

Protestantismus und Areligiosität – ein Forschungsdesiderat

Hans-Martin Barth

Die Religionsgeschichte ist in Bewegung. Während in Japan Neureligionen sich bilden und in Afrika synkretistische Prozesse sich vollziehen, greifen in Mitteleuropa (ansatzweise auch in den USA) Agnostizismus und religiöses Desinteresse um sich. Man spricht von einem „europäischen Sonderweg“. Der Historiker Hartmut Lehmann will offen lassen, ob Europa zur Religion zurückkehren wird oder ob es sich hier um ein „Pilotprojekt der Geschichte“ handelt.¹ Ich selbst halte es nicht für ausgeschlossen, dass es in der weiteren Entwicklung der Religionsgeschichte zu einer Art „Gabelung“ kommt, derzufolge ein Teil der Menschheit sich weiterhin im Dschungel von Religionen fortbewegen, ein anderer aber die Steppe der Religionslosigkeit vorziehen wird. Auffällig ist dabei, dass es innerhalb Deutschlands gerade die ursprünglich vom Protestantismus geprägten Territorien sind, in denen die Entkirchlichung am weitesten fortgeschritten ist. In den größeren Städten bleibt der Anteil der religiösen Bevölkerung unter 10% (z.B. Leipzig 7%), auf dem flachen Land kommt er kaum über 20%. Differenzierte soziologische Untersuchungen haben die Situation zu analysieren versucht.² Sie geben allerdings kaum über religionsinterne Beweggründe Auskunft. Warum scheint es mit der Religion bei den Katholiken besser zu klappen als im Protestantismus? Natürlich sind Unkirchlichkeit und religiöses Desinteresse, wie der Blick auf Tschechien oder auch auf die Mittelmeerländer zeigt, nicht nur ein protestantisches und deutsches Problem. Trotzdem muss sich der Protestantismus im Land der Reformation durch die Sachlage besonders herausgefordert sehen. „Niedergangsanalysen“ bilden nach Friedrich Wilhelm Graf ohnehin ein „wichtiges Element protestantischer Selbstverständigung“.³ Der Konfessionskundler und Theologe Walter Schöpsdau äußerte in einem Vortrag 2005 die Befürchtung, der Protestantismus stehe „heute vor der Überlebensfrage“.⁴ Schon Helmut Thielicke hatte in seinem Buch *Leiden an der Kirche* als klare Alternative formuliert:

1 H. Lehmann, *Das Christentum im 20. Jahrhundert. Fragen, Probleme, Perspektiven*, Leipzig 2012, 175–181.

2 Vgl. z.B. D. Pollack/G. Pickel (Hg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Opladen 2000.

3 Vgl. F.W. Graf, Art. Protestantismus II. Kulturbedeutung, in: TRE 27, 551–580, hier: 575. Neben der dort genannten Literatur vgl. K. Wendroth (Hg.), *Die Leiden der protestantischen Kirche und ihre Heilmittel*, Aschersleben 1832.

4 W. Schöpsdau, *Protestantisches Profil*, in: Pfälzisches Pfarrerblatt 94 (2004), 295–304: http://www.pfarrerblatt.de/text_50.htm (30.11.2015).

„Vollendung der Reformation oder Rekatholisierung“.⁵ Seither hat sich die Situation dramatisch verschärft. Es gibt zwar wiederholt Mitgliedschaftsuntersuchungen der EKD; es fehlt aber ein interdisziplinäres Forschungsprojekt, das mithilfe koordinierter soziologischer, psychologischer, historischer und theologischer Analysen zu untersuchen hätte, wieso Areligiosität sich gerade in den „Stammlanden der Reformation“ so stark etablieren konnte. Im folgenden sollen dazu insbesondere drei Aufgabenstellungen skizziert werden: 1) Welche historischen Gründe haben zum derzeitigen Status des deutschen Protestantismus geführt? 2) Welche Elemente der reformatorischen Theologie erweisen sich, isoliert von ihrer ursprünglichen Intention, in der gegenwärtigen Situation als problematisch? 3) Inwiefern könnte der Protestantismus gerade an heiklen Punkten seiner Geschichte und Gegenwart seine providentielle Mission erkennen und bejahen?

1. Historische Entwicklungen

1.1 Externe Faktoren

Im Blick auf die Situation in den neuen Bundesländern lag es natürlich nahe, die Kirchenpolitik der DDR für die entstandene Lage der evangelischen Kirche haftbar zu machen. Dagegen sprach in gewisser Weise die Entwicklung des katholischen Polen unter kommunistischer Herrschaft. Doch im Bereich der DDR konnte die Entkirchlichungs-Strategie der Regierung an die Erfolge des Nationalsozialismus anknüpfen; so ergab sich bereits eine Generationenfolge von Antikirchlichkeit, die sich noch ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen ließ. Bereits Johann Hinrich Wichern berichtet davon, dass in Norddeutschland gelegentlich Gottesdienste ausfallen mussten, weil buchstäblich keine Gottesdienstbesucher erschienen waren. Doch schon zu Zeiten der Orthodoxie musste der Gottesdienstbesuch mancherorts mithilfe von gesellschaftspolitischen Zwangsmaßnahmen durchgesetzt werden. Nicht zuletzt ist das Elend des Dreißigjährigen Kriegs zu nennen; die Bevölkerung mancher Orte musste mehrfach die Konfession wechseln, doch dies betraf beide Seiten und wirkte sich auf die konfessionelle Identität der Katholiken nicht negativ aus. Wie erklärt es sich, dass die katholische Kirche nicht im selben Maße wie die evangelische im 19. Jahrhundert die Arbeiterschaft verloren hat? Inwiefern haben Versagen der evangelischen Kirchen im „Dritten Reich“, in der Ex-DDR Fehlentscheidungen z. B. bei der Auseinandersetzung mit dem Konzept der Jugendweihe oder bei der Etablierung des Kirchensteuersystems zur Entstehung von Kirchendistanziertheit beigetragen? Zu alledem bedarf es konkreter historischer und soziokultureller, empiriegestützter Analysen.

5 H. Thielicke, *Leiden an der Kirche. Ein persönliches Wort*, Hamburg 1965, 146.

Eberhard Tiefensee,⁶ der die Frage nach der Genese der Areligiosität streift, geht noch weiter zurück: Könnte eine Rolle gespielt haben, dass in den nordischen Ländern die Christianisierung vergleichsweise spät erfolgt ist? Doch die Christianisierung Russlands vollzog sich noch später, und russisch-orthodoxe Gottesdienste müssen – trotz der inzwischen erfolgten kommunistischen Einflussnahmen – keineswegs ausfallen; sie sind überfüllt! Die Erinnerung an die brutalen Methoden der „Missionierung“ etwa durch „Karl, den Sachsenschlächter“ wird gelegentlich genannt. Sie dient aber wohl eher der Selbstlegitimierung von Kirchendistanzierten. Die Bedeutung der Reformation selbst in diesem Zusammenhang lässt Tiefensee offen. Hier könnte man natürlich erneut mühelos historische Motive ausfindig machen: die unglückliche Auseinandersetzung Luthers mit den Bauern und den Täufern, das unklare Verhältnis zum Humanismus, das theokratische Denken Calvins. Diesen Spuren geht Charles Taylor in seinem groß angelegten Werk *Ein säkulares Zeitalter*⁷ nach. Er setzt aber nicht bei ihnen ein, sondern ordnet sie der Geschichte der Menschheit in einer Weise zu, die im Blick auf die Zukunft des Protestantismus, ja des Christentums zu bedenken sein wird.

1.2 Interne Aspekte

Schließlich ist an Luthers Klagen über die so ganz und gar nicht dem Evangelium entsprechende Haltung seiner Gemeindeglieder zu erinnern, die Walther von Loewenich unter dem Stichwort „Selbstkritik der Reformation“⁸ zusammengefasst hat. Freilich war schon hinsichtlich der vorreformatorischen Zustände vielerlei zu beklagen, so dass sich die Entwicklung zur Entkirchlichung ehemals protestantischer Gebiete auch nicht durch besondere Libertinage in evangelischen Gemeinden im 16. Jahrhundert erklären lässt. Eher das Gegenteil könnte man erwägen; Taylor weist immer wieder auf das Ordnungsbedürfnis der Reformatoren hin. Säkularisation, wie auch immer sie sich im Einzelnen vollzogen haben mag, gibt es zudem heute nicht nur in protestantischen Gebieten, sondern auch in den katholischen Ländern Südeuropas. Warum jedoch hat sie sich in Brandenburg anders ausgewirkt als in Bayern, in der Schweiz anders als in Polen?

Die bisher für die Erklärung der Entstehung von Kirchendistanziertheit und Areligiosität gerade auf ehemals protestantischem Boden angeführten historischen Gründe erweisen sich als unzureichend. Die verschiedenen hier genannten Aspekte sollten trotzdem in ihrer je einzelnen Bedeutung und in ihrem Zusammenwirken interdisziplinär untersucht werden.

6 E. Tiefensee, Die Frage nach dem „homo areligiosus“ als interdisziplinäre Herausforderung, in: B. Kranemann u.a. (Hg.), *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 2009, 155–185, hier: 166–169.

7 Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2009.

8 W. von Loewenich, Die Selbstkritik der Reformation in Luthers Großem Katechismus, in: *ders.*, *Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Witten 1959, 269–293.

2. Theologische Gründe

Darüber hinaus legt sich jedoch nunmehr die Frage nahe, ob nicht im Ansatz der Reformation selbst die Wurzeln dieser verhängnisvoll erscheinenden Entwicklung liegen könnten.

Weist die Theologie der Reformation Defizite auf, wenn nicht in ihren Ursprüngen, so doch in einer problematischen Wirkungsgeschichte? Wurde ihr in gewisser Weise sogar ihr Erfolg zum Verhängnis? Schadet ihr heute angesichts globalen Interdependenz-Denkens der ihr eigene Exklusivitäts-Anspruch?

2.1 Tragische Defizite?

2.1.1 Ideologisierung von Unverfügbarem

Luthers Theologie hat mit Erfahrungen gearbeitet, die für sich genommen gültig sind, sich aber nicht generalisieren oder gar operationalisieren lassen. Der Glaube kommt „aus der Predigt“, und Gottes Wort kehrt nicht unverrichteter Dinge zurück (Röm 10,17; Jes 55,11): Diese biblischen Überzeugungen haben sich für die Reformatoren bestätigt. Sie stellen aber kein allenthalben empirisch sich bewährendes Gesetz dar. Das Wort der Verkündigung wurde zudem im Gefolge der Aufklärung seiner sakramentalen Kraft beraubt und zu intellektueller Information verdünnt, was einen wirkmächtigen Einsatz erheblich reduzierte.

Das Wort wirkt ebenso wenig automatisch wie der Glaube. Es ist ein Zeichen von Ideologisierung, wenn der Grundlagentext der EKD als plausible Selbstverständlichkeit formuliert: „Quasi von selbst vollbringt der Glaube gute Werke.“⁹ Es ist nur bedingt durch Erfahrung gedeckt. Auch führt das „Gesetz“ keineswegs automatisch zum „Evangelium“, zumal wenn es mit Moral verwechselt und nicht in seiner transmoralischen Bedeutung erfasst wird. Die Dialektik von Freiheit „über alle Dinge“ und dienstbereiter Knechtschaft stellt keine christliche Selbstverständlichkeit dar. So sind bestimmte tiefe Einsichten Luthers und Calvins ideologisiert, ja fetischisiert worden. Wie kam es zu unsachgemäßen Fixierungen? Warum wurden sie nicht erkannt? Angekündigte Erfahrungen blieben aus, Gegenerfahrungen stellten sich ein.

2.1.2 Ungenügende und widersprüchliche Terminologie

Ungereimtheiten spiegeln sich in der in Kirche und Theologie verwendeten Sprache. Standardbegriffe wurden noch in der Reformationszeit doppelsinnig verwendet: „Opfer“ konnte das selbstgerechte Opfer, aber auch das demütige Lobopfer, „Werk“ die selbstmächtige Aktion, aber auch das „Werk“ des Glaubens oder das aus dem Glauben erwachsende „gute Werk“ bezeichnen. Hinzu kamen von

9 Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014, 92.

vornherein unglückliche und widersprüchliche Begriffsbildungen. Als eklatantes Beispiel kann Luthers Umgang mit dem Begriff „Priester“ dienen. Der Reformator wandte sich entschieden gegen das mittelalterliche Verständnis des „Priesters“, aber er plädierte für das allgemeine, gegenseitige und gemeinsame „Priestertum“ der Glaubenden. Derselbe Begriff war einmal pejorativ und einmal positiv besetzt. Diese unklare Terminologie konnte irritieren und hat so der großartigen Idee des allgemeinen, gegenseitigen und gemeinsamen Priestertums viel von seiner konstruktiven Durchschlagskraft genommen.¹⁰ Geblieben ist vielen heutigen Protestanten nach 500 Jahren nur, dass man keinen Priester benötigt und folglich den Gottesdienst nicht zu besuchen braucht. Wie hätten solche Fehlentwicklungen vermieden werden können? Wann und wo wurde ihnen entgegengesteuert?

2.1.3 Mangelndes ekklesiologisches Interesse

Die Reformatoren hatten nicht das Bedürfnis, neben der Kirche, die sie vorfanden, eigene kirchliche Institutionen aufzubauen. Sie wollten ja die Christenheit reformieren und nicht neue Kirchen gründen. Als sich die reformatorischen Gemeinden dann doch selbst organisieren mussten, standen je nach Region unterschiedliche Modelle bereit – in der Schweiz Zwinglis das eher kongregationalistische, bei den Wittenbergern das „landeskirchliche“ mit dem zugehörigen „Kirchenregiment“. Es wäre zu klären, ob diese Entwicklung eher ein soziologisches Problem oder ein ekklesiologisches Defizit darstellt. Eine Bewegung, die sich nicht klar strukturiert, scheint, soziologisch gesehen, weniger erreichen zu können als eine hierarchisch-autoritär geführte. Jedenfalls waren die gewählten Modelle theologisch nur unzureichend begründet.

2.2 Verhängnisvolle Erfolge?

Der Protestantismus hatte auch seine Durchschlagskraft und seine Erfolge, wenn gleich oft eher auf säkularer Ebene. Er hat zu Aufklärung und Befreiung von Aberglauben beigetragen. Das moderne Freiheits-Pathos wäre wohl ohne ihn kaum denkbar.

2.2.1 Entzauberung der Welt

Gefördert wurde der Weg zur Säkularität zweifellos durch die großen Anliegen der Reformation: Freiheit des einzelnen Glaubenden und religiöse Würdigung der Profanität. Ernst Troeltsch ist weitgehend zuzustimmen, wenn von ihm zwei für die Kulturbedeutung des Protestantismus wesentliche Punkte genannt werden:

¹⁰ Noch der Grundlagentext *Rechtfertigung und Freiheit* (ebd., 89–92) lässt dieses Defizit erkennen, sofern er fast ausschließlich die emanzipatorische, kirchenkritische Seite des allgemeinen Priestertums beschreibt. Vgl. dagegen *H.-M. Barth, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Göttingen 1990, 29–53.

„[...] der mit einer prinzipiellen Kritik des Herkommens verbundene religiöse Individualismus der persönlichen Glaubensüberzeugung und die religiöse Heiligung der diesseitigen Weltarbeit.“¹¹ Inzwischen müssen freilich weder Arbeit noch Freizeit noch sakral legitimiert werden. Die Profanierung der Welt lief auf ihre Entzauberung hinaus, die aber, nachdem sie einmal erfolgt war, keiner Begründung durch die Religion oder gar den christlichen Glauben mehr bedurfte. Man wird dieses Ergebnis keineswegs beklagen, muss aber feststellen, dass es heute kaum noch etwas zu entzaubern gibt. Der Protestantismus ist in dieser Hinsicht als prophetisches Mittel der Entzauberung überflüssig, ja im Grunde unmöglich geworden.

2.2.2 Freiheit als Selbstverständlichkeit

Ähnlich steht es um die durch das Evangelium zugesprochene Freiheit. Hegel hat den Protestantismus bekanntlich als „Religion der Freiheit“ bezeichnet. Doch stellt eine „Religion der Freiheit“ einen Widerspruch in sich dar: Kann Freiheit an Religion gebunden sein? Eine Religion der Freiheit müsste eine Institution sein, die befreiend wirkt und damit letztlich auch in die Freiheit von sich selbst entlässt. Das hat der Protestantismus in seinen besten Zeiten getan. Inzwischen hat ihn insbesondere die Ökumenische Bewegung wieder eingefangen und verkirchlicht. Das Reform-Papier der EKD, das für eine „Kirche der Freiheit“ wirbt, kann in einer Welt, in der Freiheit als selbstverständlich gilt, kaum Attraktivität entwickeln. Freiheit scheint wenigstens formal in vielen Zusammenhängen ohnehin gegeben. Eine Kirche, die sich bei dem Versuch der Selbsterhaltung von der Devise „Freiheit“ Hilfe verspricht, ist falsch beraten. Woran lag es, dass es dem Protestantismus nicht gelungen ist, sein spezifisches Freiheitsverständnis gegen säkulare Selbstverständlichkeiten zu profilieren?

2.3 Religionskritische Exklusivität

Die religionskritische Stoßrichtung der reformatorischen Theologie sammelt sich in dem vierfachen „Allein“ der so genannten „Exklusivpartikel“, die auch der Grundlagentext der EKD zur Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum¹² (um *solo verbo* erweitert) erneut einschärft und entfaltet: Allein die Schrift, allein der Glaube, allein die Gnade, Christus allein. Die „*particulae*“ stellen in ihrer Gesamtheit ein Gefüge gegenseitiger Verweisung aufeinander dar und schließen damit ihre isolierte Interpretation aus. Sie waren ursprünglich gar nicht absolut gemeint. Sie waren vielmehr als Kampfformeln gedacht, die nur an ganz bestimmten Fronten der theologischen Auseinandersetzung verwendet werden sollten. Im Lauf der Zeit veränderten sich jedoch die Fronten, die standardisierten Formeln aber

11 Zitiert nach H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. u.a. 2012, 87.

12 S. *Rechtfertigung und Freiheit*.

blieben bestehen, statt dass sie einer flexiblen Präzisierung unterzogen worden wären; sie wurden zunehmend isoliert aufgerufen. Jeder Exklusivitätsanspruch wird jedoch heute, in einer globalen Welt der universalen Interdependenz, als obsolet betrachtet. Wer auf ihm beharren wollte, würde sich selbst ausschließen, sofern es denn überhaupt möglich wäre. Ein „allein“ gibt es nicht; alles hängt mit allem zusammen.

2.3.1 Christus allein

„Christus allein“ – das hieß für Luther: nicht Maria, nicht die Heiligen, „Nothelfer viel“, aber auch nicht der Papst, auch nicht „ich“. Es konnte auch heißen: nicht die Konzilien, nicht die Tradition, nicht einmal dezidierte biblische Aussagen. Insofern hatte das „Christus allein“ seine Berechtigung und seine Notwendigkeit. Diese radikale Exklusivität Christi, seiner Autorität und seines Erlösungswerks, konnte aber dazu führen, dass der trinitarische Glaube im Protestantismus immer mehr zurücktrat. Luther selbst hatte einen kindlich frommen und zugleich reflektierten Schöpfungsglauben geteilt. Der Pietismus und dann wieder Karl Barth stellten Jesus Christus so sehr in den Mittelpunkt, dass der erste Glaubensartikel an Gewicht zu verlieren schien. Etwa ökologische Probleme und Aufgaben kamen den Protestanten erst spät in den Blick. Der Glaube an den Heiligen Geist musste sich ebenfalls erst eigens bemerkbar machen. In Gestalt von Pfingst- und anderen charismatischen Bewegungen bricht er sich inzwischen Bahn. Verhängnisvoll war, dass sich mit der einseitigen, noch dazu einseitig interpretierten Konzentration auf Christus und sein Erlösungswerk ein einseitiges, negatives Menschenbild etablieren konnte. Der Mensch wurde nicht mehr primär von seinem Schöpfer her als das von Gott intendierte Bild Gottes verstanden, sondern wesentlich als der gefallene „Sünder“. Die Gnade des Geschaffen-Seins als solche war kaum noch erkennbar.¹³ Dies aber forderte den Protest des Menschen heraus, der unter den Bedingungen seines irdischen Lebens auf eigenen Beinen stehen nicht nur wollte, sondern musste. Die trinitarische Einbettung in das Wirken des Schöpfers, des Erlösers und des belebenden und vollendenden Heiligen Geistes wurde im Vollsinn nur dem Glaubenden zugesprochen, nicht aber dem Menschen als solchem. Die Würdigung nichtchristlicher Religionen und Weltanschauungen erwies sich damit als schwierig. Das Verhältnis zwischen Taufgnade und Menschenwürde wurde zum Problem. Ein sich als areligiös begreifender Humanismus begann, für eine Menschenwürde zu plädieren, die keiner metaphysischen Begründung bedurfte. Sollte dies nicht zur Entstehung einer areligiösen Grundeinstellung beigetragen haben?

¹³ Gut dagegen jetzt im Grundlagentext *Rechtfertigung und Freiheit* (ebd., 61): „Dass es diese Welt gibt, hat seinen Grund allein in der Gnade Gottes.“

2.3.2 Allein aus Gnade, allein durch den Glauben

Das Schlagwort „Allein aus Gnade“ war gegen die Selbstrechtfertigungsversuche des spätmittelalterlichen Menschen formuliert, die in der Tat groteske Formen angenommen hatten. Die Botschaft, man werde allein aus Gnade gerecht, musste zunächst als Befreiung empfunden werden. Sie hat diese Funktion angesichts von Moralismus, Aktionismus und Selbstüberforderung auch heute nicht verloren. Doch bedeutete sie natürlich nicht, dass man nun keine „guten Werke“ mehr zu tun brauchte oder sie gar nicht tun durfte. Im Gegenteil! Aus der Erfahrung der Gnade würde der Glaubende ganz von selbst sich darum bemühen, Gutes zu tun, meinte Luther.¹⁴ Der reformierte Ansatz argumentierte mit der Dankbarkeit der Glaubenden. Dies war allerdings nur so lange plausibel, als der Mensch sich tatsächlich auf die Gnade angewiesen gesehen hatte. Sobald er sich nicht mehr als der erlösungsbedürftige Sünder sah und sich die Gnade selbst zusprach, funktionierte die Dankbarkeit nicht mehr. Die Rede von der Gnade wandte sich schließlich gegen sich selbst: Die Gnade schien den Menschen klein gehalten, von sich abhängig gemacht zu haben. Der sich gegen dieses Selbstverständnis auflehrende Mensch meinte zu entdecken, dass er der Gnade nicht bedurfte, er hielt sie für eine Zumutung. Liegt hier ein von den Reformatoren gewiss ungewollter, verhängnisvoller Impuls in Richtung auf Areligiosität, ja Atheismus? Die Rede von der „Gnade allein“ hinderte den Menschen daran, seine moralische Kapazität im Rahmen der „iustitia civilis“, der bürgerlichen Gerechtigkeit, auszuschöpfen. Gerade auf dieser Ebene sind „gute Werke“, auch abgesehen von ihrer Nicht-Anrechenbarkeit vor Gott, für das Überleben der Menschheit aber unbedingt erforderlich!

„Allein aus Glauben“ – diese Formulierung wandte sich gegen ein ganzes Bündel von Missverständnissen: Im Vordergrund stand noch einmal die Abwehr von Selbstrechtfertigung und Werkgerechtigkeit. Der Mensch sollte sich zugleich klar machen, dass seine natürliche psychische und rationale Ausstattung allein ihn Gott nicht näher bringen würde.¹⁵ Allein die im Blick auf Jesus Christus gewonnene vertrauensvolle Beziehung zu Gott konnte ihn retten, froh machen und zu einem dem entsprechenden Lebensvollzug befähigen. Die reformatorische Betonung von Glaube und Gewissen hat zur Entstehung eines protestantischen Selbstbewusstseins beigetragen, das sich so rasch nicht aus dem Gleis werfen lässt. Das lutherische „Hier stehe ich“ beeindruckt möglicherweise auch den areligiösen Menschen, der sich nicht theonom begründet weiß.

14 Vgl. dagegen die Formulierung des Grundlagentextes *Rechtfertigung und Freiheit* (ebd., 92): „Quasi von selbst“ vollbringe der Glaube gute Werke. Luthers Auffassung darf nicht im Sinn eines Automatismus verstanden werden.

15 „[...] so dass wir uns nicht auf unsere Kräfte, Gewissen, Sinn, Person, auf unsere Werke stützen, sondern auf das, was außerhalb unser ist, nämlich auf die Verheißung und Wahrheit Gottes [...]“ D. Martin Luthers Epistel-Auslegung. 4. Bd.: Der Galaterbrief, hg. von H. Kleinknecht, Göttingen 1980, 228 (= WA 40/I, 589,25–28 Druck).

2.3.3 Allein die Schrift

An den Dogmatiken der altprotestantischen Orthodoxie kann man studieren, was aus dem reformatorischen Ansatz bei dem lebendigen Wort des Evangeliums geworden war: Der vierfache Schriftsinn galt als obsolet. Eine ausgetüftelte Theorie der Verbalinspiration sollte die Unanfechtbarkeit des Textbestandes absichern. In gewisser Weise manifestierte sich das „allein“ dann auch in der historisch-kritischen Exegese, deren wissenschaftliche Leidenschaft sich ohne dieses „allein“ kaum erklären ließe. Noch im Lehrbetrieb der theologischen Fakultäten mit ihrer starken Betonung der exegetischen Fächer und deren Voraussetzungen in den biblischen Sprachen spiegelt sich dieses Bild. Die Wirkmächtigkeit der biblischen Texte wurde damit immer mehr eingeschränkt. Das Ergebnis war das Gegenteil dessen, was Luther gewollt hatte: Laien trauen sich heute die Bibel kaum noch allein mithilfe ihres gesunden Menschenverstands und ihrer eigenen Erfahrung zu lesen; sie können ja weder Griechisch noch Hebräisch. Luthers „allein“ galt der Abwehr von Traditionen der spätmittelalterlichen Kirche, die dem Ursprung des christlichen Glaubens nicht entsprachen oder ihn gar verfälschten. Das „allein die Schrift“ stand gegen das „allein die Kirche“ in deren spätmittelalterlicher Gestalt. Es war insofern ein emanzipatorischer Schlachtruf, aus dem im Nachhinein eine Selbstfesselung des Protestantismus wurde. Er hat die Hörfähigkeit der Protestanten auf andere Stimmen eingeschränkt. Seine Exklusivität wirkt abstoßend und arbeitet insofern dem Agnostizismus und der Areligiosität in die Hände.

In gewisser Weise hat sich die Bibel aus mancher Engführung selbst befreit – durch feministische, materialistische, psychologische Exegese, Bibliodrama, geistliche Lesung und anderes mehr. Zugleich steht sie heute im Kontext von Koran und Bhagavadgita, von Menschenrechts-Erklärungen und politischen Manifesten und vielen weiteren als relevant empfundenen Texten. Die damit gegebene Relationalität und Relativität zwingt dazu, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Sie fordert und fördert den mündigen Menschen.

Damit stellt sich die Frage nach dem „allein“ freilich erneut. Das isolierte „sola scriptura“ ist eine Illusion. Die Bibel muss heute im Dialog mit anderen für die Menschheit relevanten Dokumenten verstanden werden. Sie kann heute auch nicht anders als in konkreten Lebens-Kontexten gelesen werden. Ihr Alleinstellungsmerkmal zeigt sich „allein“ darin, wie die sich an ihr Orientierenden mit ihr umgehen, wie sie sich darüber miteinander verständigen und welche Konsequenzen sie aus ihr ziehen.

2.3.4 Die theologische Ambivalenz religionskritisch legitimierter Areligiosität

So ergibt sich, dass die „*particulae exclusivae*“ auf eine doppelte Weise zur Entstehung des agnostischen, areligiösen oder dezidiert atheistischen Menschen beigetragen haben: durch ihre biblisch begründete religionskritische Verve einerseits und ihre falsch verstandene Isolierung bzw. Verabsolutierung andererseits. Das „allein“ wandte sich gegen die Religiosität des „sowohl – als auch“, gegen eine

Religiosität, in der sich der Mensch darstellen und selbst verwirklichen wollte. Insofern war Religiosität abzulehnen. In diesem Sinn war es aus reformatorischer Perspektive sachgemäß, „areligiös“ zu leben. Die Reformation hat zur Legitimation von Areligiosität beigetragen, sofern sie Religion und Aberglauben nahe beisammen sah, wenn nicht identifizierte. Für Luther war die Rechtfertigungsbotschaft das Kriterium gegenüber aller verfehlten Religiosität; Calvin hielt den menschlichen Geist für eine „Götzenbilderfabrik“, „fabrica idolorum“.¹⁶

Die Reformation ist aber an der Entstehung von Areligiosität – entgegen ihrer Intention – auch insofern beteiligt, als sie das Missverständnis der von ihr beanspruchten Exklusivität nicht zu verhindern wusste. Das exklusive „Christus allein“ vermochte zwar Prioritäten zu ordnen und falsche Loyalitäten aufzukündigen, konnte aber schließlich auch die Loyalität Christus gegenüber infrage stellen. Was sollte nun „allein“ gelten – und wieso Christus? Die Rede von der „Gnade allein“ setzte zwar den Menschen frei gegenüber ungnädigen Instanzen außerhalb seiner und in ihm selbst. Im Gegenzug aber provozierte sie den Widerspruch eines seiner moralischen Kapazität notwendig bewussten Menschen. Der von Christus, Gnade und Schrift sich verabschiedende „Glaube allein“ legitimierte den nur seinem Gewissen verpflichteten Menschen, der sein Gewissen dann aber unter entsprechenden Umständen auch gegen den christlichen Glauben in Stellung bringen konnte oder geradezu musste. Die Bibel hatte erst einmal dazu angeregt, lesen zu lernen und dann über sie nachzudenken und sich ein Urteil zu bilden – ein Beitrag zur Autonomie des Menschen. Auf der anderen Seite führte die so gewonnene Autonomie zur Auflösung eines von den anderen Exklusivpartikeln gesicherten Exklusivitätsanspruchs der Bibel. Wie sind diese Prozesse zu beurteilen? Was an ihnen ist korrigierbar? Vor allem aber: Was bedeuten sie, wenn vieles an ihnen nicht revidierbar ist, für die Zukunft des Protestantismus?

3. Die Mission des Protestantismus

Unbestreitbar hat der Protestantismus durch beides zur Entstehung heutiger areligiöser Säkularität beigetragen – durch Defizite seiner Theologie wie auch durch seine dem Evangelium gemäßen, gegen falsche Religiosität und gegen Aberglauben gerichteten Ansätze. Natürlich haben auch zahlreiche weitere Faktoren daran Anteil, nicht zuletzt der Humanismus der Renaissance; bereits im 15. Jahrhundert gab es atheistische Stimmen.¹⁷ Aufklärung und 19. Jahrhundert

¹⁶ J. Calvin, *Institutio* I, 11,8.

¹⁷ Poggio Bracciolini hatte Lukrez' *De rerum natura* wiederentdeckt, woraufhin sich um die Mitte des 15. Jahrhunderts in Italien epikureisch denkende Kreise bildeten. Reiche Literaturangaben dazu in: S. Greenblatt, *Die Wende. Wie die Renaissance begann*, München 2012, 313–334. Vgl. ferner G. Maron, *Martin Luther und Epikur. Ein Beitrag zum Verständnis des alten Luther*, Göttingen 1988, sowie H.-M. Barth, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971, passim.

taten ein Übriges. Hier sind die Einzelaspekte erst noch zu sammeln und zu erforschen. Was folgt aus alledem für die Selbsteinschätzung des Protestantismus und seine künftige Aufgabe? Rückkehr zum römischen Katholizismus? Es gibt für den Protestantismus kein Zurück. Wie aber kann sein Voran aussehen?

3.1 Protestantismus und evangelische Kirche

Das Kerngeschäft der evangelischen Kirche bleibt das Zeugnis für Jesus Christus und die durch ihn eröffneten Lebens-Möglichkeiten. Sie hat es auszurichten im Kontext der sie umgebenden innerchristlichen Ökumene und der nichtchristlichen Religionen. Dies schließt, wo nötig, auch den Widerspruch ein. Das Evangelium inmitten einer zunehmend areligiös werdenden Welt zu vermitteln, sollte gerade der Protestantismus sich berufen fühlen. Da er durch sein starkes religionskritisches Engagement an der Entstehung von Areligiosität wesentlich mitbeteiligt ist, ist er auch besonders für die Areligiösen und Religionsdistanzierten zuständig. Es könnte seine Aufgabe sein, ihnen ein säkulares, für sie nachvollziehbares Profil von Christsein zu erarbeiten (statt sich an einer „Neu-Evangelisierung“ katholischen Zuschnitts zu versuchen). Die Offenheit der liberalen und progressiven Traditionen des Protestantismus sollte nicht aus innerkirchlichen oder ökumenischen Gründen abgewehrt, sondern vielmehr als Chance begriffen und genutzt werden. Dieses Anliegen lässt sich nicht operationalisieren, ohne dass mindestens dreierlei bedacht wird:

Die Heilige Schrift muss wieder in die Hand interessierter Menschen zurückkehren. Sie sollte als freies und anregendes Angebot zu stehen kommen. An die Stelle ihres Exklusivitätsanspruchs hat ihre Beziehungsgeschichte zu treten. Sie ist im Kontext nicht nur anderer heiliger Schriften, sondern im Grunde alles Kommunizierten zu lesen. Die Kirche darf die Bibel nicht durch das von ihr in Anspruch genommene Auslegungsmonopol tot predigen. Es gilt, die biblische Botschaft als einen diskutablen Lebens-Ansatz interessant zu machen – gerade auch für kirchendistanzierte und areligiöse Menschen. Dazu braucht es andere Foren als nur den Gottesdienst.

Die Rede von der Gnade muss geerdet werden. Gnade besteht nicht nur in Rechtfertigung und Sündenvergebung. Sie gilt den in ihrem Gewissen Bedrängten, aber auch den Erfolgreichen und Glücklichen. Auch bereits das bloße bewusste Einatmen und Ausatmen kann als Gnade erfahren werden. Die verschiedenen Weisen, wie Gnade erlebt werden kann, sind mit einander zu vermitteln. Es braucht Räume, in denen Gnade – der Entlastung und des Glücks – spürbar wird. In den Kirchen sollte eine Atmosphäre des einander Gnädig-Seins herrschen. Die Diakonie muss sich als leibhaftiger Ausdruck von Gnade verstehen lernen. Gnade muss die Auseinandersetzung aufnehmen mit den Kräften der Gnadenlosigkeit – und mit den Menschen und Strukturen, die negative Potentiale vertreten.

Glaube ist als innere Gewissheit wiederzuentdecken, für deren Entstehung die Glaubensinhalte unerlässliche Hilfsmittel bleiben, aber keinesfalls als unverstandene Störfaktoren wirken dürfen. Das erfordert eine in die Freiheit eigener

Glaubensentscheidung führende Hermeneutik. Hilfreich ist dabei der unbefangene Austausch von Meinungen und Erfahrungen. Therapeutische Seelsorge kann etwas von der spürbaren Kraft des Evangeliums zum Tragen bringen.

Das „Christus allein“ muss im Sinn universaler Inklusivität begriffen werden. Als die existenzielle Möglichkeit eines eindeutigen Ja dient es der klaren Standortbestimmung. Es darf Glaubende aber nicht daran hindern, auf Augenhöhe mit Andersdenkenden zu diskutieren und in gegenseitigem Respekt mit ihnen zusammen zu leben. Dies ist auch anders gar nicht möglich, wenn Jesus Christus nicht isoliert, sondern im Zusammenhang von Schöpfung und Vollendung verstanden wird. Er manifestiert und vermittelt die erlösende Kraft Gottes, dem sich die Erde und alles Leben verdanken; sein Geist wirkt unverfügbar. Jesus Christus ist aber auch anthropologisch zu orten, im Gesamt der Menschheitsgeschichte, ja der Evolution.

Verliert die Kirche ihr theologisches Ausschließlichkeits- und Anspruchsdenken, so wird ihre Botschaft wieder diskutabel. Sie hat ihre Botschaft nicht durchzusetzen, sondern zu präsentieren als einen Impuls, über den nachzudenken und aus dem zu leben sich lohnt. Einem freien Protestantismus könnte das besser gelingen als einem sich isolierenden Konfessionalismus. Wie müsste er aussehen?

3.2 Kirchlicher und freier Protestantismus

Der Protestantismus braucht sich seiner freien und kirchendistanzierenden Kräfte nicht zu schämen. Er hat eine eigene Variante des Christseins hervorgebracht, die er sich durch seine mächtigen ökumenischen Geschwister nicht diskreditieren lassen sollte. Im Zug der ökumenischen Bewegung geriet der freie Protestantismus aufs Abstellgleis und die evangelische Kirche in den Schatten der römischen. Der freie Protestantismus hat ein alternatives Bild von Christsein geschaffen, das – auch im Interesse des kirchlichen – wieder gewürdigt und genutzt werden sollte. Nicht Soutane oder Talar sind ihm wichtig. Er bindet auch nicht charismatisch oder schwärmerisch, sondern er stellt frei, ermutigt zum eigenen Urteil, zum Experiment mit christlicher Lebensführung, nüchtern und weltzugewandt. Inwiefern er sich mit einer jungen pfingstlerisch inspirierten Theologie, wie sie sich in Amerika abzuzeichnen scheint, verbinden kann, ist auszuloten. Es war sein Risiko und sein menschheitsgeschichtlicher Beitrag, dass er infolge seines religionskritischen Ansatzes in die Areligiosität führen konnte. Man wird wohl behaupten können, dass keine der traditionellen Kirchen, ja auch keine Religion so sehr zur Entstehung des mündigen, seiner selbst bewussten Menschen beigetragen hat wie der Protestantismus. Als säkularer areligiöser Mensch wird man diese Entwicklung bejahen, aber auch kirchlich engagierte Christen können sie begrüßen. Denn auch deren inneres Ziel ist der freie, seiner Verantwortung bewusste, eigenverantwortlich und mitverantwortlich denkende und handelnde Christenmensch – eine zeitgemäße Fassung des „allgemeinen Priestertums“. Auch konservative Christen wünschen sich kritische und selbstkritische Mitmenschen, politisch wach, tolerant, einsatzbereit. Areligiöse Säkularität ihrerseits wird, wenn

sie nicht zu einem banalen selbstzufriedenen Humanismus verkümmern will, sich durch die Denk- und Lebens-Angebote von Religionen und Konfessionen anregen und infrage stellen lassen. Umgekehrt bedürfen ebenso die institutionellen Kirchen der Herausforderungen durch Menschen, die ihnen kritisch, distanziert oder völlig ablehnend gegenüberstehen. Ein sich nicht kirchlich bindender, freier Protestantismus könnte ein fruchtbares Unruhe-Element für areligiöse wie für konfessionell gebundene Menschen darstellen.

Aber – gibt es freien Protestantismus in der skizzierten Form überhaupt (noch)?¹⁸ Er tritt jedenfalls kaum in Erscheinung. In der offiziellen Kirche wird er nicht geschätzt. Nicht einmal Albert Schweitzer wurde von konservativen Christen ohne weiteres als Christ anerkannt. „Kulturprotestant“ war lange Zeit ein disqualifizierendes Schimpfwort. Protestantische Kultur der Ehrlichkeit und der Gewissenhaftigkeit, des Verantwortungsbewusstseins und des freien Denkens wäre aber durchaus unterstützenswert – auch in den Augen areligiöser Zeitgenossen. Der Kulturprotestantismus vor dem I. Weltkrieg hat in der Tat versagt; er hatte die Verbindung zu seinem Herkommen weitgehend verloren. Karl Barth hat ihm den Todesstoß versetzt und damit für eine Weile den Protestantismus auf seine eigene theologische Linie hin reduziert. Nun hängt die „These von einem freien, kirchendistanzierten Christentum zunehmend ‚in der Luft‘ [...]“.¹⁹ Die Wiedergewinnung einer von Leben erfüllten Spannung zwischen freier und institutioneller Wahrnehmung des reformatorischen Erbes würde dem Protestantismus wieder Zunder geben.

3.3 Säkulares Christsein als ein Zukunftsmodell?

Stellt man Reformation, Protestantismus und Areligiosität, wie Charles Taylor²⁰ das versucht, in die großen religions- und menschheitsgeschichtlichen Zusammenhänge ein, tun sich weitere Perspektiven auf. Es spricht viel dafür, dass sich im Lauf der Religionsgeschichte neue Entwicklungen immer dann gezeigt haben, wenn sich zugleich eine neue Selbstwahrnehmung des Menschen einstellte.²¹ Einen solchen Schritt hat man offenbar in der von Karl Jaspers so benannten „Achsenzeit“ beobachtet. Beginnend etwa mit dem 8. Jahrhundert vor Christus vollzog sich binnen eines knappen Jahrtausends ein radikaler Wandel des religiösen Bewusstseins: Die alte kosmische Ordnung genügte nicht mehr, der Mensch begann über sie hinaus zu fragen. Konfuzius und Buddha, Jesaja und Sokrates

18 Vgl. *F.W. Graf*, Art. Kulturprotestantismus, in: TRE 20, 230–243. In diesem Zusammenhang ist auf den Bund für Freies Christentum hinzuweisen.

19 *Th. Gundlach*, in: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 129.

20 *Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, 261, 133, 273.

21 Vgl. *K.-H. Ohlig*, Religion in der Geschichte der Menschheit. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins, Darmstadt 2002; *K. Armstrong*, Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen, München 2006.

betraten die Weltbühne; die Weltreligionen begannen sich zu formieren. Menschen fingen an, sich als Individuen zu begreifen und von dem auf sie Einstürzenden zu distanzieren. Es vollzog sich, wie Taylor das nennt, eine „Entbettung“ des Menschen, vergleichbar der späteren „Entzauberung“ der Welt. Mit Recht findet Taylor, der Zug zur „Entzauberung“ sei „in der jüdischen Überlieferung und in der späteren Tradition des Christentums angelegt. [...] Die Macht Gottes erobert die verzauberte Welt der Heiden.“ Das Evangelium sprengt die heilige Ordnung. Der barmherzige, aber nicht orthodoxe Samariter hätte dem unter die Räuber gefallenen Juden nicht helfen können, wenn er nicht spontan und entschlossen die bis dahin für ihn gültigen religiös begründeten ethischen und ethnischen Maximen außer Kraft gesetzt hätte.²² Ist es auszuschließen, dass sich mit Globalisierung und Digitalisierung ein ähnlicher Wandel im Selbstverständnis des Menschen abzeichnet?

Dies wiederum könnte heißen, dass mit der areligiösen Säkularität des Einzelnen etwas zum Ziel kommt, das von der Achsenzeit her angelegt, in der jüdisch-christlichen Tradition verstärkt und im säkularen Protestantismus zum Durchbruch gekommen ist! Solange christlicher Glaube sich mit säkularen, areligiösen Intentionen verbinden oder diese sogar anregen kann, bedeutet das, dass neben den vertrauten institutionellen kirchlichen Gestaltungen des Christentums ein neues Profil von Christsein sich zeigt. Protestantismus wäre dann – wenigstens in seinen liberalen und progressiven Teilen – nicht Nachzügler, sondern Vorhut der Geschichte.

Gegen diese Interpretation erheben sich Bedenken. Soll damit die „Erzählung“²³ vom ewig modernen Protestantismus modifiziert fortgeschrieben werden? Als geschickter Schachzug, aus der bevorstehenden Niederlage einen strahlenden Sieg zu machen? Was wird dabei aus der Kirche? Ist säkulares Christsein nicht völlig individualistisch, ja solipsistisch? Woher nimmt es seine Kraft, wie dient es dem Reich Gottes?

Zweifellos ist die Beziehung zwischen dem kirchlich gebundenen und einem kirchendistanzierten Protestantismus neu zu definieren und zu gestalten. Die beiden Seiten sind aufeinander angewiesen. Kirchendistanzierter Glaube wird sich schließlich auflösen, wenn er nicht in irgendeiner Weise mit den Aktivitäten traditioneller institutionalisierter Kirchen in Kontakt bleibt. Diese wiederum drohen sektiererische Züge anzunehmen und zu verkümmern, wenn sie Austausch und Zusammenarbeit mit „freien Trägern“ des Christentums scheuen. Das Christentum der Zukunft braucht wohl beides: neben den etablierten Kirchen eine „churchless Christianity“, die sich je und je an neuralgischen Punkten zu Aktionsgruppen verdichtet und dann bei Bedarf mit den Traditionsgebundenen

22 I. Illich nach Taylor, Ein säkulares Zeitalter, 273. Einer meiner Gesprächspartner schreibt mir: Der barmherzige Samariter hätte, da er nicht „den kirchenamtlich vorgesehenen Glauben“ hat, „keine Chance“, im evangelischen Rothenburger Martinshof angestellt zu werden (R. Grzegorek, Brief vom 7.9.2014).

23 Joas, Glaube als Option, 86–105.

koaliert. So könnte sich eine Weltchristenheit formieren, in der – neben den etablierten Institutionen – nach dem Facebook-Modell Einzelne bereit stehen, wenn Not am Mann ist. Im übertragenen Sinn heißt das: Die glaubensstarken, risikofreudigen, die Protestanten der Zukunft müssen wohl manche ihrer schönen Kirchen- und Bekenntnisgebäude verlassen, um ihre Mission erfüllen zu können.

Glaubt der Protestantismus nicht mehr an sich selbst? Er soll nicht an sich selbst glauben, er sollte aber wissen, wozu er da ist – im Gegensatz oder in Ergänzung zu anderen Bewegungen. Soll er eine verkleinerte Ausgabe des Katholizismus (oder der Orthodoxie) darstellen? Dazu ist er gar nicht in der Lage. Das sollte ihm klar machen, dass er offenbar eine andere Aufgabe hat. Die wissenschaftliche Erforschung möglicher Fehlerquellen und Fehlentwicklungen von den Zeiten der Reformation an könnte deutlich machen: Manches, was am Protestantismus im Vergleich zu katholischer oder orthodoxer Kirche als defizitär erscheint, ist zukunftssträftig. Hier zeigen sich Herausforderungen und Chancen, die dem Protestantismus sozusagen in die Wiege gelegt sind. Zum Besten der weltweiten Ökumene, ja der globalisierten Gesellschaft sollte er sie aufgreifen.

Summary

The most secularized areas in Europe are those territories originally shaped by the Reformation. How is this to be explained? Is it for historical reasons (such as the 'Thirty Years' War or the GDR Regime)? Or is it due to theological deficits in Lutheran theology (such as a lack of ecclesiological interest or the exclusiveness of the „sola“ formulas)? What is the challenge for Protestantism resulting from an analysis of these problems? How can the message of the Reformation once again relate to contemporary sensibilities and connect with the pluralistic world? Is the tradition of so-called Free Protestantism able to point out a successful path? Should secular faith become the model of future Christendom? Both analysis and therapy badly need further investigation.

Prof. em. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, D-35041 Marburg;
E-Mail: barthh-m@staff.uni-marburg.de