

Die Lumpensammlerin

Zur Aufgabe der Fundamentaltheologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion

Thomas Ruster

Die „Kontextuelle Fundamentaltheologie“ von Hans Waldenfels steht würdig und unverwechselbar in einer Reihe fundamentaltheologischer Handbücher (Knauer, Fries, Kolping und das „Handbuch der Fundamentaltheologie“ sind hier mindestens zu nennen), die längst Standardwerke und zur Prüfungsvorbereitung unerlässlich geworden sind. Sie markieren eben in ihrem Charakter als Standard- und Lehrbücher den Höhepunkt und den Abschluß einer Epoche in der Disziplin Fundamentaltheologie. Von ihnen allen kann gesagt werden, daß sie in vorbildlicher Weise den Geist des 2. Vatikanums in die fundamentaltheologische Reflexion umgesetzt haben. Die vor-konziliare „Apologetik“ mit ihrer defensiven und auf Konfrontation mit dem modernen Zeitgeist angelegten Einstellung ist durch diese Werke überwunden worden, wobei aber Kontinuität allein schon durch die Übernahme des traditionellen Schemas der drei „demonstrationes“ gewahrt worden ist. Die neue Fundamentaltheologie ist apologetisch, indem sie dialogisch ist, und sie ist dialogisch, indem sie kontextuell denkt, und sie hat es wirklich dazu gebracht, daß ein Dialog zwischen christlicher und nichtchristlicher Weltanschauung an vielen Stellen stattgefunden hat. Der starke fundamentaltheologische Einschlag der meisten neueren dogmatischen und auch pastoraltheologischen Ansätze zeigt, daß das Vorgehen der Fundamentaltheologie vorbildhaft für die Argumentationsstruktur der Theologie insgesamt geworden ist. Die Intentionen des Konzils sind vor allem durch die Fundamentaltheologie zur Grundlage des gesamten theologischen Diskurses geworden. Dabei zeigt die „Kontextuelle Fundamentaltheologie“ besonders eindrücklich, welche Menge von Material hier bewegt und durchgearbeitet worden ist. Es gibt keinen Bereich der Theologie (biblisch/historisch/systematisch/praktisch/spirituell/wissenschaftstheoretisch), der nicht auch Gegenstand der fundamentaltheologischen Arbeit geworden wäre.

In voller Würdigung der Verdienste der nachkonziliaren deutschsprachigen Fundamentaltheologie und ihrer enormen Arbeitsleistung entsteht aber nun für uns, die nächste Generation der Fundamentaltheologinnen und -theologen, die dringende Frage:

Was bleibt noch zu tun? Das Ererbte weitertragen und den Studierenden vermitteln: selbstverständlich, dieser Aufgabe werden wir uns nicht entziehen wollen. Aber kann das alles sein? Oder sollen wir uns darauf konzentrieren, die sicherlich auch irgendwo vorhandenen Schwachpunkte der großen Entwürfe ans Licht zu ziehen und in ihnen weiterzubohren? Das füllt ein Lebenswerk nicht aus und kann auch leicht kleinlich und besserwisserisch wirken. Nun hat Hans Waldenfels selbst Hinweise gegeben, in welcher Richtung weitergearbeitet werden kann: er spricht von der „Vielfalt der ergänzenden Studien“, deren Notwendigkeit sich aus der Interdisziplinarität und Kontextualität der Fundamentaltheologie ergibt und die diese zu einem „unabgeschlossenen Prozeß“ werden lassen.¹ In der Tat, die Fundamentaltheologie in ihrer dialogischen Offenheit macht eine solche Vielfalt ergänzender Studien möglich, daß ihre Fülle kaum zu überschauen ist. In jeder Richtung kann an das offene System, als welches uns die Fundamentaltheologie vorliegt, angeknüpft und weitergearbeitet werden. Und so geschieht es auch. Alle Probleme, die an der Grenze der Theologie zur Naturwissenschaft, zur Soziologie, zur Psychologie, zur Dichtung, zur Religionsgeschichte usw. auftreten – und diese Reihe ist noch lange fortsetzbar – können heute mit Fug und Recht in der Fundamentaltheologie bearbeitet werden, und sie werden es. Diese Disziplin droht an ihren Rändern auszufransen, jedenfalls in der Perspektive eines Fachvertreters von der Mitte aus, der all das zu überschauen hat. In der Perspektive derer, die an den Rändern anknüpfen, zeigen sich verschiedene, weit hinausführende Wege, zwischen denen man sich kaum noch miteinander verständigen kann. Dazu kommt, daß bekanntlich auch in der Mitte keine restlose Klarheit darüber besteht (und wohl auch nicht bestehen kann), was die eigentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie ist. Erörtert sie die Fundamente des Glaubens (aber welche theologische Disziplin wird das nicht von sich behaupten?), oder klärt sie die wissenschaftstheoretischen Grundfragen der theologischen Erkenntnis (was wiederum die übrigen theologischen Disziplinen je für sich leisten wollen)? Es gibt das abschätzigste Wort von der Fundamentaltheologie als einer „Pantologie“, die sich für alles zuständig weiß. Im Blick auf das ungeheure Themenfeld, das heute in dieser Disziplin bearbeitet wird, kann sich ein solcher Eindruck allerdings aufdrängen. Fest steht nur: alle die Einzelfragen, die mit Sicherheit in andere theologische Fächer hineingehören, gehören nicht zur Fundamentaltheologie. Es bleibt aber ein gewaltiger Rest. Ist der Rest der theologischen Fragen, die keiner anderen Disziplin eindeutig zuzuordnen sind, das Aufgabenfeld der Fundamentaltheologie geworden? Sammelt sie nur ein, was nach dem Vorübergang der

¹ H. Waldenfels, *Fundamentaltheologie*. In: J. Wohlmuth (Hrsg.), *Katholische Theologie heute*. Eine Einführung. Würzburg 1990, 232f.

übrigen theologischen Fächer liegengeblieben ist? Ist sie zur Lumpensammlerin der Theologie geworden?

Die „ausgeblichenen Kattune“ der christlichen Religion

Im Zeitalter der Kleidersammlungen und des Recycling braucht das Wort vom Lumpensammeln keinen schlechten Beigeschmack mehr zu haben. Ich nehme es vielmehr zum Anlaß kreativen Weiterdenkens, bezogen auf die Frage, was denn diese Zusammenstellung von Resten und Lumpen zu denken gibt und was daraus zu machen sei. Dabei bin ich – ich gebe es zu: bereits in der Titelformulierung dieses Beitrags – angeregt durch einen Text von Walter Benjamin, der zwar mit der Fundamentaltheologie nichts zu tun hat, aber eben in unserer Frage kreatives Weiterdenken ermöglicht. Benjamin faßt in einer Rezension zu Siegfried Kracauers Buch „Die Angestellten“ (1930) seinen Eindruck von dem Autor in folgenden Worten zusammen: „Und wollen wir ganz für sich uns in der Einsamkeit seines Gewerbes und Trachtens ihn vorstellen, so sehen wir: Einen Lumpensammler frühe im Morgengrauen, der mit seinem Stock die Redelumpen und Sprachfetzen aufsticht, um sie murrend und störrisch, ein wenig versoffen, in seinen Karren zu werfen, nicht ohne ab und zu einen oder den anderen dieser ausgeblichenen Kattune 'Menschentum', 'Innerlichkeit', 'Vertiefung' spöttisch im Morgenwinde flattern zu lassen. Ein Lumpensammler, frühe – im Morgengrauen des Revolutionstages.“²

Das ist doch von der Arbeit der Theologie insgesamt zu verstehen. So war jedenfalls mein Eindruck, nachdem ich den Text von Benjamin vor einigen Jahren zum ersten Mal gelesen hatte, und dieser Eindruck ist im Laufe der Zeit immer intensiver geworden. Der Lumpensammler: Benjamin läßt ihn die „verblichenen Kattune“ der bürger-

² W. Benjamin, Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. In: Ges. Schriften Bd. III. Frankfurt a.M. 1991, 225. Benjamin formuliert mit diesem Bild sein positives Urteil über Kracauer und sein Werk. – Die Stelle hat übrigens auch bei Benjamin selbst einen überraschenden theologischen Bezug, jedenfalls was das Bild vom Lumpensammler betrifft. Benjamin beschreibt nämlich in den „Ersten Notizen“ zu seinem geplanten und nie vollendeten „Passagenwerk“ seine Methode so: „Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen. Ich werde keine geistvollen Formulierungen mir aneignen, nichts Wertvolles entwenden. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich nicht beschreiben sondern vorzeigen.“ (Ges. Schriften V, 1030). Was aber dieses bloße Vorzeigen einer Wirklichkeit betrifft, so nennt Benjamin einige Notizen vorher dies die Methode der Theologie, im Gegensatz zur Philosophie, die es mit dem Kommentar von Texten zu tun hat, vgl. ebd., 1028. Die Stelle ist wohl nur verständlich auf dem Hintergrund von Benjamins Geschichtsphilosophie bzw. -theologie, die er in seiner Arbeit am Passagenwerk herausbildete und wie sie in seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ (Ges. Schriften I, 691ff.) hervortritt: das Vorzeigen der nichterlösten Vergangenheit enthüllt deren messianische Kraft für die Gegenwart.

lichen Ideologie in den Wind halten. Tröstlich mag es für die christliche Theologie sein, daß auch jene Leitworte der bürgerlich-liberalen Kultur, an denen sie sich jahrelang kritisch abgearbeitet hatte, zu Lumpen geworden sind. Aber wie geht es mit unseren eigenen großen Worten? Ist in diesem Bild nicht unsere eigene Arbeit auf frappierende Weise zutreffend gefaßt: die verblichenen Kattune der christlichen Tradition sind es ja, mit denen wir Theologinnen und Theologen tagtäglich zu tun haben. Erlösung, Sühneleiden, Gottessohnschaft, Inkarnation, Buße, Weihnachten, Fronleichnam ... – mit dem Zeigestock der Theologen in den rauen Wind der Gegenwart gehalten, offenbaren diese Begriffe und Traditionen ihren Charakter. Abgelegte Kleider eines vergangenen Lebens und Denkens, reichlich zerschlissen und verblichen vom langen Gebrauch, längst aus der Mode, Lumpen, sie bilden den Gegenstand der Theologie. Da werden sie dann aufs Neue aufgearbeitet und aufgefrischt, aufs Neue angeboten und unter die Leute gebracht, ohne doch ihren second-, third- ja multi-hand-Charakter verleugnen zu können. In der intensiven theologischen Beschäftigung können diese Gegenstände allerdings den Anschein der Aktualität und Wichtigkeit erhalten, aber schon die nächste Zeitungslektüre, das nächste Gespräch unter kritischen Freunden, die nächste Religionsstunde oder Bildungsveranstaltung läßt diesen Eindruck wieder verfliegen. Das erneut bereden, was schon so zerredet auf uns gekommen ist; das erneut bedenken, was schon tausendfach zerdacht worden ist, das ist die Arbeit der Theologie. Redelumpen und Sprachfetzen: da können sich Mürrisckheit und Störrigkeit und auch ein wenig Versoffenheit schon einmal einstellen.

Um auf die Fundamentaltheologie zurückzukommen, bei der sich diese Lumpen zuhauf angesammelt haben: Bei Hans Waldenfels finde ich eine Bemerkung, die zum Bild des Lumpensammlers zu passen scheint. Sie steht im Zusammenhang von Ausführungen über den interreligiösen Dialog. Nachdem Waldenfels dessen Bedeutung dargelegt hat, gelangt er zu der Feststellung, daß in der Begegnung mit dem Fremden Eigenes oft neu entdeckt wird. Im Dialog mit anderen Religionen wüchsen der christlichen Theologie „z.T. vergessene Grundbegriffe und -gegebenheiten ... mit teilweise neuen Inhalten wieder zu. Dazu gehören vor allem Stichworte und Praktiken im Bereich der Spiritualität, der Meditation und Mystik, aber auch der praktischen Askese.“³ Waldenfels hebt hier auf die Gefahr ab, einige „nicht hinreichend Vorgebildete“ könnten der Faszination dieser fremden, im Grunde aber eigenen, nur vergessenen Elemente erliegen und etwa die fernöstliche Meditation dem christlichen Rosenkranzgebet vorziehen; am Ende könnte dann „die Konversion aus dem Christentum heraus“ stehen. Wie immer es sich damit auch verhält, für mich ist hier die Beobachtung von

³ H. Waldenfels, Religionen im Rahmen des Theologiestudiums. In: Wohlmuth, 61.

Belang, daß Elemente des Christentums in anderen Religionen begegnen. Es handelt sich offenbar zuerst um Elemente einer allgemeinen Religiosität, wie Waldenfels sie benannt hat. Und das ist nun überhaupt nicht verwunderlich. Denn einerseits kommt das Christentum eben auch als Religion vor und hat damit Anteil an dem (Lumpen-) Fundus der Religionen, der in gewissen gemeinsamen kulturübergreifenden Praktiken und Gegebenheiten zum Ausdruck kommt. Da kann es nun sein, daß sich in einigen Religionen manche dieser Elemente frischer erhalten haben als in anderen oder erfolgreicher aufgefrischt worden sind; das würde dann die angesprochene Faszination durch das Fremde erklären. Und andererseits teilen alle großen Religionen das Lumpenproblem des Christentums, insofern sie alle aus einer unvorstellbar langen Geschichte kommen und mit dieser in der Gegenwart bestehen wollen. Auf jeden Fall ist das Christentum von der Lumpenproblematik betroffen, insoweit es Religion ist. Unsere Frage, was denn diese Ansammlung von Lumpen zu bedeuten habe und wie damit umzugehen sei, weist somit in das Themenfeld „Christentum und Religionen“.

Christentum und Religion/en

Die fundamentaltheologische Arbeit grundlegend im Kontext der heute gegebenen inter- bzw. multireligiösen Situation verortet zu haben, ist ein großes Verdienst von Hans Waldenfels. Nachdem die Begegnung von Menschen verschiedener Religionen überall zur Tatsache geworden ist, geht es nicht mehr an, europa- und christentumszentriert nur einen schematischen, dogmatischen Begriff von Religion zu konstruieren, zu dem dann der christliche Glaube in ein Verhältnis gesetzt wird.⁴ Für das Verhältnis der verschiedenen Religionen zueinander zielt Waldenfels das „Modell der Konkurrenz und Bewährung“ an, das die Modelle der „Überwindung“ und der „Bekämpfung“ zugunsten „des Dialogs und der Diapraxis, des Miteinander-Redens und -Handelns“ hinter sich läßt.⁵ Die friedliche Konkurrenz soll erfolgen im Hinblick auf die „Früchte der Bäume“, das heißt im Hinblick darauf, ob „etwas zugunsten der Menschen in Bewegung gerät und so die Religionen selbst an Glaubwürdigkeit in ihren Versprechungen und Verheißungen gewinnen“⁶. Eben darin verteidigen die einzelnen Religionen ihren Heilsanspruch, der im Vollzug des Dialogs ja keineswegs suspendiert werden darf.

⁴ Vgl. dazu und zum folgenden H. Waldenfels, *Begegnung der Religionen*. Theologische Versuche 1. = *Begegnung 1. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen*. Bonn 1990, 11ff.

⁵ Ebd., 25.

⁶ Ebd., 26.

Das Modell der Konkurrenz und Bewährung erfaßt – durchaus sachgemäß – die Religionen im Gegenüber verschiedener Religionsgemeinschaften. Eine andere Sicht auf das Verhältnis Christentum-Religion/en ergibt sich aber, wenn man nicht mehr von den existierenden Religionsgemeinschaften ausgeht, sondern zuerst nach den Funktionen fragt, die die Religion in einer Gesellschaft ausübt und ausüben soll. Der Ausgang von einem funktionalen Religionsbegriff, wie er in der Soziologie entwickelt worden ist, stellt die christliche Theologie vor ganz neue Fragen. Religion wird hier gemessen an ihrem Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Grundaufgaben.⁷ Dabei geht es primär nicht mehr um die Wahrheitsfrage und um die Heilsfrage nur insofern, als sich Heilsvermittlung durchbuchstabieren läßt in der Wahrnehmung bestimmter Funktionen, die gesellschaftlich durch die Religion zu erfüllen sind. In einem allgemeinen Sinn läßt sich das noch im Rahmen der Waldenfelsschen Aussage verstehen, die Religionen hätten sich daran zu bewähren, daß „etwas zugunsten der Menschen in Bewegung gerät“. Aber was das nun ist, was da in Bewegung geraten soll, wird unter Voraussetzung eines funktionalistischen Ansatzes nicht mehr aus dem Anspruch der Religionen selbst abgeleitet, sondern aus den Aufgaben, die ihnen Gesellschaftsanalyse, Systemtheorie und Religionssoziologie zuweisen. So läßt sich Hans-Joachim Höhn bei seinem Aufweis der „religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart“ von Niklas Luhmann und Hermann Lübke auf das Feld der Kontingenzbewältigung führen, um dort den Nachweis zu erbringen, daß das Christentum diese Kontingenzbewältigung besser leisten kann als irgendeine Institution sonst und auch anders, als Luhmann und Lübke es erwarten.⁸ Das kontingenzbewältigende Angebot des christlichen Glaubens beziehe sich nicht nur auf den einzelnen in seinen Nöten, sondern auch auf die Gesellschaft insgesamt, die sich als „Risikogesellschaft“ (Ulrich Beck) nicht mehr in der Lage sieht, ihre selbstproduzierten Kontingenzen zu beherrschen.⁹ Eine solche Beweisführung läuft letztlich auf die erstaunlich schlichte Aussage des Leitartiklers der Herder Korrespondenz Klaus Nientiedt zu, es handele sich für die Kirchen zur Zeit darum, „sich in einer religiös pluralisierenden Kultur auf neue Weise unentbehrlich zu machen“ und „Dienstleistungen für

⁷ Zum funktionalistischen Ansatz in der Religionssoziologie verweise ich auf die Übersicht bei G. Theißen, *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung*. In: ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen 1989, 55-76. Theißen unterscheidet integrative (Domestikation, Personalisation) und antagonistische (Kompensation, Innovation) Funktionen der Religion. – H.-J. Höhn, *Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*. = *Quaestiones disputatae* 154. Freiburg/Basel/Wien 1994 hat auf der Grundlage eines funktionalistischen Religionsverständnisses umfassend die Chancen des Christentums in der Gegenwart erörtert.

⁸ Vgl. ebd., 39ff. und 98ff.

⁹ Dazu auch A. Schilson, *Die religiöse Dimension der Gegenwart*. In: *Herder-Korrespondenz* 50 (1996) 33f.

die Gesellschaft“ zu erbringen.“¹⁰ Falls in dieser Äußerung nicht nur auf den Selbst-erhalt der Institution der Kirchen abgestellt wird, sondern man die Kirche mit dem Glauben noch irgendwie zusammenhalten will, dann muß sich doch die Frage stellen, welche Theologie das ist, die das frei geschenkte Gnadengebot des Glaubens zu einer gesellschaftlich unentbehrlichen Sache machen kann. Ich halte den Nachweis von Höhn im übrigen für nicht geglückt, so verführerisch er sich auch in den Augen vieler bedrückter Christen ausnimmt. Denn wäre das Christentum auch nur annähernd so funktional und kontingenzbewältigend wie er insinuiert, so wäre der gesellschaftliche Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen überhaupt nicht zu erklären. Oder sollen sich die Leute erst durch komplizierte theologische Bücher durcharbeiten, bevor sie erkennen, daß das Christentum die Antwort auf die Probleme der Gesellschaft bereit-hält?

Höhns Arbeit in ihrer breiten Akzeptanz hat dennoch einen hohen Erkenntniswert, denn sie zeigt, wie fraglos Christen bereit sind, einem funktionalistischen Religions-verständnis zu folgen und auch ihre eigene Religion nur noch funktional zu verstehen. Die Suche nach der „verlorenen Nützlichkeit der Religion“ ist in der Tat, wie ich in einer eigenen Studie zu zeigen versucht habe, das Grundmotiv der katholischen Theologie mindestens seit dem Ende des Ersten Weltkriegs. Die damals massiv ein-setzende Modernisierung des politischen und gesellschaftlichen Lebens in Deutschland brachte an den Tag, daß die Funktionen, die das katholische Christentum erfolgreich in der vormodernen, statischen Gesellschaft erfüllt hatte, überflüssig geworden waren oder durch andere besser wahrgenommen wurden.¹¹ Seitdem läuft das katholische Chri-stentum seiner Nützlichkeit hinterher. Die Suche konzentrierte sich in den Bereichen „Sinnggebung“ und „Kontingenzbewältigung“, wobei die Theologie in beiden Bereichen jeweils in eine peinliche Lage kam. Denn zum ersten hatte sie sich zu der gegenüber der Tradition völlig neuartigen Aussage zu versteigen, es gebe einen letzten Sinn und dieser sei im Glauben enthalten (wenn auch im Geheimnis Gottes verborgen und also nicht erfahrbar)¹², zum zweiten fand sie sich stets durch eine gesellschaftliche Rollener-wartung geknebelt, die auf die Stabilisierung des bestehenden Zustands hinausläuft und

¹⁰ K. Nientiedt, Rückkehr der Religion?. In: Herder-Korrespondenz 50 (1996) 3.

¹¹ Vgl. Th. Ruster, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik. Paderborn u.a. 1994, 36ff. u. 357ff. Als Funktionen, die der Katholizismus in der vormoder-nen Gesellschaft – die im katholischen Milieu ein gewisses Fortleben fand – erfüllte und die mit der Modernisierung größtenteils überflüssig wurden, habe ich ausgewiesen: Verklärung, Disziplinierung, Ein-weisung in die soziale Rolle.

¹² Vgl. G. Sauter, Was heißt: nach Sinn fragen? München 1982; Th. Ruster, Die religiöse Sinnfrage in der modernen Gesellschaft. In: ders./R. Hoeps (Hrsg.), Mit dem Rücken zur Transzendentaltheologie. Theologische Passagen. = Bonner Dogmatische Studien 10. Würzburg 1991, 163-187.

der verändernden Dynamik des Glaubens keine Chance mehr läßt. Durch die Hinzuziehung der Systemtheorie und der Religionssoziologie ist die Lage komplizierter, aber in der Sache nicht weniger eindeutig geworden.

Dabei kann an der Berechtigung eines funktionalistischen Religionsverständnisses kein Zweifel bestehen. Es gab und gibt immer, zur Zeit womöglich steigend, einen persönlichen und gesellschaftlichen Bedarf an Religion. Höhns Analysen möchte ich in dieser Hinsicht vorbehaltlos zustimmen. Die Sache ist nur die, daß es dem Christentum immer schwer gefallen ist und heute zunehmend schwerer fällt, den Nachweis zu erbringen, daß es diesen Bedarf auch erfüllt. Es stellen sich theoretische und praktische Schwierigkeiten ein, wenn man es dennoch versucht. Theoretisch ergeben sich bei der Anpassung des Christentums an die Erwartungen des funktionalistischen Religionsverständnisses unüberwindliche Spannungen zur biblischen Grundlage des Glaubens. Niemand kann behaupten, der Glaube Israels sei sonderlich funktional für den Aufbau eines stabilen Gemeinwesens gewesen. Viel leichter wäre es, für die Staatsreligion des Pharaontums zu zeigen, wie sie mehrere tausend Jahre lang stabile Verhältnisse in Politik und Gesellschaft ermöglicht hat.¹³ Israel ist aber nicht ohne Grund aus Ägypten ausgezogen. Und auf der praktischen Seite spricht der Bedeutungsverlust des Christentums in der Moderne allen Versuchen, seine Relevanz für die Gegenwart zu erweisen, Hohn. Das Christentum müßte sich grundlegend verändern, wenn es die ihm angesonnenen Funktionen in der Gesellschaft erfolgreich ausfüllen wollte. Fundamentalistische und evangelikale Gruppen, die offenbar besser in der Lage sind, dem modernen Religionsbedarf zu entsprechen, führen vor, in welche Richtung solche Veränderung zu geschehen hätte. Ihnen werden aber die Großkirchen aus guten Gründen nicht folgen wollen.

Während sich nun das etablierte Christentum nach der Decke streckt und in dem Bemühen, seine Nützlichkeit oder gar Unentbehrlichkeit zu erweisen, allenfalls die Konkurrenz alter und neuer Religionen fürchtet, entsteht in der entwickelten Moderne außerhalb der traditionellen Religionsgemeinschaften eine neue Form, den religiösen Bedarf zu befriedigen. Überraschend ist das nicht, denn es gab nie eine Garantie dafür, daß einzig die Institutionen, die traditionell den Begriff Religion mit sich führen, ein Privileg auf die Erfüllung religiöser Bedürfnisse haben. In einem Buch von Norbert Bolz und David Bosshart, das sich an Manager richtet und ihnen Methoden zur besseren Vermarktung ihrer Produkte empfiehlt, steht der Satz: Das „angewachsene religiöse Bedürfnis nach Bindung und Verbindlichkeit können die großen Religionen des Westens offenbar auch nicht mehr befriedigen. Nun tauchen die Götter, die aus

¹³ M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*. Bd. I. Freiburg/Basel/Wien 1982, 92-95.

dem Himmel der Religion verschwunden sind, als Idole des Marktes wieder auf. Werbung und Marketing besetzen die vakant gewordenen Stellen des Ideenhimmels.“¹⁴ Eigentlich hat man es schon lange gemerkt: wie die neuen Einkaufspassagen Elemente der sakralen Architektur übernehmen, so daß man von Konsumtempeln sprechen kann; wie die Fetischisierung von Produkten ein Ausmaß erreicht hat, das nur noch in der unbedingten religiösen Hingabe seinesgleichen hat; wie im Zeichen der Techno-Musik sogenannte „Love-Parades“ wie 1995 in Berlin zustandekommen, die in ihrer Zweckfreiheit und ihrer Ritualisierung intensiv an religiöse Prozessionen gemahnen, usw. Hat man sich einmal auf den Gedanken eingelassen, so treffen die Belege von allen Seiten ein: Der Markt, der Konsum, die Werbung, die universale Kommunikation über die elektronischen Medien, das ist selbst eine Religion und zwar eine höchst erfolgreiche. Sie hat ihre Symbole, ihre Rituale, ihre höchsten Werte, ihre Mythen, ihre eschatologischen Hoffnungen und ihre Tröstungen. Es kommt darauf an, das nicht im uneigentlichen Sinne zu verstehen, so als wenn der Markt sich nur wie eine Religion gebärdete und die religiöse Aufladung von käuflichen Waren nur eine Allegorie besagte. Nein, er ist eine wirkliche Religion. Das wollen jedenfalls Bolz und Bosshart in ihrem Buch über „KULT-Marketing“ nachweisen, und ich meine, es ist ihnen gelungen. Dabei ist die Maßgabe eben ein funktionales Verständnis von Religion. Daran gemessen zeigen sie, wie an die Stelle des alten Gottes die neuen Götter des Marktes eingesprungen sind („gewissermaßen Stuntmen der Transzendenz“), wie die Religion des Marktes eine „Schatzkammer des Sinns“ bereitstellt, wie die Leistungen der Religion – sie „schafft Weltvertrauen“, sie ist „das Management von Enttäuschungen“, sie ist „eine unirritierbare Redeform“ – allesamt durch die Warengesellschaft erbracht werden, wie an „die Stelle religiöser Kommunikation ... Kommunikation als Religion“ getreten ist usw.¹⁵ „Popmusik ist die unwiderstehliche Glaubenspropaganda der westlichen Zivilisation“, sie ist „die reine Kultreligion des Konsumenten“¹⁶, dem übrigens in einer Weise, die jemandem, der in die traditionelle katholische Dogmatik eingelesen ist, vertraut vorkommen muß, die göttlichen Attribute der Allmacht, Allgegenwart und Leidensunfähigkeit zugemessen werden. Bei solchen Andeutungen muß ich es an dieser Stelle bewenden lassen und auf die glänzenden und provozierenden, wenn auch zuweilen etwas postmodern-sprunghaften Analysen von Bolz und Bosshart verweisen. Aus einer Richtung, die der des „KULT-Marketing“ so entgegengesetzt wie nur möglich ist, kommt eine Bestätigung der dann vorgetragenen Ansichten. In der Befreiungs-

¹⁴ N. Bolz/D. Bosshart, *KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*. Düsseldorf 1995, 12.

¹⁵ Vgl. ebd., 349ff.

¹⁶ Ebd., 357.

theologie ist die Verschwisterung von politischer und religiöser Beherrschung eine Erfahrung, die aus der Geschichte Lateinamerikas kommt; beide Formen der Herrschaft laufen schließlich im Kapitalismus zusammen. Das macht es für sie leichter, die religiöse Dimension der Markt- und Warengesellschaft zu erkennen, die heute für Unterdrückung und Elend verantwortlich ist. Franz J. Hinkelammert erörtert in diesem Zusammenhang die „Metaphysik des Unternehmers“ mit Ergebnissen, die denen von Bolz/Bosshart sehr nahe kommen.¹⁷ Der chilenische Exeget Pablo Richard beschreibt den Kapitalismus selbst als religiöses System: „Der moderne Kapitalismus ist ein System, das Tag für Tag andächtiger und religiöser wird. Die hochentwickelte wissenschaftliche und technische Produktion geht Hand in Hand mit einer noch höheren Produktion an Göttern, Kulturen, Tempeln, religiösen Symbolen und Tempeln.“¹⁸ Daß es sich hierbei um Religion, um Götterglauben handelt, wird an der Gegnerschaft zum Atheismus erkennbar, denn der Atheismus ist der weltanschauliche und politische Gegner aller Religion. „Für das kapitalistische System ist der Atheismus zu einem ernstesten Problem geworden, denn er steht der Produktion, der Zirkulation und dem Konsum von Götzen und Fetischen im Wege.“¹⁹

Führende amerikanische Politiker und Wirtschaftsexperten, auf die Richard hier zu sprechen kommt, betätigen sich deshalb gern als engagierte Christen. Sie übernehmen von der christlichen Religion die anti-atheistische Rhetorik. Längst aber verteidigen sie ihre eigene Religion, wiewohl europäisch-amerikanisches Christentum und die Herrschaft des Kapitalismus in der historischen Erfahrung der lateinamerikanischen Christen unentwirrbar miteinander vermengt sind. So werden denn in der Perspektive der Befreiungstheologie die Koordinaten neu geordnet: Nicht Religion an sich ist gut, und sei es die christliche, und nicht der Atheismus ist zu verdammern, und wende er sich gegen das Christentum, sondern die Unterscheidung verläuft zwischen den „Götzen der Unterdrückung“ und dem „befreienden Gott“.

Religion ist das, was ohnehin geglaubt wird

Die Religion des Marktes, die heute ansteht, die religiösen Bedürfnisse mindestens derer zu befriedigen, die vom Markt profitieren, erlaubt eine knappe Definition von dem, was Religion ist. Wenn die Markt- und Warengesellschaft das ist, was wirklich besteht,

¹⁷ F.J. Hinkelammert, Die wirtschaftlichen Wurzeln des Götzendienstes. Die Metaphysik des Unternehmers. In: H. Assmann u.a., Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Münster 1984, 111-148.

¹⁸ P. Richard, Unser Kampf richtet sich gegen die Götzen. In: Die Götzen der Unterdrückung, 11.

¹⁹ Ebd.

deren Gesetzen niemand entkommen und die alles Denken, Wollen und Handeln letztgültig bestimmt, und wenn sie zugleich als Religion auftritt, dann kann gesagt werden: Religion ist das, was ohnehin geglaubt wird. Oder anders: In der Religion begegnet das, was wirklich mächtig ist, ja die letzte und unbedingte Macht selbst (man kann sie „das Heilige“ nennen), und ihr wird dort Observanz erwiesen.²⁰ Diese Definition ist natürlich verkürzt und unzureichend, kann aber doch ein relatives Recht für sich beanspruchen, weil ohnehin keine allgemein verbindliche Begriffsbestimmung von Religion zu erreichen ist.²¹ Sie hat für sich, daß auch der große Religionsphänomenologe Gerard van der Leeuw die Religion mit dem Erlebnis der Macht beginnen läßt: noch vorbegrifflich, noch bevor überhaupt von Gott oder Göttern die Rede ist, setzt das religiöse Erleben bei den Gegenständen oder Personen ein, die irgendeine besondere Mächtigkeit an sich zeigen.²² Dieser Vorgang, den wir sonst in die Anfänge der Religionsgeschichte datieren, findet heute dem allmächtigen Markt gegenüber statt.

Zu oft hat man in der Theologie wiederholt, daß der Glaube mit einer Erfahrung einhergehen müsse, um jetzt den Konsequenzen dieses Standpunktes entgegen zu können. Wenn alle Erfahrung die beherrschende Macht des Marktes bestätigt – es ist ja bekannt, welche schrecklichen ökologischen und sozialen Opfer dieses mysterium fascinosum et tremendum fordert, und dennoch wissen selbst die Mächtigsten der Mächtigen kein Mittel gegen seine Herrschaft –, dann ruft er eben auch einen entsprechenden Glauben hervor. Die Wahrheitsfrage beantwortet sich so gleichsam von selbst, sie ist in unserer Erfahrung immer schon beantwortet. Das Christentum hat übrigens die längste Zeit seiner Geschichte von dem Gesetz profitiert, daß in der Religion dasjenige angebetet und verehrt wird, was wirklich mächtig ist. Solange das Christentum die Religion der Herrschenden war, war es die herrschende Religion. Es stand bis vor kurzem auf der Seite der wirklichen Macht und trat an ihrer Seite seinen Siegeszug um die Welt an.

Eine Religion, die bloß das Bestehende, Mächtige verehrt und ihm damit Dauer und Gültigkeit verleiht, ist natürlich zu kritisieren. Solche Kritik ist nicht leicht, denn das Mächtige hat immer alle Argumente, alle Möglichkeiten für sich, zumal dann, wenn es sich religiöser Dignität erfreut. In der Überlieferung Israels und vielleicht nur da

²⁰ G. Mensching definiert Religion formal als die Begegnung mit dem Heiligen und die Reaktion darauf: Art. Religion. In: Religion in Geschichte und Gegenwart³ 5 (1961) 961.

²¹ So L. Richter, Begriff und Wesen der Religion. In: Religion in Geschichte und Gegenwart³ 5 (1961) 968-977; vgl. auch H.R. Schlette, Zur Metamorphose der religiösen Erfahrung. Philosophische Erwägungen. In: W. Strolz (Hrsg.), Religiöse Grunderfahrungen. Freiburg/Basel/Wien 1977, 155f.

²² Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion. Tübingen³ 1970, § 1; dazu auch H. Peukert, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie. In: E. Arens (Hrsg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf 1989, 40f.

begegnet die Zuversicht, daß auch einem festgefügt und religiös hoch legitimierten Machtsystem zu entkommen ist. Der Auszug aus Ägypten war möglich. In diesem Sinn ist der Glaube Israels zur Kritik der jeweils herrschenden Religion geworden, auch dann, wenn in Israel selbst eine Religion zur Herrschaft kam.²³ Eine Begebenheit, wie sie Jes Kap 36 und 37 geschildert wird, zeigt, unter welchen dramatischen Bedingungen diese Kritik des wirklich Mächtigen und seiner Religion durchgehalten werden mußte. Da stehen die Truppen des assyrischen Königs Sanherib in erdrückender Übermacht vor Jerusalem. Der Abgesandte des Großkönigs verhöhnt die Jerusalemer: „Und wenn ihr mir sagt: 'Auf Jahwe unseren Gott vertrauen wir' ... Ich will dir zweitausend Pferde geben, wenn du imstande bist, die Reiter dazu zu beschaffen.“ Der verzweifelte König Hiskija schickt zu Jesaja, und dieser läßt ihm ausrichten: „So spricht Jahwe: Fürchte dich nicht vor den Worten, die du vernommen hast“ (Jes 36,7.8; 37,6). So unwahrscheinlich, so aussichtslos-furchtlos steht der Glaube an Jahwe der herrschenden Macht gegenüber.

Die ungeheure Erleichterung

Die Entflechtung von Religion und Christentum, bedingt durch den Umstand, daß die religiöse Grundversorgung von anderen als den Kirchen übernommen worden ist, ist das größte Ereignis der neueren Religionsgeschichte. Für das Christentum bedeutet es eine ungeheure Erleichterung. Endlich ist es aus der Aufgabe entlassen, die es seit den Zeiten Konstantins halb freiwillig halb gezwungen übernommen hatte, nämlich die herrschende, ja die staatstragende Religion zu sein. Erst im Rückblick wird erkennbar, welche Last damit auf den Schultern der Christen und auch der Theologen gelegen hatte. Alles, Dogma, Ritus, Frömmigkeit, christliche Praxis, ist darunter verbogen worden, ist oft bis zur Unkenntlichkeit von seiner biblischen Grundlage entfremdet worden. Die unselige Verschwisterung mit den herrschenden Mächten in Politik und Gesellschaft hat die Kirche auf der Seite zu stehen kommen lassen, wo sie biblisch genau nicht hingehört.²⁴ Die zerreißende Spannung, in die sie damit geriet, äußerte sich nur zu oft in einem Zug zur Gewalttätigkeit und Unduldsamkeit.

²³ Das ist die Grundlinie der Bibelauslegung von L. Ragaz: *Die Bibel eine Deutung*. Neuausgabe in 4 Bdn. Fribourg/Brig 1990. Vgl. auch S. Schroer, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels*. In: L. Schottroff/S. Schroer/M.-Th. Wacker, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Darmstadt 1995, 160-166.

²⁴ Vgl. R. Faber, *Politische Theologie zwischen Mythologie und Eschatologie*. In: *Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft 1992/93*. Ludwigshafen 1994, 23-43.

Der Kirche in ihrer geistgewirkten Unverirrlichkeit ist es zu danken, daß bei all dem die Bibel nicht untergegangen und so die Anknüpfung an die Geschichte Israels und Jesu jederzeit möglich gewesen ist und noch ist. So sind wir heute, nach der Entlastung von den Aufgaben der Religion, in der Lage, uns den wesentlichen Dingen des Glaubens zuzuwenden: Menschen so in die Überlieferung Israels und Jesu einzuführen, daß sie an ihr teilhaben können und die Welt mit den Augen Abrahams, Saras und der anderen sehen, aus ihren Erfahrungen lernen und in ihre Hoffnung einstimmen können.²⁵ Diese Hoffnung wird sich nicht zuletzt auf die Entmächtigung der jeweils herrschenden Religion richten.

Was tun mit den Lumpen der christlichen Religion?

Theologinnen und Theologen sind Fachleute in Sachen der Religion. Die lange Geschichte der Kirche gibt ihnen reichlich Anschauungsmaterial, so daß sie wissen können, was man mit der Religion alles anstellen kann, welche Macht sie in die Hand gibt, welche Gefährlichkeit sie hat. Darum tragen sie eine unvertretbare Verantwortung. Stehen sie nun vor den Lumpen der christlichen Religion, so werden sie dieses Wissens eingedenk sein. Wie bei Kleidern, die man in die Kleidersammlung gibt und die dann in second-hand-shops wiederbegegnen oder die, schlimmer, in die Länder der Armen exportiert werden und dort die heimische Textilindustrie ruinieren²⁶, so tauchen heute die eigentlich zum Christentum gehörenden Elemente der Religion in anderen Zusammenhängen wieder auf. Fast scheint es, als ob die Elemente, die das Christentum in seinem Gang durch die Jahrhunderte von der hellenistischen, römischen, germanischen Religion aufgenommen und sich einverleibt hat, sich nun wieder verselbständigten. Aber losgelöst von dem schützenden Mantel der biblisch-jüdischen Tradition sind sie möglicherweise einem schwer kontrollierbaren Mißbrauch ausgesetzt. Die Theologie sollte dem nachgehen.²⁷ Das scheint mir nicht nur eine Aufgabe zu sein, die sie nebenher zu erledigen hat, sondern eine fundamentale Aufgabe, eine Aufgabe der Fundamentaltheologie. Denn mit ihr entspricht sie auf fundamentale Weise dem Ersten Wort des Dekalogs, dem Wort im Morgengrauen des Revolutionstages im Götterhimmel.

²⁵ Vgl. F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden*. Bd. 1. Gütersloh 1990, bes. 146-162.

²⁶ Vgl. F. Hütz-Adams, *Kleider machen Beute*. Deutsche Altkleider vernichten afrikanische Arbeitsplätze, hrsg. von SÜDWIND e.V. Siegburg 1995.

²⁷ Einen Versuch in dieser Richtung habe ich gemacht in: *Bin ich das Subjekt meines Begehrens? Beobachtungen zum Funktionswandel der Introspektion von Augustinus bis zur Werbung*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 27 (1996) 168-176.