

Wilhelm Gräß

Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik

Eine deutende Theorie gegenwärtig gelebter Religion

1. *Praktische Theologie auf dem Weg zur (Wieder-) Entdeckung der Kultur.*

»Gegenstand der Praktischen Theologie ist die Religion in ihrer gegenwärtigen, empirisch wahrnehmbaren und beschreibbaren Fassung, die zeitgenössische Frömmigkeitspraxis. Erst die präzise Erfassung des Objekts, die detaillierte Konturierung religiöser Erscheinungsformen, macht eine praktische Theorie aktuell vorfindlicher Religion möglich. Erfassbar ist die praktische, die im Leben verwirklichte Religion aber einerseits als individualisierte Frömmigkeit, andererseits als in soziale Formen gefaßte empirische Lebenspraxis, niemals aber als vom Subjekt und seinen sozialen Lebensbedingungen abstrahierter Begriff. Im Vordergrund des praktisch-theologischen Erkenntnisinteresses steht deshalb nicht die begriffliche Definition von Religion, sondern deren empirische Differenzierung, der Ausdruck der Mannigfaltigkeit der religiösen Welt. Die Erkenntnis ihrer Strukturen ermöglicht das für die Praxis der Religion wie für ihre Theorie notwendige Verstehen.«¹

Wolfgang Steck hat in seiner Auseinandersetzung mit dem Werk Otto Baumgartens, dem großen praktischen Theologen des »Kulturprotestantismus«, der gegenwärtigen Praktischen Theologie den Weg gewiesen. Ihr Gegenstand ist die gegenwärtig gelebte Religion, die individuelle und die in sozialen Formen, die kirchlich praktizierte Religion. Sie nimmt wahr, wie die gelebte Religion sich zeigt. Sie beschreibt sie in ihren differenzierten, empirisch mannigfaltigen Phänomenen. Die

1. Steck, Wolfgang, *Konstitutionsprobleme der Praktischen Theologie*, in: ders. (Hg.), *Otto Baumgarten. Studien zu Leben und Werk*, Neumünster 1986, 147-182.

Praktische Theologie ist die Wahrnehmungslehre der gelebten Religion, religiöse Phänomenologie.

Das ist das eine, worauf Wolfgang Steck die Praktische Theologie gewiesen hat. Das andere aber ist: Sie muß die Phänomene der gelebten Religion, die sie am Ort der empirischen Subjekte wahrnimmt und als Gestalt bewußten Lebens beschreibt, auch verstehen – möglichst so, wie sich die religiösen Subjekte selbst in ihnen verstehen. Diese Aufgabe des Verstehens ergibt sich spezifisch aus dem, was religiöse Phänomene sind. Sie sind sowohl als »individualisierte Frömmigkeit«, wie als in »soziale Formen gefaßte empirische Lebenspraxis« an sich selbst eine Weise des »Verstehen[s]«. Das muß dann spezifische Konsequenzen aber auch für die Theorie der religiösen Praxis, für die Praktische Theologie, haben. Ihre Phänomenologie, ihre Wahrnehmung und Beschreibung der religiösen Phänomene muß hermeneutisch sein, hermeneutische Phänomenologie. Das eben ist zu folgern aus dem Begriff dessen, was religiöse Phänomene sind und wie diese sich zeigen. Sie zeigen sich als religiöse überhaupt nur insofern, als ihre Wahrnehmung und Beschreibung zugleich den Sinn erfaßt, den sie für die religiösen Subjekte selber haben.

Religiöse Phänomene müssen in ihrer Sinnbedeutung erfaßt werden. Das hermeneutische Verfahren einer religiösen Phänomenologie sieht sich insbesondere auf die symbolischen Zeichen verwiesen, vermittels derer religiöse Phänomene empirisch zugänglich werden. Was der Praktischen Theologie zum religiösen Phänomen wird, was sie als solches wahrnimmt, beschreibt und in seinem existentialen Sinn zu verstehen sucht, wird sie deshalb im Spektrum der Kultur verorten. Der Begriff der Kultur meint schließlich in einem engeren, aber wiederum nicht zu engen Sinn, die Gesamtheit der sich durch menschlichen Zeichengebrauch, durch symbolische Kommunikation gestaltenden und reproduzierenden sozialen Welt. Zu ihr gehören auch die sprachlichen und ästhetischen Zeichen, die sich als Symbole und Ausdruckshandlungen religiösen Selbst- und Weltverstehens interpretieren lassen. Eine Praktische Theologie, die spezifisch der Wahrnehmung, Beschreibung und eben auch Deutung der religiösen Phänomene der Gegenwartskultur zugewandt ist, ist dann nicht nur religiöse Phäno-

menologie. Weil sie auch die der praktizierten Religionskultur eigentümliche Arbeit des Verstehens und Deutens artikuliert, ist sie religiöse Kulturhermeneutik.

Dahin kommt die Praktische Theologie, wenn sie zum einen den Religionsbegriff sinnbewußt faßt, als transpragmatische Sinndeutungspraxis bewußten Lebens und zum anderen einen Kulturbegriff aufnimmt, der die letztinstanzliche Sinndimension religiöser Zeichen in sich einbegreift. Ein so bestimmter »semiotischer Kulturbegriff«² ist im Anschluß an Max Weber, Ernst Cassirer und Susanne Langer neuerdings vor allem durch den Ethnologen Clifford Geertz in den kulturwissenschaftlichen Diskurs eingebracht worden. Geertz definiert ihn so, daß er sagt: »Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe.«³ Kultur ist das durch menschlichen Zeichengebrauch in langen Überlieferungen gewachsene, sich vor allem durch die Sprache erhaltende und fortspinnende »Bedeutungsgewebe«. Sie ist das System von Zeichen, das jeweils die Welt bedeutet, die den Menschen in ihrer Bewandnis erschlossen ist, die sie verstehen, in der sie schließlich auch sich selbst verstehen, in der sich ihre personale Identität und soziale Kompetenz bilden. Personale Identität und soziale Kompetenz formieren sich immer in kulturellen Zugehörigkeiten. Wer zu einer bestimmten Kultur gehört, spricht ihre Sprache und versteht ihre Zeichen gleichsam von selbst. Das »Bedeutungsgewebe« einer bestimmten Kultur ist zugleich das »System der Regeln« nach denen sich Menschen verhalten. Sie haben ihre Lebensvorstellungen und Einstellungen gleichsam darin abgela-gert. Das meint, daß »menschliches Verhalten als symbolisches Handeln«⁴ angesehen werden muß. Es ist durch Zeichen vermittelt, die den

2. Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*, in: ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M. ³1994, 7-43; hier: 21.

3. Ebd., 9.

4. Ebd., 16.

Sinn bedeuten, den ihr Verhalten für die Menschen selber hat. Die Kultur menschlichen Verhalten, schließlich auch die Kultur menschlichen Verhaltens zum Unverfügbaren, zum religiös verstandenen Sinnganzen ihres Selbst- und Weltverhältnisses, (aber eben nicht erst sie) ist symbolisch verfaßt. Die Zeichen, die eine Kultur ausmachen, sind Sinnzeichen. Sie verlangen deshalb von denen, die sich in einer Kultur nicht nur unmittelbar bewegen, sondern diese forschend untersuchen, die Kunst der Interpretation. Die Wissenschaft von der Kultur, sagt Clifford Geertz, ist »eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mit ihr geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen.«⁵

Geertz schließt damit an einen Kulturbegriff an, den in den 20er Jahren Ernst Cassirer auf den Weg gebracht hat. Cassirer hat in seiner *Philosophie der symbolischen Formen*⁶ einen sowohl semiotischen wie hermeneutischen Kulturbegriff entwickelt und dabei die religiösen Phänomene konstitutiv einbezogen. Kultur ist alles, was für uns Menschen zur sinnbewußten, Bedeutung anzeigenden, in Zeichen manifesten Wirklichkeit wird. Es ist unser »selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe« (Geertz). Denn auch für Cassirer hat alles, was für uns Menschen zur Wirklichkeit wird, eine »ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung«⁷. Sofern die Wirklichkeit eine solche für uns Menschen ist, ist sie eine von uns vorgestellte, gewußte, in Form gebrachte und sinnhaft gestaltete Welt, eine Sinnwelt. Sie steht immer schon unter der Bedingung derjenigen Formen der Tätigkeit des Geistes, in denen sich unser Vorstellen, Wissen und Handeln vollzieht. Es gibt keine kulturelle Wirklichkeit, die in einem substantiellen oder auch nur phänomenalen Sinn schlicht gegeben wäre. Zwar ist da, wo die Welt für uns wirk-

5. Ebd.

6. Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (1923), Darmstadt¹⁰ 1994; *Zweiter Teil: Das mythische Denken* (1925), Darmstadt⁹ 1994; *Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt¹⁰ 1994. Im folgenden zitiere ich die drei Bände als *PhsF* I, II oder II.

7. *PhsF* I, 11.

lich wird, sinnlich Gegebenes, sind sinnliche Eindrücke. Aber diese werden, sofern sie uns gegeben sind, zugleich zu sinnhaften Vorstellungen von ihnen geformt. Die sinnlichen Eindrücke werden für uns nur unter der Bedingung, daß wir einen Sinn mit ihnen verbinden können, sofern wir sie in einen Sinn-Zusammenhang einstellen können, zur vorgestellten, gewußten und gestaltbaren Wirklichkeit einer Welt als Sozial- und Kulturwelt.

Cassirer Kulturphilosophie bereits beschriftet den Weg einer *Kulturhermeneutik*. Denn, so setzte er voraus, was im geistigen Produzieren vor sich geht, ist der Hervorgang einer Welt, die in dem Sinn, den sie für die sie produzierenden Menschen hat, ihnen auch erschlossen ist. Cassirer versuchte dies zu zeigen, indem er die Strukturgesetze der Bildung der Sprache, des Mythos, der Religion und der wissenschaftlichen Erkenntnis aufdeckte. Das waren ihm die wesentlichen symbolischen Formen, diejenigen Zeichengebilde, welche die »Wandlung« sinnlicher Eindrücke vollziehen: von materiell gegebenen sinnlichen Eindrücken in bedeutsame, sinngebende Ausdrücke, schließlich in sinnhaft verweisende Zeichen bzw. Symbole. An Sprache, Mythos, Religion und Wissenschaft deckte Cassirer das ihnen eigentümliche Strukturgesetz einer Entwicklung auf, wonach sie den Weg vom mimetischen, bloß nach- und abbildenden Zeichen zum (reinen) symbolischen Ausdruck gehen. Auf diesem Weg geschieht immer auch dies, daß der menschliche Geist der ihm eigenen Funktion des Erschließens und Formens von Wirklichkeit ansichtig wird. Er entdeckt sich selber in seinem Leisten. Er wird dessen ansichtig daß wir uns sinndeutend und gestaltend auf die Welt beziehen. Dann nur nimmt die Welt für uns eine sinnhafte Gestalt an, wird die Wirklichkeit zu einer für uns bedeutsam erschlossenen und in unserem Handeln zweckhaft bestimmten. In der Bildung der Welt zur sinnhaft erschlossenen und somit auch durch uns Menschen sinnvoll gestaltbaren Kulturwelt vollzieht sich immer dieser Übergang von einer Zeichenbildung, die sich selbst noch nicht als solche weiß, der deshalb Zeichen und Bezeichnetes nahezu differenzlos zusammenfallen, zu einer solchen Zeichenbildung, die sich selbst darin erfaßt, eine reine Funktion des Bezeichnens zu sein.

Dieses Strukturgesetz in der Entwicklung der symbolischen Formen, das den dynamischen Übergang vorsieht, vom magischen Bild zum sinnerschließenden Symbol, gilt für die Sprache, für den Mythos und die Religion, für die Erkenntnis gleichermaßen. Im Kern - d.h. sowohl menschheitsgeschichtlich wie kulturbildungspraktisch - geht es jedoch um den Übergang, den die Bildung der Welt zur menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt dadurch vollzieht, daß sich das mythisch-magische Realitätsverhältnis zum religiösen Sinn**bewußtsein** wandelt.

Darüber hinaus zeigt Cassirer in seiner Kulturphilosophie aber auch, daß eben die symbolische Kommunikation in der Gesellschaft, somit die Sinn- und Wertvermittlung, sich kulturell enorm differenziert hat. Die symbolischen Sinnwelten haben sich im Umbruch zur Moderne kulturell vervielfältigt. Ihr Verständnis hat sich individualisiert, ihre sozialen Formen haben sich pluralisiert. Die kulturelle Funktion der Religion, das ebenso ursprüngliche wie letztinstanzliche Erschlossensein von Sinn im menschlichen Selbst- und Weltumgangs ist nun zur Funktion der Kultur insgesamt geworden. Die Kultur insgesamt steht nun für die symbolisch vermittelte Welt der Menschen, dafür, daß sie Lebenssinn und -**gewißheit** gewährt. An der Stelle der Religion steht nun in der Moderne die Kultur, die ästhetische Kultur vor allem, die Kunst und die Literatur, die Musik und das Theater. Wir müssen heute das Kino hinzufügen, die weiten Bereiche der populären Kultur. Überall dort begegnen wir dem Ausdruckshandeln des menschlichen Geistes, geschieht der Aufbau der symbolischen Welten, die Erhaltung derjenigen Sinnwelten, in denen sich unsere Lebenseinstellungen und -vorstellungen bilden.

An der Wende zum 20. Jahrhundert hat man auch in der Theologie auf diesen Kulturumbruch zu reagieren versucht. Man hat es unternommen, die Theologie zur historischen Kulturwissenschaft des Christentums (M. Rade) umzuformen. Der Einbruch der Wort-Gottes-Theologie stellte dann jedoch noch einmal den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch dar, eine theologisch normative Theorie der Konstitution kulturell-gesellschaftlicher Wirklichkeit zu etablieren. Es sollte eine geschlossene Welt theologischer Existenz bzw. christli-

cher Gemeinde der in sich pluralen, auch religiös differenzierten Kulturwelt entgegengesetzt werden. Von diesem grotesken Unternehmen hat sich die Theologie, auch die Praktische, bis heute nicht recht erholt. Deshalb ist sie darauf angewiesen, sich auf den Weg einer religiösen Kulturhermeneutik durch Kulturtheoretiker wie Ernst Cassirer und Clifford Geertz zurückhelfen zu lassen.

Allerdings, die Praktische Theologie darf, sofern sie sich auf diesen Weg begibt, nicht übersehen, daß Cassirer der Religion in seiner »Philosophie der symbolischen Formen« nur noch einen vergleichsweise marginalen Ort zugewiesen hat. Ihm ist die Kulturbedeutung der Religion im kulturellen Umbruch der Moderne geschwunden. Dafür hat sich die der Kunst gesteigert. Der Ethnologe und Kulturanthropologe Geertz wiederum expliziert die »Religion als kulturelles System«⁸ vor allem an Gesellschaften, die den kulturellen Umbruch zu der von Wissenschaft und Technik, rationaler Ökonomie und autonomer Kunst bestimmten Moderne wesentlich noch vor sich haben. Praktische Theologie als eine unserer Gegenwart zugewandte religiöse Kulturhermeneutik muß gerade auch die tiefgreifende Krise und den Wandel religiöser Kultur in der modernen Gesellschaft zu verstehen versuchen. Sie muß sich gerade als Praktische Theologie an dieser Umformungskrise auf konstruktive Weise abarbeiten, um Orientierungskraft schließlich zu entwickeln für eine sich in der Krise aufs neue bewährende kirchliche und religiöse Praxis.

2. *Die Krise der religiösen Sinnsysteme in der modernen Kultur.* »Niemals war die Sehnsucht nach Sinn größer als heute, sind die Suche intensiver und die Heilsversprechen umfassender gewesen.« So Norbert Bolz im Klappentext zu seinem trenddiagnostischen Buch *Die Sinngesellschaft*⁹. Bolz erkennt diese Sinnsuche und die ihr antwortenden Heilsversprechen weniger in explizit religiösen Bewegungen, weniger in

8. Vgl. Geertz, Clifford, *Religion als kulturelles System*, in: ders., a.a.O. (Anm. 2), 44-95.

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

esoterischen Zirkeln oder den institutionalisierten Kirchen. Er entdeckt die Sinnsuche in der sich im Mülltrennungsverfahren dokumentierenden Sorge um die Natur, in immer außergewöhnlicheren Urlaubstripps all inclusiv, 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 diese mit religiösen Sinndeutungen schlechterdings nicht mehr zu vereinbaren sei. Auf der anderen Seite argumentiert er mit der anthropologisch bedingten Sinnbedürftigkeit von uns Menschen. Wir wollen unser bewußtes Leben aus einem ihm selbst transzendenten, absoluten Grund 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 vor allem. Dieser Sehnsucht nach Sinn haben die Religionen seit jeher mit ihren Symbolisierungen eines absoluten Seins- und Sinngrundes entsprochen, mit ihren Geschichten von der Offenbarung eines jenseitigen, göttlichen Heils, im Zeigen der Wege, wie es hier schon, diesseitig zu erlangen ist.

Die überkommenen religiösen Symbolsysteme gehen auf die sinnhafte Deutung des Ganzen der Wirklichkeit. Damit – so meint Bolz – liegen sie aber quer zur modernen, differenzierten, in Funktionssystemen organisierten Gesellschaft. Denn diese Gesellschaft kümmert sich in ihrem Funktionieren um ganzheitliche religiöse Sinndeutungen nicht mehr. Schon gar nicht läßt sie sich von einem religiösen Wirklichkeitsverständnis leiten. Hauptsache, die Wirtschaft läuft. Hauptsache es funktioniert der effiziente und darum konkurrenzstarke Umgang mit knappen Gütern. Ob die Sinnbedürfnisse, das Verlangen nach Anerkennung, Wertschätzung, kommunikativen Kontakten usw., welche die Individuen immer auch in die Arbeitswelt investieren,

befriedigt werden, interessiert das ökonomische System nicht. Deswegen werden Arbeitskräfte rigoros wegrationalisiert, wenn die ökonomische Effizienzrechnung es verlangt. Der Sinn, den das ökonomische System – wie alle anderen gesellschaftlichen Funktionssysteme auch – kennt, ist der Funktionssinn. Die Wirtschaft muß funktionieren, sie muß laufen. Und ob sie läuft, bemißt sich an Bilanzen, an Absatzchancen und Produktionsziffern. Wenn die Wirtschaft dabei die Individuen auch noch in ihren existentiellen Sinnbedürfnissen befriedigt, wenn die Mitarbeiter in ihrem Betrieb sich wohlfühlen, sie die Gewißheit haben, etwas Sinnvolles zu tun, dann mag das zwar auch unternehmensethisch gewollt sein. Oder wenn die Werbung die Produkte des Konsums mit emotional wirksamen Bedeutungsanreicherungen auflädt, dann mag das ein auch wirtschaftsethisch willkommener Nebeneffekt sein. Der Funktionssinn des Wirtschaftssystems ist all dies nicht. Auch die Unternehmens- und Wirtschaftsethik muß sich deshalb rechnen. Sie wird in die ökonomischen Systeme integriert, weil auch Ethik und Kultur sich zuletzt auszahlen. Die Zufriedenheit der Mitarbeiter mit ihrer Arbeit im Betrieb, die Unternehmenskultur also, kann z. B. die Produktivität steigern und so sich in dessen Bilanzen positiv niederschlagen.

Die Frage, die Bolz zu Recht stellt, ist die, ob den Menschen in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft ein alles umgreifendes religiöses Wirklichkeitsverständnis überhaupt noch plausibel sein kann. Plausibel eben so, daß sie die religiöse Wirklichkeit, die des christlichen Glaubens, in der alles unter Gottes Leiten und Lenken steht, ein Gott geglaubt wird, der sich offenbart hat, der die eigentliche, alles bestimmende Wirklichkeit ist, zusammenbringen können mit den Erfahrungen einer unübersichtlichen, im Zusammenspiel der Funktionssysteme nicht begreifbaren und deshalb auch nicht planbaren Welt. Plausibel eben so, daß die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen, nach seiner inneren Einheit, nach Plan und Ziel der Lebensgeschichte und des Weltgeschehens, zusammenzubringen ist mit der eigenen, praktischen Stellungnahme zur Welt, mit den moralischen Fragen der Lebensführung. Die Krise der Religion und damit auch der Kirchen in der modernen Gesellschaft ist im wesentli-

chen eine Plausibilitätskrise. Ihre Wirklichkeitssicht stößt sich mit den Wirklichkeitserfahrungen. Sie erscheint als eine andere, fremde Wirklichkeit. Nicht mehr als Deutung der alltäglichen, der gesellschaftlich erfahrbaren Wirklichkeit. Nicht mehr als Verständigung über ihren Sinn.

Schon am Anfang unseres Jahrhunderts hat Max Weber in dieser Plausibilitätskrise das zentrale Problem der Religion und damit auch der religiösen Kultur und Ethik in der modernen Gesellschaft gesehen. In den einzelnen Funktionssystemen der Gesellschaft, in der 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 M. Weber, für seine Deutung und dafür vor allem, daß diese Deutung als mit der wahren Wirklichkeit übereinstimmend geglaubt wurde, war einst die Religion zuständig. Der religiöse Sinn fürs Unbedingte wird jetzt – sofern er nicht gänzlich erlahmt und dem »Geist der in sich ruhenden Endlichkeit«¹⁰ Platz macht – irrational. Eine Sache persönlichen Entscheidens. Das eben war früher anders, solange die Religion noch Vorstellungen vom Ganzen der Wirklichkeit vermittelt hat, die mit dieser selbst in Übereinstimmung zu sein schienen.

Doch die kulturelle Integrationskraft des religiösen Symbolsystem des Christentums ist in den politischen Revolutionen des 18. und den wissenschaftlichen und ökonomischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts zerfallen. Moralisch-politische Menschenerziehung und ökonomisch-technische Weltbeherrschung wurde zum Paradigma 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 M. Weber, 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,

10. Darin hat ja bekanntlich Paul Tillich im Anschluß an Weber und Troeltsch die Signatur der bürgerlichen Gesellschaft gesehen. Vgl. Tillich, Paul, *Die religiöse Lage der Gegenwart*, Berlin 1926, 152.

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.¹¹

M. Weber sah das – in der Moderne zerfallende – Wirklichkeitsverständnis des Christentums und seiner Theologie an zwei Voraussetzungen gebunden: Erstens daß die Welt »ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierter Kosmos sei« und zweitens, daß für die Erfassung dieser Orientiertheit »bestimmte ›Offenbarungen‹ als heilswichtige Tatsachen [...] schlechthin zu glauben sind«¹². M. Weber war der Meinung, daß dieses Wirklichkeitsverständnis von religiös Glaubenden immer noch geteilt wird und ihnen ihr Glaube auch nicht genommen werden soll. Im Grunde aber sah er die alltagsweltlichen Plausibilitätshorizonte, auf denen die Glaubwürdigkeit dieses Wirklichkeitsverständnisses aufruhte, durch die politischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Revolutionen, welche die okzidentale Moderne heraufgeführt haben, bis hin zur Unkenntlichkeit verschoben.

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 Sinn im Weltgeschehen mehr erkennen. Es kennt keinen Gott mehr, der im Regimente sitzt. Wo Sinnstiftung mit den Mittel der Wissenschaft oder der Politik gleichwohl versucht wird, wo Visionen einer besseren Welt propagiert werden, dort überziehen die Fach- und Berufsmenschen ihr Konto der Rationalität, dort ziehen sie sich den ihnen nicht

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

12. Ebd., 564.

anstehenden, weil höheren Geistbesitz voraussetzenden Mantel des Propheten über. Dort bieten sie Religion, zumeist im falschen Schein der Wissenschaft, was immer nur die Produktion schlechter und gefährlicher Ideologien zur Folge haben kann.

Im Blick auf unsere Gegenwart spricht nun N. Bolz wieder die These an, daß die Suche nach Sinn, insofern sie auf eine ganzheitliche, alles umfassende, geschlossene Weltanschauung zielt, auf die Erneuerung und gesellschaftliche Durchsetzung etwa *des* christlichen Wirklichkeitsverständnisses, eine Flucht sei aus der Komplexität der modernen Gesellschaft. Wer eine ganzheitliche Weltsicht zu haben glaubt und sie anderen als die absolute Wahrheit meint empfehlen zu müssen, der flieht - so Bolz - aus einer Welt, die ungeheuer differenziert und kompliziert geworden ist, die aber irgendwie trotzdem funktioniert. Nur funktioniert sie bestimmt nicht nach der Logik religiös-ganzheitlicher Wirklichkeitsauffassungen, nicht nach der Logik eines allumfassenden göttlichen Heilsplanes, aber auch nicht nach Maßgabe der ethischen Zielvorstellungen eines säkularen Humanismus. Sie funktioniert nach der Funktionslogik der jeweiligen Teilsysteme, auf der Basis von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik, Recht und Bildung usw.. Dieses Funktionieren hat keinen höheren Sinn, keine tiefere Bedeutung, keine höheren moralischen Normen, als daß es funktioniert. Höherer, aufs Ganze gehender Sinn wird jedenfalls nicht auf objektive Weise, als mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit übereinstimmend, erkennbar, nicht so, daß daraus der Verlauf des Weltgeschehens, seine Absicht, sein Ziel, auch nicht die Stellung des Individuums in ihm, seine Lebenszwecke abgeleitet werden könnten.

Die religiöse Suche nach der Ganzheit des Wirklichen, nach seiner ursprünglichen Einheit, aus der alles Wirkliche hervorgegangen ist und hervorgeht, ist eine Fluchtbewegung. Das ist aber auch für N. Bolz eben nur eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist auch für ihn, daß sich die Frage nach dem Sinn des Ganzen der Welt und des eigenen, individuellen Daseins in ihr dem bewußten Leben, das wir Menschen sind, unweigerlich stellt. Auch wenn sich die metaphysische Suche als ontologische, als Suche nach dem Ganzen der Wirklichkeit erledigt haben sollte, die existentielle Sinnfrage bleibt. Dann jedenfalls,

wenn man die Individuen, also die Gestalt unseres bewußten Leben im Blick behält. Dann nehmen wir uns als einzelne unter anderen wahr und zugleich als die Instanz, der alles, was ist, unter die Bedingung ihres Wissens gestellt ist. Wir sind Subjekt und Individuum, Person, und als solche in die Funktionssysteme immer auch eingeschlossen, aber nie ganz und in keines vollständig. Wir sind drinnen und zugleich immer auch draußen. Wir sind am Zustandekommen von Prozessen und Entscheidungen in den Funktionssystemen beteiligt, und zugleich können und müssen wir uns diese doch nie vollständig zu-rechnen. Wir bestimmen, und zugleich wird über uns bestimmt. 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 *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 Suche nach Sinn nicht nur verständlich, sondern gerade in der modernen Gesellschaft unumgänglich. Die Sinnfrage ist nur zu verständlich. Aber dann auch, daß es keine allgemein verbindliche Antwort, wie sie Christentum und Kirche lange Zeit gegeben haben, mehr geben kann.

3. Die moderne Kultur und die Individualisierung bzw. Pluralisierung religiösen Sinns. Die Sinnfrage bleibt am Ort der individuellen Subjekte, die wir sind, virulent. Sinnverluste werden empfunden und erlitten. Wir Menschen geben uns mit dem Funktionssinn der gesellschaftlichen Systeme nicht zufrieden. Die Sinnfrage steht dort, wo die Individuen stehen. Ihnen, den Individuen, stellt sich die Sinnfrage vor allem dann, wenn das soziale Leben von Zufall zu Zufall stürzt. Den Individuen stellt sich die Frage nach dem Sinn angesichts irrationaler Schicksalsschläge, in schwerer Krankheit und vor dem Sterben, angesichts der Frage, was zu tun ist, wenn man nichts mehr tun kann.

Aber, wie umgehen mit dieser Sinn-Frage? Ist es wirklich sinnvoll, sie zuzulassen und auszuhalten? Da sitzt heute große Unsicherheit.

Die Sinn-Frage stellt sich den Menschen durchaus, aber sie können die Antworten, welche die Religionen, Christentum und Kirche geben, in den praktischen Erfahrungsbezügen nicht mehr plausibilisieren. Die vorgegebenen Wahrheiten, die mit der Bibel oder dem Dogma der Kirche feststehenden Wahrheiten, sind nicht mehr einsichtig. Deshalb lassen die Individuen die Frage auf sich beruhen. Oder sie verfahren nach der Devise: »Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen gibt.« Es ist den Menschen nicht mehr klar, ob es sinnvoll ist, die Sinnfrage überhaupt zuzulassen. Wozu führt es? Was nützt es? Die Dinge des Lebens sind so, wie sie sind. Und in der Welt läuft es so, wie es läuft. Die gesellschaftlichen Funktionssysteme lassen sich in ihrem schlichten Funktionssinn von meinen Sinnfragen nicht stören. Schon gar nicht besteht von der Gesellschaft oder auch dem realen Verlauf der Weltgeschichte her Veranlassung, auf das Wort der biblischen Offenbarung zu hören, einer höheren, göttlichen Macht zu vertrauen, an einen Heilsplan im Weltgeschehen und vor allem darüber hinaus zu glauben. Die geschichtlichen Erfahrungen und die gesellschaftlichen Verhältnisse machen solches Glauben unwahrscheinlich, weil nicht mehr ersichtlich ist, ob es für die Lebensführung je Konsequenzen hatte und was heute aus ihm folgt.

Individuell kann es freilich trotzdem sein, daß die Sinnfrage umtreibt. Es kann aber genauso auch nicht sein. Und wenn wir richtig beobachten, kommen wir leicht zu dem Schluß, daß die Sinnfrage die meisten Zeitgenossen eben nicht sonderlich umtreibt. Sie haben nicht nur die Religion vergessen, sondern bereits vergessen, daß sie sie vergessen haben. Jedenfalls scheint Niklas Luhmann zu Recht die These aufgestellt zu haben, daß es unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft für die Individuen keineswegs mehr notwendig sei, explizit religiös zu sein und sich mit der Sinnfrage abzugeben.¹³ Es bleibt für die Gesellschaft notwendig, daß es das Religionssystem in ihr gibt. Nur mit religiösen Abschlußsymbolen, im Verweis auf den Willen Gottes und sein Vorsehungshandeln, können die Gründe dafür

13. Vgl. Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* 3, Frankfurt a.M. 1989, 349.

benannt werden, daß alles so ist, wie es ist, obwohl alles auch ganz anders werden können. Im Religionssystem wird – so Luhmann – mit Kontingenzformeln für die Anerkennung des Sinns des Ganzen der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit gearbeitet. Diese Arbeit geschieht in Gestalt religiöser, den absoluten Sinngrund der Wirklichkeit thematisierender Kommunikation. Die Sinnfrage zu stellen und mit Abschlußsymbolen zu beantworten bleibt dem funktional ausdifferenzierten Religionssystem, also den religiösen Institutionen von Kirche und Theologie, überlassen. Die Individuen müssen an dieser religiösen Kommunikation nicht unbedingt teilnehmen. Hauptsache der Gottesdienst findet statt. Hingehen muß ich nicht.

Luhmann war allerdings auch nicht der Meinung, daß die Individuen in der modernen Gesellschaft keine Sinn- und Trostbedürfnisse mehr hätten. Ihm ging es darum, zu zeigen, daß die Religion, also konkret die Kirchen und ihre Theologie, sie eben nicht zu befriedigen vermögen, daß die Einzelnen dies auch gemerkt haben und deshalb von der Möglichkeit einer religionsfreien Lebensführung reichlich Gebrauch machen. Wie soll man sich verhalten zum Unverfügbaren? Auf den Höhen des Glücks und in den Tiefen des Leids? Soll man sich berauschen? Soll man das Widerfahrene überspielen und verdrängen? Oder soll man religiös werden? Soll man in die Kirche gehen? Aber wenn man das tut, wird man dort eine Antwort auf die existentiellen Sinnfragen finden? Findet man sich wenigstens angesprochen auf die uns Menschen gebotene Achtung vor dem Geheimnis der Welt, des Leidens, aufgerufen zur Anerkennung des Ungeheuren? Da steigert sich die Unsicherheit heute noch einmal. Sie steigert sich, wenn auch die Kirche als religiös oberflächlich oder gar religionsunfähig erfahren wird, wenn sie sich auf Sozialarbeit beschränkt oder die Glaubensbotschaft in einer Weise ausrichtet, daß nicht erkennbar ist, auf welche Frage da eine Antwort gegeben sein wollte. Man trifft schließlich auf Antworten, die sich auf supranaturale Heilstatsachen und göttliche Offenbarungen berufen. Auf göttliche Offenbarungen berufen sich aber auch andere Religionen. Und immer wieder kommen neue, oder teilweise neue, hinzu.

Die Pluralismus- und Synkretismuserfahrungen im Bereich der Religion tragen, neben der eben angesprochenen Biographieförderung der religiösen Institutionen, zusätzlich zum Plausibilitätsverlust der kirchlichen Theologie und Verkündigung bei. Die existentiellen Erfahrungen, welche die Einzelnen in religiösen Sinnfragen hineinführen, sind geblieben, auch wenn de facto viele das Fragen vergessen haben. Dieses Vergessen hängt jedoch entscheidend eben mit den modernen gesellschaftskulturellen Verhältnissen zusammen. Veranlassungsgründe für religiöse Fragen, ja sogar für die Entwicklung religiöser Weltbilder, auch neuer religiöser Weltbilder, neuer Heilsversprechen oder auch apokalyptische Szenarien gibt es genug. Aber sie erscheinen den meisten doch nicht mehr notwendig und immer weniger plausibel. Ihr materialer Gehalt, die Symbole und Mythen, die Antwort, die Theologie und Kirche auf die Sinnfrage geben oder auch nicht geben, das Heil, das sie versprechen, die Heilswege, die sie empfehlen, haben die objektive Wahrheitsgeltung bzw. die ontologische Bedeutung verloren. Es gibt keine Substanz-Metaphysik mehr, die sie ihnen verschaffen könnte. Und eben, alle religiösen Weltbilder, die alten, ehrwürdig überlieferten, die Dogmatiken der christlichen Theologie wie die neuen, oft merkwürdig zusammengenähten Religionslehren, treten in wildem Plural auf. Wo ist da Wahrheit? Wie kann sie erkannt werden? Ist da in Religionsdingen nicht alles beliebig geworden. Diese Frage stellen die Menschen sich im Blick auf das biblische Offenbarungszeugnis bzw. die kirchliche Verkündigung 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. Vermutlich müssen Theologie und Kirche in Zukunft erhebliche Umstellungen vornehmen, in der Weise, mit der sie sich auf die Sinnfragen der Menschen einstellen.

»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.«¹⁴

14. Bolz, a.a.O. (Anm. 10), 44.

Es gibt nach wie vor Sinnfragen, ist damit behauptet, deren Lösung - wenn überhaupt - nicht möglich ist, ohne den Himmel zu öffnen, ohne den innerweltlichen Zusammenhang zu überschreiten. Und dies bleibt wahr, auch wenn die Mehrzahl der Zeitgenossen auf die Bearbeitung dieser Sinnprobleme verzichtet. Es bleibt die Aufgabe des Religionssystems, der Kirchen und der Theologie, im Kontext der Gegenwartskultur die existierende Welt symbolisch zu transzendieren, sie an ihre Zufälligkeit zu erinnern, die Ehrfurcht vor dem Ungeheuren, Transrationalen, Nicht-Machbaren zu bewahren. Kirche und Theologie müssen heute so auf die Sinnfrage antworten, daß sie erstens diese Frage selber plausibel halten, den Sinn der Frage nach dem Sinn wachhalten. Denn der ist der Mehrzahl der Zeitgenossen so selbstverständlich eben keineswegs mehr. Sie müssen sich zweitens mit ihrer eigenen Arbeit an der Sinnfrage auf vernünftige, existentiell nachvollziehbare Weise in einem Spiel von Deutungen bewegen, die als menschliche Versuche erkennbar bleiben, Unsagbares sagbar zu machen, die transpragmatische Sinndimension unseres bewußten Lebens zur Sprache zu bringen, eine Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren zu pflegen.

4. Die Kirche angesichts der modernen Individuen-Religion. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat Max Weber mit seiner These von der die gesellschaftliche Moderne kennzeichnenden Entzauberung der Welt nicht das Ende der Religion, nicht das Ende letztgültiger Wertorientierungen und letztinstanzlicher Sinnhorizonte, nicht das Ende des Gottesglaubens vorhersagen wollen. Er hat behauptet, daß diese Letztorientierungen inhaltlich, rational nicht mehr zu begründen sind. Er hat des weiteren behauptet, daß die gesellschaftlichen Funktionssysteme nach ihrer jeweiligen Eigenlogik funktionieren und deshalb auch gar nicht mehr in die ethisch-religiösen Letztorientierungen integriert werden müssen. Mit der Gestalt unseres bewußten Lebens gehen wir jedoch nicht auf in den Funktionen, die wir in den verschiedenen Funktionssystemen zu übernehmen haben. In einer funktional differenzierten Gesellschaft stellt sich den individuellen Subjekten sogar gesteigert die Frage nach der Ganzheit ihres eigenen, ungeteilten, individuellen

Daseins. Sie suchen nach einer einheitlichen, zielgewissen Stellungnahme zur Welt, suchen nach einer Hierarchie der Werte und nach dem guten Leben. D.h. sie suchen – zumindest bei Gelegenheit, in den Umbrüchen und Abbrüchen der eigenen Lebensgeschichte – nach Erzählungen, die zustimmungsfähig machen dazu, daß das eigenen Leben so verlaufen und geworden ist, wie es ist, obwohl eine unüberschaubare Vielzahl anderer Möglichkeiten offen gestanden hätte und immer noch offen steht.

Diese Suche ist die nach einer Orientierungsgewißheit ermöglichenden religiösen Sinnwelt, nach großen und kleinen, sinnstiftenden Heißgeschichten. Und jeder, der sich heute auf solcher Suche befindet, merkt, daß er dabei nicht gänzlich allein ist. Man trifft auf andere, die mitsuchen, auch wenn Verständigung schwerfällt. Dies vor allem deshalb, weil den Suchenden klar ist, daß sie keine objektiven, gar rational wissenschaftlichen Geltungsgründe anführen können, wenn sie glauben gefunden zu haben, wonach sie suchten. In der modernen, entzauberten Welt, so M. Weber, liegt die »Geltung« von Sinnsystemen und Wertsetzungen jenseits der Grenzen der Wissenschaft. Die letztinstanzlichen Fragen nach dem Sinngrund des eigenen Daseins, nach tragfähiger Lebensorientierung sind zu einer »Sache des Glaubens, daneben vielleicht eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin«¹⁵ geworden. Sache des subjektiven Glaubens, persönlicher Überzeugung und Gewißheit, sind die Antworten auf die Fragen nach letztem Sinn und höchstem Wert geworden. Sache eines Glaubens, der nirgendwo anders stattfindet als am Ort der Individuen. Das Selber-Glauben, einen eigenen Glauben zu haben, wird ihnen jedenfalls so leicht auch nicht mehr abgenommen, selbst wenn sie immer noch die Neigung zeigen sollten, das Glauben an die religiösen Institutionen, an die Kirche, die Theologie oder auch eine sich ins Metaphysische versteigende (Pseudo-) Wissenschaft abzugeben. Das moderne Rationalitätskonzept hat alles, was

15. Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1985, 152.

erfahrungswissenschaftlich nicht begründbar ist, ins Reich des subjektiven Meinens verwiesen. Schließlich ist auch die Glaubenslehre von Theologie und Kirche in eine Vielzahl von Bekenntnissen, Privatdogmatiken und subjektiv-individuellen Glaubenshaltungen zerfallen. Der Bekenner eines religiösen Glaubens hat es jedenfalls nicht nur mit säkularen, sondern auch mit einer Vielzahl anderer religiösen Sinnwelten, hoch- und tiefreligiösen, zu tun.

Damit ist jedoch das Glauben nicht überflüssig geworden. Es hat sich nur immer stärker in die individuelle Subjektivität verlagert. Es ist vor allem für das Religionssystem, für Theologie und Kirche, immer schwerer geworden, sich mit den Glaubensangeboten zu vermitteln. Das religiöse Glauben wird nun eben angesehen als die - wie M. Weber sagt - individuell zu lösende »Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin«. Religiös Glauben, das ist nun etwas, das aus spekulativen Betrachtungen, aus der Deutungsarbeit von Individuen immer erst entspringt. Bei dieser Deutungsarbeit greifen sie zwar auf die großen Erzählungen, auf mythische Bilder der biblischen Heilsgeschichte, auf Symbolwelten anderer großer Religionen zurück. Aber ihr Glaube ist nicht mehr Glaube an supranaturale Heilstatsachen, an Offenbarungen, im Sinne von Wahrheit beanspruchenden Mitteilungen über Realitäten einer jenseitigen Welt. Die mythisch-religiösen Welten werden symbolisch verstanden.

Es war wiederum E. Cassirer, der gesehen hat, daß die moderne Individuen-Religion des Christentums auf die mythischen Bildwelten angewiesen bleibt, auch wenn sie diese anders liest als die Alten.¹⁶ Die moderne Individuen-Religion bearbeitet ja das Grundproblem der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit, daß alles auch ganz anders sein könnte. Sie besetzt die transpragmatische Sinndimension mit Kontingenzformeln und ritualisiert die Schwellenübergänge im Alltäglichen. Dabei macht sie von mythischen Erzählungen und Bildern Gebrauch. Die moderne Individuen-Religion jedoch fragt nicht mehr

16. Vgl. *PhsF* II, 296f.

nach deren Wahrheit in der Form der Ding- bzw. Tatsachenwahrheit, nicht nach absoluten Heilswahrheiten. Sie versteht die Zeichen des Heils symbolisch. Sie fragt allerdings - im Unterschied dann auch zur bloß ästhetischen Einstellung, wenn auch von dieser durchprägt - danach, ob die Bilder, Metaphern, Erzählungen, die das göttliche Heilshandeln vorstellig machen, eine Sinn- und Beziehungswahrheit eröffnen, eine solche, welche die eigene *Existenz* in ihren Kontingenzen, Brüchen und Umbrüchen, in ihrer Endlichkeit, in ihrer Individualität als sinnhafte erschließt.

Recht verstanden hat Cassirer es der Theologie und Kirche zur Aufgabe gemacht, an der existentiellen Sinn-Wahrheit der kulturell überkommen Sinnbilder des Glaubens, seiner großen Erzählungen von Schöpfung und Fall, Gericht und Gnade festzuhalten, ohne sie jedoch dogmatisch zu immunisieren, oder ihre Anerkennung mit moralischen Druck einzufordern. Sie müssen sich um einen ansprechenden Gebrauch der biblischen Metaphern mühen, um eine subjektiv einleuchtende Umsetzung der alten, mythologischen Erzählungen - im Vertrauen darauf, daß Evidenzerfahrungen sich einstellen, eine *Lebensdeutung* erkennbar wird, die zwanglos zur subjektiv eigenen, auch unter den Verhältnissen der Moderne lebbar werden kann. Nicht weil sich ihre göttliche Wahrheit im substanzhaft realistischen Sinne verbürgen, wissenschaftlich begründen ließe oder weil die Androhung von Höllenstrafen Eindruck machte, sondern weil ihre symbolischen Form, der Stil ihrer Inszenierung, imponiert - als für uns Menschen auch heute gut.

5. Anspielungen auf eine Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik.

Die Welt der religiösen Zeichen hat sich im kulturellen Umbruch zur Moderne verflüssigt und vervielfältigt. Die Religion wurde ethisiert und ästhetisiert, individualisiert und pluralisiert. Die Kultur insgesamt, besonders die ästhetische Kultur und deren populäre, über die Massenmedien vermittelten Inszenierungen gehören heute zu den gesellschaftlich relevanten symbolischen Sinnwelten. Ästhetische Ausdruckskultur, Stilbildung hält Einzug in alle Bereiche der Gesellschaft, auch in die rationalen Funktionssysteme der Ökonomie und der Wis-

senschaft. Überall findet sich damit nun auch Religion, transpragmatische Sinnstiftung. Für religiösen Sinn ist nun keineswegs mehr nur das funktional ausdifferenzierte, nach Funktionsträgern und Mitgliedern organisierte Religionssystem zuständig, nicht mehr nur die Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Religiöser Sinn wird nun durch die Kultur insgesamt vermittelt, durch große Kunst und das Kommunikationsdesign der Werbung, in Wissenschaftsethiken und durch Unternehmenskulturen, in Rechtsethiken, Bildungsprogrammen, mit der ganzen Streit-, Diskussions- und politischen Kultur, schließlich – wenn auch nicht besonders geschmackvoll – in den Soaps und Talk-Runden des nachmittäglichen Fernsehens.

Eine kulturhermeneutisch arbeitende Praktische Theologie muß deshalb all diese Phänomene als potentiell religiöse in den Blick nehmen und zu ihrem Thema machen. Dennoch bleibt sie in handlungstheoretischer Fokussierung auf die kirchliche Praxis bezogen. Sie will schließlich der kirchlichen Praxis dazu helfen, daß sie die Arbeit am existentiell-religiösen Sinngehalt der christlichen Überlieferung intensiviert und dessen symbolische Kommunikation alltagskulturell plausibilisiert.

Einer kulturhermeneutisch arbeitenden Praktische Theologie und Kirche geht es in der Arbeit am Symbolsystem der christlichen Religion um den Aufbau solcher Interpretationsmuster des menschlichen Selbst- und Weltumgangs, die sich in einer von vielfältigen Sinnangeboten beherrschten Lebenswelt als plausibel erweisen, hilfreich in der Vergewisserung von Individualität, zum Gewinn personaler Identität, sinnorientierend im Spannungsfeld einer mit oft unvereinbaren Rollenanforderungen konfrontierenden sozialen Existenz.

Die Marketingstrategen, Modedesigner, Filmemacher und Event-Präsentatoren haben die religiöse Ansprechbarkeit der Zeitgenossen längst schon bemerkt. Auch Theologie und Kirche müßten sie gesteigert wahrnehmen, um das Sinndeutungsangebot des christlichen Glaubens ansprechender zur Sprache bringen zu können. Ich will abschließend die Vorgehensweise einer die Medien- und Alltagswelt einbeziehenden religiösen Kulturhermeneutik in drei Punkten benennen, so freilich, daß deutlich wird, welche neuen Zugänge auch zur Sinnwelt

des überlieferten christlichen Glauben durch Theologie und Kirche sich dabei eröffnen.

Wir stoßen auf vielfältige Möglichkeiten religiösen Erlebens. Überall findet sich Religion, wenn man darunter Zeichen für eine transpragmatische Sinnvergewisserung versteht. Religion als kulturelles Phänomen ist jedenfalls nicht mit Kirche gleichzusetzen, auch nicht mit dem Christentum oder anderen großen Religionen, wie dem Islam oder dem Buddhismus, auch nicht mit esoterischen Zirkeln und spirituellen Workshops. Religion ist alles das, was Menschen über ihre Alltagswelt hinaushebt, in Distanz zu ihr bringt, eine Ahnung vermittelt vom Geheimnis des Lebens, letzten Halt und Orientierung gibt. Religion ist das, woran Menschen sich in lebensgeschichtlichen Krisenerfahrungen festmachen, worauf sie ihr Vertrauen setzen, was ihnen das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gibt.

Was ist das? Das kann die liturgische und homiletische Inszenierung des Evangeliums, die Zusage von Gottes Liebe sein. Das können aber auch die Symbole und Rituale in der urbanen Alltagswelt sein, die das Versprechen von Lebenssteigerung mit sich führen, ein intensiveres Erleben des Lebens anbieten, eine Unterbrechung seiner Alltäglichkeit, eine Inszenierung des Dramas auch, das es bedeutet, in das wir verstrickt sind. Dieses Drama braucht Bilder der Vorstellung. Diese bekommt, wer ein Bundesligaspiel im BVB-Stadion miterlebt. Manifeste Todesängste und Lebenshoffnungen werden in Filmen wie *Titanic* oder *Armageddon* in eindruckliche Stories und einprägsame Bilder übersetzt. Visionen vom Glück, von gelingendem Leben werden in den Werbeblöcken und Katalogen der Tourismusindustrie entworfen.

Die religiöse Hermeneutik der Alltagskultur veranlaßt immer auch zu kritischen Rückfragen. Welche Lebensgeschichten werden auf welche Weise in diesem Film erzählt? Welche Lebensentwürfe werden von diesem Werbeslogan propagiert? Welche Lebenskonflikte werden auf dem Fußballplatz durchgespielt? Es ist die bildungspraktisch einzulösende Aufgabe des Verstehens, der Differenzierung und Urteilsbildung gestellt, vor dem Fernseher, beim Kinobesuch, beim Flanieren durch die Einkaufsmeile. Die Sinngeschichten, die Deutungsangebote an mein Selbstverstehen sind in die zumeist medial vermittelte alltags-

kulturelle Praxis eingelassen. Dennoch liegen sie selten auf der Hand, auch wenn sie – oder gerade weil sie – unmittelbar auf Herz und Gemüt wirken. Der religiöse Sinngehalt des großen Gefühlskinos oder eingängiger Werbeslogans ist nur auf dem Wege der Interpretation zu erhellen. Die Arbeit des Verstehens ist sodann mit der kritischen Frage zu verbinden, ob in den untersuchten Sinn Geschichten und rituellen Inszenierungen die existentiell relevanten, religiösen Interessen wirklich angesprochen werden und ob ich mich selber mit meiner Lebensansicht in ihnen formuliert, in meiner Lebensgeschichte gedeutet und meinem Lebensentwurf gestärkt finde.

Es kann sein, daß ich ein tragfähiges Sinn- und Deutungsangebot zu erkennen vermag, auf das ich mich im Selbstverstehen meines Lebens einzulassen vermag, etwas, das Halt und Orientierung gibt, auch auf unwegsamem Gelände. Bei Werbeslogans, Fußballfesten, Love-Parades, Kinofestivals, Theater- und Museumsbesuchen kann dies der Fall sein. Es kann aber auch nicht sein. Es kann auch bei bloßer Unterhaltung, Zeitvertreib bleiben. Religiös besetzt kann das alles werden, zu religiösem Erleben. unbedingt Angehendem, tieferer Erschlossenheit von Sinn kann es bei dem allem kommen, ohne daß dort wirklich so etwas wie eine religiöse Heimat, starke Zugehörigkeit, Verbundenheit in einer Gemeinschaft gefunden wird.

Die Frage ist, ob das heute überhaupt noch als der Normalfall erwartet werden darf, die starke Einbindung in die symbolische Welt einer bestimmten Religion. Sehr viel wahrscheinlicher ist das andere, daß eine sinnbewußte Selbstdeutung sich nicht einfach an vorgegebene biblische Botschaften bindet, nicht durch theologische Lehrgebäude und kirchliche Bekenntnisse normieren läßt und längst nicht immer gemeinschaftlich und liturgisch vollzogen wird. Die meisten Menschen binden sich mit ihrem Glauben – dann jedenfalls, wenn es für sie Ernst wird im Leben – aber auch nicht an die Slogans der Werbung oder an apokalyptische Filmgeschichten von Untergang, erlösendem Opfer und wunderbarer Rettung. Sie sehen in dem allem vielmehr höchst variable, fragmentierte, unterschiedlich zusammensetzbare Muster von Lebens- und Weltdeutung. Und nur solche Antwortfragmente auf die religiösen Fragen nach letztem Halt, nach Orientierung

und Sinn überzeugen, von denen der einzelne sich im Medium solcher Vorgaben selber überzeugt finden kann. Es muß sich in der Begegnung mit religiösen Botschaften und Geschichten die Evidenz gesteigerter Selbstgewißheit einstellen. Das ist mal da und mal dort der Fall. Aber dort nur, wo Deutungsmöglichkeiten fürs eigene Leben *einleuchten*, transpragmatische Sinngehalte aufleuchten, gewinnen Botschaften, Geschichten, Inszenierungen – woher auch immer sie stammen mögen – existentiell-religiöse Verbindlichkeit.

Es motiviert die religiöse Spurensuche in der Alltagskultur die erneute Freilegung auch des existentiell-religiösen Sinnpotentials der biblischen Überlieferungen und kirchlichen Glaubenslehren. Die verlockenden Botschaften der Werbung, die erregenden Sinngeschichten des großen Erzählkinos können leicht zurückverfolgt werden in biblische Sinngeschichten. Auch in der Bibel, so kann dann neu erkannt werden, erzählen Menschen von ihren religiösen Lebenserfahrungen, von ihren Ängsten und ihrer Sehnsucht nach Glück, von gefährlichen Bindungen und frohen Befreiungen. Auferstehungsgeschichten, solche vom anbrechenden Gottesreich bergen Intuitionen, kreative Entwürfe der Bilder gelingenden Lebens, die wahr sind, sofern sie zu neuer Hoffnung ermutigen und sich in der eigenen Lebenspraxis bewähren. Es finden sich in der Bibel zur Identifikation einladende Lebensgeschichten und Lebensentwürfe, in denen das Leben über den Tod, die Liebe über Haß und Gewalt, Recht und Gerechtigkeit über Unrecht und Bosheit schließlich siegen, oft nach langem, Opfer verlangendem Kampf.

Das hat ja auch die Werbe- und Kulturindustrie gemerkt. Deshalb macht sie vom symbolischen Reservoir der biblischen und kirchlichen Überlieferungen Gebrauch. Das ist nicht von vornherein zu verurteilen. Wir können fragen: Wie geht die Werbe- und Kulturindustrie dabei vor? Welche Lebensgefühle, Lebensängste und Lebensideale werden unter direkter, sozusagen wörtlicher oder indirekter, bloß anspielender Aufnahme biblischer Motive in den Produktionen aus Hollywood angesprochen? Und wir können auch fragen, ob mit den Botschaften der Werbung oder den Sinngeschichten des großen Erzählkinos etwas vom Wesen des christlichen Glauben getroffen und in ein

heute ansprechendes, individuell lebbares Sinnangebot überführt ist. Das freilich ist letztlich wieder die Frage danach, ob uns aus diesen Botschaften und Sinngeschichten die Erfahrung von Freiheit wächst, das religiöse Lebensgefühl vorbehaltloser Anerkennung. Die explizite christliche Glaubenslehre hat diese Erfahrung vorbehaltloser Anerkennung unter den Artikel von der Rechtfertigung, der göttlichen Anerkennung des Gottlosen gefaßt. Lassen wir diesen Artikel im Zentrum des christlichen Glaubens stehen, dann sind die religiösen Sinnwelten in der medial vermittelten Alltagskultur ebenso wie die in der biblischen Überlieferung christlich danach zu beurteilen, ob sie die Erfahrung und die durchs eigene Verhalten beförderte Realisierung individueller Freiheit wahrscheinlich machen.