

Religion und Hermeneutik

Christof Landmesser

Otto Böcher zum 70. Geburtstag

1. Religion als Gegenstand der Theologie

Religion ist notwendig ein Thema der Theologie insgesamt, das heißt, Religion ist ein Gegenstand aller Disziplinen der wissenschaftlichen Theologie. Das gilt gerade dann, wenn es der Theologie um einen lebensweltlichen Gewinn für die Menschen geht, die in irgendeiner Weise und gewiss auf durchaus unterschiedlichen Wegen nach ihrer praktizierten Religiosität fragen, diese hinterfragen, vielleicht sogar kritisch befragen lassen wollen. Es kommt aber einiges darauf an, dass Religion und die Religiosität der Menschen nur insofern ein Thema der evangelischen Theologie sein können, als sie verstanden werden als etwas, was die Menschen wirklich angeht, was den je einzelnen Menschen in seinem Dasein tatsächlich und entscheidend betrifft und bestimmt.¹ Religionskritik ist immer dann angebracht, wenn diese lebensweltliche und existentielle Begründung von Religion aufgegeben wird oder nicht

1 Eine solche Präzisierung lässt auch erkennen, dass es der in der evangelischen Theologie zu diskutierenden Religion keinesfalls nur um einen beliebigen, ad hoc wählbaren lebensweltlichen Gewinn gehen kann, sondern immer um einen solchen gehen muss, der die gesamte Existenz des religiösen Subjekts umfassend betrifft. Damit rücken die zu einer jeden Existenz hinzu gehörigen Fragen nach seiner Herkunft und seiner Zukunft, nach seiner Verankerung in der Welt und den Grenzen und den Möglichkeiten seines Daseins in umfassendem Sinn mit in den Blick der lebensweltlich relevanten Fragen. Ohne diese Dimension von Überlegungen bliebe die Theologie dem religiösen Subjekt gerade die entscheidenden Antworten notwendig schuldig. Eine christliche Theologie, der es in angemessener Weise um Religion zu tun ist, wird deshalb in einer wohl bestimmungsbedürftigen, aber durchaus auch bestimmbar Weise von Gott zu reden haben. Das genau macht sie allererst zu einer Theologie, – dass sie von Gott redet, wo die Religion des Menschen ihr Thema ist.

mehr plausibel gemacht werden kann.² Insofern ist Religion, wie sie hier zur Sprache gebracht werden soll, – um es mit Dietrich Korsch zu formulieren – »eingelassen in tatsächliche Lebensvollzüge«, sie ist konkrete »Lebensbegleitung«.³ Die Theologie ihrerseits macht die so verstandene gelebte Religion explizit zu ihrem Thema, um ihre Phänomene, ihre Bestimmtheiten – oder auch ihre Unbestimmtheiten – zu begreifen, diese verständlich zu machen und gegebenenfalls auch kritisch zu begleiten.⁴

2. Religion – Sprache – Welt

Um einen Verständnisakt geht es jedoch nicht erst der Theologie, Religiosität ihrerseits ist im Wesentlichen bereits ein komplexer Akt des Verstehens. Die Theologie hat ausdrücklich die Aufgabe, das hermeneutische Potential von Religion in ihren verschiedenen Dimensionen kommunikabel und damit zugänglich zu machen. Die Theologie bringt also in einem qualifizierten Sinn Religion im Wortsinne *zur Sprache*, sie bringt Religion in der Dimension ihrer Sprachlichkeit zur Geltung und hebt die Religion aus möglicher Unbestimmtheit und Diffusität ans Licht des Wissens und des Erkennens. Genau damit, also in der wissenschaftlich-theologischen Sprachgestalt von Religion oder Religiosität, kann – vorausgesetzt die theologische Versprachlichung

- 2 Religionskritik muss daher zumindest auch dort ansetzen, wo das religiöse Subjekt seine Selbstbezogenheit nicht mehr verlassen kann und so seine externe Fundiertheit und Abhängigkeit in umfassendem Sinn zu negieren versucht, damit aber schon in diesem Versuch sich gerade in seiner Religiosität als gescheitert erweist. Religion bzw. die Religiosität des einzelnen Menschen wäre dann nur noch ein Habitus, der die Weltbezogenheit eines jeden religiösen Subjekts bestenfalls zu überspielen versucht. Positiv gewendet verweist die Religiosität des einzelnen Menschen diesen in grundsätzlicher Weise auf seine unhintergehbare Weltbezogenheit in umfassendem Sinn. Genau diese zu reflektieren ist dann die Aufgabe der Theologie (vgl. dazu etwa BULTMANN, RUDOLF: *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?*, in: Ders., *GuV I*, 65–84, besonders: 84).
- 3 KORSCH, DIETRICH: »Leben« als Thema gelebter Religion, in: A. Grözinger/G. Pfeleiderer (Hg.): »Gelebte Religion« als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Christentum und Kultur. Basler Studien zu Theologie und Kulturwissenschaft des Christentums 1, Zürich 2002, 191–207: 191.
- 4 Zur Unterscheidung von Theologie und Religion vgl. etwa DREHSEN, VOLKER: *Wozu ist die Praktische Theologie gut? – Thesen zum Charakter und Ziel praktisch-theologischer Bildung*, PThI (2002), 156–166: 156f.

von Religion glückt – die je eigene Bestimmtheit durch Religion für das religiöse Subjekt selbst einsehbar, nachvollziehbar und zuweilen auch korrigierbar werden. Genau darin läge dann der lebensweltliche Gewinn der Theologie für das religiöse Subjekt.

Die hermeneutische Qualität von Religion kommt innerhalb der Theologie also in ihrer Sprachlichkeit zur Geltung. Man könnte auch etwas anders formulieren: Religion kommt in der Theologie hinsichtlich ihres Sprachpotentials zur Geltung. Dies hat weit reichende Folgen. Religion erscheint in der wissenschaftlichen Theologie notwendig in einer bestimmten Sprachgestalt. Aufgrund der allgemeinen Strukturiertheit von Sprache lässt sich das Sprachpotential auch von Religion auf mindestens vier Ebenen verorten. Es ist sogleich hervorzuheben, dass die vier Sprachebenen und das mit ihnen verbundene Sprachpotential niemals isoliert betrachtet werden können, alle vier Sprachebenen sind in komplexer Weise eng miteinander verbunden. Soll aber das Sprachpotential von Religion in der Theologie möglichst umfassend zur Geltung gebracht werden, dann müssen zumindest alle vier Sprachebenen von Religion analysiert werden. Die vier Sprachebenen, hinsichtlich deren das Sprachpotential von Religion untersucht werden soll, können – im Anschluss und in Weiterführung der geradezu klassischen Formulierung bei Charles W. Morris⁵ – wie folgt aufgefächert werden:⁶

1. die *syntaktische* oder die *strukturelle Ebene*: Jede zur Sprache gebrachte Religion weist irgendwie geartete Strukturen auf, die es erlauben, Bezüge herzustellen zwischen verschiedenen Aspekten von Religion, die in unterschiedlichen Sätzen oder in komplexen Sätzen ausgedrückt werden. Die Theologie fragt also nach der Strukturiertheit von Religion.
2. die *semantische Ebene*: Jede zur Sprache gebrachte Religion kann darauf befragt werden, was mit ihr begrifflich gemacht werden soll, was sie zu verstehen geben kann oder auch nur zu verstehen geben will, bzw. was ein religiöses Subjekt meint, mittels seiner Religion zu verstehen. Die semantische Ebene ist für die Religion insofern besonders spannend, als diese gerade für den Missbrauch von Religion

5 MORRIS, CHARLES W.: Signs, Language, and Behavior, New York '1938, '1955, 219.

6 Vgl. zur genaueren Begründung und Bestimmung der Sprachebenen LANDMESSER, CHRISTOF: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, WUNT 113, Tübingen 1999, 9–37.

vorzüglich geeignet zu sein scheint. Wo aber die größten Gefahren liegen, da sind zuweilen auch die umfassendsten Potentiale verborgen, die es für eine positive und lebensweltlich tatsächlich fruchtbare Religion zu gewinnen gilt. Auf dieser Sprachebene der Religion ist zu fragen, was sie zu einem konkreten Weltverständnis beitragen kann; hier ist im Wesentlichen ihr interpretatives Potential zu verorten.⁷

3. die *pragmatische Ebene*: Praktizierte Religiosität vollzieht sprachlich bestimmbare und – das ist hier das eigentlich Bedeutende – sprachlich durchgeführte Handlungen. Innerhalb gelebter Religion werden – institutionell verankert oder auch nur privatim – mit Sprache konkrete Aktionen durchgeführt. Beliebige Beispiele lassen sich leicht nennen: Gebet, Gesang, Segnen, Taufen, liturgische Formeln, aber auch Fluchen, Richten, Verdammen – all das sind rasch identifizierbare religiöse Performative, die zum – auch lebensweltlich relevanten – Potential von Religion hinzugehören.
4. die *effektive Ebene*:⁸ Gelebte Religion hat mehr oder weniger präzise bestimmbare Wirkungen, die in der wissenschaftlichen Theologie sprachlich identifiziert werden müssen. John Langshaw Austin bezeichnet diese Ebene der Sprache in seiner generellen Theorie eines Sprechaktes bekanntlich als dessen *perlokutionären Aspekt*.⁹ Diese Wirkungen können offen erkennbar sein, zuweilen sind sie in der je

7 Wenn die notwendigen Bestimmungen vorgenommen werden, kann auch präzise von dem semantisch-ontologischen Potential von Religion bzw. von der Wahrheit der Religion gesprochen werden. Vgl. zu diesen beiden Begriffen LANDMESSER: Wahrheit, 9–107; vgl. auch DERS.: Truth in New Testament Science, in: C. Helmer/K. de Troyer (Hg.), Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralist Age, Studies in Philosophical Theology 22, Leuven/Paris/Dudley 2003, 47–66: 53–61.

8 Die effektive Sprachebene muss gegenüber der Strukturierung von Sprache bei Morris ergänzt werden, der seine Analyse auf Pragmatik, Semantik und Syntaktik beschränkt (vgl. MORRIS: Signs, Language, and Behavior, 219).

9 AUSTIN, JOHN L.: How to do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955, second edition, hg. von J.O. Urmson/Marina Sbisa, Oxford/New York 1961, 1975, with corrections and a new index reprinted 1980, 101. Die von Austin hier eingeführte Terminologie vom perlokutionären Aspekt als einem Sprechakt (»perlocutionary act«), ist insofern nicht ganz korrekt, als »[d]ie Bezeichnung *lokutionär*, *illokutionär* und *perlokutionär* [...] nicht drei Handlungen, sondern drei Aspekte ein und derselben Äußerungshandlung [trifft]« (mit SAVIGNY, EIKE VON: Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die »ordinary language philosophy«, stw 29, völlig neu bearbeitete Ausgabe, Frankfurt am Main 1974, 129). Zum Beitrag Austins zur Bestimmung der Sprachebenen vgl. LANDMESSER: Wahrheit, 9–27.

zur Sprache gebrachten Religion äußerst komplex, versteckt und durchaus schwer nachvollziehbar. Die Wirkung einer Religion aber gehört zu ihrem Sprachpotential hinzu. Diese Einsicht sollte – notabene – die im institutionellen Rahmen für die praktizierte Religion Verantwortlichen dazu veranlassen, über die möglichen Wirkungen ihres Handelns sehr genau nachzudenken.

Die in der Theologie zur Sprache gebrachte Religion ist also hinsichtlich ihres komplexen Sprachpotentials zu untersuchen. Die Theologie – und auch jede andere Wissenschaft, die sich mit Religion beschäftigt – wird sich, so sie denn ein möglichst umfassendes Verständnis der zu untersuchenden konkreten Religion anstrebt, notwendig mit allen Sprachebenen der jeweiligen Religion zu beschäftigen haben. Die besondere hermeneutische Valenz von Religion ist aber dort verortet, wo die Religion ausdrücklich ein *Weltverständnis* eröffnet. Damit rückt für die Frage nach der hermeneutischen Leistung von Religion die semantische Ebene nochmals besonders in den Blick. Das mit Religion verbundene Weltverständnis muss sich selbst zunächst keineswegs diskursiv und methodisch darstellen, das religiös motivierte Weltverständnis wird sich – wie übrigens jedes Weltverständnis außerhalb des Bereichs der Wissenschaften – durchaus lebensweltlich-affektiv ausbilden.¹⁰ Aber es handelt sich eben um ein *Weltverständnis*, das heißt, mit Religion wird – ausdrücklich oder implizit – Erfahrung, Wirklichkeit, eben Welt im umfassenden Sinn bestimmt, in bestimmter Weise verstanden, implizit oder ausdrücklich interpretiert.¹¹

Das Besondere von Religion besteht nun nicht darin, dass sie dem die Welt interpretierenden Menschen bloß ein »subjektives Verhältnis

10 Darauf verweist mit Recht BARTH, ULRICH: Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3–27: 8. Freilich ist damit keine exklusive Alternative zur Sprache gebracht. In vielen christlichen Traditionen – so etwa im Raum des Pietismus – wird vor dem Hintergrund eines lebensweltlich-affektiven religiösen Weltverständnisses in spekulativer Weise durchaus »methodisch« und »diskursiv« ein religiöses Weltverständnis entwickelt und offensiv vertreten. Barth notiert dann auch, dass »der Unmittelbarkeits- und Irrationalitätscharakter des religiösen Bewußtseins aber auch nicht überakzentuiert werden [darf]« (ebd.). Die Theologie, die sich verstehend auf die Religion – auch auf den lebensweltlich-affektiven Aspekt derselben – bezieht, muss dann selbstverständlich diskursiv und methodisch vorgehen, will sie überhaupt etwas über das Weltverständnis von Religion in Erfahrung bringen.

11 Zum hier vorausgesetzten Begriff der ›Welt‹ vgl. LANDMESSER: Wahrheit, 85–90; 439f mit Anm. 20.

zum Gesamtbereich des Seienden, zur Wirklichkeit insgesamt« eröffnet.¹² Das religiöse Bewusstsein hat vielmehr – wie Ulrich Barth weiter sehr allgemein, aber darin treffend bemerkt – ein Verhältnis zum Unbedingten, zu einer göttlich-numinos oder gottheitlich-personal vorgestellten Unbedingtheitsinstanz. Genauerhin handelt es sich um ein solches Unbedingtes, das »zugleich als Ursprung alles Bedingten gewußt [wird]«. ¹³ Auf diese Weise ist dem religiösen Subjekt eine »religiöse Qualifizierung der Gesamtsphäre des Bedingten« eröffnet, und zwar genau in der Weise, dass – wie nochmals Ulrich Barth sehr schön notiert – »Weltbezug und Gottesbezug [...] dem religiösen Bewusstsein [...] gleichursprünglich [sind]«. ¹⁴ In der Religion verbinden sich Gott und Welt. In gewisser Weise gehört für das religiöse Bewusstsein das Unbedingte – oder eben Gott – zur Welt als der Gesamtheit der erkennbaren und bestimmbaren Wirklichkeit, als der Gesamtheit des Bedingten und des Unbedingten. Es sei hier nur angemerkt, dass sich dieser Grundgedanke von Religion in der christlichen Tradition von Beginn an als wesentlich manifestiert und besonders dort betont wird, wo der Gedanke der Inkarnation ausgeformt erscheint. Wenn die neutestamentlichen Texte vom Gottessohn reden, der in die Welt gekommen ist, dann wird die Welt als eine solche interpretiert, die mit Gott, dem Unbedingten, der wie auch immer bestimmbaren Unbedingtheitsinstanz untrennbar verbunden ist. ¹⁵ Die Christologie ist eine spezielle Weise der Symbolisierung der Verbindung von Gott und Welt oder – wie etwa Ulrich Barth es nennt – eine Weise der »Versinnlichung des Gottesgedankens«. ¹⁶

3. *Das hermeneutische Potential der Religion*

Nähert man sich im Raum der Wissenschaft dem hermeneutischen Potential von Religion, d.h. analysiert man die hermeneutische Leistungsfähigkeit von Religion im Raum der Sprache, dann öffnet sich ein überaus komplexes Feld von erkenntnistheoretischen und ontologi-

12 BARTH: Was ist Religion, 9.

13 BARTH: Was ist Religion, 9. Vgl. zu diesem Sachverhalt auch die Anm. 1f.

14 BARTH: Was ist Religion, 9f.

15 Vgl. dazu insbesondere Joh 1,1–18, wo der Zusammenhang von Gott, Logos und Welt in hymnischer Sprache beschrieben wird.

16 BARTH: Was ist Religion, 11.

schen Fragestellungen, die hier noch nicht einmal in ihrer Umfassendheit angedeutet werden können. Ein geradezu fundamentaler Aspekt für die Bestimmung der hermeneutischen Leistungskraft von Religion, Wissenschaft und von einem jeden weiteren intersubjektiv kommunikatiblen Zugang zur Welt, ist die Bestimmung des Verhältnisses von Sprache und Wirklichkeit. Zumindest im Raum der Wissenschaft ist *unser Zugang* zur Wirklichkeit immer wesentlich sprachlich verfasst, zugespitzt lässt sich – mittels einer hier nicht zu leistenden systematischen Entfaltung einer bestimmten semantischen Ontologie – die *Wirklichkeit selbst* als konsequent sprachlich verfasst vorstellen¹⁷. Es sei hier nur erwähnt, dass dabei von manchen klassischen – etwa substanzontologischen – Vorstellungen konsequent Abschied genommen werden muss zugunsten etwa propositionaler Ansätze mit kohärentistischen Elementen. Der – zumindest im Raum der Wissenschaft, aber sicher nicht auf diesen zu beschränkenden – notwendig sprachliche Zugang zur Wirklichkeit bzw. zur Welt, lässt aber immerhin einige Aspekte sofort erkennbar werden, die für unseren Kontext von entscheidender Bedeutung sind und mit Blick auf die Frage nach dem hermeneutischen Potential von Religion erwähnt werden sollen.

1. Der sprachlich verfasste Zugang zur Welt ist zunächst der je eigene Zugang eines einzelnen Menschen, eines einzelnen Subjektes zu der ihm überhaupt zugänglichen Wirklichkeit. Der einzelne Mensch muss sich seine Welt zugänglich machen, er muss seine **Bedingtheiten** und seine Möglichkeiten verstehen, um überhaupt in Freiheit sein Leben konkret und im Entwurf gestalten zu können. Mit Heidegger kann man angemessen von diesem einzelnen Menschen als von einem Dasein sprechen, dem es als Seiendes, dem es also in seiner ontischen Konkretheit, immer schon um sein Sein selbst geht.¹⁸ Das heißt zum einen, dass das Dasein in seinem Seinsverständnis unvertretbar ist. Weiter ist mitgesetzt, dass es einem Dasein eben keinesfalls nur um die konkreten Lebensvollzüge, sondern vielmehr um deren Fundierung im Sein selbst zu tun ist. Wenn dieser Gedanke nun – im Anschluss an die oben erinnerte Argumentation von Ulrich Barth – mit dem begründeten Hinweis verbunden wird, dass Welt- und Gottesbezug gleich ursprünglich

17 Vgl. dazu ausführlich LANDMESSER: Wahrheit, 9–107.

18 Vgl. HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1984, 12: »Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.«

sind, dann lässt sich das Dasein als in seinem Weltbezug immer auch schon auf das Unbedingte bezogen verstehen. Das Dasein als hermeneutische Struktur der konkreten, der ontischen Subjektivität¹⁹ in seiner religiösen Dimension erweist sich als immer schon durch seinen Bezug auf das Unbedingte, auf Gott bestimmt. Die hermeneutische Struktur der konkreten Subjektivität lässt die Bezogenheit des Daseins auf das Unbedingte als eine Grundstruktur des Daseins, gewissermaßen als ein Existential begreifbar werden. Religion lässt sich so mit Wilhelm Gräb begründet als »eine konstitutive Dimension des Menschlichen«²⁰ bestimmen, – und zwar nicht nur phänomenologisch, sondern – recht verstanden – auch in ontologischer Perspektive. Die grundsätzliche religiöse Verfasstheit des Daseins in seinem für das jeweilige Dasein unterstellten oder expliziten Weltverständnis eröffnet diesem Dasein Möglichkeiten, die freilich auch verdeckt werden können. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie ist es, die religiöse Struktur der konkreten Subjektivität darzustellen, die damit verbundenen Möglichkeiten zur Sprache zu bringen und damit einen Diskurs darüber zu eröffnen, wie diese mit der religiösen Bestimmtheit des Daseins gegebenen Möglichkeiten in den konkreten Lebensvollzügen und den damit verbundenen Lebensentwürfen – um nochmals mit Heidegger zu sprechen – in ihrer Eigentlichkeit zur Geltung gebracht werden können.

2. Die bisherigen Bestimmungen der religiösen Grundstruktur des Daseins lassen es als nahe liegend erscheinen, nicht nur das hermeneutische Potential der konkreten Subjektivität in ihrer Selbstbezüglichkeit zu suchen. Eine bloß individualistische Beschreibung des Daseins wäre reduktionistisch, phänomenologisch nicht haltbar, lebensweltlich kontraintuitiv und – wie wiederum Ulrich Barth richtig notiert – nach der vorgelegten Argumentation theologisch illegitim.²¹ Das Dasein ist eben immer schon bezogen auf die Welt, – und um nochmals Heidegger zu erinnern – es ist eine ontische Konkretion der Grundstruktur des In-der-Welt-Seins und damit auch des Mit-Seins. Gerade für die religiöse Dimension des Daseins ist die Welt-Bezogenheit – und damit notwendig die Bezogenheit auf anderes Dasein – konstitutiv mitgesetzt, ent-

19 Vgl. BARTH: Was ist Religion, 19 mit Anm. 27.

20 GRÄB, WILHELM: Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik, in: Ders. (Hg.): Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, KT 169, Gütersloh 1999, 118–143: 120.

21 BARTH: Was ist Religion, 25.

springt die Frage nach dem Unbedingten doch gerade aus der Bezogenheit auf die je lebensweltlich zugängliche Wirklichkeit, die von dem je meinigen Dasein selbst unterschieden ist. Die Bezogenheit auf Welt, die Bezogenheit also auf anderes Seiendes, wird etwa in einem solchen Verständnis von Religion deutlich, das diese als identitätsstiftende Kontingenzbewältigung bestimmt.²² Das Dasein in seiner religiösen Dimension sucht ein Verständnis seiner selbst gerade dort, wo anderes ihm begegnet, das ihm sein Sein, seine Existenz fraglich, zuweilen gar gefährdet erscheinen lässt.

Das In-der-Welt-Sein und das Mit-Sein sind also auch Existentialien, hermeneutische Grundstrukturen des Daseins, die in religiöser Perspektive beachtet werden müssen. Dies ist neben anderen Aspekten in einer hier uns interessierenden Hinsicht von großem Interesse. Das je einzelne religiöse Subjekt ist – in seiner ontologischen Strukturiertheit – immer schon verwiesen, es ist geradezu angewiesen auf anderes Dasein und dessen religiös-hermeneutisches Potential. Dieser Sachverhalt kann phänomenologisch an der lebensweltlichen Konkretion von Religion genau beobachtet werden, weshalb Wilhelm Gräß treffend bemerkt: »Gelebte Religion entsteht in Kommunikation. Sie ist ein *kommunikativer* Tatbestand.«²³

Religion als kommunikativer Tatbestand ist wesentlich sprachlich verfasst. Das hermeneutische Potential von Religion – zumindest in seiner intersubjektiven Perspektive, also in der Perspektive der Konkretion des Mit-Seins und des In-der-Welt-Seins des Daseins – kommt gerade im hermeneutischen Potential der *Sprache* der Religion zur Geltung. Der hier vertretene Ansatz, dass die Theologie – insofern sie als Theorie der Religion bestimmt werden soll – die Religion selbst zur Sprache bringt, erweist sich so als keineswegs nur äußere oder fremde Annäherung an die Religion. Wenn die Theologie Religion als diskursive und intersubjektiv kommunikable Theorie der Religion *zur Sprache bringt*, dann folgt die Theologie einer Grundbewegung von Religion selbst.

Die in der Theologie zur Sprache gebrachte Theorie der Religion wie auch die phänomenologisch aufweisbare, gelebte Religion erweist sich

22 So spricht etwa Volker Drehsen mit Blick auf die Religion von einer »[i]dentitätsverbürgenden Kontingenzbewältigungspraxis« (DREHSEN, VOLKER: *Rehabilitierung der Religion? Zur Neuinterpretation religiöser Bedürftigkeiten in der Gegenwart*, in: Ders., *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994, 121–146: 145).

23 GRÄß: *Religionshermeneutik*, 133f (Hervorhebung von C.L.).

in ihrer hermeneutischen Dimension als ein sprachlich vermittelter Zugang zur Welt, als eine Interpretation, eine Deutung von Welt, mit welcher – ganz allgemein gesprochen – das Bedingte auf das Unbedingte bezogen wird.²⁴ Religion kommt so als ein sprachlich verfasster und damit intersubjektiv kommunikativer Weltentwurf unter der Bedingung des Bedingtheits des Bedingten durch das Unbedingte zur Geltung. Jedes Dasein lebt faktisch immer schon mit einem sprachlich fassbaren Weltentwurf. In der Konsequenz unserer Überlegungen liegt die Feststellung: Jedes Dasein lebt faktisch immer schon in einer sprachlich fassbaren religiösen Grundstruktur, d.h. mit einem religiös bestimmten Weltentwurf, – gleichgültig, ob dieser explizit oder nur weitgehend unreflektiert vorhanden ist und wie immer er konkret ausgestaltet ist. Der Verschiedenheit der Entwürfe sind keine Grenzen gesetzt. Der religiöse Pluralismus ist – wie der Pluralismus der Weltentwürfe überhaupt – schlicht Realität. In dieser geradezu banalen Bewusstmachung liegt aber noch kein lebensweltlicher Gewinn für die Menschen, um den es der Theologie wie jeder Wissenschaft gehen soll. Die christliche Theologie hat als Theorie der christlichen Religion die Aufgabe, im Bewusstsein auch ihrer eigenen Perspektivität, ihrer Endlichkeit und ihrer komplexen Kontextualität das in ihrer Tradition eröffnete Weltverständnis in eine sprachliche Bestimmtheit zu überführen, die es dem je eigenen religiösen Dasein ermöglicht, selbstverantwortlich, erkennend und unter den Bedingungen der Endlichkeit auch wissend sein Leben zu verstehen und zu gestalten. Darum aber geht es: Das sich als religiös bestimmt begreifende Dasein, dem als Seiendes sein Sein fraglich geworden ist, muss sich verstehend in der Welt orientieren und bedarf dazu – nicht nur, aber immerhin auch – der theologischen Reflektion. Dazu bedarf es einer Bestimmtheit seines je eigenen Weltentwurfes. Die christliche Theologie hat die Aufgabe, im komplexen Kontext ihrer Tradition, ihrer Geschichte und der Gegenwart den über die christlich-

24 Für eine gelingende intersubjektive Kommunikation ist ganz entscheidend wahrzunehmen, dass jeder Zugang zur Welt im hier vorausgesetzten Sinn interpretativen Charakter hat. Vgl. dazu LANDMESSER, CHRISTOF: Interpretative Unity of the New Testament, in: C. Helmer/C. Landmesser (Hg.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, Oxford/New York 2004, 159–185: 164–167; grundlegend: LENK, HANS: *Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte*, stw 1179, Frankfurt am Main 1995; DERS.: *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1993.

religiösen Inhalte möglichen Zugang zur Welt zu reflektieren. So kann die sich als Religionshermeneutik begreifende christliche Theologie – wie Wilhelm Gräb notiert – die Kirche lehren, »einen deutungsbewussten, auf gegenwartsbezogene Umformung bedachten Umgang mit ihren in Schrift und Bekenntnis überlieferten Deutungspotentiale einzuüben«. ²⁵ Die so auf gegenwärtige Bestimmtheit drängende Theologie, die der in der religiösen Tradition verankerten und durch diese mitbestimmte Religiosität bewusst ist, kann durch ihre Bestimmtheit dem religiösen Dasein zum Verstehen seiner selbst und damit zur Freiheit seines eigenen Lebensentwurfs verhelfen, zu einer Freiheit allerdings, die sich stets in »Anerkennungsverhältnissen« realisiert, ²⁶ deren Aspekte sich durch den grundsätzlichen Weltbezug des religiösen Subjekts ergeben. Genau das ist der umfassende lebensweltliche Gewinn von Theologie, die die Religion in ihrer hermeneutischen Dimension zur Sprache bringt.

25 GRÄB: Religionshermeneutik, 143.

26 WAGNER, FALK: Art. »Religion II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch«, TRE 28 (1997), 522–545: 539. Freilich dürfen die Anerkennungsverhältnisse nicht – wie Wagner an dieser Stelle versucht – auf das soziale Anderssein eingegrenzt werden. Bei dem hier vorausgesetzten Welt-Begriff muss die Dimension des Unbedingten in der oben angedeuteten Weise einbezogen werden, weshalb der Gottesbezug des religiösen Subjekts von der Theologie notwendig mit zu bedenken ist. Dadurch allererst wird eine die Religion reflektierende und hinsichtlich ihres hermeneutischen Potentials interpretierende Wissenschaft auch zur Theologie.