

# Religion – nach ihrem Ende?!

Zum Ort des Glaubens jenseits religiöser Beliebigkeit  
und Indifferenz

VON HANS-JOACHIM HÖHN

Daß die Theorien von der baldigen Verkümmern des Religiösen in den letzten Jahren deutlich verkümmert sind, hat in der Theologie Erleichterung hervorgerufen. Zwar sind die Tendenzen einer Entkirchlichung des Christentums und einer Entchristlichung des Religiösen nach wie vor ungebrochen<sup>1</sup>. Aber die Nachrichten von einer Renaissance des Religiösen diesseits der Kirche und jenseits des Christentums haben zumindest die schlimmsten Befürchtungen eines modernisierungsbedingten Komplettverschwindens des Religiösen als unbegründet erwiesen. Auf diesen empirischen Befund haben religionssoziologische Theorien prompt reagiert<sup>2</sup>. An die Stelle des „klassischen“ Säkularisierungsparadigmas<sup>3</sup> sind Erklärungsmuster einer fortschreitenden Pluralisierung und Individualisierung des religiösen Feldes moderner Gesellschaften getreten<sup>4</sup>. Vorgänge der Erosion religiöser Kulturbestände erweisen sich in dieser Perspektive bei näherem Hinsehen als Prozesse der Dispersion, d.h. der Aussiedlung des Religiösen in die nicht-religiösen Segmente der modernen Kultur, der Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft und der Herausbildung neuer religiöser Charaktere, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen Religionen kombinieren und neu aufbereiten<sup>5</sup>. Dispersion heißt hier Dekonstruktion: zerlegendes Zusammensetzen, Religion im Plural, Verteilung religiöser Erwartungen – Sinnfindung, Identitätsstiftung, Kontingenzbewältigung – auf eine Vielzahl kultureller Adressen. Diese „Zerstreuung“ geht so weit, daß Funktionen, die einst vom Christen-

- <sup>1</sup> Vgl. exemplarisch die Auswertung empirischer Untersuchungen von K.-P. JÖRNS: *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*. München 1997; DERS. – C. GROSSEHOLZ (Hrsg.): *Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens*. Gütersloh 1998.
- <sup>2</sup> Vgl. H. TYRELL: Religionssoziologie. In: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 428-447; M. N. EBERTZ: Forschungsbericht zur Religionssoziologie. In: *International journal of practical theology* 1 (1997), S. 268-301.
- <sup>3</sup> Vgl. D. POLLACK: Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems. In: *Dialog der Religionen* 5 (1995), S. 114-121.
- <sup>4</sup> Vgl. hierzu D. POLLACK – G. PICKEL: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Zeitschrift für Soziologie* 28 (1999), S. 465-583; D. POLLACK: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neuen Paradigmas in der Religionssoziologie. In: K. GABRIEL (Hrsg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Gütersloh 1996, S. 57-85.
- <sup>5</sup> Vgl. hierzu ausführlicher M. N. EBERTZ: Die Dispersion des Religiösen. In: H. KOCHANÉK (Hrsg.): *Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen*. Zürich – Düsseldorf 1999, S. 210-231; H.-J. HÖHN: *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*. Düsseldorf 1998.

tum als dem religiösen Leitsystem einer Gesellschaft gebündelt wahrgenommen wurden, heute von Instanzen, Institutionen und Akteuren erfüllt werden, die sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch im allgemeinen Bewußtsein kaum noch als „religiös“ gelten. Auf dem Gesundheitsmarkt ist bisweilen kaum mehr entscheidbar, ob man mit religiös getarnten Psychokonzernen à la Scientology oder mit Therapieanbietern zu tun hat, die sich ungewollt mit einem auf psychische Heilung umformatierten Bedürfnis nach Heil und Erlösung konfrontiert sehen. Die religiöse Dispersion läßt neue Berufe entstehen, in denen die ästhetisch-therapeutischen Sinnelemente des Christentums aus ihrem dogmatischen Sinnsystem herausgelöst und von freischaffende „Ritendesignern“ an den Wendepunkten einer Biographie zur Selbst- und Sinnvergewisserung verunsicherter Individuen eingesetzt werden. Als Resultate religiöser Dispersion lassen sich auch jene säkularen Liturgien und Wallfahrten verstehen, die aus Anlaß von „Kultevents“ bei Rock- und Popfestivals oder sportlichen Großereignissen veranstaltet werden. Fündig wird man bei dem Bemühen um die Verifikation der Dispersionstheorie natürlich auch in vielen Bereichen medialer Kommunikation, – sei es, daß hier religiöse Motive „umgebucht“ und für nicht-religiöse Zwecke eingesetzt werden (z.B. in Werbespots)<sup>6</sup> oder sei es, daß bestimmten Genres (z.B. Talkshows, Fernsehserien) religiöse Funktionen zuwachsen (z.B. Ritualisierung des Alltags)<sup>7</sup>. Es sind diese entkonfessionalisierten und dekontextualisierten „updates“ religiöser Traditionen, die zunehmend Gegenstand soziologischer Feldforschung und Theorieproduktion werden.

### *1. Zerstreungen – oder: Die Bedeutung des Religiösen außerhalb der Religion*

Mit der üblichen Verzögerung wird man auch in der Theologie auf das aufmerksam, wofür sich Soziologen interessieren. Wo es nicht zu einer bloß defensiven Verarbeitung religiöser Pluralität und Konkurrenz mit den bekannten Superioritätsbehauptungen des Christentums als „Offenbarungsreligion“ (im Unterschied zu esoterischen Selbstbeantwortungen letzter Fragen) kommt, ist die theologische Aufmerksamkeit für die neuen Formen einer „natürlichen“ Religiosität meist von einem modernitätskritischen Beiklang bestimmt: Die ebenso unvermutete wie unverhoffte Antreffbarkeit religiöser Motive und Stoffe in den Medien, in Werbung und Marketing oder als „zivilreligiöser“ Bodensatz wird nur allzu gerne als Beleg für die Säkularisierungsresistenz und existenzielle Unabwälzbarkeit des Religionsthemas interpretiert. Man glaubt neue Indizien für die alte Auffassung gefunden zu haben, daß Religion eine anthropologische Konstante sei, und macht sich Hoffnungen, die bleibende religiöse Ansprechbarkeit des modernen Menschen als Resonanzverstärker für den fälligen Versuch einer Neu-Evangelisation betrachten zu können. Gelegentlich fällt in diesem Zusammenhang die Bemerkung, der Mensch sei „unheilbar religiös“, womit offenbar auf die sozio-

<sup>6</sup> Vgl. hierzu mit zahlreichen Beispielen W. ISENBERG – M. SELLMANN (Hrsg.): *Konsum als Religion? Über die Wiederverzauberung der Welt*. Mönchengladbach 2000.

<sup>7</sup> Vgl. G. THOMAS: *Medien – Ritual – Religion*. Frankfurt 1998; J. REICHERTZ: *Die frohe Botschaft des Fernsehens*. Konstanz 2000.

kulturelle Überlebensfähigkeit des Religiösen gezielt wird<sup>8</sup>. Allerdings läßt dieser Satz es auch zu, Religion für eine anthropologische Pathologie zu halten, an der alle bisher aufgetriebenen Therapieversuche scheiterten – was der Religion gleichwohl nicht den Zug Pathologischen nimmt.

Schon vor geraumer Zeit hat angesichts der sich abzeichnenden „religiösen Unübersichtlichkeit“ Karl Lehmann auf die Notwendigkeit einer Krieriologie der notwendigen Unterscheidung von Indizien für die kulturelle Permanenz des Religiösen von Phänomenen der religiösen Regression hingewiesen<sup>9</sup>. Die Dringlichkeit einer solchen „Unterscheidung der Geister“ ist evident. Manche religiös-weltanschauliche Sinnofferte zeichnet sich durch fundamentalistische Verbohrtheit aus, übt sich in der marktkonformen Anpassung an kurzlebige Nachfrage-trends oder führt ohne große Umwege in die Trivialisierung eines religiösen Wirklichkeitsverständnisses. Die von K. Lehmann seither mehrfach geforderte skeptisch-kritische Aufmerksamkeit für Phänomene einer Pluralisierung und Individualisierung des Religiösen<sup>10</sup> ist auch gegenüber den sich gegenwärtig verstärkenden Prozessen der kulturellen Zerstreuung und individuellen „Dekonstruktion“ religiöser Traditionen angezeigt. Sie sind keineswegs nur Zeichen für die Renaissance des Religiösen im Säkularen, sondern gehen immer häufiger einher mit Vorgängen einer nicht-religiösen Aneignung und Verwertung religiöser Symbole, Riten und Überlieferungen. Kritische Beobachter dieser Entwicklung können zwar den Fortbestand vieler Elemente religiöser Lebenskultur nicht ignorieren, müssen aber zunehmend bezweifeln, daß es sich hierbei um die gleichzeitige Fortdauer ihrer genuin religiösen Funktionen handelt. Diesen Umstand haben alle theologischen Reflexionen zum Öffentlichkeitscharakter und zur Zukunftsfähigkeit des christlichen Glaubens zu beachten. Ehe im folgenden eine Sondierung seiner kulturellen Selbstbehauptungsmöglichkeiten angesichts religiöser Beliebtheit und zunehmenden Desinteresses an seinen welttranszendenten Bezügen versucht wird, soll daher zunächst eine „religionskritische“ These entwickelt werden: Religiösen Motiven, Themen und Traditionen kommt dort, wo sie in den Medien, im Therapiemarkt und im Marketing noch antreffbar sind, die Bedeutung funktionaler Äquivalente ehemals für originär religiös gehaltener Lebensdeutungs- und -bewältigungsmuster zu (z.B. Sinnorientierung, Sozialintegration). Religion besteht fort auch nach ihrem von der Religionskritik betriebenen Ende als metaphysisches Bindemittel der Gesellschaft, als sozio-kulturelles Lebensinndepot oder als Moral- und Utopiegenerator – aber nicht mehr *als* Religion.

Gegen diese These scheint zu sprechen, daß das Spektrum möglicher Deutungen des genuin Religiösen an der Religion schon immer beträchtlich breit war

<sup>8</sup> Vgl. M. N. EBERTZ: Kommunikationspastoral der Zwischenräume. In: *Renovatio* 55 (1999), S. 75.

<sup>9</sup> K. LEHMANN: Der christliche Glaube vor der neuen Religiosität. In: DERS.: *Signale der Zeit – Spuren des Heils*. Freiburg 1983, S. 58-82.

<sup>10</sup> Vgl. K. LEHMANN: Religion als Privatsache und öffentliche Angelegenheit: Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, in: K. GABRIEL u. a. (Hrsg.): *Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns*. Paderborn 1999, S. 17-32.

und die neue religiöse Unübersichtlichkeit eigentlich kein Novum darstellt. Die einschlägigen theologischen und religionsphänomenologischen Lexikon- und Handbuchdefinitionen bieten in der Tat reichlich divergierende Definitionsvorschläge: Hinordnung des Menschen auf Gott allein (Thomas v. Aquin), „Verehrung einer höheren Macht (H. v. Glasenapp); Umgang mit dem Heiligen (Menschling, Heiler, Otto); Beziehung zu heilspendender, lebensteigernder Macht (van der Leuw); Erlebnisbeziehung zu einem transzendenten Zentrum heilbringenden Willens (A. Vergote), das durchgängige Bestimmtheit des Menschen durch das ursprüngliche Bewußtsein von Gott (J. S. Drey); die Verehrung einer Manifestation des Geheimnisses der Wirklichkeit (G. Ebeling) usw.“<sup>11</sup>

Sofern zahlreiche neo-religiöse Manifestationen im Markt der Weltanschauungen und Spiritualitäten keines dieser Definitionsmerkmale mehr erfüllen, aber im Phänotyp, in Ästhetik und Semantik an die alten Erscheinungsformen erinnern, liegt nun doch das Paradox vor, daß „die“ Religion (der bisherigen Religionstheorien) ihr Ende überlebt hat, ohne daß erkennbar ist, daß sie *als* Religion weiterlebt. Genauer: Die Religion hat dort ihr Ende überlebt, wo nicht mehr ihre bisher für genuin religiös gehaltenen Inhalte und Vollzüge nachgefragt werden oder ihre Geltungsansprüche für eine transzendenzorientierte Lebensführung des Menschen Beachtung finden, sondern statt dessen und primär Bedarf angemeldet wird für ihre therapeutischen Leistungen und ästhetischen Nebenwirkungen. Auf diese Nachfrage hat der nicht-religiöse Therapie- und Ästhetikmarkt seit längerer Zeit mit der Instrumentalisierung des Religiösen für therapeutische und ästhetische Zwecke reagiert. Hauptsache und Nebeneffekte haben dabei die Plätze getauscht. Die nahezu alles spezifisch Christliche ausblendende Aufmerksamkeit, die seit Jahren das „mystische“ Heilwissen einer Hildegard v. Bingen findet, bietet hierfür ein instruktives Beispiel.

Ob die These vom nicht-religiösen Fortbestand der Religion plausibel wird, ist nicht allein vom Beibringen passender Beispiele abhängig, sondern bedarf auch terminologischer und methodischer Abklärungen. Die große Unschärfe, die gegenwärtig selbst in wissenschaftlichen Publikationen zur Sondierung der religiösen und quasi-religiösen Phänomene (post-)moderner Esoterik-, Therapie- und Psychoszenen, bei der Identifikation religiöser Fundstücke in den Medien, in Kultur und Sport auffällt<sup>12</sup>, erzwingt besondere Anstrengungen des Begriffs zur Erhöhung ihrer Prägnanz. Ist alles Religion, was Anbieter und Nachfrager als „religiös“ definieren? Ist es nur eine Frage der jeweiligen Optik, ob ein bestimmtes Phänomen als „religiös“ eingestuft wird?

Für einen ebenso notwendigen wie unvermeidlich abstrakten Definitionsversuch soll im folgenden nicht ein funktionalistischer Ansatz gewählt werden, der die Bestimmung des Religiösen an die Bewältigung bestimmter Lebensprobleme (z.B. die Endlichkeit der Lebenszeit) und Freisetzung entsprechender Wirkungen (z.B. Angstentmachtung) knüpft. Die Folgeprobleme, die hier bei der Anwendung auf konkrete Phänomene entstehen, machen rasch jegliche Definitionsge-

<sup>11</sup> M. SECKLER: Der theologische Begriff der Religion. In: W. KERN u.a. (Hrsg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 1. Tübingen – Basel 2000, S. 146.

<sup>12</sup> Zu solchen „Fehlanzeigen“ vgl. etwa K. FECHTNER – M. HASPEL (Hrsg.): *Religion in der Lebenswelt der Moderne*. Stuttgart 1998.

winne wett. Dies gilt auch für einen material-substanziellen Ansatz, der inhaltliche Angaben über Gegenstand (z.B. das „Heilige“) und Verlaufsform (z.B. Opfer, Gebet) religiöser Vollzüge macht<sup>13</sup>. Statt dessen soll mit einer relational-strukturellen Buchstabierübung zu einer „relativistischen“ Floskel begonnen werden, die zunächst wie eine Wiederholung jener Verlegenheit klingt, welche die religiöse Unübersichtlichkeit und Beliebigkeit der späten Moderne charakterisiert: Religion ist eine „Einstellungssache“.

## 2. Einstellungssache – oder: Die Frage nach dem Religiösen der Religion

Religion als Einstellungssache zu bezeichnen, impliziert bei näherem Hinsehen den Versuch, in ihr ein spezielles Verhältnis des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen zu sehen. Damit ist zunächst auf die relationale Struktur des Menschseins angespielt: Am Leben sein heißt: „ein Verhältnis haben“ (E. Jünger). Jeder Mensch ist in der Weise am Leben, daß er/sie ein Verhältnis hat zur Gesellschaft, Natur, Geschichte und zu sich selbst. Diese (primären) Verhältnisse werden nach Maßgabe bestimmter Parameter gestaltet und gedeutet. Sie können z.B. nach ökonomischen Gesichtspunkten bestimmt und gestaltet werden. „Leben“ heißt dann: in den Bezügen zu Natur, Gesellschaft und Geschichte unter Knappheitsbedingungen zu existieren und diese Bezüge gemäß dem optimalen Verhältnis von Aufwand und Ertrag, Mittel und Zweck zu gestalten. Ökonomisch gestaltete Lebensverhältnisse beziehen sich auf die Frage, wie unter Knappheitsbedingungen (von Ressourcen und Lebenszeit) eine optimale Relation von Mitteln und Zwecken bei der Produktion und Verteilung von Gütern hergestellt werden kann und wie teuer es einem kommt, wenn man diese optimale Relation verfehlt.

Zu diesen (primären) Lebensverhältnissen, ihren Deutungen und kulturellen Ausformungen kann man nun wiederum unterschiedliche Einstellungen haben. Denkbar ist eine moralische Einstellung, die an das ökonomische Umgehen mit den Knappheitsbedingungen menschlicher Existenz die Frage anschließt, wie unter Ungewißheitsbedingungen menschlichen Erkennens eine verantwortbare Zuordnung und Verknüpfung von Handlungsmotiven, -zielen und -folgen gefunden werden kann. Die Schlüsselfrage kann hier lauten: Sind Handlungen verantwortbar, deren Folgen nicht abzuschätzen sind bzw. von deren Folgen nicht klar

<sup>13</sup> Vgl. hierzu D. POLLACK: Was ist Religion? Probleme der Definition. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995), S. 163-190 (Lit.). Ein entscheidender Nachteil substanzieller Religionsdefinitionen ist aufgrund ihrer Prämissen und Apriorannahmen (z.B. bei der Kategorie des „Heiligen“) ihre eingeschränkte Verallgemeinerbarkeit im interreligiösen Gespräch (etwa mit dem Buddhismus). Der Nachteil funktionaler Definitionen (z.B. Religion als „Kontingenzbewältigung“) besteht in der prekären Abgrenzung von Religion zu sich als nicht-religiös bestimmenden Phänomenen, die aber funktional äquivalente Leistungen erbringen. Zu den Schwierigkeiten, die sich hier außerdem bei der Problematisierung religiöser Geltungsansprüche unter dem Aspekt der Wahrheit stellen, vgl. H.-TH. HOMANN: *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung*. Paderborn 1997.

ist, ob sie die Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen finden? Es ist aber auch möglich, auf dieser Reflexionsstufe erneut nach ökonomischen Parametern zu verfahren und eine moralische Einstellung in eine ökonomische zu integrieren. Die Leitfrage lautet dann: Was kostet es mich, unter ökonomischen Knappheitsbedingungen nach den moralischen Parametern des Handelns unter Ungewißheitsbedingungen zu verfahren? In einer therapeutischen Variante dieser Einstellung wird es etwa darum gehen, inwieweit das Leben unter Knappheits- und Ungewißheitsbedingungen psychische Reifungsprozesse begünstigt oder behindert. In ähnlicher Weise ist es möglich, eine moralische Einstellung zu den Lebensverhältnissen in eine ästhetische oder ökologische Einstellung zu übernehmen und umgekehrt.

Wo die unterschiedlichen Lebensverhältnisse auf diese Weise jeweils in anderen Einstellungen zu diesen Lebensverhältnissen gespiegelt oder aufgehoben werden, ist nicht erkennbar, ob dabei ein Lebens- und Einstellungsverhältnis zu entdecken oder zu erwarten ist, das „religiös“ genannt werden könnte. Sofern man in klassischer Manier diese Bezeichnung jenen Vollzügen reservieren will, in denen sich eine „Transzendenz“ menschlicher Lebensverhältnisse bzw. der verschiedenen Einstellungen zu ihnen manifestiert<sup>14</sup>, ist in diesem Kontext nichts wahrnehmbar, was eine solche Bezeichnung rechtfertigt. Das nährt den Anfangsverdacht, daß die ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen Dekonstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen in Wahrheit Dubletten eines ökonomischen, ästhetischen oder therapeutischen Lebensverhältnisses sind. Folglich handelt es sich allenfalls um „(welt)immanente Transzendenzen“ und um „religionskonsumtive“ Tendenzen. Sollte dieser Verdacht zu erhärten sein, dann wäre die Prognose vom allmählichen Verschwinden der Religion keineswegs endgültig vom Tisch. Einstweilen bleiben dann lediglich die ästhetischen und therapeutischen Erlebnisformate und Folgewirkungen der Religion erhalten; ihre Inhalte aber werden im Lauf der Zeit aufgezehrt. Wo religiöse Traditionen und Motive in den Medien, im „Kult-Marketing“ oder im Psychomarkt umformatiert werden gemäß den Parametern und der Logik des Medialen, Ökonomischen, Ästhetischen oder Therapeutischen, nehmen diese Bereiche zwar Züge des Religionsförmigen an. Man arbeitet mit religiös konnotierten Layouts, Ästhetiken und Semantiken, die jedoch „religiös entkernt“ worden sind. Auf Dauer werden in diesen Bereichen nur noch die nicht-religiösen Inhalte des Religiösen übrig bleiben.

Ob diese Entwicklung für den christlichen Glauben nur Nachteile hat, ist keineswegs ausgemacht. Die skizzierten nicht-religiösen Dekonstruktionen, Dekontextuierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen können auch als Belege für eine Entflechtung von Christentum und Kultur gelesen werden, die es ebenso nötig wie möglich macht, wieder die Unverwechselbarkeit eines genuin christlichen Welt- und Gottesverhältnisses zur Darstellung und Geltung zu bringen, es von allen Versuchen zivilreligiöser, ästhetisch-medialer und kulturökonomischer Daseinsgrundierung (bzw. -überhöhung) radi-

<sup>14</sup> Vgl. hierzu K. LEHMANN: Transzendenz. In: LThK<sup>2</sup> 10, Sp. 316-319; DERS.: Transzendenz. In: *Herders theologisches Taschenlexikon*. Bd. 7. Freiburg 1973, S. 329-338.

kal abzusetzen und sich kritisch um die Entlarvung jener Verabsolutierungen zu bemühen, mit denen moderne Gesellschaften sich in ein Verhältnis zu einer alles bestimmenden und selbst nicht mehr bestimmten weltimmanenten Wirklichkeit bringen, wie sie etwa die Größe „Geld“ darstellt. Wenn das Nicht-Religiöse Züge des Religionsförmigen annimmt, dann scheint es angezeigt, daß der christliche Glaube sich entschieden von derartig religionsförmigen Konstellationen und Praktiken unterscheidet und sich als „Nicht-Religion“ behauptet<sup>15</sup>. Gegen diese Empfehlung ist insofern Widerspruch anzumelden, als eine radikale Absetzung des christlichen Glaubens von allem Religionsförmigen den Glauben um seine existenzielle und sozio-kulturelle Resonanzfähigkeit bringt. Sich als Christ für das gesellschaftliche Vorkommen von Religion zu interessieren kann sich nicht in der Kritik an offensichtlichen Schwundstufen und Verzweckungen eines religiösen Lebensverhältnisses erschöpfen. Vielmehr legt die Häufigkeit religionsanaloger Sinnangebote in der modernen Gesellschaft zunächst die Frage nahe, ob z.B. die ökonomische Aneignung des Religiösen nur deswegen erfolgreich ist, weil hierbei das Nichtökonomische der Ökonomie in den Blick kommt. Dieses Nichtökonomische nicht bloß den Marketingstrategen zu überlassen und seine Widerständigkeit gegenüber Vermarktungsversuchen herauszuarbeiten, wäre dann ebenso Aufgabe theologischer Ökonomiekritik wie eine kritische Beschreibung des Kapitalismus als „Weltreligion qua Geldreligion“. Ähnlich verhält es mit den anderen Formen einer empirischen Antreffbarkeit des Religiösen im nicht-religiösen Kontext. Theologie und Glaube, die sich ihrer Resonanzfähigkeit bezüglich solcher Phänomene nicht mehr vergewissern können, weil sie diese Phänomene allein im Modus der Kritik wahrnehmen, stehen in der Gefahr, ihr eigenes Thema aus säkularen Erfahrungsbezügen herauszunehmen. Letztlich geschieht dies zu ihrem eigenen Nachteil, weil kritischen Zeitgenossen ein von allen säkularen Erfahrungsbezügen abgesetzter Glaube als eine dem Zugriff der Kritik entzogene, d.h. fundamentalistische Lebenseinstellung erscheinen muß. Eines solchen Eindrucks kann sich der christliche Glaube nur erwehren, wenn er sich widerständig auf die religionsförmigen Deutungen nicht-religiöser Lebensbezüge einläßt<sup>16</sup>. Aufgabe theologischer Religionshermeneutik und -kritik ist es dann nicht, den christlichen Glauben als Nicht-Religion apart zu setzen zu allen jenen Vollzügen, in denen aufgeht, wozu Religion „gut“ und belangvoll sein kann. Vielmehr kommt es entscheidend darauf an, für die Kritik an allen Versuchen der Absorption oder Verzweckung des Religiösen innerhalb des Religiösen einen Anhalt für seine Widerständigkeit gegenüber nicht-religiösen Adaptionen zu finden und zugleich die Lebensrelevanz dieser Widerständigkeit zu identifizieren. An diesem Doppelaspekt wird sich dann auch die „Zukunftsfähigkeit“ von Religion und Glaube erweisen.

Religion kann als Religion nur eine Zukunft haben, wenn sie sich als modernitätstkompatibel und zugleich als säkularisierungsresistent erweist. Als säkularisie-

<sup>15</sup> Vgl. hierzu das Plädoyer von Th. RUSTER: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg 2000 (QD 181).

<sup>16</sup> Daß eine religionskritische und religionshermeneutische Aufgabe unablässig zum Auftrag der Theologie gehören, zeigt W. GRÄB (Hrsg.): *Religion als Thema der Theologie*. Gütersloh 1999.

rungsresistent erweisen sich religiöse Bezugnahmen auf Lebensverhältnisse, wenn dafür modernisierungsbedingte Gründe und Anlässe bestehen und die Aufnahme dieser Bezugnahme in andere Einstellungen zu Lebensverhältnissen (bzw. eine zu religiösen Lebenseinstellungen alternative Einstellung) nicht zu funktional äquivalenten Resultaten führt. Religion hat nur dann eine Zukunft, wenn sie sich von ihrer eigenen Sache und ihrem besonderen Thema her solcher Instrumentalisierungen erwehren kann. Als „religiös“ käme demnach eine solche Einstellung zu Lebensverhältnissen und Lebenseinstellungen in Betracht, welche diese Relationen des Ökonomischen, Moralischen, Therapeutischen etc. transzendiert, indem sie bezogen werden auf das, was für den Menschen „mehr als notwendig“ ist und wofür es keine funktionalen Äquivalente gibt. Alle Notwendigkeiten transzendierend und ohne funktionales Äquivalent kann nur sein, was nicht innerhalb anderer Einstellungen zu Lebensverhältnissen zum Mittel des Erreichens von Zwecken innerhalb dieser Systeme gemacht werden kann. Es muß gezeigt werden können, daß das, was als „religiös“ behauptet wird, einer Überführung oder Aufhebung in ökonomische, technische, moralische und therapeutische Lebenseinstellungen widerstreitet.

Funktional bestimmbar und instrumentell verzweckbar ist alles, was es *im* Leben gibt. Religion und Glaube haben verspielt, wenn sie bei der Frage, was ein religiöses Verhältnis zu Lebensverhältnissen konstituiert, Bezug nehmen auf Dinge und Ereignisse im Leben, für deren Bewältigung sie sich nützlich machen möchten. Religion und Glaube müssen sich vielmehr für das interessieren, was *im* Leben keinen Nutzenwert hat, was aber *für* das Leben als solches belangvoll ist. Ein religiöses Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen (und deren Deutung) nimmt demnach nicht Bezug auf etwas *im* Leben, zu dem man ein Verhältnis aufbauen kann, sondern sucht nach einem Verhältnis *zum* Leben als ganzen. Diese Ganzheit wird thematisiert in der Frage, was es mit dem Leben letztlich auf sich hat.

Für das Leben belangvoll ist die Auseinandersetzung mit der Behauptung, daß das Leben letztlich belanglos sei. Etliche Zeitgenossen halten es für bezeichnend, daß für das Fehlen eines jeden „höheren“ Sinnes die Welt selbst ein Zeichen ist. Daß die Welt keine Zeichen für ihre Sinngestalt und die Bedeutsamkeit des Menschen enthält, einzig dafür entdecken sie selbst wieder Zeichen: „Betrachten wir das rand- und mittellose Universum mit Milliarden von Sonnen und Galaxien aus Wasserstoff und Helium, in dem unser Blick nur auf unermeßliche Weiten und das Ohr bloß auf beängstigende Stille trifft und das dem Menschen wie nichts sonst seine Winzigkeit und Unerheblichkeit vor Augen führt, so wird es nahezu unmöglich, das gesamte Weltgeschehen noch als sinnhaftes Ereignis zu sehen und auf den Menschen zu beziehen. Leben scheint im Labyrinth des kosmischen Würfelspiels eine Zufallsgröße zu sein und nicht das Resultat einer zielstrebigem Anstrengung der Natur – eine flüchtige Episode, gemessen an den Zeitdimensionen des Alls. Denn so unwahrscheinlich und zufällig die Entstehung des Menschen war, so gewiß ist sein Untergang, der nicht mit der Vernichtung der Erde, geschweige dem Ende der Welt zusammenfallen wird. Vor Jahrmilliarden existierte die Menschheit überhaupt nicht, und irgendwann wird sie von der Erdoberfläche verschwunden sein, ohne daß deshalb das Universum aufhörte zu exi-

stieren. Darin wird sich nichts begeben haben, wenn es mit dem Menschen [...] wieder vorbei ist. Doch scheint die stumme Welt, die völlig unbetroffen und ungerührt von unserem Dahinscheiden fortexistiert, nicht nur gleichgültig uns gegenüber zu sein, sondern auch gleichgültig in sich. Vermutlich existiert sie ohne Grund und Zweck<sup>17</sup>.

### 3. Grundloses Dasein – oder: Die Frage nach dem Sinn von Religion

Die Einsicht in die Grundlosigkeit der Daseins entspricht einer modernisierungsbedingten Verabschiedung metaphysischer Auskünfte über Sinn und Grund der Daseins. Vielen Zeitgenossen gilt das Leben als belanglos, weil es für die philosophische Vernunft unmöglich ist einen Grund zu ermitteln, der erklärt, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts<sup>18</sup>. Anderen stellt sich die Sinnfrage nur noch in ihrer negativen Version, weil sie sehen, daß ein Dasein kaum belangvoll sein kann, wenn das Größte dem Menschen Erfahrbare – die Natur, die Evolution, der Kosmos – sich gleichgültig zeigen gegenüber dem menschlichen Insistieren auf Wert und Bedeutung<sup>19</sup>. Ein solcher Befund kränkt – vor allem die noch verbliebenen Daseinsoptimisten. Man hatte Besseres erwartet. Und man hat wohl auch Besseres verdient – denkt sich der moderne Mensch. Manchmal denkt der moderne Mensch sogar, daß er etwas Besseres verdient hat als so zu sein, wie er ist, und in einer Welt zu sein, die so ist, wie sie ist. Könnte beides nicht ein wenig vollkommener sein? Wer so fragt, gibt zu, daß Mensch und Welt zwar nicht völlig ablehnenswert, aber gleichwohl verbesserungswürdig sind. In einer endlichen Welt ist jedoch für einen solchen Fragesteller, der grundsätzlich stets das Bessere beansprucht und ein gegebenes oder vorhandenes Gutes eigentlich ausschlagen muß, weil es nicht besser ist als es gerade ist, überhaupt nichts Endliches akzeptabel. Denn Endliches kann immer besser sein – und bei jedwedem Besseren meldet sich der Einspruch wieder: Warum ist es nicht noch besser als es gerade ist?

Ist eine solche Welt akzeptabel? Ist ein endliches Dasein sinnvoll, in dem alles Endliche gerade im Hinblick auf seine mögliche Verbesserung nur eingeschränkt akzeptabel – d.h. letztlich nicht akzeptabel – ist? Am Ende bleibt nur die Resignation und als Alternative, daß das „Allerbeste“ für den Menschen wohl nur das „Nichtgeborene“ sein kann. Ist demnach das Dasein ein Verhängnis, ein unverschuldetes Unglück? Solche Fragen erübrigen scheinbar jede weitere Sinnfrage nach einer angemessenen Einstellung zu einer derartigen Welt. In der Tat ist eine Fortsetzung des Fragens nach sinnvollen Lebenseinstellungen nicht

<sup>17</sup> F.-J. WETZ: Abschied ohne Wiedersehen. In: DERS. – H. TIMM (Hrsg.): *Die Kunst des Überlebens*. Frankfurt 1999, S. 36-37.

<sup>18</sup> Vgl. exemplarisch U. HORSTMANN: *Ansichten vom großen Umsonst*. Gütersloh 1991; M. GEIER: *Das Glück der Gleichgültigen*. Reinbek 1997; L. LÜTKEHAUS: *Nichts. Abschied vom Sein – Ende der Angst*. Zürich 1999.

<sup>19</sup> Zum Folgenden vgl. besonders F.-J. WETZ: *Lebenswelt und Weltall*. Stuttgart 1994; DERS.: *Die Gleichgültigkeit der Welt*. Frankfurt 1994; DERS.: *Die Würde des Menschen ist antastbar*. Stuttgart 1998.

zwingend. Sie drängt sich allerdings jedem Menschen auf, der in einer ihm gegenüber offensichtlich gleichgültigen Welt nicht indifferent sich selbst und der Welt gegenüber bleiben kann und nach einer Möglichkeit der Bewältigung dieses Widerstreites sucht.

Wie prekär jedoch diese Suche ist und in welche Paradoxien sie gerät, ergibt sich aus einem nochmaligen Blick auf die besondere Daseinslage und -verfassung des Menschen. Existieren heißt für den Menschen: eine ihm gegenüber gleichgültige Welt übernehmen, innerhalb deren zudem nicht alles von sich aus annehmbar ist. Zur Indifferenz der Welt kommt die Unvollkommenheit und Veränderungsbedürftigkeit der Dinge in der Welt hinzu. Zum Akzeptieren einer veränderungsbedürftigen Welt muß der Mensch davon ausgehen, daß es nicht gleichgültig ist, Dinge in der Welt zustimmungsfähig zu gestalten, wenn das Dasein der Welt diesem Bemühen gegenüber indifferent bleibt. Auch im Hinblick auf das Eigensein der Welt muß es ein sinnvolles Tun sein. Der Sinn dieses Tuns mag nun – etwa in den Spuren der Anthropologie I. Kants – in der Weise gerechtfertigt werden, daß er gerade darin erblickt wird, daß der Mensch Zwecke und Ziele verfolgen kann, die über die „sinnindifferenten“ Zwecke und Ziele der Natur hinausgehen. Dies mag auch der Grund dafür sein, daß der Mensch im Blick auf die ihn umgebende indifferente Welt etwas „Besonderes“ darstellt. Seine Besonderheit liegt näherhin darin, sich bei der Auswahl von Zwecken und Mitteln der Weltgestaltung ganz von den Grundsätzen einer sinn- und wertsetzenden (ethischen) Vernunft bestimmen zu lassen, aus der Sphäre einer sinnindifferenten „Naturordnung“ herauszutreten und an der Verwirklichung einer sinnvollen und wertbestimmten (moralischen) Weltordnung zu arbeiten<sup>20</sup>. Die Bestimmung des Menschen als Naturwesen ist dann die Hervorbringung von Kultur unter dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft. Durch die moralische Veränderung der Weltverhältnisse sollen sich die Lebensverhältnisse des Menschen verbessern und die Weltverhältnisse akzeptabler werden.

Allerdings taucht gerade an dieser Stelle ein Grenzproblem der Vernunft auf; d.h. hier stellt sich eine empirisch unbeantwortbare Frage, die sich unabweislich der Vernunft aufdrängt: Jeder Anspruch, durch Veränderung der Weltverhältnisse die Welt akzeptabler zu machen, muß davon ausgehen, daß die Welt nicht von vornherein etwas Mißglücktes oder unaufhebbar Mißlungenes darstellt. Wer etwas zum Besseren verändern möchte, kommt nicht umhin, es für besser zu halten, etwas zum Besseren zu verändern, als es bleiben zu lassen. Zum Akzeptieren und Verbessern einer veränderungsbedürftigen und -fähigen Welt muß der Mensch von etwas ausgehen, was an der Welt empirisch nicht ausweisbar ist: die Rechtfertigung des Anspruchs, daß es sinnvoll ist, die Welt zu verbessern. Aber eben diese Rechtfertigung ist fraglich.

Somit ergeben sich zwei einander widerstrebende Momente der „Bedeutsam-

<sup>20</sup> Vgl. hierzu I. KANT: *Kritik der Urteilskraft*, §§ 82-84. Der Mensch darf nach Kant nur insofern als „letzter“ Zweck der Natur betrachtet werden, wie er über das Vermögen der Zwecksetzung in moralischer Hinsicht verfügt, d.h. im Kontext sittlichen Handelns. Nur sofern er Zwecke verfolgt, die Zwecke der ethischen Vernunft sind, ist es ihm gestattet, Natur als Mittel (für das Erreichen dieser Zwecke) zu betrachten.

keit“ und der „Belanglosigkeit“ bei der Beschreibung der existenziellen Grundsituation des Menschen: Das Größte, das dem Menschen erfahrbar ist, das physische Weltall, verhält sich gleichgültig gegenüber allem, was in ihm geschieht. Andererseits ist das Nächste, das dem Menschen erfahrbar ist, sein eigenes Dasein, ihm nicht gleichgültig, sondern höchst bedeutsam. Der Mensch muß sein für ihn höchst bedeutsames Dasein als für die Natur, Welt und Kosmos ganz und gar gleichgültig und unerheblich anerkennen. Dieser Widerstreit ist nicht absorbierbar durch technisch beherrschbare Weltverhältnisse oder instrumentell hergestellte szientifische Formen von Wissen und praktischer Lebensführung. Er bezieht sich nicht auf einen Teil der menschlichen Daseinsverhältnisse, sondern ist ein Grundzug des ganzen Lebens und all seiner Charaktere. Ihm untersteht das Ganze des Daseins und alles, was sich in ihm ereignet. Der Mensch ist somit genötigt, seine existenzielle Grundsituation „zwischen Bedeutsamkeit und Belanglosigkeit“ als ein widerständiges Dasein zu leben. Nur im Widerstand gegen die schicksalhafte ebenso wie gegen die selbstproduzierte Belanglosigkeit und Nichtigkeit des Lebens läßt sich Stand gewinnen im Ablauf des Daseins. In diesem widerständigen Sein lernt der Mensch zu sich zu stehen und anderen beizustehen in Ansehung der Unbeliebigkeit dessen, wer und wie sie sind und sein wollen.

Der Widerstand gegen Nichtigkeit und Belanglosigkeit hört aber dann auf vernünftig zu sein, wenn es keinerlei Aussicht gibt, daß dieser Widerstand zu einem Gewinn an Sein und Sinn führt. Diese Situation ergibt sich aber nicht erst am Ende menschlichen Lebens, sondern besteht bereits zu dessen Anfang. Die Grundaufgabe des Lebens und Denkens besteht demnach von Anfang an in dem fragenden Ausgriff nach einer Konstellation, in der Existenz, Humanität und Widerstand vereinigungsfähig bleiben. Wer sich dieser Aufgabe einmal gestellt hat, kann weder den Rückweg in eine existenzielle Indifferenz antreten noch wird er sich mit beliebigen Antworten zufriedengeben können. Das aber impliziert die Suche nach Hinsichten, unter denen sich der Mensch berechtigterweise für bedeutsam halten kann, wenn zugleich das Größte, innerhalb dessen er mit anderen Menschen existiert, sich ihm und den anderen gegenüber gleichgültig verhält.

Diese Grundkonstellation menschlichen Daseins markiert das Bezugsproblem eines religiösen Verhältnisses zu den Lebenseinstellungen des Menschen. An sie knüpft auf widerständige Weise auch der christliche Glaube an. Er sieht die Letztbestimmung menschlicher Existenz ebenfalls in der Grundlosigkeit des Daseins, zählt aber diese Grundlosigkeit zu den unverfügbaren und unableitbaren, alternativenlosen und unabstreifbaren Sinn- und Akzeptanzbedingungen des menschlichen Lebens<sup>21</sup>. In einem christlich-religiösen Verhältnis zu den Daseinsverhältnissen wird die Grundlosigkeit des Daseins als Sinnbedingung von Freiheit und Humanität bzw. als prä-funktionale Voraussetzung aller zweckorientierten, funktionalen Gestaltungen menschlicher Lebensverhältnisse bestimmt. Grundlos am Leben (gelassen) zu sein bedeutet, daß das menschliche Dasein bedeutungslos ist, d.h. es hat keine Bedeutung in dem Sinne, daß es etwas abbildet, an- oder bedeutet und für etwas steht, das es nicht selbst ist. Es ist als grundloses zugleich zwecklos in dem Sinne, daß es nicht als Mittel zum Erreichen eines

<sup>21</sup> Zum Folgenden vgl. auch H.-J. HÖHN: *Zerstreuungen*, S. 173-185.

Zwecks erhalten kann. Aber gerade diese Grundlosigkeit erweist sich in einem zweiten Hinblick als eine Freiheits-, Identitäts- und Sinnbedingung menschlicher Existenz. Allein ein Dasein, das allen Zweck- und Nutzenbestimmungen enthoben ist, an dessen Seinkönnen keine Vor- oder Nachbedingungen gestellt werden, das nicht als Emanation, Funktion oder Platzhalter einer anderen Größe begegnet, ist sich wirklich selbst ganz gegeben, frei überantwortet und kann Zweck an sich selbst sein und andere als Zweck an sich selbst anerkennen.

Der Gedanke und die Erfahrung grundlosen Existierens läßt den Menschen mit seinem Dasein eine neue Erfahrung machen. Das Dasein erscheint dann als ein aus dem Nichts (weil grundlos) heraus vor dem Nichtsein bewahrtes Dasein<sup>22</sup>. Auf diese Grundlosigkeit verweisen alle partikularen Sinnerfahrungen. Sie weisen in den Momenten des Sinnvollen jenen Aspekt der Unverfügbarkeit von Sinn auf, welcher bereits das Faktum des grundlosen Daseins kennzeichnet<sup>23</sup>. Grundlos und zweckfrei existieren zu können, ist mithin das Erste und Beste, was dem Menschen widerfahren kann. Nur wer zweckfrei existiert, kann frei und autonom Zwecke setzen. Die Erhaltung einer zweckfreien menschlichen Existenz ist letztlich auch die Sinnbedingung der ökonomisch-technischen Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse. Sie ist das, was allen Zwecksetzungen Sinn gibt.

Allerdings läßt sich dieses religiöse Verhältnis zur Grundkonstellation menschlicher Lebensverhältnisse nicht formulieren und leben, ohne erneut mit widerstreitenden Momenten des Denkens und Lebens konfrontiert zu werden. Denn die Grundlosigkeit des Daseins als Grund freier Existenz bleibt ein triftiges Motiv, das Dasein letztlich doch für belanglos und unannehmbar zu erklären. Was unterscheidet diese Grundlosigkeit letztlich von Willkür, Indifferenz oder Absurdität? Wie frei ist dann eine Freiheit, wie stimmig eine Identität und wie sinnvoll ein Sinn, wenn sie abkünftig sind vom Absurden?

Um als sinnvoll gedacht werden zu können, muß in der Tat bei der Erfahrung von Grundlosigkeit etwas miterfahren werden, das dem Moment ihrer Indifferenz widerstreitet. Soll ein sich grundlos gegebenes Dasein als Sinn- und Freiheitsgeschehen gedeutet werden, muß es das „Woher“ dieses Gegebenseins derart denken können, daß es sich angesichts dieses „Woher“ als in seiner Freiheit gewollt denken kann. Geht dies anders als im Rekurs auf eine vorgängige und absichtslose Bejahung des Menschen um seiner selbst willen, die seine Würde begründet<sup>24</sup>? Sich dieser Bedingung in der Weise eines „Rück-Überstiegs“ alles Faktischen zu vergewissern ist die Voraussetzung und der Anfang einer Transzendenzbewegung, die für den christlichen Glauben charakteristisch ist. Worauf sie zielt, „ist ‚jenseits‘ aller unmittelbar planbarer und habbarer Ziele. Und dennoch gibt es für seltene Augenblicke der Erfahrung diesen abgründigen Grund reiner Freiheit,

<sup>22</sup> Zur Bedeutung der Kategorie „Grundlosigkeit“ im Kontext einer christlichen Schöpfungstheologie vgl. K. LEHMANN: Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde. In: DERS.: *Glauben bezeugen – Gesellschaft gestalten*. Freiburg 1993, S. 143-158, bes. 145 ff.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu ausführlicher K. LEHMANN: Von der Schwierigkeit, glücklich zu sein. In: DERS.: *Signale der Zeit – Spuren des Heils*, S. 15-34.

<sup>24</sup> Vgl. K. LEHMANN: Sinnfrage und Gottesfrage. In: W. SEIDEL (Hrsg.): *Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht*. Würzburg 1983, S. 41-58.

dem sich das Glück, das Leben, die Liebe und das Gute bis in das Letzte verdanken<sup>25</sup>.

Gleichwohl bleibt es auch den Glaubenden nicht erspart, diese Sinnerfahrungen stets im Kontrast oder als Einspruch zur Erfahrung des Leidens, Mißlingens und der Zerstörung von Sinn zu machen. Und es steht außer Frage, daß es zynisch wird, angesichts dieser Erfahrungen von einer „wohltuenden“ Grundlosigkeit des Daseins zu reden. Viele Zeitgenossen haben daraus die Konsequenz gezogen, daß weder die Welt noch ihr angeblicher Schöpfergott es wert sind, daß man Aufhebens von ihnen macht, wenn das, wovon der Mensch im Erfahren von Leid und Tod unbedingt Aufhebens machen muß, weil er sich hier an der Negativität des Negativen und am Unrecht unschuldigen Leidens wundreibt, letztlich in dieser Welt bedeutungslos bleibt. Übrig bleibt auf seiten des Menschen dann nur die ohnmächtige Empörung gegen das unschuldige Leiden, die Auflehnung und die Entrüstung über den Skandal, ohne erweislichen Grund um Leben und Glück betrogen zu werden. Übrig bleibt das Wissen, daß das Negative etwas Nicht-sein-Sollendes ist. Aber dieses Wissen bleibt nicht lange übrig. Wer in einer Welt lebt, mit der es letztlich nichts auf sich hat, kann letztlich nicht mehr sagen, worin das Skandalöse des Skandals unschuldigen Leidens besteht. In einer solchen Welt kann man den unschuldig Leidenden nur zurufen, daß es für sie besser wäre, nie geboren zu sein. Und für den Schöpfergott dieser Welt, sofern er existiert, wäre es ebenfalls besser, diese Welt nicht erschaffen zu haben. Was hat es mit dem Gottsein Gottes noch auf sich, wenn es mit der Welt im letzten nichts auf sich hat?

Bleiben diese Frage unbeantwortet, wird der Glaube etwas Beliebigen, gegenüber dem man mit Recht indifferent bleiben kann. Sich auf diese Herausforderung einzulassen ist für den Glauben unabdingbar, um sich selbst vom Beliebigen zu unterscheiden. Die Haltung der Indifferenz kann er aber nur durchbrechen, wenn er die Aufgabe, Gott und das Leid zusammenzudenken, als eine zugleich um des Menschen willen aufzunehmende Herausforderung versteht. Indifferenz versagt, wo etwas Unbedingtes ins Spiel kommt und es zynisch wird, ein unbedingtes Nein zum sinnlosen Leiden zu unterlassen. Nur dort, wo im Blick auf einen unbedingten Maßstab das Unrecht der Ungerechtigkeit benannt werden kann, ist es möglich, das Relativieren von Leid und Unrecht zu relativieren. Das Leidvolle am Leid wird überall dort relativiert, wo es funktionalisiert, pädagogisiert, moralisiert oder ästhetisiert wird. Sich diesen Bestrebungen theologisch zu widersetzen kann nicht bedeuten, das Leid spirituell zu überhöhen (d.h. auch: zu relativieren), sondern muß heißen, es kategorisch, „ohne wenn und aber“ als nicht-sein-sollend zu bestimmen. Für das Kategorische dieses „Nein, ohne jedes Ja“ steht der Gottesbegriff. Wer für einen sinnlos Leidenden nur den Kommentar übrig hat, es sei besser für ihn, nicht geboren zu sein, bleibt ihm die kategorische Auflehnung gegen die Sinnlosigkeit des Leidens schuldig. Kategorische Auflehnung gegen das kategorisch Widersinnige aber verlangt danach, an einem Unbe-

<sup>25</sup> K. LEHMANN: Gibt es ein christliches Menschenbild? In: DERS.: *Glauben bezeugen – Gesellschaft gestalten*, S. 49. Vgl. auch DERS.: *Gott – das bleibende Geheimnis*. In: P. REIFENBERG (Hrsg.): *Gott – das bleibende Geheimnis*. Würzburg 1996, S. 103-114.

dingten Maß zu nehmen. Der Glaube kommt nicht umhin, dieses Maß in der Unbedingtheit Gottes zu sehen. Die Aufgabe, Gott und das Leid zusammenzudenken, verknüpft daher den Gedanken der Unbedingtheit Gottes mit der Negativität des Negativen. Die Berechtigung und Wahrheit dieser Verknüpfung erweist sich in der bedingungslosen Solidarität mit den Leidenden, als Bestreitung jedweden Versuches, den Skandal ihres Leidens zu relativieren. Dieser Protest setzt sich fort in der Weigerung, das Gedächtnis des Leidens zu entsorgen in der Amnesie der Nachkommen. Der Glaube weigert sich, der Leidenden anders zu gedenken als im Aufbegehren gegen das Nicht-sein-sollen ihres Leidens. Er tut dies „coram Deo et coram mundo“. Denn das Leidvolle am Leiden ist die Erfahrung der Gott- und Weltverlassenheit. Was bleibt, wenn man sich eines Tages in einer transzendenzvergessenen Kultur eines solchen Vollzuges nicht mehr erinnern kann: Beliebigkeit? Indifferenz?