

## Christologie und Säkularität.

### Ein Gespräch mit Charles Taylor, Karl Barth und Friedrich-Wilhelm Marquardt

#### I. Einleitung

In den Gesprächen dieser Tagung schwingt immer wieder die Frage mit, wie Glaubende einer „säkularisierten“ Gesellschaft begegnen können – wobei die Sicht dieser „säkularisierten“ Gesellschaft wiederum schwankt: Ist sie säkularisiert im Sinne von zunehmend areligiös? Oder ist sie, präziser, säkularisiert im Sinne von postchristlich? Oder ist sie doch auch schon wieder post-säkular?

Ich möchte einen analytischen Begriff in die Diskussion einbringen, der nach meiner Ansicht dazu beitragen kann, diese unübersichtliche Debattenlage zu erhellen. Es ist der epistemologische Begriff der „Säkularität“, den ich von dem soziologisch-empirischen Begriff der „Säkularisierung“ unterscheiden möchte. Ich greife dabei Überlegungen des Philosophen und Religionstheoretikers Charles Taylor auf (bei dem es allerdings zu meiner terminologischen Unterscheidung keine direkte Entsprechung gibt).<sup>1</sup> Theorien der „Säkularisierung“ versuchen zu beschreiben, *was wir glauben* und stellen dann empirisch überprüfbare Thesen auf – etwa: Das Phänomen der religiösen Glaubens sei in unseren mitteleuropäischen Gesellschaften im Rückgang begriffen. Oder: Unsere Gesellschaften seien hochdifferenziert; religiöse Überzeugungen spielten nur noch in bestimmten Subsystemen eine Rolle. Oder: Unsere Gesellschaften seien zunehmend religiös plural, und *was jemand glaubt* oder nicht glaubt, entwickle sich mehr und mehr zur Frage einer persönlichen Wahl.

---

1 Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, übers. von Joachim Schulte, Berlin 2009.

Ich werde auf diese unterschiedlichen Weisen, „Säkularisierung“ zu beschreiben, noch genauer eingehen. Bei all dem geht es darum, *was* wir glauben, also um die Inhalte von Glaubensüberzeugungen und um ihre Bedeutung für die Gesellschaft. Der Begriff „Säkularität“ hingegen möchte sozusagen einen Schritt zurücktreten, um in den Blick zu nehmen, *wie* wir glauben. Charles Taylor kann plausibel zeigen, dass sich unabhängig vom *Was* unseres Glaubens – das heißt konkret: unabhängig davon, ob wir zum Beispiel Christinnen, Atheisten, Musliminnen, Agnostiker sind – im *Wie* unseres Glaubens eine Verschiebung vollzogen hat, die das „Säkulare Zeitalter“, wie Taylor es nennt, charakterisiert. Säkular sind wir demnach alle, säkular sind wir auch als *gläubige* Menschen – und zwar insofern, als wir gelernt haben, zwischen zwei Perspektiven zu manövrieren: der involvierten Perspektive unserer eigenen Weltdeutung einerseits und der distanzierteren Perspektive andererseits, aus der diese Weltdeutung *als* Deutung betrachtet werden kann. Säkularität bedeutet, dass Glaube heute nicht mehr ohne das Bewusstsein möglich ist, dass Welt und Leben auch ganz anders, auch *ohne* Glaube verständlich werden können.

Vor dem Hintergrund dieser Einsichten möchte ich aufzeigen, dass Karl Barth als zutiefst säkularer Theologe gelesen werden kann.<sup>2</sup> Denn die Inkommensurabilität der „weltlichen“ Perspektive und der Glaubensperspektive – und die Tatsache, dass auch Glaubende der „weltlichen“ Perspektive nie entgehen können – gehört von Barths Frühzeit an zu den Voraussetzungen seines theologischen Projektes. Oder pointierter formuliert: Barths Theologie bildet keinen Gegenpol zum Phänomen der Säkularität; sie ist vielmehr – bis in ihre fundamentalen Voraussetzungen hinein – durch Säkularität strukturiert. Die Fragen, die dadurch aufgeworfen werden, versucht Barth mit Hilfe einer christologischen Figur zu beantworten, die auf Formulierungen des Konzils von Chalcedon zurückgeht.

Mit diesen Überlegungen möchte ich dazu einladen, Barths Werk unter einer bestimmten *Perspektive* in den Blick zu nehmen, die zugleich eine *Außenperspektive* ist; ich beanspruche weder, Barths Selbstverständnis angemessen zu explizieren, noch bilde ich mir ein, Weiterführendes zu den subtilen Fragestellungen der Barth-Forschung anbieten zu können. Mein Beitrag ist eher als Fußnote zu Taylors Werk „Ein säkulares Zeitalter“ zu sehen, dem

2 Meine Sicht auf Barth schließt insofern an Bruce L. McCormack an: „[W]hat Barth was doing, in the end, was seeking to understand what it means to be orthodox *under the conditions of modernity*.“ Bruce L. McCormack, Introduction, in: ders., *Orthodox and Modern. Studies in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids 2008, 9–18, 17.

man zu Recht vorwerfen kann, jüngere theologische Entwürfe kaum zu berücksichtigen.<sup>3</sup> Dass auch diese durch Taylors Ansatz in ein interessantes Licht gerückt werden, möchte ich an Barths Theologie – soweit ich sie verstehe – deutlich machen. Zugleich verbinde ich damit ein grundsätzlicheres Anliegen: Theologinnen und Kirchenleute neigen dazu, „ihren“ Raum – den Raum der Theologie, den Raum der Kirche – gegen das säkulare „Draußen“ abzugrenzen. Vielleicht erwartet mancher von der Beschäftigung mit Theologen wie Karl Barth sogar, sich besser gegen dies „Draußen“ wappnen zu können. Aber was, wenn die Dichotomie von „kirchlichem“ Innen und „säkularem“ Außen nicht mehr funktioniert und gar nicht funktionieren kann, weil wir uns *immer schon*, auch als Glaubende, im „säkularen Rahmen“ bewegen? Zum Abschluss meines Beitrags möchte ich – gegen eine Entschiedenheits-Rhetorik, die ich bei Barth zu finden meine, und zugleich im Anschluss an den (in vieler Hinsicht unorthodoxen) Barth-Schüler Friedrich Wilhelm Marquardt – für ein säkulares „Christsein als Versuch“ eintreten.

## II. „Säkularisierung“: Nötige Unterscheidungen

Ich beginne mit den Begriffen „Säkularisierung“ und „Säkularität“. Für die Debatte um „Säkularisierung“ scheint es hilfreich, mit Charles Taylor drei Form von Säkularisierung zu unterscheiden, die ineinandergreifen, aber

---

3 „A *Secular Age* contains almost no discussion of theologians like Bonhoeffer, Bultmann, and Tillich, who thought deeply about secularization. [...] Curiously, the book contains little explicit theology at all, which is breathtaking given the ambition of its claims“, so Matthew Rose, *Tayloring Christianity*. Charles Taylor is a Theologian of the Secular status quo, in: *First Things* 12 (2014) (<https://www.firstthings.com/article/2014/12/tayloring-christianity>, ges. am 01.02.2018). – Diese überaus kritische Besprechung aus der Feder eines dezidiert konservativen römisch-katholischen Theologen ist übrigens auch deshalb interessant, weil sie sehr genau begründet, warum Taylors komplexes Werk keineswegs als Unterstützung eines konservativen Programms gelesen werden kann. Vgl. dagegen Günter Thomas, *Die Versuchung religiöser Nostalgie. Eine protestantische Lektüre von Charles Taylors ‚Ein säkulares Zeitalter‘*, in: *Evangelische Theologie* 73 (2013), 421–436. Ähnlich in der Grundtendenz, wenn auch stärker um differenzierende Würdigung bemüht Bernd Oberdorfer, *Exkarnation und geahnte Fülle. Zu Charles Taylors Diagnose des Glaubens im ‚säkularen Zeitalter‘*, in: Jutta Koslowski / Andreas Krebs (Hg.), *Mission zwischen Proselytismus und Selbstabschaffung*, Leipzig 2017, 13–24; im Disput mit Bernd Oberdorfer habe ich meine eigene Sicht auf Taylor umrissen in Andreas Krebs, *Die Gebrochenheit des (ir-)religiösen Subjekts. Glaube, Nichtglaube und Säkularität bei Charles Taylor*, in: A.a.O., 25–36.

auch getrennt auftreten können.<sup>4</sup> Dabei möchte ich Säkularisierung als soziale Entwicklung definieren, die zur gesellschaftlichen und individuellen *Relativierung* religiöser Deutungs- und Handlungsmuster führt. Säkularisierung als Relativierung religiösen Glaubens kann – erstens – ein Ausdruck der Differenzierung moderner Gesellschaften sein. Sie kann zweitens als Gestalt eines Rückgangs religiöser Praxis auftreten. Sie kann drittens die Form einer Optionalisierung religiösen Glaubens annehmen, sofern dieser zur *einer* Wahlmöglichkeit unter vielen wird.

## 1. Säkularisierung als gesellschaftliche Differenzierung

Max Weber hat beschrieben, wie sich in modernen Gesellschaften Wirtschaft, Staat, Kultur und Religion voneinander lösen und relativ autonome Bereiche mit eigenen Normen und Handlungsmustern ausbilden.<sup>5</sup> Dieser soziale Prozess verändert auch das Individuum: Es spielt seine Rollen in verschiedenen Tätigkeitsbereichen – als Berufstätiger, Konsument, Theaterfan, Hobbysportler, Kirchgänger; dabei haben die Gründe, nach denen es sein Tun und Denken ausrichtet, – auch wenn es hochreligiös sein sollte – größtenteils weder mit Gott noch mit Religion zu tun. Die Erwägungen, die sein Handeln motivieren, bewegen sich vielmehr innerhalb der Binnenrationalität des jeweiligen Bereichs. Im wirtschaftlichen Leben ordnet es sein Handeln einer Rationalität unter, die auf maximalen Profit abzielt; auf politischem Gebiet nimmt es an Diskursen teil, in denen Interessen gesellschaftlicher Gruppen ausgehandelt werden; im kulturellen Gebiet partizipiert es an Ästhetiken, die wiederum ihre eigenen Regeln haben. Dieser Befund steht in deutlichem Kontrast zu früheren Zeiten, in denen die Rationalität *eines* Systems – des Systems „christliche Religion“ – alle anderen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zumindest überlagerte, wenn nicht dominierte. In differenzierten Gesellschaften ist demgegenüber die soziale und individuelle Reichweite von Religion *objektiv* begrenzt – und zwar auch für Menschen, die *subjektiv* religiös sind, und auch dann, wenn sich die Mitglieder der Gesellschaft mehrheitlich zur einer Religion bekennen. Global gibt es heute nur noch wenige große Gesellschaften, die *nicht* in diesem Sinne säkularisiert

4 Taylor, *Zeitalter* (Anm. 1), 11–15.

5 Zu aktuellen Fortschreibungen des Weberschen Ansatzes siehe u.a. Agathe Bienfait, *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden 2011.

sind. Als Gegenbeispiel kommt am ehesten eine radikal-islamistische Gesellschaft wie diejenige Saudi-Arabiens in Frage. Doch sogar hier ist die rigoros durchgesetzte Dominanz des Religiösen hinter den Kulissen wohl längst schon ins Bröckeln geraten.<sup>6</sup>

## 2. Säkularisierung als Rückgang religiöser Praxis

In einer zweiten Bedeutung bezeichnet „Säkularisierung“ den Rückgang von sozialen und individuellen Praktiken der Religion. In diesem Sinn sind die Länder Westeuropas größtenteils säkularisiert – auch diejenigen, in denen christliche Kirchen weiterhin Privilegien genießen. Nun ist aber Säkularisierung als Relativierung von Religion nicht *notwendig* mit einem allgemeinen Rückgang religiöser Praxis verbunden. Die USA sind dafür ein prominentes Beispiel. Die Vereinigten Staaten gehören zu den ersten Gesellschaften, in denen Kirche, Staat und Wirtschaft konsequent getrennt waren; sie waren insofern Vorreiter der von Weber beschriebenen gesellschaftlichen Differenzierung. Trotzdem spielen religiöse Praktiken und Bekenntnisse dort nach wie vor eine größere Rolle als in vielen anderen westlichen Gesellschaften.<sup>7</sup> Die Niederlande oder Tschechien hingegen sind Beispiele dafür, dass gesellschaftliche Differenzierung und ein Rückgang religiöser Praxis auch zusammenspielen, einander sogar verstärken können. Ein Trend in diese Richtung ist auch in Deutschland und der Schweiz beobachtbar.<sup>8</sup>

6 Wie sehr auch der Islam von Säkularisierungsdynamiken betroffen ist, beschreibt Michael Blume, *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*, Ostfildern 2017.

7 Siehe dazu u.a. Peter Berger / Grace Davie / Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot 2008.

8 Die These, dass „Modernisierung“ und der Bedeutungsverlust von Religion sehr wohl miteinander zusammenhängen, wird von Detlef Pollack vehement verteidigt: „Auch wenn das Christentum für die Entbindung der Moderne aus dem Schoß des Mittelalters wichtige Hebammendienste geleistet hat, sind Religion und Kirche von den Folgen der Modernisierung insgesamt doch eher negativ betroffen. Bei der Behauptung, dass Religion und Moderne kompatibel seien, handelt es sich um eine neue Meisterzählung der Sozial- und Geisteswissenschaften, die ihre Faszination vor allem aus der Umkehrung klassischer soziologischer und historischer Annahmen bezieht, in den empirischen Daten jedoch nur eine schwache Abstützung besitzt.“ Detlef Pollack, Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen, in: Ulrich Willems / Detlef Pollack / Helene Basu / Thomas Gutmann / Ulrike Spohn (Hg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld 2013, 293–330, 328.

### 3. Säkularisierung als Optionalisierung von Religion

Hiervon wiederum ist eine dritte Form von Säkularisierung zu unterscheiden: Säkularisierung als Optionalisierung von Religion. Hiermit ist ein Wandel angesprochen, der von einer Gesellschaft wegführt, in der religiöser Glaube unangefochten ist, und sie zu einer Gesellschaft übergehen lässt, in der Glaube eine Option neben zahllosen anderen darstellt. Der Religionssoziologe Peter Berger hat dieses Phänomen wohl am intensivsten untersucht. Er spricht von einem „Zwang zur Häresie“.<sup>9</sup> In Sachen Religion haben wir heute, so seine These, keine andere Wahl als die Wahl. In diesem Sinn wiederum sind die USA stark säkularisiert. So ist es dort weithin üblich, einen Wechsel des Wohnorts mit einem Wechsel der Kirchenzugehörigkeit zu verbinden, den man keineswegs als „Konversion“ empfindet, sondern als unspektakuläre, pragmatisch motivierte Auswahl eines Angebots. Im Sinne der Optionalisierung von Religion sind die Schweiz und Deutschland hingegen *wenig* säkularisiert. Auch wer sich in Glaubensdingen seine eigenen Gedanken macht und sich Sinnangeboten unterschiedlichster Herkunft nicht verschließt,<sup>10</sup> bleibt häufig doch der Religionsgemeinschaft treu, in der er aufgewachsen ist; sogar bei Menschen, die sich kaum für Religion begeistern, wirken konfessionelle Bindungen spürbar nach.<sup>11</sup>

Gesellschaftliche Differenzierung, Rückgang und Optionalisierung des religiösen Glaubens: Die Unterscheidung zwischen diesen drei Formen von Säkularisierung ist eine wichtige Orientierungshilfe. Vor allem die Relativierung von Religion durch *gesellschaftliche Differenzierung* scheint mir ein sehr langfristiger, globaler und nicht ohne weiteres umkehrbarer Prozess zu sein. Vor diesem Hintergrund halte ich es für überzogen, eine neue Epoche

---

9 Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, übers. von Willi Köhler, Freiburg i. Br. 1992. Zur weiteren (selbst-)kritischen Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese durch Berger siehe Anm. 12.

10 Immerhin fast ein Drittel der religiösen Menschen in Westdeutschland bekennt sich ausdrücklich dazu, für sich persönlich auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurückzugreifen; Detlef Pollack / Olaf Müller, *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*, Gütersloh 2013, 12.

11 Bezeichnend für dieses Phänomen sind die sogenannten „Kirchenfernen“, die augenscheinlich am religiösen Angebot ihrer Kirche wenig interessiert sind, aber dennoch ihre (im deutschsprachigen Raum mit Kosten verbundene) Kirchenzugehörigkeit nicht aufgeben; dazu einfürend Johannes Först, Ein Bruch zwischen Evangelium und Kultur? Überlegungen zum Phänomen „Kirchenferne“ und zur Zukunft der „Volkskirche“, in: *Bibel und Liturgie* 81 (2008), 3–19.

„postsäkularer“ Gesellschaften auszurufen.<sup>12</sup> Richtig ist allerdings, dass die soziale Relativierung der Religion nicht zwingend zu deren *Verschwinden* führt.<sup>13</sup> Bei der zuletzt beschriebenen Optionalisierung handelt es sich eher eine *Transformation* des Religiösen.

### III. Säkularität

Säkularisierung in ihren unterschiedlichen Formen betrifft das, *was* wir glauben, und seine Bedeutung für die Gesellschaft. Nach Charles Taylor hat diese Entwicklung aber auch radikale Konsequenzen dafür, *wie* wir glauben. In modernen Gesellschaften sind wir, so seine These, als Glaubende immer schon von der Möglichkeit des Nichtglaubens heimgesucht. Man kann auch im säkularen Kontext eine religiöse Traditionalistin sein, aber niemand, auch nicht die Traditionalistin, lebt heute noch in ungebrochener Tradition. Ein Biblizist mag die Bibel „wörtlich“ nehmen, aber niemand, auch nicht der Biblizist, kann dem Wissen ausweichen, dass ganz andere Lesarten dieses Buches möglich sind. Und auch wer seinen Glauben mit exklusiven Wahrheitsansprüchen verbindet, kann nicht ignorieren, dass entgegengesetzte Wahrheitsansprüche mitunter ebenfalls mit Exklusivität vertreten werden. Auch die einst belächelte oder gerühmte „Volksfrömmigkeit“ hat in differenzierten Gesellschaften das verloren, was sie einmal auszeichnete: ihre unbefragte Selbstverständlichkeit.

Jürgen Goldstein fasst Taylors These wie folgt zusammen: „Die säkulare Moderne ist für Taylor keine Epoche der Abschaffung der Religionen, sondern der Transformation ihrer Erscheinungsweisen“.<sup>14</sup> Doch ich meine, Taylors These ist weitaus radikaler: Sie besagt, dass sich Religion in der Moderne eben nicht nur in ihren Erscheinungsweisen, also auf phänomenaler Ebene verändert. Das läge noch auf Ebene dessen, *was* wir glauben, mithin dessen, was man als „Säkularisierung“ in ihren vielfältigen Facetten sehen kann. Entscheidend ist für Taylor vielmehr, dass der gesellschaftliche Prozess der

12 Zum Begriff des „Postsäkularen“ siehe Matthias Lutz-Bachmann, *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Hamburg 2015.

13 Peter L. Berger, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, übers. von Ruth Pauli, Frankfurt a. M. 2015.

14 Jürgen Goldstein, Säkularisierung als Vorsehung. Charles Taylors Erzählung der Moderne, in: Michael Kühnlein / Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, Berlin 2011, 623–649, 631.

Säkularisierung auf *epistemischer* Ebene eine gänzlich neue Art von religiöser Subjektivität hervorbringt: die *Bedingungen der Möglichkeit von Religion* sind andere geworden. Diese neue Art von religiöser Subjektivität möchte ich als „Säkularität“ bezeichnen.

Beim Beschreiben dieser neuen religiösen Subjektivität will Taylor Glauben und Unglauben nicht als konkurrierende Theorien behandeln, sondern als „Formen des Erlebens“. Deshalb bringt Taylor an dieser Stelle den Begriff der „Fülle“ in Spiel. Er bezieht sich damit auf einen „Ort“, an dem jeder Mensch so etwas wie eine gesteigerte Lebendigkeit erfährt. „Soll heißen: An diesem Ort (in dieser Tätigkeit oder in diesem Zustand) ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte.“<sup>15</sup> Nichtgläubige erleben diesen Ort der Fülle vielleicht als inneren, jedenfalls diesseitigen Ort, während Gläubige ihn mit einer Instanz jenseits ihrer selbst verbinden. Entscheidend ist nun, dass im säkularen Zeitalter die Differenz zwischen beiden Erlebnisweisen als Unterschied der Lebens- und Weltdeutung erscheint. Das ist keineswegs selbstverständlich. In sogenannten „primitiven“ Gesellschaften, aber auch im mittelalterlichen Europa, gab es Zustände des Erlebens von Fülle, in denen das, was wir eine Deutung des Moralisch-Spirituellen nennen würden, nicht als Deutung erfahren wurde, sondern als unmittelbare Wirklichkeit – als etwas, das ebenso „real“ ist wie Steine, Flüsse oder Berge. Was uns alle, Gläubige wie Ungläubige, als „Säkulare“ kennzeichnet, ist die Tatsache, dass wir zu dieser fraglosen Unmittelbarkeit keinen Zugang mehr haben.

„Jeder von uns lernt, zwischen zwei Standpunkten zu manövrieren: zwischen dem ‚involvierten‘ Standpunkt dessen, der sich nach besten Kräften an die durch den eigenen Standpunkt ermöglichte Realitätserfahrung hält, und dem ‚distanzierten‘ Standpunkt dessen, der sich als Vertreter eines Standpunktes unter mehreren sehen kann, mit denen man sich auf diese oder jene Weise arrangieren muss.“<sup>16</sup>

Das ist der Grund, weshalb sich „die Bedingungen der Erfahrung des Spirituellen selbst“ radikal verändert haben. Religion kann nicht länger bedeuten, sich in eine Ordnung einzugliedern, die das Ganze von Gott, Welt, Menschheit und Natur umfasst. Was man glaubt oder nicht glaubt, hat nur begrenzten Bereichen Folgen, und niemand kann vermeiden, sich der Mög-

<sup>15</sup> Taylor, *Zeitalter* (Anm. 1), 18.

<sup>16</sup> A.a.O., 31. Ich habe im Zitat Schultes Übersetzung geringfügig korrigiert.



lichkeit anderer Zugänge bewusst zu werden. Das gilt sogar für die religiöse Fundamentalistin, die in ihrer Weise auf diese Situation reagiert. Der Weltzugang eines jeden tritt als Deutung in Erscheinung, und selbst die intensivste Spiritualität wird unabweislich von der radikalen Reflexivität heimgesucht, von der eigenen Standpunktgebundenheit zu wissen. „Naivität“, schreibt Taylor, „steht heute niemandem mehr zu Gebote – dem Religiösen genauso wenig wie dem Irreligiösen“.<sup>17</sup>

Dieser Naivitätsverlust bedeutet für den Glauben im „säkularen Zeitalter“: Er ist nur in fundamentaler *Gebrochenheit* möglich. Einen ungebrochenen Glauben, für den andere Weltdeutungen weit entfernt oder undenkbar sind, gibt es nicht mehr – für niemanden. Religiöse Menschen müssen heute fortwährend zwischen ihren Glaubensüberzeugungen einerseits und Diskursen und Handlungszusammenhängen andererseits navigieren, in denen ihr Glaube keinerlei Rolle spielt. Zudem sind andere religiöse und nicht-religiöse Optionen ständig präsent, mit deren Vertretern man zu tun hat, mit denen man befreundet ist, die man vielleicht liebt. Daraus ergibt sich für heutigen Glauben eine inhärente *Instabilität*: Andere Optionen des Glaubens oder Nichtglaubens laden dazu ein, wahrgenommen zu werden – sei es, dass man einzelne Elemente übernimmt, sei es, dass man unterschiedliche Optionen vorübergehend ausprobiert, sei es, dass man sich schließlich ganz einer anderen Option verschreibt. All diese Möglichkeiten stehen jederzeit im Raum. Daraus ergibt sich schließlich, dass für den Glauben im „säkularen Zeitalter“ ein Modus der *Suchbewegung* charakteristisch wird: Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger spricht von „Pilgern“ und von „Konvertiten“ als typisch modernen Religiositätstypen.<sup>18</sup> Die einen, die Pilger, ziehen im konkreten oder übertragenem Sinn von religiösem „Ort“ zu religiösem „Ort“: Sie suchen Stätten wie Taizé auf, nehmen an wechselnden religiösen Ereignissen teil, haben aber an „sesshaften“ Institutionen wie Ortsgemeinden wenig Interesse; oder sie unternehmen innerhalb der Vielfalt religiöser Angebote ihre persönlichen Wanderungen und nehmen dabei mit, was ihnen nützlich und lebensdienlich scheint. Die anderen, die Konvertiten, unterscheiden sich von den Pilgern dadurch, dass irgendwann an einen „Ort“ gelangen, den sie als den ihren definieren. Beide Typen aber lassen sich nicht durch unbefragte Vorgegebenheiten prägen; mit

---

17 A.a.O., 46.

18 Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004.

Selbstbewusstsein und Selbstbestimmtheit folgen sie einer Suchbewegung, die in jedem Fall die *ihre* sein soll.

#### IV. Karl Barth als Theologe der Säkularität

Wie kann ich nun behaupten, Karl Barths Theologie sei durch „Säkularität“ gekennzeichnet? Ich komme zu dieser Behauptung, weil Barth die säkulare Erfahrung, dass eine ganzheitliche Wahrnehmung von Gott und Welt unmöglich geworden ist, zum Ausgangspunkt seines Entwurfes macht. Barth selbst spricht von einer „Diastase“ von Gott und Welt. Im Unterschied zu Barth kann ich in dieser Diastase keine zeitlose Wahrheit sehen. Es gibt Epochen und Orte, an denen der Gedanke eines radikalen Bruchs zwischen Gott und Welt schlicht unverständlich wäre.<sup>19</sup> Der historische Ort, von dem aus Barth schreibt, ist der einer radikalen *Gebrochenheit* des Glaubens. Ihm ist das Bewusstsein eingeschrieben, dass es neben der vom Glauben an Gott geformten Weltsicht andere Weltsichten gleich-möglich und gleich-wirklich sind. Perspektiven „ohne Gott“ sind nicht in die Perspektive des „mit Gott“ überführbar und erst recht nicht mit dieser synthetisierbar; sie bleiben inkommensurabel. Und die „Grenze“ zwischen den inkommensurablen Perspektiven führt mitten durch die jeweiligen Gläubigen selbst hindurch! Als „säkulare“ Subjekte können sie nicht anders, als um andere Perspektiven neben der Glaubensperspektive zu wissen und an ihnen teilzuhaben.

---

19 Diese These ist einer der Gravitationspunkte der historischen Beweisführungen in „Ein Säkulares Zeitalter“. Dass der ontologische Bruch zwischen Gott und Welt eine spezifische Signatur der säkularen Moderne sei, ist auch die Kernthese von Catherine Pickstock, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 2003 und John Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 2006; die beiden genannten Werke gelten als Grundschriften der (kirchen-)politisch überaus schillernden, überwiegend anglokatholisch geprägten, konfessionsübergreifenden Bewegung „Radical Orthodoxy“. Vgl. auch Taylors Bemerkungen zu Milbank in Taylor, *Zeitalter* (Anm. 1), 1280–1284. – In der Diskussion zu diesem Vortrag tauchte die Frage auf, ob und wie sich die hochgradig religionsplurale Situation der Spätantike von dem unterscheidet, was hier als „Säkularität“ beschrieben wird. Meine Vermutung geht unter anderem dahin, dass die unterschiedlichen Kulte in der Spätantike nicht – zumindest nicht allgemein – als Welt-*Deutungen* wahrgenommen wurden. Man ging vielmehr davon aus, dass die dort verehrten „Mächte und Gewalten“ sehr wohl *real* (und, aus jüdischer und christlicher Sicht, gerade deshalb umso bedenklicher) seien.

Wie sehr die Gott-Welt-Diastase Barths Denken von Anfang an bestimmt, bedarf keiner langen Ausführungen; eine kurze Andeutung soll genügen. In seinem Kommentar zum Römerbrief – am konsequentesten in dessen zweiter Fassung – variiert Barth das Verhältnis zwischen Gott und Welt in schroffen Gegensätzen. In der Vorrede heißt es:

„Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ‚Gott ist im Himmel und du auf Erden‘. Die Beziehung Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.“<sup>20</sup>

Noch einmal: Ich glaube nicht, dass Barth hier *das* Thema der Bibel und die *Summe* der Philosophie formuliert. Was er pointiert zum Ausdruck bringt, ist eine spezifische Problematik säkularer Religiosität. Und Barth nennt das einzige – oder besser *den* einzigen, der für ihn diese Gegensätze zusammenbringt: Jesus Christus. Damit sind bereits entscheidende Grundkoordinaten genannt, die in Barths Denken bis in die Spätzeit wiederkehren: Die säkulare Diastase von Gott und Welt als Ausgangspunkt – und die Christologie als Leitfaden ihrer Bewältigung.<sup>21</sup>

Im Römerbriefkommentar steht diese christologische Bewältigung noch ganz im Zeichen einer „konsistenten“ oder „soliden“ Eschatologie, wie Bruce McCormack das nennt:<sup>22</sup> einer Eschatologie, die kaum Raum für gegenwärtige Realisierung lässt. Gott und Welt sind radikal entgegengesetzt; ihr Zusammenkommen in Jesus Christus geschieht nicht als Vermittlung, sondern als „Krisis“: „Der wahre Gott“, schreibt Barth, „ist aber der aller Gegenständlichkeit entbehrende Ursprung der Krisis aller Gegenständlichkeit, der Richter, das Nichtsein der Welt“. Es ist diese Begrenzung und Aufhebung des

20 Karl Barth, *Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922* (GA II), hg. von Cornelius van der Kooij u. Katja Tolstaja, Zürich 2010, XII.

21 Bruce L. McCormack, Karl Barths Historicized Christology. Just How ‚Chalcedonian‘ Is It?, in: ders., *Orthodox and Modern* (Anm. 2), 201–233; Benjamin Dahlke, Der wahre Gott ist auch wahrer Mensch. Karl Barths Christologie, in: *Catholica* 68 (2014), 1–33; Edward van ’t Slot, Die christologische Konzentration: Anfang und Durchführung, in: *ZDTh* 31 (2015), 12–31.

22 Bruce L. McCormack, *Theologische Dialektik und kritischer Realismus. Entstehung und Entwicklung von Karl Barths Theologie 1909–1936*, Zürich 2006, 189ff.

Menschen durch den unbekanntem Gott, die in Jesus Christus „anschaulich“ wird.<sup>23</sup>

In Barths weiterer Entwicklung, wie Bruce McCormack sie beschreibt,<sup>24</sup> verschwinden die eschatologische Perspektive und die Diastase von Gott und Welt keineswegs; sie werden aber durch eine Stärkung des christologischen Motivs entscheidend modifiziert. Das Zusammenkommen von Gott und Welt in Jesus Christus wird nicht mehr einzig negativ als „Krisis“, sondern auch positiv als „Offenbarung“ und „Versöhnung“ konzeptualisiert. War zuvor das Kreuz das zentrale christologische Bild, kann Barth in seinen Göttinger Dogmatik-Vorlesungen ab Mitte der 20er Jahre die Offenbarungslehre aufs Engste mit einer *inkarnatorischen* Bildsprache verbinden. Gott offenbart sich als Mensch, so Barth, und verbirgt dabei sein Gottsein, um sich begreiflich zu machen. In dieser Offenbarung als verhüllender Enthüllung muss Gott ganz und gar Gott sein, weil es sonst nicht *Gottes* Offenbarung wäre. Zugleich muss der Mensch, als der er sich offenbart, ganz und gar Gott Mensch sein, sonst wäre es keine *Offenbarung*.<sup>25</sup> An der Diastase von Gott und Welt hält auch diese Konzeption fest: Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bleibt aus menschlicher Perspektive paradox, ein verbergendes Entbergen, ein entbergendes Verbergen. Zugleich aber ist durch das Offenbarungsgeschehen die Einheit Gottes und der Welt schon hergestellt – einzig in Jesus Christus, aber in ihm auch ein für alle Mal.

Mit der Wende zur Versöhnungslehre ab 1936 vollzieht sich in Barths Denken eine weitere christologische Konzentration.<sup>26</sup> Barth betont nun, dass das Verhältnis zwischen Enthüllung und Verhüllung nicht symmetrisch und willkürlich, sondern asymmetrisch und zielgerichtet ist: die Verhüllung geschieht um der Enthüllung willen. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, das Miteinander von Gott und Mensch kontinuierlich und teleologisch, also geschichtlich zu denken. Allerdings nicht so, als würde Gott zu einem Moment der Geschichte, sondern umgekehrt: die Geschichte – genauer: die Geschichte Jesu Christi – wird ein Moment Gottes. In dieser Geschichte kommen zwei Bewegungen zusammen: die Zuwendung Gottes zum Menschen und die Entsprechung des Menschen zu Gott; und dieses Zusammenkommen ist Erlösung. Gott erweist sich in Jesus Christus als Gott der Menschen

23 Barth, *Römerbrief* (1922) (Anm. 20), 57.

24 McCormack, *Dialektik* (Anm. 22), 279ff.

25 Karl Barth, *Unterricht in der christlichen Religion. Erster Band: Prolegomena 1924* (GA II), hg. von Hannelotte Reiffen, Zürich 1985, 168f.

26 McCormack, *Dialektik* (Anm. 20), 375ff.

und umgekehrt der Mensch als der Mensch Gottes, und das nicht im Sinn einer statischen Ontologie, sondern im Sinn einer Dynamik, in welche die ganze Menschheit bereits hineingenommen ist<sup>27</sup> – auch wenn sie das noch nicht im Ganzen und noch nicht konkret erkennen kann.

Von dieser reifen christologischen Konzeption her gesehen, bleibt die Gott-Welt-Diastase ein unhintergebares Merkmal unserer Welterfahrung: Wir sehen die Welt immer „mit Gott“ und auf vielfältige Weise „ohne Gott“ zugleich. So heißt es im Lesetext dieser Tagung:

„Was sieht das Volk Gottes in dem es umgebenden Weltgeschehen? Ja: es sieht herrlich da droben als Erstes und Letztes seinen Gott, den Schöpfer der Welt und des Menschen, der als solcher Herr und Regent dieses Geschehens ist. Und ja: schrecklich da drunten den von Gott abgefallenen, mit seinem Nächsten und sich selbst zerfallenen Menschen, der da nur eben Verwirrung anrichten kann und tatsächlich anrichtet. Und also ja: er sieht den Widerspruch, den Konflikt, die Diastase, das Rätsel dieses Geschehens. Und dementsprechend nein: er sieht da keine Synthese, in der dieses Rätsel entschlüsselt wäre, keine Harmonie zwischen Oben und Unten, keine Beziehung, keine Möglichkeit also, jenen als deren Grund, diese als in jenem begründet zu verstehen. Es *bleibt* bei dieser doppelten Sicht.“<sup>28</sup>

Diese „doppelte Sicht“ verdankt das Gottesvolk freilich nicht sich selbst, sondern etwas „Neuem“, das sich ihm „als Gottes Werk für die Welt und als sein Wort an die Welt offenbar und bekannt gemacht“ hat.<sup>29</sup> Und „das Neue, dessen das Volk Gottes mitten im Weltgeschehen ansichtig ist, ist *der Neue, der Eine, Jesus Christus*“.<sup>30</sup> Die Diastase wird damit überhaupt erst durch den als solche erfahrbar, durch dessen Leben, Sterben und Auferstehen sie zugleich schon überwunden ist:

„Denn das ist das offenbare Geheimnis des in Jesus Christus Geschehenen: dass in Ihm der hohe, aber die Welt liebende, den Menschen erwählende und befreiende Gott und die niedrige, aber von Gott geliebte Welt, der von ihm erwählte und befreite Mensch, wohl unterschieden, aber nicht getrennt, nicht Zwei, sondern Einer, Eines sind.“<sup>31</sup>

---

27 Benjamin Dahlke, *Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon*, Paderborn 2017, 187.

28 KD IV/3, 811.

29 Ebd.

30 A.a.O., 813.

31 A.a.O., 815.

Im Licht dieser christologischen Lösung wird die säkulare Gott-Welt-Diastase grundlegend relativiert: „Sie wird nämlich relativ zu Jesus Christus: zu dem, was in Ihm *schon* geschehen ist“.<sup>32</sup> Genau genommen haben wir es bei der säkularen Gott-Welt-Diastase nunmehr bloß noch mit einem Wahrnehmungsproblem zu tun, und zwar einem vorübergehenden. Ein bloßes *Wahrnehmungsproblem* deshalb, weil die Versöhnung zwischen Gott und Welt im Mittler Jesus Christus schon real vollzogen ist. Und *vorübergehend*, weil man voll Hoffnung der umfassenden Offenbarung und Erkenntnis dieser Wirklichkeit entgegensehen darf. So wird die „doppelte Sicht“ auf Geschichte und Welt „entgiftet“.<sup>33</sup> Das heißt: Sie bleibt real, verliert aber ihre Tragik. Einerseits bleibt sie in ihrem Recht, denn Gott und Mensch sind auch in Jesus Christus verschieden. Und doch ist sie überwunden, denn Gott und Mensch sind in Jesus Christus einer.<sup>34</sup> Hier klingt nicht von Ungefähr die Zweinaturenlehre des Konzils von Chalcedon an: Barth bewältigt die fundamentale Ambivalenz des Glaubens im säkularen Zeitalter mit Hilfe seiner geschichtlich-eschatologische *Relecture* der chalcedonensischen Christologie.

## V. „Entschiedenheit“ oder „Christsein als Versuch“?

Ich habe ganz zu Beginn behauptet: Barths Theologie bildet keinen Gegenpol zum Phänomen der Säkularität; sie ist vielmehr – bis in ihre fundamentalen Voraussetzungen hinein – durch Säkularität strukturiert. Ich hoffe, diese These ist nachvollziehbar geworden. Barth verarbeitet das Auseinanderbrechen des Gott-Welt-Zusammenhangs und den damit verbundenen irreversiblen Naivitätsverlust moderner Religiosität. Er stellt sich dieser Grundbedingung von Religiosität in der Moderne nicht entgegen, sondern integriert sie durch den Gedanken, dass Gott und Welt nie in einander aufgehen werden, aber schon immer – und einst auch im Erkennen – in Jesus Christus versöhnt sind.

Es gibt jedoch Züge säkularer Religiosität, denen Barth sich widersetzt. Als typische Merkmale säkularer Religiosität habe ich zu Beginn genannt: ihre Gebrochenheit, ihre Instabilität und ihre Verbindung mit einer Such-

---

32 A.a.O., 817.

33 A.a.O., 816.

34 Ebd.

bewegung. Diesen Merkmalen stellt Barth „Einstellung, Haltung und Tat“<sup>35</sup> entgegen:

1. Die „Einstellung“, von der Barth spricht, ist der *Gebrochenheit* säkularer Religiosität entgegengesetzt und besteht darin, die in Jesus Christus geschehene Versöhnung durch die faktisch gegebene Diastase hindurch doch als etwas ganz und gar Reales anzunehmen – also „nicht bloß hypothetisch, im Wagnis eines ‚als ob‘“, sondern von der „Erkenntnis seiner neuen Wirklichkeit her“.<sup>36</sup>

2. Die „Haltung“ ist der Instabilität säkularer Religiosität entgegengesetzt und besteht in der Zuversicht, dass es sich beim Weltgeschehen „um das *Vorübergehen* und *Vergehen* einer durch das Kommen und durch die heimliche Gegenwart des Reiches schon verurteilten, erledigten, *veralteten* Weltgestalt handelt“.<sup>37</sup>

3. Die „Tat“ oder die „Entschlossenheit bestimmter *Entscheidungen*“ schließlich ist der säkularen *Suchbewegung* entgegengesetzt; Barth widerspricht damit der „*Flucht* vor den Entscheidungen in die angebliche Freiheit zum Ja und Nein, zum ‚Sowohl-Als auch‘“. Im Gegensatz dazu fordert Barth „Gehorsam“ gegenüber Gottes Tat und Entscheidung: „Gottes Tat in Jesus Christus ist die klare Entscheidung für diesen neuen, mit Gott in Frieden lebenden und darum die Güte seiner Schöpfung ehrenden Menschen und *für* die in seiner Existenz verwirklichte neue Weltgestalt – eben darum *gegen* jenen alten Menschen und die Weltgestalt, die mit dessen Beseitigung nur noch vergehen kann.“<sup>38</sup>

Ich bekenne: Barths Emphase der Entschiedenheit ist mir an dieser Stelle fremd. Ich bin beeindruckt von seiner Intuition, dem Problem der Säkularität mit einer geschichtlich-eschatologisch umgekrempten chalcedonensischen Christologie zu begegnen. Aber wird die Gebrochenheit heutigen Glaubens, die auch in Barths Konzeption keineswegs aufgehoben ist, mit solcher Entschiedenheits-Rhetorik nicht bloß überdeckt?

„Viele erfahren Christsein als einen Versuch – freilich darum noch nicht als Spiel“: Mit diesen Worten beschreibt der Barth-Schüler Friedrich-Wilhelm Marquardt die Eigenart säkularer Religiosität. Und er erkennt an: „Vergleichen wir uns mit den frühchristlichen Gemeinden, wie sie uns von Paulus oder in der Apostelgeschichte geschildert werden, empfinden wir

35 A.a.O., 819.

36 Ebd.

37 A.a.O., 820.

38 A.a.O., 822.

einen kaum zu überbrückenden Abstand.“<sup>39</sup> Nicht nur fehlt uns Heutigen die Begeisterung der Anfänge; mit dem Verlust der gesellschaftsprägenden Kraft der Kirchen fällt auch die „Gewöhnung [...] für innere Vergewisserung immer mehr aus“. Freilich kann die damit einhergehende Verunsicherung „größere Ehrlichkeit bewirken. Menschen können nun nicht mehr die Beweislast für den Glauben aufs allgemeine Man schieben, sehen sich vielmehr einer schweren Problematisierung der Glaubwürdigkeit des Christlichen ausgesetzt, meinen, sie kaum noch geistig-allgemein darstellen zu können, und finden sich darum gebunden, durch eigene persönliche Glaubwürdigkeit zu bezeugen, was im theoretischen Diskurs immer schwerer zu bewahren ist. Was letzteren betrifft, so wird nunmehr von einem *methodischen* Wahrheitsverständnis ausgegangen; das heißt, wir kennen Wahrheit nur noch „als Suche nach Wegen zur Wahrheit, von der nicht sicher ist, ob wie sie je werden erreichen können“. Dies schließt das Wahrheitsverständnis der Theologie mit ein – und beeinflusst auch den alltäglichen Glauben: „Wo einst die Kirche mitten im Dorf stand und das Sakrament die Kirche erfüllte mit heiliger Gegenwart, gefallen wir uns nun im Symbol der Wanderer *zum* Licht, statt – wie einst Israel – Wanderer im Licht des uns als Fackel vorausleuchtenden Gottes zu sein.“<sup>40</sup> Marquardt räumt ein, dass es auch Scheu vor der Wahrheit als „Zeichen von Schwäche“ gibt;<sup>41</sup> und doch hält er es für möglich, dass gerade das von ihm beobachtete „versuchsweise“ Christsein „seine – im besten Sinne – zeitgemäße Ausdrucksform“ ist. „Christsein ist immer ein anfechtbarer Selbstentwurf, heute von außen viel weniger als von innen, und es könnte sein, daß Versuche, Christ zu sein, Ausdrucksweisen des angefochtenen Glaubens sind.“<sup>42</sup>

Mit „Anfechtung“ fällt an dieser Stelle ein Zentralbegriff auch der Barthschen Theologie;<sup>43</sup> aber man sieht doch, dass er bei Marquardt eine spezifische Wendung erhält, welche die gebrochene, instabile und suchende Religiosität des säkularen Zeitalters positiv zu würdigen erlaubt. Dabei handelt es sich nicht bloß um eine oberflächliche Akzentverschiebung. Die Differenz, die hier zwischen Barth und Marquardt aufscheint, hat ihren ei-

39 Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, Bd. 2, München 1991, 310f.

40 A.a.O., 312f.

41 A.a.O., 314.

42 A.a.O., 315.

43 Prominent etwa in Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* [1962], Zürich 2017, zwölfte Vorlesung.



gentlichen Grund in der Christologie. Denn Marquardt erblickt im Vorbehalt heutigen Christseins einen „Vorbehalt auf Zukunft“:<sup>44</sup>

„Wir versuchen Christen zu sein, in einer verschwiegenen Hoffnung, eines Tages wahre Christen werden zu können. [...] Und dieses ‚eines Tages‘, dieses ‚Vielleicht‘ des Christseins ist womöglich eine der wichtigsten und tiefsten *Transzendenz*erfahrungen heute. Wenn wir nirgendwo mehr Transzendenz erkennen und denken können: im Vielleicht, im Versuch unseres Christseins, stehen wir uns selbst bevor in einem Ereignis, das wir schon kennen und doch noch nicht erlebt haben. Bezogen auf dies Ereignis, ahnen wir, was es heißen könnte: Jesus ist ‚der Kommende‘, da kann er sich uns erschließen als ‚der da kommt‘.“<sup>45</sup>

Vorhin habe ich gesagt: Nach Barth ist die versöhnende Überwindung der Gott-Welt-Diastase in Christus bereits endgültig vollzogen; dass wir diese Überwindung gleichwohl noch nicht *mitvollziehen* können, ist im Kern ein bloßes Erkenntnisproblem. Für Marquardt steht mehr auf dem Spiel. Er stellt das Christus-Bekenntnis der Christen vom Judentum her radikal in Frage – mit dem einfachen und unabweislichen Einwand, dass die Welt ja offenbar noch immer nicht erlöst ist. Wenn er vor diesem Hintergrund die „Seinsweise Jesu von Nazareth“ als „die eines ewig Kommenden“ bestimmt,<sup>46</sup> verweist er nicht bloß traditionell auf die noch ausstehende Parusie, sondern stellt im Letzten sogar die Wahrheit der Inkarnation selbst unter eschatologischen Vorbehalt. Diese ist so auch für Christinnen und Christen nicht länger Gewissheit, sondern Verheißung, ein „Vielleicht“. Damit kommt Marquardt zu einer bestechenden und aus meiner Sicht wegweisenden *theologischen* Deutung der säkularen Situation:

„Wie selten zuvor sind wir selbst vom nichterlösten Zustand der Welt angefochten. Unser Vorbehalt gegen uns selbst als Christen hat, wie wir skizzierten, auch mit dem Weltzustand zu tun. Er berührt deswegen die Evidenzfrage des Christseins, weil Gottes Verheißung der ganze Welt gilt, ehe sie den einzelnen Menschen trifft. [...] Wenn christliche Theologie die Unerlöstheit der Welt Gott zuschiebt mit dem Begriff eines ‚eschatologischen Vorbehalts‘, den Gott dem Weltganzen gegenüber noch macht, dann kann der Vorbehalt im Christsein davon die Konsequenz (wenngleich darum noch nicht gerechtfertigt) sein. Auf jeden Fall aber gehört das persönliche Vielleicht des Christseins gebunden an den eschatologischen Vorbehalt Gottes gegen die Erlösung der Welt, das heißt

44 Marquardt, *Bekenntnis* (Anm. 39), 319; Hervorhebung im Original.

45 Ebd.

46 A.a.O., 321.

umgekehrt aber auch: Die Hoffnungskraft des Christen, der sein Christsein versucht, gehört von Hause aus der Erlösung der Welt, die damit ebenfalls ins Licht jenes positiven Vielleicht tritt, das ihr noch vor uns selber gilt“.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> A.a.O., 320f.