

Friedrich Gogartens Deutung der Moderne

Ein theologiegeschichtlicher Rückblick¹

Von Friedrich Wilhelm Graf

„Ein Gogarten-Jahr – so wie 1986 ein Barth- und ein Tillich-Jahr zugleich war – ist dieses Jahr 1987 nicht geworden. Und das, obwohl Friedrich Gogarten in diesem Jahr nicht nur – wie Karl Barth und Paul Tillich im vorigen – hundert Jahre alt geworden wäre (am 13. Januar), sondern auch vor zwanzig Jahren am 16. Oktober gestorben ist. Doch trotz dieses doppelten Anlasses zum Gedenken hat es in diesem Jahr keine Fülle von Neuauflagen und Neuerscheinungen, von Sammelbänden und Sonderheften, von Aufsätzen und Feiern gegeben. Dabei war der Beitrag Gogartens zur ‚dialektischen Theologie‘ kaum geringer als der seines damaligen Freundes Karl Barth“, hat S. M. Daecke im Oktober 1987 festgestellt.² Dieses Urteil reflektiert einen bemerkenswerten forschungspolitischen Sachverhalt: das Interesse an Gogartens Theologie hat in den letzten zehn Jahren spürbar nachgelassen. In den späten sechziger und frühen siebziger Jahren waren in einem relativ kurzen Zeitraum zahlreiche Arbeiten sowohl zur Gesamtdeutung von Gogartens Theologie als auch zu einzelnen dogmatischen Themen erschienen.³

¹ Um Anmerkungen und Zitatbelege erweiterter Vortrag bei der von Matthias Kröger (Hamburg) in der Evangelischen Akademie Nordelbien veranstalteten Tagung „Friedrich Gogartens theologische Deutung der Gegenwart. Von der politischen Ethik im Nationalsozialismus zur Säkularisierung der Nachkriegswelt“ (20.–22. November 1987). Vgl. den Tagungsbericht in: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen Folge 8. München 1988, 42–50. Herrn H. G. Göckeritz (Celle), einem intimen Kenner von Gogartens Werk und Nachlaß, möchte ich auch an dieser Stelle für kritische Fragen und Anmerkungen zu meinem Vortrag freundlichen Dank sagen. Daß er meine kritische Deutung insbesondere der Spättheologie seines Lehrers nicht zu teilen vermag, bedarf keiner näheren Erläuterung.

² S. M. Daecke, Theologie in der mündigen Welt. Friedrich Gogarten heute, in: EK 20, 1987, 582–588, 582.

³ Ein instruktiver Überblick über neuere Gogarten-Literatur findet sich bei: H. Fischer, Systematische Theologie, in: G. Strecker (Hg.), Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben, Tübingen 1983, 291–293; P. Henke, Gogarten, Friedrich, in: TRE 13, 1984, 563–567. An monographischer Literatur ist jeweils nachzutragen: M. Kroeger, Friedrich Gogarten in einem Gespräch über die Säkularisierung. Göttingen 1967 (Institut für den Wissenschaftlichen Film Göttingen. Filmdokumente zur Zeitgeschichte G 121/1968), 1969; ders., Friedrich Gogarten liest über „Die Frage nach Gott“ Göttingen 1967 (Institut für den wissenschaftlichen Film, Göttingen. Filmdokumente

Eine vergleichbar intensive Auseinandersetzung mit der Theologie und den kirchenpolitischen Aktivitäten Gogartens gibt es derzeit weder in der deutschsprachigen Systematischen Theologie noch bei den Kirchenhistorikern. Vergleicht man den Stand der Gogarten-Forschung mit den vielfältigen historischen wie systematischen Bemühungen um die Erschließung des theologischen Lebenswerkes von Karl Barth, so wird deutlich: eine differenzierte kritische Wahrnehmung von Gogartens Theologie wird noch immer durch die sehr dunklen Schatten behindert, die seine kirchenpolitischen Aktivitäten in den dreißiger Jahren werfen. Das herrschende Gogarten-Bild ist durch sterile, fixierte Alternativen geprägt: Seine Kritiker verdammen ihn als lutherischen „Volkstumstheologen“,⁴ der zu den ideologischen Wegbereitern des Nationalsozialismus gehört und die „Deutschen Christen“ theologisch affirmiert habe. Seine Schüler hingegen preisen den „späten Gogarten“ als Theologen der Säkularisierung, der die christliche Legitimität der Neuzeit entdeckt und nach 1945 Kirche wie Theologie zu einer realistischen Wahrnehmung der Gegenwart verholfen habe. Zwischen den Repräsentanten dieser Positionen gibt es derzeit aber keine produktive, die Erschließung von Gogartens theologischem Lebenswerk befördernde Diskussion. Über Gogartens Theologie wird zwanzig Jahre nach seinem Tod nicht einmal mehr seriös gestritten.

Grundproblem aller Gogarten-Deutung ist das Verhältnis seiner Theologie zur modernen Kultur. Denn Auseinandersetzung mit der Moderne ist, wie Friedrich Gogarten selbst betont hat,⁵ das zentrale Thema seines theologischen Denkens. Ein angemessener Zugang zu seiner Theologie kann dann aber nicht rein innertheologisch gewonnen werden. Gogarten-Interpretation ist nur in einer modernisierungstheoretischen Perspektive sinnvoll. In dieser Perspektive ist die kulturelle Moderne wesentlich durch fünf interdependente gesellschaftliche Transformationsprozesse bestimmt: erstens durch kapitalistische Industrialisierung, die tiefgreifende soziale Antagonismen und Klassegegensätze hervorruft, zweitens durch politische Modernisierung, die im Kern Umgestaltung politischer Institutionen durch liberale Verfassung, Vertragsdenken, Parteienbildung, Parlamentarisierung und institutionelle Anerkennung individueller vorstaatlicher Grundrechte ist, drittens durch das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft, das sich mit einer inneren Differenzierung bzw. Pluralisierung der Gesellschaft verbindet, viertens durch Ausprägung eines neuen, individualistischen Lebensstils und fünftens durch Privatisierung der Religion, die Auflösung des alten gesamtgesellschaftlichen Sinnstiftungsmonopols der Kirchen zugunsten eines Pluralismus von kon-

zur Zeitgeschichte G 120/1968), 1969; H. P. Platz, Vom Wesen der politischen Macht. Versuch einer Erhellung in Auseinandersetzung mit F. Gogarten und G. Gundlach (Münchener Philosophische Forschungen 3), 1971.

⁴ Vgl. zum Begriff: H. E. Tödt, Karl Barth, der Liberalismus und der Nationalsozialismus, in: *EvTh* 46, 1986, 536–551.

⁵ Vgl. vor allem: F. Gogarten, *Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth*, 1937, 7.

kurrierenden institutionellen Sinnstiftungsangeboten und zugunsten einer religiösen Eigenverantwortung der Individuen. Modernisierungsphänomene wie Pluralisierung der Gesellschaft und Individualismus beeinflussen tiefgreifend auch Religion und Kirche. Im deutschen Protestantismus gibt es seit dem späten 18. Jahrhundert auch in Kirche und Theologie einen breiten Pluralismus unterschiedlicher, gegensätzlicher Frömmigkeitsweisen und konkurrierender „positioneller Theologien“.⁶

Die Modernisierung von Kultur, Ökonomie, Politik und Religion hat schon im frühen 19. Jahrhundert kritische Gegenbewegungen provoziert. Die kulturell prägenden, intellektuell sehr anspruchsvollen Gruppen dieser antimodernistischen Bewegungen waren nicht regressiv oder traditionalistisch: sie wollten nicht hinter die Moderne zurück, sondern sie wollten gerade über die Moderne hinaus. Dazu nahmen sie selbst bestimmte Elemente modernen Denkens in Anspruch, etwa das Postulat radikaler Selbständigkeit der politisch-sozialen Theorie gegenüber ihrem soziokulturellen Kontext. In diese Tradition eines durchaus modernen antimodernistischen Protestes gegen die gesellschaftliche Modernisierung gehört auch der Nationalsozialismus. So sehr der Nationalsozialismus eine radikale, revolutionäre „Antimodernisierungsbewegung“ ist, so sehr ist er „zugleich paradoxerweise in seinem Stil, der Wahl seiner Mittel und seinen Wirkungen hypermodern, eine Modernisierungsbewegung“.⁷ Auch die in Theologie und Kirche der späten zwanziger und frühen dreißiger Jahre geführten Modernitätsdebatten und insbesondere Friedrich Gogartens Kritik der modernen Kultur sind durch diese paradoxe Gleichzeitigkeit von radikalem Antimodernismus und Modernitätspathos geprägt. Es ist deshalb wenig produktiv, sich zu diesen Auseinandersetzungen um die Legitimität der modernen Kultur nur im Stile einer moralistischen Arroganz der Spätgeborenen, etwa im Sinne des moralisierenden Auseinanderdividierens der Guten von den Schlechten, zu verhalten. Zwanzig Jahre nach Friedrich Gogartens Tod duldet es keinen Zweifel mehr, daß die Kontroversen um die moderne Kultur, wie sie den Protestantismus der zwanziger und dreißiger Jahre entscheidend geprägt haben, und insbesondere die theologischen, kirchenpolitischen und allgemeinpolitischen Auseinandersetzungen innerhalb des Kreises um „Zwischen den Zeiten“ nur noch Daten – gewiß: äußerst wichtige Daten – der neueren Theologiegeschichte sind. In der theologiegeschichtlichen Erschließung dieser Kontroversen kann es deshalb nicht mehr darum gehen, immer von neuem nur jene pauschale, an Abgrenzung und Profilierung von Gegensätzen orientierte Sicht dieser Kontroversen zu reproduzieren, die die an ihnen unmittelbar Beteiligten vertreten haben. Kritische Theologiegeschichtsforschung sollte vielmehr die feinen Unterschiede zwischen den theologischen

⁶ Vgl. D. Rössler, Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67, 1970, 215–231.

⁷ Th. Nipperdey, Probleme der Modernisierung in Deutschland, in: ders., Nachdenken über Geschichte, 1986, 44–59, hier: 56 f.

Positionen präzise zu bestimmen versuchen, die den Streit um die Moderne im deutschen Protestantismus vor 1933 geprägt haben. Ein religiös-sozialistischer Theologe wie Paul Tillich begründet in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren seine radikale Kritik der bürgerlichen Kultur mit Denkformen und Argumenten, die auch in der antiliberalen Kulturkritik der „konservativen Revolution“ gang und gäbe sind. Sowohl bei politisch konservativen Theologen als auch bei theologischen Anhängern des Nationalsozialismus – man muß zwischen diesen beiden Gruppen sehr genau unterscheiden! – finden sich vor 1933 vielfach ähnliche und zum Teil auch identische Argumentationsmuster der Kritik am modernen Kapitalismus, politischen Liberalismus, bürgerlichen Individualismus und an der parlamentarischen Parteiendemokratie von Weimar wie bei politisch links orientierten Theologen.⁸ Solche gemeinsamen Argumentationsmuster von Linken und Rechten wahrzunehmen bedeutet nicht, sie alle in billiger Weise zu Präfaschisten zu stilisieren. Angesichts des breiten modernitätskritischen Grundkonsenses in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre ist vielmehr die Frage nach der Plausibilität der links wie rechts formulierten Kritik der modernen Kultur aufzuwerfen. Erst auf dem Hintergrund dieses modernitätskritischen Grundkonsenses lassen sich überhaupt spezifische Differenzen zwischen linken und rechten Theologien bestimmen. Was unterscheidet einen konservativ-revolutionären Theologen wie Gogarten von einem religiös-sozialistischen Theologen wie Tillich, wenn sie beide als Kritiker der modernen, bürgerlichen Kultur aufgetreten sind?

1. Haß auf die Bourgeoisie, oder: am liberalen Individualismus geht die Welt zugrunde

Friedrich Gogarten ist als Jenaer Student kurze Zeit aktives Mitglied des „Wandervogels“ gewesen.⁹ Während seines akademischen Studiums erfährt er entscheidende Prägungen von einem antikirchlichen religiösen Schriftsteller wie Arthur Bonus, der eine neue germanische Nationalreligion verkündet.¹⁰ Noch im Studium und in den ersten Jahren seiner Pfarramtstätigkeit

⁸ Dazu finden sich nun ausführliche Materialien bei: K. Tanner, Die fromme Verstaatlichung des Gewissens. Zur Auseinandersetzung um die Legitimität der Weimarer Reichsverfassung in Staatsrechtswissenschaft und Theologie der zwanziger Jahre (AKZ B 15), 1989; K. Nowak, Gottesreich Geschichte Politik. Probleme politisch-theologischer Theoriebildung im Protestantismus der Weimarer Republik: Religiöse Sozialisten Deutsche Christen im kritischen Vergleich, in: Pastoraltheologie 77 (1988), 78–97.

⁹ Vgl. G. Merz, Wege und Wandlungen. Erinnerungen aus der Zeit von 1892–1922. Nach seinem Tode bearbeitet von J. Merz, 1961, 241. Später hat Gogarten sich zumeist sehr kritisch über die Jugendbewegung geäußert.

¹⁰ In einem unveröffentlichten handschriftlichen Lebenslauf schreibt Gogarten 1922 über seinen Florenz-Aufenthalt September 1912 – Juni 1913: „Dieses italienische Jahr

keit in Bremen rezipiert er intensiv die „neue religiöse Bewegung“ der Zeit, „die sich wesentlich“ „von der liberalen Theologie und ihrer Religion“ unterscheidet.¹¹ Bis in die dreißiger Jahre veröffentlicht er alle seine Bücher im Eugen-Diederichs-Verlag, dem führenden Gemischtwarenladen für alternative Sinnstiftungsangebote.¹² Biographische Daten dieser Art lassen erkennen: Gogartens Theologie entsteht im Kontext der lebensreformerischen Alternativbewegungen des frühen 20. Jahrhunderts. Diese Alternativbewegungen richten sich gegen den modernen okzidentalen Rationalismus, die Herrschaft einer kalten, technokratisch-instrumentellen Vernunft, den politischen Liberalismus, die Öffnung Deutschlands gegenüber der politischen Kultur des Westens, die kapitalistische Modernisierung der Ökonomie und insbesondere gegen das Bürgertum. Der als abstrakt, künstlich, verlogen und sinnlos erlittene Lebensstil der Bourgeoisie soll in Richtung auf ein neues ganzheitliches, naturnahes Leben überwunden werden.

Wer Gogartens Theologie verstehen will, muß seine radikale Antibürgerlichkeit, die ungeheure Schärfe seiner Polemik gegen den satten, selbstzufrie-

lebte ich in ständigem persönlichen Verkehr mit Arthur Bonus, dessen literarische Arbeiten vom Beginne meines Studiums an entscheidenden Einfluß auf mich ausgeübt haben. Durch seine Schriften und dieses Jahr des ständigen Verkehrs mit ihm, ist Arthur Bonus mein eigentlicher Lehrer geworden“ (zit. nach M. Kroeger, Friedrich Gogarten liest über „Die Frage nach Gott“ Göttingen 1967, 1969, 11f.). Weitere Hinweise zu seiner Bonus-Rezeption finden sich bei: K.-W. Thyssen, *Begegnung und Verantwortung. Der Weg der Theologie Friedrich Gogartens von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg* (HUTH 12), 1970, 17. Eine detaillierte Untersuchung der Beziehungen zwischen Bonus und Gogarten ist Desiderat.

¹¹ (F. Gogarten), *Die neue religiöse Bewegung*, in: *Literarischer Ratgeber des Dürerbundes*. Begründet von F. Avenarius. Geleitet und in Verbindung mit zahlreichen Gelehrten und Sachverständigen zum fünften Male bearbeitet von W. Schumann. München 1919⁵, 381–386, hier: 381. Der anonym publizierte Text hat in der Gogarten-Forschung bisher noch keine Beachtung gefunden; er ist sowohl in allen älteren Bibliographien (H. Runte, in: *ThLZ* 77, 1952, 745–748; E. Berneburg, *ThLZ* 87, 1962, 155–156; J. Kahl, *Philosophie und Christologie im Denken Friedrich Gogartens*. Diss. theol. Marburg 1967, 121–127) als auch in der fehlerreichen und unvollständigen Gogarten-Bibliographie R. Weths (vgl.: *Verzeichnis der Veröffentlichungen Friedrich Gogartens*, in: R. Weth, *Gott in Jesus. Der Ansatz der Christologie Friedrich Gogartens*. München 1968, 312–321) und in der sehr viel präziseren, freilich ebenfalls unvollständigen „*Bibliographie Gogartens*“ von J. Vohn, *Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben. Ein Aspekt der Säkularisierung im Licht der Theologie Friedrich Gogartens* (KKTS 37), 1977, 406–416, nachzutragen. Gogartens Autorschaft ist durch den *Literarischen Ratgeber*, aaO., IV und VI, sowie einen unpublizierten Brief an Gertrud von le Fort vom 2. Juli 1916 gesichert. Er hat den Text im Sommer oder Herbst 1916 geschrieben. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist er zu diesem Zeitpunkt Mitglied des Dürerbundes gewesen.

¹² Dazu vgl.: G. Hübinger, *Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?*, in: H. Renz/F. W. Graf (Hrsg.), *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs* (Troeltsch-Studien Bd. 4), Gütersloh 1987, 92–114. Für Gogartens Verhältnis zu Eugen Diederichs sind äußerst instruktiv zwei Briefe vom Januar und Februar 1921, in: *Eugen Diederichs. Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*. Mit einer Vorrede von R. R. Beer hg. von U. Diederichs, 1967, 273–275.

denen Bourgeois Ernst nehmen. Die Bürger – das sind für ihn jene verlogenen Gestalten, die morgens in die Kirche und abends ins Bordell gehen, hohl und oberflächlich nur ihren eigenen Erfolg anbeten und ihrem platt materialistischen Lebensstil, der Habgier nach mehr Geld, mehr Bequemlichkeit und mehr Luxus, durch die Verfälschung des Christentums zu Seelenfrömmigkeit und Ichkult auch noch eine religiöse Weihe zu geben versuchen. Wie tief schon der junge Gogarten unter Doppelmoral, Gewinnstreben und Machtanbetung des Bürgertums gelitten hat, zeigen etwa seine unveröffentlichten Briefe an Gertrud von le Fort.¹³ Auch in den zwanziger und dreißiger Jahren betont er immer wieder: Die Bürger sind nicht, wie sie suggerieren, die wahren Träger idealer Kultur, die Repräsentanten gelebter Moralität und Sittlichkeit. Innerhalb einer von Sittenverfall, Hedonismus und Auflösung überkommener ethischer Verbindlichkeiten geprägten Kultur sind gerade sie es, die faktisch nur rücksichtslose Selbstdurchsetzung und brutalen Egoismus verkörpern. Was ihren Beitrag zu Auflösung und Zersetzung wahrer, sittlicher Kultur betrifft, stehen sie in nichts den Bolschewiki nach. Im August 1928 spricht Gogarten von einer „sittliche(n) Bolschewisierung unserer bürgerlichen Welt“ bzw. von einer „bürgerlichen Bolschewisierung“ der Kultur.¹⁴ Daß sich das „heutige intellektuelle Bürgertum . . . zu dem wirksamsten Vorarbeiter des Bolschewismus“ gemacht habe, zeige sich etwa an der „geradezu vollendeten Auflösung“ der „tatsächlichen Eheverhältnisse“, an der „Auflösung der Familie“, der „Zuchtlosigkeit auf dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens“ und dem „Irrsinn unseres heutigen politischen Lebens, das auf der ganzen Linie zur offenen oder – übrigens schlecht – verhüllten Interessenpolitik geworden“¹⁵ sei.

Gogartens Bourgeoisiekritik ist in ihrem Kern Kritik des Individualismus, wobei Individualismus gleichbedeutend ist mit Egoismus, Ichsucht, narzißtischer Selbstvergötterung und d. h. auch mit Einsamkeit, Leere, neurotischer Ichfixiertheit und Gefangenschaft im Gehäuse der eigenen Subjektivität.¹⁶ „Bürgerlicher Individualismus“¹⁷ sei das elementare Bauprinzip der

¹³ Zahlreiche bisher unveröffentlichte Briefe Friedrich Gogartens an G. von le Fort, die er während seines Studiums in Heidelberg kennengelernt hat, werden im Nachlaß der Schriftstellerin verwahrt, der im Deutschen Literaturarchiv Marbach a. N. zugänglich ist. Der erste noch erhaltene Brief Gogartens an G. von le Fort stammt vom 17. September 1915. Für Auskünfte über G. von le Forts Nachlaß bin ich deren letzter Sekretärin, Frau E. von La Chevallerie, Kloster Isenhagen (Hankensbüttel), zu herzlichem Dank verpflichtet. Zur Beziehung zwischen Gogarten und G. von le Fort finden sich jetzt instruktive Hinweise bei: H. Fischer, Kulturprotestantische Brechungen. Beiläufige Anmerkungen zum Problem der Funktionalisierung von Religion, in: Vierteljahresschrift für neuzeitliches Christentum. Festschrift für Dietrich Rössler zum 60. Geburtstag (MS), 1987, 54–67.

¹⁴ F. Gogarten, Die Schuld der Kirche gegen die Welt, 1928, 26 und 27.

¹⁵ aaO., 27 und 39.

¹⁶ Vgl. auch: W. Schäfer, Krisis der Ichheit. Zum Bilde Friedrich Gogartens, in: Eckart. Blätter für evangelische Geisteskultur 6, 1930, 457–459; W. Michel, Der Trug der Ichbesessenheit, aaO., 459.

¹⁷ Gericht oder Skepsis (s. Anm. 5), 9.

modernen Kultur. Mit diesem Bauprinzip könne aber weder sittliche Verbindlichkeit begründet noch tragfähige menschliche Gemeinschaft geschaffen werden. Schon im Bauprinzip der modernen Kultur sei deshalb deren Verfall und Untergang angelegt. Sei der Keim individualistischer Zersetzung einmal in substantielle Gemeinschaften wie Ehe, Volk und Staat eingedrungen, die das alteuropäische Leben beherrscht hätten, dann lösten sich notwendig alle überindividuellen Bindungen in bloße Formen des permanenten Kampfes der Individuen gegeneinander auf. Gemeinschaft werde zu Gesellschaft, und der Staat zum nur äußerlichen, vertragsmäßigen Zusammenschluß autonomer Konkurrenzsubjekte, zu einer „Aktiengesellschaft“,¹⁸ seelenlosen Wohlfahrtsmaschinerie bzw. geistlosen Behörde, die nur noch die privaten Zwecke der jeweils herrschenden Individuen besorge und nicht mehr der Pflege sittlicher Kultur und der Realisierung von Gerechtigkeit diene.¹⁹ Durch den bürgerlichen Individualismus degeneriere Politik zu bloßer Interessenpolitik, zu innerem Bürgerkrieg und Klassenkampf. Die Parteien reproduzierten auf der Ebene politischer Willensbildung nur die tiefgreifenden ökonomisch-sozialen Antagonismen der Gesellschaft. An die Stelle der alteuropäischen Sorge ums Gemeinwohl sei die liberalistische Ideologie getreten, daß man, wenn man den anderen nur recht ausbeute und für sich selbst das Beste heraushole, indirekt dem Ganzen diene. Kultur und Sittlichkeit lösten sich in Pluralismus und Beliebigkeit, in Skepsis, Banalität, Zynismus und relativistische Gleichmacherei des Guten mit dem Schlechten, des Schönen mit dem Häßlichen auf. Selbst die Kirche, einst der Ort frommer Scheu vor dem Heiligen und tiefer Demut vor der Majestät Gottes, sei in der Moderne, „in dieser Zeit der herzlichst kultivierten Seelenblähung“,²⁰ zu einem Jahrmarkt der Eitelkeit pervertiert, auf dem fortwährend nur ums goldene Kalb der bürgerlichen Gesellschaft, das Individuum und seine Seele, getanzt werde.

Die Texte des frühen Gogarten zeigen ein tiefes seelisches Leiden an der modernen Kultur und eine äußerst hohe Sensibilität für all das Furchtbare, was der in Deutschland besonders schnelle und dramatische Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung mit sich gebracht hat: Verelendung des Proletariats, Heimatlosigkeit und psychische Entwurzelung der vom Land in die Stadt Getriebenen, Verlust an elementarer sozialer Geborgenheit in den neuen Großstädten und deren ästhetische Häßlichkeit, soziale Kälte einer durch tiefe Klassengegensätze bzw. Klassenspaltung bestimmten Konkurrenzgesellschaft, die Allmacht ökonomischer Zweckrationalität, die Herr-

¹⁸ Vgl. F. Gogarten, *Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit und der christliche Glaube*, 1932, 19.

¹⁹ Für seine Polemik gegen den Verfall des Staates zur Behörde bzw. zum bloßen Wohlfahrtsstaat rekurriert Gogarten auf J. Burckhardts kritische These, daß der „moderne Staat“ „alles mögliche können, aber nichts dürfen soll“ (F. Gogarten, *Staat und Kirche*, in: ZZ 10, 1932, 390–410, hier: 391. Vgl. *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, 1932, 119 und 164).

²⁰ F. Gogarten, *Theologie und Wissenschaft. Grundsätzliche Bemerkungen zu Karl Holl's „Luther“*, in: ChW 38, 1924, 34–42, 71–80, 121–122, hier: 38.

schaft eines alles bestimmenden Geschäftssinnes über das Leben, der Vorrang von Geld und Waren vor den Menschen und ihren Gefühlen sind spezifisch moderne Krisen- und Entfremdungserscheinungen, die Gogarten mit großer persönlicher Betroffenheit erfahren und erlitten hat. Seine zentrale Metapher für die Moderne ist die Maschine, in deren eigengesetzlich sich steuerndem, primär von der Macht der ökonomischen Interessen angetriebenem Räderwerk die Menschen zermalmt werden.²¹ Immer wieder thematisiert er Erfahrungen der Ohnmacht des Einzelnen in der modernen Massengesellschaft und der zunehmenden Anonymisierung des Lebens. Mit der Verzweigung über die „grauenhafte Mechanisierung der Welt“²² und die „seelische Verarmung“, die „uns die moderne ‚Kultur‘ und der moderne Arbeitsdienst gebracht“ hätten,²³ verbindet sich ein „Gefühl des tiefen Einsamseins“.²⁴ Die bürgerliche Gesellschaft gilt ihm gerade nicht als eine Welt realisierter Freiheit – Individualismus und liberale Autonomie sind Scheinfreiheit! –, sondern als Ort tiefer Gefangenschaft des modernen Menschen in den „stahlharten Gehäusen“ (Max Weber) des okzidentalen Rationalismus; sie sei eine von praktischem Atheismus und Materialismus geprägte Welt, in der wahrhaft freies, nämlich aus der Tiefe seinsverbundener, kommunikativer Subjektivität heraus gelebtes Leben in ein monotones Konsumiertwerden des Menschen durch die von ihm geschaffene Dingwelt pervertiert worden sei und die Macht der Eigengesetzlichkeiten der Gesellschaft²⁵ den Menschen von seinem wahren Selbst radikal entfremdet habe. Sein Bremer Pfarramt verläßt Gogarten 1917 auch deshalb, weil er das Leben in der Stadt nicht mehr zu ertragen vermag,²⁶ und noch aus den zwanziger Jahren ist von seinen

²¹ Für diese Verwandlung der Welt in eine alles Leben tötende Maschine ist gerade der Protestantismus verantwortlich: „Warum wurde die Welt zur Maschine, die jeden, der ihr nicht gehorchen will, mit der Erbarmungslosigkeit des Automaten in ihren Rädern zerreißt? Darum, weil sich der Protestant aus seinem Protestantismus ein konfessionelles Gewand gemacht hat, weil er nicht gestaltlos sein wollte“ (F. Gogarten, *Der protestantische Mensch* (1924), in: *Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus*, 1926, 128–145, hier 145). Vgl. ZZ 10, 1932, 495.

²² *Illusionen* (s. Anm. 21), 145.

²³ Brief an G. von le Fort vom 10. März 1916. In der Kritik des modernen Kultus der Arbeit wendet sich Gogarten vor allem gegen Friedrich Naumanns „Hymnus auf den ‚mitteleuropäischen Arbeitsrhythmus‘“, also gegen: *Mitteleuropa*, 1915.

²⁴ Brief an G. von le Fort vom 2. Juli 1916.

²⁵ F. Gogarten, *Wider die Ächtung der Autorität*, 1930, 39: an die Stelle des „schauerliche(n), dinghafte(n), unmenschliche(n), dämonische(n) Despotismus der berühmten und berüchtigten Eigengesetzlichkeit der politischen und wirtschaftlichen und anderer Verhältnisse“ müsse wieder wahre, d. h. autoritätsgebundene menschliche Herrschaft treten. Akzeptanz von Eigengesetzlichkeit gilt Gogarten gerade als Spezifikum des modernen Geistes: Protestantismus und Wirklichkeit. Nachwort zu Martin Luthers „Vom unfreien Willen“ (1924), in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, hg. von J. Moltmann, Teil II (ThB 17/II), 1967², 191–218, hier: 217; *Illusionen*, 66f, 109.

²⁶ Im Zusammenhang der Mitteilung seiner Verlobung schreibt Gogarten am 10. Oktober 1916 an G. von le Fort: „Ich bemühe mich jetzt um eine Landpfarre. Wir haben beide grosses Verlangen, eine Reihe von Jahren in Ruhe auf dem Land zuzubringen. Man ist da doch sich selbst und dem großen, ruhevollen Leben näher als in

wenigen Reisen in den Moloch Berlin überliefert, daß er jedesmal wie krank nach Stelzendorf, ein Dorf mit nicht einmal 100 Einwohnern, zurückgekommen ist.²⁷ Diese Leidenserfahrungen dürften für die Ausprägung von Gogartens Theologie wichtiger gewesen sein als seine kritische Distanz gegenüber der herrschenden ‚liberalen‘ Universitätstheologie mit ihrem relativistischen Historismus und Psychologismus. Zumindest sind sie für Grundlegung und Entwicklung seines theologischen Denkens ebenso wichtig gewesen wie seine bewußt antiakademische, von starken Enttäuschungen über den Wissenschaftsbetrieb und vielen Zweifeln geprägte Auseinandersetzung mit der Universitätstheologie. Im Rückblick auf seine Heidelberger Studienzeit berichtet Gogarten im Februar 1917 an G. von le Fort, damals so sehr mit seinen eigenen Gedanken beschäftigt gewesen zu sein, daß er zu einer ruhigen Auseinandersetzung mit der Heidelberger Universitätstheologie gar nicht gekommen sei.²⁸ Eine zentrale Aufgabe zukünftiger Gogarten-Forschung muß deshalb eine differenzierte Erschließung der Biographie Gogartens und hier insbesondere der Lebensjahre sein, in denen sich suchend und tastend sein theologischer Protest gegen die herrschende bürgerliche Kultur geformt hat. Dies gilt desto mehr, als sein tiefes Leiden an der modernen Kultur keineswegs, wie Ernst Troeltsch suggeriert hat,²⁹ eine individuelle Psychose darstellt. Es ist vielmehr als eine generationentypische Erfahrung Ernst zu nehmen.³⁰ Das Ohnmachtsgefühl, vom Räderwerk der kapitalistischen Maschinerie zermalmt zu werden, und das – paradoxerweise gleichzeitige – nietzscheanische Pathos, die bürgerliche Gesellschaft sei dekadent und liege bereits im Todeskampf, prägt auch zahlreiche andere jüngere Intellektuelle im Umkreis der antibürgerlichen kulturreformerischen

dem Betrieb der Städte“. Am 25. September 1918 berichtet er ihr aus Stelzendorf: „Ich habe nun mein erstes ganzes Jahr auf dem Land hinter mir. Das war für mich etwas Besonderes, dabei zu sein, wie die Felder grün u. grüner wurden u. wie sie blühten u. reiften. Ich habe auch manche von diesen ganz einfachen uralten Hantierungen gelernt u. auch mal, wenn auch meist nur für einen Augenblick, ausgeübt. Wenn man sich mal entschließen könnte, für einige Zeit die eigene Arbeit ganz auf die Seite zu legen u. dann nur Bauer zu sein, das wäre schön. Und immer mehr ist es mir so, als könnte ich nie wieder in die Stadt zurück“.

²⁷ Vgl. M. Kroeger, aaO. (wie Anm. 10), 25.

²⁸ „Als Niebergall hier war, wurden mir die Heidelbergertage wieder lebendig. ... Ich saß /ein unleserliches Wort/ in einer entsetzlichen Unruhe damals, lauter ungeformte Gedanken im Kopf, von denen ich nicht wußte, was aus ihnen einmal werden sollte. Ohne Möglichkeit mit anzuhören, wie das, was sich in mir mit Mühe u. Not auseinanderetzte, in ruhiger Wissenschaftlichkeit verhandelt wurde. So kam ich um die besten Kollegs. Aber ich konnte sie nicht ertragen.“ (Brief an G. von le Fort 9. Februar 1917).

²⁹ E. Troeltsch, Ein Apfel vom Baume Kierkegaards, in: ChW 35, 1921, 186–190, bes. 188 f. = Anfänge II (s. Anm. 25), 134–140, bes. 137.

³⁰ Vgl. B. Stambolis, Der Mythos der jungen Generation. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Weimarer Republik, Bochum Diss. phil. 1982, und als Gegenprobe für die damals ältere Generation: M. Doerry, Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs. 2 Bde, 1986.

Alternativbewegungen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts. Zentrale Topoi von Gogartens Verzweiflung an der bürgerlichen Kultur – seine radikale, von Abscheu und Ekel geprägte Kulturkritik ist weit mehr als nur Kulturpessimismus und Untergangsstimmung³¹ – finden sich schon vor dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges beispielsweise auch bei Walter Benjamin – auch er hat in Eugen Diederichs „Tat“ zu religiösen Themen publiziert³² –, Ernst Bloch, Paul Tillich, Otto Piper, einem Studienfreund Gogartens aus dem Jenaer „Wandervogel“,³³ und zahlreichen anderen jüngeren Intellektuellen, die sich in den zwanziger Jahren dann in verschiedenen Gruppen und Bündeln der radikalsozialistischen Linken engagiert haben. Diese Kulturkritik ist also nicht politisch in der Weise schon festgelegt, daß sie ein spezifisch linkes oder ein exklusiv rechtes Phänomen wäre. Sie ist auch nicht erst eine Folge des Weltkriegs. Repräsentanten des Bildungsbürgertums haben eine zunehmend radikalere, gegen bürgerlichen Materialismus und Individualismus gerichtete Kulturkritik schon seit den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts formuliert. Unter dem Eindruck der brutalen Sinnlosigkeit des Weltkriegs ist diese Kulturkritik von den Jüngeren dann noch einmal gegen deren ältere Vertreter gewendet, radikalisiert und links wie rechts politisiert worden.

2. Die Enttäuschung von 1918/19, oder: die Revolutionäre sind nur verkappte Bürger

Wer die bürgerliche Gesellschaft so radikal wie der junge Gogarten kritisiert, muß ein Subjekt ihrer Überwindung bezeichnen können. Welche politische bzw. kulturelle Kraft ist dazu imstande, die große kulturevolutionäre Wende hin zu einer nachbürgerlichen neuen Gesellschaft tatsächlich durchzuführen?

Durchaus ernsthaft erwägt Gogarten während des Krieges die Möglichkeit, ob nicht, wie von den Religiösen Sozialisten und den politischen Theo-

³¹ Zum Begriff „cultural despair“, der Radikalisierung von Kulturkritik und Kulturpessimismus, vgl.: F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, 1961; dt.: *Kulturpessimismus als Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, 1963, 1986².

³² Vgl. etwa: W. Benjamin, *Die religiöse Stellung der neuen Jugend*, in: *Die Tat. Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur*. Hg. von E. Diederichs und K. Hoffmann, 6, 1914/15, 210–212; Wiederabdruck in: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*. Hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Werkausgabe Band 4, 1980, 72–74.

³³ Die Studienfreunde O. Piper und F. Gogarten sind 1919 gemeinsam zur Tambacher Konferenz gereist. Zu Piper, 1930 K. Barths Nachfolger in Münster, der sich in den zwanziger Jahren intensiv in der USPD und dann der SPD engagiert hat, vgl.: F. W. Graf, *Lutherischer Neorealismus. Eine Erinnerung an Otto Piper*, in: *LM* 27 (1988), 357–361.

retikern der Arbeiterbewegung behauptet, das Proletariat die Avantgarde geschichtlicher Veränderung sei. Weil in der theologiegeschichtlichen Erforschung der Anfänge der „Dialektischen Theologie“ zumeist nur der Prozeß der Ablösung der Jüngerer von ihren sog. liberal-theologischen akademischen Lehrern wie Wilhelm Herrmann, Ernst Troeltsch und Adolf von Harnack thematisiert worden ist,³⁴ hat in der speziell Gogarten gewidmeten Literatur bisher kaum Beachtung gefunden, daß Gogarten unmittelbar nach seinem zweiten theologischen Examen, d. h. noch nach seinen Studiensemestern in Heidelberg und dem Besuch des Heidelberger Predigerseminars, im Sommersemester 1912 nach Zürich geht, um bei den Religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz und Hermann Kutter zu studieren. Unter dem Pseudonym Leonhard Hagebucher publiziert er im Juni 1914 – also noch *vor* dem Ausbruch des Weltkrieges! – in Diederichs „Tat“ einen Aufsatz über „Die Schweizer Religiös-Sozialen“.³⁵ Ausdrücklich macht er sich deren Selbstverständnis zu eigen, der Kampf des Proletariats sei noch mehr und anderes als nur ein Klassenkampf, nämlich „ein Kampf um die Freiheit des Menschen“ überhaupt: ein allgemein menschlicher Kampf für „die Freiheit von jeder Sache“ bzw. für die Emanzipation „aus der ärgsten Knechtschaft durch die Sache, aus der Knechtschaft des Geldes“.³⁶ Die Schweizer Religiösen Sozialisten seien „dabei der bestehenden und das Leben der Menschen bis auf die letzte Regung beherrschenden Gestalt der Welt gegenüber so frei“, weil sie „ohne Rückhalt die Geschäfte des Ewigen hier in der Zeitlichkeit“ betrieben und endlich mit der eschatologischen Grundtatsache des Christentums Ernst machten, daß das „Christentum der Welt die Ruhe und die Zufriedenheit mit dem einmal Erreichten genommen“ hat und es „in seiner ursprünglichen – das Wort nicht nur zeitlich genommen – Gestalt auf das Höchste geht“ bzw. „die bestehende Welt allemal total entwerten muß“.³⁷ „Die Religion ist das revolutionäre, ewig unzufriedene Element“³⁸, erklärt Gogarten 1914 in Zustimmung zur antibürgerlichen Christentumsauffassung der Religiösen Sozialisten. Auch ihrer politischen Option für die „Arbeiterbewegung“ stimmt er 1914 zu.³⁹ Vorsichtige Distanz deutet er nur durch die Frage an, ob

³⁴ Für diese Deutungsperspektive ist grundlegend: H. Fischer, *Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie Gogartens*, 1967, und: Chr. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, 1977.

³⁵ L. Hagebucher, *Die Schweizer Religiös-Sozialen*, in: *Die Tat. Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur*. Hg. von E. Diederichs und K. Hoffmann, 6, 1914/15, 312–315.

³⁶ aaO., 314.

³⁷ aaO., 313.

³⁸ ebd. – „Das Christentum hat der Welt die Ruhe und die Zufriedenheit mit dem einmal Erreichten genommen und wird sie ihr immer von neuem nehmen“ (ebd.). Es ist „der große Unruhstifter auf Erden“ (aaO., 314).

³⁹ „Die große, ungeheure Not, die auf uns liegt, äußert sich am schärfsten in der Existenz des Proletariats. Aber wenn das Leben hier alle seine Schmerzen und Ungeheuerlichkeiten auf einen Punkt zusammengetrieben hat, dann hat es zugleich auch alle

Kutters und Ragaz' Eschatologie möglicherweise noch gar nicht radikal genug sei. „Und das ist die Frage, ob die Religion – in unserem Fall das Christentum – etwas ist, das Geschichte macht.“⁴⁰ Diese kritische Rückfrage weist in Richtung auf ein radikal antihistorisches Religionsverständnis, wie Gogarten es dann schon in dem 1917 bei Eugen Diederichs verlegten Traktat „Religion weither“ entfaltet.⁴¹ Doch auch vier Jahre später, als er Ursprünglichkeit und Überweltlichkeit des Glaubens auch als prinzipielle Distanz gegenüber allen religiös begründeten Programmen revolutionärer Geschichtsgestaltung beschreibt, hebt er die Bedeutung hervor, die die Auseinandersetzung mit dem Schweizer Religiösen Sozialismus für ihn gehabt habe. So schreibt er im März 1918 an G. von le Fort: „Kutter habe ich oft in Zürich gehört. Ich danke ihm auch viel. Vor allem das Gefühl dafür, wie alles Verlangen der Menschen, mag es gehen, worauf es will, im letzten Grund Sehnsucht nach Gott ist. Und auch die Erkenntnis, daß man drum so wenig mit Moral bei den Menschen erreichen kann.“⁴² Auch in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren kann Gogarten sich noch zustimmend auf Kutter

seine Kräfte hierher gebracht. Und diese Kräfte stehen jetzt auf.“ „Die religiöse Kraft, die in den religiösen Sozialisten lebt, zeigt sich vielleicht nirgends so deutlich, wie in der Art, in der sie sich praktisch mit der Arbeiterbewegung einlassen. Wollte man paradox reden, so könnte man sagen, ihre Einwirkung auf die Arbeiterbewegung besteht darin, daß sie ihr volle Freiheit lassen, ihre eigenen Wege zu gehen. Sie verzichten darauf, ihr die Wege im Einzelnen vorzuschreiben und von einer Bevormundung in Bezug auf die Kampfmittel kann keine Rede sein. Man verzichtet nicht, weil man sich für zu schwach hält, darauf Einfluß zu bekommen, sondern weil man mehr will. Man weiß, die Arbeiterbewegung, ihre Ziele und ihre Taktik sind die Äußerung von Kräften, die aus sehr tiefem Lebensgrund kommen, und man versucht, Einfluß zu erhalten auf diese Kräfte selbst. Man will diese Kräfte in der Tiefe treffen, wo sie noch erst Gestalt und Form suchen. Dafür gibt es aber nur ein Mittel: aus der gleichen Tiefe des Lebens Kräfte in sich aufstehen lassen; fromm werden, so tief und so stark als man es kann. Und dann sagen, was man zu sagen hat, unbekümmert um Erfolge. Für Erfolge, die so groß sind, wie die hier gewollten, arbeitet man nur in solcher Unbekümmertheit. Es geht um die Gestaltung von Kräften, die eine neue Welt schaffen werden. Diese Gestaltung liegt in keines Menschen und keines Programms und keiner Resolution Gewalt. Sie ist keines anderen als Gottes Sache. Das heißt aber nicht, daß man sie Gott überlassen soll, oder es heißt das erst dann, wenn man sich selbst Gott mit Arbeit und rückhaltlos überlassen hat“ (aaO., 314f.; Zeichensetzung im Original).

⁴⁰ aaO., 315.

⁴¹ F. Gogarten, *Religion weither*, 1917, 63: „Das ist es ja, was die Religion uns leiten soll: uns herausnehmen aus der Historie, aus der Gebundenheit an Raum und Zeit und allen ihren Engen und Beschränktheiten und uns das Leben spüren lassen, das nur noch Gegenwart ist“. Zum Antihistorismus der frühen Dialektischen Theologen vgl. neben dem in Anm. 54 genannten Aufsatz von K. Nowak auch O. G. Oexle, „Historismus“. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1986, 1986, 119–153, sowie meine Studie: Die ‚antihistoristische Revolution‘ in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: J. Rohls / G. Wenz (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*. FS zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg, 1989, 377–405.

⁴² F. Gogarten am 25. März 1918 an G. von le Fort.

⁴³ Vgl. K.-W. Thyssen (s. Anm. 10), 13.

berufen.⁴³ Nicht zuletzt mit Blick auf diese Prägung des jungen Gogarten durch den schweizerischen Religiösen Sozialismus⁴⁴ ist die von Christoph Gestrich vertretene These zu problematisieren, daß „die geistige Herkunft Barths und Gogartens konträr war“.⁴⁵

Der Revolution von 1918/19 steht Gogarten zunächst durchaus aufgeschlossen gegenüber. Insoweit ist es unzutreffend, sein Denken in den frühen zwanziger Jahren nur als „theologische Abrechnung mit der Novemberrevolution“ zu deuten.⁴⁶ Es sind, wie Gogarten im Januar 1919 an Gertrud von le Fort berichtet, „ganz widersprechende Gefühle“, die seine Stellung zur Revolution bestimmen.⁴⁷ „Mein eigener Weg ging immer mehr nach rechts, zu einer immer tieferen Schätzung der Tradition, u. auf der anderen Seite sah ich Verhältnisse, die politisch u. geistig nach einer neuen Lösung verlangten.“⁴⁸ Gogarten lehnt die Revolution gerade deshalb ab, weil er so viel von ihr erwartet. So wie er sich dem Bauern, dem noch nicht vom Intellekt zerfressenen Naturmenschen nahe weiß,⁴⁹ so träumt er während der Revolu-

⁴⁴ Vgl. auch: Die neue religiöse Bewegung (wie Anm. 9), 383: „Eine Bußpredigt, deren Nachdruck auf den sozialen Mißständen liegt, klingt von der Schweiz her zu uns, Kutter und Ragaz geben ihr Stimme und Wort. Man versteht freilich diese Predigt nicht, wenn man sie nur sozial nimmt, wenn man nicht begreift, daß sie den tiefsten Kräften und dem stärksten Begehren der Menschen Erlösung schaffen will. Sie will den Menschen Frohe Botschaft sein und ihm Freiheit von der Knechtschaft der Sachen bringen. Diese Predigt ist erschütternd, weil sie Masken abreißt, an die keiner zu tasten wagt, die man vorhält, um sich und ändern die Qual eines nie gestillten Verlangens zu verbergen. Sie ist menschlich in den Abgründen, in die sie zeigt; menschlich, weil sie es nicht in moralischer Entrüstung, sondern sachlich tut; menschlich aber auch in der Güte, die sie als Hilfe offenbart. ‚Wo unser Leben sein Recht verlangt und das Herz nach Erlösung schreit‘ in seinen ganzen menschlichen Nöten, da sucht sie Gott als letzte Ursache der Not und darum auch als ihre Hilfe.“

⁴⁵ Chr. Gestrich, aaO., 395. Mit Blick auf die „diametral entgegengesetzten“ Entscheidungen Barths und Gogartens 1933 betont auch Chr. Stappenbeck, *Dialektische Theologie und Nachkriegskrise. Unterschiede beim Aufbruch Karl Barths und Friedrich Gogartens*, in: *ZdZ* 34 (1980), 10–15, „wie unterschiedlich der geschichtliche Ausgangsort war, an dem Barth einerseits und Gogarten andererseits zu einer Theologie der Krise gedrängt wurden“ (11). Seine zentrale These, daß Barth schon durch den Beginn des Ersten Weltkrieges im August 1914, Gogarten aber erst durch die deutsche Niederlage von 1918/19 zum Bruch mit dem liberalen Kulturprotestantismus provoziert worden sei, wird jedoch weder Barth noch Gogarten gerecht. Beide haben sich bereits vor dem Weltkriegsbeginn zum politischen wie religiösen Liberalismus kritisch geäußert.

⁴⁶ So jedoch H.-J. Gabriel, *Friedrich Gogartens theologische Abrechnung mit der Novemberrevolution*, in: *Zwischen Aufbruch und Beharrung. Der deutsche Protestantismus in Entscheidungsprozessen. Studien von W. Bredendiek u. a.* Berlin (DDR) 1978, 153–192.

⁴⁷ Brief Gogartens an G. von le Fort vom 23. Januar 1919.

⁴⁸ ebd.

⁴⁹ Briefe an G. von le Fort vom 25. März 1918, 25. September 1918 und 23. Januar 1919. In diesem letzten Brief heißt es im Zusammenhang einer Kritik der Verbürgerlichung der Kirche: „Das ist so niederdrückend, daß man sich ganz unwillkürlich nach einer anderen Möglichkeit zur nützlichen Arbeit umsieht. Manchmal hat der Gedanke, ein Bauer sein zu können, der für sich u. die Seinen das tägliche Brot backt, etwas unendlich Verlockendes u. Ruhe Versprechendes“.

tion davon, im einfachen Arbeiter einen Verbündeten für die sittliche Erneuerung der Kultur zu finden. „Darum möchte ich jetzt manchmal in die Stadt zu denen, die die Revolution machten, um zu sehen, ob da nicht vielleicht Brüder sind, die den Weg ins Freie fanden, weil kein Wissen um Vergangenes sie band, weil sie eine Freiheit zum Handeln hatten . . .“⁵⁰ Mehrere Monate lang liest der Landpfarrer die „Leipziger Volkszeitung“, ein Organ der USPD. Aber diese Auseinandersetzung mit der Partei des revolutionären Proletariats führt zu einer tiefen Enttäuschung, die Gogartens weiteres Verhältnis zur politischen Linken nachhaltig prägt: weil die Arbeiter in ihrem Klassenkampf dem sündhaften Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft, der individualistischen Vorordnung ihres Eigennutzes vor Gemeinwohl und Gemeinschaft, verhaftet blieben, seien sie selbst nur Repräsentanten des bürgerlich-materialistischen Glaubens an Macht, Geld und Interessen, weshalb Gogarten, „angewidert von der Leerheit dieser Menschen“,⁵¹ sich von der Arbeiterbewegung nun definitiv abwendet. Während der zwanziger und frühen dreißiger Jahre kritisiert er Sozialdemokraten und Kommunisten immer wieder mit diesem einen Argument: Sie seien im Kern ihres Politikverständnisses selbst noch vom liberalistischen Geist individualistischer Auflösung wahrer politischer Verbindlichkeit beherrscht.⁵² So sehr er von der Sozialkritik der politischen Linken, der Kritik an kapitalistischer Zweckrationalität und liberaler Bourgeoisie, und ihren Analysen spezifisch moderner Entfremdungserfahrungen fasziniert ist, so sehr lehnt er ihre Konzepte für eine Transformation der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung als widersprüchlich und noch dem status quo verpflichtet ab. Er will gerade radikaler als die noch dem Prinzip des Gegebenen, dem Individualismus bzw. dem Glauben an die Autonomie des Einzelnen, verhafteten Linken sein.

Dieser Überbietungsanspruch gegenüber der politischen Linken ist für Gogartens politisch-theologisches Selbstverständnis auch deshalb so wichtig, weil er zugleich eine kritische Distanz zu den Parteien der Weimarer politischen Rechten begründet. Seit Theodor Strohm's wichtiger wissenschaftlicher Gogarten-Monographie von 1961⁵³ hat sich in der theologiegeschichtlichen Literatur über die Dialektische Theologie die Auffassung durchgesetzt, die von Gogarten in den zwanziger Jahren entwickelte politische Theo-

⁵⁰ Brief Gogartens an G. von le Fort vom 23. Januar 1919.

⁵¹ ebd.

⁵² „Kommunist konnte ich nun einmal nicht sein, denn den ‚vergesellschafteten Staat‘ wollte ich so wenig wie die ‚verstaatlichte Gesellschaft‘“, hat Gogarten im Rückblick seine Entscheidung gegen die Linke kommentiert (zit. nach M. Kroeger (s. Anm. 10), 25).

⁵³ Th. Strohm, *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschaftssoziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens*, 1970. K. Nowak, *Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932*, 1981, 14, hat Strohm's Dissertation zurecht als „eine Art Initialzündung für Analysen“ gewürdigt, „die theologiegeschichtliche Arbeit mit wissenschaftssoziologischen bzw. ideologiekritischen Ansätzen verbinden“.

logie als theologische Option für den politischen Konservatismus zu deuten. Auch in dieser Hinsicht sind jedoch Differenzierungen geboten. Weder hat Gogarten den christlichen Glauben für die Zwecke des Konservatismus politisch funktionalisieren wollen⁵⁴ noch hat er sich mit den Parteien der politischen Rechten, etwa der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP), umstandslos identifiziert. So wie er im Zusammenhang seiner Polemik gegen die sog. „liberale Theologie“ die „enge Verbindung des kirchlichen Liberalismus mit dem politischen Liberalismus“ als theologisch illegitim verwirft,⁵⁵ so lehnt er auch „die enge Verbindung der Orthodoxie mit dem politischen Konservatismus“ ab und erhebt den Anspruch, wahre Theologie müsse „bis in eine Gegend der geistigen Welt gedrungen sein, wo Konservatismus und Liberalismus zum wesenslosen Schein wurden“.⁵⁶ Mit denselben Argumenten, mit denen er die Parteien der Arbeiterbewegung kritisiert, formuliert er noch Ende der zwanziger Jahre eine radikale Kritik des parteipolitischen Konservatismus. Selbst die Konservativen setzten weder der liberalistischen Deutung der Institutionen, derzufolge sogar Ehe oder Staat nur „zur Förderung und Bereicherung der eigenen Persönlichkeit da sind“, noch der „reinen Interessenpolitik“ der Parteien oder „großen wirtschaftlichen Organisationen“ einen *prinzipiellen* Widerstand entgegen.⁵⁷ „Das schlimmste ist, daß diese individualistische, liberale Auffassung der Gemeinschaft heute auch von denjenigen Kreisen vertreten wird, die es ihrer ganzen Herkunft und Tradition nach besser wissen sollten, nämlich von den Konservativen“, kommentiert Gogarten 1928 die politische Lage der Republik.⁵⁸ So scheiden auch die gegebenen konservativen Parteien als Kräfte *prinzipieller* politischer Veränderung aus.

Gogartens politische Theologie, wie er sie seit 1926 entfaltet, ist deshalb keine konservative Parteitheologie im Gegensatz zu irgendwelchen anderen parteipolitisch identifizierbaren politischen Theologien der zwanziger Jahre. Der für seine Theologie konstitutive Politikbegriff gewinnt sein spezifisches Profil gerade aus einer prinzipiellen Distanz gegenüber dem Parteiwesen insgesamt, der spezifisch modernen Organisation politischer Willensbildung in konkurrierenden Parteien. Schon in seinem Fichte-Büchlein von 1914

⁵⁴ Vgl. neben Chr. Gestrich (s. Anm. 34), 91, auch die weiterführenden Bemerkungen von: K. Nowak, Die ‚antihistoristische Revolution‘. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland, in: Umstrittene Moderne (s. Anm. 12), 133–171, hier: 165 f.

⁵⁵ F. Gogarten, Die Kirche, in: Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. Jahrbuch der Schule der Weisheit. Hg. von Graf H. Keyserling, 2, 1920, 155–177, hier: 162. Dieser „engen Verbindung“ entsprechend gehören für Gogarten die Kritik des protestantischen religiösen Liberalismus und die Absage an den politischen Liberalismus *notwendig* zusammen. Für diesen Zusammenhang ist vor allem seine Polemik gegen Friedrich Naumann grundlegend.

⁵⁶ ebd.

⁵⁷ Die Schuld der Kirche (s. Anm. 14), 32.

⁵⁸ ebd.

wendet sich Gogarten gegen „Politik im gewöhnlichen Stil“.⁵⁹ Politik soll nicht mehr Kampf um Machtchancen, Einfluß und Durchsetzung von Interessen sein. Denn wo Politik nur als Parteienpolitik betrieben werde, führe sie unumgänglich zu Auflösung des Gemeinwesens, Zerstörung des Staates und gesellschaftlicher Anarchie. An die Stelle des innergesellschaftlichen, durch formales Recht sanktionierten Kriegeres der Gruppen, Parteien und Verbände müsse deshalb eine neue substantielle Sittlichkeit bzw. sinnerfülltes Gemeinschaftsleben treten. Gogarten beschwört einen gleichsam metapolitischen Politikbegriff, der wesentlich durch moralisches Pathos und „Hunger nach Ganzheit“⁶⁰ geprägt ist. Diese Suche nach neuer politischer Sinnerfüllung führt freilich auch zur Ausgrenzung Andersdenkender, zur Absolutsetzung der eigenen Wirklichkeitsdeutung und zur Denunziation von Kompromiß und Interessenausgleich.⁶¹ Insofern ist Gogartens pathetischer Wille, die politische Verantwortung der Theologie Ernst zu nehmen, auch ein Ausdruck einer eigentümlich unpolitischen Mentalität. Die zunehmende Politisierung seiner Theologie seit Mitte der zwanziger Jahre kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er zu den politischen Realitäten der Weimarer Republik von vornherein keinen Zugang gefunden hat. Gogarten nimmt die politische Wirklichkeit von einem so hochgradig moralisierten Politikbegriff her wahr, daß das Bestehende immer nur als defizitär gelten kann. Seine Kritik der Weimarer Parteien ist dafür in besonderem Maße repräsentativ. Denn diese Kritik bedeutet in ihrem Kern, daß gerade die politischen Organisationen als Träger wahrer Politik ausfallen. Doch wer soll stattdessen als Subjekt politischer Gestaltung in Anspruch genommen werden können?

⁵⁹ F. Gogarten, *Fichte als religiöser Denker*, 1914, 116.

⁶⁰ P. Gay, *The Weimar Culture. The Outsider as Insider*, 1969; dt.: *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur der Weimarer Zeit*, 1970, 107ff; und: K. D. Bracher, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, 1982, 170ff.

⁶¹ Schon Th. Ellwein, *Reformatorischer Protestantismus oder Neuprotestantismus*, in: *Zeitwende* 1/1 (1925), 418–425, hat den Kampf gegen Vermittlung, Brückenschlagen und Kompromiß als ein Grundelement von Gogartens Theologie gedeutet. „Es geht heute einfach nicht mehr darum, daß man zusammenbindet, was auseinanderstrebt, und Gegensätze verschleiert, die doch zum Himmel schreien. . . . Ich meine, wir wollen die segnen, die zum Kampf blasen und die Entscheidung unausweichlich machen“. Gogarten habe vor die Entscheidung für den wahren Protestantismus oder für die Moderne gestellt. „Wir können uns heute nur entweder auf die Seite der modernen Kultur stellen oder Protestanten sein. Zwischen beidem haben wir die Wahl. Beides zugleich geht nicht an“ (aaO., 418f.).

3. Volkskirchenkritik, oder: auch die Kirche ist keine Kraft der Veränderung

So wenig die gegebenen politischen Parteien für eine prinzipielle Überwindung des bürgerlichen Liberalismus in Anspruch genommen werden können, so wenig taugt dazu auch die empirische Kirche. Auch hier gilt: Gogarten ist deshalb ein so polemischer Kritiker der existierenden Kirche, weil er ursprünglich so viel von ihr erwartet hat. Im März 1916 fragt er G. von le Fort, was gegen „die furchtbare Intellektualisierung u. Industrialisierung des Lebens“ unternommen werden könne, „die uns innerlich so ausgehöhlt hat, daß wir auf alles Seelische kaum noch reagieren“. „Ich komme immer mehr dazu, daß da nur eine starke Kirche helfen kann.“⁶² Diese starke Kirche konstruiert Gogarten dann als ideale Gegenmacht zur Moderne. Doch muß die Kirche, soll sie „alles Flache u. Oberflächliche in unserer modernen Bildung“ überwinden und die nachbürgerliche, sittliche Kultur heraufführen können, zunächst „die augenblicklich in ihr herrschende moralisierende u. so entsetzliche intellektualistische Orthodoxie“ bekämpfen.⁶³ Sie muß sich durch Erneuerung des echten Christentums der Reformation überhaupt erst als „Kirche“ – im Unterschied zum religiösen Verein⁶⁴ – konstituieren und die sie prägende pluralistische Beliebigkeit auf neue Bekenntnisbindung hin überwinden.⁶⁵ Spätestens im Zusammenhang der Revolution hat Gogarten dann aber erkannt, daß diese Hoffnung auf tiefgreifende Erneuerung der Kirche wegen ihres Klassencharakters eine Illusion ist: „die Kirche hätte ihrem latenten Besitz nach die Fähigkeit, der eigentlichen Not

⁶² Brief an G. von le Fort vom 10. März 1916.

⁶³ ebd.

⁶⁴ Kirche ist keine „Anstalt für seelische Kulturvertiefung“ (Illusionen, 54). Sie „ist nicht so etwas, was man auch nur mit einem Schein des Rechts Religionsgesellschaft nennen könnte“ (ZZ 10, 1932, 396). Sie ist auch nicht „Institution für religiöse Bedürfnisse“ (Die Selbständigkeit der Kirche, in: Deutsches Volkstum. Halbmonatsschrift für das deutsche Christentum 1933/1, 445–451, hier: 446). Für die frühen zwanziger Jahre vgl. vor allem Gogartens Brief an E. Grisebach vom 24. Juni 1922, in: M. Freyer (Hg.), Philosophie und Theologie in realer Dialektik. Briefwechsel E. Grisebach – F. Gogarten 1921/22, 1979, 94–98. Auch nach 1945 lehnt Gogarten die Deutung der Kirche als „nur eine(r) religiöse(n) Vereinigung“ nachdrücklich ab: Der Öffentlichkeitscharakter der Kirche. Eine Vorlesung, in: EvTh 8, 1948/49, 343–350, hier: 350; Die Kirche in der Welt, 1948, 34 u. ö.

⁶⁵ 1930 spricht Gogarten von dem „in Atome zersplitterte Protestantismus“ (zit. nach: Eckart 6, 1930, 458). Dem Leiden am theologischen Pluralismus entspricht der Ruf nach neuer Bekenntnisbindung: F. Gogarten, Wahrheit und Gewißheit. Vortrag, gehalten auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Eisenach, am 2. Oktober 1929, in: ZZ 8, 1930, 96–119; Die Bedeutung des Bekenntnisses. Vortrag, gehalten auf der bayrischen Pastorkonferenz in Nürnberg, Juni 1930, in: ZZ 8, 1930, 353–374. Am 3. Januar 1924 schreibt er an G. von le Fort: „das ist ja die Schule, die wir durchmachen – gründlicher wohl als irgendeine Zeit vor uns –, daß wir lernen, wie wichtig die ‚Lehre‘ ist u. daß sie nicht in Subjektivität begründet sein kann“.

zu helfen, in der tiefsten Weise, die heute möglich wäre, aber es fehlt die Kraft, die religiöse Kraft, dieses Revolutions-Geschehen so groß zu sehen, daß es unmittelbar neben jenem größten Geschehen steht, in dem sich von allem der Sinn offenbarte u. das der Kirche so hoffnungslos verschlossen ist, trotzdem sie es tagaus tagein bepredigt. Vielleicht ist mir das Reden und Schreiben der Theologen (...) noch niemals so leer und geschwätzig erschienen wie jetzt. ... Wäre nur die Kirche nicht so eng mit diesem elenden politisch u. geistig so satten Bürgertum verbunden“.⁶⁶

Seitdem lehnt Gogarten alle Programme, die Kultur durch eine starke Kirche erneuern zu wollen, als Klerikalismus bzw. ekklesialen Kulturimperialismus ab. Im Gegensatz zu jenen konservativen Kulturpropheten, die die Krankheiten der modernen Kultur durch die Restitution einer Dominanz der Kirche über alle Kultursphären bzw. die Erneuerung einer kirchlichen Einheitskultur zu heilen verlangen, insistiert Gogarten schon in den frühen zwanziger Jahren darauf, daß die regressive Sehnsucht nach Wiederherstellung „der mittelalterlichen kirchlichen Kultur“ „mit der Kirche, die in Wahrheit Kirche ist, ... schlechterdings gar nichts zu tun“ habe und sich angesichts „der geistigen Beschaffenheit der breiten Massen“ auch gar nicht verwirklichen lasse.⁶⁷ Zugleich geht er zu jenen neoromantischen Religionsreformern auf Distanz, die eine ideale Kirche konstruieren, welche im wesentlichen Integrationsmacht der Kultur, Institution der Überwindung sozialer Differenzierung und politisch-kultureller Pluralisierung sein soll.⁶⁸ Mit Blick auf die bürgerliche Verkommenheit der existierenden Kirche erklärt Gogarten solche Kulturekklesiologien⁶⁹ für illusionär: Eine Kirche, die wie

⁶⁶ Brief an G. von le Fort vom 23. Januar 1919.

⁶⁷ Die Kirche (s. Anm. 55), 164f. Vgl. die Polemik gegen die „Maßlosigkeit eines politischen oder zivilisatorischen Imperialismus“ der Kirche (Illusionen, 20) und gegen die Hoffnung auf Rückkehr „zu einer kirchlich, geistlich geleiteten und inspirierten Kultur“ (aaO., 142).

⁶⁸ Zeitgenössische Versuche, die Kirche als „die Trägerin des geistigen Lebens“ zu bestimmen, charakterisiert Gogarten 1920: „Ja, schließlich erhofft man von dieser Kirche, daß sie dem geistigen Leben trotz all seiner Buntheit und Bewegtheit den einheitlichen Untergrund finde und ihn in einem bildkräftigen Mythos zu aller Bewußtsein bringe. Und dann gäbe die Kirche ihren Gliedern, und das hieße dem ganzen Volk, jenseits von allen intellektuellen Verschiedenheiten in Anlage und Anschauung und jenseits von aller politischen oder beruflichen Differenz das ersehnte Erlebnis der inneren Einheit. Diese Kirche durchzöge das alltägliche Leben der Menschen mit bedeutungsvollen und das Seelische und Gemüthafte betonenden Sitten. Alle bedeutenden Ereignisse im Leben der Einzelnen und der Gesamtheit würden durch sie vor dem Profanen bewahrt und bekämen ihre Weihe durch sie. Sie bezöge alle Einzelheiten auf den einen großen Rhythmus, der alles Leben bewegt, und sie ließe die Menschen alles Vergängliche als das Gleichnis des Ewigen erleben“ (Die Kirche (s. Anm. 55), 163f.).

⁶⁹ Gogartens radikale Kritik gilt gerade den von kirchenpolitisch einflußreichen Lutheranern wie O. Dibelius vertretenen Volkskirchenkonzeptionen. Das „Jahrhundert der Kirche“ lehnt er mit großem Nachdruck ab: Die Schuld der Kirche (s. Anm. 14), 8f. Infolgedessen unterstützt er Barths „Quousque tandem“: Dibelius und andere Kritiker Barths repräsentierten „die Entartung des Glaubens“ (ZZ 8, 1930, 365). Zum

eine geistliche Abteilung der Obersten Heeresleitung den deutschen Militarismus verherrlicht habe, Propheten wie Gottfried Traub und Artur Bonus Disziplinarmaßnahmen unterwerfe, der modernen Welt eschatologische Gerichtsverkündigung vorenthalte und die kritische Kraft des Wortes Gottes an Allerweltspluralismus und Seelenfrömmigkeit preisgebe, sei kein taugliches Subjekt kultureller Erneuerung. Der Wille, eine totkranke Kultur durch eine Kirche zu kurieren, die selbst bürgerlich, faul, korrupt und verfallen sei, sei nur ein Zeichen jener Krankheit, die er zu bekämpfen vorgebe.

Neben der radikalen Antibürgerlichkeit und der ihr verbundenen Kritik der existierenden politischen Parteien bezeichnen eine tiefe Enttäuschung über „das kirchliche und staatliche Christentum“⁷⁰ und die Ablehnung aller funktionalistischen, wesentlich an der Leistung der Kirche für Kultur und politisches Gemeinwesen orientierten Kirchentheorien ein weiteres Grunddatum von Gogartens Denken. Einerseits versteht er sich als Kirchentheologe und bezeichnet schon in den frühen zwanziger Jahren die Wiederentdeckung der Kirche, die Suche nach ihrem wahren theologischen Begriff als zentrale Aufgabe der gebotenen Revolution der Theologie.⁷¹ Andererseits formuliert er in allen Phasen seines Denkens eine radikale Kritik der gegebenen Kirchentümer. Diese paradoxe Gleichzeitigkeit von Konzentration theologischer Reflexion auf die Kirche – gerade auf die „sichtbare Kirche“!⁷² – und radikaler Kirchenkritik ist ein spezifisch modernes Phänomen. Sie ermöglicht kritische Distanz zur eigenen konfessionellen Tradition und große ökumenische Offenheit. Mit bemerkenswerter Unbefangenheit nimmt schon der junge Gogarten nicht nur die vielfältigen religiösen Reformbewegungen im protestantischen Bildungsbürgertum, sondern auch die Bemühungen um religiös inspirierte kulturelle Neuorientierung im Katholizismus und im deutschem Judentum wahr.⁷³ Gogarten ist insbesondere von jenem

theologiegeschichtlichen Kontext dieser Kritik vgl.: K. Meier, *Volkskirche 1918–1945. Ekklesiologie und Zeitgeschichte* (TEH 213), 1982.

⁷⁰ Diese Formel findet sich bereits in: Tat 6, 1914/15, 314.

⁷¹ F. Gogarten, Ein Wort zur religiösen Bewegung, in: *Freideutsche Jugend. Eine Monatsschrift aus dem Geiste der Jugend* 8, 1922, 141–145. Gegenüber „der religiösen Welle unserer Tage“ (141), wie sie primär in literarischen Produkten, Vereinsgründungen und ästhetisierendem religiösen Individualismus sich zeige, sucht Gogarten hier die Notwendigkeit „des alten Satzes: extra ecclesiam nulla salus“ (143) zu begründen. Am 6. Juni 1922 schreibt er an G. von le Fort: „Sie sehen ganz recht, Offenbarung u. Kirche sind die beiden Gedanken, die mir immer bedeutsamer werden“.

⁷² „Sichtbarkeit und das Institutionwerden (sein) kein Mangel der Kirche“, sondern es sei „gerade um der Unsichtbarkeit der Kirche willen ihre deutlichste Sichtbarkeit nötig“ (Die Kirche (s. Anm. 55), 174f.).

⁷³ Vgl. neben dem in Anm. 11 genannten Überblick auch Gogartens Auseinandersetzung mit M. Maeterlincks *Okkultismus-Studien*, Marie Luise Enckendorffs Buch „Über das Religiöse“ (1919), Max Wiesers Untersuchungen über „Deutsche und romanische Religiosität“ (1919) und der „Schule der Weisheit“ von Hermann Graf Keyserling: F. Gogarten, Rez.: M. Maeterlinck, *Der fremde Gast*, 1919, in: *ChW* 33, 1919, 597; *Der Weg zum Wesen*, in: *Die Tat* 12, 1920/21, 173–181; *Religion und Welt*, in: *Die Tat* 12, 1920/21, 137–143. Im Frühsommer 1918 liest er mit großer Zustimmung

polemischen Antikatholizismus frei gewesen, der für die Majorität lutherischer Theologen in den zwanziger Jahren signifikant ist. Zwar lehnt er den Katholizismus mit dem Argument ab, wegen seiner natürlich-theologischen Gnadenlehre Gott und Mensch zu vertauschen und den Menschen zu vergöttlichen.⁷⁴ Aber zugleich ist er von der römisch-katholischen Kirche fasziniert gewesen⁷⁵ und hat während der zwanziger Jahre intensiv die innerkatholische Erneuerungsbewegung im Umkreis des „Hochlandes“ rezipiert.⁷⁶ Wie sehr ihn die Suche nach der wahren Kirche über die engen Grenzen von Konfession und etabliertem Kirchenchristentum hinausführt, zeigt etwa die bemerkenswerte Tatsache, daß er im April 1923 zusammen mit Martin Buber in Frankfurt eine Tagung veranstaltet, an der u. a. auch Romano Guardini teilgenommen hat,⁷⁷ und sich 1927 aktiv bei der Lausanner „Weltkonferenz

W. Rathenaus „Von kommenden Dingen“ und K. Schefflers „Der Geist der Gotik“ sowie im Winter 1918/19 begeistert H. Hefeles „Gesetz der Form“ und Hans Freyers „Antäus“ (Briefe an G. von le Fort vom 20. Juli 1918 und 9. Februar 1919). Die genannten Autoren haben Gogartens Glaubensverständnis sehr viel stärker geprägt, als man im gängigen Schema des Gegensatzes von liberaler und dialektischer Theologie wahrzunehmen vermag. In diesem Zusammenhang verdient auch Gogartens langjährige kritische Beschäftigung mit Anthroposophie und Theosophie Beachtung, über die er 1919 bis 1923 mehrere Aufsätze und Sammelrezensionen publiziert. Vgl. auch Anm. 76.

⁷⁴ „Was Sie vom Katholizismus schreiben, kann ich stimmungsgemäß wohl verstehen. Und ich habe auch vor der tatsächlichen katholischen Kirche tausendmal mehr Respekt als vor dem so unglaublich verkommenen Protestantismus. Aber ich sehe den furchtbaren Irrtum des Katholizismus immer deutlicher: es ist eben doch, so überraschend das klingen mag u. so sehr es dem Schein widerspricht, eine Vergöttlichung des Menschen. Und weil er scheinbar alles eher als dieses ist, darum ist sein Irrtum nur um so verhängnisvoller“ (Brief an G. von le Fort vom 24. Juni 1922).

⁷⁵ Diese Faszination gilt primär dem Autoritätsanspruch der Institution. Man werde hier „in Zucht genommen“ und könne „lernen, daß nicht einmal die Religion eine Angelegenheit für Dilettanten ist (...), sondern eine ernsthafte Sache, die, nun ja, die gelernt sein will wie nur irgend eine“ (Ein Wort zur religiösen Bewegung (s. Anm. 64), 142). Vgl. auch Gogartens Aufsatz: Gemeinschaft oder Gemeinde? (1923), in: Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge, 1923, 63–83 = Anfänge II (s. Anm. 25), 153–171. W. Schubring, als Generalsekretär des Protestantenvereins ein Repräsentant des liberalen Protestantismus, hat Gogartens starkes Interesse an der Institutionalität der Kirche kommentiert: „In den ... Ausführungen über die autoritär begründete Gemeinde im Gegensatz zur individualistischen Gemeinschaft ist auch der katholische Kirchenbegriff schon angebahnt“ (W. Schubring, Rez.: Von Glauben und Offenbarung, in: Protestantenblatt 56, 1923, 111–112).

⁷⁶ Gogarten hat mehrere Jahre lang das „Hochland“ abonniert und intensiv die Arbeit R. Guardinis wahrgenommen. Vgl. aber auch den Bezug auf Guardini in: Protestantismus und Wirklichkeit. Nachwort zu Martin Luthers „Vom unfreien Willen“ (1924), in: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II, hg. von J. Moltmann, 1967², 191–218, hier: 195.

⁷⁷ Brief an G. von le Fort vom 21. April 1923. Zur Vorbereitung dieser Tagung vgl. neben drei Briefen Gogartens an Buber, (in: Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band II: 1918–1938, 1973, 143–146) auch Bubers Einladung an L. Ragaz (aaO., 155f). Buber hat in den zwanziger Jahren mehrfach auf die Bedeutung Gogartens für sein Denken hingewiesen: vgl. G. Schaeder, Martin Buber. Ein biographischer Abriss, in: Briefwechsel Bd. 1, 1972, 19–141, hier: 89f.; R. Horwitz, Bubers's Way to

von Glauben und Kirchenverfassung“ engagiert.⁷⁸ Selbst Kritiker Gogartens aus dem Lager des Protestantenvereins haben seiner Theologie in den zwanziger Jahren „einen über den Richtungen Alt- und Neuprotestantismus, kirchlichen Konservatismus und Liberalismus stehenden, ja überkonfessionellen Charakter“ zuerkannt.⁷⁹

Gogartens Kritik der in den zwanziger Jahren vor allem innerhalb des Luthertums vertretenen Kulturekklesiologien zeigt: Im Unterschied zu anderen Dialektischen Theologen hat Gogarten kein Vertrauen auf irgendwelche theologisch konstruierten Handlungssubjekte. Durch Theologie sollen keine Sonderwelten oder geschichtsmächtigen Sondersubjekte konstruiert werden. Theologie soll vielmehr jene wahre Wirklichkeit des Menschen zur Darstellung bringen, die in der bürgerlichen Gesellschaft zwar in grundlegender Weise pervertiert worden sei, sich aber niemals vollkommen zum Verschwinden bringen lasse. Gogarten erklärt eine ihrer ‚Sache‘ gemäße, d. h. strikt dem Evangelium verpflichtete Theologie zur Leitwissenschaft kultureller Erneuerung.⁸⁰ Für diesen Theologiebegriff ist die Behauptung zentral, „daß eine zusammengebrochene Welt die Wissenschaft um Normen und Maßstäbe für den Aufbau anschreit“.⁸¹ Tatsächlich werden die Wissenschaften ihrer Aufgabe, in „der ungeheuren Not der Norm- und Gesetzlosigkeit dieser Zeit“ „Normen und Maßstäbe für einen Neubau von unerhörter Wichtigkeit zu geben“,⁸² aber nicht gerecht. Dieser Gegenstandsverlust der Wissenschaften hänge wesentlich damit zusammen, daß die Theologie aufgrund ihrer Degeneration zu bloßem Psychologismus und Historismus ihre gesamtwissenschaftliche Leitfunktion nicht mehr erfülle. So sei es die „eigentliche Aufgabe der Theologie für die Wissenschaft“, dieser „wieder zu ihrem Gegenstand zu verhelfen“:⁸³ zu Normen und Maßstäben für das wirkliche, gegenwärtige Leben. Gogarten vertritt einen gleichermaßen arroganten wie elitären Theologiebegriff. Zwar erkennt er schon in den zwanziger Jahren – keineswegs erst nach 1945! – die Autonomie der Einzelwissenschaften an, die weder eine Gesamterklärung der Welt leisten noch im

„I and Thou“. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart“ (Phronesis 7), 1978, 170. Zum Einfluß Bubers auf Gogarten vgl.: Glaube und Wirklichkeit, 1928, Vorwort.

⁷⁸ Vgl. R. Frieling, Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags der deutschen evangelischen Theologie und der evangelischen Kirche in Deutschland (KiKonf 16), 1970, 59, 99 f. u. ö.

⁷⁹ H. Heyn, Kritische Bemerkungen zu Fr. Gogartens Theologie, in: PrBl 57, 1924, 99–103, hier: 102; vgl. ders., Das Wesen des Neuprotestantismus. Fortsetzung der Auseinandersetzung mit Gogartens Theologie, aaO., 146–149.

⁸⁰ „Eben das ist aber sein zäh verfolgtes Ziel, die Theologie doch wieder als das Hauptgeleise des Denkens darzutun“, hat der mit Gogarten befreundete Volkstumsdichter Wilhelm Schäfer 1930 behauptet (W. Schäfer (s. Anm. 16), 457).

⁸¹ Theologie und Wissenschaft (s. Anm. 20), 39.

⁸² ebd.

⁸³ ebd.

Sinne einer Verweltanschaulichung der Wissenschaft Sinn stiften sollen.⁸⁴ Aber die für die Wissenschaftsgeschichte der Moderne grundlegende Ausdifferenzierung von gegenüber der Theologie selbständigen Einzelwissenschaften wird gerade so gedeutet, daß alle Einzelwissenschaften konstitutiv auf die Theologie bezogen bleiben:⁸⁵ sie seien, im Sinne eines positivistischen und erfahrungswissenschaftlichen Wissenschaftsbegriffs, immer nur perspektivische Wahrnehmung einzelner Wirklichkeitsbereiche, wohingegen die Theologie im Maße ihres Gebundenseins an die Offenbarung die „Grundordnung“⁸⁶ welthafter Wirklichkeit insgesamt, die unhintergehbare Bezogenheit der Welt als Schöpfung auf Gott als den Schöpfer, thematisiere. Der Theologe agiert also auf einer prinzipiell anderen, höheren Wissensebene als die Repräsentanten der Einzelwissenschaften: er verwaltet das Wissen um die Grundordnung der Welt. Überindividuell verbindliche Normen lassen sich aber, so Gogartens plausible Argumentation, nur durch ausdrückliche Anerkennung dieser Grundordnung, der bleibenden Souveränität des Schöpfers gegenüber seiner Schöpfung, gewinnen. Diese Grundordnung bzw. „Schöpfungsordnung“⁸⁷ könne prinzipiell zwar von der Vernunft, d.h. von allen Wissenschaften, erkannt werden. Faktisch aber hätten sich die Einzelwissenschaften seit der Aufklärung von einem absolut gesetzten Autonomieanspruch des Menschen her verstanden und damit den Zugang zur ontologischen Grundordnung welthafter Wirklichkeit versperrt, weshalb sie keine wahrhaft verbindlichen Normen mehr zu formulieren imstande seien. Je stärker Gogarten die Wissenschaftsgeschichte der Moderne als globalen Siegeszug absolut gesetzter Autonomie deutet, desto nachdrücklicher muß er

⁸⁴ In der Beschreibung des Weltverhältnisses des protestantischen Menschen nimmt Gogarten 1924 ausdrücklich die bekannte Formel von der „Voraussetzungslosigkeit“ der Wissenschaft auf. Das „Gebot, diese Welt zu erforschen“, erläutert er: „Und das kann hier mit aller Voraussetzungslosigkeit geschehen, die die Freiheit von aller Illusion und von jedem Zwang zur Weltanschauung der Wissenschaft gibt. Auch die Wissenschaft ist hier weltlich von Grund auf und dient keinen kirchlichen Zwecken und Interessen. Sie ist befreit von der unerhörten und so ganz unwissenschaftlichen Belastung, die Welt erklären, ihren Sinn aufhellen zu sollen“ (Illusionen, 142).

⁸⁵ Es „liegt in der Sache, daß die Theologie, solange und insofern sie Zeugnis vom Evangelium ablegt, von konstitutiver Bedeutung für die Wissenschaft ist (Theologie und Wissenschaft (s. Anm. 20), 38).

⁸⁶ Vgl. Illusionen, 131ff. Gogarten hat „Grundordnung“ parallel mit „Schöpfungsordnung“ verwendet. Vgl. etwa: Säkularisierte Theologie in der Staatslehre. Zur Wirrnis der Gegenwart, in: Münchner Neueste Nachrichten. 86. Jg. Nr. 60. Donnerstag, 2. März 1933, 1 und 2; Nr. 61. Freitag, 3. März 1933, 1 und 2.

⁸⁷ H. Fischer (s. Anm. 34), 109, und abgeschwächt auch H.-J. Gabriel (s. Anm. 46), 171f, haben die These vertreten, daß Gogarten seine bekannte Lehre von den Schöpfungsordnungen erstmals in: Die Schuld der Kirche gegen die Welt, 1928, vortrage, sich Ansätze zu dieser Lehre aber bereits 1926, in: Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte, 1926, 206ff., fänden. Dies ist insoweit zutreffend, als Gogarten schon 1923 und 1924 Begriffe wie „Grundordnung“ und „Schöpfungsordnung“ an prominenter Stelle gebraucht: Theologie und Wissenschaft (s. Anm. 20), 78f.; Illusionen, 131, 137 u. ö.

deshalb die normative Leitfunktion der Theologie betonen. Dies erklärt nicht nur das nietzscheanische „Selbst- und Sendungsbewußtsein“,⁸⁸ mit dem er in schwer überbietbarer Pauschalität die neuzeitliche Theologiegeschichte zum Prozeß zunehmender historistischer Zersetzung der Substanz der Theologie stilisiert, in dem allein wenige antihistoristische Außenseiter wie Søren Kierkegaard und Franz Overbeck der relativistischen Gleichmacherei der Offenbarung mit der allgemeinen Geschichte Widerstand entgegenzusetzen vermocht hätten. Vielmehr erklärt es auch, warum er in den zwanziger Jahren den Verfall der Kirche zum religiösen Verein vor allem an der „fürchterliche(n) Unterschätzung“ der Theologie in der Kirche⁸⁹ festmacht und im Zusammenhang seiner Kritik des modernen theologischen Pluralismus⁹⁰ immer wieder die Schreckensvision eines kirchenpolitischen Pragmatismus ohne theologische Steuerung, einer Kirche ohne Kurs zeichnet. Von der rechten Theologie hänge nicht nur die Bewahrung der Reinheit des Glaubens, sondern damit zugleich das Schicksal aller menschlichen Kultur ab. „Denn es ist die Frage, ob nicht heute von der Kirche in der furchtbaren Unerbittlichkeit des drohenden Zusammenbruches aller und jeder Ordnung dieser Welt nicht mehr und nicht weniger als der Glaube verlangt wird, der allein der Welt ihre Ordnung, ihre göttliche Schöpfungsordnung zurückgeben kann. Und es ist weiter in diesem selben unerbittlichen Ernst die Frage, ob die Kirche heute diesen Glauben hat oder ob sie nicht einen falschen Glauben predigt.“⁹¹ Im theologischen Streit um den rechten Glauben werde zugleich über den definitiven Untergang der Kultur oder die Restitution wahrer Ordnung entschieden. „Und deshalb wird man sich in der Kirche, soll sie wirklich ihr Teil Verantwortung an den großen Nöten der Gegenwart auf sich nehmen, daran gewöhnen müssen, den theologischen Kampf um den Glauben so ernst zu nehmen, wie er ist, der der Kampf ist zwischen Gott und dem Teufel, die um den Menschen ringen.“⁹² Erst wenn man sieht, wie extrem hoch Gogarten von der Orientierungsfunktion der Theologie für die Kirche und von ihrer normativen Funktion für die Gesamtkultur gedacht hat, wird überhaupt die Radikalität seiner kirchenpolitischen Stellungnahmen im „Kirchenkampf“ nach der sog. nationalsozialistischen Machtergreifung, das Pathos, es gehe hier um letzte Entscheidungen, verständlich. Unter den eigenen Bedingungen von Gogartens Theologiebegriff ist es jedenfalls illegitim, seine kirchenpolitischen Aktivitäten nicht als *notwendige* Folge seiner Theologie begreifen zu wollen. So wie es für seine theologischen und kirchenpolitischen Gegner nach 1933, etwa für Karl Barth,

⁸⁸ H. Fischer (s. Anm. 34), 104.

⁸⁹ Die Schuld der Kirche (s. Anm. 14), 16.

⁹⁰ Vgl. etwa die Klage über eine „Theologie, die wie das für 19. und 20. Jahrhundert bis in unsere Tage immer charakteristischer und selbstverständlicher wird, zu einer richtungs- und kirchenpolitischen Parteiangelegenheit wird“ (ZZ 8, 1930, 370).

⁹¹ Die Schuld der Kirche (s. Anm. 14), 10.

⁹² aaO., 11.

nicht bloß um Kirchenpolitik, sondern um nichts Geringeres als um die Unterscheidung von Glaube und Unglaube ging, so beanspruchte auch Gogarten, allein für die rein theologisch erschlossene Wahrheit des Glaubens zu kämpfen. Diesen *Anspruch* muß man Ernst nehmen. Wer Gogartens Theologie vor möglicher Kritik zu schützen sucht, indem er seine Kirchenpolitik als kontingente Akkomodation an den Zeitgeist erklärt, macht aus der Theologie genau jenes bloße Gedankenspiel, dem Gogartens radikaler theologischer Protest galt.⁹³

4. Schöpfungstheologie, oder: Freiheit als Bindung

Normwissenschaft ist die Theologie für Gogarten nicht dadurch, daß sie Normen postulierte oder der schlechten bürgerlichen Wirklichkeit eine utopische Gegenwelt kontrastierte. So wenig Theologie Geschichtstheologie ist, d. h. so wenig sie irgendein empirisches bzw. ideales Subjekt geschichtlichen Wandels identifizieren bzw. konstruieren soll, so wenig ist sie auch Sollensethik bzw. Konstruktion einer jenseits von aller Faktizität gedachten Normativität.⁹⁴ Theologie ist vielmehr Ontologie, Darstellung solcher elementaren Seinsstrukturen, die für alle menschliche Kultur konstitutiv sind. Aber diese Ontologie soll dann zugleich Ethik sein. Dies ist der Grundsinn der Lehre von den Schöpfungsordnungen. Solche ethische Schöpfungstheologie ist eine notwendige Folge von Gogartens Verzicht darauf, durch Theologie irgendein geschichtliches Subjekt zur Überwindung des bürgerlichen Individualismus zu konstruieren. An die Stelle der Suche nach einem alternativen Geschichtssubjekt tritt in seiner Theologie die Suche nach solchen ontologischen Tiefenstrukturen sozialer Wirklichkeit, die für die unumgängliche Transformation der bürgerlichen Gesellschaft in Anspruch genommen werden können sollen. Geschichtstheologie wird von einer theologischen Kulturdiagnostik abgelöst, die mit Blick auf elementare Grundstrukturen aller menschlichen Kultur den Nachweis erbringen soll, daß auch die bürgerliche Gesellschaft ein Potential ihrer Überwindung in sich birgt. Gogartens immer wieder als konservativ apostrophierte Lehre von den Schöpfungsordnungen dient insofern gerade

⁹³ Vgl. Gogartens Polemik dagegen, „Theologie als ein schönes, vielleicht die gedankliche Kraft und rednerische Schlagfertigkeit übendes Spiel“ zu betreiben (ebd.).

⁹⁴ Dafür ist vor allem Gogartens Kritik des theologischen Neukantianismus repräsentativ. Vgl. neben seiner Polemik gegen K. Holls kantianisierende Deutung des Glaubens als „Gewissensreligion“ (s. Anm. 14) und der Kritik an E. Hirsch (Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade, in: ZZ 1, H. 2, 1923, 10–29; Erwiderung an E. Hirsch, in: ZZ 1, H. 3, 57–63) vor allem die intensive Auseinandersetzung mit W. Herrmanns „Ethik“, etwa in: F. Gogarten, Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung, 1932, 7–40.

nicht dem Zweck, das Gegebene zu konservieren: sie zielt nicht auf Affirmation des Bestehenden, sondern sie soll Potentiale geschichtlicher Veränderung erschließen. Gerade dieses Interesse an prinzipiellem geschichtlichen Wandel und an Bewegung macht seine theologische Ontologie so anfällig gegenüber den antibürgerlichen revolutionären Bewegungsideologien der radikalen politischen Rechten. Gogarten insistiert einerseits darauf, daß Gottes Schöpfungsordnungen für alle kulturelle Wirklichkeit konstitutiv sind und sie das unerschütterliche Fundament aller Kultur bilden. Andererseits betont er in seinen kritischen Analysen der Gegenwartskultur immer wieder, daß die Gesetzmäßigkeiten der Gegenwartskultur keineswegs mit den Ordnungen der Schöpfung identisch sind:⁹⁵ die bürgerlich-individualistische Autonomiekultur – das vor allem in der deutschen idealistischen Philosophie formulierte Programm, den Menschen als wahren Schöpfer der Welt und seiner selbst zu inthronisieren – stellt er gerade als perfekte Verkehrung der ursprünglichen Schöpfungsordnung dar. Der Begriff der Schöpfungsordnung changiert also fortwährend zwischen Normativität und Faktizität. Genau dieses Changieren zwischen Sollen und Sein ermöglicht die hohe Ideologierbarkeit des Begriffs. Denn sind die Schöpfungsordnungen Gottes für alle Kultur konstitutiv, müssen sie in empirischen Strukturen identifizierbar sein. Innerhalb der bürgerlichen Individualitätskultur ist, so Gogarten, Gottes Schöpfungsordnung aber in grundlegender Weise verkehrt worden. Wie können sie dann aus dieser Kultur erkannt werden?

So wie Individualismus das Grundprinzip der modernen Kultur ist, so ist die Bindung des Einzelnen in überindividuelle, ihm immer schon vorgegebene Gemeinschaft Grundprinzip der ursprünglichen Ordnung von Gottes Schöpfung. Auch Gogartens Lehre von den Schöpfungsordnungen ist in ihrer radikalen Antimodernität ein höchst modernes Phänomen. Zwar legt ein Leitbegriff dieser Lehre wie der Begriff des Standes, in dem der Einzelne sich immer schon vorfinde, zunächst⁹⁶ die Vermutung nahe, Gogartens Ordnungstheologie ziele auf die Wiederherstellung einer vormodernen, ständisch-korporativen Sozialordnung.⁹⁷ Dafür spricht auch, daß Gogarten sich in der Beschreibung der Schöpfungsordnungen primär einer patriarchalischen Metaphorik bedient: das Autoritätsverhältnis zwischen Vater und Sohn wird zu Fundament und Inbegriff gelungener Sozialverhältnisse erklärt. Gleichwohl postuliert Gogarten keine Erneuerung der Vergangenheit bzw. eine Restauration vormoderner Sozialverhältnisse.

⁹⁵ Vgl. F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, 1926, 206 f.; *Die Schuld der Kirche* (s. Anm. 14), 12; *Politische Ethik*, 169 f.

⁹⁶ Schon 1932 hat Gogarten seinen Rekurs auf „Luthers Lehre vom Stand, Amt und Beruf“ als „leichtsinnig“ bezeichnet, weil er zu vielfältigen Mißverständnissen Anlaß gegeben habe (*Politische Ethik*, 166–170, bes. 167).

⁹⁷ So stellenweise die in sich widersprüchliche Interpretation Th. Strohm's (s. Anm. 53), 95 u. ö.

Denn die Lehre von den Schöpfungsordnungen ist in ihrem Kern eine Theorie menschlicher Freiheit.⁹⁸ Sie ist ein Gegenentwurf zum aufgeklärtiliberalen Konzept von Freiheit als Autonomie des Individuums. Liberale Autonomie sei rein formal, inhaltsleer und illusionär.⁹⁹ Sie sei gleichbedeutend mit individualistischer Willkür, Beliebigkeit und Anarchie und erzeuge notwendig jene katastrophale Auflösung der sozialen Ordnung, die in der Krise der Gegenwart erfahren werde. Diese Krise könne nur durch ein alternatives Freiheitsverständnis¹⁰⁰ überwunden werden, durch eine materiale Deutung menschlicher Freiheit von bestimmten Gemeinschaftsbindungen her. Individualistische Selbstbestimmung soll durch das Bewußtsein der Verantwortung des Einzelnen für die Gemeinschaft abgelöst werden, und an die Stelle abstrakter, vom sozialen Fundament menschlichen Lebens abstrahierender Selbstbestimmung soll konkrete Freiheit, die liebevolle Entäußerung an den anderen treten. Gogarten führt dieses neue, materiale Freiheitsverständnis jedoch nicht als Sollensforderung ein. Er erhebt vielmehr den Anspruch, mit seinem kommunikativen Freiheitsbegriff der tatsächlichen Realität menschlichen Lebens ungleich besser als die liberalen Autonomie-theoretiker gerecht zu werden. Sowohl in seinen personalistischen Analysen der Ich-Du-Beziehung Mitte der zwanziger Jahre als auch in seinen politischtheologischen Publikationen seit 1927 argumentiert er erfahrungsorientiert: sein theologischer Argumentationsstil ist entscheidend durch ein Pathos des Konkreten, eine elementare „Bindung an die Wirklichkeit“,¹⁰¹ die Suche nach wahrer Objektivität geprägt. In streng phänomenologischen Analysen sucht Gogarten zu zeigen, daß die liberale Deutung von Freiheit als Autonomie auf illusionären Voraussetzungen beruht und deshalb nur Ideologie,

⁹⁸ Vgl. die Unterscheidung zweier Freiheitsbegriffe in: Politische Ethik, 32 ff., 191 f., 214 ff. Moderne Freiheit sei, wie Gogarten an W. Herrmanns „Ethik“ nachzuweisen versucht, wesentlich nur abstrakte, herrschaftsorientierte Selbständigkeit gegenüber den anderen und „Selbstbehauptung gegenüber der Natur“. Wahre Freiheit könne jedoch „nicht bedeuten, daß ich mich selbst dem Andern gegenüber behaupte. . . . Aber auch bei diesem Begriff der Freiheit ist zu bedenken, daß sie ihren Platz nicht hat in dem Verhältnis des Menschen zur Natur, sondern in dem Verhältnis des Menschen zum Menschen. Das ist dann beide Male ein ganz verschiedener Begriff von Freiheit. Jene ist wesentlich ein Freisein von etwas, nämlich von den Bindungen durch die Triebe des natürlichen Lebens. Diese ist wesentlich ein Freisein zu oder für etwas, nämlich für den Andern, vor dem ich ich selbst bin“ (aaO., 32).

⁹⁹ Vgl. ZZ 10, 1932, 405: moderne Autonomie sei „der leere Schemen einer illusionären Freiheit, die kein Wovon kennt, und deren Wozu ein ebenso illusionärer ethischer Perfektionismus ist“; man müsse „diese ebenso hybride wie schließlich auch inhaltslose Vorstellung vom menschlichen Geiste aufgeben, die der modernen Geistigkeit zugrunde liegt“. ZZ 10, 1932, 495: „die teuflische Illusion der unabhängigen Einzelseele, d. h. in der Sprache der unter uns verbreiteten sittlichen Theorie, das Ideal der sittlichen Autonomie des Menschen“.

¹⁰⁰ Vgl. ZZ 10, 1932, 409.

¹⁰¹ F. Gogarten, Glaube und Wirklichkeit, in: Der Kunstwart 43, 1929, 113–124, hier: 114. Vgl. zum Thema M. Weinrich, Der Wirklichkeit begegnen . . . Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch, 1980, 131–212.

ein falsches Bewußtsein der Wirklichkeit, ist. Die liberalistische Theorie setze voraus, daß das Individuum vor und unabhängig von allen sozialen Bezügen sich rein aus sich selbst bestimmen könne. Sie könne damit der elementaren Grundtatsache menschlichen Lebens nicht gerecht werden, daß „der Mensch ... das Leben nicht aus sich“¹⁰² hat bzw. niemand sich selbst sein Leben gibt. Die liberale Konstruktion, daß der Mensch vor aller Sozialität, vor der Beziehung auf andere Menschen frei über sich selbst verfügen könne, sei auch deshalb eine irrealer Wahnvorstellung, weil der Mensch faktisch überhaupt nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen lebensfähig sei, er sich immer schon in solcher Gemeinschaft vorfinde und gerade ein Bewußtsein seiner Freiheit erst in den sozialen Kontakten mit anderen Menschen zu entwickeln vermöge. Nicht-aus-sich-selbst-sein und Eingebunden-sein in konkrete Gemeinschaften seien die unhintergehbaren Grunddaten alles menschlichen Lebens.

Die ethische Wahrnehmung dieser elementaren Grundgegebenheiten des Lebens dient keineswegs dem Interesse, den Menschen ein für allemal auf seine empirische Abhängigkeit von anderen Menschen festzulegen und so die Idee menschlicher Freiheit zugunsten blanken Angepaßtseins an die sozial-kulturelle Umwelt preiszugeben. Mit großem Nachdruck betont Gogarten, daß die Schöpfungsordnungen nicht einfach mit biologischen Faktizitäten bzw. den Naturordnungen menschlichen Lebens identisch sind. Das Ich könne zwar allein aus der Bindung an das Du überhaupt leben. Aber es empfangen sein Leben nur insoweit aus einem empirischen Du, als es es darin vom Du Gottes her empfangen. Gerade in dieser Theologisierung der Ich-Du-Beziehung – der Deutung des Anspruchs des Du als des Ortes der Erfahrung des Anspruchs Gottes – wird Gogartens emphatisches Interesse an individueller Freiheit deutlich: so sehr jeder Mensch immer schon in sozialen Bindungen bzw. den elementaren Grundordnungen menschlichen Lebens lebe, so sehr müsse er dies doch selbsttätig anerkennen und im Akt ethischer Entscheidung für sich realisieren. Gogartens Lehre von den Schöpfungsordnungen läuft nicht auf einen starren Ordnungsobjektivismus, sondern auf die Beschwörung von personaler Verantwortung, Wagnis und Entscheidung hinaus. Mit der theologischen Auslegung der Ich-Du-Bezogenheit, der Rückbeziehung des Anspruchs des Du auf den schlechterdings souverän begegnenden Herrschaftsanspruch des Schöpfers, macht Gogarten zugleich eine prinzipielle personale Eigenständigkeit des Menschen vor Gott (aber natürlich nicht: gegen Gott) geltend. So kann er keineswegs erst nach 1945, sondern schon in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren den von

¹⁰² F. Gogarten, Die religiöse Aufgabe der Gegenwart, in: Der Leuchter 9, 1930/31, 56–74, hier: 68. Vgl. die parallele Formulierung in: Das Gesetz und seine Erfüllung durch Jesus Christus. Vortrag, gehalten auf der Gießener Theologischen Konferenz den 7. Juni 1928, in: ZZ 6, 1928, 368–383, hier: 376, und den Hinweis auf die „Tatsache, daß der Mensch sich nicht selbst sein Leben gibt, sondern es erhält“, in: Schöpfung und Volkstum. Vortrag, gehalten auf der Berliner Missionswoche, am 3. Oktober 1932, in: ZZ 10, 1932, 481–504, hier: 493 f.

ihm zunächst nur polemisch gebrauchten Begriff des Individualismus auch positiv verwenden und vom „christlichen Individualismus“ sprechen.¹⁰³ Im Zusammenhang seiner Modernitätskritik unterscheidet er programmatisch zwischen Individualismus und Personalismus: so wie Individualismus das destruktive Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft, die sündhafte solipsistische Selbstzentrierung des vereinzelt Individuums bezeichnet, so bezeichnet Personalismus das konstitutive Bezogensein des Ich auf das Du bzw. die aktive ethische Anerkennung von Gemeinschaft. Im Kontext seiner Auslegung des Gebundenseins des Geschöpfes an seinen Schöpfer nimmt er den Individualismusbegriff dann aber positiv zur Beschreibung der spezifisch christlichen Sicht menschlicher Personalität auf und erklärt „die Vereinzelung, wenn man will, die Verselbständigung seiner Person“, die der Mensch angesichts der Macht der Sünde erfahre, als „charakteristisch ... für den christlichen Glauben“.¹⁰⁴ Die „europäische Idee der Persönlichkeit“ bzw. der neuzeitliche Individualismus gelten ihm dabei als „Säkularisierung“ der zentralen Glaubenserfahrung.¹⁰⁵ So unterscheidet er zwischen dem „noch nicht säkularisierten christlichen Individualismus“ und dessen säkularisierter, neuzeitlicher Gestalt: „Im eigentlichen christlichen Individualismus gewinnt der Mensch seine Selbstheit, oder, genauer, er wird ihrer gewahr aus der Begegnung mit einer ... ihn verklagenden Macht. ... In dem säkularisierten christlichen Individualismus dagegen versteht der Mensch seine Selbstheit, seine Personalität aus einer wesenhaften Identität mit dem göttlichen Urgrund der Welt.“¹⁰⁶ Ursprünglicher und säkularisierter christlicher Individualismus seien primär darin different, daß nur der erstere eine prinzipielle Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Totalität des Weltzusammenhanges begründe.

¹⁰³ Säkularisierte Theologie (s. Anm. 86), Nr. 60, 2.

¹⁰⁴ ebd.

¹⁰⁵ Zur „europäischen Idee der Persönlichkeit“ – Gogarten recurriert für diesen Begriff auf: E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922, 77 – erklärt er: „Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß diese Idee ... auf dem Boden des Christentums gewachsen ist. ... Sie ist die Säkularisierung der tiefsten Erfahrung, die vom christlichen Glauben gemacht wird“ (aaO., Nr. 60, 1). Auch in ZZ 10, 1932, 404, weist Gogarten darauf hin, „daß diese moderne autonome Geistigkeit eine Säkularisierung des christlichen Glaubens ist, in dem der Mensch freilich aller irdischen Herrschaft entnommen wird. ...“. Vgl. auch: *Politische Ethik*, 216. Die Kenntnis des Säkularisierungsbegriffs verdankt Gogarten, wie er 1967 noch einmal betont hat (Gespräch über die Säkularisierung (s. Anm. 3), 10), Carl Schmitts 1927 erschiener „Politische(n) Theologie“. Die von M. Kroeger, (s. Anm. 10), 26, vertretene These, das Thema Säkularisierung finde sich „zuerst“ im Breslauer Vortrag vom Januar 1933, ist insoweit unzutreffend, als Gogarten den Begriff schon 1932 programmatisch verwendet (s. etwa: ZZ 10, 1932, 404).

¹⁰⁶ Säkularisierte Theologie (s. Anm. 86), Nr. 60, 1. – 1932 hat er zur Schulterfahung des Gläubigen noch vorsichtiger formuliert: „Will man diese Erfahrung als den Individualismus und die Autonomie des Protestantismus bezeichnen, so mag man es tun.“ Dabei müsse dann jedoch auf die prinzipielle Differenz zwischen protestantischem und modernem, säkularisierten Individualismus hingewiesen werden (ZZ 10, 1932, 404),

Schon in den späten zwanziger Jahren und frühen dreißiger Jahren vertritt Gogarten also die häufig als Spezifikum erst seiner Spättheologie bezeichnete These, daß der Mensch nur im Glauben an den realiter transzendenten Schöpfergott Souveränität und Eigenständigkeit gegenüber der Welt zu gewinnen vermöge. Der säkularisierte, moderne Individualismus könne die „Vielheit der Welt“ nicht überwinden; so werde „aus der dem Menschen gegenüberstehenden Welt, aus ihrer unselbständigen, unpersönlichen Ganzheit eine das Selbst des Menschen auflösende und vernichtende Macht, wie wir das heute ja schauerlich genug erfahren können“, schreibt Gogarten im Januar 1933.¹⁰⁷ Diese Argumentationsfigur – der Glaube als exklusive Bedingung prinzipieller Weltabzanz und -überlegenheit¹⁰⁸ – läßt erkennen: Die Lehre von den Schöpfungsordnungen wird mißverstanden, deutet man sie als Programm einer Totalvergemeinschaftung des Einzelnen, die einem prinzipiellen Eigenrecht des Individuellen keinen Raum mehr läßt. Gogartens Absicht ist es gerade, wahrer Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Welt Geltung zu verschaffen. Dafür ist die These grundlegend, daß neuzeitliche Autonomie bzw. säkularisierter Individualismus nur eine scheinhafte Selbständigkeit des Menschen begründeten, die den Einzelnen faktisch an die Totalität des Weltzusammenhanges aufopfern. Die neuzeitliche Gesellschaftsgeschichte sei wesentlich durch zunehmenden Staatsabsolutismus und Bürokratisierung, Auflösung des Individuellen in eine abstrakte Allgewalt des Sozialen und Herrschaft der Sachen über die Menschen geprägt. Mit der Lehre von den Schöpfungsordnungen erhebt Gogarten dagegen Protest. Seine Kritik eines rein formalen, liberalen Freiheitsbegriffs ist insofern als Kampf für einen *höheren, wahren Individualismus* zu deuten.¹⁰⁹ Genau jene Begriffe, mit denen er 1914/15 den Antikapitalismus der Religiösen Sozialisten unterstützt, also Begriffe wie Herrschaft des Geldes, Herrschaft der Sachen, Atomisierung, Entfremdung und kapitalistische Verdinglichung des Menschen, sind auch für seine in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren formulierte kritische Diagnose der Situation des Individuums innerhalb der modernen Gesellschaft grundlegend.¹¹⁰ Zunehmend stärker sieht er den atomisierten Einzelnen¹¹¹ von kollektiven Mächten bedroht und durch anonyme Zwangsapparaturen, Organisationen und Wohlfahrtsbürokratien

¹⁰⁷ aaO., Nr. 60, 2.

¹⁰⁸ Vgl. die Beschreibung der „weltüberwindende(n) Kraft“ des Glaubens in: Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit (s. Anm. 18), 69.

¹⁰⁹ Vgl. auch K. Nowak, Antihistoristische Revolution (s. Anm. 54), 140 und 146.

¹¹⁰ Auch in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren hält Gogarten daran fest, daß „die eigentliche Not des heutigen Menschen“, „Gemeinschaftsverlust und Entfremdung, zwar auch die Not des Bürgers sei, aber „beim Proletariat sichtbarer, handgreiflicher, akuter ist als beim Bürger“ (Politische Ethik, 164).

¹¹¹ Die Not des heutigen Menschen bestehe vor allem darin, „daß er aus aller Gemeinschaft herausgeworfen, daß er in der unglaublichsten Weise atomisiert, daß er einsam geworden ist, wie der Mensch es vielleicht nie in der Geschichte war“ (Politische Ethik, 164).

verknechtet. „Die Beziehungen der Menschen zueinander verlieren in einem rasend zunehmenden Maße die Menschlichkeit. Die Dinge, die Verhältnisse, die anonymen Mächte Kapital, Wirtschaft stehen zwischen den Menschen.“¹¹² Diese Dinge, Mächte und mechanischen Organisationen seien ursprünglich Produkte des modernen Menschen und seiner technischen, an Ausbeutung der Natur orientierten Autonomie. So sei es gerade diese technische Freiheit, die die „Tyranis“ der Moderne,¹¹³ die „Tyrannei der Sachen und ihrer Werte“¹¹⁴ heraufgeführt habe. Gogarten deutet die Gesellschaftsgeschichte der Moderne und hier insbesondere die Entwicklung des modernen Kapitalismus als eine Geschichte der Dialektik liberaler Autonomie.¹¹⁵ Daß er den Kampf gegen diese illusionäre Freiheit als humanitären Protest¹¹⁶ gegen die Erniedrigung des Menschen zu einer Sache¹¹⁷ bzw. als Kampf für wahre „Menschlichkeit“¹¹⁸ versteht, ist dann nur konsequent. An die Stelle inhaltsleerer, in Atomismus, Entfremdung und Herrschaft der Sachen umschlagender Willkürfreiheit soll an konkreten Gemeinschaftsbeziehungen orientierte, kommunikative Freiheit treten, die überhaupt erst reale Selbständigkeit gegenüber der Welt beinhalte. Dies ist bei aller Kritik der Moderne, die dem zugrunde liegt, ein durchaus modernes Programm, das in den zwanziger und frühen dreißiger Jahren keineswegs nur von Rechtsintellektuellen,

¹¹² ebd.

¹¹³ Politische Ethik, 143.

¹¹⁴ ZZ 10, 1932, 495.

¹¹⁵ Vgl. etwa die Beschreibung „der Entwicklung des modernen Lebens und insbesondere der ... Entwicklung der neuzeitlichen Wirtschaft“ in Politische Ethik, 142: „Nicht nur, daß es gerade der moderne, freie, über sich verfügende, angeblich aus jeder Dienstbarkeit entlassene Mensch ist, der auf so entsetzliche und totale Weise geknechtet ist. Wichtiger ist noch etwas anderes. Der Götze, der von dem Dienst dieses Menschen lebt und ihn so vernichtet, die anonyme Macht, die ihre geheimnisvollen Gesetze über sein Leben geworfen hat, ist nichts anderes als der Irrwahn der angeblichen Freiheit, der behaupteten Verfügbarkeit, die dieser Mensch über sich selbst zu haben meint. Denn an sie glaubt dieser Mensch, so wie er sonst an nichts glaubt, ihr opfert er alles ...“. „Dieser Mensch, der sich selbst, der sein ganzes Leben als seine eigene freie Tat verstehen will ..., eben dieser Mensch ist in eine Tyranis geraten wie wohl kaum je ein Mensch vor ihm. Und es ist seine eigene Tat, die ihn knechtet. Er steckt gefangen in dem Wahn seiner Freiheit“ (143).

¹¹⁶ So sehr er den modernen Humanitarismus, Humanitätsschwindel, aufklärerische Menschenrechte etc. ablehnt, so sehr kann er den Humanitätsbegriff auch für sein eigenes Freiheitsverständnis in Anspruch nehmen. „Humanität ist gut, wenn sie darauf aus ist, daß der Mensch ‚human‘, das heißt als Mensch behandelt werde, daß man ihn nicht preisgeben und als eine Sache behandeln darf. Sie ist schlecht, wenn sie wegen einer Illusion vom Menschen das Gesetz aufhebt und ... dem Menschen die Verantwortung für sein Handeln abnimmt“ (Die Selbstverständlichkeiten (s. Anm. 18), 65).

¹¹⁷ „Nichts fällt uns schwerer, als den Menschen *als Menschen* zu nehmen; wir nehmen ihn meist irgendwie als *Sache*, indem wir über ihn herrschen und verfügen wollen“ (zit. nach: H. Roth, Vom Sinn der Ethik. Vortrag in der Kantgesellschaft im Anschluß an das Buch von Hans Driesch: Die sittliche Tat, in: ZZ 9, 1931, 240–265, hier: 258).

¹¹⁸ Vgl. Politische Ethik, 147.

sondern auch von intellektuellen Repräsentanten der politischen Linken vertreten worden ist.

5. Die theologische Zerstörung der Weimarer Republik, oder: Vom Du und Ich zur politischen Freiheit

Seit 1927 hat Gogarten diesen materialen Freiheitsbegriff zunehmend stärker politisiert. Auch diese Fundamentalpolitisierung seiner Theologie, die Entwicklung vom personalistischen Du-Ich-Denken hin zur Lehre von Volkstum und nachliberal starkem Staat, läßt die Modernität seiner Modernitätskritik erkennen. Denn die Freiheitsdiskussion der europäischen Moderne ist seit der Aufklärung immer auch eine Diskussion um politische Freiheit, insbesondere um die Freiheitsrechte des Bürgers gegenüber dem Staat, gewesen. Gogarten kritisiert dieses liberale, an universalistischen Menschenrechten bzw. vorstaatlichen Eigenrechten des Individuums gegenüber dem Staat orientierte Freiheitsverständnis als privatistisch: es sei, weil es alle politische Realität, d. h. das staatlich geordnete Zusammenleben der Vielen, immer nur in der absolut gesetzten Perspektive des autonomen Individuums und seiner partikularen, privaten Bedürfnisse und Interessen zu erfassen ermögliche, zutiefst unpolitisch.¹¹⁹ Erst wo man den individualistischen Freiheitsbegriff der Bourgeoisie hinter sich lasse und Freiheit nicht mehr nur als Abgrenzung einer Privatsphäre gegenüber Staat und Gesellschaft fasse, werde ein wirklich politisches, von vornherein auf überindividuelle Bindungsstrukturen bezogenes Verständnis des Politischen gewonnen. Gogartens Begriff des Politischen beinhaltet also einen Überbietungsanspruch gegenüber der Moderne. Dieses Avantgardebewußtsein, das elitäre Bewußtsein, dem Politikideal der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrem permanenten Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie und ihrer nun schon 150 Jahre alten heillosen parteipolitischen Zerstrittenheit unendlich überlegen zu sein, ist selbst etwas Modernes. Besonders deutlich zeigt sich diese spezifische Modernität an dem ideologiekritischen Pathos, mit dem Gogarten seine Kritik der liberalen privatistischen Autonomie in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren vorträgt. So sehr er die Aufklärung des 18. Jahrhunderts ablehnt, so sehr versteht er sich doch zugleich selbst als ein Agent wahrer Aufklärung,¹²⁰ als ein Ideologiekritiker, der die idealistischen Nebel bürgerlicher Privatbesitz- und liberaler Freiheitsideologien zu durchstoßen und dann die wahre, ungeschminkte Wirklichkeit der Welt zu zeigen vermag.

¹¹⁹ aaO., 115 ff.

¹²⁰ Auf diese „strukturelle Parallele zur Aufklärung“ hat in anderem Zusammenhang T. Rendtorff aufmerksam gemacht: Kirche und Theologie. Die systemtische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, 1970², 176.

Daß wer um die wahre Wirklichkeit der Welt weiß, den antipluralistischen, avantgardistischen Anspruch erhebt, *allein* zur Gestaltung der politischen Zukunft berufen zu sein, und den Leuten von gestern und vorgestern, den Liberalen, das Recht bestreitet, den weiteren Gang der Geschichte noch mitbestimmen, d. h. konkret die Welt noch tiefer ins Chaos der Auflösung aller Institutionen führen zu dürfen, ist nur konsequent. Wer Nietzsches Ideologiekritik für etwas Modernes hält, wird solche Modernität auch Gogarten und anderen intellektuellen Leitgestalten der „konservativen Revolution“ der zwanziger Jahre nicht vorenthalten, sie also nicht einfach zu bösen Dunkelmännern stilisieren dürfen. Zur Ambivalenz und inneren Widersprüchlichkeit der Moderne gehört auch dies, daß die Kritik an Aufklärung und liberaler Modernisierung des politischen Systems seit der Romantik mit dem avantgardistischen Anspruch auftritt, die wahre Aufklärung zu repräsentieren. Und daß dieser Anspruch durchaus *Wahrheitsmomente* hat, läßt sich gerade am Beispiel Gogartens und der zeitgenössischen Rezeption seiner „politischen Theologie“ sehen.

Intensiv ist seine politische Theologie seit den späten zwanziger Jahren in der Publizistik der politischen Rechten rezipiert worden, die die parlamentarische Demokratie von Weimar, den schwachen Parteienstaat ohne echte übergesellschaftliche Autorität, in einen autoritär-korporativen Gemeinwohlstaat zu transformieren verlangt hat. Seit dem Erscheinen von „Die Schuld der Kirche gegen die Welt“ 1928 und der „politische(n) Kampfschrift“¹²¹ „Wider die Ächtung der Autorität“ 1930 feiern sowohl die „Volkskonservativen Stimmen“¹²² und Heinrich von Gleichens „Der Ring“, das führende Organ der Nationalkonservativen,¹²³ als auch Autoren aus dem „Tat“-Kreis¹²⁴ Gogarten als den führenden Ethiker der Dialektischen Theologie. Umgekehrt rezipiert Gogarten den antipluralistischen, antiliberalen

¹²¹ So die Werbung des Eugen-Diederichs-Verlags. Vgl. P. Lange, *Konkrete Theologie? Karl Barth und Friedrich Gogarten. „Zwischen den Zeiten“ (1922–1933), 1972, 258, und H.-J. Gabriel (wie Anm. 46), 176.*

¹²² Vgl. die Nachweise bei Th. Strohm (s. Anm. 53), 106f.

¹²³ G. Merz hat 1930 darauf hingewiesen, „daß die politische Wochenschrift ‚Der Ring‘ (Berlin) in den letzten Monaten immer wieder auf die Arbeit von Z.(wischen) d.(en) Z.(eiten) Bezug genommen hat. Sie hat nicht nur ... auf Gogarten und seine neuesten Schriften hingewiesen, sondern auch durch selbständige Aufsätze gezeigt, wie stark sie die Gedankengänge Gogartens in ihrer Bedeutung für die soziale und politische Ethik zu Ehren bringen möchte“ (Mitteilungen, in: ZZ 8, 1930, 448). Mehrfach sind im „Ring“ Aufsätze bzw. Auszüge aus Büchern Gogartens nachgedruckt worden (vgl. neben dem in Anm. 136 genannten Text etwa: *Der Ring* 3, 1930, 506–509, und den redaktionell besonders hervorgehobenen Auszug aus der „Politischen Ethik“: aaO., 5, 1932, 401–409). Zur Würdigung von Gogartens Arbeit im „Ring“ siehe neben K. Megerles Rezension der Autoritätsschrift (aaO., 4, 386) vor allem: M. Grimm, „Politische Theologie“, aaO., 3, 541–544, 903–906. Der Kernsatz dieses wichtigen Textes lautet: „Diese politische Theologie hat den Auftrag zu sorgen, daß die Welt *Welt* bleibt und sich nicht in Ideen auflöst. Dazu aber ist es nötig, der Welt Anfang und Ende, Mitte und Grenze zu zeigen“ (906).

¹²⁴ Vgl. L. Dingräve, *Wohin treibt Deutschland? (Tat-Flugschrift), 1932, 69.*

Staatsbegriff von Theoretikern des „Jungkonservatismus“ und der „konservativen Revolution“ und stützt in seinen politisch-ethischen Publikationen 1928 bis 1933 bis in einzelne Formulierungen hinein antiparlamentarisch autoritäre Ordnungskonzepte theologisch ab. Mehrfach beruft er sich auf den „Ring“¹²⁵ sowie auf politische Publikationen seiner Schülerin Magdalene von Tilings, einer prominenten Landtags- und Reichstagsabgeordneten der DNVP, die vor allem in diversen Vereinigungen der protestantischen Frauenbewegung und dem von ihr geleiteten „Verband evangelischer Religionslehrerinnen“ Gogartens Schöpfungsethik propagiert hat.¹²⁶ Intensiv rezipiert er Carl Schmitts „Politische Theologie“ und Schmitts Kritik an Parlamentarismus, Liberalismus und Rechtspositivismus.¹²⁷ Mit Hans Bogner, der zum Autorenkreis von Wilhelm Stapels Zeitschrift „Deutsches Volkstum“ gehört, und anderen zeitgenössischen Theoretikern eines antiliberalen starken Staates feiert er die Wiederentdeckung der „Polis“, der realiter bindenden politischen Gemeinschaft.¹²⁸ Gleichwohl geht seine vor 1933 entwickelte politische Theologie in den vielfältigen Verbindungen zur „konservativen Revolution“ und zum parteipolitischen Konservatismus nicht auf.¹²⁹ Gogartens Rezeption von Theoretikern der „konservativen Revolution“ ist immer auch

¹²⁵ Vgl. etwa Politische Ethik, 119.

¹²⁶ Vgl. etwa Politische Ethik, 201. Eine detaillierte Untersuchung der Gogarten-Rezeption M. von Tilings und der Rückwirkungen ihrer politischen Arbeit in der DNVP auf Gogartens „Politische Theologie“ steht noch aus. Als Vorarbeit verdient Beachtung: L.-L. Herkenrath, Politik, Theologie und Erziehung. Untersuchungen zu Magdalene von Tilings Pädagogik, 1972.

¹²⁷ Gogarten hat vor 1933 nicht nur von Schmitts „Politische(r) Theologie“ (vgl. Politische Ethik, 185 sowie Anm. 105), sondern auch von der „sehr lehrreichen Schrift“ (Politische Ethik, 153) über „Die geistesgeschichtliche Lage des Parlamentarismus“ intensiven Gebrauch gemacht. Inwieweit er vor 1933 darüber hinaus noch andere Publikationen Schmitts wahrgenommen hat, läßt sich derzeit nicht sagen. Eine differenzierte Analyse seiner Schmitt-Rezeption ist Desiderat. In ihr müßte auch die Frage nach strukturellen Analogien zwischen dem Rekurs auf Schmitt bei Gogarten und der Schmitt-Rezeption bei politisch links orientierten Theologen in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren aufgeworfen werden.

¹²⁸ Vgl. Hans Bogner, Die verwirklichte Demokratie. Die Lehren der Antike, 1930. Für die Aktualisierung eines idealisierten antiken Staatsverständnisses ist auch wichtig Gogartens Rezeption von Paul Friedländers bekannter Studie über „Die griechische Tragödie und das Tragische“ (Politische Ethik, 59).

¹²⁹ Für die Zuordnung Gogartens zur „konservativen Revolution“ bzw. zu den „Jungkonservativen“ der zwanziger Jahre sind grundlegend: A. Mohler, Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932, 1972², 177; K. Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, (1962) 1983⁴, 196; K. Scholder, Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie, in: EvTh 23, 1963, 510–536 (jetzt in: K. Scholder, Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft. Gesammelte Aufsätze hg. von K. O. von Aretin und G. Besier, 1988, 75–97), sowie der in Anm. 46 genannte Aufsatz von H.-J. Gabriel. Scholders Aufsatz ist nicht ohne eine kritische, gegenüber Gogarten allzu apologetische Replik geblieben. Vgl. H. G. Göckeritz, Kritische Bemerkungen zu Klaus Scholders „Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie“, in: EvTh 25, 1965, 160–169.

durch Elemente von Kritik und Distanznahme geprägt.¹³⁰ Das zentrale Element von Carl Schmitts Politikbegriff, die Definition des Politischen vom Freund-Feind-Gegensatz her, lehnt Gogarten ab; noch in der „Politischen Ethik“ geht er nicht ohne polemische Schärfe zu Moeller van den Bruck, einem der führenden Ideologen der „konservativen Revolution“, auf Distanz.¹³¹ Mit Unbefangenheit rekurriert er in den frühen dreißiger Jahren mehrfach auf Autoren, die der politischen Linken nahestehen: so stützt er sich für seine Kritik der marxistischen Linken etwa auf Fritz Liebs Analysen des Verhältnisses von „Christentum und Marxismus“ und nimmt in seiner kritischen Gegenwartsdiagnostik auch Karl Jaspers „Die geistige Situation der Zeit“ auf.¹³² In einer Rezension der Autoritätsschrift wirft ein sozialdemokratischer Autor im „Vorwärts“ 1931 zwar die Frage auf, ob Gogartens Polemik gegen Masse und Majoritätsherrschaft überhaupt noch Neukonservatismus und nicht eher schon „Faschisierung der Theologie“ sei.¹³³ Gogartens Kritik des schwachen, vom Individualismus zersetzten parlamentarischen Parteienstaates von Weimar stößt auch bei Repräsentanten des liberalen Bürgertums¹³⁴ und Anhängern der politischen Linken¹³⁵ auf Zustimmung.

¹³⁰ K. Nowak, Evangelische Kirche (s. Anm. 53), 236, hat bezüglich der Anwendung der „Kategorie“ Jungkonservatismus auf Gogartens Theologie darauf hingewiesen, „daß man mit solchen und anderen Klassifikationen immer nur Teilaspekten des Denkens dieses überragenden Theologen gerecht zu werden vermag“.

¹³¹ Politische Ethik, 216.

¹³² Vgl. F. Lieb, Christentum und Marxismus, in: ZZ 1929, 375ff., und F. Gogarten, Politische Ethik, 160. Zu Liebs Engagement innerhalb der politischen Linken vgl. E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, 1975, 117f., 214f. u. ö. – Zu Jaspers vgl. etwa: Politische Ethik, 217.

¹³³ J. P. Mayer, Faschisierung der Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Gogarten, in: Blick in die Bücherwelt. Beilage des Vorwärts. Nr. 1. 18. Januar 1931.

¹³⁴ Vgl. etwa: M. Dibelius, Theologie der Wendezeit. Kirche und politische Ethik, in: Literarische Umschau. Beilage zur Vossischen Zeitung. Nr. 35. Sonntag, 27. August 1933; E. Moering, Sieg oder Bekenntnis?, in: Die Hilfe. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und geistige Bewegung 41 (1935), 308–310. Moering betont im Zusammenhang einer Kritik an Gogartens kirchenpolitischen Entscheidungen 1933/34, „daß Gogarten Dinge sieht, die von Barth und seinen Anhängern zu Unrecht nebensächlich oder überhaupt nicht behandelt werden und daß insbesondere seine ‚Politische Ethik‘ unentbehrlich ist für die Ordnung des Lebens der Nation und für die Abgrenzung von Staat und Kirche“ (309).

¹³⁵ Vgl. etwa: A. von Jüchen, Autorität und Freiheit. Zu Gogartens: Wider die Achtung der Autorität, in: Zeitschrift für Religion und Sozialismus 1931, 10–18. Für die Gogarten-Rezeption eines politisch linken Theologen sind auch wichtig: H. Hartmann, Friedrich Gogarten. Grundsätzliches zur protestantischen Theologie und Kirche, in: Die Tat 19, 1927, 430–447; ders., Das Wort und die Frage nach der Kirche. Zur Theologie Gogartens, in: ChW 41 (1927), 5761; Th. Siegfried, Wirklichkeit, in: Sozialistische Monatshefte 35 (= 69. Band), 1929, 750. In einer insgesamt kritischen, am 20. Januar 1933 veröffentlichten Rezension von Gogartens „Politische Ethik“ lobt Hans Hartmann auch „die vielen schönen und tiefen Gedanken bei Gogarten“, wobei er „besonders“ den „von dem ‚Politischsein‘ jeder wahren Ethik“ hervorhebt (H. Hartmann, Politische Ethik, in: Neue Zürcher Zeitung, Morgenausgabe Nr. 115. Freitag, 20. Januar 1933. Blatt 3). Selbst im Umkreis des Frankfurter „Instituts für Sozialfor-

mung. Seine politisch-theologischen Aufsätze publiziert Gogarten keineswegs nur in solchen Zeitungen und Zeitschriften, die der politischen Rechten zuzuordnen sind: Sein bekannter Aufsatz über „Kirche und politisches Leben“, der im April 1930 im „Ring“ erscheint, ist ursprünglich in der Frankfurter Zeitung, der einflußreichsten Tageszeitung des politischen Liberalismus, erschienen,¹³⁶ in der Gogarten mehrfach publiziert hat. Selbst die wenigen Theoretiker des parteipolitischen Liberalismus, die es Ende der zwanziger Jahre in Deutschland überhaupt noch gegeben hat, haben in der Krise des Weimarer Parlamentarismus zunehmend stärker auf autoritäre Konfliktlösungsstrategien gesetzt.¹³⁷ Für eine Revision der Weimarer Reichsverfassung in Richtung auf eine Stärkung der Autorität der Exekutive gegenüber dem Parlament sind Ende der zwanziger Jahre auch prominente Verfassungstheoretiker der Sozialdemokratie, etwa Hermann Heller, und politisch links engagierte Universitätstheologen im Umkreis der SPD eingetreten:¹³⁸ um die Demokratie vor dem Angriff der „Gegenrevolution“ zu retten, plädiert etwa Otto Piper, seit den frühen zwanziger Jahren aktives Mitglied zunächst der USPD und dann der SPD, vor dem „Evangelisch-sozialen Kongreß“ mit Argumenten Carl Schmitts für eine Einschränkung der Gesetzgebungskompetenz des Parlaments und die Errichtung einer zweiten, ständischen Kammer, die nicht mehr an das Mehrheitsprinzip, sondern an das Leistungsprinzip gebunden sei.¹³⁹ Erst dieser breite Grundkonsens in der Kritik an Parlamentarismus und liberalem Staat läßt verstehen, warum Gogarten so irritierend selbstsicher der Meinung gewesen ist, mit seiner Fundamentalkritik des bürgerlich-liberalen Individualismus und dem Ruf nach einer neuen übergesellschaftlichen Autorität des Staates wahrhaft zukunftsweisende politische Orientierungen zu bieten.¹⁴⁰

schung“ spricht man in Hinblick auf die „Politische Ethik“ 1932 vom „bezwingenden Ernst, mit dem G. seine Gedanken entwickelt“ (H. Speier, Rez. F. Gogarten, Politische Ethik, in: Zeitschrift für Sozialforschung 1, 1932, 404).

¹³⁶ F. Gogarten, Deutschland vor neuen Aufgaben. Kirche und politisches Leben, in: Frankfurter Zeitung und Handelsblatt, 74. Jg, Nr. 240, Samstag, 30. März 1930, Zweites Morgenblatt, 1 und 2; Wiederabdruck: Der Ring 3, 1930, 265–267.

¹³⁷ Vgl. die Nachweise bei: J. C. Heß, Wandlungen im Staatsverständnis des Linksliberalismus der Weimarer Republik 1930 bis 1933, in: K. Holl (Hrsg.), Wirtschaftskrise und liberale Demokratie. Das Ende der Weimarer Republik und die gegenwärtige Situation, 1978, 46–88.

¹³⁸ Vgl. jetzt etwa die Nachweise bei: W. Luthardt, Sozialdemokratische Verfassungstheorien in der Weimarer Republik, 1986; W. Euchner, Sozialdemokratie und Demokratie. Zum Demokratieverständnis in der Weimarer Republik, in: Archiv für Sozialgeschichte 26, 1986, 125–178. A. Winkler, Der Weg in die Katastrophe. Arbeiter und Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik 1930 bis 1933, 1987, 802–809.

¹³⁹ O. Piper, Demokratie in Kirche, Staat und Wirtschaft, in: Die Verhandlungen des 38. Evangelisch-sozialen Kongresses in Duisburg 26.–28. Mai 1931, 1931, 79–109. Für Pipers Gogarten-Rezeption vgl. auch: Der wirkliche Staat und die Ethik. Eine Auseinandersetzung mit Alfred de Quervain, in: ChW 46, 1932, 927–932.

¹⁴⁰ Vgl. ZZ 10, 1932, 392.

Alle Grundbegriffe der politischen Theologie Gogartens in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren lassen sich als präzise Reaktionen auf die politischen Strukturkrisen der Weimarer parlamentarischen Demokratie und die tiefgreifenden ökonomischen Krisen der Zeit begreifen. Dies gilt zunächst für den Begriff des Staates als einer den Einzelnen mit unbedingter Autorität entgegentretenden Schöpfungsordnung: je dramatischer die politisch-soziale Krise bzw. der Zerfall allgemeinverbindlicher Ordnung wahrgenommen wird, desto stärker muß das politische Subjekt der Gegensteuerung gegen die Katastrophe sein. Gogarten versteht die Weimarer Republik als ein Exempel dafür, daß unter den Bedingungen des bürgerlichen Individualismus der Staat zunehmend von der Gesellschaft bzw. vom Kampf der gesellschaftlichen Interessengruppen her aufgelöst wird und die politischen Institutionen zur Beute der Parteien und gesellschaftlichen pressure groups werden.¹⁴¹ Der gegebene Staat, der Staat der Weimarer Reichsverfassung, sei zu schwach, um die sozialen Krisen der Zeit meistern zu können, und er sei eigentlich gar nicht mehr Staat, eine den Einzelwillen prinzipiell übergeordnete verbindliche Ordnung, sondern aufgrund seiner parlamentarischen Verfaßtheit und seiner Prägung durch die Parteienkonkurrenz zum Medium der Durchsetzung jeweils gerade mehrheitsfähiger Einzelwillen degeneriert. Seit 1927 treten in Gogartens Zeitdiagnostik deshalb zunehmend Begriffe wie Niedergang, Verfall, Anarchie, Chaos und Auflösung in den Vordergrund.¹⁴² Bleibe „Autorität weiter moralisch geächtet“, „dann ist das Ende gekommen“, schreibt er 1930.¹⁴³ Erst dieses „Motiv der Ende-Furcht“¹⁴⁴ läßt die Radikalität seiner politischen Theologie verstehen.

Unter den Bedingungen von Gogartens Untergangsvisionen ist es nur konsequent, die Probleme der Gegenwart vor allem dadurch lösen zu wollen, daß man den Parlamentarismus, den Inbegriff der liberalistischen Schwäche des gegebenen Staates, zerstört, den politischen Einfluß der Parteien beschneidet und einen neuen starken Staat mit eigener, d. h. nicht von der Zustimmung der Einzelnen abhängiger Autorität errichtet. Nur konsequent ist dann auch der Anspruch, daß dieser neue Staat allein durch Theologie zureichend begründet werden könne: Ist Legitimation von unten, von der

¹⁴¹ Politische Ethik, 194ff; ZZ 10, 1932, 392 u. 504.

¹⁴² Vgl.: Glaube und Wirklichkeit, in: ZZ 6, 1928, 177–197, bes. 179f.; Politische Ethik, 166: „wir leben in einer Welt, deren Gesellschaftsordnung in völliger Auflösung begriffen ist“. – Keineswegs nur der Staat, sondern alle „Formen der Gemeinschaft“ seien aufgrund des Individualismus in der Gegenwart zerbrochen. Für die „Frage der Ehe, der Erziehung, des Staates, die Arbeiterfrage usw. ohne Ende“ gelte, „daß sie unsere gesamte Existenz in Frage stellen und mit Auflösung und Zerstörung bedrohen“ (Die religiöse Aufgabe der Gegenwart, in: Der Leuchter 9, 1930/31, 56–74, hier: 71).

¹⁴³ Wider die Ächtung der Autorität, 1930, 45.

¹⁴⁴ W. Michel, „Wider die Ächtung der Autorität“. Bemerkungen zu der neuen Schrift Friedrich Gogartens, in: Der Kunstwart. Monatshefte für Kunst, Literatur und Leben 44 (1930/31), 57–59, hier: 59. Trotz seiner großen politischen Nähe zu Gogarten kommentiert Michel dieses Motiv: „*Muß* die Lage so apokalyptisch gesehen werden?“.

Gesellschaft her gleichbedeutend mit der Auflösung der Staatlichkeit des Staates, dann kann seine Staatlichkeit bzw. übergesellschaftliche Autorität nur von oben, durch den Rekurs auf göttliche Einsetzung und Stiftung, plausibel legitimiert werden.¹⁴⁵ Auch dieses Legitimationskonzept ist nicht traditionalistisch, sondern hat durchaus moderne Züge. Denn die theologische Begründung politischer Autorität dient, im Unterschied zur Tradition, nicht der Sanktionierung einer geschichtlich gegebenen politischen Ordnung, sondern soll ausdrücklich den (revolutionären) Kampf gegen das Bestehende und die Errichtung eines neuen Staates legitimieren.¹⁴⁶ Gogartens politische Theologie beinhaltet in ihrem Kern das Programm, aus inneren Gründen des christlichen Glaubens die parlamentarische Demokratie von Weimar aktiv zu bekämpfen.¹⁴⁷ Ende der zwanziger und Anfang der dreißiger Jahre publiziert er kaum einen Text, in dem er nicht die politische Verantwortung sowohl von Theologie und Kirche als auch je des Christen beschwört¹⁴⁸ und gegen die bürgerlich liberalistische Privatisierung des Glaubens polemisiert.¹⁴⁹

Erst wenn man sieht, daß Gogarten in der inneren Konsequenz seiner Theologie der Weimarer Republik von vornherein jede theologische Legitimität bestritten hat, lassen sich auch seine politisch-kirchenpolitischen Stel-

¹⁴⁵ Vgl. vor allem: ZZ 10, 1932, 391 f., 395 u. ö. Der Staat bedürfe „um seiner Hoheit, also um seines Herrschaftsanspruches willen der religiösen Begründung und Rechtfertigung . . . Herrschaft kann aber immer nur durch höhere Herrschaft begründet werden. Staatliche Herrschaft, die Macht über Menschen ist, kann darum nicht durch menschliche Herrschaft begründet werden. Solche Begründung bedeutet ihre Auflösung. Sondern sie kann nur durch göttliche Herrschaft begründet werden“ (395). Vgl. Säkularisierte Theologie (s. Anm. 82), Nr. 60, 2: „Staatliche Gewalt und volkliches Recht werden . . . im Kern zerstört, wenn sie ihre Legitimation von der säkularisierten religiös-autonomen Persönlichkeit empfangen. Sollen sie wirkliche Gewalt und wirkliches Recht sein gegenüber dem Menschen, so müssen sie ihre Legitimation von eben derselben Macht empfangen, der der Mensch in seinem innersten Wesen und in seinem eigentlichen Sein untertan ist“.

¹⁴⁶ Der Schlußsatz eines 1930 geschriebenen Aufsatzes ist ein Aufruf zum Widerstand: „So wird es heute nicht die Erkenntnis von Gottes Willen geben, die uns aufgegeben ist, anders als im Kampf gegen das Ideal der Persönlichkeit und der von der Idee der Persönlichkeit aus verstandenen Ordnungen der menschlichen Gemeinschaft“ (Die religiöse Aufgabe der Gegenwart (s. Anm. 142), 74). Vgl. auch die Kampfformel in: Wider die Ächtung (s. Anm. 143), 45.

¹⁴⁷ Vgl. Th. Strohm (s. Anm. 53), 113, sowie jetzt die Nachweise bei: A. Schwan, *Zeitgenössische Philosophie und Theologie in ihrem Verhältnis zur Weimarer Republik*, in: K. D. Erdmann / H. Schulze (Hrsg.), Weimar. Selbstpreisgabe einer Demokratie. Eine Bilanz heute, 1980, 287–304.

¹⁴⁸ 1930 erklärt Gogarten programmatisch: „Und in unseren Tagen werden infolge unserer politischen Verhältnisse mehr als je Alle zum öffentlichen, politischen Handeln oder zu Entscheidungen über das öffentliche Handeln aufgerufen“ (Die religiöse Aufgabe (s. Anm. 142), 57). Vgl. die Polemik gegen „eine zeitlose Theologie“ (in: Die Problemlage der theologischen Wissenschaft, in: ZZ 10, 1932, 295–311, hier: 306).

¹⁴⁹ Vgl. die Kritik daran, daß „unser heutiges Verständnis des Evangeliums . . . absolut unpolitisch sei“, in: Kirche und politisches Leben (s. Anm. 136), 1. In ZZ 10, 1932, 393, erklärt Gogarten: „Staatlichkeit kann kein Interesse haben an einer rein privaten und subjektiven Religiosität, die im sog. Innern des Menschen verborgen bleibt“.

lungnahmen zur „deutschen Revolution“ von 1933 angemessen verstehen. Denn zumindest bis zum Frühjahr 1933 beinhalten seine Kritik der liberalen, parlamentarischen Parteiendemokratie von Weimar und der Ruf nach dem autoritären Staat keineswegs eine Unterstützung des von Faschismus und Nationalsozialismus proklamierten „totalen Staates“. Repräsentanten des liberalen Protestantismus weisen nach 1933 mehrfach darauf hin, daß Gogarten in seiner „Politischen Ethik“ 1932 „Hitler als Verhängnis ansah“.¹⁵⁰ Dies ist vor allem deshalb zutreffend, weil die theologische Begründung einer neuen Verbindlichkeit des Staatlichen¹⁵¹ für Gogarten gleichbedeutend mit einer *Begrenzung* politischer Bindungsansprüche ist: „Nach der echten Begründung des Staates fragen, heißt zugleich nach seiner Grenze fragen“.¹⁵² Auch 1932 schärft er Grenzen politischer Vergemeinschaftung ein. Über „ein so großes Gut wie die Freiheit der Wissenschaft und das noch größere Gut der Religions- und Bekenntnisfreiheit“ erklärt er: „Ein Staat, der sie antasten wollte, würde sich selbst das Grab graben“.¹⁵³ Infolgedessen wird Gogarten bis zum Frühjahr 1933 gerade als ein Kritiker der vom Nationalsozialismus und diversen völkischen Gruppen vertretenen Staatsauffassung rezipiert. Gerhard Leibholz nimmt in seiner Untersuchung „Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild“ Gogartens „Politische Ethik“ 1932/33 positiv auf, weil hier dem spezifisch protestantischen Wissen um die Grenzen des Staates und die Pervertierbarkeit des Politischen Geltung verschafft worden sowie der „Entwicklung zu einem mythisch-totalen Staat“ widersprochen worden sei.¹⁵⁴ In „Zwischen den Zeiten“ deuten politisch Konservative wie Georg Merz¹⁵⁵ und Hinrich Knittermeyer Gogartens politische Theologie 1930 bis 1933 als Gegenentwurf zur neuen religiös-nationalistischen Glorifizierung des Staates, wie sie von W. Stapel und anderen theologischen Repräsentanten der

¹⁵⁰ G. Walter, „Ist Volksgesetz Gottesgesetz?“, in: PrBl 67 (1934), 295–297, 296.

¹⁵¹ Solche theologische Begründung ist keineswegs „religiöse Glorifizierung des Staates“. Gogarten hat solche „religiöse Glorifizierung“ ausdrücklich abgelehnt: Politische Ethik, 217.

¹⁵² Politische Ethik, 209. Der „Entartung des Staates“ durch Auflösung der Staatsgewalt in die Gesellschaft analog sieht Gogarten auch in ihrer Totalisierung eine „Entartung“ des Staates: „Diese Entartung tritt dann ein, wenn der Staat seine Grenzen überschreitet, wenn er dem Menschen nicht nur in einer bestimmten, nämlich der politischen Weise die Existenz ermöglicht, sondern wenn er den Anspruch macht, ihm schlechthin die Existenz zu ermöglichen, ja womöglich überhaupt zu geben“. Diese Position werde in der Gegenwart vor allem von jenen repräsentiert, die den Staat „ganz absolut, von der Ganzheit der Nation aus verstehen“ (ebd.), also vor allem von den nationalsozialistischen Theoretikern des totalen Staates. Weitere Nachweise zu Gogartens Kritik des totalen Staates vor 1933: H. P. Platz (s. Anm. 3), 46 ff.

¹⁵³ ZZ 10, 1932, 403.

¹⁵⁴ G. Leibholz, Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte XII), 1933, 74; vgl. aaO., 60 und 64.

¹⁵⁵ Für Merz' Zustimmung zur politischen Theologie Gogartens vgl.: G. Merz, Mitteilungen, in: ZZ 8, 1930, 448; Mitteilungen, in: ZZ 10, 1932, 571–572.

völkischen Bewegung vertreten werde: „Die Schöpfung darf über der Erlösung nicht vergessen werden. Aber Gogarten übersieht die Gefährlichkeit solchen isolierten Redens von der Schöpfung nicht, die den nationalistischen Theologen zum Verhängnis wird“.¹⁵⁶ Denn er erkenne den Staat ausdrücklich nur „als eine Ordnung der gefallenen Welt“.¹⁵⁷ Umgekehrt sieht ein konservativer Kulturlutheraner wie Otto Dibelius in Gogartens Bestimmung des Staates als „poena et remedium peccati“ die entscheidende Schwäche seiner „Politische(n) Ethik“.¹⁵⁸

Auch Gogartens höchst umstrittener Begriff des Volkstums¹⁵⁹ läßt sich nur als präzise Reaktion auf seine kritische Analyse der deutschen Gesellschaft der zwanziger Jahre zureichend begreifen. Weil die moderne bürgerliche Gesellschaft wesentlich von Individualismus, Konkurrenz und Interessenkampf geprägt sei, sei sie fortwährend durch Desintegration, durch das Auseinanderfallen in gegensätzliche, einander bekämpfende soziale Gruppen und Klassen bedroht. Aufgrund der für sie konstitutiven religiösen Toleranz und des weltanschaulichen Pluralismus ermangele sie darüber hinaus eines weltanschaulichen Einheitsbandes. Je intensiver Gogarten die extrem hohe politische Fragmentierung und soziale Segmentierung der Weimarer Gesellschaft erfährt bzw. die tiefe Klassenspaltung in dieser Gesellschaft, ihren Mangel an politischem Grundkonsens¹⁶⁰ und die wachsende Verschärfung des Parteienkampfes wahrnimmt, desto intensiver sucht er nach einem tragfähigen Fundament für neue soziale Integration. Auch diese Suche nach neuer Homogenität hat durchaus moderne Züge. Diese Modernität zeigt sich vor allem darin, daß Gogarten alle kulturtheologischen Hoffnungen auf Wiederherstel-

¹⁵⁶ H. Knittermeyer, Theologisch-politischer Diskurs, in: ZZ 11, 1933, 125–155, hier: 137.

¹⁵⁷ ebd.

¹⁵⁸ Daß Gogartens „Staat ‚poena et remedium peccati‘ sei“, kommentiert Dibelius: „Das ist eine dogmatische Formulierung, die an der Wirklichkeit dessen, was wir heute Staat nennen, vorbeigeht. Für den modernen Totalstaat ist es charakteristisch, daß er ‚Politisches‘ und ‚Soziales‘, um in der Terminologie Gogartens zu reden, in sich zusammenfaßt, daß er nicht nur Obrigkeit ist, die das Böse straft, das Gute belohnt und die Selbstsucht im Zaum hält, sondern daß er die Aufgaben in die Hand nimmt, die die Kräfte des Einzelnen übersteigen und daß er einem Volk zu Stand und Wesen hilft. Den Staat, der Eisenbahnen und Kanäle baut, der den Impfwang durchführt und Devisen bewirtschaftet, als poena et remedium peccati zu definieren, ist grotesk“ (O. Dibelius, Rez.: F. Gogarten, Politische Ethik, in: ThLZ 58, 1933, 93–95, hier: 95).

¹⁵⁹ Vgl. W. Tilgner, Volksnomothologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes (AKG 16), 1966.

¹⁶⁰ Vgl. ZZ 6, 1928, 177: „... wie uns heute alle Verhältnisse der Menschen untereinander auf das höchste und bis zum Unerträglichen problematisch und unsicher geworden sind. Die Fragen des Rechtes, des Staates, der Familie und Ehe, der Schule und Erziehung, der Kirche und Religion stehen in einer Weise zur Diskussion, als gäbe es da kaum noch einen Rest von Sicherheit und allgemeiner Übereinstimmung“. Erfahrung kultureller und politischer Desintegration bezeichnet ein Grundthema von Gogartens Denken. Vgl. etwa 1920 den Hinweis auf die „tatsächliche Anarchie des heutigen geistigen Lebens“ (Die Kirche (s. Anm. 55), 157).

lung einer religiösen Einheitskultur für theologisch falsch und politisch illusionär erklärt. Programme, die pluralistische Kontrakt- und Konkurrenzgesellschaft durch eine allgemein verbindliche zivile Religion, eine neue Theonomie der Kultur oder eine Prädominanz der Kirche über alle anderen Institutionen auf Gemeinschaft hin zu überwinden, lehnt er ab. Wie kann jedoch eine innere Einheit der Gemeinschaft begründet werden, wenn Religion kein taugliches Integrationsmedium mehr ist? Mit dem schillernden Begriff des Volkstums sucht Gogarten ein Integrationspotential zu erschließen, das noch elementarer als irgendein religiöser Konsens eine neue Einheit des Gemeinwesens zu verbürgen vermag. Dieser Volkstumsbegriff bezeichnet jedoch keine „naturhaft organische Gegebenheit“:¹⁶¹ das Volk ist für Gogarten weder „ein lebendiger Organismus“ noch „eine Individualität“.¹⁶² Die Vorstellung, des Volkes „Einheit sei durch das Blut, durch die Rasse bedingt, sie stelle sich in der Rasse dar“, erklärt er im Oktober 1932 zu einer „der grausigsten Gedankenlosigkeiten“.¹⁶³ Gogarten ist in den Monaten vor der „deutschen Revolution“ der Nationalsozialisten gerade um Kritik an den diversen Gruppen der völkischen Bewegung und um radikale Abgrenzung von den „Deutschen Christen“ bemüht. Denn das „deutsche Christentum“ sei selbst nur eine Variante des „liberalistischen Denkens“, des „Glauben(s) des Menschen an sich selbst“: „Daß es der Glaube an den deutschen Menschen, also der Glaube des deutschen Menschen an sich selbst ist, nimmt ihm nicht den Liberalismus“.¹⁶⁴ So sei es sowohl bekenntniswidrig als auch politisch genauso zersetzend wie der bourgeoise Individualismus.¹⁶⁵ Durch den Mythos einer deutschen Volksindividualität die vom „Anglo-Amerikanismus“ ausgehenden Tendenzen zur Herstellung einer uniformen, alle kulturelle Besonderheit auslöschenden Weltgesellschaft bekämpfen zu wollen, sei schon deshalb ein Wahn, weil das neue völkische Denken selbst dem

¹⁶¹ ZZ 10, 1932, 494.

¹⁶² aaO., 499f.

¹⁶³ aaO., 501.

¹⁶⁴ ZZ 10, 1932, 394.

¹⁶⁵ „Denn von einem ‚deutschen Christentum‘ kann man nur sprechen, wenn man das Bekenntnis des christlichen Glaubens zu Jesus Christus als dem Menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes nicht ernst nimmt, und wenn man sich aus dem ‚Christentum‘ willkürlich gerade das auswählt, was das liberalistische Denken, dem man huldigt, erfassen kann. Dann bleibt vom Christlichen gar nichts übrig. Denn der christliche Glaube steht und fällt mit dem Bekenntnis zu dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn.“ „Und das ist ja Anfang und Ende aller liberalistischen Weisheit, daß sie keinerlei Herrschaft über dem Menschen anerkennt, sondern alle Herrschaft vom Menschen ausgehen läßt. Ob man diese Herrschaft des Menschen, wie das 18. und 19. Jahrhundert es taten, in der Vernunft oder der Humanität begründet sieht, oder, wie es die Nationalisten von heute tun, in der völkischen oder rassischen Eigenart, ändert nichts daran, daß man sowohl auf diese wie auf jene Weise die göttliche Herrschaft über den Menschen zerstört, und damit die einzige Möglichkeit, eine irdische Herrschaft und das heißt vor allem anderen die staatliche Hoheit zu begründen“ (aaO., 393f.).

Prinzip der „anglo-amerikanischen Zivilisation“ verhaftet bleibe. „Sie, die Zivilisation, können wir nicht dadurch überwinden, daß wir aus dem gleichen Denken, das ihr zu Grunde liegt, im Gegensatz zu ihr ein völkisches Leben begründen.“¹⁶⁶ Es werde nur zum definitiven Sieg „der westlichen Zivilisation“ führen, wenn in Deutschland eine „Religiosität . . . , die im Volk und Volkstum ihren Götzen hat, . . . zur Herrschaft kommt“.¹⁶⁷ Selbst die „Zeitschrift für Sozialforschung“ weist 1932 deshalb darauf hin, daß Gogartens „politische Theologie durch eine Welt von den Elaboraten Stapels getrennt ist“.¹⁶⁸

Auch nach der sog. „Machtergreifung“ des Nationalsozialismus ist Friedrich Gogarten kein Nationalsozialist geworden. Weder die begeisterte Zustimmung zur „deutschen Revolution“ von 1933, die Gogarten mit großem Pathos auch 1937 noch öffentlich bekundet hat,¹⁶⁹ noch seine schillernde, widersprüchliche kirchenpolitische Stellung gegenüber den „Deutschen Christen“ 1933/34¹⁷⁰ erlauben es, ihn zu einem Theologen des Nationalsozialismus zu erklären. In genau dem Maße, wie der innere Zusammenhang zwischen seiner Theologie und seinen kirchenpolitischen Aktivitäten 1933 und 1934 ernst genommen wird, läßt sich erkennen: Gogartens Verhältnis zum Nationalsozialismus ist durch eine paradoxe Gleichzeitigkeit von hoher Übereinstimmung und prinzipieller Distanz gekennzeichnet.

Einerseits gibt es zwischen Gogartens politischer Theologie und dem Antimodernismus der Nationalsozialisten elementare ideologische Gemeinsamkeiten: Absage an den Liberalismus, Kampf gegen die Parteien, Bourgeoisiekritik, Polemik gegen die Linke und zugleich gegen die alten konservativen Eliten, Kritik der pluralistischen Kontraktgesellschaft, Vorordnung des politischen ‚Ganzen‘ vor die partikularen Interessen der gesellschaftlichen Gruppen, Sehnsucht nach einer klassentranszendenten völkischen Gemeinschaft und nicht zuletzt auch das revolutionäre Pathos. Gogarten unterstützt die „deutsche Revolution“ 1933 durchweg mit Argumenten, die auf der Linie der von ihm seit den Anfängen seiner theologischen Publikationstätigkeit vertretenen Modernitätskritik liegen. Diese Zustimmung bezieht sich vor allem darauf, daß der Staat nun endlich wieder Staat zu werden sich ansichke und an die Stelle politischer Entfremdung – etwa der Entfremdung zwischen dem Staat als seelenloser Behörde und dem vereinzelt, privaten Interessenbürger – echte staatliche Bindung, reale politische Gemeinschaft trete. „Der deutsche Staat ist im Begriff, mit seiner nationalen Erneuerung sein Wesen zu erfüllen . . .“, schreibt er im Juni 1933 in W. Stapels Zeitschrift „Deutsches

¹⁶⁶ ZZ 10, 1932, 482 und 502.

¹⁶⁷ aaO., 504

¹⁶⁸ H. Speier (s. Anm. 135), 404.

¹⁶⁹ F. Gogarten, Predigt zur 200-Jahr-Feier der Universität Göttingen, gehalten am 27. Juni 1937, in: Glaube und Volk in der Entscheidung 6, 1937, 70–74.

¹⁷⁰ G. Walter spricht Anfang Mai 1934 zurecht von Gogartens „Schaukelpolitik von den Dialektikern zu den ‚Deutschen Christen‘ und wieder weg von den ‚Deutschen Christen‘“ (PrBl 67, 1934, 296).

Volkstum“.¹⁷¹ Durch diese Perspektive ist seine Fähigkeit zur Wahrnehmung der innenpolitischen Ereignisse 1933 und 1934 von vornherein äußerst begrenzt: indem er die nationalsozialistische Bewegung nicht mehr als Partei unter Parteien wahrnimmt und so ihr Selbstverständnis affirmiert, den wahren Staat zu repräsentieren, hat er insbesondere keine argumentativen Möglichkeiten mehr, die von den Nationalsozialisten betriebene Politik der Ausschaltung innenpolitischer Gegner zu kritisieren. Es sind derzeit keine Zeugnisse darüber bekannt, inwieweit Gogarten etwa die Zerschlagung der Institutionen der Arbeiterbewegung, die Verfolgung der Funktionäre der ‚alten‘ Parteien, die Unterdrückung der linken und liberalen Presse sowie die Errichtung von Konzentrationslagern für innenpolitische Gegner der Nationalsozialisten überhaupt wahrgenommen hat. Seine *kirchenpolitischen* Stellungnahmen 1933/34 lassen aber vermuten, daß er dies alles für Recht und Ordnung gehalten hat. Denn in seiner Perspektive der Deutung der sog. „Machtergreifung“ kann er politische Opposition gegen die Nationalsozialisten immer nur als Kampf gegen die Wiedergewinnung der Staatlichkeit des Staates wahrnehmen, als Versuch, den alten unpolitischen, bürgerlich-privatistischen Begriff des Politischen wieder durchzusetzen, den man endlich zu überwinden im Begriffe sei.

Andererseits gibt es zwischen der nationalsozialistischen Ideologie und Gogartens politischer Theologie auch feine Unterschiede, die eine tiefgreifende Distanz erkennen lassen. Gogarten hat niemals biologistisch gedacht und seinen Volkstumsbegriff nicht rassistisch konzipiert; ihm fehlt deshalb das zentrale Ideologem des Nationalsozialismus, der radikale Antisemitismus. Er ist zu sehr vom lutherischen Bewußtsein einer bleibenden Sündhaftigkeit des Menschen geprägt, um an eine rassistische Perfektibilität des Menschen glauben zu können: der nordische Heldenmensch ist für ihn genauso gut ein Sünder wie der liberale Bourgeois. Gogarten beteiligt sich nicht an der programmatischen Abwertung des Alten Testaments, wie sie etwa Emanuel Hirsch vollzogen hat. Schon 1924 kritisiert er den Mythos vom Dritten Reich;¹⁷² gerade sein lutherischer Traditionshintergrund bewahrt ihn davor, auf die innergeschichtliche Realisierbarkeit eines quasi göttlichen Reiches der Vollkommenheit zu vertrauen. Gogarten ist in seiner Theologie zu sehr von einem tiefen Glauben an die Alleingeltung der christlichen Tradition bestimmt, um Christentum und Kirche *bewußt* der blanken Ideologisierung auszuliefern. Soweit der Nationalsozialismus mit einem *weltanschaulichen* Totalitätsan-

¹⁷¹ F. Gogarten, Die Selbständigkeit der Kirche, in: Deutsches Volkstum 1933/1, 445–451, hier: 445.

¹⁷² Vgl. Illusionen, 143: „Und gerade um der Erkenntnis Gottes des Schöpfers und Erlösers willen ist . . . der Protest dagegen zu erheben, daß der Mensch aus dieser Welt eine ideale, eine vollkommene machen, daß er das vielberufene dritte Reich aufrichten soll, daß der Mensch das Weltliche nicht weltlich und den Menschen nicht menschlich sein lassen will“. – T. Rendtorff bin ich für den Hinweis auf diesen Beleg zu freundlichem Dank verpflichtet.

spruch auftritt und diese Weltanschauung bewußt antichristlich konzipiert wird, geht Gogarten deshalb zum Nationalsozialismus ausdrücklich auf Distanz. In dem am 18. Januar 1933 in der Breslauer Universität gehaltenen Vortrag „Säkularisierte Theologie in der Staatslehre“ wendet er sich ausdrücklich gegen führende Theoretiker des Nationalsozialismus. „Es gibt eine Grundordnung in der Welt, durch deren Mißachtung alle anderen Ordnungen, die nur durch sie ihren Sinn und ihre Begründung haben, zerstört werden. Das ist die Ordnung Schöpfer und Geschöpf. Wird diese Ordnung nicht mehr respektiert, setzt man irgendein Geschöpf an die Stelle des Schöpfers, dann ist die notwendige Folge, daß alle Ordnung in der Welt von Grund auf verkehrt wird,“¹⁷³ erklärt er mit kritischem Bezug auf die von Nationalsozialisten wie Arthur Rosenberg und Friedrich Hielscher betriebene Verabsolutierung des Volkes „zu einer, ja nicht nur zu einer, sondern zu *der* religiösen Größe schlechthin“.¹⁷⁴ Für Gogarten bleiben „Staat und Volk . . . als durchaus weltliche Größen erkannt, deren Anspruch auf den Menschen seine Grenze findet an dem unmittelbaren Anspruch, den die ewige Macht auf den Menschen macht“.¹⁷⁵ Die Verbindlichkeit, die Staat und Volk durch ihre Begründung aus dem Schöpferwillen Gottes erhalten, beinhaltet auch 1933/34 ihre Begrenzung. Zu den je besonderen Gesetzen von Volk und Staat erklärt Gogarten: „Der Anspruch, den ein solches Gesetz auf den Menschen erhebt, und die Gewalt, die es über den Menschen ausübt, sind nicht unmittelbar der Anspruch und die Gewalt, die jene ewige Macht über den Menschen hat.“¹⁷⁶ Zwar dürfe diese bleibende Souveränität des Schöpfers gegen-

¹⁷³ Säkularisierte Theologie (s. Anm. 86), Nr. 60, 1.

¹⁷⁴ aaO., Nr. 61, 1. Die religiöse Verabsolutierung des Volkes kommentiert Gogarten: „Dafür liegt der Grund in der Tatsache, daß das Volk in einem viel höheren Maße als der Staat die Existenz des Menschen bestimmt. Es bestimmt den Menschen in viel umfassenderer und viel tiefer dringender Weise, als der Staat das kann. Die ganze vielgestaltige Lebendigkeit des menschlichen Lebens kommt dem Menschen in irgendeiner Weise von dem Volke her, zu dem er gehört und aus dem er selbst herkommt. Weil das Volk der Quell der Lebendigkeit ist, weil wir als lebendige Menschen unsere Herkunft im Volke haben, darum kann es noch viel eher, viel wahrscheinlicher an den Platz des Schöpfers gestellt werden, und es kann durchaus der Anschein entstehen, als ob sich in ihm, dem Volke, die höchste Gewalt begründen ließe. Freilich, die begrifflichen Mittel, mit denen man es tut, sind so willkürlich und unbesehen zusammengerafft, ihr Gebrauch ist so verantwortungslos, daß hier das geordnete Denken aufhört und die parteipolitische Deklamation beginnt. Oder was ist es sonst, wenn ein zeitgenössischer, politischer Journalist schreibt, das nordische Volk ‚stelle jenes Mysterium dar, das die alten Sacramente ersetzt‘ (Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*), oder, wenn ein anderer schreibt: ‚Ob bis zum Ende des Freiheitskampfes, den wir heute austragen, drei oder dreitausend Jahre vergehen, ob bis zu jenem Siege, der den Sinn der Erde offenbart, neun oder neunmal hunderttausend Jahre vergehen, ist gleichgültig‘ (Friedrich Hielscher, *Das Reich*, S. 380). Der Begriff des Sakramentes ist ebensowenig wie der des eschatologischen Gottesreiches dazu geeignet, die Realität des Volkes zu erfassen. Man greift beide Male zu weit, und greift darum ins Leere und verliert die Realität des Volkes“ (aaO., Nr. 61, 1).

¹⁷⁵ aaO., Nr. 61, 2.

¹⁷⁶ ebd.

über seiner Schöpfung nicht wie im religiös geprägten modernen amerikanischen und westeuropäischen Menschenrechtsdenken zu einer „innerweltlichen Qualität des Individuums“ säkularisiert werden, derzufolge der Einzelne als Gottes Geschöpf Staat und Volk prinzipiell vorzuordnen sei.¹⁷⁷ Doch leitet Gogarten aus der theologischen Grundunterscheidung von Schöpfer und geschaffenen Ordnungen eine prinzipielle „Doppelheit der irdischen Hoheitsmächte in Staat und Volk“ ab, „die einander gegenseitig bedürfen, aber jedes eine andere Ordnung haben“.¹⁷⁸ Das ist bei aller diffusen Volkstumsideologie weder eine direkte Identifizierung von Gottesgesetz und Volksnomos noch ein unkritisches Bekenntnis zum Nationalsozialismus. Gogarten hält 1933 am Anspruch fest, daß nur dann, wenn „die theologische Wissenschaft den Raum frei hält, der dem Schöpfer vorbehalten ist“,¹⁷⁹ die Welt aus dem Chaos der Gegenwart wieder zu wahrer politischer Ordnung finde. Seine politischen wie kirchenpolitischen Entscheidungen 1933 und 1934 sind in ihrem Kern Ausdruck seines extrem hohen Vertrauens in die Theologie als normativer Leitwissenschaft. Gogarten unterstützt den „nationalen Aufbruch“ – man beachte den Bewegungsgehalt des Begriffs! – gerade deshalb, um ihn beeinflussen und theologisch steuern zu können. Er öffnet sich den Nationalsozialisten mit dem Anspruch, ihnen im Kairos des „Aufbruchs“ die wahren Ziele politischer Erneuerung vermitteln zu können. In seinen politischen wie kirchenpolitischen Fehlentscheidungen der dreißiger Jahre ist er weithin ein Opfer jener maßlosen Überschätzung der politischen Einflußchancen und Gestaltungsmöglichkeiten des Intellektuellen in einer komplexen Massengesellschaft, wie sie in seinem Theologiebegriff angelegt ist.

Dies zeigt gerade ein Element seiner Politischen Theologie, das prima facie eine völlig unkritische Anpassung an den Nationalsozialismus zu indizieren scheint: die Aufnahme des Begriffs „totaler Staat“. Gogarten hat seit dem Mai 1933 mehrfach davon gesprochen, daß der Staat aufgrund seiner gottgegebenen Autorität einen totalen Anspruch auf den Menschen habe und „den Menschen ganz und gar“ beanspruche.¹⁸⁰ Diese „Totalität“ des Staates meine „nicht nur die äußere Existenz des Menschen, nicht nur sein Hab und Gut und sein leibliches Leben, sondern . . . sein höchstes irdisches Gut, die Ehre, . . . also den Menschen in einem durchaus innerlichen geistigen Sinn“.¹⁸¹ Da er in den zwanziger Jahren den *autoritären* Staat propagiert, 1932 den Begriff des *totalen* Staates zurückweist und noch im Januar 1933 konstitutive Grenzen des Staates mit Nachdruck hervorhebt,¹⁸² bedeutet die Rede vom

¹⁷⁷ ebd. Für den Prozeß der säkularistischen Umformung des christlichen Individualismus in das moderne Menschenrechtsdenken bezieht Gogarten sich auf G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, 1927⁴.

¹⁷⁸ aaO., Nr. 61, 2.

¹⁷⁹ aaO., Nr. 61, 1.

¹⁸⁰ Deutsches Volkstum 1933/1, 445.

¹⁸¹ ebd.

¹⁸² Im Aufsatz über „Staat und Kirche“, in dem Gogarten zur Begrenzung des

„totalen Staat“ eine gezielte Annäherung an den Nationalsozialismus. Dem Begriff des „totalen Staates“ gibt Gogarten dann freilich einen Gehalt, der dem nationalsozialistischen Sinn des Begriffs widerstreitet. Denn so wie Gogarten von einem totalen Anspruch des Staates auf den Menschen spricht, so spricht er zugleich auch von einem totalen Anspruch der Kirche auf den Menschen. „Die Eigentümlichkeit des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche liegt darin, daß beide, sobald sie ihr eigenes Wesen erfüllen, den Menschen total in Anspruch nehmen“, erklärt er im Mai 1933 zur „Selbständigkeit der Kirche“.¹⁸³ Dies ist jedoch ein widersprüchlicher oder zumindest ein bemerkenswert diffuser Sprachgebrauch. Gleichzeitig total vom Staat und total von der Kirche her bestimmt zu sein, wäre nur dann möglich, wenn deren Ansprüche differenzlos identisch wären. Solange hier jedoch eine Differenz festgehalten wird, ist der totale Staat insoweit nicht total, als er durch eine relativ selbständige Kirche begrenzt wird.

Aus der inneren Konsequenz seiner Theologie heraus hat Gogarten auch nach 1933 am Postulat einer prinzipiellen Selbständigkeit der Kirche festgehalten und ein differenzloses Aufgehen der Kirche in den Staat negiert. Von seinen kirchenpolitischen Gegnern unterscheidet er sich nicht durch eine generelle Preisgabe der Autonomie der Kirche, sondern allein durch eine eigene Konzeption solcher Selbständigkeit.¹⁸⁴ Die „christliche Kirche steht und fällt damit, daß sie die Kirche Jesu Christi ist. Anders ausgedrückt: sie verkündigt den Anspruch des *Herrn* Jesus Christus über die Menschen, die Herrschaft, die Gott ihm gegeben hat, weil er . . . die Welt überwunden hat. Von hier muß es verstanden werden, wenn die Kirche heute Freiheit und Selbständigkeit für sich und ihre Verkündigung fordert. Sie *muß* sie fordern, wenn sie im Dienst ihres Herrn stehen will, wenn sie die von der Knechtschaft unter Sünde, Tod und Gesetz erlösende Herrschaft des Herrn Jesus Christus verkündigen will“.¹⁸⁵ „Der totale Anspruch, den die Kirche auf den Menschen macht und für dessen Erhebung sie notwendig Selbständigkeit verlangen muß, ist einzig und allein aus der Herrschaft Jesu Christi über den Menschen zu verstehen. Es ist überhaupt kein anderer als der Herrschaftsanspruch Jesu Christi.“¹⁸⁶ Diesen totalen Herrschaftsanspruch Christi sucht Gogarten dann so auszulegen, daß der politische Totalitätsanspruch des Staates nicht durch die Kirche innerweltlich, in einem die politische Verge-

Staates ausdrücklich auf Wissenschafts- und Religionsfreiheit verweist, spricht er an *einer Stelle* aber auch von der Notwendigkeit, „daß man Herrschaft und Macht über sich in einem totalen, die ganze Existenz betreffenden Sinn erfahren“ haben muß, um überhaupt nach Herrschaft fragen zu können (ZZ 10, 1932, 395).

¹⁸³ Deutsches Volkstum 1933/I, 445.

¹⁸⁴ Die in zahlreichen Kundgebungen für die Kirche erhobene „Forderung der Selbständigkeit und der Freiheit gegenüber dem Staate“ kommentiert er: „Aber mit der Forderung allein ist es nicht getan. Es muß auch gesagt werden, in welchem Sinn diese Selbständigkeit gemeint ist“ (ebd.).

¹⁸⁵ aaO., 446.

¹⁸⁶ aaO., 447

meinschaftung des Menschen relativierenden Sinne begrenzt wird.¹⁸⁷ Im Glauben an Jesus Christus werde zwar die „irdische Existenz (des Menschen), die er vor der irdischen Macht des Staates in Ehre oder Unehre lebt, in ihrer Vorläufigkeit und Begrenztheit offenbar. Sie ist seine ganze *irdische* Existenz, aber sie ist nicht seine *ganze* Existenz. Das Gesetz, das in ihr regiert, herrscht in seiner ganzen *irdischen* Existenz, aber es herrscht nicht, es darf um seines ewigen Heils nicht in seiner *ganzen* Existenz herrschen“.¹⁸⁸ Aber die theologische Grundunterscheidung von Vorletztem und Letztem dürfe nicht im Sinne einer innerweltlichen Begrenzung des Anspruchs des Staates auf den Einzelnen konkretisiert werden. Wo man die religiöse Selbständigkeit des Menschen als prinzipielle innerweltliche Grenze gegenüber politischer Vergemeinschaftung auslege, werde nur die neuprotestantische Verfälschung des Glaubens zu einem apolitischen Individualismus fortgeführt und an die Stelle des genuinen christlichen Individualismus – des konstitutiven Bezogenseins des Einzelnen auf Gott – seine moderne säkularisierte Gestalt, der Humanitarismus bzw. das Menschenrechtsdenken Nordamerikas und Westeuropas gesetzt. Erst diese Argumentation läßt verstehen, warum Gogarten den theologischen Repräsentanten der „Bekennenden Kirche“, insbesondere Karl Barth, vorwirft, den Glauben liberalistisch zu verfälschen und – im Sinne seines antiliberalen Politikbegriffs – zu entpolitisieren: zu einer „Selbständigkeit‘ der Kirche . . ., die diese in dem geistigen Habitus des bürgerlichen Individualismus aus dem 19. Jahrhundert verfestigte“.¹⁸⁹

Seine eigene Bestimmung der Selbständigkeit der Kirche¹⁹⁰ ist nun freilich durch einen tiefgreifenden Widerspruch bestimmt.¹⁹¹ Sofern Gogarten für die Kirche eine prinzipielle Freiheit der Verkündigung des totalen Herrschaftsanspruchs Christi reklamiert, insistiert er auf einer institutionellen Selbständigkeit der Kirche, durch die der totale Anspruch des Staates auf den Menschen faktisch relativiert wird. Trotz seiner Lehre vom Volksnomos postuliert Gogarten keine Gleichschaltung der Kirche mit dem (neuen) Staat. Insoweit markiert selbst die Aufnahme des Begriffs „totaler Staat“ noch einen

¹⁸⁷ aaO., 446: „Die Forderung der Kirche nach Selbständigkeit kann gegenüber dem totalen Anspruch des Staates auf den Menschen nur dann Berechtigung und Sinn haben, wenn die Kirche nicht *innerhalb* der Totalität des staatlichen Anspruchs selbständig sein will, sondern wenn sie in einem anderen Sinn als der Staat den Menschen total in Anspruch nimmt“.

¹⁸⁸ aaO., 450.

¹⁸⁹ Gericht oder Skepsis, 9; vgl. Deutsches Volkstum 1933/1, 446.

¹⁹⁰ Vgl. auch das unter Mitwirkung von P. Althaus, F. Brunstäd, R. Bultmann, W. Elert, F. Gogarten und F. K. Schumann entstandene „Theologische Gutachten gegen die Thüringer Deutschen Christen“ vom Juli 1936 (Text in: Kirche im Kampf. Dokumente des Widerstandes und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945. Hg. von H. Hermelink, 1950, 339 ff.).

¹⁹¹ Darauf hat 1933 der damalige Generalsekretär des „Protestantenvereins“ W. Schubring mit hingewiesen: Einheit von Evangelium und Volkstum?, in: Protestantenblatt 66, 1933, Sp. 720–723.

wesentlichen Differenzpunkt gegenüber dem nationalsozialistischen Programm politischer Vergemeinschaftung des Menschen in *allen* seinen Lebensbeziehungen. Auch der totale Staat bleibt ein Notinstitut gegen das Böse, das allein die politische Existenz des Menschen, nicht aber seine Beziehung zu Gott betrifft. Obgleich politische Vergemeinschaftung sich nicht nur auf die äußere, sondern auch auf die innere Existenz des Menschen beziehen soll, bleibt ihr die *religiöse* Individualität ausdrücklich vorgeordnet. Auch im Frühjahr und Sommer 1933 macht Gogarten Legitimität und Verbindlichkeit des staatlichen Anspruchs auf den Menschen mit Nachdruck davon abhängig, daß der Staat den totalen Anspruch Christi auf den Menschen explizit anerkenne und seine Totalität nicht aus sich selbst zu begründen suche, sondern als exklusiv in der christologisch offenbaren Souveränität Gottes begründbar anerkenne, wie die Kirche sie geltend mache.¹⁹² „Wie die einzelnen Gebote ihren Sinn verlieren und aufhören, verpflichtende Gebote zu sein, wenn sie nicht immer wieder aus dem Inbegriff des Gebotes erfüllt und lebendig werden, ebenso verliert der staatliche Anspruch seine Kraft und der Staat seine tiefste Begründung, wenn sein Anspruch und seine Souveränität nicht immer neu aus dem Anspruch der Kirche, das ist aus dem Anspruch Jesu Christi auf den sündigen Menschen als der Anspruch und die Souveränität des Gottes erkannt wird, der um seines ewigen Heilsplanes willen diese irdische Welt erhält“, schließt sein Aufsatz zur „Selbständigkeit der Kirche“.¹⁹³ Aber ist ein Staat, der sich an die „Grundordnung“ von Schöpfer und Geschöpf gebunden weiß und die Kirche als Institution der exklusiven Verwaltung des christologischen Wissens um diese „Grundordnung“ anerkennt, noch „totaler Staat“? Daß Gogarten sich diesen Begriff im Frühjahr 1933 zu eigen macht, signalisiert zwar ein Interesse an Offenheit gegenüber dem Nationalsozialismus. Aber seine Auslegung dieses Begriffs läßt – unbeschadet seiner Schwankungen in der Darstellung der Beziehung von Gottesgesetz und Volksnomos¹⁹⁴ – auch eine prinzipielle Grenze der Akzeptanz der nationalsozialistischen Staatsauffassung erkennen. In genau dem Maße, wie der „totale Staat“ sich als autonom begreift und der modernen Säkularisierung theologischer Begriffe analog die Herrschaftsprädikate Gottes als eigene Qualitäten des Politischen usurpiert, gilt er Gogarten als theologisch illegitim. So beinhaltet Gogartens Versuch, Anschluß an die nationalsozialistische Staatsauffassung zu gewinnen, von vornherein auch ein Potential kritischer

¹⁹² Insoweit ist die von H. P. Platz (s. Anm. 3), 47, vertretene These unzutreffend, daß Gogarten „keinen wirklichen Maßstab kennt, mit dessen Hilfe die Staatsgewalt beurteilt . . . werden könnte“. Der Einwand, daß Gogarten nur „formalistisch“ argumentiere (ebd.), wird bereits dem Ausgangspunkt von Gogartens Staatsethik nicht gerecht: der Ablehnung eines materialiter eigenständigen christlichen Ethos.

¹⁹³ Deutsches Volkstum 1933/I, 451.

¹⁹⁴ Vgl. Einheit von Evangelium und Volkstum?, 1933, mit: Ist Volksgesetz Gottesgesetz? Eine Auseinandersetzung mit meinen Kritikern, 1934. Zum Kontext: K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, 1986², 536ff.

Distanz.¹⁹⁵ Die von ihm seit dem Ende der dreißiger Jahre entwickelte, seit 1945 öffentlich vertretene Kritik des Nationalsozialismus läßt sich weithin als Aktualisierung dieser Möglichkeit begreifen.

6. Der Kampf gegen den Säkularismus, oder: die theologische Konstruktion einer idealen Gegenneuzeit

Gogartens Spättheologie, seine theologische Arbeit nach 1945, läßt sich nur auf dem Hintergrund der nach dem Ende des zweiten Weltkrieges im deutschen Protestantismus geführten Debatte über die Bekämpfung des Säkularismus¹⁹⁶ angemessen verstehen. Denn Gogarten nimmt mit seiner berühmten Säkularisierungsthese, der These, daß die Säkularität der modernen Welt eine legitime Folge des christlichen Glaubens sei, kritisch zu dieser Debatte Stellung. Doch daß er gegen das herrschende Bewußtsein in Theologie und Kirche auf einer christlichen Legitimität der Neuzeit insistiert, bedeutet keine *prinzipielle* Revision seiner Theologie: keineswegs werden die antimodernistischen Grundelemente seiner theologischen Wirklichkeitsdeutung nun zugunsten einer neuen Öffnung gegenüber dem Geist der modernen Kultur preisgegeben.¹⁹⁷ Je mehr man Gogartens Spättheologie

¹⁹⁵ Jüngere nationalsozialistische Theologen scheinen dies im Frühjahr und Sommer 1933 deutlich gesehen zu haben. Nach einem Bericht von Gogartens Schüler R. Grieger soll der Führer der Fachgruppe Theologie im Breslauer NSD-Studentenbund, Vogel, bei der symbolischen Bücherverbrennung undeutschen Schrifttums im Mai 1933 versucht haben, auch die Publikationen Gogartens verbrennen zu lassen (R. Grieger, Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben (Hebr. 13,7). Zum 100. Geburtstag Friedrich Gogartens am 13. Januar, in: Schlesischer Gottesfreund. März/April 1987, 23–24).

¹⁹⁶ Vgl.: W. Lück, Das Ende der Nachkriegszeit. Eine Untersuchung der Funktion des Begriffs der Säkularisierung in der „Kirchentheorie“ Westdeutschlands 1945–1965, 1976; M. Greschat, Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit (1945–1949), in: Kirchen in der Nachkriegszeit. Vier zeitgeschichtliche Beiträge von A. Boyens, M. Greschat, R. von Thadden, P. Pombeni (AKZ B 8), 1979, 100–124; H. Noormann, Protestantismus und politisches Mandat 1945–1949, 2 Bde, 1985.

¹⁹⁷ Für H. Fischer (wie Anm. 34), 116 f., stellt sich die Entwicklung von Gogartens Neuzeitdeutung demgegenüber als „ein bruchartiger Wechsel“ dar, „der von Gogarten an keiner Stelle durchreflektiert wird“: „Die abschließenden Arbeiten widerrufen nicht einfach Einsichten aus früherer Zeit, sie bekennen sich auch nicht ohne Vorbehalte zum modernen Welt- und Menschenverständnis, und doch sind die Tendenzen, was die Beurteilung der modernen Welt angeht, entgegengesetzt.“ Fischer stützt sich für diese Diskontinuitätsthese u. a. darauf, daß Gogarten nach 1945 programmatisch den Individualismusbegriff aufnehme (aaO., 125, 143, 147 u. ö.), den Glauben nicht mehr als Objektives, sondern Subjektives fasse (125) und in seiner Kierkegaard-Rezeption nun nicht mehr den unendlichen qualitativen Unterschied von Gott und Mensch, sondern die Kategorie des einzelnen hervorhebe (145). Aber: vom „christlichen Individualismus“ spricht Gogarten bereits 1932, gegen Relativismus und Subjektivismus polemisiert er keineswegs nur vor, sondern auch nach 1945, und gerade seine frühe Kierke-

im Kontext der innertheologischen Debatten um die politische Neuordnung der deutschen Gesellschaft und den Beitrag der Kirche zum Wiederaufbau sieht, desto deutlicher wird die hohe innere Kontinuität seines Denkens. Die Grundvoraussetzung der im deutschen Protestantismus nach 1945 herrschenden Zeitgeschichtsdeutung, die kritische Analyse der Gegenwartskultur als einer Kultur des vollendeten Säkularismus, macht Gogarten sich ausdrücklich zu eigen. Auch der Gogarten der Säkularisierungsthese ist ein radikaler Kritiker der tatsächlich gegebenen modernen Kultur. Zwar unterliegt sein Denken auf der Ebene der ausdrücklichen politischen Konkretion theologischer Gehalte seit den späten dreißiger Jahren einem Wandel: die theologische Lehre vom Gesetz wird nicht mehr in Ständen, im Volksnomos und im autoritären bzw. dann auch totalen Staat positiviert. In den strukturellen Grundmustern bleibt seine Theologie sich jedoch gleich.¹⁹⁸ Was gern als Öffnung gegenüber dem Geist der Moderne gefeiert wird, die Anerkennung der christlichen Legitimität des Säkularisierungsprozesses, ist keine theologische Legitimierung der modernen Gegenwartskultur, sondern die theologische Konstruktion einer idealen Neuzeit, die sich zu der parlamentarisch-demokratischen, pluralistischen und kapitalistischen Individualitätskultur, die sich seit der ökonomischen und politischen Doppelrevolution des späten 18. Jahrhunderts durchgesetzt hat, gerade negativ verhält.

Daß auch Gogartens Spättheologie noch auf den Grundton radikaler Modernitätskritik gestimmt ist, zeigt zunächst seine Deutung des Nationalsozialismus. Wie zahlreiche andere protestantische Theologen, die trotz ihrer kritischen Vorbehalte gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie die „deutsche Revolution“ von 1933 begrüßt haben, hat Gogarten sich nach 1945 nicht dazu veranlaßt gesehen, in seinen wissenschaftlichen Publikationen *direkt* zu seiner politischen Theologie der frühen dreißiger Jahre und zu seinen politischen wie kirchenpolitischen Optionen nach dem Januar 1933 Stellung zu nehmen.¹⁹⁹ Doch schon in seinen seit 1944 gehaltenen Predigten,²⁰⁰ einigen in den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren veröf-

gaard-Rezeption ist *auch* durch die Faszination für die Kategorie des Einzelnen geprägt (vgl. Ein Wort zur religiösen Bewegung (s. Anm. 69), 144; ZZ 10, 1932, 310). In einer wichtigen Untersuchung zu Gogartens später Christologie hat Fischer seine Diskontinuitätsthese insoweit erheblich abgeschwächt, als er nachweist, daß Gogarten auch in „Jesus Christus. Die Wende der Welt“ (1966) wesentlich vom Gegensatz gegen die Leben-Jesu-Forschung mit ihrer Konzentration auf den ‚historischen Jesus‘ her denkt (H. Fischer, Die „geschichtliche Christologie“ und das Problem des historischen Jesus. Erwägungen zur Christologie Friedrich Gogartens, in: ZThK 65, 1968, 348–370).

¹⁹⁸ H. Fischer, aaO., 116, hat darauf hingewiesen, daß „sich am Strukturverhältnis von Gesetz und Evangelium im Spätwerk nichts ändert“; nur werde jetzt „die geschichtliche Wirklichkeit, in der uns das verhüllte Gesetz Gottes begegnet, total anders verstanden“. So muß die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität in Gogartens theologischer Entwicklung vor allem mit Blick auf seine Wahrnehmung der geschichtlichen Gegenwart gestellt werden.

¹⁹⁹ Vgl. auch M. Kroeger (s. Anm. 10), 27.

²⁰⁰ Vgl. F. Gogarten, Der Schatz in irdenen Gefäßen. Predigten, 1960, 90ff.; F.

fentlichten Aufsätzen²⁰¹ und dem 1948 erschienenen, größtenteils schon in den letzten Kriegsjahren bzw. noch vor der deutschen Kapitulation 1945 konzipierten Buch über „Die Kirche in der Welt“²⁰² findet indirekt eine intensive Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus statt.

In „Die Kirche in der Welt“ sucht Gogarten durch eine kritische Analyse moderner Autonomie, der prinzipiellen Selbständigkeit des Menschen gegenüber der geschichtlichen Welt, den Nachweis zu führen, daß diese Autonomie aus inneren Gründen notwendig in eine totalitäre politische Vergemeinschaftungsideologie umschlage. Gogartens Argumentation läßt sich so zusammenfassen: Moderne Autonomie sei wesentlich dadurch charakterisiert, daß der Mensch nicht mehr von der Welt umschlossen bzw. umfaßt sei, sondern er seiner Welt mit dem Anspruch auf prinzipielle Selbständigkeit gegenüber trete. Diese Dissoziation von Mensch und Welt bedeute aber nicht, daß der Mensch sein Leben ohne Bezug auf ein Sinnganzes führen könne. Bis zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts sei solche „geistige Sicherung der Welt“,²⁰³ eine „Begründung der Welt“,²⁰⁴ die sinnhaftes Handeln der Einzelnen überhaupt erst ermögliche, von Christentum und Kirche geleitet worden. Das geistige Vakuum, das durch den kulturellen Plausibilitätsverlust der christlichen Tradition und den Rückzug der Kirche aus der allgemeinen Kultur entstanden sei, sei seit der Französischen Revolution dann zunehmend durch den Nationalismus, die zentrale Ideologie der europäischen Moderne, gefüllt worden. Dieser Nationalismus sei wesentlich neue Mythologie, d. h. der Versuch des autonomen Menschen, durch die Vorordnung der Nation vor den Einzelnen seinem Leben selbst einen überindividuellen Sinn zu geben. Ein Sinnganzes, das dem Menschen nicht transzendent vorgegeben, sondern durch ihn selbst konstruiert sei, lasse sich aber nur totalitär realisieren. Am Nationalismus zeige sich dies besonders prägnant: denn das Volk sei hier nicht substantielle, den Einzelnen immer schon bindende Gemeinschaft, sondern nur pseudosakrales Konstrukt einer politischen

Gogarten, Zur Wiederöffnung der Universität (Predigt über Matthäus 7, 24–29, gehalten am Sonntag, dem 16. September 1945), in: Die Sammlung 1, 1945/46, 80–85.

²⁰¹ Vgl. vor allem: Christlicher Glaube heute, in: Zeitwende 20, 1948/49, 345–359; Der Öffentlichkeitscharakter der Kirche (s. Anm. 64); Entscheidung im Nichts, in: Eckart 21, 1952, 289–301.

²⁰² H. G. Göckeritz hat mir am 17. und 31. März 1988 brieflich mitgeteilt, daß Gogarten die Bücher „Die Kirche in der Welt“ und „Die Verkündigung Jesu Christi“ „zum größten Teil während des Krieges geschrieben habe“ und ihre Veröffentlichung erst durch eine amerikanische Papierspende 1948 möglich geworden sei. Diese wichtige Information, für die hier noch einmal gedankt sei, läßt erkennen, daß die allgemeinpolitische Zäsur des Jahres 1945 nicht automatisch zu einem Einschnitt in Gogartens theologischer Entwicklung gemacht werden darf und insofern der Frage nach Kontinuitäts-elementen seines Denkens besonderes Gewicht zukommt. Gogarten hat mit großer Wahrscheinlichkeit 1939 keinen Text und 1940 und 1941 nur Predigten veröffentlicht, um dann erst wieder 1945 (s. Anm. 200) und verstärkt seit 1947 wissenschaftlich zu publizieren (vgl. J. Vohn (s. Anm. 11), 413f.).

²⁰³ Die Kirche in der Welt, 1948, 15.

²⁰⁴ ebd.

Theorie, eine noch zu verwirklichende Idee, die ihre Wahrheit erst in ihrer geschichtlichen Durchsetzung finde und deshalb notwendig den fanatischen Terror ihrer unbedingten Realisierung provoziere.²⁰⁵

Gogarten gibt deutlich zu erkennen, daß seine Analyse des modernen europäischen Nationalismus auch als Diagnose der „in der jüngsten Vergangenheit“ Deutschlands geschehenen „Katastrophe der Moral“,²⁰⁶ d. h. als Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, zu verstehen ist. Sie dürfte darüber hinaus als implizite, vorsichtige Relativierung der von ihm einst vertretenen Volksnomoslehre zu verstehen sein,²⁰⁷ läuft die Unterscheidung zwischen dem substantiellen Volksbegriff der alten mythischen Welt und dem ideologischen, zwangsläufig auf Geschichtsterror drängenden Volksbegriff des modernen Nationalismus doch darauf hinaus, daß das Programm totaler politischer Vergemeinschaftung des Menschen nicht nur die Idee menschlicher Freiheit zerstört, sondern zugleich auch dem im christlichen Glauben implizierten Verständnis von Mensch und Welt widerspricht. Dies bedeutet aber nicht, daß Gogarten den Nationalsozialismus in den vierziger Jahren ablehnt, weil dieser moderne Autonomie zerstört habe. Ganz im Gegenteil versteht er den Nationalsozialismus als eine notwendige Folge moderner Autonomie bzw. als deren konsequenteste geschichtliche Manifestation. Zusammengebrochen sei der Nationalsozialismus gerade deshalb, weil er auf einem falschen Fundament²⁰⁸ errichtet worden sei: auf dem Fundament des neuzeitlichen Anthropozentrismus. Von der sonstigen Geschichte der Moderne unterscheide sich der Nationalsozialismus allein dadurch, daß hier die Grundentscheidung modernen Denkens „mit der äußersten Einseitigkeit und Entschlossenheit“ durchgeführt worden sei: die „Entscheidung für den Menschen als das Fundament der ganzen menschlichen Kultur und Geschichte“.²⁰⁹ Gogarten aktualisiert nach 1945 jene Muster zur kritischen Deutung des Nationalsozialismus, die schon seine Polemik gegen die religiös-liberalistische Volksmythologie der „Deutschen Christen“ bzw. „nationalistischen Theologen“ vor 1933 und seine mehr oder weniger offene Kritik der explizit nachchristlichen nationalsozialistischen Rassetheoretiker 1933 und 1934 bestimmt hatten: die Deutung des Nationalsozialismus

²⁰⁵ Vgl. vor allem aaO., 17–20.

²⁰⁶ aaO., 9.

²⁰⁷ Daß der Einzelne wesentlich durch das Gesetz seines Volkes bestimmt werde, behauptet Gogarten aber auch nach 1945: Vgl. *Die Kirche in der Welt*, 12. Freilich weiß der Glaube um Grenzen der „griechische(n) ... Polis, die den Menschen in seiner ganzen Existenz umschließende Macht und Wirklichkeit ist“: „Das Volk ist nicht mehr die letzte, die umschließende Wirklichkeit. Sondern das ist nun die Ekklesia Gottes“ (*Der Öffentlichkeitscharakter* (s. Anm. 64), 347). Auf solche Grenzen hat Gogarten aber auch in den dreißiger Jahren schon hingewiesen. Begriffe wie Volk und polis treten in seiner Theologie nach 1945 deutlich zurück. Doch wo er sie gebraucht, lassen sich deutliche Kontinuitäten zum Sprachgebrauch der dreißiger Jahre feststellen.

²⁰⁸ Zur Wiederöffnung (s. Anm. 200), 80 f.

²⁰⁹ aaO., 81.

als einer radikalen Gestalt modernen Autonomieglaubens. Der Unterschied zwischen Gogartens politisch-kirchenpolitischer Haltung 1933 und seiner Kritik des Nationalsozialismus 1945 liegt allein darin, daß sich die politisch-religionspolitischen Hoffnungen des Frühjahrs 1933 nun definitiv als Illusion erwiesen haben: die Hoffnungen, durch eine theologisch gesteuerte christliche Beeinflussung des „nationalen Aufbruchs“ den Nationalsozialismus zum Instrument für eine christlich fundierte, d. h. an der Grundordnung von Schöpfer und Geschöpf orientierte prinzipielle Überwindung des bürgerlich-liberalen Individualismus bzw. der neuzeitlichen Autonomie umformen zu können. Das Scheitern des Nationalsozialismus führt Gogarten seit spätestens 1945 darauf zurück, daß die nationalsozialistische Bewegung für solche ausdrückliche Rückbindung ihrer Politik an die Schöpfungsordnung nicht offen gewesen sei und sie dann folglich an ihrem falschen ideologischen Prinzip, der notwendig in Anarchie und Untergang führenden modernen Autonomie, zugrunde gegangen sei. Was noch wenige Jahre zuvor als *mögliche* Kairos für die Überwindung des neuzeitlichen Säkularismus, Individualismus und Anthropozentrismus gefeiert worden ist, wird nun also zum wichtigsten historischen Beleg dafür erklärt, daß die Prinzipien der Moderne nur ins Chaos führen und letztlich die totale Zerstörung aller politisch-gesellschaftlichen Ordnung mit sich bringen. In der von Gogarten nach 1945 vertretenen Geschichtssicht gilt gerade der antimodernistische Kampf des Nationalsozialismus gegen Liberalismus, bürgerlichen Individualismus und parlamentarische Demokratie als die innere Erfüllung jenes Emanzipationsprozesses, der in der ökonomischen und politischen Doppelrevolution des späten 18. Jahrhunderts begonnen hatte. Gogarten vertritt nach 1945 eine negative theologische Geschichtsteologie, deren Zielpunkt die „deutsche Revolution“ von 1933 ist: was 1789, 1848 und 1918/19 inszeniert worden sei, habe mit innerer Zwangsläufigkeit in 1933 und seinen Folgen enden müssen. Er erkennt nach 1945 weder einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Nationalsozialismus und jenen politischen Positionen an, gegen die sich der nationalsozialistische Antimodernismus gerichtet hatte, noch vermag er irgendwelche strukturellen Differenzen zwischen der neueren deutschen Geschichte und der Geschichte der westeuropäischen Gesellschaften wahrzunehmen. Dem entspricht es, daß er in keiner seiner nach 1945 publizierten Texte zwischen Tätern und Opfern des Nationalsozialismus zu unterscheiden bereit oder imstande ist. Den Schuldbegriff verwendet er so allgemein und vage, daß jeder Deutsche, sei er Nationalsozialist oder Sozialdemokrat, zum Mitschuldigen an der nationalsozialistischen Entstellung des deutschen Geistes wird.²¹⁰ Dies ist in der Perspektive seiner Modernitätskritik

²¹⁰ „Und wir haben Grund, uns darüber klar zu werden, daß es sich bei dem Bittersten von allem, was uns widerfahren ist, nämlich daß der Geist unseres Volkes durch solche Selbstbewunderung, Frechheit und Menschenfurcht so fürchterlich entstellt wurde, nicht um Zufälligkeiten handelt, nicht nur um etwas, was uns unter brutalem Terror aufgezwingen ist, sondern dem gegenüber wir durch lange währende Verküm-

nur folgerichtig: Wenn der Nationalsozialismus die unumgängliche Konsequenz bzw. die radikalste Realisierungsgestalt moderner Autonomie ist, dann sind auch jene, die gegen ihn gekämpft haben, letztlich nur Repräsentanten eines Bewußtseins, das einmal in Terror umschlagen muß. Ist dies eine Geschichtssicht, die eine Öffnung gegenüber dem Geist der Moderne, etwa den Versuch einer Öffnung gegenüber der politischen Kultur Westeuropas, erkennen läßt?

Auch Gogartens Deutung der politisch-kulturellen Gegenwartslage nach 1945 läßt erkennen, in welchem starkem Maße er an Grundelementen seiner alten Kritik der modernen Kultur festhält. Zwar schwächt Gogarten den polemischen Grundton seiner Absage an die Gegenwartskultur deutlich ab. Auch spitzt er seine Modernitätskritik nun nicht mehr auf das Bürgertum und den Liberalismus als die primären sozialen und politischen Träger der Moderne hin zu. Doch ansonsten ist sein Spätwerk noch entscheidend von jenen kulturpessimistischen und antimodernistischen Ideologemen geprägt, die schon sein Frühwerk und die Publikationen der dreißiger Jahre bestimmen. So überwiegen in seiner theologischen Deutung der Moderne Elemente der Kontinuität gegenüber denen des Wandels und der theologischen Öffnung für die neue politisch-gesellschaftliche Lage nach 1945.

Diese Kontinuitätsthese ist vor möglichen Mißverständnissen zu schützen. Gogartens einflußreicher Fakultätsgegner Ernst Wolf hat 1970, also drei Jahre nach Gogartens Tod, behauptet, daß die „antidemokratische, politisch-geistige Strömung der nationalen Opposition ... im Grunde von Gogarten auch über 1945 hinaus durchgehalten worden“ sei.²¹¹ Ob und inwieweit diese von Wolf nirgends belegte Behauptung Wahrheitselemente enthält, läßt sich derzeit nicht entscheiden; angesichts des Mangels an veröffentlichten biographisch relevanten Quellen können noch keine begründeten Aussagen über konkrete politische Entscheidungen Gogartens in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens bzw. über seine Haltung zu Grundkonflikten der deutschen Nachkriegspolitik gemacht werden. Dies schließt es nicht aus, die von Gogarten zwischen 1945 und 1967 publizierten theologischen Texte auf politische Implikationen und hier insbesondere die Wahrnehmung des widerspruchsvollen Prozesses einer Öffnung der bundesrepublikanischen Gesellschaft für politische wie kulturelle Leitideale des Westens hin zu befragen. Dabei zeigt sich: der von Hermann Lübke 1965 unternommene, vielzitierte Versuch einer politischen Kontextualisierung von Gogartens Spättheologie weist in die falsche Richtung. Gogartens „theologische Geschichts- und Zeit-Diagnostik“ nach 1945 stellt keine „Revision“ des „festländisch-europäischen

merung der Gegenkräfte zum mindesten anfällig waren, und daß da eine lange Entwicklung mit eherner Folgerichtigkeit zu ihrem bitteren Ende gekommen ist. Der erste Schritt zu etwas Neuem muß die klare Erkenntnis hiervon sein. Diese Erkenntnis trifft uns alle, wie wir da sind, hart. Denn wer von uns könnte sagen, er habe in gar keiner Weise mitgetan bei dem, was geschehen ist?“ (Zur Wiedereröffnung (s. Anm. 200), 84 f.). Zu beachten ist, daß es sich bei diesem Text um eine Predigt handelt.

²¹¹ E. Wolf, Vorwort, in: Th. Strohm (s. Anm. 53), 9–10, 10.

Zivilisationsverdacht(s)“ zugunsten einer Legitimierung „des angelsächsischen Zivilisations-Pathos“ dar und ist insofern gerade nicht im Kontext der „rasch fortschreitende(n) Integration Westdeutschlands in den politisch-ökonomischen und damit sekundär auch in den geistigen Zusammenhang des sog. ‚Westens‘“²¹² zu lesen.

Dies läßt gerade jenes Erfolgsbuch erkennen, das weit über die spezielle Gogarten-Literatur hinaus als inzwischen klassischer Beleg für eine der Demokratisierung der westdeutschen Gesellschaft analoge Öffnung protestantischer Theologie für die moderne säkulare Gesellschaft gilt. Denn Gogarten schreibt „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“ gerade deshalb, weil „die Gefahren, die mit der Säkularisierung verbunden sind, heute immer deutlicher sichtbar werden“.²¹³ Nicht nur bleibt seine Wahrnehmung der Gegenwart auf den Grundton von Krise und drohendem Untergang bestimmt. Auf dem Hintergrund der Erfahrungen des „Zusammenbruchs“²¹⁴ hat Gogarten seine kulturkritische Diagnose der „Heillosigkeit dieser Welt“²¹⁵ vielmehr noch radikalisiert. Besonders deutlich tritt dies an der prominenten Rolle zutage, die in der Durchführung seiner Säkularisierungsthese der von Gogarten schon vor 1933 verwendete Begriff des Säkularismus²¹⁶ spielt: er macht diesen in den frühen dreißiger Jahre in Ökumene und deutschem Protestantismus weit verbreiteten kulturpolitischen Kampfbegriff gegen die Moderne²¹⁷ in den frühen fünfziger Jahren zu einem Grundbegriff seiner Gegenwartsdeutung. Dem entspricht es, daß er nach 1945 an seiner alten kritischen Sicht der Theologiegeschichte des Neuprotestantismus festhält: die liberalen Traditionen bleiben ausgegrenzt, und Antihistoristen wie S. Kierkegaard, F. Overbeck, M. Kähler sowie Modernitätskritiker wie J. Burckhardt und F. Nietzsche gelten weiterhin als die zukunftsweisenden Leitgestalten theologischer Arbeit.²¹⁸ Auch seine Kritik des neuzeitlichen Geschichtsdenkens bleibt sich in ihrer Grundstruktur gleich.²¹⁹

²¹² H. Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 1975², 117f. Vgl. ders., Religion nach der Aufklärung, 1986, 300.

²¹³ Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, 1953, 9.

²¹⁴ Zur Wiedereröffnung (s. Anm. 200), 80.

²¹⁵ Entscheidung (s. Anm. 201), 295.

²¹⁶ Die Selbstverständlichkeiten unserer Zeit (s. Anm. 14), 62 und 63. Die von H. Fischer (s. Anm. 34), 128f., vertretene These, daß Gogarten erst ab 1953 zwischen Säkularisierung und Säkularismus unterscheidet, ist insoweit zu relativieren. Doch gibt Gogarten dem Säkularismus-Begriff erst in den frühen fünfziger Jahren den programmatischen Gehalt als Inbegriff falscher Modernität.

²¹⁷ K. Nowak, Zur protestantischen Säkularismus-Debatte um 1930. Ein begriffsgeschichtlicher Rückblick in die Präphase einer Verdammungskategorie, in: WuPKG 69, 1980, 37–51.

²¹⁸ Vgl. etwa Verhängnis und Hoffnung (s. Anm. 213), 10; Kierkegaard und Nietzsche seien „die tiefsten und ernstesten Diagnostiker der geistigen Situation der modernen Welt“.

²¹⁹ Vgl. W. Jaeschke, Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese (BEvTh 76), 1976, 21–29, und H. Fischer (s. Anm. 34), bes. 148f.

Gogarten sieht die Gegenwarts-kultur nach 1945 durch eine tiefe „Haltlosigkeit“ der Welt und Ratlosigkeit „angesichts der unaufhaltsam weitergehenden Auflösung aller grundlegenden Ordnung der Welt“ gekennzeichnet.²²⁰ In seinem erstmals 1952 erschienenen, 1967 in vierter unveränderter Auflage erschienenen Buch „Der Mensch zwischen Gott und Welt“ spricht er von „unsere(r) in die heilloseste Unordnung geratene(n) Welt“.²²¹ Die Gegenwart sei, erklärt er 1948, wesentlich von einer für die Moderne typischen Abwesenheit aller „Unverbrüchlichkeit“ bzw. Verbindlichkeit und deshalb vom „Verfall des Rechts“,²²² vom „Zerbröckeln der Moral“²²³ sowie von hedonistischer Auflösung elementarer Sittlichkeit, fortschreitender Anarchie und zunehmendem Chaos geprägt. Erneut weist Gogarten darauf hin, daß die unsittliche individualistische Freiheit sich mit Vernechtung unter die drohende Allgewalt der Ökonomie, mit Abhängigkeit von eigengesetzlichen staatlichen Bürokratien, mit dem „Verhängnis der Vermassung“²²⁴ und Kollektivismus, mit dem Verfall gesellschaftlicher Basisinstitutionen wie Ehe und Familie sowie mit der Auflösung wahrer Personalität verbinde. 1948, in einer kaum durch Überfluß und kapitalistischen Luxurismus geprägten ökonomischen Situation, charakterisiert er die moderne Ökonomie als die „auf eine totalitäre Beherrschung des menschlichen Lebens ausgehende Wirtschaft“.²²⁵ Erneut polemisiert er „gegen die Verwandlung des Staates in die Bürokratie eines Menschendaseins, die wohl Verordnungen ohne Zahl, aber keine Ordnung zustande bringen kann“,²²⁶ und deutet wie schon in den zwanziger Jahren die Welt als einen kausalen, mit maschinenmäßiger Notwendigkeit ablaufenden Zwangszusammenhang, in dem überhaupt kein Raum für echte personale, verantwortliche Lebensführung sei, für „menschliches Leben, das zwecklos, sich selbst gelebt werden könnte“.²²⁷ Der moderne Mensch sei zum „Fachmann“,²²⁸ „Spezialisten“²²⁹ bzw. zum „Funktionär von Sachen und Dingen und deren Gesetzmäßigkeit“²³⁰ degeneriert, der in genau dem Maße, wie er mit den Sachen und Dingen technisch-

²²⁰ Die Kirche in der Welt, 9.

²²¹ F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, (1952) 4¹⁹⁶⁷, 28.

²²² Den „Verfall des Rechts“ kommentiert Gogarten 1948: „was sich in den letzten anderthalb Jahrzehnten mit dem Recht ereignet hat, ist ja nur das Ende eines bereits seit langer Zeit vor sich gehenden Prozesses. Wie soll dem Recht Unverbrüchlichkeit inne- wohnen, wenn es nirgendwo in der menschlichen Welt, wie sie in der Neuzeit geworden ist, Unverbrüchlichkeit gibt?“ (*Die Kirche in der Welt*, 9).

²²³ ebd.

²²⁴ *Die Kirche in der Welt*, 134. Vgl.: *Christlicher Glaube* (s. Anm. 201), 352.

²²⁵ *Die Kirche in der Welt*, 25.

²²⁶ aaO., 9.

²²⁷ aaO., 135.

²²⁸ *Entscheidung* (s. Anm. 201), 290.

²²⁹ aaO., 292.

²³⁰ ebd. 297. Vgl. *Christlicher Glaube* (s. Anm. 201), 351, die Gegenüberstellung zwischen dem „Bewußtsein des tragischen Helden“ und dem des „experimentierenden Technikers“.

rational umgehe, selbst „verfügbar“, „organisierbar und nutzbar“ werde, reduziert zu einer „Arbeitskraft in dieser Welt der Sachen“, zu „Menschenmaterial unter anderem Material“ und selbst „zu einer Sache“²³¹ verdinglicht. Durch diesen „Triumph der Dingwelt über den Menschen“²³² sei die „heutige Welt“ zu einem bloßen „Daseinsapparat“²³³ verkommen: „Aufbruch zu titanischem Werk und jämmerlichste Sklaverei gehen unablässig ineinander über“.²³⁴ Diese für die Geschichte der Moderne seit der Aufklärung konstitutive Dialektik führt Gogarten wie schon in den zwanziger Jahren auf die Perversion menschlicher Freiheit zu Individualismus und verabsolutierter Autonomie zurück. Denn die moderne „Freiheit hat den Grund verloren, aus dem allein sie echte ... Freiheit ist“,²³⁵ die Menschenrechte des 18. Jahrhunderts bzw. die aufgeklärten Ideen von Gewissensfreiheit, Toleranz, Freiheit der Vernunft und Autonomie der Wissenschaft und Kunst hätten „in die Ordnungsgebilde, eben indem man diese durch sie zu begründen suchte, den Keim der Auflösung eingetragen“,²³⁶ und sie seien „zum mindesten, wie sie heute verstanden werden und in der neuzeitlichen Welt wirksam wurden, bereits Produkte einer Auflösung“,²³⁷ die selbst wieder nur Auflösung erzeugten und die Welt in jenes Chaos der Anarchie und Willkürherrschaft stürzten, dem nur vom christlichen Glauben her ein Ende bereitet werden könne. In der gegenwärtigen Welt ohne Recht und Sitte gebe es nur eine Möglichkeit der Rückkehr zu sittlicher Ordnung: Recht und Moral müßten wieder in ein Mensch und Welt Umfassendes redintegriert und der Staat wieder an einen unverbrüchlichen Garanten der Sittlichkeit zurückgebunden werden. „Nur eine Ordnung, in der er (scil. der Mensch), vor und jenseits alles eigenen Tuns und jeder Verfügungsgewalt über sich und über die Dinge seiner Welt, in seinem Menschsein gehalten und gebunden ist, kann seine Welt vor dem Chaos bewahren.“²³⁸ Erneut protestiert Gogarten deshalb gegen die „Harmlosigkeit“, das Evangelium „als Autorisierung einer bürgerlichen Moral und als göttliche Garantie für eine bürgerliche Welt in Anspruch“ zu nehmen,²³⁹ und erklärt die Verkündigung des Gegensatzes zwischen christlicher, gebundener Freiheit und moderner Autonomie zu einer Aufgabe von Theologie und Kirche, an der sich nichts Geringeres als das Schicksal des Menschen entscheide. Gogarten argumentiert nach 1945 mit dem Pathos dessen, der die Menschheit an einem weltgeschichtlichen Wendepunkt sieht. So wie er vom „nationalen Aufbruch“ 1933 die Durchset-

²³¹ Entscheidung (s. Anm. 201), 293.

²³² aaO., 294.

²³³ Die Kirche in der Welt, 134. Den Begriff ‚Daseinsapparat‘ übernimmt Gogarten von Karl Jaspers.

²³⁴ aaO., 135.

²³⁵ aaO., 130. Vgl. aaO., 18 und 23.

²³⁶ aaO., 21.

²³⁷ ebd.

²³⁸ aaO., 12 f.

²³⁹ Christlicher Glaube (s. Anm. 201), 346.

zung einer nachneuzeitlichen politisch-kulturellen Ordnung erhoffte, so deutet er den „Zusammenbruch“ 1945 als das definitive Ende der modernen Kultur. „Wir erleben ja . . . ein Weltende. Gewiß nicht das Ende der kosmischen, aber durchaus das Ende der geschichtlichen Welt, in der wir bisher lebten“,²⁴⁰ schreibt er 1949. Zur „Krisis, in die der heutige Mensch und mit ihm seine Welt geraten ist“, erklärt er 1952, es gehe hier „um die letzte Entscheidung darüber . . ., ob der Mensch Mensch bleibt oder nicht“.²⁴¹ Selbst so elementare humane Kommunikationsakte wie „Vertrauen, Liebe, Hoffen, Barmherzigkeit“ würden zunehmend „den dinghaften und sachlichen Beziehungen und deren Notwendigkeiten und Gesetzmäßigkeiten angepaßt“.²⁴² Gebe es keine Rückkehr zu Gott, dann verfallende der Mensch definitiv dem Schicksal des Umschlagens von Freiheitswahn in bürokratische Seelenknechtschaft und technisch-rationale Verdinglichung.

Gogarten hat seinen alten Protest gegen den Untergang wahren „Menschentums“²⁴³ nach 1945 noch radikalisiert. Zunehmend skeptischer schätzt er die Chancen ein, den funktionalistischen Kältetod kommunikativer Individualität zu verhindern. Weil er die Unausweichlichkeit von Rationalisierung und Technisierung erkennt und in einem frommen Naturromantizismus²⁴⁴ keine kulturell-politisch plausible Überwindung der Krise der Moderne sieht, ist seine Deutung der modernen „wissenschaftlich-technischen, sachhaften“ Lebensordnung zunehmend auf einen depressiven Grundton gestimmt: „Je besser diese Ordnung funktioniert, um so mehr organisiert sie den Menschen weg und um in eine Funktion, so daß von dem, was wir Mensch nennen, schließlich nichts mehr übrig bleibt“.²⁴⁵ Desto intensiver beschwört Gogarten dann die Bedeutung des Glaubens: wenn sich der Untergang wahrer Kultur überhaupt noch verhindern läßt, dann nur durch entschlossene Verkündigung jener „Grundordnung“, derzufolge allein durch Demut vor Gott wahre Souveränität über die Welt gewonnen werden kann.

Wie in den zwanziger und dreißiger Jahren insistiert Gogarten darauf, daß diese Ordnung prinzipiell auch durch die Vernunft erkannt werden kann. Doch unter den Bedingungen der gegenwärtigen autonomistischen Perversion der Vernunft – selbst 1952 spricht Gogarten von der „Verruchtheit unseres heutigen Denkens“²⁴⁶ – sei sie faktisch allein vom Glauben her zu erschließen. Wie in den zwanziger Jahren bedeutet dies aber nicht den Ruf nach einer neuen Ekklesiokratie, nach neuer kirchlicher Kulturdominanz.²⁴⁷ Gegen jeden Versuch, den Säkularismus durch Verkirchlichung der Welt zu überwinden, insistiert Gogarten auf der christlichen Legitimität der reinen

²⁴⁰ aaO., 347.

²⁴¹ Entscheidung (s. Anm. 201), 301.

²⁴² aaO., 297.

²⁴³ Die Wiedereröffnung (s. Anm. 200), 84.

²⁴⁴ aaO., 82; Christlicher Glaube (s. Anm. 201), 351 f.

²⁴⁵ Entscheidung (s. Anm. 201), 299.

²⁴⁶ Der Mensch zwischen Gott und Welt, 28

²⁴⁷ Der Öffentlichkeitscharakter (s. Anm. 64), 349.

Weltlichkeit der Welt. Doch so sehr er sich damit von den im deutschen Protestantismus nach 1945 weit verbreiteten antisäkularistischen Kulturekklesiologien abgrenzt, so sehr betont er zugleich die konstitutive Bedeutung von Glaube (und Theologie) für die Erschließung der Säkularität der Welt. Diese Weltlichkeit der Welt lasse sich überhaupt nur im Glauben angemessen erschließen. Mit den selben Argumenten, mit denen Gogarten in den zwanziger Jahren die ideologiekritische Kraft des Glaubens entwickelt hat, erkennt er dem christlichen Glauben auch nach 1945 ein Monopol zu, welt-hafte Wirklichkeit angemessen, entsakralisierend und ideologiefrei wahrnehmen zu können: denn die Weltlichkeit der Welt könne überhaupt nur solange gewußt und gewahrt werden, als sie in der gläubigen Verantwortung vor Gott fundiert sei. „Statt Freiheit von theologischer Vormundschaft theologisch zu legitimieren, verankert er vielmehr die prinzipielle Abhängigkeit vom Glauben.“²⁴⁸ Folgerichtig hält Gogarten an seinem alten Theologiebegriff, der Bestimmung der Theologie als Leitwissenschaft, fest: Theologie habe „die eigentlich und letztlich normbegründende Wissenschaft zu sein“.²⁴⁹ Gogartens Säkularisierungsthese bedeutet deshalb keine generelle Anerkennung der Autonomie von Vernunft und Wissenschaft. Sie erkennt solche Autonomie vielmehr nur insoweit an, als sie sie zugleich begrenzt. Doch ist eine *von außen* begrenzte Autonomie von Vernunft und Wissenschaft noch Autonomie?

7. Die ideologiekritische Kraft des Glaubens, oder: erst die Freiheit für Gott ermöglicht wahre Freiheit gegenüber der Welt

Die große Faszination, die von Gogartens Theologie in den fünfziger Jahren auf die damals jüngere Theologengeneration ausgegangen ist,²⁵⁰ dürfte primär eine Folge seiner ideologiekritischen Deutung des Glaubens als gelungener Freiheit sein. Für eine Generation, deren Kindheit und Jugend wesentlich durch nationalsozialistische Indoktrination und die traumatischen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges geprägt war, mußte eine Theologie attraktiv sein, die in ihrem Kern eine Relativierung aller innerweltlichen Totalitätsansprüche bedeutete. Den christlichen Glauben als souveräne

²⁴⁸ W. Jaeschke (s. Anm. 219), 25.

²⁴⁹ zit. nach W. Jaeschke, aaO., 28 f.

²⁵⁰ Vgl. S. M. Daecke (s. Anm. 2). J. Vohn (s. Anm. 11), 21, spricht von einer „Gogarten-Renaissance nach dem Zweiten Weltkrieg“. U. Ruh, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte (FThSt 119), 1980, 32, erklärt „Gogartens Werk nach dem Zweiten Weltkrieg“ „zu der am meisten beachteten Variante einer Säkularisierungstheologie“.

Unabhängigkeit von Ideologien auszulegen, als Fähigkeit, die Welt schlicht endliche Welt sein zu lassen, mit deutlich antiklerikalem Ton dem einzelnen Christen Mündigkeit gegenüber dem Dogma der Kirche zuzugestehen, die Möglichkeit einer spezifisch kirchlichen Ethik zu bestreiten und so dem triefenden Moralismus in der evangelischen Kirche der fünfziger Jahre theologische Legitimität zu entziehen, wurde offenkundig als befreiend erfahren. In dieser „befreiende(n) Wirkung“, die Gogartens „These von der Freiheit des Christen zu und von der durch den Glauben weltlichen Welt für das Selbstverständnis der Kirche in der Welt haben mußte“,²⁵¹ ist seine Spättheologie gelungene Nachkriegstheologie.

Glaube ist souveräne Freiheit gegenüber der Welt, weil er zuvor Freiheit für Gott ist. Es ist kein größeres Mißverständnis von Gogartens Theologie denkbar als ein Verständnis der Freiheit des Menschen und der Mündigkeit der Welt, die vom Bezug auf Gott als den Grund endlicher Freiheit abstrahiert. Denn Gogartens Freiheitsverständnis bleibt sich in seiner schöpfungstheologischen Grundstruktur, der Auslegung von Freiheit als Bindung, gleich, und zwischen seiner politisch-theologischen Auslegung des Gesetzesbegriffs vor 1933 und der Identifikation des Gesetzes mit einer rein weltlichen Welt nach 1945 gibt es deutlich erkennbare Strukturäquivalenzen. Gogarten hat in allen Publikationen des Spätwerks immer wieder betont, daß es gelungene Freiheit gegenüber der Welt ausschließlich im Glauben gibt. Denn nur mit Blick auf ein Jenseits zur empirischen Welt könne sich der Mensch aus deren Umschließung lösen, allein im Gebundensein an Gott könne er Ungebundenheit gegenüber den vielfältigen Bindungsmächten der Welt erfahren. Eine Freiheit, die nicht mehr ist, was Freiheit primär gewesen ist und notwendig bleiben muß, nämlich Freiheit für Gott, ist, wie Gogarten nach 1945 mit Nachdruck immer wieder hervorgehoben hat, nur Scheinfreiheit gegenüber der Welt: denn der Mensch, der sich nicht mehr von Gott gebunden wisse und deshalb auch die Welt nicht mehr als Schöpfung, als ein von Gott Umfaßtes, als immer schon durch transzendenten Sinn konstituiertes Sinnganzes verstehen könne, reproduziere nur die Dialektik der Selbstverknechtung, diesen Sinn der Welt dann selbst erzeugen zu müssen und, wie das Beispiel des Nationalismus zeige, zur Marionette und zum Opfer seiner eigenen Sinnkonstruktionen zu werden. In diesem Sinne ist Gogartens Auslegung von Freiheit als Freisein für Gott wesentlich theologische Ideologiekritik: der Mensch, der sich und die Welt in Gott geborgen wisse, sei vom Zwang zur Ideologieproduktion frei und zugleich in der privilegierten Situation, Ideologie überhaupt erst als Ideologie, als einen der Abwesenheit des Glaubens korrespondierenden freiheitsbedrohenden Zwang zu eigener Sinnkonstruktion durchschauen zu können.

Sowohl die Auslegung von Freiheit als Bindung an Gott als auch die Zuspitzung dieses Freiheitsverständnisses auf Ideologiekritik hin, d.h. die These, der Glaube sei exklusives Medium radikaler Entideologisierung des

²⁵¹ H. Lübke, Säkularisierung (s. Anm. 212), 121.

menschlichen Weltumganges, lassen die große Kontinuität in Gogartens Denken erkennen. Die Modifikationen seiner Theologie in den Jahren 1937/38 bis 1945 sind als Folge der Einsicht in die konstitutive Unchristlichkeit der nationalsozialistischen Ideologie und der Erfahrung des terroristischen Charakters des nationalsozialistischen Staates zu deuten. Der späte Gogarten unterscheidet sich vom Gogarten der späten zwanziger und dreißiger Jahre theologisch letztlich nur durch einen einzigen neuen Schritt: er verzichtet nun darauf, den göttlichen Grund der Freiheit, den Ort der Bindung des Menschen, noch einmal in innerweltlichen Strukturen zu positivieren. Dies ist offenkundig eine Reaktion auf die Erfahrung, daß sich selbst solche innerweltlichen Bindungen als korrumpierbar erwiesen haben, die er in den späten zwanziger und frühen dreißiger Jahren mit eigener theologischer Dignität ausgestattet bzw. zu innerweltlichen Repräsentationsörtern des Immer-schon-Gebundenseins des Geschöpfes an seinen Schöpfer erklärt hat. Weil prinzipiell alle innerweltlichen Bindungen ideologisch pervertierbar bzw. gegen ihre bloße Weltlichkeit verabsolutierbar sind, kann keine dieser Bindungen mehr mit einem eigenen theologischen Anspruch ausgestattet werden. Dieser Verzicht auf Positivierung des Grundes der Freiheit in innerweltlichen Strukturen²⁵² bedeutet aber keineswegs, daß Freiheit nicht mehr gebunden wird. Auch Gogartens Spättheologie ist primär eine Theorie theologischer *Bindung* moderner Autonomie.²⁵³ Diese Bindung wird nun aber ausschließlich am Ort des Subjekts selbst konkretisiert: im Begriff einer Verantwortung des Menschen für die Welt als Schöpfung, die niemals von seinem konstitutiven Bezogensein auf den Schöpfer soll abgelöst werden können.

Ogbleich Gogartens Diagnose der Gegenwart auf den Grundton der Verzweiflung am Säkularismus gestimmt bleibt, konkretisiert er diese Modernitätskritik deshalb nicht mehr in einer „politischen Theologie“, die Prinzipien der Überwindung der Moderne expliziert. Die politischen Gehalte der für seine Spättheologie grundlegenden Modernitätskritik legen freilich die Vermutung nahe, daß Gogarten grundlegenden politischen Entwicklungen im Nachkriegsdeutschland aus inneren Gründen seiner Theologie distanziert gegenübergestanden hat. In den späten vierziger und frühen fünfziger Jahren deutet er den sich zuspitzenden Ost-West-Gegensatz zwar als Ausdruck eines neuen gesamteuropäischen Kampfes um menschliche Freiheit. Aber dies bedeutet keineswegs eine theologisch verantwortete Parteinahme für den Staat des „Grundgesetzes“ oder gar eine theologisch reflektierte Akzeptanz

²⁵² Dies schließt nicht aus, daß Gogarten auch noch nach 1945 seine „Politische Ethik“ zu seinem besten Buch erklärt hat.

²⁵³ „Wir können uns heute nicht mehr der Erkenntnis entziehen, daß Freiheit für den Menschen, wenn überhaupt, nur möglich ist in Bindung, und zwar in einer Bindung, die er sich nicht selbst auferlegt, sondern die ihm unverbrüchlich auferlegt ist“ (Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 9).

der tiefgreifenden Umformung der bundesdeutschen Gesellschaft zu einer offenen, stark westlich geprägten pluralistischen Gesellschaft.

Worin liegt die besondere Leistungskraft von Gogartens Spättheologie? Diese Theologie ermöglicht kritische Distanz zur Welt, aber sie sucht zugleich auch Offenheit gegenüber der Welt zu ermöglichen. Genau an diesem Punkte liegt dann aber auch ein entscheidendes Problem seiner Theologie: Wird der christliche Glaube wesentlich als Ideologiekritik verstanden, dann ist die Frage unabweisbar, was die behauptete Ideologiefreiheit des Glaubens eigentlich garantiert. Kann der Glaube nicht ideologisiert werden? Der Glaube begrenzt alle innerweltliche Realität. Aber was begrenzt den Glauben? Diese Frage ist keineswegs nur eine logische Spitzfindigkeit. Sie dient vielmehr der Wahrnehmung des Problems, ob der Glaube, so wie Gogarten ihn gedeutet hat, überhaupt zu einer angemessenen, differenzierten Wahrnehmung welthafter Wirklichkeit imstande ist. Auch Gogartens Spättheologie ist m. E. noch von einer problematischen Tendenz zur Immunisierung gegenüber konkreter gesellschaftlicher Realität geprägt. Gogarten spricht auf einem so hohen Abstraktionsniveau von *der* Neuzeit, daß er Pluralität und innere Widersprüchlichkeit der modernen Kultur, so wie sie sich tatsächlich entwickelt hat, nur noch negativ zu erfassen vermag: als Welt des Säkularismus. Zu konstitutiven Elementen politisch-sozialer Modernität wie aufgeklärt-liberalem Menschenrechtsdenken, Parlamentarismus, Differenzierung relativ autonomer Kultursphären, Entkoppelung von Recht und Religion, individualistischem Lebensstil und gesellschaftlichem Pluralismus findet er theologisch auch nach 1945 keinen Zugang. Für Gogarten steht die nicht mehr säkularistische, sondern christlich legitim säkularisierte Welt noch aus. Auch an seiner Spättheologie läßt sich insoweit erkennen: So wenig Friedrich Gogarten ein Traditionalist gewesen ist, so wenig läßt er sich einer Tradition konservativen Denkens zuordnen, das primär an Bewahrung und Erhaltung des Gegebenen orientiert ist. Gogarten ist ein *antimodernistischer Moderner*. Wie viele andere nach-liberale, politisch links wie rechts engagierte Theologen der zwanziger Jahre entwickelt er eine Theologie, die über die säkularistische Gegenwartskultur hinausführen soll. Der Adressat dieser Theologie ist in allen Phasen seines Denkens eine christliche Avantgarde, die um den tiefen Gegensatz zwischen der faktisch gegebenen Moderne, der Welt von Amerikanismus, Individualismus, Pluralismus und parlamentarischer Parteiendemokratie, und der wahrhaft gelungenen Moderne der Säkularisierung weiß. „Diejenigen, in denen der Mensch noch lebendig ist, sehen, wie mit jedem Tag die Welt mächtiger wird, die für das, was sie meinen, wenn sie Mensch sagen, keinen Raum mehr hat und die für den Menschen sinnlos ist“, analysiert Gogarten in einem 1952 veröffentlichten, dann in den sechziger Jahren mehrfach noch in überarbeiteter Gestalt vorgetragenen Text die depressive Erfahrung des wachsenden Triumphs der Apparate über den „Menschen, insofern er nur Mensch, bloß Mensch ist“.²⁵⁴ Niemals hat er

²⁵⁴ Die Kirche in der Welt, 21.

bezweifelt, daß er selbst zu dieser Avantgarde der letzten Menschen gehört, zu jenen, die in einer Welt angepaßter Fachmenschen noch wahres Menschentum, die heroische Verbindung von Demut und Stolz²⁵⁵ verkörpern. Seit den zwanziger Jahren schärft er immer wieder die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Menschen, der Wahrnehmung konstitutiver Grenzen des Menschen ein.²⁵⁶

Aber ist auch der Theologe ein „menschlicher Mensch“?²⁵⁷ Setzt sich im elitären Glauben daran, daß nur der Theologe das Wissen um die Grenzen des Menschen verwalten könne, nicht selbst noch einmal jene übersteigerte Autonomie durch, die Gogarten in allen Phasen seines Denkens zu bekämpfen versucht hat?²⁵⁸

²⁵⁵ Entscheidung (s. Anm. 200), 299 und 293. — J. Vohn (s. Anm. 11) hat darauf hingewiesen, daß dieser 1952 veröffentlichte Text in überarbeiteter Form dem ersten Kapitel der von Marianne Bultmann im Jahr nach dem Tode ihres Vaters herausgegebenen Vorlesung: Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung, 1968, zugrundeliegt. H. G. Göckeritz hat mir am 31. 3. 1988 freundlicherweise mitgeteilt, daß Gogarten diesen Aufsatz für eine Vorlesung in Dallas/Texas 1966 und eine Vorlesung in Göttingen 1967 überarbeitet und wiederverwendet habe. Dies läßt erkennen, wie wichtig der Text für Gogarten gewesen ist, und dürfte als Zeichen der hohen inneren Kontinuität seiner Spättheologie zu verstehen sein.

²⁵⁶ Als Geschöpf Gottes soll dem Menschen ein „demütig-stolzes Selbstbewußtsein“ eignen (vgl. Zur Wiederöffnung (s. Anm. 200), 84). Die Formel ist auch schon in den zwanziger Jahren für Gogarten zentral: vgl. etwa Illusionen, 136. Sie spielt auch bei A. Bonus eine wichtige Rolle. Vgl. etwa: A. Bonus, Zu Gogartens Bekenntnisbuch, in: Die Tat 19, 1928, 818–832, hier: 832.

²⁵⁷ Illusionen, 128 ff.

²⁵⁸ aaO., 130.