

Wilhelm Gräb

DAS WESEN DES CHRISTENTUMS UND DAS WESEN DER RELIGION

„Was ist Christentum?“¹ Das war Harnacks Frage. Von ihrer Beantwortung erhoffte er sich jedoch, daß „auch ein Licht auf jene umfassendere fallen wird: was ist Religion und was soll sie uns sein?“² Was ist Christentum? Was ist Religion? Die Beantwortung der ersten Frage wird auch die der zweiten möglich machen. Umgekehrt geht es allerdings nicht. Wer wissen will, was Religion ist, muß zunächst das Christentum studieren! Warum? Nicht nur weil das Christentum für Harnack die höchstentwickelte unter den Religionen war, in der er gleichsam die ganze Religionsgeschichte gespiegelt sah. Auch nicht nur, weil das Christentum die Religion ist, der wir selber zugehören, uns der Zugang zu ihrer Geschichte und Kultur, den sozialen und politischen Zuständen, ohne deren Kenntnis keine Religion recht verstanden werden kann, am ehesten möglich ist.³ Daß die beiden Fragen, die nach dem Wesen des Christentums und die nach dem Wesen der Religion historisch-genetisch, schließlich auch systematisch ineinanderliegen, liegt daran, daß die Rede von *der* Religion (im Singular), die Frage somit auch nach dem Wesen *der* Religion spezifisch zum Christentum in seiner neuzeitlichen, protestantischen Gestalt gehört.

Harnack stand einem kontextlosen, übergeschichtlichen Allgemeinbegriff der Religion, seiner Anwendung auf die historisch in unterschiedliche kulturelle und soziale Entwicklungen eingebundenen Religionen mit Skepsis gegenüber. Auf einen Begriff der Religion, dessen Definition auf alle entsprechenden Phänomene in Geschichte und Gegenwart anwendbar wäre, hat man sich freilich bis heute nicht einigen können. Harnack hat vermutlich richtig gesehen: Die neuzeitliche Geschichte des Christentums, die in ihr sich entwickelnde Religionsphilosophie und Religionstheologie bilden den hermeneutischen Horizont der Bestimmung des Wesens der Religion, der Bildung dann auch des Begriffs der Religionsgeschichte, schließlich des auf seiner Basis möglichen Vergleichs zwischen den verschiedenen Religionen. Auch eine Theologie der Religionen, auch die vergleichende Religionswissenschaft und

¹ *Adolf v. Harnack, Das Wesen des Christentums*, hg. u. kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999, 56.

² *Ebd.*

³ Beide Gründe wogen in Harnacks Augen in der Tat zwar schwer, wie seine Diskussion der um 1900 von verschiedenen Seiten erhobenen Forderung zeigt, die theologischen Fakultäten in religionsgeschichtliche umzuwandeln. Sie begründeten ihm jedoch nicht das systematische Ineinander der Wesensbestimmung des Christentums und der Wesensbestimmung der Religion. Die Gründe dafür lagen ihm vielmehr in der historischen Genese der Fragestellung. Harnack hat gesehen, daß der allgemeine Begriff der Religion auf dem Boden des geschichtlichen Christentums in seiner neuzeitlichen Gestalt entstanden, er von der christlichen Theologie zur Bezeichnung dessen entwickelt worden ist, was am Christentum in einem allgemeinmenschlichen Sinn wesentlich ist. Vgl. *Adolf von Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte* nebst einem Nachwort, in: *Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik*, Teil 1, hg. von K. Nowak, Berlin/New York 1996, 797-824, insb. 804f.

die Religionsgeschichte gehören in den weiteren Kontext der Theologie als der historischen Wissenschaft vom Christentum.⁴

In der Epoche der Aufklärung, also in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, wurde es in der Theologie selbstverständlich, vom Christentum als *der* Religion zu sprechen. Gemeint war mit der Religion das menschliche Gottesverhältnis, das gelebte Vertrauen auf Gott. Ganz wie die Aufklärungstheologen sprach dann auch Harnack von der Religion Jesu: „Er (sc. Jesus) lebte in der Religion, und sie war ihm Atmen in der Furcht Gottes; sein ganzes Leben, all sein Fühlen und Denken, war in das Verhältnis zu Gott aufgenommen.“⁵ Das war für Harnack das Christentum im Kern seines Wesens, dessen, was an ihm wesentlich religiös ist, gerade deshalb aber unter Umständen auch in anderen Religionen gelebt worden ist und gelebt wird. Und das war für ihn zugleich das Wesen der Religion. Nicht Dogma und kirchliches Bekenntnis, nicht Lehre und Theologie, sondern gelebtes Grundvertrauen, Selbstgewißheit des einzelnen auf dem Grunde der Gottesgewißheit, Freiheit zur Weltgestaltung aus der religiösen Selbstdeutung des Menschen.

So zu denken, damit hat die protestantische Theologie der Aufklärung angefangen. In meinem 1. Teil geht es deshalb um die Entdeckung der Religion des Christentums in der Theologie der Aufklärung. Der 2. Teil handelt dann von der Krise der Religion in der Moderne als der unbewältigten Umformungskrise des Christentums. Und der 3. Teil schließlich wird von der Wiedereinführung des Sinns für die Religion ins Christentum sprechen, die heutiger Theologie und Kirche zur Aufgabe geworden ist.

1 Die Entdeckung der Religion des Christentums in der Theologie der Aufklärung

Protestantische Aufklärungstheologen wie Marezoll und Spalding, Töllner, Teller und Jerusalem haben in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts den Versuch unternommen, sowohl das Christentum in seinem Wesen zu bestimmen, wie auch das human Verbindliche an ihm hervorzuheben. Letzteres, das human Verbindliche am Christentum nannte man Religion. Johann Gottlieb Töllner bestimmte in seinen „theologische(n) Untersuchungen“⁶ das Wesen des Christentums so, daß er eine seiner Abhandlungen unter das Thema stellte: „Die ganze Religion Dank: und die ganze Religion Vertrauen“.⁷ Auch machen Töllners Ausführungen ersichtlich, wie aufs engste ihm diese Wesensbestimmung des Christentums verknüpft war mit dem Verständnis vom Menschen und der Frage, wie er religiös anzusprechen sei. Nicht als von Natur aus böse, nicht als Sünder, dem mit der Predigt des Gesetzes zunächst ein heiliger Schrecken einzujagen ist, den es erst klein zu machen gilt, um ihn dann mit der Botschaft von Gottes gnädiger Vergebung wieder aufzurichten. Nein, sagte Töllner, „ich glaube klar zu sehen, daß dieses gar nicht die wahre Methode sey, deren sich ein Seelsorger zu bedienen hat: und daß sein ganzes Bemühen dahin gerichtet seyn muß, *Vertrauen* zu Gott in seinen Zuhörern aufzurichten, wenn er von dem Wunsche belebt wird, wahrhaftig die Reli-

⁴ Von daher ist auch Harnacks bekanntes Dictum zum Stichwort ‚Christentum und die Religionen‘ zu verstehen: „Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.“; aaO., 805.

⁵ Harnack, WdC, 75.

⁶ Johann Gottlieb Töllners *theologische Untersuchungen*, Riga 1772.

⁷ Töllner, aaO., erster Band, erstes Stück, 108-161.

gion in ihnen aufzurichten.“⁸ Der rechte Seelsorger vermittelt das Vertrauen auf Gott, indem er zur Einsicht bringt, daß Gott Güte ist und die Menschen liebt.⁹ Damit ist dann die Anerkennung der Würde des Menschen verbunden, daß er zwar nicht von Natur aus gut *ist*, wohl aber von Natur aus *fähig* zur vernunftbestimmten, freien Einsicht in das, was ihm und seinesgleichen guttut. Ein Gott, der Güte und Liebe ist, läßt dankbar sein für alle guten Gaben, mit denen er die Menschen geschaffen hat. Er ist der Grund des Vertrauens auch auf der Menschen Güte, Beweggrund, ihnen entsprechend zu begegnen. Nicht mit „Gesetzespredigten“,¹⁰ nicht nach der „gewöhnliche(n) Bekehrungsmethode“, nicht auf dem Wege der Einschüchterung und Anklage, sondern „sogleich“ mit „Liebe und Vertrauen“¹¹. So soll der Seelsorger Menschen erfahren lassen, wie Gott ist. In der Begegnung mit ihm, dem Seelsorger, sollten sie die Erfahrung von Liebe und Vertrauen machen.¹²

Die Aufklärungstheologen wollten das alte Buß- und Bekehrungschristentum umgeformt wissen. Weg vom dunklen, augustinisch-reformatorischen Verständnis von der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen. Statt die Lehre „Von der Erbsünde“¹³ weiterzuverbreiten, sollte die Ansicht von der „Güte der menschlichen Natur“¹⁴ auch in der Kirche vertreten und vor allem im seelsorgerlichen Umgang praktiziert werden. Die Menschen stärken, das mußte die neue Richtschnur für die kirchliche Predigt und Seelsorge werden. Die Menschen müssen in der Kirche die Erfahrung machen können, daß sie anerkannt und geliebt sind, solche, die zum Tun des Guten aus eigener Einsicht fähig und Gott derjenige, der zu solchem Tun des Guten – vor allem durch das Beispiel, das Jesus gegeben hat – ermutigt.

Die Theologie der Aufklärung setzt insgesamt anders an als noch die altprotestantische Orthodoxie, nicht mit Gott und seiner biblischen Offenbarung, nicht mit der Hl. Schrift und dem Dogma, sondern mit dem natürlichen Menschen und seinem Gottesbewußtsein, eben mit der Religion als einer konstitutiven Dimension des menschlichen Daseins. Der Ansatz zur neuzeitlichen Umformung im Verständnis des Christentums führte dahin, die Religion als zur *conditio humana* gehörig zu beschreiben. Als die Frage nach dem Wesen des Christentums aufbrach, war dies in eins auch die Frage nach dem Wesen der Religion.

Das ist sehr schön auch an den Schriften Spaldings zu sehen, der führenden Gestalt der Berliner Aufklärungstheologie, vor allem in den zunächst anonym erschienenen „Vertraute(n) Briefe(n) die Religion betreffend“,¹⁵ dann in Spaldings Altersschrift „Religion eine Angelegenheit des Menschen“.¹⁶ Die Religion, eine „Angelegenheit des Menschen“, das sollte

⁸ Töllner, aaO., 110.

⁹ Töllner, aaO., 142f.

¹⁰ Töllner, aaO., 137.

¹¹ Töllner, aaO., 142.

¹² „Daher dazu lasset uns, Brüder im Herrn, unmittelbar handeln, und auch bei den lasterhaftesten Leuten handeln, daß dieses und jenes in ihnen werde. Lasset uns sie überzeugen, daß Gott die Menschen liebt und auch sie liebt. Ich sage überzeugen: Also es ihnen nicht bloß sagen und versichern, sondern zeigen und erweisen. Auch es nicht bloß mit einem Spruche aus der Bibel sagen und versichern. Die in derselben aufgestellten göttlichen Religionslehrer thun das selbst nicht bloß, sondern geben Beweise. Christus sagt nicht blos, daß Gott auch seine Feinde liebt; er beweiset es mit der Erfahrung.“ Töllner, aaO., 142.

¹³ Töllner, aaO., erster Band, drittes Stück, 105-159.

¹⁴ Töllner, aaO., 159-200.

¹⁵ Johann Joachim Spalding, Vertraute Briefe die Religion betreffend, Breslau 1783, ³1788 (hier zitiert); erst am Ende der „Zugabe“ zur 3. Aufl. nennt sich Spalding als Verfasser.

¹⁶ Johann Joachim Spalding, Religion eine Angelegenheit des Menschen, Berlin 1797, ⁴1806.

heißten, „daß damit von etwas die Rede sey, was uns angeht, wobey wir etwas zu gewinnen oder zu verlieren glauben, wodurch folglich auch unser Wille, unsere Neigung, unser Herz in Bewegung gesetzt und angezogen wird.“¹⁷

In den „Vertraute(n) Briefen die Religion betreffend“ (1783), die auch durch ihre Form Schleiermacher zu seinen „Reden über die Religion“ angeregt haben dürften, beklagte Spalding die gerade unter den aufgeklärten, gebildeten Zeitgenossen verbreite Gleichgültigkeit und Ahnungslosigkeit den religiösen Fragen gegenüber. Spalding schon verteidigte die Religion gegen einen kalten, verstandesnüchternen, den religiösen Glauben abwertenden oder gar einen aggressiven Atheismus ausspielenden Zeitgeist. Auch er schon beschritt dazu den Weg, die Religion vom Menschen her als die Vergegenwärtigung der transzendenten Sinnbedingungen menschlichen Daseins verständlich zu machen.

Die Sprache des christlichen Glaubens – so Spalding – ist die Sprache der Religion. Und das ist die Sprache des Herzens. Denn die „Religion enthält schon unstreitig solche Erkenntnisse und Ueberzeugungen, die, vermittelt einer anschauenden Betrachtung, nothwendig rühren, große Empfindungen aufwecken, Bewunderung, Andacht, Freude, Zuversicht und Hoffnung, überhaupt Bewegung, Erhebung und Veredlung der Seele wirken müssen.“¹⁸ Religion, wollte Spalding sagen, ist doch genau dies, daß ich mich der Frage nach mir selbst, nach meiner Bestimmung, dem Sinn des Lebens, ernsthaft stelle, dann aber auch die vernünftige, einleuchtende Antwort in der Gotteserkenntnis vernehme, den Trost schließlich empfinde, der im Vertrauen auf Gottes Güte und seine weise Vorsehung liegt.

Die moralisch-ethischen Fragen, die praktischen Fragen der Lebensführung, die anthropologischen Fragen waren dem Zeitalter der Aufklärung die gegenüber dem Dogma und der kirchlichen Glaubenslehre ungleich dringlicheren geworden. Das war dann auch bei Schleiermacher so. Das war bei Harnack so und das ist bis heute so geblieben. Die Aufklärungstheologen haben sich bewußt als erste darauf eingestellt, daß der Weg zur Religion über die Moral führt, jedenfalls über Lebensfragen, Fragen nach der Bestimmung und dem Sinn des menschlichen Daseins. Die christliche Religion, so lautete die Botschaft eines aufgeklärten protestantischen Christentums, die schließlich auch Harnack aufgenommen und für seine Zeit neu formuliert hat, ist die Religion der Freiheit. Die Freiheit, die individuelle Selbständigkeit der Person, gründet im Bewußtsein einer letzten Abhängigkeit von Gott. Wer sich in Gott gebunden weiß, gewinnt ein Grundvertrauen, das Freiheit schenkt, selbständig macht gegenüber den oft so gefährlichen Mächten und Gewalten dieser Welt.

Seit der Theologie der Aufklärung, über Schleiermacher und Hegel, bis dann hin zu Harnack, Troeltsch und Baumgarten diente der Begriff der Religion dazu, dieses Freiheitsbewußtsein als das human Allgemeine am Christentum zu bezeichnen. Als das Wesen der Religion galt dasjenige am Christentum, was es zur Instanz der Begründung humanen Selbstseins, individueller Subjektivität im Gottesverhältnis macht.

Es verdankt der Religionsbegriff seine Karriere schließlich auch dem Sachverhalt, daß die Neuzeit mit ihren sozial- und geistesgeschichtlichen Verwerfungen das Christentum doch immer weniger selbstverständlich erscheinen ließ. Mit dem Religionsbegriff wurde versucht, das unter neuzeitlichen Bedingungen eben nicht mehr selbstverständliche Christentum als

¹⁷ Spalding, aaO., 3.

¹⁸ Johann Joachim Spalding, *Vertraute Briefe die Religion betreffend*, 1783, 251f.

konstitutiven Kulturfaktor neu zu begründen. Der christliche Glaube, so wollte gesagt sein, ist keine aparte Angelegenheit von Theologie und Kirche bloß. Das Christentum ist als die Religion der individuellen Freiheit auch um der humanen Kultur und ihrer Förderung willen der Beachtung und Pflege wert.

Ist im Grundlegenden klar, daß die Religion in Gestalt des Christentums als eine konstitutive Dimension des Menschlichen zur Kulturwelt gehört, dann ist damit auch ein Kriterium formuliert, um etwas sagen zu können über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen, wie auch zu den übrigen Faktoren der profanen Kultur. So der Subtext in Harnacks „Wesen des Christentums“ – obwohl er erst im Vorwort zur letzten Auflage eigener Hand (1925) geschrieben hat: „Die Frage nach dem Wesen der Religion überhaupt ist wieder in den Vordergrund getreten, sodann das Problem ‚die Religion und die Religionen‘, endlich und vor allem die Frage nach dem *Ernst* der Religion gegenüber der profanen Kultur.“¹⁹ Die Position, die Harnack mit seiner Vorlesung über das „Wesen des Christentums“ an der Wende zum 20. Jahrhundert vorgetragen hat, läßt sich doch bereits auch auf diese Fragen hin lesen. Die liberale Theologie des zu Recht auch so genannten Kulturprotestantismus redete von der Religion, um den Beitrag des Christentums, damit aber eben auch der Religion, schließlich anderer Religionen im Zusammenhang ihrer Kulturen für den Aufbau und die Erhaltung einer menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt bezeichnen zu können.

In einem Artikel über das „Wesen der Religion“ hat der Religionsphilosoph E.W. Mayer in der 1. Auflage der RGG (1913) festgestellt: „Bestimmungen über das Wesen der Religion bedeuten so viel wie Bestimmungen darüber, was denn eigentlich im Unterschied vom wissenschaftlichen, vom ästhetischen, vom sittlichen Leben und etwaigen anderen Lebensformen das spezifisch religiöse Leben sei, das in den verschiedenen einzelnen Religionen eine so verschiedene Ausprägung erfahren hat und doch offenbar eine Erscheinung für sich im Geistesleben des Menschen bildet.“²⁰

Auch Mayers Feststellung zum „Wesen der Religion“ zielte auf die neuzeitliche Geschichte des Christentums. Wissenschaft, Moral, Recht, Wirtschaft und eben auch Religion sind zu speziellen gesellschaftlichen Funktionssystemen geworden. Und die neuen interkulturellen und interreligiösen Pluralismuserfahrungen lassen nach dem den verschiedenen Religionen gemeinsam Religiösen fragen, nach ihrer Verankerung in der *conditio humana*, nach einer archaischen Primärreligion möglicherweise, vor allem danach, wozu es die Religion in der kulturellen Welt der Menschen überhaupt braucht und wie die verschiedenen Religionen in den verschiedenen Kulturen an der Bildung unterschiedlicher Sinneinstellungen und Lebensformen mitgewirkt haben und mitwirken. Es war das Erfordernis eines allgemeinen gedanklichen Bezugshorizontes entstanden, von dem her sich die Phänomene christlicher und dann auch anders bestimmter Religionsausübung in den Gründen ihrer notwendigen Zugehörigkeit zur Welt der Menschen begreifen und als kulturbildende Faktoren beschreiben lassen.

¹⁹ Harnack, WdC, 50.

²⁰ Vgl. E. W. Mayer, Art. Wesen der Religion, in: RGG¹, 5. Bd., Tübingen 1913, Sp. 1949-1967, hier 1950.

2 Die Krise der Religion in der gesellschaftlichen Moderne und die unabgeschlossene Umformungskrise des Christentums

Um wieder mit Harnack zu beginnen: „Unmittelbar und deutlich läßt sich für unser heutiges Vorstellen und Empfinden die Predigt Christi in dem Kreise der Gedanken erfassen, der durch Gott den Vater und durch die Verkündigung vom unendlichen Wert der Menschenseele bezeichnet ist.“²¹ Harnack sprach in seiner Jahrhundertvorlesung so, daß deutlich war, wie sehr es ihm nicht nur darum ging, festzustellen, wie es eigentlich gewesen ist mit dem Anfang des Christentums und seiner Geschichte, was sich historisch über die Verkündigung Jesu und den religiösen Gehalt seines Evangeliums sagen, was sich in Abstraktion von allem Nebensächlichen und Unwesentlichen als das Wesen des Christentums behaupten läßt. Das historische Erkennen war Harnacks Programm zweifellos. Es ging ihm tiefer verstanden aber auch darum, in der Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem den christlichen Glauben an dem Punkt zu fassen, an dem er im kulturellen Umbruch zur Moderne, angesichts einer zunehmend säkularen, entkirchlichten Welt, Bedeutung und Relevanz für die Sinnorientierung der Menschen behalten muß. Das war für ihn zunächst der Glaube an „Gott den Vater“, also der Gedanke der Gotteskindschaft, „das Bewußtsein in Gott geborgen zu sein“.²² Das war für ihn sodann die Anerkennung des „unendlichen Werts der Menschenseele“, die Anerkennung der Unantastbarkeit der Würde eines jeden Wesens, das „Menschenantlitz“ trägt. Beides hat sich in der Person und dem Leben Jesu geschichtlich ausgeprägt.

Mit den Erzählungen von Jesu Person und seinem Leben, so können wir Harnack vielleicht auch noch für unser „heutiges Vorstellen und Empfinden“ am Beginn des 21. Jahrhunderts verstehen, ist ein Modell religiösen Glaubens in der Welt, wie es sich exemplarisch im „Vater unser“, dem Gebet Jesu, ausspricht. Es ist ein Modell religiösen Glaubens in der Welt, das dazu anleitet, den einzelnen Menschen nicht nur in seinen sozialen Funktionen, sondern um seiner selbst willen zu achten, ihn in seiner Würde anzuerkennen, unabhängig von Herkunft, Leistung und Besitz. Darin hat Harnack das Wesen der Religion Jesu, wie er sich ausdrückte, erkannt. Sich an Jesus ein Beispiel zu nehmen, heißt, in Gott des Grundes individueller Freiheit, personhaften Daseins bewußt zu werden, somit Freiheit zu gewinnen von allem, was in dieser Welt unbedingt binden will und die subjektiv-individuelle Identität der Person bedroht: Freiheit zum „Ich-selber-sein“. Wer wie Jesus an Gott glaubt, der lernt, daß solcher Glaube an Gott das Bewußtsein eines letzten in Gott Gegründetseins vermittelt, dann auch zur Achtung führt vor der geschöpflichen, deshalb unverletzlichen Würde eines jeden Menschen. Religiös glauben, das heißt also, eine transzendenzoffene Sinneinstellung zu gewinnen: „Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes“.²³ Ewigkeitssinn, die aus ihm erwachsende moralische Kraft auch zum Wohlwollen ändern gegenüber und zum Einsatz für Gerechtigkeit gegenüber jedemmann. Das ist das Wesen des Christentums und darum ist es religiösem Sinn, wo immer er erwacht, überhaupt zu tun.

So ist das in der Geschichte des Christentums nicht immer gesehen worden. So mußte es auch nicht zu allen Zeiten gesehen werden, daß es für den christlichen Glauben wesentlich

²¹ Harnack, WdC, 95f.

²² Harnack, WdC, 98.

²³ Harnack, WdC, 57.

ist, von den einzelnen Menschen im Interesse ihrer letztinstanzlichen Sinnvergewisserung im Gottesverhältnis vollzogen zu werden, als religiöse, in Gott sich begründende Selbstdeutung ihrer Freiheit, als Geist wechselseitiger Anerkennung von Menschen in der Unantastbarkeit ihrer geschöpflichen Würde, als sinnbewußte Verarbeitung dann auch der lebensgeschichtlichen Kontinuitäts- und Diskontinuitätserfahrungen, als Zugang zu den transpragmatischen Sinnbedingungen unseres endlichen, weltlichen Daseins. Daß für das Christentum dies wesentlich geworden ist, sinnvergewissernde Selbst- und Weltdeutung im Gottesverhältnis zu sein, hängt mit den wissenschaftlich, politischen und industriellen Revolutionen zusammen, welche die Gesellschaftsformationen der Moderne heraufgeführt haben. Zur wissenschaftlichen Welterklärung wird der Gott des christlichen Glaubens seither ebenso wenig mehr gebraucht wie zur Legitimation der politischen Ordnung oder der motivationalen Steuerung der technologischen und ökonomischen Prozesse. Wozu Gott gebraucht wird, der Glaube an ihn, den Vater, den Schöpfer, das zeigt sich an den durch Wissenschaft und Technik, Ökonomie und Politik keineswegs erfüllten, vielmehr gesteigerten lebensgeschichtlichen Sinnbedürftigkeiten der Individuen, der Nötigung zur Artikulation auch der Kraftquellen ihrer Moral.

Harnack hat das an der Wende zum 20. Jahrhundert mit seiner den religiösen Existential-sinn artikulierenden Wesensbestimmung des Christentums erfaßt. Er hat das Christentum damit auf seine bis heute unabgeschlossene Umformungskrise eingestellt. Theologie und Kirche müßten energisch daran weiterarbeiten, daß sie die christliche Religion, welche für die wissenschaftliche Welterklärung, die ökonomische und politische Weltgestaltung nicht mehr direkt zuständig ist, umstellen auf die Bearbeitung der lebenspraktischen Sinnvergewisserungsinteressen der einzelnen Menschen. Damit ist ja nicht gesagt, daß diese Sinndeutungsarbeit für das Weltverhältnis der Menschen in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft folgenlos bleiben muß. Sie hat Folgen für die Deutung auch des Naturgeschehens und der Geschichtserfahrung. Aber diese Folgen sind nun vermittelt über das, was am Christentum zugleich das wesentlich Religiöse geworden ist: die letztinstanzliche, im göttlich-transzendenten Sinngrund sich verankernde Selbstdeutung unseres bewußten Lebens.

Es wird heute ja, im Vergleich mit Harnacks Zeiten, noch ungleich dränglicher empfunden, ein eigenes Leben zu gewinnen, eine eigene, kontinuierliche, lebensgeschichtliche Identität auszubilden. Und zugleich muß noch sehr viel schmerzlicher die Erfahrung gemacht werden, daß man sich in der Gesellschaft immer nur auf Teilaspekte des eigenen Lebens angesprochen findet, auf die Funktionen wiederum, die es zu erfüllen, auf die Rollen, die es zu spielen gilt: als Konsumenten, Wähler, Patienten, Studenten, Produzenten, Töchter, Väter, Mütter, Kirchgänger, Autofahrer. Wechselnde Rollen und Beanspruchungen, mit sehr verschiedenen, ja oft widersprüchlichen Verhaltenslogiken. Was in diesen wechselnden Rollenanforderungen gerade zu zerspringen droht, ist die Einheit und Sionganzheit individuellen Lebens, diese Erfahrung, ein eigener Mensch zu sein. Diese Erfahrung ist gerade nicht das Gegebene. Sie bezeichnet eher die Leerstelle, die sich mit dem abgründigen Wunsch füllt, Individualität zu gewinnen, bzw. qualitative Unterscheidungen zu finden, sich an einem höchsten Gut zu orientieren, Wertschätzung zu erfahren, Anerkennung, tiefe Verbundenheit.

Die Hinwendung zu Mystischem, Esoterischem, zu okkulten Praktiken, die Suche auch nach einer neuen Spiritualität, die Sorge um die Seele, die Erprobung meditativer Wege nach

Innen und zu einer mystischen Erfahrung von Transzendenz – wie sie heute zu beobachten sind – entspringen diesem integrativen Sinnverlangen. Wem solche Suchbewegungen zu marginal erscheinen, der sei auf die gesellschaftlich gegenwärtig fraglos dominante Wieder-zauberung der Menschen mit den Mitteln der Ästhetisierung verwiesen. Es sind die Mittel, deren sich insbesondere das Marketing, die Werbung bedienen. Die zeitgenössische Werbung wirbt nicht mehr mit dem Gebrauchswert der Produkte. Sie versucht, die Beziehungsverhältnisse der Menschen zu ihnen zu prägen, überhaupt ihre tiefsten Wünsche und letzten Zwecke zu formieren. Was das tiefste Begehren anspricht, was unbedingt angeht, „Freundschaft, Liebe, Sicherheit und Selbständigkeit“,²⁴ das versucht die Werbung ins Bild, ins Markenzeichen, also in die Ikonen des Marktes zu bannen. Natürlich, die Absicht dabei entspricht der Logik des Marktes. Die Ware, für die das Markenzeichen steht, soll gekauft werden. Indem die Werbung mit ihrem „Emotional Design“ die Ware jedoch zugleich mit einer spirituellen Bedeutungsanreicherung versieht, sie dem Begehren nach Freiheit und Abenteuer, nach Liebe und Sicherheit eine dieses Begehren zugleich wachrufende Sprache gibt, wird die Werbung auch zum Medium einer religiösen Kultur der Selbstdeutung der Menschen.

Was angesichts der vielfältigen religionsproduktiven Tendenzen unserer Gegenwart für Theologie und Kirche auf dem Spiel steht, das ist die relevante Verortung und Resonanzfähigkeit des Christentums, seiner überlieferten Symbol- und Ritualkultur im Ensemble kultureller Orientierungen, die Inszenierung des Sinnangebots, welches das Christentum mit seiner Botschaft der in Gott begründeten Freiheit macht. Es geht um die symbolische und rituelle Vermittlung dessen, was am Christentum heute religiös, also sinneröffnend wesentlich ist für die nach den Quellen ihres Selbst, ihrer personalen Identität, nach Halt und Gemeinschaft suchenden Menschen. Was am Christentum heute wesentlich ist, muß in Theologie und Kirche so zur Darstellung finden, daß es den einzelnen Menschen hilft, zu sich selbst zu finden, eine orientierungssichere Deutung dessen zu gewinnen, was es um das Vonwoher und Woraufhin ihres Daseins ist.

3 Die Wiedereinführung des Sinns für die Religion ins Christentum

„Niemand war die Sehnsucht nach Sinn größer als heute, sind die Suche intensiver und die Heilsversprechen umfassender gewesen.“ So der Philosoph und Kommunikationswissenschaftler Norbert Bolz im Klappentext zu seinem trenddiagnostischen Buch „Die Sinngesellschaft“.²⁵ Bolz erkennt diese Sinnsuche im Aufschwung neuer religiöser Bewegungen, im Interesse an Esoterik und Okkultismus, in der Resonanz, die charismatische und fundamentalistische Gruppierungen finden. Er entdeckt die Sinnsuche ebenso im Ökorumtal des Mülltrennungsverfahrens, in immer außergewöhnlicheren Urlaubstrips *all inclusive*, im Konsum von Produkten, welche die Werbung mit großen Sinnversprechen auflädt.

Bolz' Rede von der modernen bzw. postmodernen Suche nach Sinn bewegt sich freilich in Ambivalenzen. Auf der einen Seite bekennt er sich zu einer Auffassung der modernen Gesellschaft, wonach religiöse Rituale und Symbole in dieser allenfalls noch eine ornamentale Rolle spielen. Auf der anderen Seite argumentiert er mit der anthropologisch bedingten

²⁴ N. Bolz/D. Bosshart, *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*, Düsseldorf 1996, 21.

Sinnbedürftigkeit von uns Menschen. Wir wollen unser bewußtes Leben auch noch in den ihm transzendenten Sinnbedingungen verstehen, es in einem letzten Zweck versammelt wissen, uns einen gehaltvollen Ort in der Welt zugeschrieben sehen. Wir können ohne Anerkennung nicht leben. Wir brauchen ein Gewebe von Bedeutungen, in das wir verwoben sind und aus dem uns als Individuen Bedeutsamkeit zukommt. Wir haben die Sehnsucht nach Sinn, nach Halt und Geborgenheit auch noch an den Grenzen unserer analytischen und praktischen Fähigkeiten, an den Grenzen unserer Leidensfähigkeit, aus dem Bewußtsein unserer Endlichkeit vor allem. Dieser Sehnsucht nach einem transpragmatischen Sinn haben die Religionen seit jeher entsprochen, mit ihren Schöpfungsmythen und ihren Jenseitsbildern, mit ihren Urgeschichten von der göttlichen Offenbarung des den Tod überwindenden Heils, im Zeigen der Wege, wie es hier schon, diesseitig zu erlangen ist.

Die Frage jedoch, die Bolz in Anbetracht des gesellschaftlich dominanten Funktionalismus und Rationalismus insbesondere an Theologie und Kirche stellt, ist, ob ihr Umgang mit den religiösen Gehalten, ihr metaphysischer bzw. biblisch-dogmatischer Realismus noch als religiös sinnstiftend erfahren werden. Warum ist in Theologie und Kirche so wenig Mut, in Symbolen, in Sinnbildern zu sprechen, solchen, die Tiefes zu fühlen, Großes zu denken geben, zu subjektiv-eigenen Imaginationen gelingenden Lebens inspirieren? Sind Theologie und Kirche ernsthaft bemüht, die transzendenten Sinnbedingungen menschlichen Daseins zu symbolisieren – mit der Lehre und den Metaphern von Gott dem Sinngrund wie dem Sinnabgrund, dem alles durchdringenden und sich zugleich entziehenden Geist? Hält man nicht viel zu sehr an gegenständlichen, dann auch personalen Vorstellungen von Gott und seinem Handeln fest? Die Krise der Religion und damit eben des Christentums und seiner Kirchen heute – so Bolz – ist im wesentlichen eine Plausibilitätskrise der theologischen Inhalte. Sie sind einem Wirklichkeitsverständnis verhaftet geblieben, in dem wir Heutige uns nicht mehr bewegen. Zu dominant sind immer noch die theistisch-gegenständlichen Vorstellungen von Gott, supranaturale Vorstellungen von einer anderen, jenseitigen Wirklichkeit, kosmologische und ontologische Wirklichkeitsbehauptungen, zumeist biblisch begründet, aber in den zeitgenössischen Plausibilitätshorizonten nicht mehr verortet. Die kirchliche Rede von Gott dem Schöpfer, dem Allmächtigen, seinem die Welt regierenden Handeln ist zumeist weder mit den Katastrophenerfahrungen des 20. Jahrhunderts vermittelt noch mit den gegenwärtig dominanten Erfahrungen einer von der Ökonomie, von Wissenschaft und Technik dynamisierten, den Bauplan des Lebens entziffernden, die religiösen Weltdeutungen enorm relativierenden, sich medial vernetzenden Welt. Die gegenständliche, theistische Gottesrede entspricht aber auch nicht mehr den neuen, ins Meditative und Mystische gehenden religiösen Intentionen.

Bereits am Anfang unseres Jahrhunderts hat der Sozialphilosoph Max Weber ganz ähnlich argumentiert. Max Weber bereits hat in der Plausibilitätskrise des christlichen Wirklichkeitsverständnisses das zentrale Problem für Theologie und Kirche gesehen. Es werden steile ontologische Wahrheitsansprüche mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis verbunden. Die kirchlich-theologische Rede von Gott schöpft hingegen ihre symbolisierende Kraft nicht hinreichend aus, hat nicht den Mut, in neuen Bildern und riskanten Metaphern zu sprechen und deren Existentialsinn deutend zu erschließen. Dennoch, auch in der modernen Welt ist

²⁵ Norbert Bolz, *Die Sinngesellschaft*, Düsseldorf 1997.

das Verlangen der Menschen nach religiösem Sinn, nach Bildern, in denen er anschaulich wird, groß. Darauf müßten Theologie und Kirche sich nur ganz anders einstellen.

In den dominanten Funktionssystemen der Gesellschaft, so Max Weber, in Wirtschaft, Wissenschaft und Technik, wird alles der Naturkausalität unterstellt und in Zweck-Mittel-Kalküle überführt. Der Sinn des Ganzen entzieht sich dieser Rationalität. Für den Sinn des Ganzen, so Max Weber, für die Erklärung und Deutung der Entstehung von Welt und Leben, des Verlaufs der Geschichte, ihres Anfangs und Endes, dessen, was von Ewigkeit zu Ewigkeit ist und sein wird, war einst der biblische Schöpfungs- und Offenbarungsglaube zuständig. Der Sinn fürs Ganze bleibt in der Zuständigkeit der Religion. Und es bleibt dieser Sinn auch in der modernen Gesellschaft lebendig. Aber er wird dabei doch von allen ontologischen und kosmologischen Erklärungsgründen frei. Der religiöse Sinn wird ganz und gar zu einer Angelegenheit der Menschen, unseres individuellen, persönlichen Sinnbewußtseins, unserer kreativen, die Grenzen der Erfahrung überschreitenden Phantasie. Es geht nicht mehr um objektive Behauptungen hinsichtlich dessen, was war, ist und sein wird, somit auch nicht mehr um den Glauben an offenbarte Wahrheiten, an Heilstatsachen, an göttliche Zeichen und Wunder – es sei denn, es stellt sich im Aufbau und der Vermittlung tröstlicher Sinnbilder die subjektive Gewißheit ihrer existentiell gültigen Wahrheit ein. Der Glaube an Gott erklärt die Wirklichkeit nicht mehr in dem, was geschehen ist, geschieht und geschehen wird. Er treibt in die Frage nach dem Sinn. Das eben war früher anders, solange Theologie und Kirche noch ontologische und metaphysische Vorstellungen vom Ganzen der Wirklichkeit vermitteln konnten, die mit dieser selbst in Übereinstimmung zu sein schienen.

Die objektive Allgemeingültigkeit ist dem Wirklichkeitsverständnis des Christentums in den politischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts abhanden gekommen. Es begründet und vermittelt im Grunde auch kein „Wirklichkeitsverständnis“ mehr, sondern lediglich die Deutung der Faktizität des individuellen Freiheitsbewußtseins. Ansonsten wurden moralisch-politische Menschenerziehung und ökonomisch-technische Weltbeherrschung zu – wie wir inzwischen wissen – höchst zweifelhaften Zielvorgaben einer entzauberten Welt. Ein rationalistischer, säkularer, im Diesseits verharrender Humanismus trat an die Stelle des religiös symbolisierten Weltbildes. Statt der Religion, ihren Symbolen und Ritualen, so Max Weber bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts, ist es nun die Kunst und auch die Liebe, sind es vor allem ästhetische und erotische Erfahrungen, welche die Enge des Diesseits gelegentlich aufsprengen, vom Alltag erlösen, eine Ahnung vermitteln vom ganzen, ungeteilten Dasein, von erfülltem Sinn. Die Kunst und die Liebe, die Welten der Phantasie, der individuellen Imaginationen und des intimen Gefühls entlasten vom theoretischen und praktischen Rationalismus.²⁶

Warum nicht auch die Religion? Das, so Max Weber, liegt nicht so sehr am Schwund religiöser Sinnbedürftigkeiten und religiöser Vorstellungsproduktivität. Es liegt an den Sinnformen, an denen Theologie und Kirche im Christentum festhalten. Max Weber sah das überkommene religiöse Wirklichkeitsverständnis, das des Christentums und seiner Theologie, an zwei – in der Moderne so eben nicht mehr intakte – Voraussetzungen gebunden: Erstens daß die Welt „ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierter Kosmos sei“ und

²⁶ Vgl. die „Zwischenbetrachtung“ von Max Weber zur „Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, 536-573.

zweitens, daß für die Erfassung dieser Orientiertheit „bestimmte ‚Offenbarungen‘ als heilswichtige Tatsachen ... schlechthin zu glauben sind”.²⁷ Die alltagsweltlichen Plausibilitätshorizonte, auf denen die Glaubwürdigkeit dieses Wirklichkeitsverständnisses aufbaute, sind in den politischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Revolutionen, welche die okzidentale Moderne heraufgeführt haben, bis hin zur Unkenntlichkeit zerrieben worden.

Wissenschaft und Technik, Ökonomie und Politik haben ein neues, säkulares Weltbild heraufgeführt. Es ist diesseitig, weltimmanent. Es zielt auf Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit des Weltgeschehens und setzt dabei den Menschen als alleiniges Handlungssubjekt voraus. Diese säkulare Weltauffassung macht im Grunde kein ganzheitliches Weltbild mehr möglich. Es läßt auch keinen einheitlichen, durch göttliche Ordnung vorgegebenen Sinn im Weltgeschehen mehr erkennen, keinen, in den der Mensch sich mit seinen Sinn- und Wertorientierungen nur hineinzustellen bräuchte. Die säkulare Gesellschaft kennt keinen Gott mehr, der im Regimente sitzt und kein Heilsgeschehen in der Mitte der Zeit, das deren Anfang vollendet und deren Ende in Gericht und Gnade vorwegnimmt.

Im Blick auf unsere Gegenwart spricht nun Norbert Bolz wieder die These an, daß die religiöse Suche nach Sinn lebendig ist, aber, insofern sie auf eine ganzheitliche, alles bestimmende Wirklichkeit zielt, auf die Erneuerung und gesellschaftliche Durchsetzung etwa des christlichen „Wirklichkeitsverständnisses“, doch nur eine Flucht sei aus der Komplexität der modernen Gesellschaft. Das ist aber auch für Norbert Bolz eben nur eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist auch für ihn, daß sich die Frage nach dem Sinn des Ganzen, wenn auch nicht unbedingt der Welt, so doch des eigenen, individuellen Daseins in ihr dem bewußten Leben, das wir Menschen sind, unweigerlich stellt. Auch wenn sich die Rede von dem christlichen „Wirklichkeitsverständnis“ nicht mit Anspruch auf einen ontologischen Gehalt aufrechterhalten läßt, die existentielle Sinnfrage bleibt – und damit auch die religiöse Frage nach den transzendenten Sinnbedingungen unserer Existenz. Sie stellt sich am Ort der Individuen. Und es ist da diejenige Frage, die in die transzendenzoffene Selbstdeutung unseres bewußten Lebens treibt und nur auf dem Wege unabschließbarer Sinnarbeit lösbar ist. Die Sinnfrage ist die nach der Deutung der individuellen Lebensgeschichte, nach dem Eigenwert individuellen Daseins in einer funktional differenzierten Welt. Sie hat sich insofern unter den Bedingungen der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft sogar enorm gesteigert. Wir verfügen und zugleich widerfährt uns Unverfügbares. Wir planen rational, steuern Ziele an, gehorchen den Normen und doch kommt vieles anders als man denkt. Ja, es könnte, so der Gedanke, *alles* vielleicht auch ganz anders sein. Das sind die Kontingenz-Erfahrungen, die unabwendbar hineinführen in die Suche nach Sinn, nach religiösem, transpragmatischem Sinn, nach Vereinbarkeit des Unvereinbaren, nach Identität in der Differenz, nach einem verstehbaren Zusammenhang im Disparaten und Kontingenten. Deshalb findet schließlich auch Bolz die religiöse Suche nach Sinn nicht nur verständlich, sondern gerade in der modernen Gesellschaft unumgänglich. Aber dann auch, daß es keine allgemein verbindliche, objektiv gültige Antwort – wie sie das Christentum und seine Theologie lange Zeit gegeben haben – mehr geben kann.

Die existentiellen Erfahrungen, welche die Einzelnen in religiöse Sinnfragen hineinführen, sind geblieben, ja sie haben sich angesichts der Bedrohung von Individualität und der An-

²⁷ Weber, aaO., 564.

strenkung, die es bedeutet, sie zu behaupten, sogar gesteigert. Veranlassungsgründe, sich zu verhalten zur Notwendigkeit der Freiheit, zum Ungeheuren, Geheimnisvollen, Unverfügbaren, Unhintergehbaren, gibt es genug. Anzeichen auch für die Wiederbelebung archaischer Symbole und Mythen, alter Heilsversprechen oder auch apokalyptische Szenarien gibt es. Aber sie erscheinen den meisten doch immer weniger plausibel. Die religiösen Sinnentwürfe, die alten, ehrwürdig überlieferten, die Dogmatiken der christlichen Theologien wie die neuen, oft merkwürdig zusammengenähten Religionslehren, treten zudem in wildem Plural auf. Wo ist da Wahrheit? Wie kann sie erkannt werden? Ist in Religionsdingen nicht alles beliebig geworden? Diese Frage stellen die Menschen sich im Blick auf das biblische Offenbarungszeugnis bzw. dessen Auslegung in Theologie und Kirche genauso, wie wenn sie den Koran, das Buch Mormon oder die Akasha-Chronik mit ihrer anthroposophischen Christuserkenntnis mehr oder wenig zufällig in die Hand bekommen. In modernen Großbuchhandlungen, in denen man auch Kaffee trinken kann, steht die akademische Theologie inzwischen in den Abteilungen für Esoterik, Spiritualität und Astrologie.

Was folgt daraus für Theologie und Kirche? Sie müssen den Sinn dafür, daß es mit der Religion um individuelle Sinnstellungen, um subjektive Imagination, um phantasiegestützte Visionen gelingenden Lebens geht, stärker ins Christentum einführen. „Religion“, sagt Bolz zutreffend, „ist nicht mehr die Antwort auf die Frage nach dem Sinn, sondern nur noch die Unterstellung, daß die Frage Sinn hat. Man könnte sagen, die Religion hält nur noch die Wunde des Sinns offen.“²⁸ Da ist diese Unruhe des Herzens, die Sehnsucht nach der Gewißheit, doch nicht ins Vergebliche hinein zu leben. Da ist diese Sehnsuchtsreligion. Sie sucht den geöffneten Himmel, die Überwindung der Endlichkeit, ewiges Leben, auch wenn der gedankliche Ausgriff darauf nur tastend und ohne Anspruch auf objektive, gar metaphysische und ontologische Erkenntnis einer anderen, wahren Wirklichkeit möglich ist. Es wäre daher die Aufgabe der Kirchen und der Theologie religiös wesentlich zu werden, Sinnbilder befreiten Lebens zu entwerfen, Imaginationen des Glücks freizusetzen, die überkommenen Symbole des Christentums in ihrer Mehrdeutigkeit und ihrem Tiefenschichtssinn neu zu inszenieren.

Es ist die religiöse Suche – wie eben Max Weber schon festgestellt hat – zu einer „Sache des Glaubens, daneben vielleicht eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin“ geworden.²⁹ Das religiöse Glauben ist nicht überflüssig geworden. Es hat sich nur in die individuelle Subjektivität und deren Imaginationen vom wunderbaren Glück im unumgänglichen Unglück verlagert. Religiös Glauben, das ist nun etwas, das aus spekulativen Betrachtungen, aus der lebensgeschichtlichen Deutungsarbeit von Individuen immer erst entspringt. Bei dieser Deutungsarbeit, in unseren symbolischen Inszenierungen greifen wir auf die großen Erzählungen, auf mythische Bilder der biblischen Heilsgeschichte, ihre Vorstellungen vom ewigen Leben, viele heute auch auf die Symbole archaischer Stammes- und Volksreligionen oder anderer großer geschichtlichen Stifterreligionen zurück. Die überlieferten mythisch-religiösen Sinnbilder sind ja auch nicht verschwunden. Sie sind heute aber fragmentiert und sie wollen vor allem symbolisch, also in ihren Bedeutungen, in ihrem Sinngehalt fürs je individuelle existentielle Sinnbewußtsein neu

²⁸ Bolz, *Sinngesellschaft*, 44.

²⁹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winkelmann), Tübingen 1985, 152.

inszeniert und der eigenen imaginativen Kraft, der Fähigkeit zur Vorstellung des Unvorstellbaren, des Begreifens des Unbegreiflichen anverwandelt werden.

Es war der Kulturphilosoph Ernst Cassirer, der gesehen hat, daß die moderne Individuen-Religion des Christentums auf die mythischen Bildwelten, auf die großen Erzählungen der Bibel von Heil und Rettung, Schöpfung, Sünde und Erlösung angewiesen bleibt, auch wenn sie diese anders liest als die Alten.³⁰ Die moderne Individuen-Religion des Christentums bearbeitet das Grundproblem der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit, daß alles auch ganz anders sein könnte. Sie besetzt die transpragmatische Sinndimension mit Abschlußsymbolen und ritualisiert die Schwellenübergänge im Alltäglichen. Dabei macht sie von mythischen Erzählungen und Bildern Gebrauch. Die moderne Individuen-Religion des Christentums fragt jedoch nicht mehr nach der Wahrheit von Dogmen und Glaubenslehren in der Form der metaphysischen Dingwahrheit, nicht nach einem supranaturalen Heilsgeschehen, das da ein für alle Mal geschehen wäre. Sie versteht die biblischen Zeichen des Heils als symbolisch zu deutende, imaginativ fortzuschreibende Hinweiszeichen auf Transzendenz. Gelebte Religion heute sieht darauf, daß die biblischen Bilder, Metaphern, Erzählungen von Gott eine Sinn- und Beziehungswahrheit eröffnen, eine solche, welche die eigene *Existenz* in ihren Kontingenzen, Brüchen und Umbrüchen, in ihrer Endlichkeit, in ihrer Jenseits- und Ewigkeitshoffnung als sinnhafte erschließt.

Cassirer, der jüdische Kulturphilosoph der europäischen Moderne, hat es dem Christentum zur Aufgabe gemacht, an der existentiell-religiösen Sinn-Wahrheit der durch Bibel und Dogma überlieferten Sinnbilder des Glaubens, seiner großen Erzählungen von Schöpfung und Fall, Gericht und Gnade festzuhalten, als symbolischen Formen, ohne sie dogmatisch zu immunisieren, ontologisch zu objektivieren oder ihre Anerkennung mit moralischem Druck einzufordern.

Das Christentum ist die Religion der sich im Glauben an Gott begründet wissenden individuellen Freiheit. Sein Wesen ist eine transzendenzoffene Sinneinstellung, wie sie aus dem religiösen Glauben an den Gott Jesu, den Gott im Menschen, aus der Erschlossenheit im transzendenten Sinngrund des Humanen entspringt. Dieses Wesen des Christentums gehört zur *conditio humana*, zu einer Kultur, die ihr menschliches Maß bewahrt, auch und gerade unter den Bedingungen einer säkularen Welt. Es ist durch das Christentum zum Wesen der Religion als Sinneinstellung und Lebensform geworden, zum moralisch Verbindlichen somit auch, das Individuum in seinem unendlichen Wert zu achten. Andere Religionen mit anderen inhaltlichen Bestimmungen der uns Menschen eigenen transzendenzoffenen Sinneinstellung müssen gegen ein solches Christentum nicht ausgespielt werden. Im Gegenteil. Es ist der Geist des Christentums ja gerade der Geist wechselseitiger Anerkennung, der Anerkennung der anderen auch in ihrem Anderssein. Aber es braucht das Profil des Christentums anderen religiösen Sinnkonzepten gegenüber auch nicht versteckt zu werden. Für die religions-skeptischen wie für die nach Religion suchenden Zeitgenossen entscheidend ist ohnehin, ob die symbolische Form des Christentums imponiert, ob seine Lebensdeutung, sein religiöser Existentialsinn, seine Lebensform evident wird, ob die unruhige Seele Trost findet, die Botschaft von der in Gott gegründeten Freiheit Ketten sprengt und Lähmungen überwindet,

³⁰ Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: Das mythische Denken (1925), Darmstadt 1994, 296 f.

ob die christliche Botschaft uns inspiriert zu eigenen Imaginationen vom Glück, eines gesegneten Lebens. Der religiöse Sinn des Christentums ist noch längst nicht ausgeschöpft. Es kommt nur darauf an, daß wir in Theologie und Kirche für den religiösen Sinn des Christentums, seinen Lebenssinn, neuen Sinn entwickeln.