

DIETZ LANGE

Glaubenslehre

Band I

Band II

Mohr Siebeck

Dietz Lange
Glaubenslehre



Dietz Lange

Glaubenslehre

Band I

Mohr Siebeck

DIETZ LANGE, geboren 1933; Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, Göttingen, Chicago und Zürich; 1959–61 Vikar in Bochum und Witten; 1962 Promotion; ab 1963 wissenschaftliche Tätigkeit in Göttingen; dort 1973 Habilitation für Systematische Theologie; seit 1980 Professor an der Universität Göttingen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lange, Dietz:

Glaubenslehre / Dietz Lange. – Tübingen: Mohr Siebeck (2001)

ISBN 978-3-16-161806-2 / eISBN 978-3-16-161845-1 unveränderte eBook-Ausgabe 2022

© 2001 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Sabon gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

„Tro är Guds förening med själen.“
Tro är – kann därför icke fattas, långt mindre
identifieras med de formler i vilka vi omskriva
detta som är.

„Glaube ist Gottes Vereinigung mit der Seele.“
Glaube ist – kann darum nicht erfaßt, noch viel
weniger mit den Formeln identifiziert werden,
in denen wir das umschreiben, was ist.

DAG HAMMARSKJÖLD,
Vägmärken, Stockholm 1963, 78

Vorwort

Bei der Vorbereitung des letzten viersemestrigen Dogmatik-Zyklus meiner Amtszeit (1996–1998) war mir klar, dass es dieses Mal mit einer bloßen Überarbeitung der letzten Fassung nicht getan sein werde. Zu sehr hatten sich über die Jahre die theologische Diskussionslage und ihr kirchlicher und gesellschaftlicher Kontext gewandelt. Da musste das Ganze von Grund auf neu konzipiert werden. Eine solche Aufgabe am Ende der akademischen Laufbahn hat ihren eigenen Reiz: eine Bilanz zu ziehen und sich dabei zugleich noch einmal in die Situation eines Privatdozenten zu begeben, der den Studierenden immer genau um eine Stunde voraus ist. Irgendein Gefühl von Endgültigkeit kommt dabei gar nicht erst auf. Alles stand noch einmal auf dem Prüfstand, und mir wurde wieder einmal bewusst, wie zeitgebunden auch die eigene theologische Reflexion ist und wie sehr sie deshalb erfordert, unterwegs zu bleiben und sich auf Neues einzustellen.

In den komplexen, säkularisierten und pluralistischen Gesellschaften des gegenwärtigen westlichen Kulturkreises begegnet der christliche Glaube einer doppelten Herausforderung. Auf der einen Seite hat der Pluralismus die Gestalt der Relativierung und Nivellierung. Sie erscheint im Zeichen verbreiteten Wohlstands als Kultur der Beliebigkeit, zu der sowohl ein Atheismus der Gleichgültigkeit als auch ein religiöser und esoterischer Markt der Möglichkeiten gehören. Insofern das Christentum teils an dieser Entwicklung unbewusst partizipiert, teils sich bewusst an sie anpasst, wirkt sich das intern als dramatischer Profilverlust aus: Es wird zunehmend undeutlicher, was eigentlich christlich, geschweige denn, was eigentlich evangelisch ist. Auf der anderen Seite hat der Pluralismus die Gestalt konkurrierender Absolutheitsansprüche. Ihnen korrespondieren im Christentum intern nicht nur evangelikale und fundamentalistische Tendenzen, sondern dazu gehören auch die im vorigen Jahrhundert auf breiter Front vollzogene „Rückkehr zum Dogma“ samt ihren Nachwirkungen sowie die unter verschiedenen Namen firmierenden neuen Formen des Biblizismus. Hier weiß man immer schon von vornherein, was „rechtgläubig“ ist. Zwischen diesen Fronten steht der auf die Lebenserfahrung bezogene Glaube selbst in der Spannung von Zuversicht und Zweifel.

Wenn diese (in den Prolegomena genauer zu entfaltende und zu begründende) Sicht zutrifft, dann muss es in einer heute zu schreibenden Glaubenslehre auf zweierlei ankommen. *Einmal* ist um der klaren Identitätsbestimmung des Christlichen willen die Auseinandersetzung mit den beiden Gestalten des Pluralismus zu führen. Das setzt eine kritisch-konstruktive Analyse sowohl der eigenen Tradition

als auch der gesellschaftlichen und interreligiösen Situation des Christentums in der Welt, also historisch-kritische Arbeit an Bibel und dogmatischer Tradition sowie einen offenen Blick für die kirchliche und soziale Wirklichkeit (vor allem, aber nicht ausschließlich, des eigenen Landes) voraus. Dazu gehört insbesondere – fern jedem Konfessionalismus – die Profilierung und argumentative Entfaltung der evangelischen Grundeinsicht. Es gibt das Christliche faktisch nur in verschiedenen konfessionellen Varianten; deren klares Verständnis und offene Diskussion stellt darum die Vorbedingung für Verstehen und Toleranz dar. *Zum anderen* ist die jedem religiösen Glauben und insbesondere dem Christentum eigene innere Spannung von *mysterium tremendum* und *fascinans* zu bedenken, wie sie sich in äußerster Schärfe in der Theodizeefrage meldet, weil nur von hier aus das Gewicht und die befreiende Macht der Heilzusage begriffen werden können. Die Verflechtung beider Fragerichtungen ergibt das Konstruktionsprinzip der vorliegenden Glaubenslehre. Hinsichtlich der geistesgeschichtlichen Bezüge schlägt sich das darin nieder, dass ich für die Ausbildung der eigenen Position am meisten sowohl der biblischen und reformatorischen Tradition als auch den großen Vertretern des freien Protestantismus sowie natürlich vielen Zeitgenossen verdanke. Selbstverständlich habe ich mich dabei, wie das heute zunehmend erforderlich ist, vielfach auch auf Autoren außerhalb des deutschen Sprachraums bezogen.

Ebenso selbstverständlich sollte es sein, dass ein systematisch-theologisches Konzept sich nicht nur für die übrigen theologischen Fächer, sondern auch (über die seit je konstitutive Beziehung zur Philosophie hinaus) für andere Wissenschaften öffnet. Darin kommt zugleich zum Ausdruck, dass protestantische theologische Reflexion weder dem antiquarischen Interesse der Erhaltung eines überkommenen Lehrbestandes noch einem intellektuellen Spieltrieb zu dienen, sondern Glaubenserfahrung in der gegenwärtigen Lebenswelt auszulegen hat. Dieser Verantwortung wird sie nach meiner Überzeugung weder im kirchlichen Ghetto noch im Elfenbeinturm hochspekulativer Selbstgenügsamkeit gerecht, sondern nur in lebendiger Auseinandersetzung mit der Lebenserfahrung und der Empirie, sowohl in ihrer unmittelbaren als auch in ihrer reflektierten Gestalt.

Die mit all dem angedeutete Verfahrensweise hat nun freilich den Umfang des Werkes stark anschwellen lassen. Ein Kollege, dem ich kurz vor Beginn der Drucklegung die zu erwartende Seitenzahl nannte, reagierte spontan: „Erbar-mung!“ Er hatte natürlich völlig Recht, auch wenn ich seinem Appell zu diesem späten Zeitpunkt nicht mehr Folge leisten konnte. Als Ausgleich kann ich ihm – und allen potenziellen Leserinnen und Lesern – meine Bemühung um Lesbarkeit und meinen weitestgehenden Verzicht auf den Fachjargon anbieten. (Im Übrigen habe ich, wo es stilistisch anging, inklusive Sprache benutzt; ansonsten muss ich die Leserinnen bitten, die Feminin-Form mitzuhören.)

Ein Unternehmen dieses Umfangs gibt vor allem Anlass zu vielfältigem Dank. An erster Stelle möchte ich hier die Hörerinnen und Hörer der Vorlesung nennen,

deren engagierte Zwischenfragen und Diskussionsbeiträge mich vielfach zu erneutem Überdenken meiner Thesen, zu Präzisierungen und an etlichen Stellen auch zur Korrektur sachlicher Irrtümer veranlasst haben. Dasselbe gilt von meiner Sozietät, die in den letzten Jahren große Teile der bereits verbesserten Fassung in geduldiger Arbeit durchgekämmt und vieles scharfsinnig und hartnäckig in Frage gestellt hat. Das ist dem Text gut bekommen und hat noch einmal eine zum Teil recht einschneidende Überarbeitung zur Folge gehabt. Wenn am Ende manche der heftig umstrittenen Textpartien dennoch in der Sache unverändert geblieben sind, so mögen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dies ruhig dem beginnenden Altersstarrsinn des Verfassers zuschreiben.

Ebenso wichtig war die Arbeit meiner beiden Hilfskräfte, Uwe Habenicht (1996/97) und Matthias Wilke (1997–2001), die meine Vorlesung als studentische Tutoren begleitet und mit großer Geduld und Sorgfalt die verschiedenen Fassungen der Texte kritisch gelesen und vielfältige Verbesserungen vorgeschlagen haben. Herr Wilke hat sich darüber hinaus durch die Kontrolle sämtlicher Zitate und die Vorbereitung des Registers verdient gemacht.

Da meine Erfahrung im kirchlichen Dienst leider nur kurz war und zudem lange zurückliegt, habe ich einen Teil der Ekklesiologie einigen kirchlichen Praktikern gegeben mit der Bitte, ihn aus dem Blickwinkel ihrer Berufserfahrung kritisch zu lesen: Landessuperintendent i.R. Horst Blanck – Ludwigslust, Pastor Uwe Habenicht – Holzminden, Propst i.R. Eberhard Hamann, Preetz (früher Wentorf), Pastor Dr. Thomas Kück – Hittbergen, Vizepräsident i.R. Dr. Günter Linnenbrink – Hannover. Dankenswerterweise sind alle meiner Bitte nachgekommen und haben mir zum Teil sehr ausführliche Kommentare geschickt. Sie kommen aus verschiedenen Landeskirchen, vertreten unterschiedliche theologische Positionen und gehören zudem verschiedenen Generationen an. Schon deswegen wird keiner von ihnen mit dem Resultat meiner Überarbeitung ganz zufrieden sein. Sie werden aber eine ganze Reihe durch sie veranlasster Änderungen und Verdeutlichungen bemerken.

Daneben hat es im Lauf der Jahre eine große Zahl von Vorträgen über Einzelthemen und von Gesprächen über die Idee des Ganzen, einzelne Aspekte und Thesen gegeben. Allen Beteiligten einzeln zu danken ist nicht möglich. Nennen möchte ich aber das von Wolfgang Greive – Genf geleitete Studienprojekt *Communion – Community – Society* des Lutherischen Weltbundes, an dem ich als Mitglied der internationalen „core group“ teilgenommen habe. Wir haben in den Jahren 1998–2000 auf fünf Konsultationen in verschiedenen Erdteilen exemplarisch Selbstverständnis, Lebensbedingungen und Praxis lutherischer Kirchen untersucht. Die dabei zutage tretende Vielfalt sowie die ganz unterschiedlichen theologischen Positionen in der Gruppe selbst haben mir eine Fülle von Anregungen eingebracht, von denen diese Glaubenslehre vor allem für die Ekklesiologie profitiert hat.

Zum Schluss danke ich herzlich Herrn Georg Siebeck für die Aufnahme der

Arbeit in sein Verlagsprogramm und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern seines Hauses für die umsichtige und hilfsbereite Betreuung der Druckvorlage.

Zur Orientierung sei noch bemerkt, dass ein Kommentar zur Gliederung des Werkes sich in der Einleitung Teil A, Standort und Aufgabe der Glaubenslehre, Abschnitt VII befindet.

Göttingen, im Sommer 2001

Dietz Lange

Inhaltsübersicht

Einleitung

A. Standort und Aufgabe der Glaubenslehre

- I. Äußere und innere Lebensbedingungen des Christentums
- II. Erfahrung in Theologie und Philosophie
- III. Die Glaubenslehre als theologisches Fach
- IV. Die Aufgabe
- V. Die Quellen
- VI. Die Methode
- VII. Zum Aufbau

B. Religionsphilosophische Grundlegung

- I. Symbolische Erkenntnis
- II. Ontologie der Relation
- III. Religiöse und areligiöse Deutung
- IV. Der Offenbarungsanspruch der Religion
- V. Die Lebensäußerungen der Religion
- VI. Das Christentum in religionsphilosophischer Sicht

Hauptteil

A. Schöpfung und Sünde

- I. Schöpfung und Zerstörung
 1. Mensch und Welt
 2. Gott und Mensch
 3. Gott und Welt
- II. Bestimmung und Verfehlung
 1. Gott und Mensch
 2. Mensch und Welt
 3. Gott und Welt

B. Jesus Christus und die Gottesberschaft

- I. Der Glaube Jesu
 1. Die Predigt Jesu
 2. Die Selbshingabe Jesu
 3. Das Ende der Wirksamkeit Jesu
- II. Gottes geistige Gegenwart in Jesus Christus
 1. Der Glaube
 2. Die Liebe
 3. Die Hoffnung

C. Das geschichtliche Leben der Christen und die Vollendung der Welt

- I. Gemeinschaft im Geist und Institution
 1. Wort und Glaubensgemeinschaft
 2. Gemeinschaft der Liebe Gottes
 3. Kirche und Gesellschaft
- II. Vollendere Herrschaft der Liebe Gottes

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

A. Standort und Aufgabe der Glaubenslehre	3
<i>I. Äußere und innere Lebensbedingungen des Christentums</i>	7
1. Die säkulare Welt	7
2. Der religiöse Pluralismus	14
3. Die konfessionelle Vielfalt	19
4. Der Einzelne und die kirchliche Institution	21
<i>II. Erfahrung in Theologie und Philosophie</i>	27
1. Die Strittigkeit Gottes	31
2. Pluralität und Normativität	37
3. Philosophie und Theologie in den Konfessionen	45
4. Der theologische Denker und die scientific community	49
<i>III. Die Glaubenslehre als theologisches Fach</i>	52
1. Die Glaubenslehre und ihre Nachbardisziplinen	53
2. Glaubenslehre und Religionswissenschaften	59
3. Glaubenslehre und Konfessionskunde	62
4. Individuelle Rechenschaft und kirchliche Lehre	64
<i>IV. Die Aufgabe</i>	68
1. Übervernünftiger Glaube und vernünftige Rechenschaft	68
2. Bestimmung des Verhältnisses zu den anderen Religionen	72
3. Glaubenslehre oder Dogmatik	82
4. Kirchliche und öffentliche Verantwortung	88
<i>V. Die Quellen</i>	90
1. Bibel und gegenwärtige geistige Lage	91
2. Geschichte des Christentums und der anderen Religionen	97
3. Bekenntnisse der Kirche und der Kirchen	103
4. Individueller Glaube und geltende Lehre	107

VI. <i>Die Methode</i>	111
1. Rationalität und Dialektik	112
2. Bestimmung der Identitätskriterien im Vergleich	120
3. Überprüfung der konfessionellen Position	121
4. Perspektivität und institutionalisierter Konsens	123
VII. <i>Zum Aufbau</i>	126
1. Formales zur Systematik	126
2. Die religionsphilosophische Grundlegung	128
3. Die Hauptstücke der materialen Glaubenslehre	132
4. Zur Trinitätslehre	136
5. Gott, Mensch und Welt	138
6. Die Aspekte der Erfahrung	140
B. Religionsphilosophische Grundlegung	141
I. <i>Symbolische Erkenntnis</i>	143
1. Gegenstand und symbolischer Verweis	145
2. Gewissheit (Evidenz, Imagination, Gewissen)	150
3. Weltbild und kosmomorphe Gottessymbole	157
4. Menschliches Leben und anthropomorphe Gottessymbole	160
5. Symbol und Institution	164
II. <i>Ontologie der Relation</i>	170
1. Substanz und Relation	171
2. Das Selbstverhältnis des Menschen	176
3. Die Welt als relationaler Prozess	179
4. Geschichtliche Interdependenz und Freiheit	184
5. Ordnung und Dynamik	188
III. <i>Religiöse und areligiöse Deutung</i>	192
1. Gott als Nicht-Gegenstand	193
2. Gottes Gegenwart und „Selbst-verständlichkeit“	196
3. Geschlossenheit und Transparenz der Welt	200
4. Lenkung der Geschichte und Ideologie	206
5. Irdisches und göttliches Reich	211
IV. <i>Der Offenbarungsanspruch der Religion</i>	215
1. Offenbarung und Verborgenheit	216

2. Biographische Erschließungssituationen	220
3. Die Tiefendimension der Natur	224
4. Geschichtliche Umbrüche	227
5. Das Außerordentliche und die Institutionalisierung	230
<i>V. Die Lebensäußerungen der Religion</i>	<i>235</i>
1. Heilige Personen, Orte, Zeiten, Dinge	235
2. Frömmigkeit und ihre Gestalten	240
3. Naturkreislauf und Feste	247
4. Geschichtliche Tradition und Zukunftsorientierung	251
5. Institutionalität und Selbstbestimmung	255
<i>VI. Das Christentum in religionsphilosophischer Sicht</i>	<i>260</i>
1. Der Absolutheitsanspruch	261
2. Glaube und sittliches Handeln	265
3. Der Schöpfungsglaube und das Verhältnis zur Natur	268
4. Weltgeschichte und Heilsgeschichte	273
5. Kirche und eschatologische Vorläufigkeit	277

Hauptteil

A. Schöpfung und Sünde	283
I. <i>Schöpfung und Zerstörung</i>	<i>288</i>
1. Mensch und Welt	288
a) Freiraum und gesetzter Ort	288
b) Zeitverlauf und Augenblick	294
c) Personalität und Sachlichkeit	301
d) Freiheit und Abhängigkeit	315
e) Sein und Sollen	320
f) Leben und Tod	324
g) Die Frage nach Gott	329
2. Gott und Mensch	333
a) Innewohnen Gottes und Gottferne	335
b) Ursprung und Ziel	339
c) Gott als personales Gegenüber und Seinsgrund	344
d) Das Woher von Freiheit und Abhängigkeit	352
e) Der Gewährende und Fordernde	357
f) Der Leben Schaffende und Tötende	362
g) Die zwiespältige Antwort auf die Gottesfrage	367

3. Gott und Welt	372
a) Immanenz und Transzendenz Gottes	374
b) Ewigkeit und Zeitlichkeit	380
c) Der Ursprung des Einzelnen und des Ganzen	386
d) Der Stifter von Gesetz und Zufall	394
e) Vorsehungsglaube und menschliche Verantwortung	401
f) Schöpfung und Vernichtung	406
g) Gott als Grund und Abgrund der Welt: Theodizeefrage I	408
II. <i>Bestimmung und Verfehlung</i>	413
1. Gott und Mensch	418
a) Gottes Ort und Verbannung	419
b) Gottes Zeit und der vergessene Gott	421
c) Frömmigkeit – Gottesbemächtigung und Gottesfeindschaft	424
d) Theonomie – Autonomie und Heteronomie	435
e) Schuld und Schicksal	443
f) Verwirktes Leben und seine Erhaltung	447
g) Der Mensch als Gott – Gott als Richter	451
2. Mensch und Welt	456
a) Gestalteter Raum – Übergriff und Flucht	458
b) Erfüllte Zeit – Fixierung und Versäumnis	461
c) Gemeinschaft und ihre Zerstörung	468
d) Geschaffene Freiheit – Knechtung und Willkür	482
e) Der Zwiespalt des Sollens	486
f) Leben und Töten	490
g) Macht über die Welt – Macht der Welt	495
3. Gott und Welt	501
a) Gottes Andringen und Gottverlassenheit	503
b) Gottes Geleit und Gericht	506
c) Vereinzelung und Gesamtzusammenhang	510
d) Sachzwänge und Instanzlosigkeit	514
e) Weltverantwortung und Weltflucht	517
f) Das Gesetz des Lebens und die Logik des Todes	522
g) Reich Gottes und Reich des Bösen: Theodizeefrage II	526

Inhaltsverzeichnis des 2. Bandes

B. Jesus Christus und die Gottesherrschaft

I. *Der Glaube Jesu*

0. Die Quellen
1. Die Predigt Jesu
 - a) Die Nähe Gottes und der geographische Ort
 - b) Eschatologische Dringlichkeit und historische Zeit
 - c) Gottesfeindschaft und Gotteskindschaft
 - d) Herrschaft Gottes und Freiheit
 - e) Gottes unbedingte Forderung und bedingungslose Liebe
 - f) „Wer sein Leben verliert, der wird es finden“
 - g) Der Anspruch auf göttliche Vollmacht
2. Die Selbsthingabe Jesu
 - a) Von Galiläa nach Jerusalem
 - b) Biographie und Kairos
 - c) Gottes- und Menschengemeinschaft
 - d) Gehorsam und Freiheit
 - e) Sündlosigkeit und Vergebung
 - f) Das Kreuz
 - g) Die Gottverlassenheit des Sohnes Gottes
3. Das Ende der Wirksamkeit Jesu
 - a) Von Jerusalem nach Galiläa
 - b) Der „historische“ Jesus
 - c) Der entschwundene Gott und die „einsame Masse“
 - d) Der Gegensatz von Freiheit und Gehorsam
 - e) Lehre von Christus und Jesus als Lehrer
 - f) Die Endgültigkeit des Todes
 - g) Der „Tod Gottes“

II. *Gottes geistige Gegenwart in Jesus Christus*

0. Die Auferstehungstraditionen
1. Der Glaube
 - a) Erscheinungen und Gegenwart des Gekreuzigten
 - b) Das Eschaton in der Zeit
 - c) Teilhabe an Jesu Gottesverhältnis

- d) Leben aus dem Grund christlicher Freiheit
 - e) Jesu Sieg über die Sünde und die Wirklichkeit des Lebens
 - f) Neues Leben gegen den Augenschein
 - g) Rechtfertigung Gottes? Rechtfertigung des Menschen!
2. Die Liebe
- a) Jesu Grenzüberschreitung und der Raum der Liebe
 - b) Jesu Gegenwart und die Zeit der Liebe
 - c) Gemeinschaft mit Gott und den Menschen
 - d) Gottes Liebe in menschlicher Liebe
 - e) Opfer Gottes und Opfer des Menschen
 - f) Leben aus Liebe und Lebenshingabe
 - g) Gottes Liebe als Überwindung des Bösen
3. Die Hoffnung
- a) Universale Partikularität
 - b) Zeit des Christentums oder nachchristliche Zeit
 - c) Herrschaft Christi und Weltherrschaft
 - d) Christliche Freiheit und Autonomie
 - e) Gottes Wille und seine Erfüllung
 - f) Hoffnung für dieses Leben
 - g) Herrschaft Christi und Trinität

C. Das geschichtliche Leben der Christen und die Vollendung der Welt

I. Gemeinschaft im Geist und Institution

1. Wort und Glaubensgemeinschaft
- a) Jesus Christus und die Universalität des Glaubens
 - b) Apostolizität und Geschichtlichkeit der Kirche
 - c) Wort und Sakrament als Vermittlung von Gemeinschaft
 - d) Kirche als Wagnis
 - e) Heiligkeit und Unheiligkeit der Kirche
 - f) Der Geist als Lebensmacht der Kirche
 - g) Gottesdienst
2. Gemeinschaft der Liebe Gottes
- a) Die eine Kirche und die Vielfalt der Kirchen
 - b) Tradition und Reform
 - c) Priestertum aller Gläubigen und Institution
 - d) Weite und Enge
 - e) Liebe und Recht
 - f) Macht und Kreuzesnachfolge
 - g) Gottes Liebe als Überwindung des Heilsegoismus

3. Kirche und Gesellschaft
 - a) Intimität und Öffentlichkeit
 - b) Kirchengeschichte und Weltgeschichte
 - c) Die Kirche und die anderen Institutionen
 - d) Kirche als Vermittlung von Freiheit und Dienst
 - e) Zwischen Ghetto und Verweltlichung
 - f) Das Ende der Kirche
 - g) Kirche und Eschaton

II. Vollendete Herrschaft der Liebe Gottes

- a) Auferstehung als σώμα πνευματικόν
- b) Anfang und Ende der Zeit
- c) Die Gottesherrschaft als Vollendung der Welt
- d) Die Vollendung „schlechthinniger Abhängigkeit“
- e) Gericht und Gnade
- f) Leben ohne Tod
- g) Doppelte Prädestination oder ἀποκατάστασις πάντων?

Technische Bemerkungen

Die Fußnoten werden für jedes Kapitel (durch römische Ziffern gekennzeichnet) neu gezählt. (Dabei werden die Anmerkungen zu den Einführungen der Hauptstücke A, B, und C in der Zählung jeweils dem darauf folgenden I. Kapitel zugeschlagen.) Die Fußnoten zu den beiden Teilen der Einleitung „Standort und Aufgabe der Glaubenslehre“ und „Religionsphilosophische Grundlegung“ werden jeweils durchnummeriert. Die folgenden Bemerkungen zu den Fußnoten gelten entsprechend.

In den Literaturverweisen steht a.a.O. ohne Zusatz nur, wenn die betreffende Arbeit in der unmittelbar vorhergehenden Anmerkung angeführt ist; sonst wird auf die Anmerkung verwiesen, in welcher der Titel zum ersten Mal zitiert worden ist.

Namen von Autorinnen und Autoren werden jeweils beim ersten Vorkommen mit ausgeschriebenen, danach mit abgekürzten Vornamen zitiert.

Abkürzungen nach TRE (außer den Ordinalzahlen bei biblischen Büchern, z.B. 1.Kor).

Einleitung

A. Standort und Aufgabe der Glaubenslehre

Die Glaubenslehre als Teil der Systematischen Theologie (neben der Ethik) soll, ausgehend von der Erfahrung des christlichen Glaubens, dessen Identität im Blick auf seine gegenwärtig adäquaten konkreten Lebensformen im Zusammenhang entfalten.

So kann man die vor uns liegende Aufgabe vorläufig bestimmen. In diesem Satz fällt zunächst das Wort *Glaubenslehre* auf. Es steht an der Stelle des geläufigeren Begriffs *Dogmatik*. Herkömmlich gilt es als Kennzeichen einer „liberalen“ Theologie. Weil das so ist, sei gleich zu Beginn vor einer schlichten Einordnung dieses Buches in ein theologisches Richtungsschema gewarnt. Der Begriff „liberal“ deckt so unterschiedliche theologische Ansätze ab, dass er außer einer allgemeinen Geisteshaltung kaum noch etwas Genaueres aussagt. Ich teile diese Geisteshaltung, insofern ich mit den „liberalen Vätern“ der Auffassung bin, dass erstens die freie, nicht kirchlich domestizierte kritische Erforschung von Bibel und dogmatischer Tradition heute zu den Voraussetzungen und nicht zu den Feindbildern einer Glaubenslehre gehört, und dass diese zweitens auf die drängenden Anfragen christlicher wie nichtchristlicher Zeitgenossen an zentrale Aussagen des Glaubens argumentativ einzugehen hat, nicht zuletzt deshalb, weil vermutlich kein heutiger theologischer Denker im Innersten von ihnen unberührt ist. Andererseits besteht die seit den frühen zwanziger Jahren von Theologen sehr unterschiedlicher Provenienz erhobene Kritik an einer Verflachung und Verharmlosung der den Menschen zutiefst aufwühlenden und von Grund auf neuschaffenden und beglückenden Begegnung mit dem heiligen Gott bei manchen der als liberal apostrophierten Theologen (bei manchen konservativen übrigens nicht weniger!) durchaus zu Recht. Fasst man beides zusammen, so ergibt sich als Leitlinie des vor uns liegenden Unternehmens, dass die Theologie sich weder von Zeitströmungen das Gesetz des Handelns vorschreiben lassen noch den überkommenen Lehrbestand in der gegebenen Form festschreiben, erst recht nicht zwischen beiden Tendenzen unklar hin- und her schwanken darf, sondern das Verhältnis des christlichen Glaubens zur zeitgeschichtlichen Situation der Erfahrung entsprechend mit Argumenten bestimmen muss. So soll der Begriff *Glaubenslehre* hier verstanden werden.

Im Unterschied dazu weckt der Begriff *Dogmatik* und erst recht der ihm zugrunde liegende des *Dogma* im heutigen Sprachempfinden sowohl innerhalb als auch erst recht außerhalb der Zunft so stark den Eindruck eines zeitunabhängigen, absolut feststehenden Glaubensgesetzes („Das muss ein Christ glauben“),

dass man kaum noch hoffen kann, diese Assoziation durch interpretierendes Zurechtrücken auszuschließen. Ein solches Missverständnis ist aber nicht etwa nur für liberale Ohren anstößig, sondern generell nach evangelischer Sicht nicht tolerabel. Denn es verträgt sich zum einen nicht mit der Freiheit des Glaubens, der „ohne des Gesetzes Werke“ (Rm 3,28) die Annahme durch Gott empfängt, und zum anderen wird dadurch die Tatsache verschleiert, dass der christliche Glaube nicht als abstrakte Größe, unabhängig vom Leben der von ihm getragenen Menschen, vorkommt. Denn er ist nicht der Entschluss, überlieferte Dogmen für wahr zu halten, sondern das die ganze menschliche Existenz betreffende Vertrauen zu Gott, das dem Widerfahrnis der Begegnung mit ihm entspricht. Er ist eine Sache der Erfahrung und darum primär nicht auf Lehre, sondern auf die Lebenswirklichkeit bezogen. Diesem Sachverhalt vermag der Ausdruck Glaubenslehre eher gerecht zu werden als die Bezeichnung Dogmatik¹.

Von Gott können sinnvolle Aussagen aus zwei Gründen nur aus dem Glauben heraus gemacht werden. Der erste Grund ist ein erkenntnistheoretischer: Gott ist kein unmittelbarer Gegenstand menschlicher Erkenntnis, da diese auf den Bereich der Selbst- und Welterfahrung beschränkt ist. Der zweite Grund ist ein religiöser: Gott wird erfahren als der mich „unbedingt Angehende“ (Paul Tillich) und wird darum der Haltung unbetroffener Distanz nicht zugänglich. Dies ist hier zunächst thetisch gesagt und muss im Folgenden in Auseinandersetzung insbesondere mit der Religionskritik näher begründet werden². Lassen wir die Thesen zunächst stehen, so ergibt sich: Unmittelbarer Gegenstand der Glaubenslehre als denkender Rechenschaft ist nicht Gott selbst, auch nicht ein vorgegebenes System objektivierender Lehrsätze über ihn wie die in der Geschichte der Kirche formulierten Dogmen (so sehr diese natürlich als sekundäre Gegenstände erörtert werden müssen), sondern die Erfahrung des Glaubens an ihn. Nur so kommt der konstitutive Lebensbezug des Glaubens in den Blick. So viel zu der ersten Grundentscheidung, die der Leitsatz zum Ausdruck bringt.

Menschliches Leben ist geschichtliches, also wandelbares und vielgestaltiges Leben. Darum wandeln sich auch die Lebensgestalten des Glaubens. Davon ist die Glaubenslehre unmittelbar mit betroffen, insofern sie als Rechenschaft über den Glauben bei aller Distanz der Reflexion zugleich an diesem teilhat, ja einer seiner Lebensakte ist. Ihr Augenmerk richtet sich dabei (im Unterschied zur Theologiegeschichte, wenn auch in enger Wechselbeziehung mit ihr), auf die Gegenwartsbedeutung des christlichen Glaubens. Das erfordert, dass sie sich mit den spezifischen Problemen auseinandersetzt, denen der glaubende Mensch in seiner Zeit begegnet. Das ist der zweite wichtige Punkt des Leitsatzes.

¹ Näheres zu dieser Thematik unten, Abschnitt IV 3.

² Vgl. zum ersten Argument Religionsphilosophische Grundlegung, I und III 1; zum zweiten im hier begonnenen Teil A der Einleitung Abschnitt IV 1.

Freilich ist es nun auch nicht so, dass das Thema der Glaubenslehre selbst im Lauf der Geschichte ein anderes geworden wäre. Es war vielmehr und ist auch heute die Identität des christlichen Glaubens in Zusammenhang mit und in Unterschiedenheit von dessen konkreten Lebensgestalten. Doch worin diese Identität besteht, ist nicht von vornherein klar. Sie tritt in ganz unterschiedlichen Gestalten auf, denn sie kann nur in geschichtlich geprägter Sprache ausgedrückt werden. Jede sprachliche Äußerung gehört einer bestimmten Sprachwelt an, in der sich die Kultur und Lebensweise eines Volkes und/oder einer sozialen Gruppe und deren Wandlungen spiegeln. Es kann also kein bereits gegebenes Einverständnis darüber vorausgesetzt werden, was jene Identität sei, sondern es ist die Aufgabe der Theologie, herauszufinden, was sich quer zu den verschiedenen Sprachwelten und durch die seit dem Urchristentum verstrichenen Jahrhunderte hindurch als spezifisch christlich identifizieren lässt. Da solche Identifikation selbst wiederum in einer bestimmten Sprachwelt in einer bestimmten geschichtlichen Epoche von Menschen mit bestimmter Sozialisation innerhalb einer von vielen konfessionellen Traditionen vollzogen werden kann, stellt sich die Vermittlungsaufgabe immer wieder neu.

Gegen diese Auffassung könnte man einwenden, es sei doch von vornherein klar, dass der christliche Glaube in der Person Jesu von Nazareth seinen Mittelpunkt habe und dass man deshalb nur auf das Neue Testament zurückzugreifen brauche, das diese Person autoritativ bezeuge und somit alle Elemente zu der geforderten Identitätsbestimmung bereithalte. Der erste Teil dieses Einwands ist nicht zu bestreiten. Doch was genau dieser Bezug auf Jesus bedeutet, wird bereits innerhalb des Neuen Testaments unterschiedlich interpretiert. Diese Deutungen aus alter Zeit sind ihrerseits wieder interpretationsbedürftig, und zu ihrer Beurteilung bedarf es inhaltlicher Kriterien, die unter Umständen erst später im Verlauf der Christentumsgeschichte entdeckt worden sind. Um traditionalistische ebenso wie modernistische Voreingenommenheit zu minimieren, erfordert die Aufgabe der Identitätsbestimmung des Christlichen den fortlaufenden Dialog sowohl mit der Tradition als auch mit anders denkenden Zeitgenossen, die mit der gleichen Problematik befasst sind.

Damit wäre die vor uns liegende Aufgabe dann vollständig beschrieben, wenn wir in einer christlichen, d.h. durch das Christentum in Bezug auf das Denken und Handeln maßgeblich bestimmten Welt lebten. Es ist aber offensichtlich, dass dies nicht der Fall ist. Die moderne wissenschaftlich-technische Zivilisation ist säkular, d.h. sie kommt ohne die „Arbeitshypothese“ Gott aus, und zugleich finden wir uns nicht nur in globaler Perspektive, sondern auch im Blick auf unser eigenes Land in einem religiösen Pluralismus vor, der einerseits die Bindungskraft einer bestimmten Religion relativiert und andererseits durch konkurrierende Heilsangebote zu eindeutiger Stellungnahme herausfordert. Es wäre eine Illusion zu meinen, damit sei lediglich die Außenwelt des Christentums oder der Kirche beschrieben, und die Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens sei dadurch

nicht tangiert. Vielmehr ist das tägliche Leben auch des Christen zutiefst durch diese Faktoren geprägt; die Außenansicht des Christentums in seinem gesellschaftlichen Kontext ist, ob wir das nun gutheißen oder beklagen, immer schon ein integraler Bestandteil unseres Selbst- und Weltverständnisses und damit zugleich unserer Art des Christseins.

Dieser Gesichtspunkt tritt m.E. in vielen Glaubenslehren ungebührlich in den Hintergrund; insbesondere das Problem des religiösen Pluralismus ist bisher fast überall unterbelichtet. Daran kann man nur dann etwas ändern, wenn man das Problem an den Anfang stellt, und zwar nicht in eine allgemeine Einleitung, die lediglich einen Rahmen für die dann folgenden Erörterungen abgibt, sondern an den Anfang der grundsätzlichen Überlegungen zur Glaubenslehre selbst, und wenn man es überdies auch in den materialen Ausführungen stets ausdrücklich im Blick behält. Nur so wird deutlich, dass es dabei nicht nur um die äußere Lage des Glaubens geht, sondern auch um dessen innere Befindlichkeit. Wenn die Säkularität, die „Gottlosigkeit“, im Leben des Glaubenden selbst anwesend ist, so ist sie das in Gestalt des Unglaubens oder zumindest des Zweifels, und wenn der religiöse Pluralismus dieses Leben mitbestimmt, so tut er dies als drohende Relativierung und Schwächung der unbedingten Hingabe des Glaubens an Gott oder sogar als deren Bedrohung an der Wurzel. Diese Situation ist die spezifisch moderne Form der Grundsituation des christlichen Glaubens, der *niemals* anders als im Widerstreit mit dem ihn nicht nur von außen, sondern auch von innen bedrohenden Unglauben existiert hat. Christliche Theologie ist darum dialektische Theologie – nicht im Sinn der so bezeichneten Schulrichtung, sondern im Sinn der Einheit des Widerstrebenden: Das Thema der Theologie war und ist die geschichtliche Gegenwart des transzendenten Gottes (Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit), der in seiner Ohnmacht am Kreuz Jesu den Tod und die Gottentfremdung des Menschen überwindet (Umwertung der Machtverhältnisse) und die Gottesgemeinschaft des Gottentfremdeten schafft (*simul iustus et peccator*). Da von dieser dialektischen Grundsituation aber sinnvoll nur dort gesprochen werden kann, wo sie geschichtlich wirksam wird, ist bei der konkreten menschlichen Lebenswirklichkeit einzusetzen.

Im Folgenden werden die Abschnitte I bis VI dieses einleitenden Teils jeweils die Gesichtspunkte der Säkularität der gegenwärtigen Lebenswelt, des religiösen Pluralismus, der inneren Vielfalt des Christentums und der Institutionalität behandeln.

1945 einerseits einen massiven Säkularisierungsschub bewirkt, womit sie freilich nur eine Entwicklung beschleunigte, die bereits vorher im Gang war, und in Ostdeutschland in dieser Hinsicht an nationalsozialistische Tendenzen bruchlos anknüpfen konnte. Andererseits hat sie aber auch in vielen Ländern des ehemaligen Ostblocks die Popularität der Kirche als Hort der Opposition oder zumindest der freien Rede gefördert. Der Verlust dieser Funktion nach dem Zusammenbruch der Zwangsherrschaft hat freilich nicht selten zur Verdächtigung der Kirche als einer neuen (jetzt westlich orientierten) Indoktrinationsanstalt geführt³. Im Westen spielen Christentum und Kirche teils wie in den USA auf Grund der bis heute fortwirkenden, stark durch christliche Dissidenten bestimmten Tradition eine erhebliche gesellschaftliche Rolle, teils hat in denjenigen Ländern Westeuropas, deren neuzeitliche Entwicklung wesentlich durch Radikalisierungen der Aufklärung bestimmt wurde, ein Prozess tiefgreifender Entfremdung vom Christentum bis hin zu Kirchenaustrittswellen und weitgehendem Traditionsabbruch eingesetzt, der bis in die Gegenwart andauert. Trotz solcher gravierender Veränderungen ist freilich der öffentliche Einfluss der Kirchen oft wie in Westdeutschland z.B. durch Verlautbarungen zu aktuellen Problemen, Mitarbeit in öffentlichen Gremien und soziale Wirksamkeit stark geblieben.

Blicken wir über den bisher betrachteten geographischen Raum hinaus, so ist zunächst festzustellen, dass die einst von Ernst Troeltsch aufgestellte These, das Christentum werde im wesentlichen auf den europäisch-amerikanischen Kulturkreis beschränkt bleiben⁴, sich angesichts der Situation in Korea, Indonesien oder auf den Philippinen kaum rundheraus bestätigen lässt. Vielfach ist das Christentum gerade in Ländern der so genannten Dritten Welt sogar zahlenmäßig in teilweise raschem Zunehmen begriffen. Gewiss kann man diesem Prozess insofern kritisch gegenüberstehen, als der quantitative Zuwachs häufig in erster Linie fundamentalistischen und charismatischen Gruppierungen zugute kommt, die den naiven Autoritätsglauben vorgefundener Religionen durch einen künstlichen, christlichen ersetzen und so statt der befreienden Botschaft des Evangeliums das Gesetz einer geistlichen Schizophrenie vermitteln⁵. Oder man kann an die mit der Inkulturation verbundenen Gefahren eines Synkretismus erinnern.

³ Für die Entwicklung in Ostdeutschland vgl. das Buch von DETLEF POLLACK, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart u.a. 1994.

⁴ Vgl. ERNST TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Tübingen 1911, 48. In den folgenden Sätzen wird freilich die Frage, ob sich die christlich-abendländische Kultur vielleicht über die ganze Welt ausbreiten werde, offen gelassen.

⁵ Vgl. dazu *Lexikon der Weltmission*, hg. v. St. Neill u.a. (= *Concise Dictionary of the Christian World Mission*), Wuppertal/Erlangen 1975, z.B. s. v. Afrika; TIMOTHY YATES, *Christian Mission in the 20th Century*, Cambridge 1994, 193–223; HELMUT GRIMMSMANN, *Die Bibel zum Reden bringen oder über die Bibel reden?*, in: JbM 27/1995, 56–63. Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Joachim Schmitt.

Doch sollte man dann nicht vergessen, dass auch die abendländische Kirchengeschichte voll von synkretistischen Prozessen ist.

Hier ist vorerst festzuhalten, dass die geographische Betrachtung zumindest zu einer Differenzierung der geläufigen Rede vom „nachchristlichen Zeitalter“ nötig ist. Das ist allerdings nur eine erste Näherung; die entscheidenden Fragen sind im Folgenden zu erörtern.

ad 2. Schon die eben angestellte, ganz äußerliche Betrachtung zeigt, dass man zwischen der Situation des institutionalisierten und der des persönlichen Christentums unterscheiden muss. So sehr der persönliche Glaube schon aus sozialpsychologischer Sicht einer Institution bedarf, um sich in individueller und gemeinsamer Lebensgestaltung Ausdruck zu verschaffen, so wenig verlaufen die Entwicklungen synchron. Schwach ausgebildete kirchliche Institutionen können ebenso mit lebendigem individuellem Glauben einhergehen wie starke mit innerer Aushöhlung. Das Erstere gilt vielfach von den so genannten jungen Kirchen; das Letztere ist ein Problem der älteren Kirchen in Europa und, auf andere Weise, in Nordamerika. Der zweiten Seite gelten die folgenden Überlegungen.

Offenkundig ist zunächst, dass das *konstantinische Zeitalter*, im typisierenden Sinn des Begriffs als enge Verbindung von Kirche und Staat wie das landesherrliche Kirchenregiment in protestantischen Ländern, überall zu Ende ist oder zu Ende geht. In diesem Sinne gibt es kaum noch irgendwo „herrschende Kirche“. Hier ist eine Entwicklung nahezu zum Abschluss gelangt, die in den Vereinigten Staaten um der Freiheit des Glaubens willen mit den *pilgrim fathers* im 17. Jahrhundert, in Europa sozusagen um der Freiheit vom Glauben willen mit der französischen Revolution begonnen hatte.

Davon zu unterscheiden ist die *Entkirchlichung*, also die Distanzierung von der kirchlichen Institution, in vielen europäischen Ländern. Sie setzte bereits im 18. Jahrhundert ein, also zu einer Zeit, in der z.B. die deutschen Kirchen noch Staatskirchen waren. Sie betraf vor allem den Protestantismus. Hier wurde die von der Reformation initiierte Kritik an institutionalisierter kirchlicher Autorität zu einer grundsätzlichen Privatisierung des Religiösen verschärft. Diese Entwicklung radikalisierte sich etwa ab 1830 mit der Zuspitzung der sozialen Frage, weil die mit den herrschenden Kreisen liierte evangelische Kirche dieser zunächst lediglich karitativ zu begegnen suchte und sich so die Arbeiterklasse bleibend entfremdete. Das damit geschaffene Problem komplizierte sich seit 1968 zusätzlich durch eine auch auf die Kirchen bezogene, generalisierte Institutionenkritik, die keineswegs bloß durch eine (inzwischen ohnehin abgeflaute) neomarxistische Ideologie, sondern viel mehr noch durch eine dramatisch zurückgehende Akzeptanz verbindlicher Lebensorientierung in einer narzisstischen, an Konsum und Erlebnis orientierten Überflussesgesellschaft motiviert ist⁶.

⁶ Vgl. z.B. JOHN KENNETH GALBRAITH, *The Affluent Society*, Boston 1958, 139–151; RICHARD SENNETT, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frank-

Entgegen einer in kirchlichen Kreisen verbreiteten Sicht ist die Entkirchlichung nicht mit der *Entchristlichung* des gesellschaftlichen Lebens gleichzusetzen. Das folgt nicht erst aus grundsätzlichen theologischen Erwägungen, sondern zeigt sich in dem empirisch zu erhebenden, schon 1930 von Paul Tillich beschriebenen Phänomen der „latenten Kirche“, d.h. individualistisch gelebten christlichen Glaubens außerhalb kirchlicher Organisationen⁷. Im Unterschied dazu bezeichnet Entchristlichung den vor allem in den westeuropäischen Industrienationen verbreiteten Verlust des christlichen Glaubens an gesellschaftlich prägender Kraft.

Zwischen Entchristlichung und dem Funktionsverlust kirchlicher Institutionen besteht eine Wechselwirkung (die wohl eine der Ursachen dafür ist, dass beides so leicht miteinander verwechselt wird). Sie ist zum einen daran zu erkennen, dass die „latente Kirche“ den inneren Entfremdungsprozess nicht hat aufhalten können, zum anderen an dem massiven Substanzverlust des christlichen Glaubens, der in den letzten Jahrzehnten das Kirchenvolk selbst ergriffen hat – bei fortbestehendem gesellschaftlichem Einfluss kirchlicher Institutionen. Innerhalb dieser werden sozioethische Themen wie „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ und religionspsychologische Fragen wie die nach einer spezifisch weiblichen Religiosität vielfach nicht mehr unter den Vermittlungsproblemen der religiösen Grundaussagen des christlichen Glaubens, sondern an deren Stelle verhandelt, während diese selbst oft auch unter Kirchenmitgliedern nicht einmal mehr ihrem Inhalt nach bekannt sind. Zwar lebt die christliche Tradition in vielfältigen säkularisierten Formen als *civil religion* weiter, z.B. im Gedanken der Menschenrechte. Doch können solche (für das gesellschaftliche Leben eminent wichtigen) Ideen nur dann als zureichender Ausdruck des christlichen Glaubens gelten, wenn man ihn auf seine soziale Funktion reduziert⁸.

In dem beschriebenen differenzierten Sinn, bezogen auf die neuzeitliche Geschichte des Christentums (übrigens weithin auch des Judentums), ist es zutreffend, unsere moderne Welt „säkular“, weltlich zu nennen. Der Prozess der Befreiung von der geistlichen Autorität der römischen Kirche im 15. und 16. Jahrhundert mit dem Umbruch des naturwissenschaftlichen Weltbildes, dem humanistischen Ruf *ad fontes* und der Reformation, sowie seine Fortsetzung in der grundsätzlicheren Kritik der Aufklärung an jeder heteronomen Autorität und

furt a.M. 1986 (The Fall of Public Man, 1974, dt. v. R. Kaiser), 418–429; GERHARD SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, 5. Aufl. Frankfurt a.M./New York 1995, 138–141.166f.541–549.

⁷ PAUL TILLICH, *Kirche und humanistische Gesellschaft*, in: GW 9,47–61; vgl. auch TRUTZ RENDTORFF, *Gesellschaft ohne Religion?*, München 1975, 57–62, dort aber mit der Pointe: „die Kirche müsse eine Funktion von Religion immer wieder werden und bedürfe dazu der Theologie“ (61, in Abgrenzung gegen Karl Barths These von der Theologie als Funktion der Kirche).

⁸ Das ist die Tendenz des Buches von HERMANN LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz u.a. 1986.