

PAUL TILLICH

Die verlorene  
Dimension

*Not und Hoffnung  
unserer Zeit*

FURCHE-VERLAG

1.–15. Tausend November 1962  
16.–25. Tausend Mai 1964

»Religion ist die Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes . . . Religion ist im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes das, was uns unbedingt angeht.«

Dieser Gedanke, den in unserem STUNDENBUCH veröffentlichten Texten entnommen, ist der zentrale Punkt, von dem aus das Ganze beleuchtet und verstanden sein will. Das durchschnittliche Religionsverständnis, das Religion als ein Gebiet neben anderen — wenn auch als das wertvollste — ansieht, soll erschüttert werden. Dann erst kann es geschehen, daß der Mensch von heute dazu getrieben wird, »die überwältigende Macht des Wortes GOTT neu zu bedenken und zu verstehen«.

Es geht jedoch in diesem STUNDENBUCH nicht darum, eine neue wissenschaftliche Definition des Religionsbegriffs zu entfalten, sondern den meditierenden Leser zu leiten, wenn er sich selbst auf diese Tiefe zu bewegen will, wo sich Religion als das, »was uns unbedingt angeht«, offenbart. Wenn er im Laufe der Lektüre merkt: »Es ist deine eigene Sache, die hier verhandelt wird«, so erschließt sich auch ihm die Dimension der Tiefe.

Alle Rechte vorbehalten  
Mit freundlicher Genehmigung des  
Evangelischen Verlagswerkes, Stuttgart  
© FURCHE-VERLAG H. Rennebach KG, Hamburg 1962  
Umschlag: Martin Andersch, Hamburg  
Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck/Schleswig  
Printed in Germany

Wenn wir den Begriff Religion von dem großen Gebot »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen« (5. Mose 6, 5) ableiten, dann können wir Religion definieren als das, was uns unbedingt angeht und was uns allein unbedingt angehen sollte. Mit anderen Worten: Glaube ist das Ergriffensein von etwas, das uns unbedingt angeht, und Gott ist der Name für den Inhalt dessen, was uns unbedingt angeht. Eine solche Definition hat wenig zu tun mit dem Glauben an ein höchstes Wesen, Gott genannt, und den fragwürdigen Konsequenzen aus einem solchen Glauben. Dagegen befürworten wir ein existentielles Verständnis von Religion.

Das Christentum stellt den Anspruch, daß der Gott, der in Jesus dem Christus offenbar wurde, der wahre Gott sei, und daher der wahre Gegenstand eines letzten und unbedingten Anliegens. Er ist der Maßstab für alle anderen Götter, die an ihm gemessen nicht Gegenstand des letzten und unbedingten Anliegens sein können. Werden sie doch dazu gemacht, werden sie zu Götzen.

Das Christentum kann einen solchen außerordentlichen Anspruch erheben, weil die Ereignisse, aus denen es er-

wuchs, von außerordentlichem Charakter sind: die Schöpfung einer neuen Wirklichkeit unter den Bedingungen der entfremdeten menschlichen Existenz. Jesus als der Träger dieser neuen Wirklichkeit ist den gleichen Bedingungen unterworfen: Endlichkeit und Angst, Gesetz und Tragik, Konflikt und Tod. Aber er hält siegreich die Einheit mit Gott aufrecht, er opfert das, was nur Jesus in ihm ist, für das, was ihn zum Christus macht. Dadurch schafft er die neue Wirklichkeit, deren soziale und geschichtliche Verkörperung die Kirche ist.

Daraus folgt, daß der unbedingte Anspruch, den das Christentum stellt, sich nicht auf die christliche Kirche bezieht, sondern auf das Ereignis, das das Fundament der Kirche ist. Wenn sich die Kirche nicht selbst dem Gericht unterwirft, das sie verkündet, fällt sie der Vergötzung ihrer selbst anheim. Solche Vergötzung ist ihre ständige Versuchung, gerade weil sie der Träger des Neuen Seins in der Geschichte ist. Als solcher richtet sie die Welt schon durch ihre Gegenwart. Aber die Kirche ist selbst ein Teil dieser Welt und fällt selbst unter das Urteil, mit dem sie die Welt richtet. Eine Kirche, die versucht, sich diesem Gericht zu entziehen, verliert das Recht, die Welt zu richten, und wird mit Recht von der Welt gerichtet. Das ist die Tragik der römisch-katholischen Kirche. Ihre Haltung gegenüber der Kultur ist fundamental abhängig von ihrem Widerstand gegen die Kritik ihrer selbst durch Vertreter der Kultur. Im Prinzip widersteht der Protestantismus dieser Versuchung, obwohl er ihr in der Praxis oft auf die verschiedenste Weise anheimfällt.

Als zweites folgt aus dem existentiellen Religionsbegriff, daß die Kluft zwischen einer heiligen und einer profanen Sphäre im Prinzip aufgehoben ist. Wenn Religion das Ergriffensein ist von dem, was uns unbedingt angeht, so kann sich dieser Zustand nicht auf einen bestimmten Bereich beschränken. Der unbedingte Charakter unseres letzten Anliegens enthält den Anspruch, daß es sich auf jeden Moment unseres Lebens richtet, auf jeden Ort und jeden Bereich. Das Universum ist Gottes Heiligtum. Jeder Tag ist ein Tag des Herrn, jedes Mahl ist ein Herrenmahl, jedes Werk ist die Erfüllung einer göttlichen Aufgabe, jede Freude ist eine Freude in Gott. In allen vorläufigen Anliegen ist ein letztes Anliegen gegenwärtig und heiligt es. Ihrem Wesen nach sind das Religiöse und das Profane keine getrennten Bereiche. Sie liegen ineinander. So sollte es sein, aber so ist es nicht in der Wirklichkeit. In der Wirklichkeit strebt das profane Element danach, sich selbständig zu machen und sich einen eigenen Bereich zu schaffen. Und im Gegensatz dazu strebt das religiöse Element danach, sich ebenfalls einen eigenen Bereich zu schaffen. Die Lage des Menschen ist durch diese Situation bestimmt. Es ist die Situation der Entfremdung des Menschen von seinem wahren Wesen. Man könnte sogar mit gewissem Recht sagen, daß die Existenz der Religion als eines besonderen Bereiches der deutlichste Beweis für den gefallenen Zustand des Menschen ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß unter den Bedingungen der Existenz, die unser Schicksal bestimmen, das Religiöse vom Profanen verschlungen werden soll, oder umgekehrt das Profane vom Religiösen, wie kirchlicher Im-

perialismus es wünscht. Aber es bedeutet die tatsächliche Trennung der Sphären.

Das dritte, was aus dem existentiellen Religionsbegriff folgt, bezieht sich auf die positive Beziehung von Religion und Kultur. Religion als das, was uns unbedingt angeht, ist die sinngebende Substanz der Kultur, und Kultur ist die Gesamtheit der Formen, in denen das Grundanliegen der Religion seinen Ausdruck findet. Abgekürzt: *Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion*. Eine solche Betrachtung verhindert endgültig die Aufrichtung eines Dualismus von Religion und Kultur. Jeder religiöse Akt, nicht nur in der organisierten Religion, sondern auch im geheimsten Winkel unserer Seele ist kulturell geformt.

Schon die Tatsache, daß jeder geistige Akt des Menschen – ob gesprochen, ob gedanklich – untrennbar mit der Sprache verknüpft ist, ist genügender Beweis für das Gesagte. Denn Sprache ist die grundlegende Schöpfung der Kultur. Andererseits gibt es keine Kulturschöpfung, ohne daß sich etwas Unbedingtes, Letztes in ihr ausdrückt. Das bezieht sich sowohl auf alle theoretischen Funktionen des menschlichen Geistes, z. B. künstlerische Intuition und erkennendes Ergreifen der Wirklichkeit, als auch auf die praktischen Funktionen, z. B. persönliches und soziales Gestalten der Wirklichkeit. In jeder dieser Funktionen, d. h. im Gesamt seines kulturellen Schaffens ist ein unbedingtes Anliegen gegenwärtig. Unmittelbarer Ausdruck davon ist der Stil einer Kultur. Wer den Stil einer Kultur lesen kann, kann auch dies letzte unbedingte Anliegen entdecken – und das heißt: ihre Substanz. In

den folgenden Abschnitten soll der Versuch gemacht werden, den Stil aus der gegenwärtigen Kultur zu entziffern.

Unsere gegenwärtige Kultur kann nicht anders beschrieben werden als durch das Aufzeigen der Doppelheit einer dominierenden Strömung und ihrer Gegenströmung. Der Geist der dominierenden Strömung ist der Geist der technischen Naturbeherrschung. Der Geist der Gegenströmung ist der Geist der existentialistischen Analyse der menschlichen Situation. Der Stil unseres Lebens im 18. und 19. Jahrhundert ist der Ausdruck einer noch ungebrochenen Macht der industriellen Gesellschaft. Davon zeugen eine große Anzahl von Analysen, sei es der Denkformen, der Lebensformen oder der Kunstformen. Eine der Schwierigkeiten solcher Stilanalyse beruht auf dem Wechsel der Stile und dem sich ankündigenden Protest, der als Protest seinen Einfluß auf den Stil schon bemerkbar macht. Trotz dieser Schwierigkeiten sollen zwei Hauptcharakteristika des Menschen in der industriellen Gesellschaft hervorgehoben werden.

Als erstes Charakteristikum ist zu nennen das starke Interesse für wissenschaftliche Forschung und technische Welt-Gestaltung, einschließlich des Einflusses beider auf den Menschen selbst. Als unausbleibliche Folge dieser Haltung verlor der Mensch die Dimension der Tiefe. Die Wirklichkeit hat ihre innere Transparenz verloren oder, in einer anderen Metapher ausgedrückt: ihre Transparenz für das Ewige. Das System endlicher Relationen, das wir das Universum nennen, ruhte nur noch in sich

selbst. Es war zu berechnen, zu manipulieren und zu verbessern, je nach des Menschen Wünschen und Bedürfnissen. Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts war Gott aus dem Wirkungsfeld der menschlichen Tätigkeit ausgeschaltet. Er hatte nur noch einen Platz neben der Welt ohne die Erlaubnis, in sie einzugreifen, denn jeder Eingriff bedeutete eine Störung der menschlichen Berechnungen und Projekte. Im Endstadium dieses Prozesses war Gott völlig überflüssig geworden, und das Universum war dem Menschen überlassen als seinem Herrn und Meister.

Um seine Bestimmung erfüllen zu können, muß der Mensch im Besitze schöpferischer Kräfte sein, wie sie früher Gott zugeschrieben wurden. Der Konflikt zwischen dem, was der Mensch seinem Wesen nach ist, und dem, was er in Wirklichkeit ist — der Zustand der Entfremdung, oder in traditionell-biblichen Begriffen: der Zustand der Gefallenheit — wurde vergessen. Tod und Schuld verschwanden sogar aus der kirchlichen Verkündigung der frühen industriellen Gesellschaft. Die Angst der Endlichkeit und die Angst der Schuld wurden verdrängt, weil sie den Fortschritt in der Eroberung der Natur, sowohl im Menschen selbst wie auch außerhalb seiner, hemmen würden. Man räumte höchstens ein, daß der Mensch noch nicht so weit sei, wie er kommen könnte, aber man lehnte den Sündenbegriff ab und noch mehr die Schuld, unter der die Wirklichkeit als Ganzes steht. Die Knechtschaft des Willens, von der Luther sprach, die dämonischen Kräfte, von denen im Neuen Testament wiederholt die Rede ist, die Strukturen der Destruktion im persön-

lichen und gesellschaftlichen Leben wurden bestritten oder nicht ernst genommen. Man glaubte, daß Erziehung in der Lage sei, die meisten Menschen an die Formen der produzierenden und konsumierenden bürgerlichen Gesellschaft anzupassen. Der wirkliche Zustand des Menschen wurde von daher fälschlich als sein wahrer Zustand angesehen, als Zustand fortschreitender Erfüllung seiner Möglichkeiten. Das sollte nicht nur auf den Menschen als einzelnen, sondern auch auf die Gemeinschaft zutreffen. Die wissenschaftliche und technische Eroberung von Raum und Zeit wurde als ein Weg betrachtet, auf dem die Menschheit zu einer Einheit zusammengeführt werden kann. Die dämonischen Strukturen der Geschichte, die Machtkämpfe in jedem Akt der Verwirklichung des Lebens, wurden als vorläufige Hindernisse betrachtet. Ihr tragisch-unentrinnbarer Charakter wurde geleugnet. Wie das Universum Gott ersetzt, der Mensch im Zentrum des Universums den Christus ersetzt, so ersetzt die Erwartung eines Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit innerhalb der Geschichte die Erwartung des Reiches Gottes. Die Dimension der Tiefe im Göttlichen und im Dämonischen ist verschwunden. Das ist der Geist der industriellen Gesellschaft, wie er sich im Stil ihrer Schöpfungen ausdrückt.

Die Haltung der Kirchen dieser Situation gegenüber war widerspruchsvoll. Teils verteidigten sie sich, indem sie sich auf ihre traditionelle Vergangenheit in Lehre, Kultus und Leben zurückzogen. Aber in diesem Rückzug gebrauchten sie Kategorien, die ihnen die industrielle Gesellschaft lieferte, gegen die sie kämpften. Sie zogen die Symbole,

in denen sich die Tiefe des Seins ausdrückte, herab auf die Ebene gegenständlichen — man möchte sagen zweidimensionalen — Denkens. Sie verstanden sie im wörtlichen Sinn und verteidigten sie, indem sie einen supranaturalen Bereich über dem natürlichen Bereich etablierten. Aber Supranaturalismus ist nur der auf gleicher Ebene stehende Partner des Naturalismus und umgekehrt. Der eine ruft den anderen auf den Plan, und ihr Kampf ist immer unentschieden. Der eine kann ohne sein Gegenteil nicht leben.

Die Unmöglichkeit dieser Art von Verteidigung der Tradition wurde von den Kirchen eingesehen und daher ein anderer Weg gesucht, dem Geist der industriellen Gesellschaft zu widerstehen. Er bestand darin, daß sie die neue Situation anerkannten und versuchten, sich selbst ihr anzupassen, indem sie die traditionellen Symbole auf moderne Weise interpretierten. Das ist die Größe und die Rechtfertigung dessen, was wir heute »liberale Theologie« nennen. Aber es muß zugestanden werden, daß die liberale Theologie für ihre Anpassung einen hohen Preis zahlte: Die Botschaft vom Neuen Sein, die von den supranaturalistischen Verteidigern bewahrt worden war, ging ihr verloren. So erwiesen sich beide Wege, wie sich die Kirchen gegen den Geist der industriellen Gesellschaft stellten, als unangemessen.

Während Naturalismus und Supranaturalismus, Liberalismus und Orthodoxie sich in unentschiedenen Kämpfen verloren, bereitete die Vorsehung einen anderen Weg der Beziehung von Religion zur gegenwärtigen Kultur vor. Diese Vorbereitung geschah in der Tiefe der industriellen

len Gesellschaft selbst, teilweise sogar durch Menschen, die eine antireligiöse Haltung einnahmen — ich meine die große Bewegung, die unter dem Namen Existentialismus bekannt geworden ist und mit Pascal begann. Sie wurde fortgeführt durch einige prophetische Geister im 19. Jahrhundert und errang ihren vollen Sieg im 20. Jahrhundert.

Im weitesten Sinne des Wortes ist der Existentialismus der Protest gegen den Geist der industriellen Gesellschaft innerhalb der industriellen Gesellschaft selbst. Der Protest richtet sich gegen die Stellung des Menschen im System von Produktion und Konsumption. Der Mensch, von dem man annahm, daß er der Herr seiner Welt und seiner selbst sei, war zu einem Stück innerhalb der Wirklichkeit geworden, die er geschaffen hatte — Objekt unter anderen Objekten, ein Ding unter Dingen, ein Rädchen in einer Riesenmaschine, an die er sich anpassen mußte, wenn er nicht von ihr zermalmt werden wollte. Aber diese Anpassung machte ihn selbst zum Mittel für Zwecke, die ihrerseits wieder Mittel sind und des letzten Zieles ermangeln. Dieser Zustand des Menschen in der industriellen Gesellschaft erbrachte als Ergebnis die Erfahrung der Leere und Sinnlosigkeit, der Entmenschlichung und Entfremdung. Der Mensch hatte aufgehört, der Wirklichkeit sinnvoll zu begegnen. Die Wirklichkeit in ihren gewöhnlichen Formen und Strukturen sprach keine Sprache mehr, die er verstand.

Aus dieser Situation gab es einen Ausweg, der allerdings den Menschen auf einen Teil der Wirklichkeit beschränkte. Diesen Teil verteidigte er gegen das Eindringen der

Außenwelt wie seine Burg. Es ist der neurotische Ausweg, der zum psychotischen werden kann, wenn die Wirklichkeit völlig verschwindet. Er bedeutet für den Menschen Unterwerfung unter die Forderungen der Kultur und Unterdrückung der Frage nach dem Sinn. Demgegenüber haben einige die Kraft und den Mut, die Angst und Sinnlosigkeit mutig auf sich zu nehmen und die Situation der meisten sensitiven Menschen unserer Zeit in geistigen Schöpfungen auszudrücken. Es ist dieser Weg, dem wir die künstlerischen und philosophischen Schöpfungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verdanken. Sie sind konstruktiver Ausdruck der destruktiven Tendenzen unserer gegenwärtigen Kultur. Die großen Werke der bildenden Kunst, der Dichtung, der Literatur, der Architektur, des Tanzes, der Philosophie zeigen in ihrem Stil sowohl die Begegnung mit dem Nichtsein als auch die Kraft, diese Begegnung auszuhalten und schöpferisch umzusetzen. Ohne diesen Schlüssel ist die gegenwärtige Kultur eine verschlossene Tür. Mit diesem Schlüssel kann sie verstanden werden als die Enthüllung der Situation des Menschen sowohl in der gegenwärtigen Periode wie in seiner Geschichte überhaupt. Von daher wird das Element des Protestes der gegenwärtigen Kultur theologisch bedeutsam.

*Die Form der Religion ist Kultur.* Das wird besonders deutlich in der Tatsache, daß jede Religion die Sprache ihrer Kultur gebrauchen muß. Jede Sprache, auch die biblische, ist das Ergebnis unzähliger Akte kulturellen Schaffens. Alle Funktionen des menschlichen Geistes beruhen

auf der Fähigkeit des Menschen, zu sprechen — sei es wirkliches oder gedankliches Sprechen. Die Sprache ist der Ausdruck für die menschliche Freiheit gegenüber der gegebenen Situation und ihren konkreten Forderungen. Sie stellt ihm die Universalien zur Verfügung, mit deren Macht er Welten über der gegebenen schaffen kann — z. B. die Welt der Technik und die Welt des Geistes.

Umgekehrt bestimmt die Entwicklung solcher Welten die Entwicklung der Sprache. Es gibt keine sakramentale Sprache, die von einem supranaturalen Himmel heruntergefallen und zwischen den Deckeln eines Buches festgelegt ist. Dagegen gibt es menschliche Sprache, die hervorgegangen ist aus der Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit. Diese Sprache hat im Laufe der Jahrtausende unzählige Veränderungen durchgemacht. Sie wurde gebraucht für die Bedürfnisse des täglichen Lebens, für Ausdruck und Mitteilung, für Literatur und Dichtung und auch für Ausdruck und Mitteilung dessen, was uns unbedingt angeht. Die religiöse Sprache ist gewöhnliche Sprache, aber verändert kraft dessen, was sie ausdrückt: das Letzte in Sein und Sinn. Die religiöse Sprache kann erzählend sein (mythologisch, legendär, historisch), oder sie kann prophetisch, poetisch, liturgisch sein. Und sie kann heilig werden für alle die, die in ihr den Ausdruck ihres letzten Anliegens finden und von Generation zu Generation weitergeben. Aber es gibt keine heilige Sprache als solche, wie Übersetzungen und Neuübersetzungen und revidierte Übersetzungen zeigen.

Diese Betrachtung führt zu einem zweiten Beispiel, das uns zeigt, wie sich die Religion kultureller Formen be-

dient: die religiöse Kunst. Dabei muß ein Prinzip immer wieder betont werden, das für die religiöse Kunst entscheidend ist. Es ist das Prinzip der künstlerischen Ehrlichkeit. Im Protestantismus gibt es keinen geheiligten religiösen Stil wie beispielsweise in der griechisch-orthodoxen Kirche. Ein künstlerischer Stil ist ehrlich, wenn er der tatsächlichen Situation des Künstlers und der Kulturperiode, in der er lebt, Ausdruck verleiht. Wir können auch an künstlerischen Stilen der Vergangenheit partizipieren, sofern sie wahrer Ausdruck der Begegnung dieser Menschen mit Gott, Mensch und Welt waren. Aber wir können sie ehrlicher Weise nicht nachahmen. Ebenso wenig sollten wir kirchliche Kulturwerke schaffen, die nicht aus unserer eigenen ekstatischen Erfahrung herausgewachsen, sondern gelehrte Reproduktionen vergangener Ekstasen sind. Es war eine religiös bedeutsame Errungenschaft der modernen Architektur, als sie sich von den traditionellen architektonischen Formen befreit hatte, die für unsere Zeit nichts anderes als sinnlose Verzierung bedeuten und daher weder künstlerischen Wert noch religiöse Ausdruckskraft haben.

Ein drittes Beispiel bezieht sich auf die Sphäre des Erkennens, und zwar auf die Frage: Welche Elemente gegenwärtigen philosophischen Denkens können wir übernehmen, um die christlichen Symbole theologisch zu interpretieren? Wenn wir den existentialistischen Protest gegen den Geist der industriellen Gesellschaft ernst nehmen, müssen wir sowohl Naturalismus wie Idealismus als Mittel theologischer Interpretation ablehnen. Beide sind Schöpfungen des Geistes, gegen den unser Jahrhun-

dert seinen Protest richtet. Beide sind von der Theologie in scharf gegensätzlichen Methoden gebraucht worden, aber keiner von beiden ist ein Ausdruck der gegenwärtigen Kultur.

Statt solcher Stilmachung muß die Theologie den ganzen Reichtum der existenzialen Analysen in allen Kulturbereichen benutzen, einschließlich der Tiefenpsychologie, — allerdings mit der Einschränkung, daß sie deren Ergebnisse nicht einfach übernimmt. Sie muß das existenzialistische Material in Beziehung setzen zur christlichen Botschaft. Die Konfrontierung der existenzialen Analyse mit dem Symbol, in dem das Christentum das, was uns unbedingt angeht, ausgedrückt hat, ist die einzige Methode, die sowohl der Botschaft von Jesus als dem Christus als auch der menschlichen Situation in der gegenwärtigen Kultur angemessen ist.

Die Antwort kann nicht aus der Frage abgeleitet werden. Sie wird dem Menschen gegeben, aber nicht von ihm gegeben. Daher kann auch der Existenzialismus keine Antworten geben, er kann nur die *Form* der Antworten bestimmen. Wo ein existenzialistischer Künstler oder Philosoph Antworten gibt, kommen sie aus einer anderen Tradition, sie entstammen letztlich aus Offenbarungserfahrungen. Die Funktion der Kirche ist es, Antworten zu geben, und zwar nicht nur an die Menschen innerhalb, sondern auch außerhalb der Kirche.

Die Funktion der Kirche ist es, die Frage zu beantworten, die mit der Existenz des Menschen gestellt ist — die Frage nach dem Sinn seiner Existenz. Eine der Antworten

ten, die die Kirche gibt, ist Evangelisation. Die Evangelisation sollte es sich zum Prinzip machen, den Menschen am Rande bzw. außerhalb der Kirche klarzumachen, daß die Symbole, in denen sich das Leben der Kirche darstellt, Antworten auf Fragen sind, die in der Existenz jedes menschlichen Wesens enthalten sind.

Da die christliche Botschaft die Botschaft des Heils ist und Heil Heilung bedeutet, so ist die Botschaft vom Heil im Sinne von Heilung (in allen Dimensionen, die dieses Wort hat) die angemessene Botschaft für unsere Situation. Das ist der Grund, warum Begegnungen am Rande der Kirche — Sekten- und Evangelisationsbewegungen von meist sehr primitivem und ungesundem Charakter — oft großen Erfolg haben. Angst und Verzweiflung über ihre Existenz veranlassen Millionen von Menschen, nach jeder Art Heilung, die Erfolg verspricht, Ausschau zu halten.

Die Kirche kann diesen Weg nicht gehen. Aber sie sollte verstehen, daß die durchschnittliche Predigt die Menschen unserer Zeit nicht erreicht. Diese Menschen müssen wieder merken, daß Christentum nicht eine Reihe von Lehren oder rituellen und moralischen Gesetzen ist, sondern die »frohe Botschaft«, daß das Gesetz durch das Erscheinen einer neuen heilenden Wirklichkeit überwunden ist. Sie müssen das Gefühl bekommen, daß die christlichen Symbole keine Absurditäten sind, unannehmbar für denkende und fragende Menschen unserer Epoche, sondern daß sie hinweisen auf das, was uns unbedingt angeht, auf den Grund und Sinn unserer Existenz und der Existenz überhaupt.

Eine letzte Frage bleibt die Frage, wie sich die Kirche zum Geist der industriellen Gesellschaft stellen sollte, der für viele der Krankheiten verantwortlich ist, die der Heilung durch die christliche Botschaft bedürfen. Hat die Kirche die Aufgabe und auch die Kraft, den Geist der industriellen Gesellschaft zu bekämpfen und umzuformen? Sie kann sicherlich die gegenwärtige soziale Wirklichkeit nicht durch eine andere ersetzen, die einen Fortschritt auf die Erfüllung des Reiches Gottes hin darstellte. Sie kann selbst keine sozialen Strukturen entwerfen oder konkrete Reformen vorschlagen. Kulturelle Veränderungen entstehen durch die innere Dynamik der Kultur selbst. Die Kirche nimmt zwar an ihnen teil, manchmal sogar in einer führenden Rolle, aber dann ist sie selbst eine kulturelle Macht neben anderen und nicht der Repräsentant der neuen Wirklichkeit in der Geschichte.

In ihrer prophetischen Rolle ist die Kirche der Wächter, der dynamische Strukturen der Gesellschaft enthüllt und sie durch diese Enthüllung ihrer dämonischen Macht beraubt. Eine solche Funktion erfüllt sie auch gegenüber sich selbst. In der Erfüllung dieser Aufgabe gehorcht sie den prophetischen Stimmen, die von außen kommen, und richtet sowohl die Kultur als auch sich selbst, insofern sie ein Teil der Kultur ist. Wir haben uns auf solche prophetischen Stimmen in unserer Kultur berufen. Viele von denen, die so gesprochen haben, gehören nicht als aktive Glieder zur »manifesten Kirche«, aber vielleicht könnte man sie Glieder der »latenten Kirche« nennen, Gruppen, in denen die Erfahrung dessen, was uns un-

bedingt angeht und was in der manifesten Kirche offenbar wird, unter kulturellen Formen verborgen ist.

Gelegentlich kommt die latente Kirche zur Erscheinung. Dann sollte die manifeste Kirche erkennen, daß in deren kritischer Stimme das spricht, was sie selbst hätte verkündigen müssen, und sie selbst sollte die Kritik annehmen, selbst dann, wenn die latente Kirche ihr feindlich erscheint. Aber die Kirche sollte auch als ein Wächter gegen die dämonischen Verzerrungen stehen, der alle Bewegungen zum Opfer fallen, die sich nicht unter das Urteil dessen stellen, was uns in Wahrheit unbedingt angeht: des Göttlichen. Dieses Schicksal erlitt die kommunistische Bewegung. Die Kirche nahm ihre Wächterfunktion nicht genügend wahr, als die kommunistische Bewegung über ihren eigenen Weg noch nicht entschieden hatte. Die Kirche hörte die prophetische Stimme im Kommunismus nicht und erkannte daher nicht dessen dämonische Möglichkeiten.

Die Kirche richtet die Kultur einschließlich der Formen ihres eigenen Lebens, denn diese Formen sind von der Kultur geschaffen, wie umgekehrt die religiöse Substanz Kultur ermöglicht. Kirche und Kultur liegen ineinander, nicht nebeneinander. Und das Reich Gottes umfaßt sie beide, und es transzendiert sie beide.