

Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik

Wilhelm Gräb

»Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, so lautet der Titel eines der wichtigsten Nachschlagewerke protestantischer Theologie. Seine vierte Auflage ist inzwischen auf den Weg gebracht worden. Dieses Werk zeigt mit seinem Titel treffend an, was das ebenso spezifische wie umfassende Thema der Theologie in der Neuzeit geworden ist: Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

Der bis heute beibehaltene Titel verdankt sich freilich einer Epoche protestantischer Theologie, der die gedankliche Verankerung der Theologie im Phänomen und Begriff der Religion eine Selbstverständlichkeit war. Die erste Auflage der RGG ist in den Jahren vor dem 1. Weltkrieg erschienen. Ihre Herausgeber und führenden Autoren waren die Vertreter der liberalen, kulturprotestantisch ausgerichteten Theologie sowie der sog. religionsgeschichtlichen Schule. Es waren Theologen, die zwischen Theologie und Religion zu unterscheiden wußten. Religion war für sie eine Dimension des Menschlichen, ein universal verbreitetes Phänomen humaner Kultur, eine auf den transzendenten Seinsgrund sich beziehende Sinneinstellung und Lebensform. Religion war für sie ein Phänomen menschlichen Lebens in Geschichte und Gegenwart.

Unter der Theologie hingegen verstanden sie die historische und systematische Reflexionsarbeit am Symbolsystem der christlichen Religion: Theologie, die im Christentum als vernünftige Lehre von Gott entwickelt wurde, hat die christliche Religion zur empirischen Voraussetzung. Ihr liegt ein Lebensvollzug voraus, mit dem sich eine bestimmte Weltauffassung verbindet und der von einer bestimmten Sinneinstellung durchprägt ist. So sah man es in der neuprotestantischen Theologie um 1900. Man verankerte deshalb die Theologie im weiteren Zusammenhang einer systematischen Entfaltung des Religionsbegriffs, und man verstand sie als die *explizite* Reflexions-

gestalt der mit der gelebten christlichen Religion *implizit* gegeben, sich aber auch geschichtlich wandelnden religiösen Vorstellungswelt. Dieser Religionsbegriff war – was ebenfalls zu Zeiten der 1. Auflage der RGG als bekannt vorausgesetzt werden konnte – seit der Epoche der europäischen Aufklärung ins Zentrum des theologischen und philosophischen Interesses gerückt.

Das philosophische und theologische Interesse konzentrierte sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts auf den Begriff der Religion bzw. die geschichtlichen und kulturellen Phänomene, die sich diesem Begriff – recht verstanden – zuordnen lassen. Entscheidende Impulse für diese Entwicklung kamen aus den interkonfessionellen und interkulturellen Pluralismuserfahrungen, die mit der Auflösung geschlossener konfessioneller Milieus einhergingen. Impulse kamen aus dem alles relativierenden und zugleich mit kultureller Selbstvergewisserung belastenden historischen Bewußtsein. Impulse kamen aus der Kritik des statuarischen Kirchenglaubens im Interesse eines moralisch orientierenden Vernunftglaubens. Diese geschichtlichen Erfahrungen ließen seit der Wende zum 19. Jahrhundert verstärkt darauf drängen, den bereits seit der römischen Antike gebräuchlichen und auch in der christlichen Theologie immer mitgeführten Begriff der Religion als eine fundamentale Kategorie zur umfassenden Bezeichnung des Themas der Theologie auszuarbeiten.

Mit dem Begriff der Religion wurden nun alle diejenigen kulturellen Phänomene bezeichnet, in denen sich der Aufbau grundlegender Daseins- und Sinnorientierungen von Menschen artikuliert: die Kirchen und ihre Lehren, die das Leben der einzelnen ethisch orientierenden Gewißheiten, die Lehren der Vernunft und ein sie im öffentlichen Leben vertretendes Christentum. Der Begriff der Religion sollte dasjenige an diesen kulturellen Phänomenen bezeichnen – seien sie nun innerhalb oder außerhalb der Kirche präsent –, was sie als Phänomene letztinstanzlicher Sinnorientierung und Weltansicht zu einem konstitutiven Element humaner Lebenspraxis macht.

Die genannten Motive zusammengesehen, verdankt der Religionsbegriff seine Karriere dem Sachverhalt, daß die Neuzeit mit ihren sozial- und geistesgeschichtlichen Verschiebungen das Christentums immer weniger selbstverständlich erscheinen ließ. Mit dem Religionsbegriff wurde das unter neuzeitlichen Bedingungen nicht mehr selbstverständlich gültige Christentum als konstitutiver Kulturfaktor begründet, als in einem guten und verständlichen Sinne

zur Welt der Menschen gehörig. Der christliche Glaube, so wurde nun gesagt, ist keine aparte Angelegenheit nur von Theologie und Kirche. Er ist *eine* der großen Religionsgestalten und insofern auch *eine* der kulturellen Welten, in denen es um die Ausprägung grundlegender Fragen menschlicher Daseinsorientierung geht. Darum geht es – recht verstanden – *aller* Religion und *allen* Religionen, auf vorzügliche Weise daher auch dem Christentum. Ist im Grundlegenden klar, daß die Religion als eine konstitutive Dimension des Menschlichen notwendig zur Kulturwelt gehört, dann sind die einzelnen Religionen danach zu beurteilen, ob und inwiefern sie die Menschen eine lebensdienliche Selbst- und Weltdeutung gewinnen lassen, die wirklich die letzten humanen Sinnfragen umfaßt.

Im Rückblick auf die neuzeitliche Karriere des Religionsbegriffs und angesichts der gleichwohl immer noch strittigen Frage, was denn nun das »Wesen der Religion« sei, konnte E.W. Mayer in der 1. Auflage der RGG (1913) feststellen: »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.«¹

Mayer fragt nach dem religiösen Leben, nach der gelebten Religion, nach der Religion als Lebensform im Unterschied zu anderen »Lebensformen« und nach dem diese Lebensform eigentümlich Bestimmenden, Identischen – unangesehen dessen, was die geschichtlichen Religionen voneinander verschieden sein läßt. Das Interesse am Begriff der Religion und die Bemühungen um seine systematische Ausarbeitung in Theologie und Philosophie, später auch in der sich entwickelnden Religionsgeschichte, in der Religionssoziologie und Religionspsychologie, verdanken sich diesem von Mayer artikulierten neuzeitlichen Erkenntniszugang zum Christentum. Die mit der gesellschaftlichen Evolution einhergehenden kulturellen Differenzierungen machten Wissenschaft, Moral, Recht, Wirtschaft und eben auch Religion als spezielle gesellschaftliche Funktionssysteme wahrnehmbar. Und die Pluralisierung der objektiven Ausdrucksgestalten reli-

1. Vgl. E.W. Mayer, Art. »Wesen der Religion«, in: RGG Bd. 5, 1. Aufl., Tübingen 1913, Sp. 1949-1967, hier: 1950.

giösen Lebens – der Kulte, Riten, Symbole –, ließ sowohl nach dem diesen Phänomenen spezifisch bzw. gemeinsam Religiösen fragen, wie auch danach, wozu es die Religion in der kulturellen Welt der Menschen überhaupt braucht. Es entstand das Erfordernis eines allgemeinen gedanklichen Bezugshorizontes, von dem her sich die Phänomene christlicher und dann auch anders bestimmter Religionsausübung in den Gründen ihrer notwendigen Zugehörigkeit zur Welt der Menschen begreifen lassen.

Mayer weist darauf hin, daß sich mit der Frage nach dem »Wesen der Religion« – d.h. also mit der systematischen Ausarbeitung ihres Begriffs, die den Erkenntniszugang zu ihren Phänomenen allererst ermöglicht – immer auch Geltungsfragen verknüpfen. Die Wesensfrage, so Mayer, könnte sich eigentlich mit der *quaestio facti* begnügen. Denn sie will wissen, was Religion als eine bestimmte Sinneinstellung und Lebensform im Unterschied von anderen Lebensbereichen ist. Sie will eigentlich nicht wissen, ob es die Religion zu Recht in der Welt der Menschen gibt. Diese *quaestio iuris* kommt, so Mayer, wenn es um die Religion geht, dennoch immer mit ins Spiel. Zwischen Schleiermacher und Feuerbach etwa, so meint er, ist sie einmal zu ihren Gunsten, sodann zu ihren Ungunsten beantwortet worden. Mayer hat für die Unterscheidung der Wesensfrage von der Geltungsfrage plädiert, auch wenn sie sich nicht trennen lassen. Man könne sich schließlich über den Wert und die Wahrheit eines geschichtlichen Phänomens nur dann Klarheit verschaffen, wenn man zur Bestimmung dessen, was es spezifisch ausmacht, gelangt – und umgekehrt.²

Die Geltungsfrage, die Frage nach dem Recht und der Wahrheit der Religion, somit auch die Frage der Religionskritik, hängt immer von der empirischen Wahrnehmung des Phänomens der Religion ab und diese wiederum von seiner begrifflichen Bestimmung. Die Entscheidung der Geltungsfrage ist daher unter den skizzierten neuzeitlichen Bedingungen nur im Rahmen der Klärung der Wesensfrage möglich. Die Wahrheit des Christentums kann jedenfalls nicht mehr mit der Berufung auf Offenbarung behauptet werden, da man sich damit bereits unter die Voraussetzung, die das religiöse Bewußtsein macht, gestellt hätte. Die Wesensfrage zielt hingegen auf die Bestimmung dessen, was Religion ist. Dabei geht sie davon aus, daß es sich bei der Religion um ein kulturell-gesellschaftliches Phänomen handelt. Die-

2. A.a.O., Sp. 1951.

ses kommt in Geschichte und Gegenwart auf sehr vielfältige Weise vor. Was Religion ist, muß deshalb einerseits bestimmt werden durch Abstraktion eines in der Vielfalt des Phänomens Gemeinsamen, andererseits durch Ermittlung der Differenz zu anderen Grundfunktionen der kulturell-gesellschaftlichen Welt. Dann erst kann man sich auch zur Geltungsfrage, zu der nach dem Wert und der Wahrheit der Religion verhalten.

Es ist damit freilich auch klar, daß diese Frage gar nicht in einem absoluten Sinne zu beantworten ist, nicht als Frage nach *der* Wahrheit *der* Religion, auch nicht im Sinne einer Antwort auf die Frage, ob dem transzendenten Seins- und Sinngrund, auf den sich das religiöse Bewußtsein bezogen weiß, eine unabhängig von diesem gegebene Realität entspricht. Die Geltungsfrage, die nach der Wahrheit der Religion, wird ihrerseits zur Sinnfrage, zur Frage nach dem Sinn der Religion bzw. der einzelnen Religionen. Sie wird zur Frage danach, wozu gerade sie – diese bestimmte Religion im Unterschied zu anderen – gut ist, zur Frage danach, ob die Deutungsgehalte dieser Religion, ihre Symbole und Rituale, die von ihr entfaltete Lebensansicht und Daseinsorientierung von der Art sind, daß sie den Menschen und ihrer Welt gut tun, sie ihnen folglich zur Bewältigung des Lebens, zum Gewinn einer ethisch orientierten Gewißheit sowie zur Verarbeitung von Krisen- und Grenzerfahrungen helfen. Die Wahrheitsfrage wird zur Frage nach der *Lebensdienlichkeit* der Religion als einer lebensweltlich so oder so vorkommenden, durch diese oder jene Gehalte positiv bestimmten Religion. Um sie geht – neuzeitlich verstanden – der Streit zwischen Religionskritik und Religionsbegründung. Es ist ein Streit um differente kulturelle Formationen von Religion, auch wenn er sich in der Behauptung des Gegeneinanders von (biblischem) Glauben und (heidnischer) Religion bewegt.

Die geistes-, kultur- und sozialgeschichtlichen Veränderungen, die den Gebrauch eines allgemeinen Begriffs der Religion seit der europäischen Aufklärung mehr und mehr erforderlich gemacht haben, ließen es nicht mehr zu, die Geltungs- und Wahrheitsfrage lediglich mit Bezug auf eine besondere Gestalt der Religion, die des Christentums und seiner Kirchen, aufzuwerfen. Die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens muß seither als Frage nach einer Sinn- und Beziehungswahrheit verstanden werden, als Frage nach dem Wesen des Christentums, im weiteren Kontext also als Frage nach dem Wesen der Religion und ob sie konstitutiv zur Welt der Men-

schen gehört. Ebenso war in der Folge der europäischen Aufklärung im Grunde klar, daß sich das Christentum der Wahrheitsfrage nicht entziehen läßt mit der Behauptung, der christliche Glaube sei keine Religion. Was ist er dann? Wo ist er dann zuzuordnen, in Anbetracht der funktional differenten, der begrifflich und sachlich zu unterscheidenden Phänomenbereiche der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt der Menschen? Was ist er dann im Vergleich mit anderen Religionen, die ebenso wie der christliche Glaube sich auf göttliche Offenbarung berufen? Der Verdacht liegt nahe, daß derjenige, der dem christlichen Glauben – dann jedenfalls, wenn er wahrer Glaube ist – abspricht, Religion zu sein, ihn gerade als konkreten Lebensvollzug verfehlt, daß er aus ihm stattdessen ein Theologenkonstrukt macht, dem der gelebte Glaube in Wahrheit nie entspricht.

I. Theologie als Religionskritik

Die Wort-Gottes-Theologie hat in der deutschsprachigen protestantischen Theologie im Verlauf unseres Jahrhunderts dafür gesorgt, daß – anders als zu Zeiten der 1. Aufl. der RGG – die gelebte Religion nur selten noch als Thema der Theologie Anerkennung gefunden hat. Sie verfiel statt dessen der Kritik. Theologie wurde zur Religionskritik. Die Wahrnehmung der Phänomene, die Verständigung über Religion, die kritische Rekonstruktion der Funktion auch, die sie für die Gesellschaft und in der individuellen Lebensführungspraxis erfüllt, überließ man der Religionswissenschaft, der Religionspsychologie und der Religionssoziologie. Die Theologie wurde zunehmend inkompetent in Sachen Religion. Die Rechtfertigung dazu sollten und sollen theologische Argumente erbringen. Sie laufen im Kern alle darauf hinaus, den theologisch konstruierten christlichen Glauben vor der gelebten Religion, zu der eben immer auch Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit gehören, in Schutz zu nehmen.³ Auf die

3. Auch darauf hat mit seinem für eine Religionstheologie bis heute wichtigen Aufsatz hingewiesen: *H.-W. Schütte, Religionskritik und Religionsbegründung*, in: *ders./N. Schiffers, Zur Theorie der Religion*, Freiburg/Basel/Wien 1973, 95-144. An die Adresse einer sich allein *religionskritisch* – also mit

Theologie als Religionskritik ist deshalb zunächst kritisch einzugehen. Dann erst kann deutlich werden, was eine in der oben markierten Weise religionsbegründend verfahrenende Theologie zu deren praktischer Beförderung heute beitragen könnte.

1. *Offenbarung contra Religion?*

Das fundamentaltheologische Argument

Das fundamentaltheologische Argument ist von Karl Barth vorgeführt worden mit der Behauptung, alle Religion sei der Versuch des Menschen, sich zu Gott aus eigenem Antrieb und aus eigener Kraft ins Verhältnis zu setzen. Religion sei daher ein ebenso untauglicher wie im Grunde gottloser, weil Gottes Souveränität mißachtender Versuch. Der christliche Glaube sei jedoch dort, wo er in seine Wahrheit kommt, gerade *nicht* eine solche Religion. Sofern er wahrer Glaube sei, bringe er jedenfalls sich nicht selbst ins Verhältnis zu Gott, sondern lasse er sich durch dessen Selbstoffenbarung in Jesus Christus in dieses Verhältnis bringen. Religion ist für Barth somit Werkgerechtigkeit, Glaube hingegen ist christliches Leben aus Gottes freier Gnade.⁴

Bezug auf das ihr eigene Thema, den christlichen Gottesglauben –, nicht aber auch *religionsbegründend* sich begreifende Theologie formulierte Schütte die Antikritik, die auch 25 Jahre später leider kaum etwas von ihrer Aktualität eingebüßt hat: »So verbindet sich mit dem Verzicht auf den Religionsbegriff die Vorstellung eines Traditionsverlustes, der für das Zustandekommen der Theologie auch eine Einbuße an Wirklichkeitserfahrung einzuschließen scheint. Eine Theologie, die sich ihres realen, in der Lebenswelt ruhenden Bezugspunktes nicht mehr zu versichern vermag, weil sie ihn der Kritik überläßt, ist offenbar gezwungen, ihr eigenes Thema aus allen Erfahrungsbezügen herauszurücken, um selber dem Zugriff der Kritik nicht unterliegen zu müssen« (95).

4. So der Kern der theologischen Religionskritik Barths im § 17 der Kirchlichen Dogmatik I/2, 6. Aufl. 1975, 304-397. Im Schema der reformatorischen Rechtfertigungslehre argumentierend, kommt Barth zwar auch dazu, von »wahrer Religion« zu sprechen. Er findet sogar zu der Feststellung: »die christliche Religion ist die wahre Religion« (357). Aber »wahr« ist die christliche Religion gerade *nicht* so, wie sie von Menschen in ihren Lebensbezügen faktisch gelebt wird, *nicht* in Gestalt ihrer vom Evangelium mit geprägten Sinneinstellungen, auch *nicht* als eine von ihm inspirierte Lebensform. Wahr ist die Religion nur, wenn mit ihr das Konstrukt eines Glaubens ver-

Es ist leicht zu sehen, daß die Offenbarung sich nicht gegen die Religion ausspielen läßt. Denn einerseits behaupten alle großen Religionen, daß sie nicht aus der Tätigkeit des religiösen Bewußtseins von Menschen hervorgegangen sind, sondern einer göttlichen Offenbarung, der Selbstmitteilung ihres Gottes im heiligen Zeichen oder Wort, der Kundgabe einer metaphysischen Wahrheit entspringen. Und andererseits läßt sich bei der Berufung auf Offenbarung der Sachverhalt nicht zum Verschwinden bringen, daß *auch sie* von Menschen vorgetragen wird. Auch die Offenbarungserkenntnis ist also an das religiöse Bewußtsein gebunden. Auch sie setzt das Gottesbewußtsein der Menschen bereist voraus – dergestalt, daß dieses unter Berufung auf Offenbarung sein eigenes Zustandekommen beschreibt. Schließlich gehört es zu jeder Religion, daß sie sich nicht aus der vorstellungsproduktiven Leistung des religiösen Bewußtseins, sondern durch eine sich ihr zeigende und mitteilende Gottheit hervorgerufen versteht. Keine Religion versteht sich als Erfindung ihrer selbst. Das religiöse Bewußtsein der Menschen hat eine seiner entscheidenden Eigentümlichkeiten vielmehr gerade darin, daß es sich und damit die ganze sich ihm erschließende Wirklichkeitssicht und Daseinsorientierung durch einen unbedingten, nicht von ihm selbst gemachten, durch einen nicht weltlich bedingten Grund bedingt versteht. Alle Religion entspringt der Erfahrung von Transzendenz. Sie ist Deutung endlicher, bedingter Erfahrung im Licht des Erscheinens dessen, das sie übersteigt bzw. ermöglicht, der Ahnung bzw. Idee des Unendlichen, Unbedingten. Das ist das Selbstverständnis der Religion: sie ist die Selbstausslegung des religiösen Bewußtseins, das somit immer schon zur Voraussetzung hat, worin es sich gegründet weiß. Das »Ganz Andere« der Offenbarung wird vom religiösen Bewußtsein als solches zwar behauptet. Jedoch entzieht es sich der phänomenologischen oder hermeneutischen Analyse.⁵

bunden wird, der letztlich auf die gehorsame Anerkenntnis der Wahrheit bestimmter Zu- und Ansprüche kirchlicher Verkündigung hinausläuft. Die »wahre Religion« ist für Barth der von der Kirchlichen Dogmatik *konstruierte* Wort-Glaube.

5. Auch darauf hat E.W. Mayer in dem genannten Artikel über das »Wesen der Religion« in der RGG¹ hingewiesen: »bei der Erörterung der Frage nach dem Ursprung der Religion ist der dem religiösen Menschen nächstliegende Bescheid der, daß sie auf Offenbarung beruhe. Diese These ist für den Frommen unzweifelhaft richtig, ja selbstverständlich. Trotzdem, oder vielleicht gerade deshalb ist sie ungeeignet. Denn der Begriff der Offenbarung ist ein

Barths Unterscheidung von falscher und wahrer Religion – einerseits als eine menschlich selbstmächtige Vergöttlichung von in Wahrheit weltlich und menschlich Bedingtem, andererseits als Erkenntnis der sich im Christusgeschehen selbst mitteilenden göttlichen Wahrheit – thematisiert die der christlichen Religion wie aller sich recht verstehenden Religionen innewohnende *Selbstunterscheidung*. Der Glaube ist nicht etwas anderes als Religion, sondern er ist Religion in Gestalt eines religiösen Bewußtseins, das zwischen dem menschlichen Vollzug des Sich-auf-Gott-Beziehens und der Ermöglichung dieses Bezuges durch die sich ihm erschließende Gottheit unterscheidet. Es ist das religiöse Bewußtsein selbst, das nicht durch sich und seine unendlichen Wünsche, sondern durch eine außerhalb seiner selbst liegende absolute Realität, durch die Begegnung mit Gott, wahr sein möchte.

Barth wollte mit der Unterscheidung von falscher und wahrer Religion – als projektivem, ins Unendliche sich steigerndem Selbstentwurf des neuzeitlichen, autonomen Subjekts (Religion) und als gehorsamer Anerkenntnis der biblisch bezeugten Offenbarungswahrheit (Glauben) – der Feuerbachschen Religionskritik entkommen. Das konnte so jedoch nicht gelingen. Der Feuerbachschen Projektionsthese, wonach der Mensch die unendliche Bedeutung, die ihm als Gattungswesen zukommt, nicht der Gattungszugehörigkeit, sondern einem Gott, dem er sich verdanke, zuschreibt – diese These ist nicht schon dadurch widerlegt, daß dem christlichen Glauben der Charakter einer menschlichen Bewußtseinsgestalt abgesprochen wird. Der konstruktive Charakter des Gottesgedankens ist seit der Aufklärung schließlich unstrittig. Zu widerlegen ist die antireligiöse Religionskritik nicht durch Bestreitung der projektiven Leistungen des religiösen Bewußtseins, sondern nur dadurch, daß gezeigt wird, daß diese einer humanen Welt nicht nur nicht hinderlich, sondern für und in einer solchen geradezu *notwendig* sind. An die Stelle der Wahrheitsfrage muß die Sinnfrage treten. Denn wie sollte sich zeigen lassen, daß der christliche Gottesgedanke wahr ist? Es müßte zur Ansicht

spezifisch religiöser, für die Wissenschaft als solche nicht ohne weiteres gültig. Es wäre deshalb zu bedenken, ob es nicht möglich wäre, statt kurzweg von Offenbarung zu reden, die der wissenschaftlichen Beobachtung auf alle Fälle zugänglichen, äußeren und inneren Vorgänge aufzuzeigen, in denen der Fromme die göttliche Offenbarung erlebt oder zu erleben glaubt, und auf Grund deren er zur Religion gelangt« (a.a.O., Sp. 1952).

gebracht werden, daß der christlich geglaubte oder gedachte Gott der Realität Gottes auch vollkommen entspricht. Wie anders aber als unter Berufung auf dasjenige religiöse Bewußtsein, das sich von dieser Entsprechung in seinem Glauben überzeugt weiß, sollte dies offenbar werden? Da Gott eine metaphysische Größe ist, die wir nicht erfahren wie die Dinge des Lebens und dieser Welt, sondern deren wir nur gewärtig werden in Gestalt letztinstanzlicher Deutungen eben der Erfahrungen, die wir mit unserem Leben und dieser Welt machen, kommen wir aus dem Zirkel des religiösen Bewußtseins nicht heraus.

Barths Unterscheidung von Religion und Glaube läßt darüber hinaus aber auch einen verdeckten Absolutheitsanspruch des Christentums erkennen. Der christliche Glaube weigert sich unter Berufung auf Gottes Selbst-Offenbarung, in seinem Wahrheitsanspruch daran gemessen zu werden, wie er die dem religiösen Bewußtsein eingeschriebene Dialektik in seinem Lebensvollzug bearbeitet. Er zeigt somit auch nicht, wie er in seinem Verhältnis zu anderen Religionen und ihrem Wahrheitsanspruch zu stehen kommt.

2. *Vergleichgültigung der Inhalte?* *Das hermeneutische Argument*

Das zweite Argument, das gegen die Bestimmung der Religion als Thema der Theologie angeführt wird, bezieht sich darauf, daß auf diese Weise die substantialen Gehalte des christlichen Glaubens von Schöpfung und Sünde, Versöhnung und Erlösung immer schon im Kontext eines als allgemein definierten Vorverständnisses von Religion verstanden, in ihrer Besonderheit somit vergleichgültigt würden.⁶ Es wird darauf abgehoben, daß auf der Basis eines allgemeinen Begriffs der Religion, der dann ontologisch, anthropologisch oder transzendentalphilosophisch definiert wird, die Inhalte der Theologie, die Bestimmtheit des Gottesgedankens, nur noch in funktio-

6. F. Wagner insbesondere hat in seiner umfänglichen Studie zum Religionsbegriff (Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 441-154) den theologischen Umgang mit der Religionsthematik mit dem hier angesprochenen Argument kritisiert – in der Perspektive freilich eines hegelianisierenden Barthianismus, von der er später abgerückt ist, was sich auch in seinem in diesem Buch nunmehr vorliegenden Beitrag zeigt.

naler Hinsicht, eben im Blick auf die Erfüllung der allgemeinen Funktion von Religion in Betracht kommen. Es heißt, daß sie dann nicht mehr um ihrer selbst willen entfaltet, gedacht und geglaubt werden.

Dieses Argument trifft insofern etwas Richtiges, als die religionstheoretische Fundierung der Theologie seit dem Entwurf einer »Glaubenslehre« durch F. Schleiermacher in der Tat darauf hinausläuft, die substantialen Gehalte der biblischen, kirchlichen und theologischen Überlieferung so zu formulieren, daß sie sich als die symbolischen Formen begreifen lassen, in denen das christlich-religiöse Bewußtsein artikuliert und dann auch kulturpraktisch evoziert und kommuniziert wird. Man kann daher auch sagen, die theologischen Gehalte werden von der Theologie lediglich auf den Sinn hin expliziert, den sie für die Selbst- und Weltdeutung des christlich-religiösen Bewußtseins gewinnen.

Ein solches Verfahren der sinnreflexiven Funktionalisierung theologischer Gehalte für die gelebte Religion ist unter neuzeitlichen Bedingungen jedoch nicht mehr vermeidbar. Es braucht vielmehr solche Funktionalisierung angesichts der gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse, der religiös-kulturellen Pluralismuserfahrungen, vor allem aber angesichts der manifesten Kluft zwischen der Theologie als der Reflexionsarbeit an den symbolischen Gehalten der christlichen Überlieferung und den differenten Gestalten gelebter christlicher Religion. Vermeidbar wäre diese Funktionalisierung nur um den Preis der fortwährenden Affirmation einer kirchlich-theologischen Behauptungskultur. Vermeidbar wäre sie nur dadurch, daß unter Berufung auf Lehraussagen der Bibel oder des kirchlichen Bekenntnisses weiterhin als wahr und gültig behauptet wird, was im Horizont allgemeingültiger Denk- und Verstehensvoraussetzungen, wie sie unter den geistes- und sozialgeschichtlichen Bedingungen der Neuzeit transzendentalphilosophisch, gesellschaftstheoretisch oder kulturanthropologisch formuliert werden, allererst plausibel zu machen ist. Die funktionale Perspektive ist im Umgang mit religiösen Gehalten also gar nicht zu vermeiden. Worauf es nur ankommt ist, den Bezugsrahmen für die funktionale Entschlüsselung der theologischen Gehalte weit genug zu ziehen und diese selbst auf sinnreflexive Weise zur Durchführung zu bringen. D.h. die theologischen Gehalte sind von der Theologie in dem Sinn zu explizieren, den sie in der Lebensdeutung und Lebensbewältigung der religiösen Subjekte, in deren jeweiligem sozio-kulturellen Kontext, gewinnen kön-

nen. Sie sind im Horizont gelebter Religion zu plausibilisieren, wobei diese Religion eben daraufhin zu verstehen ist, daß es mit ihr unzweifelhaft um die vorstellungshafte Versinnlichung unserer letztinstanzlichen Deutungen von Welt und Leben, um unsere grundlegenden Daseins- und Lebensorientierungen geht. Davon ausgehend, aber auch erst von dieser religionstheoretischen Fundierung ausgehend, ist dann zu zeigen, welche spezifischen Daseins- und Lebensorientierungen im christlichen Glauben und seiner Auslegung des ›biblischen Offenbarungszeugnisses‹ beschlossen liegen.

3. *Gesellschaft ohne Religion?*

Das zeitdiagnostische Argument

Das dritte Argument, das in der protestantischen Theologie als religionskritisches ins Feld geführt wird, ist vor allem durch Dietrich Bonhoeffer populär geworden. Es ist zeit- bzw. gesellschaftsdiagnostischer Art. Ihm kommt zweifellos das höchste Gewicht zu. Auf dieses Argument will ich deshalb auch am ausführlichsten eingehen. Es lautet dahingehend, daß wir in der Folge der wissenschaftlichen, ökonomischen und sozialen Revolutionen der Neuzeit in ein religionsloses Zeitalter eingetreten seien. Es ist das Argument, das mit der Säkularisierungsthese zusammengeht. Säkularisierung ist dabei verstanden als der die gesellschaftliche Moderne charakterisierende Vorgang der Befreiung oder Entlassung der gesellschaftlichen Funktionssysteme, der Politik, der Ökonomie, des Rechts, der Bildung usw. aus der sozialen Kontrolle der Kirchen und den all diese Sinnbereiche zuvor überwölbenden Sinncodierungen des christlichen Symbolsystems.

Zustimmungsfähig an dieser These dürfte sicher die Feststellung des gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes der Kirchen sein. Zustimmungsfähig dürfte auch die Feststellung sein, daß die funktionale Differenzierung der Gesellschaft die funktionale Ausdifferenzierung der christlichen Religion mit sich führen muß. Die christliche Religion kann nun gar nicht mehr alle anderen funktional selbständigen Bereiche der Gesellschaft in einen einheitlichen heiligen Kosmos einbinden und nach Maßgabe der in ihm formulierten letztgültigen Werte formen wollen. Sie könnte dies allenfalls um den Preis der Ausbildung eines religiösen Fundamentalismus, der dann bekanntlich leicht auch den ideologischen Totalitarismus in Politik und Ge-

sellschaft, schließlich die Aushebelung der funktionalen Differenzierung in der Gesellschaft überhaupt zur Folge hätte.

Aus dem gesellschaftlichen Bedeutungsschwund der Kirchen und der funktionalen Spezifizierung der Religion muß jedoch nicht auf den generellen Verfall der Religion und auch nicht den der christlichen Religion in den hochentwickelten, westlichen Gesellschaften geschlossen werden. Hier liegt der religionstheoretische Fehler in der Zeit- und Gesellschaftsdiagnose Bonhoeffers und all derer, die der Säkularisierungsthese bzw. der Behauptung vom religionslosen Zeitalter anhängen, um in der Regel merkwürdigerweise weiterhin vom christlichen Glauben oder vom Gott der biblischen Offenbarung zu reden, worin immer noch die auch für die religionslose Welt wichtige Sache der Theologie zu finden sein soll.

Bonhoeffer hat die Dinge freilich differenzierter gesehen. Mit seinem Plädoyer für eine »nicht-religiöse« bzw. »weltliche« Interpretation der biblischen Begriffe zielte er im Grunde auf eine solche *Umformung* der tradierten theologischen Gehalte ab, die sie dem modernen Menschen in ihrer existentiellen Relevanz wieder verständlich werden lassen. Worum es ihm mit dem Theologieprogramm, das er zuletzt in seinen Briefen aus der Gefängnishaft skizziert hat, im Kern ging, war nicht die theologische Kritik und Überwindung der Religion überhaupt, sondern die Kritik und Überwindung einer bestimmten Auffassung ihrer selbst als christliche Religion. Es war der Versuch der Überwindung einer Auffassung von der christlichen Religion, die der inneren Situation des modernen Menschen fremd geworden sei. Es war ein bestimmtes kulturelles Konzept der christlichen Religion, vom dem Bonhoeffer meinte, daß es dem »heutigen Menschen« nicht mehr zugänglich sei und das dann auch die »biblische Botschaft« gar nicht treffe.⁷ Dieses unzeitgemäße kulturelle Konzept der christlichen Religion und die ihm entsprechende religiöse Interpretation der biblischen Begriffe sah er dadurch gekennzeichnet, daß es »einerseits metaphysisch, andererseits individualistisch« ausgerichtet war.⁸

Die überkommene Religionsinterpretation, so Bonhoeffers Auffassung, konzentrierte sich auf Jenseitsfragen und solche des individuellen Seelenheils. Den Zeitgenossen bewegen jedoch wichtigere

7. Vgl. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (hg. von E. Bethge), 2. Aufl., München/Hamburg 1965, 136.

8. Ebd.

Dinge. Er ist vor allem diesseitsorientiert. Wenn das so ist, folgerte Bonhoeffer, dann hat die Kritik dieser metaphysischen und individualistischen Religionsinterpretation aber auch das Thema der Theologie zu sein. Die Theologie muß deutlich machen, daß diese dem zeitgenössischen Menschen fremd gewordene Auffassung von der christlichen Religion und ihren Sinngehalten gar nicht ihrem biblischen Sinn entspricht. »Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefaßt, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Évangelium für diese Welt da sein.«⁹

Ernst Troeltsch hat im Schlußkapitel seiner Soziallehren ähnlich formuliert, indem er den ethischen Personalismus der christlichen Religion auf den Satz brachte: »Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits.«¹⁰ Bonhoeffer sah sich denn auch veranlaßt, seine Auffassung von der Diesseitsorientierung des Évangeliums in der Abgrenzung von der liberalen, kulturprotestantischen Theologietradition zu präzisieren: »Ich meine das nicht in dem anthropozentrischen Sinne der liberalen, mystischen, pietistischen, ethischen Theologie, sondern in dem biblischen Sinne der Schöpfung und der Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi.«¹¹ Worum es Bonhoeffer in der Kritik der Religion auf der ganzen Linie ging, das war gleichwohl ihre Neubegründung durch die Uminterpretation ihrer zentralen Gehalte.

Von daher war es nur konsequent, daß Bonhoeffer das Unternehmen Barths, die theologisch kritisierte Religion durch eine »positivistische Offenbarungslehre« zu ersetzen, abgelehnt hat.¹² Denn seine theologische Religionskritik war nicht fundamentaltheologisch, sondern zeitdiagnostisch gemeint. Sie richtete sich gegen ein – wie Bonhoeffer meinte – der bürgerlich-liberalen Epoche des Christentums eigentümliches Konzept im Selbstverständnis der christlichen Religion. Von ihm sollte gelten, daß es den Menschen in der Folge der politischen, moralischen und sozialen Katastrophen des 20. Jahrhunderts so nicht mehr zugänglich ist.

Bonhoeffer hat dann freilich den Begriff der Religion – ähnlich wie Barth – mit eben dem kulturellen Konzept, das in der bürger-

9. A.a.O., 137.

10. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (GS I, 1922), Aalen 1977, 979.

11. D. Bonhoeffer, a.a.O., 137.

12. Ebd.

lich-liberalen Epoche des neuzeitlichen Christentums zur Ausbildung gekommen war, zusammenfallen lassen. Und er hat deshalb die dem modernen Menschen erforderliche Uminterpretation der zentralen Vorstellungsgehalte christlichen Glaubens als eine »nichtreligiöse« bzw. »weltliche« bezeichnet.

Darin werden wir Heutigen selbst wieder einen höchst zeitbedingten Vorgang erkennen müssen. Denn uns erscheinen die Skizzen, die Bonhoeffer zu einer solchen »nichtreligiösen« bzw. »weltlichen« Interpretation der biblischen Begriffe vorgetragen hat, zweifellos selbst als religiöse. Denn was wenn nicht eine religiöse, sich schließlich in Gott und der Erschlossenheit seines richtenden und rettenden Handelns begründende humane Selbstdeutung soll es denn sein, was Bonhoeffer etwa in seinen wunderbaren, in der Gefängniszelle formulierten Gedichten »Wer bin Ich?« oder »Von guten Mächten wunderbar geborgen« vorgetragen hat? Und was wenn nicht der Versuch einer den politischen und moralischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts entsprechen wollende religiöse Interpretation des Kreuzsymbols soll es denn sein, was Bonhoeffer als die paradoxe Wahrheit christlichen Glaubens vorzustellen unternommen hat: daß Gott da ist, indem er uns verläßt, daß seine Kraft in den Schwachen mächtig ist, daß Gott schweigt, damit wir für ihn in der Welt reden und handeln; d.h. zu einer Kirche werden, die für andere da ist?¹³

Ich bin auf dieses dritte, geschichts- und zeitdiagnostische Argument theologischer Religionskritik nicht deshalb ausführlicher eingegangen, weil ich es für zutreffender hielte als die beiden anderen, die sich eher prinzipientheologisch formulieren. Es trifft m.E. mit seiner Behauptung, daß wir in eine Zeit ohne Religion eingetreten seien, ebenso vollkommen daneben. Dennoch scheint mir Bonhoeffers Argumentation insgesamt für unsere Debatte um den Begriff der Religion höchst aufschlußreich; vor allem im Hinblick darauf, welche sozio-kulturellen Phänomene denn diesem Begriff so zuzuordnen wären, daß die Theologie sich darin ihres Gegenstandes vergewissern könnte.

Zusammenfassend läßt sich zu den vorgestellten Positionen theologischer Religionskritik sagen: Weder das fundamentaltheologische, noch das hermeneutische, noch das zeitdiagnostische Argument, das gegen den Religionsbegriff und seine Schlüsselstellung in der Bestimmung

13. A.a.O., 177f.

des Themas der Theologie ins Feld geführt worden ist, kann überzeugen. Im Gegenteil, alle diese Argumentationsfiguren, welche die Theologie auf die Kritik der Religion verpflichten, zeigen gleichsam wider Willen, daß der Begriff der Religion unhintergebar zur gedanklichen Verankerung des Themas der Theologie geworden ist. Auch die theologische Kritik der Religion entwindet die Theologie diesem ihrem Thema nicht. Die theologische Religionskritik macht vielmehr zu Recht darauf aufmerksam, daß die Religion, indem sie zum Thema der Theologie wird, den Weg der ihr eigenen Selbstkritik geht. So richtig es daher ist, darauf zu insistieren, daß die Theologie, indem sie die Religion zu ihrem Thema hat, immer auch an deren kritischer Selbstunterscheidung von falscher und wahrer oder wahr werdender Religion arbeitet, so verheerend wäre es für die Theologie und die ihrer Pflege anvertraute Religion, wollte sich die Theologie lediglich religionskritisch gerieren. Nimmt die Theologie ihr Thema, die Religion, ernst, dann darf sie die *Hermeneutik* religiöser Phänomene, dann darf sie die Verstehensbemühung darum, welche Sinneinstellungen und welche Lebensformen die Religion für die Menschen mit sich führt, nicht den sogenannten Humanwissenschaften überlassen. Die Theologie selbst muß vielmehr im religionsbegründenden Sinn in der Lage sein, zur Verständigung über Religion beizutragen. Von der religionshermeneutischen Aufgabe der Theologie soll deshalb im folgenden die Rede sein; davon, was sie beitragen kann, um die Religion in den Gründen ihres Zustandekommens im Leben der Menschen zu verstehen und die Funktion, die sie für die Lebensdeutung und Lebensbewältigung der Individuen hat, sinnreflexiv zu formulieren.

Wie die Theologie als Theorie der Religion, des näheren der christlichen Religion, in religionsbegründender Absicht religionshermeneutisch zu verfahren hätte, will ich ebenfalls in drei Punkten skizzieren.

II. Theologie als Religionshermeneutik

Die gelebte Religion, auch die christlich gelebte Religion, findet sich nicht einfach in der Kirche. Es gibt sie überhaupt nicht so, wie es die Kirche als gesellschaftliche Institution gibt. Gelebte Religion entsteht in Kommunikation. Sie ist ein kommunikativer Tatbe-

stand.¹⁴ Ihr Begriff fungiert als »geistige Deutungskategorie«¹⁵. Und ihre historische Realität resultiert aus den kulturell, damit auch – aber nicht nur – kirchlich-institutionell vermittelten Deutungen hinsichtlich dessen, was es mit dieser Welt und unserem Leben in letzter Instanz auf sich hat, also von woher wir kommen und wohin wir gehen.¹⁶ Sie ist gelebte Religion dort, aber dann auch überall dort, wo soziokulturell vermittelte Weisen von Lebensdeutung in die eigene Lebensführungspraxis, diese mitbestimmend und orientierend, übergehen.

Wenn die Theologie die gelebte Religion beschreibbar machen will, so also, wie sie innerhalb und außerhalb der Kirche vorkommt, dann muß sie sich an der Kommunikation *über* Religion entschlossen beteiligen. Und sie muß zur Beförderung der sich *als* Kommunikation praktisch vollziehenden Religion beitragen. Die so verstandene Theologie wird schließlich darauf zielen, die kirchlich vermittelten Symbole und Rituale zu plausiblen Erschließungsforen für die lebensgeschichtlichen Sinndeutungen und religiösen Weltansichten der Zeitgenossen werden zu lassen.

1. Religion als Kommunikation

Religion ist ein doppelt gestufter kommunikativer Sachverhalt. Und eine die gelebte Religion thematisierende Theologie muß sich durch die Frage herausgefordert sehen, wie sie sich am Zustandekommen dieses kommunikativen Sachverhalts, somit an der Kommunikation *über* Religion wie an der Kommunikation *als* Religion heute maßgeblich beteiligen kann.

In beiderlei Hinsicht gewährleistet der Begriff der Religion, daß sich die Theologie nicht nur als eine Funktion der Kirche begreift. Sowohl Kommunikation *über* Religion als auch Kommunikation *als* Religion finden auch außerhalb der Kirche statt. An der Wende zum 19. Jahrhundert, als der Begriff der Religion Karriere machte, sollte er dasjenige am Christentum bezeichnen, was über historische, kon-

14. Vgl. J. Matthes, Auf der Suche nach dem »Religiösen«. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: Sociologia Internationalis 2, 1992, 129-142.

15. Vgl. H. Zinzer, Der Begriff der Religion, in: ders., Der Markt der Religionen, München, 1997, 148-169, hier: 163.

16. Vgl. U. Barth, Was ist Religion?, in: ZThK 93, 1996, 538-560.

fessionelle und kulturelle Differenzenerfahrungen hinausreicht, das am Christentum human Verbindliche also, die ganzheitliche Lebens- und Weltansicht, die es vermittelt, die moralisch orientierende Selbstgewißheit. Das am Christentum Religiöse waren nicht mehr nur seine theologischen Lehren und kirchlichen Bekenntnisse, sondern es war die – ursprünglich durch die Kirche, aber nun nicht mehr an sie gebundene – in die allgemeine Kultur und Gesellschaft vermittelte humane Selbstauffassung, wonach die einzelnen ohne Angewiesenheit auf die Kirche sich unmittelbar im Gottesverhältnis letztinstanzlich in ihrer Weltansicht und Selbstbeurteilung begründet wissen können. Das Religiöse am Christentum sollte die Evidenz der Freiheitserfahrung sein, die es den einzelnen vermöge seiner Gottverbundenheit der Welt und auch der Kirche gegenüber machen läßt.

In den Begriff der Religion, in die Kommunikation *über* Religion, gingen so um 1800 gerade auch die Erfahrungen ein, welche die Menschen in den Anfängen des bürgerlichen Zeitalters, in der Überwindung ständisch-hierarchischer gesellschaftlicher Verhältnisse, in welche zutiefst auch die Kirche eingebunden war, machen konnten. Der Begriff der Religion hat bis heute jenen undogmatischen Klang behalten, wonach mit ihm ein Christentum kommuniziert sein möchte, das in den engen und vielfach autoritären Normbegriffen kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens nicht aufgeht.

Auch Dietrich Bonhoeffer hat diesen Klang noch mitgehört, weshalb er – an die Adresse Barths gerichtet – sagen konnte: »An der Stelle der Religion steht nun die Kirche – das ist an sich biblisch –, aber die Welt ist gewissermaßen auf sich gestellt und sich selbst überlassen, das ist der Fehler.«¹⁷ Bonhoeffer hörte noch mit, daß im Begriff der Religion die gesellschaftliche Allgemeinheit des Christentums kommuniziert sein wollte, dasjenige, was dieses grundlegend zur Daseinsorientierung der Menschen beiträgt, womit es nicht nur mit Bezug auf das kirchliche Leben, sondern in Fragen der Weltgestaltung relevant ist. Statt der Kirche wollte Bonhoeffer – aus den hier schon genannten Gründen – die Religion dann allerdings doch nicht als das Thema der Theologie anerkennen. Der moderne Mensch kann nicht mehr religiös sein. An die Stelle des religiösen Menschen ist der säkulare, mündige, rational autonome Mensch getreten. Bonhoeffer ist damit einer von der Feuerbachschen und Freudschen Re-

17. D. Bonhoeffer, a.a.O., 137.

ligionskritik aufgemachten Kommunikation über Religion gefolgt. Unter einem religiösen Menschen meinte auch Bonhoeffer einen solchen verstehen zu müssen, der sich aus der Welt »forthimmelt«, der an ein allmächtiges, jenseits der Welt hockendes Wesen glaubt, dem er die Erfüllung alles menschlichen Glücks zuschiebt, statt selber für eine bessere Welt zu arbeiten.

Uns Heutigen muß diese Kommunikation über Religion ziemlich abwegig erscheinen. Uns ist die Rede von einem rational mündigen Menschen, der diese Mündigkeit in Wissenschaft und Technik, Politik und Recht, Bildung und Erziehung gewinne und beweise, sie in der Religion jedoch aufgabe, nicht mehr nachvollziehbar.

Sieht man freilich auf die Folgen etwa der religionsfeindlichen Indoktrination in der DDR, kann man leicht auch wieder anderer Meinung sein. Dort hat sich jedenfalls eine Kommunikation *über* Religion durchgehalten, wonach mit dieser zum Obskurantismus neigende Lebenseinstellungen und -vorstellungen verbunden sind, die im schneidenden Gegensatz zu Rationalität und Mündigkeit, Wissenschaft und Freiheit stehen. Angesichts einer solchen Kommunikation *über* Religion, an der sich zu allem Überfluß auch die von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer inspirierte theologische Religionskritik mitbeteiligt hat, ist auch nicht zu einer förderlichen Kommunikation *als* Religion zu kommen, weder in der Kirche noch vor allem außerhalb, wie etwa die Schwierigkeiten einer Einführung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in den neuen Bundesländern zeigen.

Religion ist ein doppelt gestufter kommunikativer Tatbestand. Es gibt sie nicht einfach so, wie es die Kirche als sichtbare Organisation in der Gesellschaft gibt. Ihr Vorhandensein ist abhängig von kommunikativen Leistungen, die kulturell und gesellschaftlich erbracht werden. Nicht die Kirche nur, sondern Kultur und Gesellschaft müssen deshalb auch der Rahmen für eine ihre religionshermeneutische Aufgabe wahrnehmende Theologie sein. Zur Feststellung wie zur Förderung gelebter Religion braucht sie einen Religionsbegriff, der die Veränderbarkeit, den geschichtlichen Wandel, somit die Subjektivierung, Privatisierung und individuelle Neubesetzung gelebter Religion mit zum Ausdruck bringt. Sie muß in der Wahrnehmung ihrer religionshermeneutischen Aufgabe insbesondere die Vorgänge mit erfassen, in denen die Evidenz sich einstellt, mit der kulturell und gesellschaftlich zur Verfügung stehende Lebensdeutungen individuell angeeignet, somit in die Gestalt der eigenen Selbstauffas-

sung und Lebensführung übernommen werden. Will sich die Theologie an solchen Kommunikationen entscheidend mit beteiligen, dann wird sie heute jedenfalls ein solches Verständnis von Religion ausarbeiten müssen, wonach diese keineswegs der sogenannten Säkularisierung zum Opfer gefallen ist, sie vielmehr auch in der modernen Welt derjenige soziale Tatbestand bleibt, der überall dort vorliegt, wo es zur individuellen Aneignung der eben nicht nur kirchlich, sondern kulturell und gesellschaftlich kommunizierten und somit bereitgehaltenen, sinnorientierenden Lebensdeutungen kommt.

Die von der neueren Soziologie vorgelegten Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft kommen der Theologie in der Aufstellung dieses Begriffs der Religion entgegen. Sofern die Soziologie, etwa im Werk Luckmanns¹⁸ oder Luhmanns¹⁹, die Religion zum Thema macht, versteht sie darunter grundlegende, ganzheitliche Deutungen von Welt und Leben, wie sie keineswegs nur am Ort der Kirche und von traditionellen religiösen Gruppierungen entworfen und kommuniziert werden. Sie stellt fest, daß die Religion mit der gesellschaftlichen Evolution nicht verschwunden, sondern gerade der Ort geblieben bzw. allererst geworden ist, an dem sich, in einer weithin von verselbständigten Funktionssystemen gesteuerten Welt, das Verlangen der Menschen nach integrativen Sinndeutungen ihres Lebens und nach einer umfassenden Weltansicht artikuliert. Das religiöse Sinndeutungsverlangen der Menschen ist nicht geschwunden. Geschwunden ist allenfalls ihr Vertrauen darauf, daß sich in einer hochkomplexen, nach Funktionssystemen ausdifferenzierten Gesellschaft ein grundlegendes Daseinsverständnis, eine dann auch ethisch orientierende Lebensgewißheit überhaupt noch gewinnen und gesellschaftlich relevant vertreten lassen. Daß dieses Zutrauen geschwunden ist, bedingt den gesellschaftlichen Resonanzverlust der Kirchen und den ebenfalls zu konstatierenden Sachverhalt,

18. *Th. Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991; *ders.*, *Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften*, in: *K. Gabriel (Hg.)*, *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 17-28.
19. *N. Luhmann*, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977; *ders.*, *Religion als Kultur (Ms.)*, Bielefeld 1994; *ders.*, *Vom Sinn religiöser Kommunikation*, in: *K. Gabriel/A. Herlth/K.P. Strohmeier*, *Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung (Für Franz-Xaver Kaufmann)*, Freiburg/Basel/Wien 1997, 163-174.

daß man von der Theologie kaum noch etwas erwartet, auf das zu hören sich lohnt. Ist das, was dort gesagt wird, nicht alles nur behauptet und dann in der Regel auch noch so behauptet, daß subjektiv nicht nachvollziehbar ist, wie es im eigenen Leben auf orientierungspraktische Weise wahr sein könnte?

Das Verlangen der Menschen nach grundlegender Daseinsorientierung und existentieller Sinnvergewisserung ist nichtsdestoweniger vorhanden.²⁰ Und das ist kein Zeichen mangelnder Mündigkeit, der Bedrohung von Autonomie und Rationalität durch Religion. Im Gegenteil, in der religiösen Sinnarbeit liegt der Versuch der Menschen, Mündigkeit in einer verwalteten Welt, die Unmündigkeit massenhaft produziert, zu behaupten. Die Herausforderung an Theologie und Kirche besteht deshalb darin, ob sie fähig und in der Lage sind, dieses lebensgeschichtliche Sinnverlangen in ihre Kommunikation *über* Religion aufzunehmen und in einer die persönliche Lebensgewißheit stärkenden Weise *als* Religion zu kommunizieren. Theologie und Kirche müssen diese Herausforderung heute gerade angesichts der Tatsache erkennen, daß sie keine Alleinzuständigkeit für die religiöse Kommunikation mehr haben, weder für die Kommunikation *über* Religion noch für die Kommunikation *als* Religion.

2. *Die Pluralisierung der kommunikativen Tatbestände von Religion*

Es braucht die Theologie als Hermeneutik der Religion, die sich in Gestalt von kulturell vermittelten und bereitgehaltenen Lebensdeutungsangeboten auch außerhalb der Kirche kommunikativ realisiert. Es braucht sie zur Einsicht in den Sachverhalt, daß weder sie selbst noch die Kirchen unter modern-gesellschaftlichen Bedingungen die

20. Vgl. A. Hahn, Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1974; ders., Sinn und Sinnlosigkeit, in: H. Haferkamp/M. Schmid (Hg.), Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt am Main 1987, 155-164; W. Huber, Die Sinnfrage in der säkularisierten Gesellschaft: Transzendenz, Religion und Identität, in: W. Weidenfeld/D. Rumberg (Hg.), Orientierungsverlust – Zur Bindungskrise der modernen Gesellschaft, Gütersloh 1994, 45-57; P.L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt am Main/New York 1995.

Alleinzuständigkeit für das Zustandekommen der kommunikativen Tatbestände von Religion mehr haben. Es gilt das Gesetz der positiven und negativen Religionsfreiheit. Die Menschen behalten sich das Recht vor, selbst zu entscheiden, ob und inwieweit sie sich religiös, also an einem ganzheitlichen, grundlegenden Daseins- und Weltverständnis in ihrer Lebensführungspraxis orientieren wollen. Sie behalten sich das Recht vor, selbst zu entscheiden, ob und wenn ja welchen religiösen Gemeinschaften sie sich anschließen wollen. Theologie und Kirche haben darüber keine Verfügungsmacht mehr. Verschiedene kulturelle Konzepte weltanschaulicher Gewißheiten konkurrieren miteinander. Vom lutherischen Kirchentum bis zum New Age – immer handelt es sich um kulturelle Konstrukte von Weltdeutungen und Selbstbeurteilungen. Auf solche Konstrukte hin wird eine Theologie, die sich als Theorie der Religion begreift, die unterschiedlichen, sich symbolisch und ritualpraktisch darstellenden Religionsgestalten zu verstehen versuchen. Als Hermeneutik der gelebten Religion sucht die Theologie deren kulturelle Ausdrucksgestalten zu ergründen, ihre Motive, die Artikulation ihrer symbolischen Gehalte und rituellen Praktiken. Sie orientiert sich dabei immer am Leitfaden der kritischen Frage nach der lebensorientierenden Evidenz, die diese Ausdrucksgestalten für die Menschen, ihre Welt und deren Gestaltung erfüllen können.

Diese Verstehenssuche der Theologie ist nicht immer einfach. Denn es gilt die moderne Religionsfreiheit, und die einzelnen behalten sich das Recht zur Auswahl aus einem den christlichen oder auch anderen Überlieferungszusammenhängen entspringenden Set von religiösen Deutungsangeboten vor. Man kann daher auch sagen, daß das religiöse Verhältnis der Menschen Züge des Ästhetischen angenommen hat.²¹ Des weiteren kann man sagen, daß der soziale Ort der ästhetisch gelebten Religion gar nicht in explizit religiösen Gemeinschaften gefunden werden muß. Er kann von den Menschen auch in der Kunst gefunden werden, in (autobiographischen) Romanen, im Kino, in Musikszenen, oder auch im Fußballstadion. Vor allem die moderne Kunst, die Literatur, die Musik und das Kino empfehlen sich als soziale Orte für die Kultpraxis der modernen

21. Vgl. *Th. Lehnerer, Religiöser Synkretismus und moderne Kunst*, in: *V. Drehsen/W. Sparr (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh 1996, 313-322.

Religiosität. Denn diese Kunstsphären verdanken sich in ihrem Entstehen – mal mehr, mal weniger – dem freien Zusammenspiel von Ideen und Materialien, von Formen und Farben, von Harmonien und Disharmonien, von Eindruck und Ausdruck, von Sinn und Gestalt. Kunstwerke setzen auf solch freies Zusammenspiel in den Köpfen und Herzen derer, die sie betrachten, hören, lesen. Sie provozieren durch ihre Werke die Auseinandersetzung mit grundlegenden Fragen menschlicher Existenz, gerade dadurch, daß sie eingespielte Erfahrungsmuster aufbrechen, den vertrauten Horizont unserer Alltäglichkeit überschreiten und so die eigene Antwort verlangen auf die Frage nach der Orientierung und Bewährung in ihm.

Eine sich zur Religionshermeneutik erweiternde Theologie wird auch diese Phänomene außerkirchlicher Religionskultur in den sie konstituierenden Vollzügen zu verstehen versuchen. Sie wird das freilich nicht unkritisch tun können, denn die theologische Religionshermeneutik ist immer eine kritische Hermeneutik. Wenn die Theologie sich als Theorie der Religion begreift, dann wird sie den Maßstab ihrer Kritik aber nicht in offenbarungspositivistischer Manier von außen an die gelebte Religion herantragen. Sie wird die der gelebten Religion eigenen Kräfte der Selbstkritik vielmehr zu stärken versuchen. Dadurch etwa, daß sie zur Unterscheidung von Letztem, Letztgültigem und nur Vorletztem, weltlich Bedingtem anhält. Oder dadurch, daß sie die Einsicht zu verbreiten sucht, daß nur eine zur Selbstkritik fähige, somit aus ideologischen Befangenheiten befreiende Religion gut ist für die Menschen, die sie leben.

3. Anforderungen an die religiöse Kommunikation in der Kirche

Religiöse Kommunikation bzw. Religion als Kommunikation führt zur Prägung und Formung der Sinneinstellungen und Lebensformen der Menschen. Sie findet nicht nur in der Kirche statt. Die Frage ist vielmehr, was die Kirche zur Formung und Prägung der individuell gelebten Religion heute beiträgt. An dieser Frage arbeitet sich die religionshermeneutisch verfahrenende Theologie ab. Der theologischen Religionshermeneutik ist schließlich die Orientierung des Lebens der Kirche und der Christen in ihr aufgegeben. Sie muß deshalb die gelebte und in ihren pluralen Sinngehalten von ihr aufzuhellende Religion immer auch auf das tradierte Sinndeutungsangebot des

christlichen Glaubens beziehbar machen bzw. darauf sehen, ob und wie es der religiösen Selbstdeutung der Individuen gegenwärtig vermittelbar ist. Dergestalt hält sie sich an die der Binnensicht der christlichen Religion entsprechende hermeneutische Regel, daß ihre Auslegung der gelebten Religion sich immer auch als Auslegung des biblischen Kanons zur Darstellung bringen lassen muß.

Man könnte daher auch sagen, daß die Theologie in der Binnensicht der christlichen Religion dem Schriftprinzip folgt. Dieses verpflichtet die Theologie jedoch nicht auf die materialen Gehalte einer als normativ unterstellten Anfangsgestalt des Christentums. Sie verpflichtet sie auch nicht auf bestimmte Lehrinhalte bzw. Bekenntnisse, wie sie in den Kirchen oder kirchlichen Gruppierungen zu anderen Zeiten ausgebildet worden sind. Sie sieht solche materialen Gehalte vielmehr immer erst aus der Befolgung der hermeneutischen Regel, aus der spezifischen Traditionslogik des Christentums hervorgehen.²² Die Theologie, die die Religion in ihrer christlichen Binnensicht zum Thema macht, folgt dem Schriftprinzip als ihrer hermeneutischen Regel in einer Weise, daß sie gerade darin die Methode der Freiheit erkennt. Nicht *vergangene* Ausdrucksgestalten des christlichen Daseins- und Wirklichkeitsverständnisses sind für die Theologie normativ, sondern sie versucht das biblische Offenbarungszeugnis dergestalt zur Auslegung zu bringen, daß es seine religiöse Orientierungskraft im *gegenwärtigen* Bewußtsein der Menschen zu erfüllen vermag. Menschen der Gegenwart sollen darin eine Wahrheit erkennen können, von der sie überzeugt sind, eine grundlegende Daseinsorientierung eröffnet zu bekommen.

Eine solchermaßen sich verstehende Theologie arbeitet immer auch an einer *funktionalen* religiösen Interpretation der biblischen Begriffe. Sie arbeitet an einer gegenwartsplausiblen Interpretation der biblischen Begriffe von Schöpfung und Sünde, Rechtfertigung und Erlösung, so daß diese für die Menschen die grundlegende Funktion ihrer Lebensorientierung gewinnen können und sich ihnen mitteilt, von woher und worauf hin sie leben. Die Menschen sollen erkennen, was es mit dem unbedingten Grund der von ihnen in Anspruch genommenen Freiheit auf sich hat, mit der Chance ihrer Bewährung in »guten Werken«, mit Verfehlung und Schuld

22. Vgl. W. Sparr, »Religionsmengerei«? Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff, in: V. Drehsen/W. Sparr, a.a.O., 255-284.

und der Zusage der Vergebung, mit der vorbehaltlosen Anerkennung ihrer Person, ihres unendlichen Wertes – was auch immer ihre persönlichen Geschichten, ihre gelungenen oder mißlungenen Taten sein mögen.

Eine als Religionshermeneutik sich begreifende Theologie arbeitet für die »Religionsfähigkeit der Kirche«²³. Sie expliziert, daß es die Kirche um der Religion der Menschen willen braucht, damit diese einen Ort haben und vor allem auch eine Gemeinschaft finden, in die sie einkehren können zur Rast, zur Besinnung, zur Gewinnung von neuer Orientierung und Kraft. Die Theologie expliziert als Theorie der Religion, daß es die Kirche für die Menschen braucht als Ort religiöser Kommunikation und Erfahrung. Sie hält die Kirche dazu an, daß sie die Erfahrung von Gemeinschaft machen läßt und zu einer solchen Inszenierung ihrer Symbole und Rituale findet, daß diese den Menschen zu einer Verarbeitung ihrer vielfach abgründigen Lebens- und Welterfahrungen verhelfen.

Mit ihrer religionshermeneutischen Arbeit zeigt somit die Theologie der Kirche, daß sie vor allem für die Vermittlung religiöser Erfahrung arbeiten muß, für die subjektiv verbindliche Erschlossenheit von Sinn, für ganzheitlich orientierende persönliche Lebensgewißheit. Sie insistiert als Religionshermeneutik darauf, daß die Kirche auf keinen Fall in der Proklamation sogenannter Offenbarungswahrheiten, in lediglich behauptendem Reden auf der angeblichen Basis von Schrift und Bekenntnis sich ergehen, sie ebensowenig einen bloßen Ritualismus vollziehen darf, dessen Sinn und Bedeutung sich den beteiligten Menschen nicht erschließt. Sie besteht als Religionshermeneutik ferner darauf, daß die Kirche sich nicht nur auf die transzendenzarme Pflege unserer Alltäglichkeiten einrichten sollte. Andernfalls könnten die Menschen in ihrer Kirche nicht finden, wozu diese da ist: die Stärkung in der Verarbeitung riskanter Lebenserfahrungen sowie die Ermutigung zu zielgewisser Orientierung ihrer Lebensführung mit Hilfe einer Gemeinschaft, welche die einzelnen trägt, mit Hilfe deutungskräftiger Zeichen, die aus der Überlieferung des Christentums heraus ebenso sinngesättigt sind, wie sie sich für die mit ihnen und untereinander kommunizierenden Menschen als immer noch sinnoffen erweisen.

23. Vgl. V. Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994.

Eine sich als Religionshermeneutik begreifende Theologie lehrt die Kirche, einen deutungsbewußten, auf gegenwartsbezogene Umformung bedachten Umgang mit ihren in Schrift und Bekenntnis überlieferten religiösen Deutungspotentialen einzuüben. Sie läßt die Kirche darauf aufmerksam werden, daß sie dann die Konkurrenz der außerkirchlichen Religionskulturen nicht unbedingt zu fürchten braucht. Sie macht auf diese Weise Mut, darauf zu sehen, daß es in ihren Räumen auch zu anregenden, vielleicht sogar aufregenden Konfrontationen und Kombinationen mit Werken der Kunst und Literatur, des Films und der Musik kommt, mit solchen Werken jedenfalls, denen es ebenfalls um die Aufstörung unseres eingeschliffenen Realitäts- und Sinnbewußtseins geht, um die Auseinandersetzung mit grundlegenden Fragen unserer Daseinsorientierung und Weltansicht.

Die Kriterien für die Angemessenheit solch gegenwartskultureller Konfrontationen und Kombinationen liegen für die Kirche darin, daß sie sich als gut und als lebensdienlich für die an ihnen beteiligten Menschen erweisen müssen. So verstanden, gehören diese gegenwartskulturellen Ausprägungen zur christlichen Religionslehre, welche die Welt und die Menschen in ihr als von Gott gerechtfertigte, anerkannte Geschöpfe versteht. Die Glaubenslehre zeigt, daß die christliche Religion Gott den Schöpfer als einen solchen glaubt, der in seiner Liebe zu den Menschen diese auch noch in Schuld und Verderben gnädig erhält und zu Visionen des Gelingens, zur Hoffnung auf sein ewiges Reich ermutigt. Wenn die Theologie an dieser Lehre sich orientiert und sie auf zeitgemäße Weise zur Entfaltung bringt, dann kann sie auch dazu verhelfen, daß die Kirche mit ihren Symbolen und Ritualen, mit ihrem Gottesdienst und ihrer Predigt die christliche Religion in ihrer Lebensdienlichkeit kommuniziert: Menschen begegnen in ihr religiösen Deutungsangeboten, die für sie wahr sind, weil sie zum Leben und beim Sterben helfen.