

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 66 (2010)
Heft: 2

Artikel: Christentum ohne Christusglaube : die Rede von "unbewusstem Christentum" und "latenter Kirche" im 19. und 20. Jahrhundert
Autor: Bernhardt, Reinholt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877759>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Christentum ohne Christusglaube

Die Rede von «unbewusstem Christentum» und «latenter Kirche» im 19. und 20. Jahrhundert

«Gibt es nicht als Folgeerscheinung der Säkularisation eine Kirche außerhalb der Kirche, eine verborgene, eine latente Kirche, in der Christus wie einst auf dem Weg nach Emmaus unerkannt gegenwärtig ist?» fragte Dorothee Sölle in einem Referat auf dem Evangelischen Kirchentag in Köln 1965.¹ Sie nahm damit einen Gedanken auf, der sich in der evangelischen Theologie mindestens bis zu Richard Rothe zurückverfolgen lässt und der überall dort auftauchen kann, wo zum einen der Weltbezug des christlichen Glaubens betont wird, das heißt wo nach den politischen und sozialen Handlungsorientierungen gefragt wird, die sich aus diesem Glauben ergeben, und wo sich zum anderen die Wahrnehmung aufdrängt, dass auch Menschen, die der Kirche und deren Glaubenslehren in kritischer Distanz gegenüberstehen, und auch solche, die sich nicht als Christen verstehen, diesen Handlungsorientierungen folgen – und zwar oft in überzeugenderer Weise, als es bei «kirchlichen» Christen zu beobachten ist.

Ich will im folgenden Beitrag diesem sowohl für die Ekklesiologie als auch für die Religionstheologie interessanten Denkweg nachgehen. Er scheint mir in mehrfacher Weise anschlussfähig zu sein an Fragen, die Christine Lienemann in ihren ökumenischen und missionstheologischen Arbeiten behandelt hat: Schon in der Studie «Taufe und Kirchenzugehörigkeit»² ging es um die Frage, was die Zugehörigkeit zur Kirche ausmacht, wie Taufe, Glaube und Kirche zueinander in Beziehung stehen. An der Antwort auf diese Frage entscheidet sich auch, ob es ein «Christsein» geben kann, das sich nicht als solches versteht und das keinen Bezug zur Kirche hat. – In der Monographie «Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika. Studien zur ökumenischen politischen Ethik»³ hat Christine Lienemann exemplarische Kontexte für das politische Handeln der Kirche ausgeleuchtet. Damit stand und steht der Weltbezug des Glaubens zur Debatte und damit wieder-

¹ Im Rahmen der Arbeitsgruppe II: Kirchenreform. Titel der Veranstaltung vom 29. Juli 1965 war: «Kirche außerhalb der Kirche» (Evangelischer Kirchentag Köln 1965, Dokumente, hg.v. F. Lorenz, Stuttgart/Berlin 1965, 294–310 [298f.]).

² Ch. Lienemann-Perrin (Hg.): Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche, München 1983.

³ Ch. Lienemann-Perrin: Die politische Verantwortung der Kirchen in Südkorea und Südafrika. Studien zur ökumenischen politischen Ethik, München 1992.

um die Frage, wie sich das Handeln der Kirche zum Handeln anderer gesellschaftlicher Akteure in Beziehung setzt, die ähnlichen Orientierungen folgen, aber nicht durch den christlichen Glauben motiviert sind. – Um die «Außenbeziehungen der Christenheit» zu anderen Religionen ging es in ihrer Erörterung des Verhältnisses von «Mission und interreligiöse(m) Dialog».⁴ Jedes Missionsverständnis und jede Überlegung zur interreligiösen Begegnung impliziert theologische Annahmen zum Status der ausserchristlichen Religionen und ihrer Anhänger *coram Deo*. Wenn beispielsweise davon ausgegangen wird, dass diese sich in heilloser Gottesfinsternis befinden, muss das Ziel der missionarischen Praxis sein, sie durch Bekehrung zu Christus aus ihrer Verlorenheit zu erretten. Wenn sie als «anonyme Christen» (Karl Rahner) verstanden werden können, wird die Mission darauf zielen, ihnen den unbekannten Gott, den sie unwissend verehren, bekannt zu machen (nach Apg 17,23). Wenn der religiöse Weg, auf dem sie unterwegs sind, hingegen als «Heilsweg» anerkannt werden kann, dann wird es um die Vertiefung und gegenseitige Befruchtung der Wege gehen. Die zweite dieser drei Positionen steht im Folgenden zur Debatte: die Annahme, dass unter Umständen auch bei Menschen, die sich selbst als nichtkirchlich, nichtchristlich oder sogar als nichtreligiös verstehen, von einem vorreflexiven, unartikulierten Bezug zum Zentralinhalt des christlichen Glaubens gesprochen werden kann. – Berührungs punkte dieses Themas ergeben sich auch zu den aktuellen Arbeiten Christine Lienemanns zu «Konversion und Religionswechsel». Wo von einem «unbewussten Christentum» ausgegangen wird, ist die Konversion zum «bewussten Christentum» nicht als Wechsel der Religionszugehörigkeit, sondern als Akt der *Bewusstwerdung* der im Existenzvollzug schon in Anspruch genommenen religiösen Lebens- und Handlungsorientierung zu verstehen. Konversion wäre dann primär bewusstseinstheologisch als Erkenntnis- und Verstehensakt zu deuten.

Ich zeichne im Folgenden die wichtigsten Positionen nach, in denen sich das Postulat eines «unbewussten Christentums» in der *evangelischen* Theologie entfaltet hat. Auf den weniger politisch-ethisch und mehr anthropologisch-soteriologisch ansetzenden Diskussionsstrang in der *katholischen* Theologie will ich zu Beginn nur kurz hinweisen.

1. Katholische Theologie

Schon 1934 hatte Otto Karrer eine Lehre von der unsichtbaren Kirche entwickelt, zu der die Guten und Begnadeten gehören, die jenseits der sichtbaren

⁴ Ch. Lienemann-Perrin: Mission und interreligiöser Dialog (Ökumenische Studienhefte 11), Göttingen 1999, 8.

Kirche stehen. Dabei standen ihm vor allem Anhänger nichtchristlicher Religionen vor Augen. Die Grenzen der institutionellen Kirche sind nicht dekungsgleich mit dem Kreis der Glaubenden. Einerseits gibt es heimliche Heiden in der organisierten Kirche, andererseits heimliche unbewusste Christen, die ihr nicht angehören. Wenn sie ihrem Gewissen folgen, Gott suchen, das Heilige bejahen, indem sie den Idealen ihrer jeweiligen religiösen Tradition folgen, so leben sie auch ohne Christusglauben aus der Wahrheit Gottes und können seines Heils – auch ohne Vollzug der Sakramente – teilhaftig werden. Denn sichtbare und unsichtbare Kirche sind für Karrer zwei Aspekte der einen allgemeinen Kirche Jesu Christi.⁵ «Katholizität» bedeutet für ihn die Allumfassendheit des Heils. Er vertritt einen christozentrischen soteriologischen Universalismus.

Bedeutsam wurde die Vorstellung eines «Christentums ausserhalb des Christentums» dann im Rahmen der Neubestimmung der Beziehung von Natur und Gnade in der sog. «Nouvelle Théologie», vor allem bei Henri de Lubac. In seinem Buch «Catholicisme» (1938) verstand auch er die Katholizität der Kirche als universale, die ganze Menschheit umfassende Heilswirklichkeit. Es gibt kein Heil ausserhalb der Kirche, es *kann* kein Heil ausserhalb der Kirche geben, weil es kein Ausserhalb der so verstandenen Kirche, das heisst: der Heilsvermittlung gibt. Als wesensmässig auf die Heiligung ihres Lebens ausgerichtete Geschöpfe Gottes stehen alle Menschen in Beziehung zur heilshaften Wirklichkeit Gottes, sei es, dass ihnen diese Transzendenzbeziehung im expliziten Glauben zu Bewusstsein kommt, sei es, dass sie sie implizit in der zum Heil bestimmten Menschheitsgemeinschaft leben.

Um diese Auffassung zu untermauern, konnte man sich auf die Tridentinische Lehre von der Begierdentaufe berufen, der zufolge schon der «Wunsch» («votum») bzw. das «Verlangen» («desiderium») nach der Taufe für die «Überführung aus dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Annahme zum Gotteskind durch den zweiten Adam, Jesus Christus unseren Heiland» ausreicht.⁶ Im Hintergrund steht die scholastische Annahme eines «desiderium naturale (innatum) visionis beatificae Dei».⁷ Im Schreiben des Heiligen Offiziums an

⁵ O. Karrer: Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum, Freiburg 1934, 31936, 232. Karrer schreibt: Es gibt «heimliche, unbewusste Christen draußen, heimliche Heiden drinnen», d.h. ausserhalb bzw. innerhalb der sichtbaren Kirche.

⁶ Denzinger 1524, zit. nach: J. Neuner, H. Roos: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neub.v. K. Rahner u. K.-H. Weger, Regensburg 1971, Nr. 974. – Siehe auch die Aussage zum Bussakrament, dass der *Vorsatz*, bei gegebener Gelegenheit ein sakramentales Sündenbekenntnis abzulegen, für die Sündenvergebung ausreichend sein kann (Denzinger 1543; Neuner, Roos: a.a.O. 813).

⁷ Thomas: STh I, 12,1; CG III, 62.

den Erzbischof von Boston (1949) wurde die Lehre von der Begierde nach der *Taufe* zum Postulat eines impliziten votum *ecclesiae* ausgedehnt.⁸ Das implizite votum *ecclesiae* kommt in der unbewussten Ausrichtung am Willen Gottes zum Ausdruck:

«Wenn ... der Mensch in einer unüberwindlichen Unkenntnis befangen ist, nimmt Gott auch einen einschlussweisen (impliziten) Wunsch (sc. zur Kirche zu gehören) an, der so genannt wird, weil er in jeder seelischen Einstellung enthalten ist, in der der Mensch sein Wollen dem Willen Gottes gleichförmig haben will».⁹

Das Votum muss «durch die «vollkommene Liebe» informiert» sein.¹⁰

Die bekannteste Ausprägung der Vorstellung einer vorbewussten Realisierung der Gottesbeziehung findet sich in Karl Rahners Lehre vom «anonymen bzw. impliziten Christentum».¹¹ Der «Nouvelle Théologie» folgend, sie aber weiter führend, deutete er das «desiderium naturale» als «übernatürliches Existential» und schob dieses vermittelnd zwischen Natur und Gnade ein. Weil allen Menschen dieses Existential eignet, das seinen Grund im Heilswillen Gottes hat, wie er in Christus realisiert ist, und weil sie alle damit auf Christus hin finalisiert sind, kann er auch diejenigen Christen nennen, die nicht an Christus glauben. In ihrem Streben nach Selbsttranszendenz vollziehen sie ein «anonymes Christsein». Rahner unterscheidet zwischen einem gegenständlichen, voll bewussten, expliziten und einem transzendentalen, apriorischen, impliziten Bewusstsein. Für das Geschenk der göttlichen Gnade ist es nicht entscheidend, dass der Beschenkte explizit um diese Gnadengabe weiss; die übernatürliche Dynamik seiner existentiellen Verfassung auf die transzendentale Erfüllung hin hängt nicht von solcher Kenntnisnahme und Anerkennung ab; sie ist in jedem Menschen – ob er es weiss oder nicht, ob er es eingestehst oder leugnet – als transzendentale Bewusstheit angelegt. Mit diesem anthropologischen Ansatz vermittelt Rahner zwischen dem Postulat des universalen Heilswillens Gottes und dem Faktum, dass sich die Menschheit

⁸ Denzinger, 3870, 3872; Neuner, Roos: Glaube der Kirche (Anm. 6), 371.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Siehe dazu die folgenden Aufsätze Rahners, die allesamt in seinen «Schriften zur Theologie» (Karl Rahner: Schriften zur Theologie, 16 Bände, Zürich u.a. 1954–1984) veröffentlicht sind: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (V, 136–158); Die anonymen Christen (VI, 545–554); Atheismus und implizites Christentum (VIII, 187–212); Kirche, Kirchen und Religionen (VIII, 355–373); Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche (IX, 498–515); Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen» (X, 531–546); Anonymer und expliziter Glaube (XII, 76–84); Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils (XII, 251–282); Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen (XII, 370–383); Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen (XIII, 341–350); Über den Absolutheitsanspruch des Christentums (XV, 171–184).

mehrheitlich dem Glauben an Christus verschliesst, sei es aus religiöser Indifferenz oder weil sie anderen religiösen Wegen folgt.

In Artikel 16 der Kirchenkonstitution («*Lumen gentium*») des Zweiten Vatikanischen Konzils wird der Gedanke einer unausdrücklichen, aber zum Heil führenden Gottesbeziehung aufgenommen, wenn es heisst:

«Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen». (Art. 16)

Auf eine anthropologische Begründung dieses Gedankens, wie ihn die «*Nouvelle Théologie*» entwickelt hatte und wie er sich bei Karl Rahner findet, verzichtet das Konzil allerdings.

In dieser Zeit haben sich auch andere katholische Theologen den Gedanken eines anonymen Christentums bzw. Analogien dazu zu Eigen gemacht, wie etwa Edward Schillebeeckx, der die «*anonyme Anwesenheit* der Kirche in der anonym-christlichen Menschheit ... «Vor-Kirche» zu nennen vorschlug.¹² Der Kontext solcher Überlegungen war in erster Linie ein religions-theologischer. Es ging um die Frage nach dem Heil für Nichtchristen. Sie stellte sich, weil zwei theologische Postulate in Spannung zueinander standen: zum einen das Postulat des allgemeinen Heilswissens Gottes, zum anderen das Postulat, dass alles Heil von Christus kommt und die Kirche als Leib Christi die geschichtliche Vermittlungs- und Realisierungsform der Heilsgnade Gottes darstellt. Damit war zu klären, wie Gott seinen universalen Heilswillen verwirklichen kann angesichts der zahllosen Menschen, die offensichtlich nicht in einer Beziehung zu Christus und zur Kirche stehen.¹³ Die Antwort wurde in der Annahme eines unausdrücklichen oder sogar unbewussten Gottes-, Christus- und Kirchenbezuges gegeben.

Auf *evangelischer* Seite hingegen war der Akzent in der Problemstellung anders gesetzt. Das Säkularisationstheorem bildete den Fragehorizont, in dem die Überlegungen zum «*unbewussten Christentum*» entwickelt wurden. Der Blick richtete sich also weniger auf die Frage nach dem soteriologischen Status der Andersglaubenden und mehr auf die Gegenwart Gottes in der «*Welt*» und auf das weltliche Handeln der Christen. Deshalb treten die diesbezügli-

¹² E. Schillebeeckx: Kirche und Menschheit, Conc(D) 1 (1965) 34.

¹³ Karl Rahner formulierte das Problem in Form der rhetorischen Frage, ob «der Christ auch nur für einen Augenblick glauben (kann), diese unabsehbare Schar seiner Brüder, nicht nur jener vor Christi Erscheinen ..., sondern auch seiner Gegenwart und der heraufziehenden Zukunft sei unweigerlich und grundsätzlich von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt?» (K. Rahner: Die anonymen Christen, in: ders.: *Schriften zur Theologie*, VI, 546).

chen Überlegungen besonders dort hervor, wo die «Weltlichkeit» des Glaubens bzw. die (implizite) Christlichkeit der Welt betont wird.

2. «*Liberale Theologie*»

Die reformatorische Differenzierung zwischen sichtbarer und verborgener, bzw. äusserlicher und innerlicher, bzw. leiblicher und geistlicher, bzw. empirischer und geglaubter Kirche begegnet bei *Richard Rothe* als Unterscheidung von Kirche und Christentum. Mit «Christentum» ist dabei weder die geschichtliche Religion noch die individuelle Religiosität der Christen gemeint, sondern die weltgestaltende Geisteskraft Gottes, die von Christus ausgehend die Geschichte durchwirkt.¹⁴ Es ist eine Macht, die alle Lebensverhältnisse durchdringen, vergeistigen und auf das Reich Gottes als Sozialwesen vollender Sittlichkeit hin transformieren will. Schon Schleiermacher hatte bekanntlich das Reich Gottes als Gesamtheit aller sittlichen Zwecke der Menschheit aufgefasst. Das so verstandene «Christentum» darf nicht mit der Kirche identifiziert und auf sie beschränkt werden. Denn «Christus ist ‹der Herr› ebensowohl auf dem *weltlichen* Gebiete wie auf dem *kirchlichen*».¹⁵

Rothes Gegenwartsdeutung ist getragen von seinem spekulativen theologischen Geschichtsverständnis. Mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus sind alle wahren geistigen Güter in die Geschichte gekommen¹⁶ und haben sich dort zunehmend Geltung verschafft. Der Inkarnationsgedanke ist also zum einen auf die gesamte (Geistes-) Geschichte bezogen und zum anderen mit einem progressiven Verständnis der Geschichte verbunden. Martin Rade fasst Rothes Position folgendermassen zusammen:

«[D]ie wachsende Herrschaft Christi in der Welt ... sprengt seiner Ansicht nach mit Notwendigkeit die Mauern der ‹Kirche›, der *religiösen* Gemeinschaft, um eben im ‹Staat› als der *religiös-sittlichen* Gemeinschaft ihr entsprechendes Königreich zu finden».¹⁷

¹⁴ Rothe definiert «Christentum» als «Inbegriff der von Jesus Christus ausgegangenen und fort und fort ausgehenden Wirkungen»; Zur Debatte über den Protestantverein, AKZs 5 (1864) 297–309 (299).

¹⁵ R. Rothe: Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlass, hg.v. F. Nippold, Wittenberg 1872, 348. Dort findet sich ein Abschnitt «Das Christentum außerhalb der Kirche», 345–357.

¹⁶ R. Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesum in den Herzen der Kinder unserer Zeit, in: Richard Rothes nachgelassene Predigten, hg.v. D. Schenkel, Bd. 2, Elberfeld 1869, 316.328.

¹⁷ M. Rade: Unbewußtes Christentum (1905), in: ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 3: Recht und Glaube, hg.v. Ch. Schwöbel, Gütersloh 1988, 127.

Die Menschwerdung Gottes ist nach Rothe als Weltwerdung, das heisst: als Verchristlichung der Welt bzw. des Gesamtlebens der Menschheit in Gesellschaft und Kultur zu verstehen. Die Welt ist nicht nur Gegenstand der Erlösung, sondern auch Trägerin der erlösenden Wirksamkeit Gottes und als solche – zugespitzt formuliert – der Leib Christi. Die religiös bestimmte Phase der Weltgeschichte wird in eine von christlicher Sittlichkeit bestimmte übergehen, die kirchliche in eine politische (im weitesten Sinn des gesamtgesellschaftlichen Lebens). Gottesdienst vollzieht sich im Alltag der von Gott in Anspruch genommenen Welt. Entkirchlichung ist nicht ein zu beklagendes, sondern ein zu begrüssendes providentielles Phänomen. Die Kirche wird dabei nicht ganz verschwinden, wohl aber zurücktreten. Ihre bleibende Funktion ist es, an den göttlichen Grund des Verchristlichungsprozesses und an dessen Zielbestimmung der Gottesgemeinschaft zu erinnern.

Rothe bezieht den Fortschrittsgedanken auch auf die Erkenntnisgeschichte: Christus leuchtet nicht nur aus dem Evangelium entgegen, sondern auch «aus seinem ganzen weltgeschichtlichen Werke während dieser achtzehn Jahrhunderte *mit immer steigender Deutlichkeit*».¹⁸ Er kann also gewissermassen aus dem Buch der Schrift und aus dem Buch der Geschichte erkannt werden.

Die Verchristlichung der Welt ist dabei nicht an die Bewusstseinsformen der kirchlichen Frömmigkeit gebunden. Es gibt ein unbewusstes Christentum, in dem sich der Gottgeist in seiner sittlichen Substanz und seiner Stieberichtung auf das Reich Gottes hin ebenso artikuliert wie im bewussten Christentum. Rothe gebrauchte den Begriff «unbewusstes Christentum»¹⁹ erstmals 1857 in einer Predigt zu Mk 9,24 am fünften Sonntag nach Trinitatis in einem Universitätsgottesdienst in Heidelberg, der er den Titel gab: «Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesum in den Herzen der Kinder unserer Zeit».²⁰ Darin tritt er denen entgegen, die «unsere Zeit ohne weiteres als Zeit des religiösen Unglaubens oder doch wenigstens der völligen Entfremdung von Christo und dem Christenthum ... schelten».²¹ Denn diese Zeit habe «ein so warmes Herz und eine so werkthätige Hand ... wie keine frühere für solche Zwecke, die ohne Widerrede zu den allertheuersten Zwecken Christi selbst gehören und folglich jedenfalls *christliche* Zwecke sind».²²

¹⁸ Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben (Anm. 20), 327 (Hervorhebung R.B.).

¹⁹ Zu seiner historischen Einordnung siehe: Rade: Unbewußtes Christentum (Anm. 17), 124ff.

²⁰ Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben (Anm. 16), 313–328. Vgl. ders.: Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche (1862), in: ders.: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen, Elberfeld 1886, 36.

²¹ Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben (Anm. 16), 315.

²² Ebd. (Hervorhebung R.R.).

Er entfaltet diesen Gedanken im Rahmen einer Reflexion über das Verständnis von «Glauben», die nicht an Nichtglaubende, sondern an die Gottesdienstbesucher adressiert ist. Rothe bezieht die Unterscheidung zwischen Unglauben und Glauben nicht nur auf verschiedene Personengruppen, sondern verlagert sie ins Herz dieser (kirchlichen) Christen, die sich nicht in intellektueller Redlichkeit der kirchlichen Glaubenslehre unterstellen können, sich der geschichtlichen Person Jesu, ihrer Lehre und Praxis aber tief verbunden wissen. Das unbewusste Christentum (als geistige Grösse) ist innerhalb des kirchlichen Christentums (als geschichtlicher, sozialer Grösse) lokalisiert; seine Träger sind Getaufte, also nominell Kirchenmitglieder, die aber in innerer Distanz zur Kirche stehen.²³ Es geht Rothe nicht um Nichtchristen. Seine Überlegungen zum «unbewussten Christentum» sind pisteologisch-ekklesiologischer, nicht religionstheologischer Art.

In der Gedächtnisrede, die Ernst Troeltsch als Dekan der Theologischen Fakultät anlässlich des 100. Geburtstages von Richard Rothe (28.1.1899) am 9.2.1899 in der Aula der Heidelberger Universität hielt²⁴, sprach er die Selbstverständlichkeit an, mit der Rothe das Christentum als «die übernatürliche Normalreligion» ansah, demgegenüber «er die außerchristliche Religionsentwicklung trotz seines prinzipiellen Evolutionismus ohne weiteres als Entwicklung der «falschen» Religion konstruierte und zwischen beiden eine jede historische Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit aufhebende Kluft befestigte».²⁵

An Christus glauben – so sagt Rothe diesen Gläubig-Ungläubigen – heisst nicht, tradierte Lehren über die Person und das Werk Jesu Christi anzuerkennen, die allzu oft in Spannung zur Geisteskultur der Gegenwart stehen. Wo solche dogmatischen Vorstellungen zum Glaubensinhalt erklärt werden, wird ein echter Christusglaube verunmöglich. Wirklicher Glaube besteht demgegenüber darin, sich dem «sittlichen Charakter» der Person Jesu²⁶, wie sie in den Evangelien dargestellt ist, auszusetzen. Der Glaubende soll sich von der «Gesinnung» und dem «Herz» Jesu beeindrucken lassen.²⁷ Das von Gott ausgehende «Gute und Edle»²⁸ im Menschen wird dabei als das wahrhaft Christliche erkennbar. Die Rede vom «unbewussten Christentum» bezeichnet bei Rothe die sittliche Substanz des Christlichen, die im real existierenden kirch-

²³ Bei J.H. Koopmann und K. Schwarz finden sich dann Ansätze, die das unbewusste Christentum auch auf Ungetaufte ausdehnen; siehe dazu: Rade: Unbewußtes Christentum (Anm. 17), 128f.

²⁴ E. Troeltsch: Richard Rothe. Gedächtnisrede gehalten zur Feier des hundertsten Geburtstages in der Aula der Universität, Tübingen 1899.

²⁵ Troeltsch: Richard Rothe (Anm. 24), 12.

²⁶ Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben (Anm. 16), 324.

²⁷ Ebd.

²⁸ Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben (Anm. 16), 327.

lichen Christentum durch Glaubensvorstellungen oft mehr verdeckt als ans Licht gebracht wird. Dieser Substanz muss sich das christliche Glaubensbewusstsein zuwenden. Sie muss in ihrer Christlichkeit bewusst gemacht werden und die Stelle einnehmen, die jetzt von theologischer bzw. christologischer Ideologie besetzt ist. «Ihr werdet nun dem wirklichen, bereits in Euch vorhandenen Glauben an Jesum, den ihr bisher nicht erkanntet, weil eine falsche Vorstellung von ihm euer Auge blendete, inne werden – es wird euch euer bisher *unbewußtes Christentum bewußt werden*.»²⁹ Wenn die Glaubenden, die an ihrem vermeintlichen Unglauben leiden, weil sie sich nicht die tradierten Vorstellungsformen von der Bedeutung Christi zu Eigen machen können, wenn auch all jene, die sich aus diesem Grund vom Glauben abgewandt haben, «*ihres ihnen unbewußten Christentums sich bewusst würden*: dann wäre der Christenheit unserer Tage geholfen».»³⁰

In einem Schreiben an Christian Karl Josias von Bunsen, dessen Buch «Die Zeichen der Zeit» bei christlichen Theologen heftige Kritik ausgelöst hatte³¹, bündelt Rothe den Zusammenhang zwischen dem Glauben an den «geschichtlichen Christus» und «unbewusstem Christentum». Auch dabei hat er nicht primär die dem christlichen Glauben Entfremdeten, sondern die Christen im Blick:

«Wir, theuerer Bunsen, sind tief durchdrungen, daß die Christenheit (nicht pure die Welt) unserer Tage nur an einen undogmatischen Christus mit voller Wahrheit glauben kann. *Der Christus der Theologen wird nie wieder in der Christenheit im Großen ein Gegenstand des Glaubens werden*, dem undogmatischen Christus aber, wie ihn das mit aller Strenge gewissenhafter Geschichtsforschung behandelte Neue Testament uns zeigt, dem schlagen auch jetzt noch tausend Herzen in demüthig freudigem Vertrauen und anbetender Verehrung entgegen unter denen, welche sich von dem Christus der Theologen entrüstet abwenden. Diesen unbewußten Christen zum Bewußtsein um ihr thatslächliches Christenthum zu helfen, das wäre die schöne Aufgabe derer, die den Herrn Jesum lieb haben und auf ihn allein ihr Vertrauen setzen.»³²

Wenn Rothe vom «wahren Wesen des Glaubens»³³ bzw. vom «thatsächliche(n) Christenthum»³⁴ spricht, dann meint er damit die sittliche Selbstbestimmung im Geiste Jesu Christi, auch wenn sie nicht mit dem expliziten

²⁹ Ebd.

³⁰ Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben (Anm. 16), 328 (Hervorhebung R.R.).

³¹ Ch.K.J. von Bunsen: Die Zeichen der Zeit. Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, Leipzig 1855.

³² Zitiert aus der Biographie von A. Hausrath: Richard Rothe und seine Freunde, Bd. 2, Berlin 1906, 362f.; siehe auch 405f.

³³ In: Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben (Anm. 16), 326.

³⁴ Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben (Anm. 16), 328.

Christusbekenntnis verbunden ist. Darin liegt eine erhebliche Sinnverschiebung gegenüber der reformatorischen Unterscheidung zwischen sichtbarer Kirche und der verborgenen Gemeinschaft derer, die wahrhaft glauben. Für die Reformatoren war der wahrhafte Glaube bewusster Glaube, der sich (nach Röm 10,9f.) zu Christus bekennt. Nur dieser Glaube ist das Unterpfand ewiger Seligkeit. – Auch Rothe geht davon aus, dass nur die in der Gemeinschaft zu Gott stehenden Menschen des unvergänglichen Lebens teilhaftig werden. Dazu gehören nicht alle Menschen; wer ohne Gottesbeziehung stirbt, ist der Selbstauflösung preisgegeben. Dazu gehören aber auch nicht nur die, die sich im Sinne überlieferter Kirchenlehren rechtgläubig zu Christus bekennen. Der Kreis derer, die das ewige Leben empfangen, schliesst auch diejenigen ein, die der in ihnen angelegten Sittlichkeit als einem unbewussten Christentum folgen.

Die Wendung «unbewusstes Christentum» gebraucht Rothe nicht als geprägten Begriff. Für den gleichen Sachverhalt, den er definiert als «Inbegriff der von Jesus Christus ausgegangenen und fort und fort ausgehenden Wirkungen»³⁵, kann er auch andere Ausdrücke verwenden. So etwa, wenn er sich in seinem Vortrag auf dem ersten deutschen Protestantentag in Eisenach am 7. Juni 1865 mit der Frage auseinandersetzt: «Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wieder gewonnen werden?» Dabei stellt er ein «*weltliche(s)* Christentum» dem «*kirchlichen* Christentum» gegenüber.³⁶

Im Folgenden sollen noch zwei kritische Reaktionen auf Rothes Rede vom «unbewussten Christentum» vorgestellt werden. Während Martin Kähler vor allem dem bewusstseins- und kulturtheologischen Ansatz widerspricht, in den dieser Gedanke eingebunden ist, geht Martin Rade von der kirchenpolitischen Intention aus, die Rothe mit der Würdigung des «unbewussten Christentums» verbindet: die der Kirche und dem kirchlichen Glauben Entfremdeten wieder zu einer intellektuell redlich vertretbaren christlichen Gottesbeziehung zu führen. Beide erkennen die begrenzte Berechtigung der Rede vom «unbewussten Christentum» an, sehen in ihr aber primär eine Defizitanzeige und betonen die Notwendigkeit des bewussten Glaubens.

(1) Kählers Kritik zielt im Grunde gegen die Schleiermachersche Wesensbestimmung des Christentums als Sinn und Geschmack für das Unendliche, die er in der Vermittlungstheologie seiner Zeit aufgenommen findet. Die Betonung des Gemüts auf Kosten der Rationalität führt ihm zufolge zu einer frommen Verklärung und Veredlung des weltlichen Lebens, nicht aber zur prophetischen Kritik daran. Einer einseitig welt- und kulturzugewandten

³⁵ Rothe: Debatte (Anm. 14), 299.

³⁶ R. Rothe: Vortrag, gehalten zu Eisenach am 7. Juni 1865 auf dem ersten deutschen Protestantentage, in: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothes aus seinen letzten Lebensjahren, Elberfeld 1886, 129–147, 144f.

Christentumsauffassung setzt er den Hinweis auf die Jenseitsorientierung des christlichen Glaubens entgegen. Er erinnert daran, «daß das Christentum den Sinn nicht nur mit dieser Welt aussöhnen, daß es denselben durchaus nicht hier heimisch machen will, sondern ihn gerade auf ein Jenseits hinweist».³⁷ In seinem Mittelpunkt steht nicht eine «unklare Gefühlsregung», sondern ein «unterscheidendes klares Wissen».³⁸ Inhalt dieses klaren Bewusstseins ist nicht – darin schliesst sich Kähler an Rothe an – ein Gedanke oder eine Lehre, nicht die Rechtgläubigkeit, «die da meint, den Geist des Christentumes in klare Lehrformeln, gleichsam in scharfkantige diamantene Kristalle gebannt zu besitzen»³⁹, sondern die Tatsache der Christuspräsenz. Es ist dies eine Tatsache «von Kraft und Gedankengehalt wie keine andere».⁴⁰ Daher kann der Christusglaube nicht primär als unbewusstes Christentum erfasst werden. Er drängt nach bewusster Durchdringung, klarer Artikulation und deutlicher Erkennbarkeit in seinem praktischen Vollzug.

Ein wichtiger Einwand, den Kähler gegen das Postulat eines unbewussten Christentums entwickelt, betrifft dessen Selbsterkenntnis. Wie kann sich das *unbewusst Christliche* als solches erkennen? Kähler setzt diese Rückfrage in Szene:

«Unbekannt und unerkennbar wandelt durch seine Dämmerung das Gespenst eines vor Jahrhunderten verstorbenen Mannes ohnegleichen. Und wenn er hervorträte aus den Nebeln dieser Nacht, wenn er an das Schifflein dieser Gemeinde träte und spräche sein gewaltiges *Ich bin's*, wie könnte ihm der zuversichtliche trostreiche Ruf antworten: *Es ist der Herr?* Wie könnte der Mund eines solchen unbewußten Christen, wenn jene Gestalt seine Hände nähme und seine Finger in ihres Leibes Narben legte, anbetend aussprechen: *Mein Herr und mein Gott?*»⁴¹

Kähler fragt nach der Identifizierbarkeit Jesu Christi als Zentralinhalt des Christlichen. Der erkannte Christus *praesens* ist der Inbegriff des Christlichen, nicht die sittlichen Gehalte seiner Gesinnung, die auch ohne bewussten Bezug auf ihn realisiert sein können. Diese Gehalte sind auch Kähler wichtig. Doch besteht er darauf, dass sie nur im bewussten Christusglauben als christliche erkannt und bestimmt werden können. Die unbewussten Christen wissen nicht, an wen sie glauben und können daher auch nicht das Christliche vom Nichtchristlichen unterscheiden. Kähler nimmt das Wort von Julius Müller auf: «Alle Sittlichkeit ist unbewusste Religion», fügt aber hinzu: «aber

³⁷ M. Kähler: *Unbewußtes Christentum* (1867), in: ders.: *Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre*, Erstes Heft 1898, Leipzig, 46–72 (66).

³⁸ Kähler: *Unbewußtes Christentum* (Anm. 37), 67.

³⁹ Kähler: *Unbewußtes Christentum* (Anm. 37), 52.

⁴⁰ Kähler: *Unbewußtes Christentum* (Anm. 37), 69.

⁴¹ Kähler: *Unbewußtes Christentum* (Anm. 37), 51.

kräftige vollendete Sittlichkeit ist nur da, wo sie bewusst und tatsächlich religiös wird».⁴²

Rothe hatte eine ganz ähnliche Szene beschrieben und daran seine Unterscheidung von dogmatischer Rechtgläubigkeit und wahrhaftem – wenn auch vielleicht unbewusstem – Gleichgesinntsein mit Jesus Christus verdeutlicht. Er warf die Frage auf, wer Jesus gegenwärtig erkennen würde, wenn er *inognito* in seiner Christenheit erschien, und gab zur Antwort: «gar manche von denen, die mit der größten Geläufigkeit ein rechtgläubiges Bekenntnis von Christo ablegen, würden an ihm vorübergehen ohne ihn zu erkennen und seine göttliche Anziehungskraft zu spüren», weil er nicht ihrer Dogmatik entspräche und «zu weltförmig aussehen würde».⁴³ Die gängige Unterscheidung in «Gläubige» und «Ungläubige» würde ganz anders ausfallen.⁴⁴ Das Festhalten an einem orthodoxen Christusbekenntnis kann nach Rothe also der gelebten Christusbeziehung gerade im Wege stehen. Das würde Kähler durchaus zugestehen. Doch ist die Alternative dazu für ihn nicht die Verlagerung des wahrhaften Glaubens in ein vorbewusstes subjektives Empfinden des in Christus gründenden Wahren, Guten und Schönen, sondern das Durchdringen durch die Vorstellungen, Lehren und Bekenntnisse hin zum Glauben an den biblisch bezeugten gegenwärtigen Christus. Dieser Glaube ist ein klarer, denkender, expliziter Glaube. Kähler stellt also der «Herzenstheologie» Rothes eine Wort-Theologie gegenüber.

Dabei bestreitet er gar nicht die theologische Notwendigkeit, von einem unbewussten Christentum auszugehen. Sie liegt begründet in der schöpfungsmässigen Ausstattung des Menschen mit einem Gottes- und somit auch einem Christusbezug. Dazu verweist er auf Tertullians Rede von der «*anima naturaliter Christiana*». Doch komme diese Anlage nur in Form des Verlangens nach dem Empfang der Christusbotschaft zur Geltung. In diesem Sinne – als Ausdruck des Mangels – könne das unbewusste Christentum als Vorbereitung auf den Durchbruch zum bewussten angesehen werden.

«Die verkündete Seligkeit ruht nicht auf einer Reife gleich der des Keimes, der nur des günstigen Bodens bedarf, um aus innerer Macht die Pflanze aufwärts zu treiben, vielmehr auf einer Reife der Empfänglichkeit, welche durch das erweckende Wort zur vollen Erkenntnis innerer Machtlosigkeit gezeitigt, fähig ist, die schöpferische Zeugungskraft in sich aufzunehmen und walten zu lassen.»⁴⁵

Für Rothe hingegen war das unbewusste Christentum das Movens zur Verchristlichung der Gesellschaft.

⁴² Kähler: *Unbewußtes Christentum* (Anm. 37), 54.

⁴³ Rothe: *Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben* (Anm. 16), 326.

⁴⁴ Ebd. – Die beiden Begriffe hat Rothe selbst in Anführungszeichen gesetzt.

⁴⁵ Kähler: *Unbewußtes Christentum* (Anm. 37), 56.

(2) *Martin Rade* hat in einem Vortrag, den er erstmals 1904 vor der Kirchlich-theologischen Konferenz der Provinz Brandenburg in Berlin und dann in überarbeiteter Form 1905 vor den Freunden der «Christlichen Welt» in Hamburg gehalten hat, die Überlegungen Richard Rothes zum «unbewussten Christentum» aufgenommen.⁴⁶ Er unterscheidet das «unbewusste» vom «undogmatischen», vom «unkirchlichen» und vom «modernen» Christentum, denn alle diese Christentumsauffassungen seien mehr oder weniger bewusst. Er unterscheidet es auch von der «*fides implicita*». Auch dieser «auf alle Selbstständigkeit der Erkenntnis verzichtende, kopflose und vorbehaltlose Autoritätsglaube» könne sehr bewusst sein.⁴⁷

Rade will zum einen bescheidener, zum anderen bestimmter über das Christentum denken. Er distanziert sich von Rothes kulturtheologischem Optimismus und Fortschrittsglauben. Nicht jeder Fortschritt in der Menschheit sei auf Christus zurückzuführen und nicht jeder Humanismus zu einer «Wirkung des Christentums» zu deklarieren. Die profane Kultur sei kritischer zu betrachten, als Rothe es getan habe, denn die «tiefen Schäden der modernen Entwicklung» dürften nicht übersehen werden. «Wir verstehen wieder, was der Apostel will, wenn er uns sagt, die Welt liege im argen.»⁴⁸

Rade fordert mehr Bestimmtheit im Selbstverständnis des Christlichen. Die primäre Wirkung Jesu Christi bestehe nicht in der sittlichen Verchristlichung der Kultur, sondern in der Ermöglichung einer Beziehung zu Gott. Diese Beziehung muss aber bewusst erfasst und bekenntnishaft artikuliert werden; «man ist nicht darum Christ, weil man im Strome der Kultur mit schwimmt. Das kann jeder. Christentum aber ist etwas Besonderes, aus der Flucht der geschichtlichen Erscheinungen deutlich sich Heraushebendes».⁴⁹ Daher sei die bewusste Stellungnahme gefordert: «evangelisches Bewußtsein, kirchliches Bewußtsein, Gemeindebewußtsein».⁵⁰

3. «*Christlicher Sozialismus*»

Während die von Schleiermacher ausgehende, über Rothe und den von ihm mit ins Leben gerufenen «Deutschen Protestantenverein» bis zu Martin Rade und den anderen «Freunden der «Christlichen Welt» führende, eher vom bürgerlichen Liberalismus geprägte vermittelungstheologische Linie die Beziehung von Christentum und Kultur thematisierte und dabei die der Kirche

⁴⁶ Rade: Unbewußtes Christentum (Anm. 17), 123–135.

⁴⁷ Rade: Unbewußtes Christentum (Anm. 17), 123f.

⁴⁸ Rade: Unbewußtes Christentum (Anm. 17), 130.

⁴⁹ Rade: Unbewußtes Christentum (Anm. 17), 131.

⁵⁰ Ebd.

Entfremdeten im Auge hatte, waren die Christlich-Sozialen und dann vor allem die Religiösen Sozialisten⁵¹ von der sozialen Frage umgetrieben. Letztere entwickelten eine politische Reich-Gottes-Theologie, bei der die Praxis des Kampfes für Gerechtigkeit in den sozioökonomischen Lebensverhältnissen im Vordergrund stand. In dieser Frontstellung ergaben sich Koalitionen mit nichtkirchlichen, nichtchristlichen und nichtreligiösen Mitstreitern für die Verwirklichung sozialistischer Ideale. Im Rahmen einer orthopraktischen Wesens- und Aufgabenbestimmung des Christlichen im Sinne des politisch-ethisch aufgefassten Reich-Gottes-Gedankens wurden diese Ideale und der Einsatz zu ihrer Umsetzung als essentiell christlich angesehen. Da die Kirchen einer solchen Christentumsauffassung in der Regel reserviert bis ablehnend gegenüber standen, musste zwischen dem essentiell Christlichen und dem empirisch Kirchlichen unterschieden werden. Glaubensformen, die zur passivischen bzw. quietistischen Jenseitsorientierung motivieren, wurde ein Verständnis des Glaubens als tätiger Nachfolge entgegengesetzt. Eine solche Bestimmung des normativ Christlichen führte also zu einer theologischen Kirchen- und Glaubenskritik.

Je mehr das Ziel einer sozialistischen Veränderung der Gesellschaft als essentielles und normatives Merkmal des Christlichen betont wird, umso mehr legt es sich nahe, alle, die eine solche Handlungsorientierung teilen, zu Christen in einem weiteren Sinn zu erklären. Da ihnen das Merkmal des bewussten Christusglaubens fehlt, werden sie als unbewusste Christen gewürdigt.

In seinem Buch «Der radikale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft» (1877) setzte sich der Brandenburger Pfarrer und spätere Superintendent *Rudolf Todt* aus der Sicht der christlichen Ethik mit der sozialistisch-marxistischen Arbeiterbewegung auseinander. Er deutete den Sozialismus als Reaktion auf die Missstände der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, erkannte die Berechtigung dieser Gesellschaftskritik an und forderte seinerseits soziale Reformen im bestehenden politischen System. Dabei unterschied er zwischen dem Ideal eines gesellschaftlichen Sozialismus und der sozialdemokratischen und sozialistisch-marxistischen Bewegung. Zwischen Christentum und Sozialismus bestehe eine im Nächstenliebegebot begründete enge Verbindung. Das sozialistische Versöhnungsprinzip sei im Neuen Testamente anerkannt. Christus könne als der erste Sozialist bezeichnet werden. Jeder Christ habe «eine sozialistische Ader in sich und jeder Sozialist trägt ein unbewusstes Christentum in sich».⁵²

⁵¹ Diese Bezeichnung ist insofern problematisch, als die Vertreter dem Religionsbegriff kritisch gegenüberstanden. Aus dem Reich-Gottes-Gedanken ergab sich eine z.T. scharfe theologische Religionskritik.

⁵² R. Todt: *Der radikale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft. Versuch einer Darstellung des sozialen Gehaltes des Christenthums und der sozialen Aufgaben der christlichen Gesellschaft auf Grund einer Untersuchung des Neuen*

Während sich die von Todt (zusammen mit Adolf Stoecker) initiierte evangelisch-soziale Bewegung als Alternative zur marxistischen und sozialdemokratischen verstand, würdigten die sog. Religiösen Sozialisten diese Strömungen theologisch und schlossen sich ihnen zum Teil an. Auch bei ihnen taucht das Deutemuster des unbewussten Christentums auf.

Christoph Blumhardt d. J., der als Inspirator des Religiösen Sozialismus gilt, hatte zur «Abendstunde am 8. Juli 1899» in seiner Predigt: «Das Licht des Lebens (Joh 8,12)» verkündigt, Jesus sei «viel weniger religiös als (...) menschlich lebendig oder (...) sozial».⁵³ Dann kam er auf Menschen zu sprechen, die man gemeinhin «Atheisten, Ungottmenschen» nennt, die mit dem Christentum nichts mehr zu tun haben wollen, die sagen «ich will leben». In Form einer rhetorischen Frage gab er zu bedenken: «vielleicht sind sie gerade die Gottmenschen, die leben wollen». Ihr Lebenswunsch verbindet sie mit der Quelle allen Lebens. In diesem Zusammenhang stellte er fest, dass sich «in weltlichen Schriftstellern eine Menge Prophetie auf eine neue Zeit» findet.⁵⁴ Damit war der Gedanken ausgesprochen, der sich dann bei den religiösen Sozialisten bis hin zu Tillich immer wieder findet: dass säkulare Denker und Bewegungen eine prophetisch-kritische Funktion auch für das christliche Glaubensdenken haben können.

Auch *Leonhard Ragaz* wollte allem religiösen Eskapismus von der Welt und allem klerikalen Opportunismus einen prophetischen Realismus entgegensetzen. Anlässlich eines Maurerstreiks hat er im April 1903 in seiner im Basler Münster gehaltenen «Maurerstreikpredigt» zwischen der weltverklärenden, die Gläubigen ruhig stellenden und damit systemstabilisierenden Religion einerseits und dem eschatologisch ausgerichteten Reich-Gottes-Glauben mit seinem Imperativ zur Weltveränderung unterschieden. «Wenn das offizielle Christentum kalt und verständnislos dem Werden einer neuen Welt zuschauen wollte, die doch aus dem Herzen des Evangeliums hervorgegangen ist, dann wäre das Salz der Erde faul geworden!», heisst es darin.⁵⁵ Die soziale Bewegung realisiere die Mitte des Evangeliums: die Gotteskindschaft und Bru-

Testamentes, Wittenberg 1878, 45. Siehe dazu auch: G. Brakelmann: Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolf Todt, Witten 1966; ders.: Kirche, soziale Frage und Sozialismus im 19. Jh., Gütersloh 1977. S. Prüfer: Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 152), Göttingen 2002, 273ff.

⁵³ Ch. Blumhardt: Ihr Menschen seid Gottes. Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, hg.v. R. Lejeune (Blumhardt, Christoph 1842–1919, Bd. 3), Zürich/Leipzig 1928, 323–330 (324).

⁵⁴ Blumhardt: Ihr Menschen seid Gottes (Anm. 53), 327.

⁵⁵ L. Ragaz: Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik. Texte von 1900–1945, hg.v. R. Brassel u. W. Spieler, Luzern 1995, 30.

derschaft der Menschen. In der Arbeiterbewegung sah er ein unbewusstes Christentum. Die Christen müssten sich auf die Seite derer stellen, die für Gerechtigkeit kämpfen. Im Hintergrund steht ein eschatologisches Verständnis der Geschichte, das Gottes Heilshandeln mit seinem Welthandeln verschmilzt. Gegen einen Glauben, der auf die Erlösung *von* der Welt zielt, setzt Ragaz den Glauben an Gott, der in der Geschichte auf die Errichtung seines Reiches als eines Reichs des Friedens und der Gerechtigkeit hin wirkt und dazu auch solche Bewegungen in Anspruch nimmt, die sich dem Gottesglauben gegenüber reserviert verhalten. Gegen alle Tendenzen der Spiritualisierung betont er den «Materialismus» der Gottesherrschaft und ruft die Christen dazu auf, sich an diesem Werk zu beteiligen und ideologische Grenzziehungen zur Arbeiterbewegung zu überwinden.

An Weihnachten 1903 erschien *Hermann Kutters* Buch «Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft». Im Zentrum dieses Werkes steht die Aussage, «dass die Sozialdemokratie ... in unbewusstem Christentum den Willen Gottes tut. Wenn konservative Christen den Sozialisten Atheismus vorwerfen, so ist das nichts anderes als der Beweis, dass die Christen das Wirken des lebendigen, unmittelbaren Gottes nicht mehr erkennen können».⁵⁶ ... Unbewusstes Christentum ist der Wille zur Veränderung der bestehenden sozialen Zustände, mit denen sich die Christen weitgehend abgefunden haben».⁵⁷ Anders als Ragaz beteiligte sich Kutter nicht aktiv an diesem Kampf, sondern beschränkte sich auf die Reich-Gottes-Predigt. Es erscheint ihm problematisch, das Wirken Gottes in unmittelbare Beziehung zu einer geschichtlichen Bewegung zu setzen. Damit dehnt er den Begriff des unbewussten Christentums über die Arbeiterbewegung hinaus aus. Alle, die den Willen zur Veränderung der bestehenden sozialen Zustände haben, gehören dazu.

4. «Dialektische Theologie»

Unter dem Einfluss des Religiösen Sozialismus hat sich der junge Safenwiler Pfarrer *Karl Barth* der Sozialdemokratie zugewandt und sich in der Gewerkschaftsarbeit engagiert. In seinem Tambacher Vortrag grenzte er sich dann jedoch scharf von jeglicher Identifikation menschlich-geschichtlicher Bewegungen mit dem Willen Gottes ab und kritisierte die Bindestrich-Theologie, die sich in den Formeln «christlich-sozial», «evangelisch-sozial» oder «religiös-

⁵⁶ E. Buess, M. Mattmüller: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt, Ragaz, Barth, Freiburg i.Ü. 1986, 58.

⁵⁷ Buess, Mattmüller: Prophetischer Sozialismus (Anm. 56), 59. Bei diesen beiden Aussagen handelt es sich nicht um direkte Zitate Kutters, sondern um textnahe Paraphrasen der Herausgeber.

sozial» zum Ausdruck brachte⁵⁸, weil er darin die Gefahr einer «neue(n) Rechtfertigung der Autonomie des Menschen und also des Säkularismus im Sinne der lutherischen Lehre von den zwei Reichen» sah.⁵⁹ Mit der Zurückdrängung des Ethischen in der Bestimmung des spezifisch Christlichen, der Betonung der Diastase zwischen Gott und Mensch, der Kritik am bewusstseinstheologischen Ansatz und an der Annahme eines religiösen *Apriori* war der Unterstellung eines unbewussten Christentums der Boden entzogen. Gott hatte sein Wort in Christus klar vernehmbar proklamiert. In der Kirche wird es verkündet. Gegenüber der Klarheit des geoffenbarten Wortes, das gehört und dem glaubender Gehorsam geschuldet werden muss, ist Religion die Selbsterhebung des Menschen in die Gottesbeziehung und damit Unglaube.

Interessant in diesem Zusammenhang ist ein Beitrag des noch jüngeren, unter dem Einfluss der Liberalen Theologie stehenden und noch nicht dem religiösen Sozialismus zugewandten Barth in einem Gemeindeblatt vom 9.3.1911. Unter dem Titel «Tue recht und scheue niemand! (Keine Abhandlung, aber sonst zum Nachdenken)» hatte er sich als Hilfsprediger in der deutschsprachigen Gemeinde in Genf mit der These auseinandergesetzt, dass «es bei vielen eine dem Gedanken gegenüber unabhängige religiös-christliche Tatsächlichkeit, ein unbewußtes Christentum gebe».⁶⁰ Der Begriff des unbewussten Christentums kommt darin allerdings nicht explizit vor. In einem Brief Barths an Loew vom 30.4.(/1.5.) 1910 hatte er ihn jedoch aufgegriffen und geschrieben, es gehe nicht mit der (christlich-religiösen?) «Exklusivität».⁶¹ «Nur nenne ich diese Erweiterung der religiösen ... Betrachtungsweise nicht eine Erweiterung des Religionsbegriffs resp. des christlichen Religionsbegriffes, der für mich durchaus identisch bleibt, auch wenn ich Typen wie Schiller und Goethe unbedenklich darin miteinbegreife. Abzulehnen ist für uns Rades Ablehnung des «Unbewußten Christentums», » «Bewusste Christen» – mit Zustimmung zu einer Dogmatik – gebe es vielleicht überhaupt selten».⁶²

Ganz am Ende seiner Wirksamkeit taucht ein ähnlich erscheinender Gedanke wieder auf. In KD IV/2 unterscheidet Barth zwischen den «aktiven Christen hier und den virtuellen und prospektiven Christen dort».⁶³ Die christliche Gemeinde «hat es in allen, in jedem Menschen, an den sie gewiesen ist, gewiß noch nicht aktuell, wohl aber schon virtuell, potentiell mit einem

⁵⁸ «Der Christ in der Gesellschaft», in: J. Möltmann (Hg.): *Anfänge der Dialektischen Theologie*, Teil I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner (TB 17), München 1962, 3–37 (5).

⁵⁹ K. Barth: *Die Menschlichkeit Gottes* (ThSt 48), Zürich 1956, 3–27 (9).

⁶⁰ In: K. Barth: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914*, hg.v. H.-A. Drewes, H. Stoevesandt (GA III, 22), Zürich 1993, 37f.

⁶¹ Barth: *Vorträge und kleinere Arbeiten* (Anm. 60), 37.

⁶² Barth: *Vorträge und kleinere Arbeiten* (Anm. 60), 38.

⁶³ KD IV/2, 305.

Christen, mit einem *christianus designatus*, einem *christianus in spe* zu tun: mit einem zur Erkenntnis und Betätigung seiner Gliedschaft am Leib Christi bestimmten Geschöpf.»⁶⁴

Möglich wurden diese Aussagen durch die stärkere Betonung der Weltzugewandtheit Gottes in der Versöhnungslehre in KD IV. In der Entfaltung der Christologie und Soteriologie bringt Barth immer wieder die im Christusbund vollzogene grosse «Bejahung» der Welt durch Gott zur Sprache.⁶⁵ Der Unterschied zwischen den Glaubenden und den Nichtglaubenden besteht nicht darin, dass die einen begnadet sind und die anderen nicht, sondern darin, dass die einen die Begnadung der Welt in Christus *erkennen*, während sie den anderen noch verschlossen ist – *noch*.⁶⁶ Sie gehören bereits zum Leib Christi, auch wenn sie diese Gliedschaft nicht wahrnehmen. Je stärker Barth die Universalität des Heilswillens und Heilswirkens postuliert – was schon in der Erwählungslehre (KD II/2) angelegt ist –, je mehr er den «Triumph der Gnade Gottes»⁶⁷ proklamiert, um so mehr drängt sich ihm die Notwendigkeit auf, eine Denkform zu finden, um die Partizipation der Nichtglaubenden an dieser allumfassenden Gnadenwirklichkeit auszusagen.

Barth spricht nun aber nicht mehr von einem *unbewussten* Christsein. Den dazu führenden bewusstseinstheologischen Ansatz lehnt er bekanntlich programmatisch ab. Er spricht von einem Bestimmtsein des Menschen – aller Menschen – zum Christusglauben. Von *Gott* her sind sie bereits Christen, als Menschen noch nicht, auch nicht unbewusst. Barth geht nicht von der ethischen Bestimmtheit des spezifischen Christlichen aus, die Rothe zur Annahme eines unbewussten Christentums geführt hatte, sondern von einer soteriologischen, die sich mit einer pneumatologisch-verheissungsgeschichtlichen verbindet. Den Nichtchristen, denen die Begnadung ebenso gilt wie den Christen (so wie sie mit diesen zusammen in der Solidarität der Sünde stehen), ist der Geist verheissen, der sie zur Erkenntnis dieser Wahrheit leiten wird. Daher können sie als «prospektive Christen» bezeichnet werden. Doch auch schon vor dieser Geistbegabung sind – aufgrund ihrer faktischen Teilhabe am Gnadenbund – «wahre Worte» von ihnen zu erwarten, auf die die Christenheit achtsam zu hören hat, weil sie «die *eine* und *ganze* Wahrheit unter je einem

⁶⁴ KD IV/3, 927.

⁶⁵ KD IV/3, 912.

⁶⁶ KD IV/3, 410. Siehe auch die Aussage in KD II/2: «Der Wille Gottes ist zu allen Zeiten auch außerhalb der Kirche erfüllt worden ..., weil Jesus ... faktisch der Herr der *ganzen* Welt ist, der auch da seine Diener hat, wo sein Name noch nicht oder nicht mehr erkannt und gepriesen ist. Seine Kirche darf ihn erkennen und preisen» (632).

⁶⁷ Nach: G.C. Berkouwer: Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957. – Siehe dazu aber auch Barths kritische Anmerkungen in KD IV/3, 198ff.

besonderen Aspekt und insofern nur implizit, nicht explizit in ihrer Einheit und Ganzheit zur Aussprache bringen».⁶⁸ Sie kommen zum Ausdruck in menschlichen Haltungen wie Frieden, Liebe, Furchtlosigkeit, Enthusiasmus oder in «eine(r) Menschlichkeit, die nicht lange fragt und erwägt, mit wem man es im Anderen zu tun hat, in der man sich vielmehr schlicht mit ihm solidarisch findet und anspruchslos für ihn da ist».⁶⁹ Diese wahren Worte seien «Gleichnisse des Himmelreichs».⁷⁰

Es gibt nach Barth eine noch nicht erkannte Partizipation an Christus innerhalb und auch ausserhalb der Kirche. Diese gründet in der Erstreckung des Gnadenbundes über die ganze Schöpfung und besteht in der Zusage der Annahme Gottes, die auch dort gilt, wo sie unangenommen bleibt und damit nicht die Existenzverfassung der Menschen bestimmt. Barth geht jedoch nicht so weit wie Rahner und Tillich, die diesem Noch-nicht-erkannt-Haben, wie man von Gott bereits erkannt ist, einen existentialontologischen und bewusstseinsmässigen Status und sogar eine Sozialgestalt zuweisen, in der es existiert. Es ist kein «anonymes Christentum» und keine latente «Kirche». Barth deutet die Vergegenwärtigung Christi nicht als eine seiende, sondern als eine immer neu sich ereignende. Als solche hinterlässt sie Spuren, die man aber nicht zu «Gestalten der Gnade» essentialisieren darf. Die Erscheinungen, die sie hervorbringt, sind vielfältig und lassen sich nicht auf einen Begriff bringen.

In einem Gespräch mit Wuppertaler Studenten am 1.7.1968 wurde Barth die Frage gestellt, ob «der Neger im tiefsten Busch Afrikas nicht unter die Gnade fällt, weil der nichts von Gott weiß?». Barth antwortet:

«Was heißt das: «er fällt drunter»? Gott ist ihm sicher auch gnädig gesinnt, wollen wir mal sagen. Und die Verheibung gilt auch ihm. Wer weiß, ob sie nicht so einem Buschneger sogar in ganz besonderer Weise gilt. Und hier würden wir jetzt auf das Problem der Mission stoßen. Das ist die Aufgabe der Mission, allen Menschen das zu sagen: Gottes Gnade ist Euch zugewendet (...) Aber man kann natürlich jetzt nicht einfach von einem unbewusstten Christentum etwa dieses Buschnegers reden.»

Dass er dabei Rothe im Sinn hatte, zeigt sich an seiner anschliessenden Kritik an Rahners Lehre vom «anonymen Christentum»: «der predigt jetzt so etwas wie der Richard Rothe, so ein unbewusstes Christentum, wo die Welt im Grunde schon irgendwie ganz christianisiert ist. Nein, nein, nicht so!»⁷¹

⁶⁸ KD IV/3, 137. Gemeint ist die Wahrheit Jesu Christi.

⁶⁹ KD IV/3, 140.

⁷⁰ KD IV/3, 128.130.140; siehe dazu auch: KD IV/3, 409–411.

⁷¹ K. Barth: Gespräche 1964–68, hg.v. E. Busch (GA IV, 28), Zürich 1997, 472–521 (520).

Emil Brunner zeigte sich demgegenüber aufgeschlossen für den Gedanken eines «unbewussten Christentums», ja sogar einer unbewussten Kirche.⁷² Er sprach auch von «säkularer» bzw. «Profankirche».⁷³ Andererseits liess er aber eine kritische Reserve gegen Rothes Verständnis des «unbewussten Christentums» erkennen, weil die inhaltliche Bestimmtheit der Liebe Gottes als Liebe *Gottes* dabei aus dem Blick gerät.

5. Bonhoeffer

Obwohl die Rede von einem «unbewussten Christentum» bei *Dietrich Bonhoeffer* nur peripher vorkommt, hatten die damit verbundenen Überlegungen doch eine enorme Wirkungsgeschichte. Getrennt von allen kirchlichen Bezügen hat er sich im Gefängnis mit der Diesseitigkeit und Weltbezogenheit des christlichen Glaubens auseinandergesetzt. Er beobachtete seine Mitgefange-nen und auch die Wächter, wie weit sie bei den Bombenangriffen auf Berlin «an irgend etwas «Übersinnliches» glauben»⁷⁴, und versuchte dann diese Ausserungen theologisch zu interpretieren. Dabei begegnete er der «natürlichen» Frömmigkeit, die ihn vor die Frage nach dem «unbewussten Christentum» stellte.⁷⁵ In diesem Zusammenhang verweist er auf die altprotestantische Unterscheidung von «*fides directa*» und «*fides reflexa*». Schon in «*Akt und Sein*» hatte Bonhoeffer die analoge Unterscheidung von «*actus directus*» und «*actus reflexus*» aufgenommen.⁷⁶ Den «*actus directus*» konnte er auch als «direkte(s) Bewußtsein» bezeichnen.⁷⁷ Damit differenziert er zwischen einem vorreflexiven und einem reflexiven Bewusstsein – vergleichbar der Unterscheidung

⁷² E. Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik*, Zürich 1932 (Nachdruck 1939), 505: «Es taucht hier die Möglichkeit auf, nicht bloss von «unbewusstem Christentum», sondern von «unbewusster Kirche» zu sprechen.»

⁷³ Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen* (Anm. 72), 506.

⁷⁴ D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, Brief vom 9.3.1944, hg.v. E. Bethge (DBW VIII), Gütersloh 1988, 355.

⁷⁵ Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung* (Anm. 74), Brief vom 27.7.1944: «Die Frage, wie es eine «natürliche» Frömmigkeit geben kann, ist zugleich die Frage nach dem unbewussten Christentum, die mich mehr und mehr beschäftigt» (545). Kurz darauf findet sich die Notiz: «Unbewusstes Christentum: Linke nicht weiss, was die rechte tut. Mt 25. Wissen nicht was beten.» (547). Auch in einem Brief Bethges an Bonhoeffer vom 24.8.1944 taucht der Begriff auf (582).

⁷⁶ Siehe dazu D. Bonhoeffer: *Akt und Sein*, hg.v. H.-R. Reuter (DBW II), Gütersloh 1988, 23.159; vgl. den Kontext 157–161. Der Begriff «*actus directus*» wird zudem verwendet: a.a.O. 36.48.95f.126.148.

⁷⁷ Bonhoeffer: *Akt und Sein* (Anm. 76), 23, vgl. 130.132.

Rahners zwischen einem voll bewussten, expliziten und einem transzendentalen, impliziten Bewusstsein, zwischen einer gegenständlichen *Gewusstheit* und der apriorischen, alles Wissen allererst ermöglichen *Bewusstheit*.⁷⁸

Nach Bonhoeffer liegt dem reflexiven Glaubensakt der auf Christus gerichtete vorreflexive Glaubensvollzug zugrunde. Damit öffnet sich die Denkmöglichkeit, dass Menschen, die sich selbst gar nicht als Christen verstehen, d.h. den «actus reflexus» nicht vollziehen, dennoch den «actus directus» praktizieren. «Das Wissen um Jesus geht ohne jede Reflexion auf sich selbst gänzlich im Tun auf».⁷⁹

In «Akt und Sein» hatte Bonhoeffer in diesem Zusammenhang an das Lutherwort erinnert, dass Gott das Fluchen der Gottlosen angenehmer sein kann als das Halleluja der Frommen.⁸⁰ Und im Brief vom 18.7.1944 heisst es dann: «Die mündige Welt ist Gott-loser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt».⁸¹ Bonhoeffer gebraucht die Dialektik von Gottnähe und Gottferne bzw. Gottlosigkeit, um auszudrücken, dass die Anwesenheit Gottes nicht von der Wahrnehmung und Erfahrung dieser Anwesenheit abhängt und schon gar nicht von der reflexiven Erfassung einer solchen Erfahrung. Gott vergegenwärtigt sich in souveräner Unabhängigkeit vom Ge- wahrwerden seiner Gegenwart. Darin gründet der Gedanke eines «unbewussten Christentums», den Bonhoeffer eher beiläufig ausspricht, der aber seit seinen Frühschriften in seinem Denken angelegt ist. Es gibt zahlreiche Aussagen, die den damit bezeichneten Sachverhalt anvisieren. So spricht er in der «Ethik» im Kontext einer Abhandlung über die abendländische Säkularisierung⁸² von einer «verheibungsvolle(n) Gottlosigkeit», die «antireligiös und antikirchlich spricht», aber in einem negativen Sinne «das Erbe eines echten Gottesglaubens und einer echten Kirche» wahrt.⁸³

Diese Gottlosigkeit ist nicht zuletzt eine Folge der Verborgenheit Gottes. Bonhoeffer nimmt Nietzsches Rede vom Tod Gottes auf und führt die sich darin ausdrückende Erfahrung auch auf die Entzogenheit der Gegenwart Gottes zurück. Doch handelt es sich bei der Entzogenheit nicht um die Abwesenheit Gottes, sondern um den Geheimnischarakter seiner Gegenwart im

⁷⁸ K. Rahner: Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen», in: ders.: *Schriften zur Theologie* X, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 531–546 (538).

⁷⁹ D. Bonhoeffer: *Ethik*, hg.v. I. Tödt u.a. (DBW VI), Gütersloh 1992, 320.

⁸⁰ Bonhoeffer: *Akt und Sein* (Anm. 76), 160, Anm. 31. Vgl auch ders.: *Ethik* (Anm. 79), 115.

⁸¹ Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung* (Anm. 74), 537.

⁸² Bonhoeffer: *Ethik* (Anm. 79), 113–116.

⁸³ Bonhoeffer: *Ethik* (Anm. 79), 115, vgl. 162. Auch a.a.O. 162, spricht Bonhoeffer dieses Erbe im Sinne eines «unbewußte(n) Rest(es)» an, wenn auch der Mensch, der hier im Blick ist, weniger der sich explizit gegen die Kirche stellende ist.

Alltag der Welt. Gott ist in der Menschwerdung inkognito⁸⁴ in die Geschichte eingetreten. In einem Brief an seine Verlobte, Maria von Wedemeyer, heisst es knapp: «im Alltäglichen ist Gott».⁸⁵

In den Gefängnisbriefen steht der Gedanke des «unbewussten Christentums» im Zusammenhang der Überlegungen Bonhoeffers zum religionslosen Christentum. Es ist damit zum einen die systematisch-theologische Frage angesprochen, wie sich die in Christus vermittelte Gottesbeziehung unabhängig von überkommenen religiösen Bewusstseinslagen manifestiert, und zum anderen die praktisch-theologische Frage, wie Christus den Religionslosen verkündet werden kann. War es in der Liberalen Theologie die Unterscheidung zwischen Kirche und Christentum, die zur Rede vom «unbewussten Christentum» führte, so ist es bei Bonhoeffer die Unterscheidung von Christentum (bzw. Christusglauben) und Religion. Die Rede von Gott muss in einer nichtreligiösen Interpretation biblischer und theologischer Begriffe erfolgen, die Praxis des Glaubens als Dasein-für-andere. «Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, ... sondern es heißt Menschsein».⁸⁶ Das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben macht das Christsein aus. Seine Erfahrung im Widerstand gegen das NS-Regime hatte Bonhoeffer aber gezeigt, dass auch Nichtglaubende an diesem Leiden teilnehmen und ihr Leben für die Bekämpfung seiner Ursachen einsetzen. Sie können Christus näher sein als «religiöse» Christen. In Zeiten, die aus den Fugen geraten sind, «wird sich das Evangelium eher an den Gestalten der wenigen übriggebliebenen Rechtlichen, Wahrhaftigen, Menschlichen erweisen».⁸⁷ Am Ende seines Briefes vom 30.4.1944 weist er auf Prov 22,11f. hin. Dort heisst es: «Wer ein reines Herz und liebliche Rede hat, dessen Freund ist der König».

Doch auch für Bonhoeffer kann das «unbewusste Christentum» nicht selbstgenügsam bestehen bleiben. Es ist zum expliziten Christusglauben hinzuführen. Es sei christlicher, einen Menschen, «der es selbst nicht mehr wagen würde, sich einen Christen zu nennen, als Christen in Anspruch zu nehmen und ihm mit viel Geduld zum Bekenntnis zu Christus zu helfen», als ihn «als Nicht-Christen anzusprechen und ihn zum Bekenntnis seines Unglaubens zu drängen».⁸⁸

⁸⁴ D. Bonhoeffer: Berlin 1932–1933 (DBW XII), Gütersloh 1997, 345.

⁸⁵ Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer: Brautbriefe. Zelle 92, 1943–1945, hg.v. R.-A. von Bismarck u. U. Kabitz, München 21993, 153.

⁸⁶ Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung (Anm. 74), Brief vom 18.7.44, 535.

⁸⁷ Bonhoeffer: Ethik (Anm. 79), 350.

⁸⁸ Bonhoeffer: Ethik (Anm. 79), 162.

6. *Tillich*

Bei Paul Tillich laufen alle bisher durch die evangelische Theologie verfolgten Fäden zusammen. Er nimmt die Problemstellung der Beziehung von Kirche und säkularer Gesellschaft auf, ist vom Religiösen Sozialismus stark beeinflusst und am Aufbruch der Dialektischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg mit ihrer theologischen Religionskritik beteiligt. Am Ende seiner Wirksamkeit weitet er den Blick auch auf das Feld der Religionstheologie aus und nimmt damit auch das Anliegen der in der katholischen Theologie geprägten Vorstellung von einem «anonymen Christentum» der Sache nach auf.

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1930 entfaltete er die Unterscheidung zwischen «latenter» und «manifester» Kirche⁸⁹, um die «Existenz eines christlichen Humanismus außerhalb der Kirche»⁹⁰ theologisch zu verarbeiten. Es ging ihm dabei, wie er in einem autobiographischen Rückblick notiert, «nicht um die altprotestantische Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, sondern um eine Differenzierung innerhalb der sichtbaren Kirche».⁹¹ Die sichtbare Kirche darf nicht beschränkt werden auf die institutionelle Kirche. Sie ist auch – in latenter Gestalt – in Gruppen und Bewegungen präsent, die sich für «christliche» Anliegen einsetzen.

Latenz bedeutet dabei nicht Unsichtbarkeit, sondern verweist auf Gemeinschaften, die nicht in bewusstem oder gar explizitem Bezug zu Jesus als dem Christus stehen, in deren innerer Orientierung und äusserer Wirksamkeit sich aber doch der Geist Gottes manifestiert und die daher auch Früchte des Geistwirkens austragen. Als Merkmale dieser latenten Kirche zählt er auf: «Erlebnis der menschlichen Grenzsituation, Frage nach dem Jenseitigen, Begrenzenden, unbedingte Hingabe für Gerechtigkeit und Liebe, Hoffnung, die mehr ist als Utopie, Anerkennung der christlichen Wertung und feinstes Empfinden für den ideologischen Mißbrauch des Christentums in Kirche und Staat».⁹²

Ein halbes Menschenleben lang habe er in solchen Gruppen gelebt und dabei erfahren, «wieviel latente Kirche in ihnen ist».⁹³ Es erschien ihm, als ob diese latente Kirche die wahrere Kirche als die verfasste sei, «weil weniger in dem Pharisäismus des Besitzes der Wahrheit befangen».⁹⁴ Im dritten Band seiner «Systematischen Theologie» nennt er als Beispiele zunächst säkulare,

⁸⁹ P. Tillich: Kirche und humanistische Gesellschaft, in: ders.: Gesammelte Werke, hg.v. R. Albrecht [= GW], Stuttgart 1959ff., Bd. IX, 47–61.

⁹⁰ P. Tillich: Auf der Grenze (GW XII), Stuttgart 1971, 41.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Tillich: Auf der Grenze (Anm. 90), 41f.

dann aber auch eine ganze Reihe religiöser Gruppen und Bewegungen⁹⁵, in denen der Geist Gottes in Glauben und Liebe weht, die aber nicht in Beziehung zu Christus stehen und auch nicht stehen wollen. «Die Kirche, die ihrem Sinn nach nichts ist, als Gestalt der Gnade, (kann) diesen Sinn fast völlig verlieren und an eine Bewegung abgeben, deren Sinn ein anderer, scheinbar ganz profaner ist».⁹⁶ Eine besonders wichtige Rolle spielt dabei für Tillich die sozialistische Bewegung, die er als prophetische Bewegung in säkularer Gestalt ansieht.⁹⁷ Die *religiösen* Sozialisten stehen sowohl in der manifesten als auch in der latenten Kirche.

Zur latenten Kirche gehören all jene, die in der säkularen Gesellschaft leben, deren Sinndefizit aber empfinden und nach einem Sinn suchen. Sie finden diesen Sinn nicht in der Kirche, deren supranaturalistisch-orthodoxe Ausprägung ihnen widersinnig erscheint und deren liberal-humanistischen Flügel sie als überflüssig erachten. «Im Grunde suchen sie nach einer anderen erfüllten, symbolträchtigen Kirche».⁹⁸ Der Begriff «latente Kirche» bezeichnet nach Tillich die Grenze, «an der zu stehen, Schicksal unzähliger protestantischer Menschen in unseren Tagen ist».⁹⁹

Tillich spricht nicht vom «unbewussten *Christentum*», sondern von der «latenten *Kirche*» und kehrt damit Rothes Vorordnung des Christentums vor der Kirche um. Die Kirche ist die geschichtliche Sozialgestalt der Selbstvergewörtigung Gottes, wie sie sich in Jesus als dem Christus manifestiert hat. Kirche ist nicht nur da, wo diese Vergegenwärtigung in explizitem Glauben erfasst wird, sondern auch da, wo Wort und Geist Gottes als verwandelnde Macht des neuen Seins zur Wirkung kommen. Doch kann diese Wirkung nicht mit irgendeiner geschichtlichen Religionsgestalt gleichgesetzt werden. Christliche Substanz kann sich auch in Formen realisieren, die sich von der christlichen Religion weitgehend oder ganz emanzipiert haben und der autonomen Gesellschaft angehören; überall dort, wo sich die Transzendenzdimension des Lebens artikuliert – und sei es auch nur im Modus der Frage nach ihr. Es handelt sich dabei um verhüllte Gestalten der Gnade, die in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit aber sichtbar sind. Damit gibt sich der Begriff der latenten Kirche als Signatur einer Vermittlungstheologie zu erkennen, die darauf gerichtet ist, die Kulturbedeutung der christlichen Botschaft zu erfassen und darzustellen, die profane Kultur aber auch über sich hinaus zu führen.

⁹⁵ P. Tillich: Systematische Theologie, 3 Bände, Berlin/New York ⁸1967 (Bd. I/II), ⁴1987 (Bd. III); Bd. III, 181.

⁹⁶ P. Tillich: Protestantische Gestaltung, in: ders.: Religiöse Verwirklichung, Berlin 1930, 43–64 (52f.).

⁹⁷ P. Tillich: Die sozialistische Entscheidung (GW II), Stuttgart 1962, 310.

⁹⁸ Tillich: Protestantische Gestaltung (Anm. 96), 52f.

⁹⁹ Tillich: Auf der Grenze (Anm. 90), GW XII, 42.

Die latente Kirche strebt ihrer Bewusstwerdung in der manifesten entgegen und zusammen mit dieser auf die kommende Gestalt der Gnade, das heisst auf die Realisierung des Reiches Gottes als Gestaltwerdung der universalen eschatologischen Erfüllung entgegen.¹⁰⁰ Sie kann an der Kräftigkeit, mit der sie Glaube (als unbedingtes Angegangensein vom Unbedingten) und Liebe (als Versöhnung des Getrennten) verwirklicht, der manifesten Kirche überlegen sein. Doch mangelt es ihr dieser gegenüber am letzten Kriterium von Glauben und Liebe, der «transzidente(n) Einheit unzweideutigen Lebens, wie sie im Glauben und in der Liebe des Christus manifest ist».¹⁰¹ Das Christusereignis weist in unvergleichlicher Intensität auf das göttliche Geheimnis hin, relativiert sich dabei aber selbst. Weil der latenten Kirche dieser Impuls zur Selbstrelativierung fehlt, ist sie nach Tillich der Dämonisierung und der Profanisierung stärker als die manifeste ausgesetzt. Weil sie sich der Differenz von Gestalt und Grund von Glaube und Liebe nicht bewusst ist, kann sie die *Praxis* (d.h. die Gestaltwerdung) von Glaube und Liebe nicht immer wieder hinweisen auf den *Grund* von Glaube und Liebe, der dieser Praxis uneinholbar voraus liegt. Deshalb ist sie der Gefahr ausgesetzt, in Selbstgenügsamkeit zu gerinnen. Es mangelt ihr an Widerstandskraft gegen die Gefahren der Dämonisierung und der Profanisierung. Der Geist, den Tillich an anderer Stelle als Macht des Widerstandes bezeichnet, kommt in ihr in einer schwächeren, weniger eindeutigen Weise zur Wirkung. Daher geht von den Erscheinungsformen der latenten Kirche auch nicht genügend Kraft aus, um sich gegen gesellschaftliche Kräfte und kulturelle Strömungen zu erheben, die die Christus-Botschaft bedrängen. Ein solcher Kampf würde und müsste die Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft vertiefen.

Die latente Kirche strebt jedoch aus ihrer inneren Dynamik heraus der Selbstaufklärung über ihren Grund entgegen. Sie tendiert zur «Aufhebung» in die manifeste Kirche hinein. «Mission ist das kirchliche Tun, durch das in der ganzen Welt *latente* Kirche in *manifeste* Kirche umgewandelt wird.»¹⁰² Sie zielt darauf, die in den «Weltreligionen schon vorhandene *latente* Kirche in etwas Neues, nämlich in die *neue Wirklichkeit in Jesus als dem Christus* umzuwandeln».¹⁰³ Mission bezieht sich allerdings auch auf das Christentum selbst, sofern es auch hier immer wieder zur Dämonisierung und Profanisierung der Religion kommt. Sie muss also innerhalb wie ausserhalb des Christentums betrieben werden.

¹⁰⁰ Tillich: Kirche und humanistische Gesellschaft (Anm. 89), 61; ders.: Die sozialistische Entscheidung (Anm. 97), 337.

¹⁰¹ Tillich: Systematische Theologie (Anm. 95), III, 181.

¹⁰² P. Tillich: Theologische Grundlagen der Mission, in: GW VIII, Stuttgart 1970, 278.

¹⁰³ Tillich: Theologische Grundlagen der Mission (Anm. 102), 279.

7. Schlussüberlegung

Der Weg des Gedankens vom «unbewussten Christentum» geht im 20. Jahrhundert noch weiter. In der politischen Theologie *Dorothee Sölles* spielt er eine wichtige Rolle.¹⁰⁴ Er kursierte bei der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961.¹⁰⁵ Die Weltmissionskonferenz 1963 sprach von «heimliche(n) Christen».¹⁰⁶ Gerade zu der Zeit, als sich das verheissungsgeschichtliche Missionsverständnis gegen das heilsgeschichtlich-eschatologische Modell durchsetzte, in der also Gottes Verheissung des Schalom für den *oikos* der ganzen Schöpfung zum zentralen Thema der Missionstheologie wurde, trat dieser Gedanken hervor.

Das neue Konzept der Missionstheologie erlaubte es, nicht nur die säkulare Welt, sondern auch die nichtchristlichen Religionen positiver zu würdigen, als es nach dem heilsgeschichtlichen Modell mit seiner Tendenz zum christozentrischen Exklusivismus möglich war. Die Religionen konnten als von Gott in Anspruch genommene Partner im Einsatz für die säkular-ökumenischen Ziele der Mission geschätzt werden. Ein 1961 abgegebener Zwischenbericht zur Langzeitstudie «Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube» erklärt, dass Gott «auch in der religiösen Entwicklung unserer Zeit am Wirken ist».¹⁰⁷

Im Rückblick auf die Geschichte der Rede vom «unbewussten Christentum» und der sachlich damit verwandten Konzepte sowie der kritischen Auseinandersetzungen damit und der Alternativvorschläge dazu zeigt sich:

Die Rede vom «unbewussten Christentum» und ihre Bedeutungsäquivalente haben ihren Ort dort, wo der Universalismus der Gottesherrschaft bzw. der Christuspräsenz und wo die Praxis der tätigen Christusnachfolge betont werden. Wenn mit dem Johannesprolog davon ausgegangen wird, dass der Logos Gottes in die *Welt* als in sein Eigentum eingegangen ist (Joh 1,11), als wahres Licht, das alle Menschen erleuchtet (Joh 1,9), wenn die schöpfungsumspannende Weite der Herrschaft Christi und das «für alle» seiner Heilsbedeutung theologisch ernst genommen wird, kann diese wirksame Gegenwart nicht als von ihrer glaubenden Rezeption abhängig angesehen werden. Damit wird der Gedanke einer unbewussten oder unerkannten Partizipation an dieser Christusgegenwart nahezu unvermeidbar. Diese kann als defizitär gewertet und auf das Erkennen und Bekennen der schöpfungs- und lebenskonsti-

¹⁰⁴ D. Sölle: Die Wahrheit ist konkret (ThPu 4), Freiburg/Olten 1969, 120f.

¹⁰⁵ Bericht der Sektion «Zeugnis» von Neu-Delhi 1961; siehe: W.A. Visser't Hooft (Hg.): Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962.

¹⁰⁶ Th. Müller-Krüger (Hg.): In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko 1963, Stuttgart 1964, 148.

¹⁰⁷ Aus: H.J. Margull (Hg.): Zur Sendung der Kirche. Material aus der ökumenischen Bewegung, München 1963, 271–280 (278).

tuierenden Beziehung zu Gott hin finalisiert werden, doch erledigt sich damit nicht die Notwendigkeit, die zu ihrer Annahme führt.

Bei Rothe und in der Liberalen Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts war dieser Gedanke von Schleiermacher her inspiriert, auf dem Postulat eines religiösen *Apriori* errichtet und auf diese Weise in eine «natürliche Theologie» eingebunden worden. Dieser Ansatz führt zu einer bewusstseinstheologischen Entfaltung und damit zur Rede vom «unbewussten Christentum».

Kähler und Barth kritisierten diesen Ansatz und damit die Vorstellung eines Gleichgesinntseins mit Christus, das sich aber nicht zu Christus bekennt und das sich nicht im Sinne des kirchlichen Glaubens erfasst. Barth setzte dem die Vorstellung einer vom Menschen noch nicht realisierten, damit auch nicht vorbewusst gegebenen Christusbeziehung entgegen. Das «unbewusste Christentum» wird durch das «prospektive Christsein» ersetzt, das sein Umschlossensein von der Gnade noch nicht erkannt hat. Es ist ein Christsein im Modus der Verheissung. Barth weist die Annahme eines «unbewussten Christentums» zurück und begnügt sich mit der Feststellung, dass die Gottes-, bzw. Logosgegenwart von den meisten Menschen *nicht* erfasst wird, dass diese Menschen aber dennoch *von ihr* erfasst sind – und zwar auf eine nicht nur vorbewusste, sondern *ausserbewusste* Weise. Gott muss ihr von der Sünde korrumpiertes Bewusstsein zu dieser Erkenntnis erst befähigen.

Es sind dies zwei unterschiedliche Antworten auf die gleiche Frage nach der theologischen Deutung der Nicht-an-Christus-Glaubenden vor dem Hintergrund der Annahme, dass Christus allgegenwärtig ist. Die eine ist von einem bewusstseins- und erfahrungstheologischen Ansatz aus gegeben, die andere von einem Wort-Gottes-theologischen. In beiden ist die Erfahrung verarbeitet, dass es Analogien zu den (verbalen und praktischen) Äusserungen des Christusglaubens gibt, die nicht in diesem gründen. Auch jenseits der bewussten Christusnachfolge begegnet Wahres und Gutes, das dem Geist Gottes, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat, entspricht.

Doch liegt darin noch keine Berechtigung, die Nicht-an-Christus-Glaubenden zu Christen zu erklären. Problematisch ist eine solche Deklaration nicht, weil sie gegen das Autonomieprinzip verstößt, demzufolge das Selbstverständnis eines Menschen massgebend auch für sein Fremdverständnis sein muss. Der Vorwurf, bei Redeweisen wie der vom «unbewussten Christentum» handle es sich um eine entmündigende Inanspruchnahme der Deutlichkeit über andere Menschen, um eine ideologische Vereinnahmung bzw. um den illegitimen Versuch, den anderen besser zu verstehen als er sich selbst versteht, ist nicht stichhaltig. Jede religiöse und weltanschauliche Position perspektiviert Menschen, die diese Sicht nicht teilen, auf ihre je eigene Weise. So gilt jeder Mensch – auch der entschiedene Naturalist – nach christlichem Verständnis als «Geschöpf Gottes» und jeder Gottesfürchtige – auch wenn er

einer anderen Religion angehört – nach islamischem Verständnis als «Muslim». Im Sinne eines hermeneutischen Inklusivismus auf Gegenseitigkeit¹⁰⁸ ist eine solche Einbeziehung des Anderen in die eigene Sicht durchaus vertretbar.

In einer Auseinandersetzung mit Rahners Lehre vom «anonymen Christentum» interpretiert Eberhard Jüngel dieses Konzept als Versuch, «das Menschsein des Menschen im Horizont des Evangeliums zu interpretieren»¹⁰⁹ und sieht darin eine positive Herausforderung, der sich die evangelische Theologie von der Rechtfertigungslehre her stellen müsse. Die Rechtfertigung aus Glauben definiere den Menschen theologisch. Wenn Gott als das die Menschlichkeit des Menschen unbedingt angehende Wesen zu verstehen sei, dann müsse diese Menschlichkeit von der Gottesoffenbarung in Christus her theologisch thematisch werden. Und da sie nicht auf die Glaubenden beschränkt sei, lasse sich die Annahme eines virtuellen Christseins – oder wie immer man es nennen mag – nicht vermeiden. Die Rechtfertigungslehre führt nach Jüngel also zu *dieser* Art natürlicher Theologie. Allerdings sei das Christentum «nicht nur nicht anonym, sondern ausgesprochen anonymitätsfeindlich».¹¹⁰

Das Problem der Rede vom «unbewussten Christentum» liegt auch nicht darin, dass der Begriff des Glaubens über die Dimension des Bewussten, Reflektierten und Artikulierten hinaus ausgedehnt wird. Das ist durchaus sachgemäß und – wie von Bonhoeffer gezeigt wurde – schon in der altprotestantischen Orthodoxie geschehen. Versteht man Glaube als existentiellen Reflex der das Sein konstituierenden, restituierenden und vollendenden Gegenwart Gottes, dann kann er nicht auf das bewusste Erfassen beschränkt sein.

Das Problem liegt darin, dass der Begriff «unbewusstes Christentum» als formelhafte Etikettierung irreführend und missverständlich ist. Zum einen lässt er an die christliche *Religion* und nicht – wie bei Rothe – an den in Christus manifestierten *Geist Gottes* denken und hat damit einen inklusivistischen Beigeschmack. Zum anderen betont er bei der Deutung von Nicht- oder Andersglaubenden einseitig die *Übereinstimmung* mit dem Proprium des christlichen Glaubens und wahrt zu wenig die Differenzen. Unklar ist auch sein Anwendungsbereich. Bezieht er sich primär auf den «subjektiven Geist» von Personen, also auf eine christuskonforme, sich dieser Konformität aber nicht

¹⁰⁸ Siehe dazu: R. Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2006, 206ff.

¹⁰⁹ E. Jüngel: Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie. Evangelische Erwägungen zur «Anonymität» des Christenmenschen, ZThK 72 (1975) 337–352; abgedruckt in: E. Klinger (Hg): Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche (QD 73), Freiburg 1976, 122–138 (127).

¹¹⁰ Jüngel: Extra Christum nulla salus (Anm. 109), 122.

bewusste *Haltung* bzw. *Handlungsorientierung*, oder auf den «objektiven Geist» von Gemeinschaften, also auf *Sozialgestalten* (wie bei Tillich)? In beiden Fällen gäbe es differenzsensiblere Ausdrucksmöglichkeiten für das Gemeinte, die auf eine Etikettierung verzichten und dafür den ins Auge gefassten Sachverhalt beschreiben. Die «christliche» *Haltung* kann man als Entsprechung zur ethischen Gesinnung Jesu würdigen, die *Gemeinschaften* der so Gesonnenen als Weggefährten des durch die Geschichte wandernden Gottesvolkes aus Juden und den Völkern. Beschreibungen dieser Art sind sachgemässer, weil differenzbewusster als der problematische Begriff des «unbewussten Christentums».

Abstract

Der Beitrag verfolgt die theologische Hypothese, dass es auch bei Menschen, die sich selbst als nichtkirchlich, nichtchristlich oder sogar als nichtreligiös verstehen, einen vorreflexiven, unartikulierten Bezug zum Zentralinhalt des christlichen Glaubens geben kann. Richard Rothe hatte erstmals von einem «unbewussten Christentum» gesprochen. Dieses Motiv wurde in der Theologiegeschichte des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts von Martin Kähler und Martin Rade aufgenommen, es begegnet im sog. «christlichen Sozialismus» und in der davon beeinflussten Dialektischen Theologie. In Bonhoeffers Gefängnisbriefen scheint es ebenso auf wie in Tillichs Rede von der «latenten Kirche». Diese Spur zieht sich weiter bis in die «Politische Theologie» Dorothee Sölles. Auch in der katholischen Theologie finden sich Überlegungen dieser Art, vor allem in Rahners Konzept des «anonymen Christseins». Der Beitrag zeichnet diesen Denkweg nach und unterzieht ihn einer systematisch-theologischen Reflexion.

This essay pursues the theological hypothesis, that people who are not affiliated to the church, non-christian, or even not religious at all, may relate themselves to the core of the Christian faith existentially or in a preconscious way. In the 19th century Richard Rothe coined the term «unconscious Christianity» to describe that phenomenon. In the history of theology in the late 19th and 20th centuries the idea was discussed and developed further. It was taken up by Martin Kähler und Martin Rade. The so-called «Christian Socialists» referred to it as well, and so did the exponents of «Dialectical Theology». It appears in Bonhoeffer's letters from prison and in Tillich's reflection on the «latent Church». The trail leads further into our time in the «Political Theology» of Dorothee Sölle. There are parallels in catholic thought, above all in Rahner's «anonymous Christianity». This essay portrays those approaches and subjects them to systematic-theological reflection.

Reinhold Bernhardt, Basel