt. Individuelle Freiheit geht aus Anerkennungsverhältnissen hervor. Freiheit realisiert sich im Geist wechselseitiger Anerkennung von Individuen. Die Keimgestalt dieser Anerkennungsverhältnisse liegt im reformatorisch verstandenen Rechtfertigungsglauben. Denn dieser formuliert den göttlichen Grund der vorbehaltlosen Anerkennung des einzelnen Menschen, der Unverletzlichkeit seiner Würde als Person. Der Mensch kann sich vor Gott und d.h. im Horizont des Unbedingten, anerkannt finden, vorbehaltlos anerkannt, unabhängig von seinem natürlichen Geschick und seinem gesellschaftlichen und kulturellen Status. Er kann somit auch andere anerkennen, unabhängig von ihrem natürlichen und kulturell bedingten Anderssein.²¹

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

¹⁸ Ebd., 98.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. Christian Nottmeier, Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004.

²¹ Vgl. Friedemann Voigt, Ernst Troeltsch: Die Bedeutung der Religion für die Kultur, in: Volker Drehsen/ Wilhelm Gräß/ Birgit Weyel (Hgg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 74–83.

politisch-staatlichen Rechtsverhältnisse und die gesellschaftlichen Integrationsmechanismen. Auch sie sind einer theologischen Legitimation nicht mehr bedürftig.²²

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

Im Zuge des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses ist für die Menschen anderes am Christentum wesentlich geworden, als dies unter den herkömmlichen Bedingungen eines religiös symbolisierten Weltbildes und einer theologisch fundierten Ordnung von Staat und Gesellschaft der Fall war. Liberale Theologie stellt sich auf diese Transformationen der christlichen Religion konstruktiv ein und macht sich die Bearbeitung der lebenspraktischen Sinnvergewisserungsinteressen der einzelnen Menschen zur Aufgabe. Damit sollte nicht gesagt sein, dass diese Sinndeutungsarbeit für das Weltverhältnis der Menschen in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft folgenlos bleiben muss. Sie hat Folgen für die Sinndeutung auch des Naturgeschehens und der Geschichtserfahrung. Aber dieser Einfluss auf die Weltgestaltung wird zu einem indirekten. Er ist nun vermittelt über die religiöse, d.h. über die an orientierungspraktischer Letztgewissheit interessierte Selbstthematization der Individuen.

3. Das Erbe liberaler Frömmigkeit

Am deutlichsten begegnen wir dem liberalen Erbe heute vermutlich auf dem Gebiet der Frömmigkeit. Wie die Ausführungen zum religiösen Liberalismus und zur liberalen Theologie bereits zeigen konnten, entspricht es der liberalen Position im neuzeitlichen Christentum, die Zugehörigkeit zur Kirche nicht über das kirchliche Bekenntnis und das theologische Selbstverständnis der Institution zu definieren. Sich zur evangelischen Kirche zugehörig zu wissen, bedeutet vielmehr, getauft und konfirmiert zu sein und sein Leben im christlichen Geist und d.h. in der Freiheit der eigenen Gewissensbindung zu führen. Ein gewisser Individualismus gehört zu dieser liberalen Frömmigkeit, aber auch das Bewusstsein, aufgrund der durch die Taufe konstituierten Kircheng Zugehörigkeit mit der christlichen Gemeinde verbunden zu sein. Ernst Troeltsch hat 1911 in einem Vortrag vor dem badischen Pfarrerverein unter dem Thema „Religiöser Individualismus und Kirche“²³ diese Konturen liberaler Frömmigkeit

²² Vgl. Ulrich Barth, Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst, in: Wilhelm Gräb (Hg.), Urknall oder Schöpfung. Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 14–42

²³ Ernst Troeltsch, Religiöser Individualismus und Kirche (1910), in: Ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften II, Neudruck der 2. Aufl. 1922, Aalen 1962, 109–133.

keit herausgearbeitet. Liberale Frömmigkeit bewegt sich, führte er aus, in einem distanzierten Verhältnis zur Kirche, legt auf die Bildung eines eigenen Urteils in religiösen Dingen Wert, möchte aber auch bei Gelegenheit die Gemeinschaft im christlichen Geist nicht missen.²⁴ Dieses Erbe liberaler Frömmigkeit bzw. eben diese selbst begegnen uns heute zum einen in dem, was verschiedentlich auch Kasualfrömmigkeit, Weihnachts- oder Kulturchristentum genannt wird, also in dieser Form volkkirchlicher Religionspraxis, die sich an den Sinn stiftenden Ritualen im Jahres- und Lebenszyklus festmacht.

Diese Ausprägung einer undogmatischen, nicht am theologischen Selbstverständnis der Kirche, sondern an den lebenspraktischen Sinndeutungsinteressen der Individuen orientierten Frömmigkeit ist oft schon beschrieben worden.²⁵ Nicht immer freilich scheint man sich des liberalen Erbes dabei bewusst zu sein. Noch weniger ist dies allerdings bei einer anderen, heute virulenten Ausprägung liberaler Frömmigkeit der Fall. Sie firmiert unter dem Begriff, der den der Frömmigkeit inzwischen weitgehend ersetzt, dem der Spiritualität. Wir erfassen m. E. jedenfalls das liberale Erbe auf dem religiösen Feld nur dann hinreichend, wenn wir die liberale Frömmigkeit als eine der Quellen wahrnehmen, aus denen sich spirituelle Praxis in einem recht verstandenen Sinne heute speist.

Der Begriff der Spiritualität gilt gemeinhin zwar als diffuser Containerbegriff, in den alle Formen individualistischer Religion, die sich den institutionell geprägten und theologisch verantworteten Formen der Religion nicht zuordnen lassen, hineingeworfen werden können. Außerdem scheint er auch eine Art postmoderner Religiosität zu repräsentieren, die sich unschwer mit dem Vorwurf der Beliebigkeit, des bloßen Egotrips und der illusionären Selbststeigerung belegen lässt – alles Vorwürfe freilich, die sich auch der religiöse Liberalismus immer wieder hat gefallen lassen müssen. Sowohl die diffuse Verwendung des Begriffs der Spiritualität wie auch ein leichtfertiger und allzu unbedarfter Umgang mit der Religion kommen heute natürlich vor und für beides muss dann oft genug in der Tat auch der Begriff der Spiritualität erhalten. Dennoch wird dessen religionstheologischer Bedeutungsgehalt dabei gerade verfehlt.²⁶

In Differenz zum Begriff des Glaubens, im Unterschied aber auch zum Begriff der Religiosität und der Frömmigkeit akzentuiert der Begriff der Spiritualität einen entscheidenden Aspekt im Verständnis der Subjektivität des Glaubens. Es ist dies genau derjenige Aspekt, auf den wir auch schon im Blick auf das Erbe des religiösen Liberalismus wie im Blick auf das Erbe der liberalen Theologie gestoßen sind: Die sich selbst auf ihren unbedingten Grund transzendierende und nach der Deutung ihrer Transzendierungserfahrungen ausgreifende individuelle Subjektivität wird in der Moderne zum zentralen Vollzugsorgan religiöser Praxis. Und der Begriff der Spiritualität bringt neben allen Undeutlichkeiten, die mit ihm zweifellos einhergehen, eben dies zum Ausdruck, dass das religiöse Verhältnis der Menschen, ihre Glaubensbindung, heute entscheidend als eine individuelle Sinneinstellung verstanden wird, mit

²⁴ Vgl. Wilhelm Gräb, *Liberale Theologie als Theorie volkkirchlichen Handelns*, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Liberale Theologie. Eine Ortsbestimmung* (Troeltsch-Studien 7), Gütersloh 1993, 127–148.

²⁵ Vgl. exemplarisch die Beschreibung von Matthias Morgenroth, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2002.

²⁶ Vgl. Wilhelm Gräb, *Spiritualität – die Religion der Individuen*, in: Wilhelm Gräb/ Lars Charbonnier (Hgg.), *Individualisierung – Spiritualität – Religion*, Berlin 2008, 31–45

der ein Mensch Anschluss an die ursprünglichen Quellen des Lebenssinns sucht. Menschen finden zum Glauben, weil sie die Gründung im Unbedingten als Identitätsgewinn und insofern als Lebensbereicherung erfahren – in der Geborgenheit der Kindheit, in der Gemeinschaft der Kirche, in schönen Gottesdiensten an Weihnachten und an den Wenden der eigenen Biographie. Glauben entsteht dann und dort, wo Menschen das sie unbedingt Angehende und damit die Zugehörigkeit zu einer größeren Wirklichkeit erfahren, in die sie sich gerade dann einbezogen finden, wenn sie deren symbolische Vergegenwärtigung in den großen Ritualen der Kirche erleben. Dazu müssen sie sich den göttlichen Sinngrund nicht als gegenständliche oder personale Wirklichkeit vorstellen. Liberale Frömmigkeit, die zwischen dem Buchstaben des kirchlichen Bekenntnisses und dem Geist des Evangeliums zu unterscheiden weiß, ist offen für eine Vielfalt von Glaubensvorstellungen und Gottesbildern. Im Geiste des Evangeliums ist es ihr jedoch wichtig, den vom Glaubensausdruck unterschiedenen Glaubensgrund als Lebenskraft auf dem Grunde der eigenen Seele zu spüren.

Das Konzept der Spiritualität kann sich als leistungsfähig für eine zeitgenössische Auffassung vom Glauben erweisen,²⁷ wie es eben zugleich auch das Erbe liberaler Frömmigkeit aufscheinen lässt. Denn es billigt dem sich religiös äussernden Menschen zu, ja erwartet von ihm, dass er seinen Glauben auf seine eigene Begegnung mit Gott bezieht oder, schwächer formuliert, als Deutung seiner eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen unbedingten Getragenseins versteht.

In die Tradition des Spiritualitätsbegriffs wäre also die liberale Frömmigkeit noch einzuzeichnen.²⁸ In der romanischen Tradition gehört *spiritualité* in den Bedeutungshorizont der katholischen Ordenstheologie und meint dabei ein bewusst geführtes und in seinen Formen geprägtes religiös-geistliches Leben. In der angelsächsischen Traditionslinie steht *spirituality* für die unmittelbar-persönliche Erfahrung von Transzendenz und damit für diejenige Verinnerlichung und Individualisierung der Religion, die auch für den religiösen Liberalismus und die liberale Theologie entscheidend zum Verständnis des christlichen Glaubens gehören. Im Verständnis von *spirituality* schwingt dies mit, dass es sich beim religiösen Glauben um eine in der humanen Subjektivität verankerte, anthropologische Dimension der Beziehung zu einer transzendenten, geistigen Wirklichkeit handelt. Der Akzent liegt darauf, dass das Verhältnis eines Menschen zur Transzendenz als eine Aktivität seines Selbstbewusstseins – in der Erfassung des unbedingten Grundes seiner Einheit – erscheint. Auch in der romanischen Tradition der *spiritualité* wird betont, dass der Glaube in eine bewusste, sich in einer unbedingten, geistigen Wirklichkeit begründet wissende Lebensführung einweist. Im Unterschied zur angelsächsischen *spirituality* ist in der romanischen Tradition der *spiritualité* zudem genauer festgehalten, dass der Glaube, so sehr er eine Aktivität des religiösen Subjekts darstellt, doch immer auch auf Traditionen, auf Glaubensüberlieferungen, auf Gemeinschaftsbindungen, auf Glaubenskommunikationen, auf Symbole und Rituale angewiesen ist. Ein Sachverhalt, den die liberale Theologie ebenfalls nie geleugnet hat – obwohl man immer wieder meinte, es ihr zum Vorwurf machen zu müssen.

²⁷ Vgl. Paul Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004.

²⁸ Zur Begriffsgeschichte vgl.: Christoph Benke, Was ist (christliche) Spiritualität? Begriffsdefinitionen und theoretische Grundlagen, in: Paul Zulehner (Hg.) *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 29–43; Ulrich Köpf, Art. Spiritualität II. Kirchengeschichtlich, in: *GGG*⁴, Bd. 7 (2004), Sp. 1591–1593.

Mit Spiritualität muss jedenfalls überhaupt nicht ein ignoranter und asozialer Ego-trip gemeint sein. Von Spiritualität wird heute vielmehr zu Recht und auf theologisch höchst relevante Weise dann geredet, wenn Menschen sich selbst im Anschluss und unter bewusster Aufnahme religiöser Deutungstraditionen und Lebensformen im Ausgriff auf den absoluten Grund ihres Selbstseinkönnens und ihrer Sinnausrichtung zu den unhintergehbaren Grundtatbeständen des Lebens verhalten und aus solcher religiös begründeten Daseinsgewissheit eine Kraft zur Bewältigung des Lebens gewinnen.

Der besondere Beitrag, den der Begriff der Spiritualität in die Frage nach der Bildung des Glaubens einbringt, besteht darüber hinaus darin, dass er einerseits auf die sinndeutende Eigenaktivität des Menschen aufmerksam macht, andererseits eben seine Angewiesenheit auf geprägte Lebensformen und inhaltlich bestimmte Deutungstraditionen festhält. Man kann daher auch sagen, Spiritualität ist die Entstehung des Glaubens im Modus der persönlichen Einfindung in die geprägten Formen eines sinnbewussten Lebens. Genau so haben die liberale Theologen um 1900, Harnack und Troeltsch, die ich exemplarisch nannte, die Praxis der gelebten Religion aber auch verstanden wissen wollen.

Dieses liberale Erbe, das in die Rede von Spiritualität eingegangen ist, hat deutlichen Anhalt am allgemeinen Sprachgebrauch. Als ‚nicht unbedingt religiös‘, aber ‚spirituell‘ bezeichnen sich diejenigen, die die religiösen Fragen existentiell wichtig finden und die eigene Beziehung zu einer transzendenten geistigen Wirklichkeit suchen, dem Dogma der Kirche, dem Bekenntnis des kirchlichen Glaubens und dem gemeinschaftlichen Gottesdienst zwar oft ferner stehen, aber doch auf der Suche sind nach neuen Formen, um ihren Lebensglauben zum Ausdruck zu bringen und anderen mitteilen zu können.

Das Konzept der Spiritualität kann heute demnach dazu verhelfen, das liberale Erbe zu wahren und die Auffassung vom Glauben und seiner lebensgeschichtlichen Bildung aus den Grenzen der kirchlichen Dogmatik und einer oft engen gemeindlichen Vereinsfrömmigkeit zu befreien. Diese Spiritualität kommt einer undogmatischen, sich nicht über die buchstäblichen Bekenntnisaussagen definierenden, aber im christlichen Geist bewegenden Frömmigkeit gleich. Sie versteht die christlichen Glaubensaussagen zumeist nicht in ihrem gegenständlichen Sinn, eben weil sie prinzipiell zwischen dem als Geistesmacht verstandenen Glaubensgrund und den gegenständlich vorstellungshaften, vielfältigen Glaubensausdrücken unterscheidet. In ihrer spirituellen Einstellung suchen die Menschen nach sensibleren Sprachen, nach neuen Metaphern und Symbolen, nach der Entgegenständlichung des Glaubens vor allem. Oder sie nehmen die gegenständlichen Vorstellungen der kirchlichen Tradition auf, versuchen sie aber explizit in ihrem symbolischen Sinn zu verstehen. Das bringt die liberale Frömmigkeit freilich nicht selten zugleich in erhebliche Sprachschwierigkeiten – wiederum etwas, was die spirituelle Einstellung mit der sich von der traditionellen dogmatischen Sprache abwendenden liberalen Frömmigkeit gemein hat.

Der Glaube hat dort, wo er sich als spirituelle Lebenseinstellung versteht, oft etwas Tastendes und Suchendes. Er führt in die Suche nach Sinn, nach einem letzten, alles umgreifenden Sinn-Zusammenhang, nach dem Zusammenhang meiner selbst mit mir selbst, mit der Welt und mit der transzendenten, umfassenden geistigen Wirklichkeit. Er ist Suche nach Lebenssinn in den drei entscheidenden Dimensionen. Die spirituelle Lebenseinstellung führt in die Suche nach Sinn, der zunächst sinnlich zu erfahren ist, sodann in der Tiefe der Seele zu fühlen und schließlich mit dem Geiste

zu denken ist.²⁹ Glaube, der zu einer spirituellen Daseinsgewissheit führt, verlangt deshalb die Aktivierung der Sinne, die den Kontakt zur Welt herstellen, das Gewahrwerden des Gefühls, das das Individuum unmittelbar in seiner Leiblichkeit sich selbst in der Einheit seiner Subjektivität erfassen lässt und der Anspannung des Geistes, der die Zusammenhänge des Lebens und dieser Welt reflektiert.

Der spirituell gelebte Glaube führt des Weiteren aber auch in das komplexe Zusammenspiel von sinnlicher Teilhabe an der Welt, kultureller Traditionsaneignung, Auseinandersetzung mit lebensweltlich gegebenen Beziehungen, zum Austausch mit andern Individuen, schließlich zu lebensgeschichtlicher Reifung und Einsicht. Auch wenn spirituell eingestellte Menschen den Sinn ihres Lebens im Glaubensbekenntnis der Kirche ausgedrückt finden, bleibt dieser Sinn an den Vorgang der existentiellen Sinnerschließung, wie er aus den Erfahrungen des Lebens hervorgeht und in ihnen verankert ist, gekoppelt.

Ganz in Entsprechung zur liberalen Theologie sieht es auch das Spiritualitätskonzept nicht vor, dass die kirchliche Lehre und die Vorgaben des Dogmas im Prozess der Entstehung und Ausbildung des Glaubens Regie führen. Angenommen wird vielmehr, nicht zuletzt angesichts der Resonanz der kirchlichen Kasualpraxis, dass es die lebensgeschichtlichen Sinn- und Orientierungsbedürfnisse der Menschen sind, auf die hin sie das in den traditionellen Glaubensaussagen implizierte Sinnpotential sich aneignen. Nicht ob diese Glaubensaussagen untereinander verträglich sind, ist dann wiederum entscheidend, sondern ob sie sich in die existentiell relevante Sinnkonstitution der Menschen und damit in ihr Selbstverständnis integrieren lassen.

Wiederum ganz in Entsprechung auch zum Glaubensverständnis der liberalen Theologie ist der Glaube, der sich als spirituelle Einstellung versteht, nicht von der Art, dass er in den Kampf gegen die Objektivitäts- und Erklärungsansprüche der Wissenschaft führt. In der spirituellen Einstellung stellen Glaubensaussagen keine gegenständlichen Behauptungen auf und deshalb auch keine Kausalitätsverhältnisse her. Sie geben keinerlei objektiv sachhaltige Auskunft über die Entstehung des Universums, den Lauf der Geschichte oder das Ende der Welt. In der spirituellen Sinn-einstellung des Glaubens werden keine objektiven, empirischen Analysen angestellt. Es werden allenfalls subjektive, narrativ fassbare Ausdrucksformen von Gefühlen, Gedanken, Reaktionen, Absichten und Motiven ausgedrückt.

Die Fragen nach personaler Identität, nach integralen Lebenszusammenhängen und einer zielgewissen Bestimmung des eigenen Daseins lassen sich alle auch nicht-religiös aufnehmen, aber dann doch nur um den Preis der Gefühlsamputation und der Sistierung einer aufs Ganze gehenden Sinnreflexion. Nur in religiöser bzw. spiritueller Sinneinstellung greifen wir auf letzte, nicht zu vergegenständlichende Sinnzusammenhänge aus. Um für diese aufs Ganze gehenden Sinnzusammenhänge kommunizierbare Vorstellungen und Sprache gewinnen zu können, brauchen wir zugleich die Welt der fiktionalen Erzählungen und mythischen Bilder, die Parabeln, die Beispiel- und Gleichnisgeschichten der Bibel, die Metaphern und Symbole, die die Überlieferungen des Glaubens geschaffen haben.

Allerdings sind unter modernen Kulturverhältnissen die institutionell getragenen und von Religionsexperten gepflegten religiösen Erzähltraditionen und Symbolsysteme vielfach depotenziert und fragmentiert. Sie finden sich Marktverhältnissen ausge-

²⁹ Zur Unterscheidung der Sinndimensionen vgl. Wilhelm Schmid, Glück, Frankfurt a. M. und Leipzig, 2007, 45–80.

setzt und stehen in Konkurrenz zu den Sinnangeboten einer weit ausdifferenzierten medienästhetischen Kultur. Daran erwachsen der Glaubensverkündigung heute entscheidende Herausforderungen. Wo es in unseren Kirchen gelingt, den Glauben als eine im absoluten Sinn vergewissernde Lebenseinstellung zu kommunizieren, wird jedoch immer auch eine Sprache gefunden werden, die in der modernen Medienkultur Gehör findet. Die Orientierung am liberalen Erbe kann bei der Bewältigung dieser durch die moderne religiöse Lage gegebenen theologischen Herausforderungen enorm hilfreich sein.