

Urs Baumann

EINFÜHRUNG IN DIE FUNDAMENTALTHEOLOGIE

I. AUFGABE, GRUNDLAGEN UND BEGRIFFE – WIE IST GLAUBEN ÜBERHAUPT MÖGLICH?

1. Einleitung

Was bedeutet die Fachbezeichnung ›*Fundamentaltheologie*‹? Das Wort setzt sich aus zwei Komponenten zusammen:

- dem Wort *Fundament* und
- dem Wort *Theologie*.

Das *Fundament* ist entscheidend für die Stabilität eines Hauses. Wenn es einsinkt, statisch falsch berechnet wurde oder morsch wird, droht das ganze Haus zusammenzubrechen. Man kann auf Fundamente nicht mehr aufbauen, als sie zu tragen vermögen.

Im übertragenen Sinne sprechen wir davon, eine Meinung, eine Theorie, wissenschaftliche Erkenntnisse seien fundiert, wenn sie auf soliden Argumenten und nachvollziehbaren Gründen beruht. Ist dies nicht der Fall sprechen wir von unfundierten Behauptungen. Wenn wir also fragen, ob etwas wahr ist, fragen wir nach den Grundlagen, nach der Tragfähigkeit der Argumente.

Bevor wir also jemandem etwas glauben, wollen wir wissen, ob er selbst vertrauenswürdig und seine Botschaft glaubwürdig ist. Und so

ist es auch mit unserem religiösen Glauben. Wir wollen als denkende Menschen ja nicht an irgendeinen Unsinn glauben, sondern wir wollen zurecht wissen, ob unser Glaube an Gott *vernünftig* ist. Wir wollen wissen, ob die Fundamente, auf die wir unser Leben aufbauen auch verlässlich sind.

Theologie bezeichnet zunächst einfach die verantwortete Rede von dem Gott, an den ich glaube. Die Verantwortung meines Vertrauens in diesen Gott gegenüber anderen Menschen und mir selbst.

Fundamentaltheologie fragt darüber hinaus nach den Grundlagen und Voraussetzungen des Glaubens. Sie fragt nach der Berechtigung von Religion, nach den Gründen, warum es vernünftig sein kann an Gott zu glauben und sein Vertrauen auf ihn zu setzen...

Fundamentaltheologie hat – um es in einer ersten, ganz vorläufigen Beschreibung zu skizzieren – das Anliegen, Nachzudenken und Auskunft zu geben über die Möglichkeiten, Voraussetzungen, Gründe und Bedingungen, warum es sinnvoll ist und vor aller Welt vertreten und verantwortet werden kann, daß Menschen von Gott reden und ihm gläubiges Vertrauen und vertrauensvollen Glauben entgegenbringen.

Dies mag genügen, um einen ersten Eindruck von dem Thema zu vermitteln, mit dem wir uns in den nächsten eineinhalb Tagen auseinandersetzen wollen.

- Ich möchte zunächst in meinem ersten Impuls einiges zur Klärung der Begriffe sagen, die ich bis hierher schon genannt habe, um dann die besondere *propädeutische, vorbereitende Aufgabe, die fundamentierende Arbeit des Faches Fundamentaltheologie* näher zu beschreiben. Dies soll in der Form einer Einführung in das *theologische Denken* geschehen.
- Der zweite Impuls morgen Vormittag versucht wenigsten einige der fundamentaltheologischen Aufgaben *an der heutigen Erfahrung und Wahrnehmung von Religion zu konkretisieren und verständlich zu machen.*

2. Begriffe

Wir wollen – das ist das Anliegen – *die Menschen religiös verstehen*. Dieses Bemühen erfordert vor allem anderen klare Begriffe. Was versteht man zum Beispiel unter: Religion, Glauben, Gott beziehungsweise Transzendenz, Spiritualität und Religiosität, Mystik, Esoterik und Okkultismus? Alle diese Begriffe haben unscharfe Ränder. Wir können also nur versuchen, sie für unseren Gebrauch so einzuschränken, daß wir mit ihnen arbeiten können.

a. Was ist Religion?

Was ist »*Religion*«? Die Antwort auf diese Frage, welche doch die alltäglichste und bekannteste Sache der Welt betrifft, macht kaum weniger Probleme als die Frage danach, was Kunst sei und was nicht. Religionswissenschaftlich kann man sich damit behelfen: Bei allen Unähnlichkeiten zielt der Ausdruck ›Religion‹ jedenfalls auf vergleichbare, ähnliche Phänomene. Mit anderen Worten: *Religion ist ein analoger Begriff*. Er beschreibt genauso den polytheistischen Glauben an viele Götter, wie den Glauben an einen einzigen persönlichen Gott bis hin etwa zum buddhistischen Verzicht, auf die Gottesfrage überhaupt eine Antwort zu geben; und er meint die unterschiedlichsten Praktiken vom antiken Opferkult über weiße und schwarze Magie bis zur reinen geistigen Anbetung. Deshalb ist es wichtig, zumindest im Sinne einer Arbeitshypothese zu klären, was wir unter Religion verstehen wollen. Zunächst ist es hilfreich, der von Hans Küng erarbeiteten, *praxisorientierten Umschreibung* zu folgen. Bei allen Unterschieden zeigen sich dann durchaus Gemeinsamkeiten:

»Immer geht es in der Religion um eine erlebnishafte ›*Begegnung mit dem Heiligen*‹ (R. Otto, F. Heiler, M. Eliade, G. Mensching) – mag diese ›heilige Wirklichkeit‹ nun als Macht, als Mächte (Geister, Dämonen, En-

gel), als (personaler) Gott, (apersonales) Göttliches oder irgendeine letzte Wirklichkeit (Nirvana) verstanden werden.«¹

Im Sinne einer Gebrauchs- und *Bedarfsbeschreibung* umschrieben:

»Religion ist die *in einer Tradition und Gemeinschaft sich lebendig vollziehende* (in Lehre, Ethos und meist auch Ritus) *sozial-individuell realisierende Beziehung zu etwas, was den Menschen und seine Welt übersteigt oder umgreift*: zu einer wie immer zu verstehenden allerletzten wahren Wirklichkeit (das absolute, Gott, Nirvana). Im Unterschied zur Philosophie geht es in der Religion um *Heilsbotschaft* und *Heilsweg* zugleich.«²

Wichtig ist sodann, zu verstehen, daß ›Religion‹ nicht nur ein theoretischer Begriff ist. Religion hat immer auch mit gelebtem Leben, persönlicher und gemeinschaftlicher *Lebenspraxis*, mit bestimmten Formen und Riten, einem bestimmten *Ethos* und einer bestimmten Lebensart, *Tradition* und Geschichte zu tun. Und so fügt Küng erläuternd hinzu:

»Religion ist eine *gläubige Lebenssicht, Lebenseinstellung, Lebensart*, ist deshalb ein Menschen und Welt umgreifendes individuell-soziales *Grundmuster*, durch das der Mensch (ihm nur teilweise bewußt) alles sieht und erlebt, denkt und fühlt, handelt und leidet: ein transzendent begründetes und immanent sich auswirkendes *Koordinatensystem*, an dem sich der Mensch intellektuell, emotional, existentiell orientiert. Religion vermittelt einen umfassenden Lebenssinn, garantiert höchste Werte und unbedingte Normen, schafft geistige Gemeinschaft und Heimat.«³

Damit ist der Begriff »Religion« zunächst phänomenologisch umschrieben.

¹ H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron, H. Bechert, Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus (München-Zürich 1984) 19.

² Ebd.

³ Ebd.

b. Was heißt Glauben?

Glauben ist ähnlich wie das Wort Religion ein Begriff mit vielen Schattierungen, die vom trivialen und allgemeinen bis zum differenzierten religiös-theologischen Sprachgebrauch reichen. Religiös betrachtet bezeichnet das Wort Glauben die grundlegende *Beziehung*, die persönliche Lebenshaltung gegenüber der eigenen ersten und letzten Wirklichkeit aus – beziehungsweise gegenüber Gott. Es geht dabei um Glauben im Sinne eines *letztlich bedingungslosen Vertrauens und Offen-Seins*. »Ich glaube« heißt freilich auch, religiöse oder esoterische *Inhalte*, Bekenntnisformeln, Aussagen institutionalisierter Glaubenslehre *als verbindlich und wahr annehmen*.

- Glauben bedeutet also – sofern es sich dabei nicht nur um eine sprachliche Floskel handelt –: *existentielles Vertrauen, persönliche Überzeugung und Für-Wahr-Halten*.

Die Problematik des Glaubens besteht darin, daß er letztlich keine letzte Erfolgsgarantie, kein Rezept und keine absolute Garantie für das Gelingen unseres Lebens unabhängig von uns zu geben vermag. Man riskiert am Ende eben – woran man sein Herz auch immer hängen mag – so oder so auf Vertrauen hin sein Leben. Die Frage bleibt immer, ob der Boden, auf den wir uns verlassen, trägt oder ob wir uns auf Illusionen einlassen. *Martin Luther* hat die Problematik in seiner Auslegung zum ersten Gebot im Großen Katechismus wie kein zweiter klarsichtig erkannt und kompromißlos beantwortet:

»Was heißt das einen Gott haben oder was ist Gott? Ein Gott heißt das, wovon man alles Gute hat und erwartet und bei dem man in allen Nöten Zuflucht sucht. So bedeutet einen Gott haben nichts anderes als ihm von Herzen glauben und trauen. So macht allein die Art und Weise, wie ich in meinem Herzen vertraue und glaube, aus, ob ich einen Gott oder einen Abgott (Götzen) habe. Ist dein Glaube und dein Vertrauen echt und richtig, so hast du deinen richtigen Gott. Wiederum: wo dein Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören

zusammen, Glaube und Gott. Woran du nun dein Herz hängst und worauf du dich verläßt, das ist eigentlich dein Gott.«⁴

Luther hat mit diesem Kommentar am Beginn der Neuzeit, die Problematik vorweg genommen, die heute unsere Glaubens- und Vertrauensfrage in ihrer Grundfesten erschüttert.

- *Nur das endgültig eingegangene und bis zum Ende durchgehaltene Experiment des Lebens aus solchem Vertrauen heraus kann die Frage nach dem tragenden und verlässlichen Grund meines Lebens letztendlich beantworten und bewahrheiten.*

Viele Menschen, auch viele nachdenkliche Christen haben freilich heute eben damit Probleme, ob es überhaupt Sinn macht, sich auf ein solches Experiment einzulassen, nachdem doch in der sogenannten ›post-modernen‹ und ›nach-christlichen‹ Gesellschaft gerade das Vertrauen in die (menschliche) Wirklichkeit selbst und in ihren guten Ursprung in Gott zutiefst fraglich geworden ist. Nur wenn wir uns auf unsere eigene existentielle Fraglichkeit vorurteilsfrei einlassen, können wir verstehen, warum intelligente Menschen heute für esoterische Angebote oft ganz unkritisch aufgeschlossen sind, während sie dem christlichen, präziser dem kirchlichen Angebot geradezu überkritisch gegenüberstehen.

c. Transzendenz oder was bedeutet Gott?

Transzendenz (von lat. ›transzendere‹ = übersteigen) hat in seiner Wortbedeutung den Sinn von: Übersteigerung oder Überstieg. Allerdings erlaubt diese Grundbedeutung je nach Anwendungsgebiet mannigfache Wandlungen. Im Rahmen der klassischen (thomistischen) Philosophie meinte Transzendenz in der ersten Bedeutung zunächst schlicht: »*Unabhängigkeit vom Bewußtsein*«. »Der Gegen-

⁴ *M. Luther*, Der große Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930 (Göttingen ⁵1964) 560.

stand« – erläutert Johannes B. Lotz im »Philosophischen Wörterbuch« – »übersteigt den Erkenntnisakt, steht ihm als etwas Selbständiges, nicht erst vom Akt gesetztes gegenüber« Und weiter:

»Das gilt schon innerhalb des Selbstbewußtseins; ein Erkenntnisakt, der einen Willensakt erfaßt, findet diesen als etwas von ihm selbst Unabhängiges vor. Erst recht übersteigt die Außenwelt unser gesamtes Bewußtsein, das sich auf sie als etwas bereits Vorhandenes richtet.«⁵

Transzendenz meint von da abgeleitet mithin das »Über-Sinnliche«, »Über-Weltliche«, das sich der unmittelbaren Erfahrung entzieht (»Un-Erfahrbarkeit«) und nur dem spekulativen Denken zugänglich ist. In letzter Bedeutung meint Transzendenz im religiösen Zusammenhang schließlich die Jenseitigkeit beziehungsweise »Überweltlichkeit Gottes«. Der Gegenbegriff zu Transzendenz ist der Begriff der »Kontingenz«. Er bezeichnet die Erfahrung der Grenze, die Erfahrung unserer Begrenztheit gegenüber der Wirklichkeit selbst.

Dazu merkt Eberhard Simons im »Handbuch philosophischer Grundbegriffe« von 1974 an: »Der Begriff Transzendenz (...) wird durch die Erfahrung gewonnen, daß der Mensch »auf der Suche nach Wirklichkeit« ist.« In der Suche nach dem Transzendenten suchen wir mit anderen Worten Antwort auf unsere Frage nach der Wirklichkeit selbst.⁶ Die *Suche nach Wirklichkeit* ist auf eine bisher kaum gekannte Weise für das »post-moderne« Lebensgefühl problematisch geworden. Tatsächlich drückt das umstrittene Schlagwort »Selbstverwirklichung« die große Sorge angesichts der zunehmend fraglich gewordenen Wirklichkeit aus, wer ich denn eigentlich als Mensch bin.

⁵ J. B. Lotz, Art Transzendenz, in: Philosophisches Wörterbuch. Unter Mitwirkung der Professoren des Berchmanskollegs in Pullach bei München u. a., hg. v. W. Brugger (Freiburg-Basel-Wien ¹⁰1963) 335–337, hier: 336.

⁶ E. Simons, Art. Transzendenz, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe 6 (München 1974) 1540–1556, hier: 1540.

d. Was bedeutet Offenbarung?

Die sogenannten prophetischen Religionen, darunter Judentum, Christentum und Islam gehen von der Überzeugung aus, daß diese jenseitige Wirklichkeit, das Göttliche selbst sich mitteilt⁷: durch die Schöpfung, die Erfahrung und Erforschung der Natur durch Ereignisse in der Geschichte der Menschheit, durch prophetische Menschen, durch Menschen, die wie Jesus, durch ihr Leben, die Art und Weise, wie sie anderen Menschen begegnen für andere selbst zur Ahnung des Göttlichen werden.

Das was sich uns hier von Gott her erschließt, nennen wir Wortgottes oder – wie Karl Rahner sich ausdrückte – *Selbstmitteilung Gottes*.

Wer gläubig ist im Sinne einer vertrauensvollen Offenheit für Gott beziehungsweise für die Tiefe des Ganz-Anderen in der Wirklichkeitserfahrung, für den kann das Erlebnis der Natur, die Begegnung mit Menschen, das Berührt werden durch Liebe, die Wendungen der eigenen Lebensgeschichte, das meditative Gebet zur *unmittelbaren Erfahrung* werden: Wort Gottes, Offenbarung. Dies muß nicht so sein, aber es kann so sein! Offenbarung fällt also nicht einfach vom Himmel, sondern hängt davon ab, ob Menschen bereit und Willens sind, das, was ihnen bedeutungsvoll widerfährt, was sie an spricht und verstanden werden will, als Wort, Mitteilung, Offenbarung von Gott her zu verstehen und als Gottes Wort anzunehmen.

e. Was ist Spiritualität oder Religiosität?

Das Wort *Spiritualität* gehört heute bis weit in den außerreligiösen Bereich hinein zu den beliebtesten Begriffen, die das religiöse Phä-

⁷ P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie* (München 1977); H. Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung* (Darmstadt 1996).

nomen beschreiben und charakterisieren. Ja, oft wird er geradezu als Synonym für das Religiöse schlechthin verwendet. Allerdings kommt erstaunlicherweise sogar das »Praktische Lexikon der Spiritualität« zum Schluß, daß der Gebrauch des Begriffs Spiritualität sehr vage und äußerst unscharf bleibe. Paul Michael Zulehner schreibt dazu:

»Gleich einem der vielen anderen gegenwärtigen Reizworte stellt Spiritualität eher ein Ausrufezeichen dar oder eine ungefähre Geste, dessen genaue Bedeutung sich fast nur aus dem Zusammenhang ergibt. Selbst wenn der ursprüngliche Wortsinn von Spiritualität (= geistliche Lebensform) der kleinste gemeinsame Nenner allen Sprachgebrauchs ist, so stellt sich von hier aus erst recht die Frage, was hier ›geistlich‹ heißen soll. Ist zum Beispiel der Gegenbegriff dazu der Ungeist oder die ›materiell‹-konkrete Erfahrungswelt, gleichsam die harte Außenseite der Realität? Nun ist es in der Tat nicht leicht zu definieren, was Spiritualität ist. Denn *sie bezeichnet vor aller begrifflichen Klärung die gelebte Grundhaltung des Menschen an Gott und seine Sache*. Deshalb ist Spiritualität eine so vielgestaltige Größe wie das Leben selbst und wie die Vielgestaltigkeit möglicher Beziehungen zu Gott (G. Greshake).«⁸

Sehr oft wird heute statt von Religion oder Spiritualität von *Religiosität* gesprochen. Dies hat nach Hans-Joachim Höhn damit zu tun, daß in der ›post-modernen‹ Gesellschaft Religion als sozialgestalt zunehmend zu einer marginalen Größe geworden ist.⁹ Unter *Religiosität* ist unter diesen Bedingungen »eine spezifische (›transzendenzoffene‹) Disposition von Individuen für eine besondere *Stilisierung bestimmter Lebenssituationen*« zu verstehen, die allerdings einem ständigen Form- und Ausdruckswandel unterliegt, der für Theologie und Kirche zweifellos auch eine grundlegende Bedeutung hat, an der sie nicht ohne Schaden vorbeigehen können.

⁸ Zitat verarbeitet von P. M. Zulehner im Art. Spiritualität, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. v. C. Schütz (Freiburg-Basel-Wien 1988) 1170f.

⁹ H.-J. Höhn, Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt (Düsseldorf 1998) 15–19; hier: 69.

f. *Mystik*

Mystik (von gr. ›myo‹ = schließen, aufhören) »bezeichnet einen Vorgang des Augenschließes und Nach-innen-Schauens«. Im Deutschen könnte der Begriff *Mystik* am besten mit dem Wort *Versenkung* wiedergegeben werden. Daneben haben wir historisch von einer sprachlichen Assoziation und einem sachlichen Zusammenhang mit den Mysterienkulten auszugehen:

»Myéo heißt ›in die Mysterien einweihen‹; der mýstes war der in den Mysterienkult Eingeweihte. Hierin gehört als historischer Typ die soziale Esoterik der ›Mystik‹. Schließlich läßt sich auch ein Zusammenhang mit dem Verständnis von mystérion als Geheimnis oder als Geheimniszeichen herstellen. In der christlichen Tradition werden darunter vor allem das Mysterium und die Mysterien des Glaubens verstanden so daß hier der Typ einer Glaubensmystik einzuordnen wäre.«¹⁰

Der Mystiker/die Mystikerin sucht einen *erlebnishaften, spirituellen (geistlichen) Zugang zum Heiligen*, das sie/er »im Denken und Fühlen, im Erleben und im Lebensstil« *erfahren* möchte. In diesem Sinne ist die *Mystik* eher mit der *Meditation* oder (passiven) *Kontemplation*, *Beschauung* (*Beschaulichkeit*) der Glaubensgeheimnisse verwandt. Dies schließt natürlich magische Mißdeutungen und Mißbräuche nicht aus.

g. *Was bedeutet Okkultismus oder Esoterik?*

Okkultismus (von lat. ›occultus‹ = geheim, verborgen) ist ein Sammelbegriff für Lehren und Praktiken, denen die Anschauung zugrunde liegt, daß *eine den normalen Sinnen verborgene, eben okkulte Wirklichkeit* dem Menschen, zumeist durch Anwendung bestimmter Techniken zugänglich, beziehungsweise erfahrbar ge-

¹⁰ D. Mieth, Art. *Mystik*, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 3 (München 1991) 405–418, hier: 405.

macht werden kann.¹¹ Wir betreten hier den Raum der religiösen Erfahrung, der wiederum religionspsychologische und theologische Fragen mit sich bringt. Der Okkultismus geht von der selbstverständlichen Annahme aus, daß es *wirkmächtige* übersinnliche Kräfte und Wesen gibt. Er hat seine Wurzeln in den Weltbildern vieler alter Religionen, Kulturen und Epochen.

Esoterik (von gr. ›esoterós‹ = innerlich, verborgen) bezeichnet demgegenüber geheimes Sonderwissen, das nur für Eingeweihte, ausschließlich einem inneren Kreis zugänglich ist.¹² Solches Wissen betrifft weltanschauliche und religionsphilosophische ›*Glaubenssysteme*‹, die oft bis in altorientalische und mediterrane Subkulturen zurückreichen. Die Praktiken des Okkultismus entstammen zumeist solchen esoterischen Traditionen. Dies bedeutet freilich nicht, daß alle, die sich mit okkulten Praktiken beschäftigen, auch tatsächlich in den inneren Kreis des esoterischen Wissens eingeweiht wären. Das heißt: Viele heutige Okkultisten »verwenden zwar meditative, magisch-therapeutische und schicksalsbefragende Techniken esoterischer Traditionen, interessieren sich jedoch wenig oder nicht für die spirituelle Schulung und Weltanschauung, die ursprünglich meistens damit verbunden war«¹³. Die Lehren und Praktiken des Okkultismus sind stets mit der Anschauung von der Existenz einer *übersinnlichen Wirklichkeit* verbunden, die man mit mantischen und magischen Mitteln zu beherrschen versucht.

¹¹ Zur Bestimmung der Begriffe Esoterik, Okkultismus, Mantik und Magie greife ich hier auf die Diplomarbeit von P. Lotz zurück: Umgang mit Okkultgläubigkeit. Wenn der Okkultismus das Leben bestimmt (WS 1993/94). Vgl. weiterführend: H.-J. Ruppert, Okkultismus, Geisterglaube oder Neuer Weltgeist? (Wiesbaden 1990) 11; U. R. Rausch, E. T. Türk, Geister-Glaube. Arbeitshilfe zu Fragen des Okkultismus (Düsseldorf 1991) 9, 14; A. Rensch, Paranormale Phänomene und Kirche, in: Grenzgebiete der Wissenschaft 37 (3/1988) 243–256, hier: 244.

¹² Vgl. dazu H. Cancik, Art. Esoterik, in: ders. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2 (Stuttgart 1990) 345f.

¹³ B. Grom, Esoterik heute, in: StdZ 111 (1986) 363–374, hier: 368. Vgl. B. Grom, Art. Esoterik, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten – Hintergründe – Klärungen, hg. v. H. Gasper, J. Müller, F. Valentin (Freiburg-Basel-Wien 1990) 250–256.

3. Theologisches Denken¹⁴

a. Die großen Fragen

Vier große Fragen beschäftigen Menschen seit jeher: Wer bin ich? Warum gibt es mich? Wohin gehe ich? Warum gibt es nicht nur Gutes, sondern auch Böses, Krankheit, Leid und Tod? Seit jeher haben Menschen also über das Geheimnis der Welt nachgedacht und nach dem Sinn ihres Lebens geforscht. Was uns zu den großen Daseinsfragen bewegt, ist freilich weit mehr, als daß wir eben gerne wissen möchten, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Vielmehr fragen wir aus einem tiefen existentiellen Bedürfnis heraus: *Was bewahrt mein Leben?* Was gibt ihm Sinn und Bestand, wenn Beziehungen zerbrechen, Schicksalsschläge meine Lebensplanung zunichte machen, Krankheit, Leid und Schuld meine Hoffnungen und mein Selbstvertrauen erschüttern? Worauf kann ich mich verlassen, worauf ein letztes Vertrauen setzen angesichts des Todes? Existentielle Fragen treffen uns im Kern unseres Wesens und Befindens.

Von den Antworten, die wir finden oder uns geben lassen, hängt nicht nur ab, wie wir uns die Welt vorstellen und einrichten, sondern unser *Lebensgefühl*, unser Verhältnis zu den Dingen und zu anderen Menschen, was wir für wert oder unwert erachten, was wir fürchten und wem wir vertrauen, kurzum: unsere persönliche *Identität*. Gerade den heute lebenden Generationen wird auf überwältigende Weise bewußt: Menschliche Wissenschaft mag Erstaunliches leisten, aber sie kommt letztlich nicht darüber hinaus, daß der Mensch – trotz seines beeindruckenden Aufstiegs aus dem Dunkel der Evolution – in seiner Existenz bedroht ist und sich selber bedroht. Unserem Denken und Handeln sind enge Grenzen gesetzt, die Biosphäre bildet nicht mehr als einen hauchdünnen Schleier um

¹⁴ Vgl. dazu ausführlicher *U. Baumann*, Theologisches Denken, in: H. Dohrenbusch, J. Blickenstorfer (Hrsg.), *Allgemeine Heilpädagogik. Eine interdisziplinäre Einführung*, Bd. 1 (Biel 1999) 209–223.

unseren Planeten und seine Lebenszeit ist begrenzt, wie unsere eigene Lebenszeit begrenzt ist. Die Hoffnung ist illusorisch, daß es der Menschheit jemals in noch so ferner Zukunft gelingen könnte, sich selbst am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen. Zur Erfahrung jedes über sich selbst nachdenkenden Menschen gehört deshalb, heute sogar mehr denn je, das *Gefühl einer »schlechthinigen Abhängigkeit«* (Friedrich Schleiermacher).

Die Antworten, die wir suchen und uns zu geben versuchen, haben mithin – unabhängig davon ob sie einem religiösen, philosophischen, ethischen oder naturwissenschaftlich-ökologischen Denkmodell entstammen – ein gemeinsames Ziel: Sie dienen der Bewältigung eben jenes Wissens darum, ausgesetzt und bedroht zu sein. Auch die Religion steht im Dienst solcher *»Kontingenzbewältigungspraxis«*.

Theologisches Denken nimmt seinen Anfang in einem gegen alle Zweifel festgehaltenen *vernünftigen Vertrauen* darauf, daß die Wirklichkeit, in der wir leben, einen tragenden Urgrund hat, aus dem wir nicht fallen können, und ein in die Unendlichkeit ausgreifendes *Sinnziel* für alle Dinge, das uns dazu verantwortlich macht, über alle Grenzen von Zeit und Geschick, Geschichte und Kosmos, ja über den eigenen Tod hinauszudenken. Die Ausrichtung auf eine solche letztlich *transzendente Dimension* der universellen Wirklichkeit ist entscheidend für alles theologische Denken.

b. Von der Erfahrung des Transzendenten sprechen

Das Wort *Theologie* kommt aus der griechischen Sprache und setzt sich aus den Wörtern *theós* (Gott) und *legein* (sagen) zusammen. In allen Sprachen ist die sprachgeschichtliche Herleitung der jeweiligen Bezeichnung des Transzendenten schwierig. Das Wort *theós* (Gott) leitet sich vom Wortstamm *the-* ab, der sich zum Beispiel im Verb *theáomai* (schauen, anschauen, beschauen, wahrnehmen, be-

trachten) findet. Angesichts des erschütternden Erlebnisses von ekstatischer Liebe, Geburt und Tod, im jähem Gewittersturm oder im Wechsel der Jahreszeiten, unter dem nächtlichen Sternenhimmel scheint manchmal unvermittelt die Wirklichkeit durchsichtig zu werden. Begebenheiten, Begegnungen, Dinge verweisen auf eine geheimnisvolle Bedeutung, auf ein *Ganz-Anderes*. Etwas Jenseitiges, Erhabenes, Großartiges, Tiefsinniges scheint leise oder machtvoll auf. Alltägliches wird transparent für das Göttliche.

Theologie denkt über solche Erfahrungen nach und versucht für sie Worte zu finden, die sie in der Mitte der menschlichen Gemeinschaft besprechbar und mitteilbar machen. Große Religionsstifter wie Buddha Ghautama, Mose oder Zoroaster, Jesus und Muhammad oder die Propheten der Bahá'í waren Menschen, welche die einzigartige Gabe besaßen, ihre eigene intensive Erfahrung des Transzendenten, Göttlichen so mit anderen Menschen zu teilen, daß diese sich selbst in dieser Erfahrung wiederzufinden vermochten. Theologie kann deshalb nur richtig und nützlich von der Anschauung des Göttlichen reden, wenn sie sich nicht hinter der sterilen Ästhetik dogmatischer Lehrformeln verschanzt, sondern sich ganz unpräventiös bemüht, dem Menschen Gott als Geheimnis *seiner* Welt zu erschließen und ihn auf der Suche nach den für *ihn* gültigen Antworten auf *seine* großen Fragen zu begleiten.

- Aufgabe der Theologie ist es mit anderen Worten jene *Dimension des ganz anderen in der menschlichen Erfahrung von Welt und Wirklichkeit, Geschichte und Wissenschaft zur Sprache zu bringen, jene ›Kehrseite‹ der Erfahrung, ohne die menschliches Dasein ziellos, leer und aufs Ganze gesehen hoffnungslos ist.*

Theologisches Denken, da wo es denn auch wirklich radikal gewagt wird, ist *offenes Denken*, das die scheinbar schicksalhaften Grenzen der eigenen Lebensgeschichte und der Menschheitsgeschichte, des eigenen Wissens und der noch so festgefügtten Weltanschauungsmodelle immer neu hinterfragt und sprengt.

c. Religion verantworten

Theologie, so wie ihre Aufgabe hier beschrieben wird, ist weder Kunst im Elfenbeinturm, noch geschieht sie im luftleeren Raum. Theologie bedeutet vielmehr: Rechenschaft ablegen über die eigene Religion, ihre Überzeugungen, ihre Werte, ihre Lebenspraxis. Und zwar im Sinne einer dreifachen Verantwortung:

- gegenüber dem eigenen *maßgeblichen Ursprung*, den *maßgeblichen Schriften* und gegenüber den *maßgeblichen Gestalten* der eigenen Religion;
- gegenüber der eigenen religiösen *Gemeinschaft*, die im Spannungsfeld von Tradition und Gegenwartskultur sich immer wieder neu ihrer ursprünglichen Botschaft und Aufgabe vergewissern muß;
- gegenüber der *Gesellschaft*, die zurecht nach einem Nachweis für die Glaubwürdigkeit und Menschenwürdigkeit der in einer Religion verwirklichten Glaubens- und Lebenspraxis fragt.

Kurz gesagt: Theologie entsteht, wenn die Mitglieder einer religiösen Gemeinschaft anfangen, sich gemeinsam über die Bedeutung, die Botschaft und die Werte ihrer Religion ernsthaft Gedanken zu machen und ihre Glaubensüberzeugungen gemeinsam zu verantworten.

d. Christliche Theologie als Wissenschaft

Theologie hat die Aufgabe, die Sache, Inhalte und Praxis religiösen Glaubens zu verantworten. Solche Verantwortung geschieht, wenn sie richtig wahrgenommen wird, nicht nach Belieben, sondern nach klaren, prüfbaren und wissenschaftlichen Kriterien. Christliche Theologie stellt sich damit selbst unter einen *wissenschaftlichen Anspruch*. Die spätantike und mittelalterliche Theologie unterzog sich selbst den strengen begrifflichen und methodischen Regeln der klassischen Logik, Philosophie und Philologie. Heutige Theologie

arbeitet ebenso gewissenhaft mit dem gesamten Instrumentarium der modernen Geistes- und Humanwissenschaften, der Geschichtsforschung und Textanalyse, der Psychologie und Pädagogik, der Soziologie und der Verhaltenswissenschaften. Alle Anstrengungen dienen einem einzigen Ziel:

- *die ursprünglich Botschaft Jesu Christi authentisch herauszuarbeiten und auf die gegenwärtige Lebenssituation hin auszuliegen.*

Die wissenschaftliche Theologie gliedert sich deshalb heute auf in zahlreiche Fächer und Disziplinen.

Propädeutische Fächer, wie *Philosophie* und *Fundamentaltheologie* analysieren die Denkwege und die religiöse Situation, um Theologie und Kirche zu ermöglichen, mit den Menschen über ihre eigene Wirklichkeitserfahrung in ein zeitgenössisches Gespräch zu kommen.

Exegese – die historisch-kritische Auslegung der Schriften des alten und des Neuen Testaments –, *Theologie-* und *Kirchengeschichte* bilden die eigentlichen *Basiswissenschaften* für jegliche theologische Reflexion. Sie erschließen die für das christliche Selbstverständnis maßgeblichen Texte und Situationen.

Aufgabe der *systematischen Theologie* ist es, auf der Basis der genannten Disziplinen sich immer wieder neu um eine Gesamtdarstellung des Christentums in Wesen, Lehre und Geschichte zu kümmern. Dabei stellt die *Dogmatische Theologie* die zentralen Themen des christlichen Glaubens und der kirchlichen Lehrtradition dar, um sie auf die geistigen Herausforderungen der Gegenwart hin weiter zu bedenken. Heute geschieht dies immer mehr im Sinne einer vom Ansatz her *Ökumenischen Theologie*. Das Fach *Theologische Ethik* hingegen durchdenkt das Handeln des Menschen im persönlichen Lebensbereich, in Gesellschaft und Staat, in Wirtschaft und Wissenschaften systematisch von einem dezidiert theologisch-christlichen und christlich-humanistischen Standpunkt aus.

Gegenstand der *Praktischen Theologie* sind die vier Grund-Dienste kirchlichen (seelsorglichen) Handelns in der Gemeinde: der Dienst

an der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Leben, in Predigt, Religionsunterricht und Katechese, der diakonische Dienst am notleidenden Nächsten, der Gottesdienst und seine Gestaltung, der Leitungsdienst in und an der kirchlichen Gemeinschaft und an der Einheit der Glaubenden. Pastoraltheologie, Religionspsychologie und -soziologie, Religionspädagogik, Liturgik, Homiletik sind nur einige der Arbeitsfelder praktischer Theologie.

Eine eigenständige Rolle spielt schließlich seit dem Mittelalter das Fach *Kirchenrecht*. Seine Aufgabe ist die Auslegung und Anwendung der kirchlichen Rechtsnormen im Sinne einer funktionierenden Kirchenordnung.

II. BEDINGUNGEN UNTER DENEN MENSCHEN HEUTE GLAUBEN

Wir leben in einer Zeit, in der sich die *religiöse Situation* grundsätzlich zu verändern scheint. Wir sind Zeugen von Horizontverschiebungen und großen sozialen und kulturellen Umbrüchen, welche unsere Einstellung zu Welt, Wirklichkeit und Religion weithin bestimmen. Die Einstellungen zu Kirche und Kirchenzugehörigkeit verändern sich, man spricht vom Phänomen einer »unsichtbaren Religion«, von individualisierter Religiosität, von neuer religiöser Sehnsucht und fundamentalistischen Ängsten vor Orientierungslosigkeit und Synkretismus. Davon möchte ich im zweiten Impuls vor allem sprechen.

Die geistige Krise, in der wir uns gegenwärtig befinden, kommt nicht von ungefähr. Seit dem Beginn der Neuzeit hat sie sich immer lauter angekündigt. Damals begann eine kontinuierliche und unaufhaltsame *Metamorphose unserer Denk- und Wahrnehmungsstrukturen*. Die Geistes- und Wissenschaftsgeschichte der letzten Jahrhunderte hat den Ort und die Weise auch des transzendentalen beziehungsweise religiösen Denkens weitgehend verändert. Mit anderen Worten: Die Orientierungslosigkeit, über die heute viele klagen, hat

ihre Wurzeln in historischen Orientierungsverlusten, welche die ›Orientierungsgewißheit‹, in der sich die Menschen im Mittelalter trotz »Hungersnot, Pest und Krieg« geborgen wußten, schrittweise auflöste.

1. Horizontverschiebungen

Sechs große Ereignisse der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte haben seit dem Beginn der Neuzeit die Orientierung unseres Bewußtseins in Raum und Zeit grundlegend verändert und beeinflussen heute unsere Wahrnehmung, die Strukturen unseres Denkens, unsere Sprache und unsere Ordnungsvorstellungen: die sogenannte kopernikanische Wende, die cartesianische Krise der Erkenntnisphilosophie, die Entdeckung der Evolution, die Psychoanalyse, die Desorientierung des Wirklichkeitsverständnisses durch Relativitätstheorie und Quantenphysik und schließlich die Biotechnologie mit ihren Möglichkeiten Leben für den menschlichen Zugriff überhaupt verfügbar zu machen. Wie wirken sich diese Ereignisse auf die gegenwärtige religiöse Situation aus?

a. Der Verlust des Zentrums in Raum und Zeit Die kopernikanische Wende

Seinen Namen hat dieses geistesgeschichtliche Ereignis an der Schwelle zur Neuzeit von *Nikolaus Kopperrnigk* (1473–1543). Er, Mathematiker, Astronom, Doktor des Kirchenrechts, bedeutender Arzt, Sekretär, Kanzler und Verweser des Bistums Ermland im damaligen Ostpreußen, kurz, ein umfassend gebildeter Mann, war bei seinen Bemühungen, die mathematisch-astronomischen Grundlagen für die damals überfällige Kalenderreform zu verbessern, auf Hinweise in der antiken Literatur gestoßen, welche die Möglichkeit eines *heliozentrischen Weltbildes* erörterten. Seit 1540 verfaßte Koppernikus eine Reihe von astronomischen Schriften. Sein Hauptwerk

De revolutionibus orbium coelestium, in dem er seine Berechnungen über die Planetenbahnen veröffentlichte, ließ er aus Furcht vor der Inquisition erst kurz vor seinem Tod drucken.

Fast ein Jahrhundert später entdeckte der italienische Astronom *Galileo Galilei* (1564–1642) mit seinem Teleskop die großen Jupitermonde und fand damit einen wichtigen empirischen Beweis für Kopernikus' Theorie. Daß er von nun an als bewiesen verbreitete, die Erde sei nicht das Zentrum des Universums, sondern nur ein Trabant der Sonne, brachte ihn umgehend in Konflikt mit der römischen Inquisitionsbehörde, die ihm 1631 unter strengster Strafanordnung verbot, seine wissenschaftlichen Erkenntnisse öffentlich zu wiederholen.

Auch die kirchlichen Gegner Galileo Galiläis verstanden sich als ›Naturwissenschaftler‹, allerdings im Sinne der aristotelischen Physik. ›Empiriker‹ sind auch sie, aber ihre Beobachtung folgt der ›unmittelbaren Wahrnehmung des Augenscheins‹ und ist vorgegeben durch das Weltbild der *Bibel*. Da man die Irrtumsfreiheit und göttliche Inspiration der Schrift auch auf die beiläufigen naturwissenschaftlichen Aussagen bezog, durften/konnten die Beobachtungen der ›exakten‹ Empiriker ›apriori‹ dem geoffenbarten biblischen Weltverständnis nicht widersprechen.

Der ›Fall Galilei‹ ist also nicht einfach ein Streit um die Richtigkeit seiner Thesen, sondern ein Streit um die – von Bibel und Dogma aus gesehen – ›richtige‹ beziehungsweise ›erlaubte‹ und ›angemessene‹ naturwissenschaftliche Methode. ›Naive‹ und ›exakte‹ Naturwissenschaft liegen sich in den Haaren. Naturwissenschaftler wie Galilei bauten sich Beobachtungsgeräte, welche die Möglichkeiten menschlicher Sinneswahrnehmung *künstlich* erweiterten, erfanden Meßtechniken und mathematische *Rechenmodelle*, mit deren Hilfe sie die Natur nicht mehr bloß passiv-ehrfürchtig beschauten, sondern aktiv-experimentell erforschten. Man schickte sich an, der Natur ihr Geheimnis zu entreißen. Die Welt wird Sinne *entsakralisiert* und *säkularisiert*. Durfte man das? War eine solche *Profanierung* der Natur nicht völlig gegen den Geist christlichen Glaubens?

In der Tat, die Konsequenzen waren einschneidend: Nicht mehr alle Wirklichkeit war jetzt gleichzeitig auch ›religiös‹ und ›sakral‹. Die Naturwissenschaft bezog selbstbewußt einen *Raum autonomer Erkenntnis*, der nicht mehr fraglos der Aufsicht der kirchlichen Lehrautoritäten unterstehen wollte, sondern zumindest ebenbürtige Autorität beanspruchte. Aus diesem Grund war das Verhältnis von Kirche und exakter Naturwissenschaft von Anfang an gespannt.

Die dramatischen Folgen der *erkenntnistheoretischen Wende* zum empirisch-wissenschaftlichen Denken haben freilich weder Kopernikus noch später Johannes Kepler (1571–1630) oder Galilei in ihrem vollen Ausmaß und in ihrer vollen und ganzen geistesgeschichtlichen Dramatik erkannt. Hoimar von Ditfurth, der sich in zahlreichen Publikationen mit diesen geistesgeschichtlichen Ereignissen beschäftigte, kam deshalb zum Schluß, daß es überhaupt zutreffender wäre, nicht von einer ›kopernikanischen Wende‹ zu sprechen, sondern von einer »Wende des *Giordano Bruno*« (1548–1600). Denn erst dieser philosophische ›Ketzler‹, ein Dominikanermönch, der in Rom von der heiligen römischen Inquisition auf den Scheiterhaufen geschickt wurde, habe wirklich die Tragweite des neuen naturwissenschaftlichen Weltverständnisses begriffen: »Es schleuderte« – so von Ditfurths Worte – »den Menschen ... aus dem Zentrum einer göttlichen Naturordnung in die unausdenkbare Leere eines toten Universums, dessen schiere Unermeßlichkeit Entsetzen auslösen mußte.« Giordano Bruno »durchschaute ... als erster Mensch den Anblick des Sternenhimmels als relativierbare, lediglich durch den eigenen kosmischen Standpunkt erzeugte *perspektivische Illusion*. Wo auch immer wir uns im Kosmos befänden, immer würden wir den Eindruck haben, im Mittelpunkt zu stehen, während die Erde dann, von ›dort‹ aus, ›am Rande‹ zu stehen scheine.«¹⁵

Damit geht dem Denken und Handeln des Menschen die *Orientierung in Raum und Zeit verloren*, die unverrückbare hierarchische

¹⁵ H. v. Ditfurth, Einführung, in: Im Bann der Natur. Erarbeitet v. H. v. Ditfurth, R. Walter (Freiburg-Basel-Wien 1985) = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 32, 15f.

Ordnung, das Zentrum, auf das sich bisher alles bezog. Die Konsequenz dieses Zentrumsverlusts: Alle Ordnungsverhältnisse bis hin zur religiösen Wertordnung werden im neuzeitlichen Prozeß allmählich demokratisiert, entinstitutionalisiert, privatisiert und individualisiert. Alle Wahrheit, alle Erkenntnis wird zu einer Frage der Perspektive. Was sich im Laufe dieser Wende ändert, ist also das gesamte Verständnis und Verhältnis zur Wirklichkeit als Wirklichkeit.

Die Relativierung des kosmischen Standpunkts hat – wie der Physiker Paul Davies beschreibt – unmittelbar auch *religiöse Folgen*:

»Was in früheren Jahrhunderten zu den wichtigen theologischen Fragen gehörte (wie beispielsweise ›Wo befinden sich Himmel und Hölle?‹), ist zum Teil durch die moderne Kosmologie und unser besseres Verständnis, worum es bei Raum und Zeit geht, gegenstandslos geworden«¹⁶.

Letztlich geht es darum: *Gott* selbst wird *ort-los* in der Welt, und wer nicht die Möglichkeit hat, sich mit diesem Problem kritisch-theologisch auseinanderzusetzen, kann leicht zum Kurzschluß kommen, was keinen Ort habe, existiere auch nicht in Raum und Zeit. Damit wird der grundstürzende Zweifel geboren, der im neuzeitlichen Denken immer mehr Raum gewinnt, ob nicht am Ende die Gottesvorstellung selbst die Folge einer »perspektivischen Illusion« ist, deren Wirklichkeitsgehalt letztlich nicht erweislich ist.

b. Der Verlust der Vernunftgewißheit:

Das cartesianische Problem

Wenn nicht mehr gewiß ist, daß das ganze Universum in Gott seinen Ursprung hat und fraglos auf *Ihn* als Zentrum und Ziel allen Seins durch Raum und Zeit hindurch ausgerichtet ist, bricht dann nicht auch die metaphysische Seinsordnung der Philosophen zu-

¹⁶ P. Davies, *Gott und die moderne Physik* (München 1986) 281.

sammen, muß da nicht früher oder später die *Wirklichkeit selbst ungewiß* und fraglich werden?¹⁷ René Descartes (1596–1650) versuchte statt dessen die innere Gewißheit des eigenen Denkens zur Grundlage der Gewißheit von Gott, Welt und Wirklichkeit zu erheben. Aber dieses kühne cartesianische »*ich denke, also bin ich*« kann den Zweifel, ob dieses *Ich* sich überhaupt unterscheidet von der Welt oder diese *Welt* von meinem Denken, nicht ausräumen. Verhält sich die Sache nicht eher so, wie manche Philosophen im Anschluß an Immanuel Kants (1724–1804) Vernunftkritik folgerten: Die Wirklichkeit, die wir wahrzunehmen glauben, existiert nur in unseren Köpfen; wir beschäftigen uns bei allem Denken, Erkennen und Vorstellen stets nur mit unserem eigenen Verstand?¹⁸ Und wie steht es mit jenem konstruktivistischen Wirklichkeitsverständnis, das uns von der Quantenphysik bis zur Erkenntnispsychologie heute als logischer Ausweg angeboten wird? Gibt es die zu ihren ›Landkarten‹ der Wirklichkeit in unseren Köpfen passende ›Landschaft‹ überhaupt in der Wirklichkeit?

*c. Der Verlust der biologischen Einzigartigkeit:
Die Anthropozentrismuskrise*

Der Verlust der kosmischen Mitte und die Revolution der Denkvoraussetzungen wogen schwer. Aber immer noch blieb eines unangestastet und gewiß, nämlich: die Einzigartigkeit der eigenen menschlichen Art als Mitte, Ziel und Krone der Schöpfung. Die dritte Horizontverschiebung bringt eben dieses herrschaftliche Selbstbewußtsein in die Krise. 1859 veröffentlichte Charles Darwin (1809–1882) sein Hauptwerk »Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl«. Mit einer erdrückenden Fülle von empirischen Nach-

¹⁷ Vgl. zum folgenden die entsprechenden Abschnitte bei: *H. Küng*, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit (München-Zürich 1978); *U. Baumann*, Christ sein auf dem Weg. Ein theologisches Lebensprogramm, in: Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, hg. v. H. Häring, K.-J. Kuschel (München-Zürich 1993) 44–47.

¹⁸ *H. v. Ditleurth*, Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen (München 1987) 178 im Kontext.

weisen belegte er seine *Evolutionstheorie*: Alles Leben entwickelte sich danach durch natürliche Auslese und Zuchtwahl. Heute besteht kein ernsthafter wissenschaftlicher Zweifel daran: Auch der Jetzt-Mensch ist Ergebnis einer jahrmillionenlangen, keineswegs völlig gradlinig verlaufenen, allerdings in Einzelheiten bis heute längst nicht vollständig rekonstruierbaren Evolution.

Selbst unserer Abstammung nach, heißt dies im Klartext, haben wir *keinen metaphysischen Vorzug oder Vorrang* vor anderen Lebewesen. Wir unterstehen als Menschen den Regeln der Evolution nicht anders als andere Lebewesen auch. Wird der Kosmos »als historischer Prozeß erkannt, eine biologische Entwicklungsgeschichte, die (auf der Erde) seit mehreren Jahrmilliarden abläuft (und die gewiß nicht ausgerechnet in unserer Gegenwart abrupt zum Stillstand kommt)«, dann wird es unmöglich, gegen die erwiesenen Tatsachen »den heutigen Menschen vor diesem Hintergrund noch als definitives Endergebnis oder Ziel aller bisherigen kosmischen Geschichte« zu definieren¹⁹. Damit wird auch der *Platz des Menschen in der Welt und Geschichte des Lebens ungewiß*. Nicht nur die Erde, sondern wir selbst werden aus dem Mittelpunkt des Kosmos und seiner Geschichte verdrängt. Aus ist es mit der anthropozentrischen Anmaßung, wir Menschen seien Krone und Ziel der Schöpfung und der ganze Kosmos drehe sich seit schätzungsweise 14 Milliarden Jahren ausschließlich um uns.

Wir mögen zwar den Eindruck haben, daß es unsere Augen sind, durch die das Universum sieht, daß es unser Verstand ist, durch den es Bewußtsein erlangt, daß es unsere Experimente sind und unsere Mathematik ist, durch die es seine geheimnisvollen, über den menschlichen Verstand gehenden Dimensionen gewinnt. Tatsache ist aber, daß unsere *Bewußtseinslage in einer solchen evolutiven Welt* noch weitaus schwieriger ist, als die bisher beschriebenen Erscheinungen ahnen lassen, schwieriger auch für die Religion und die Suche des Menschen nach Ziel und Sinn seiner transzendentalen

¹⁹ Ebd., 136.

Sehnsucht nach dem »ganz Anderen«, Jenseitigen. Denn unsere Sinnesorgane sind evolutionistisch betrachtet ja lediglich Sensoren oder Rezeptoren, die uns zwar erlauben, uns artspezifisch in der ›Umwelt‹ zu bewegen und uns so zu verhalten, daß wir den unserer Entwicklungs- und Organisationsstufe angemessenen Lebenszweck erreichen können.²⁰

Deshalb muß das religiöse Denken in Betracht ziehen, daß auch die *Transzendenzvorstellung* für menschliche Wissenschaft letztlich nur als im Gehirn des Menschen selbst ablaufender Verarbeitungs- und Interpretationsvorgang zugänglich ist. Die uns jenseitige Wahrheit des religiösen Weltverständnisses, die Übereinstimmung von (theologischer) Interpretation und objektiver (göttlicher) Wirklichkeit ist mit anderen Worten empirisch nicht verifizierbar und nicht zu beweisen. Niemals kann menschliche Sprache die Wirklichkeit selbst letztgültig wahr beschreiben. Wahrheit, auch religiöse, letzte Wahrheiten sind stets dem Zwang unserer eigenen Anschauungsformen unterworfen.

Jenseits der Frage nach der ›Wahrheit‹ und ›Zuverlässigkeit‹, die menschlichem Erkennen möglich ist, wird uns deutlich, wie vorläufig, begrenzt und transzendenzverwiesen jegliche menschliche Wissenschaft ist: »Die Ebene, von der aus *wir* die Lage ... aller anderen Lebewesen begutachten, ist nicht die letzte, die endgültig maßgebliche«²¹. Die *evolutionistische Krise* des menschlichen Selbstverständnisses besteht mithin nicht nur im demütigenden *Verlust der »Krone der Schöpfung«*, sondern in einer radikalen Verschärfung des Kontingenzbewußtseins und in einer Relativierung des historischen Selbstbewußtseins. Menschengeschichte ist von nun an – empirisch betrachtet – ›nur‹ noch Artgeschichte, die über die Existenz unserer Art nicht hinausreicht.

²⁰ Ebd., 155.

²¹ Ebd., 187.

*d. Der Verlust des Selbst:
Die tiefenpsychologische Verunsicherung*

Es bleibt aber nicht bei jener dritten evolutionistischen Desorientierung des Menschen, der sich nun mit aller Wucht vor die Frage gestellt sieht, wer er ist und welches denn eigentlich *sein* Platz in der Natur ist. Die Verunsicherung reicht noch wesentlich tiefer, bis auf den Grund der Seele nämlich, wo wir uns heute in unserer ganz persönlichen, individuellen Identität ertappt und verletzt fühlen müssen.

Sigmund Freud (1856–1939), der Vater der Psychoanalyse, sprach auf seine Weise damals von »drei Kränkungen«, welche »die Wissenschaft dem menschlichen Ich angetan habe: Kopernikus, der uns aus dem Weltzentrum an einen periferen Ort verwies, Darwin, der uns zu Vettern der Tiere machte, über die wir uns bis dahin erhaben deuchten, und die Psychoanalyse, die das Ich endlich darüber belehrt, wie wenig es Herr im eigenen Hause ist«²². Freud stieß bei der psychoanalytischen Behandlung seiner Patienten in den unbewußten Schichten der Psyche immer wieder auf das Phänomen einer Spannung, ein – wie er es nannte – »Unbehagen in der Kultur«. Er erklärte sich dieses Unbehagen mit einem stets latent vorhandenen allgemeinen Schuldgefühl²³. Unsere sozialen Verhaltensmaßstäbe – fand Freud – sind nicht überwiegend durch Sachautorität vermittelt, sondern durch die Ängste des Kindes vor drohendem Liebesverlust, Trennung und Isolation, wenn es den Wünschen seiner Bezugspersonen nicht entspricht. Mehr noch: Auch hinter den Ängsten des Erwachsenen verbirgt sich eine ursprüngliche *Verwerfungs- und Trennungsangst*, die nichts anderes ist als der ins

²² Hinweis bei *C. F. von Weizsäcker*, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen (München ⁴1986) = dtv 1687, 122 ohne Quellenangabe.

²³ *S. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur, in: Studienausgabe 9 (Frankfurt/M. 1975) 109.

Erwachsenenleben projizierte »Ausdruck des totalen Angewiesenseins des Kindes«: »soziale Angst«²⁴.

Religion ist für Freud das Abbild dieser Situation. Auf dem Wege einer sogenannten Überich-Bildung würden nämlich sowohl die Ängste vor Trennung und Verwerfung als auch der Wunsch nach Geborgenheit und Zustimmung auf *religiöse Surrogate* übertragen. Religion sei mit anderen Worten das Ergebnis von *Projektionen*, die Gottesvorstellung das Ergebnis des zum Überichhaften aufgestiegenen und von der Realität schließlich losgelösten Eltern-Kind-Verhältnisses. In den unergründlichen Gewässern des Gottesgedankens – so beobachtet Freud als Psychoanalytiker oftmals – spiegeln sich kindliche Ängste und Wünsche, psychische Unselbständigkeit und Getriebensein durch ein unerbittliches »Überich«.²⁵

Statt der Aussicht auf eine grandiose geistige Zukunft vermittelt uns damit die Psychoanalyse die ernüchternde Einsicht: Unser bewußtes *Ich ist nicht* – wie Descartes annahm – *das souveräne, freie Zentrum unseres Selbst*, sondern bedingt, um- und herumgetrieben von Einflüssen, Ängsten, Gefühlen, die es selbst nicht kontrollieren, auf die es nur reagieren kann – und selbst dies meist unbewußt. So haben wir nach dem Verlust des kosmischen Zentrums und nach der Erschütterung des anthropozentrischen Selbstbewußtseins schließlich die Entzauberung unseres eigenen Ichs hinzunehmen. Wir sind nicht nur ortlos in Raum, Zeit und Geschichte, sondern unser eigenes individuelles Bewußtsein wird in uns perspektivistisch, relativ, ortlos. *Unsere Identität ist uns fortan nicht und nie mehr gewiß.*

²⁴ Vgl. H. Fishedick, *Aufbrechen. Schuld als Chance* (München 1988) 41.

²⁵ Zur Projektionshypothese ausführlich U. Baumann, *Projektion und Symbolbildung. Thesen zur »Konstruktion« religiöser Wirklichkeit*, in: *Religionspädagogische Beiträge* Nr. 32 (1993) 3–20; H. Küng, *Freud und die Zukunft der Religion* (München-Zürich 1987) = Serie Piper 709; H. Henseler, *Religion – Illusion? Eine psychoanalytische Deutung* (Göttingen 1995).

e. *Der Verlust der Wirklichkeit als Wirklichkeit:
Relativität und Chaosprinzip*

In einem bisher letzten Akt der Verunsicherung wird durch die *neue Physik* schließlich unser Begriff von Wirklichkeit überhaupt fraglich. Alles Wissen, Verstehen und Geschehen wird relativ. Allerdings ist Albert Einsteins Relativitätstheorie nur der erste Akt der geistigen und erkenntnistheoretischen Revolution, welche die *Quantenphysik* (Max Planck, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger, Paul Dirac, Max Born) im 20. Jahrhundert insgesamt bedeutet. »Nothing is real«, »nichts ist real«! John Gribbin stellt diesen Vers, der einem Song John Lennons entstammt, als Motto über seine Geschichte der Quantenphysik²⁶. Das Zitat ist gut gewählt: Zumindest in der Welt des Allerkleinsten *verliert die Wirklichkeit Eindeutigkeit*. Alles scheint letztlich unbestimmbar. Der Beobachter selbst scheint darüber zu entscheiden, ob ein Elementarteilchen sich als Welle oder Teilchen verhält beziehungsweise die eine oder die andere Zustandsform ›verwirklicht‹. Nachdem sich Stück für Stück die Hoffnung auf einen festen Punkt oder ein tragendes Bezugssystem unserer geistigen und biologischen Existenz zerschlagen hat, scheint jetzt sogar der Unterschied von Sein und Schein nicht mehr sicher. So wird der Stoff, aus dem die Dinge gemacht sind, immer rätselhafter, je mehr wir über ihn wissen.

Wir haben uns damit abzufinden: *Aus der Tiefe* der subatomaren Ereignisse, Wechselwirkungen und Quantensprünge, aus denen die Verhältnisse unserer Erfahrungswelt resultieren, läßt sich *keine Logik* und kein erkennbares Handlungskonzept ableiten, das uns unser Dasein erklärlich und definitiv durchschaubar machte. Das Universum verhält sich, so verstanden, nach einem *chaotischen Prinzip*, in dem es zwar eine Unzahl sich variierender, aber niemals wiederholender Selbstähnlichkeiten, doch keine eindeutig berechenbaren

²⁶ J. Gribbin, *Auf der Suche nach Schrödingers Katze. Quantenphysik und Wirklichkeit* (München 1987); zur kurzen Einführung in die Materieproblematik: K. Mainzer, *Materie. Von der Urmaterie zum Leben* (München 1996).

Identitäten gibt, die es etwa dem Menschen erlaubten, wenigstens sein eigenes Wesen eindeutig zu definieren. Ohne Gewähr und Gewißheit des Gelingens muß vielmehr die Menschheit *ihre* eigene Welt und Geschichte selber ›wählen‹, ›entwerfen‹ und ›gestalten‹.

f. Die lebenswissenschaftliche Krise

Schließlich: Je mehr menschliche Wissenschaft und menschliche Technik in die biochemischen Geheimnisse des Lebens eindringen, je raffinierter die Computertechnologie wird, um so mehr scheint nicht nur das Leben, sondern auch die Leistung unseres Gehirns in den Bereich des Machbaren zu gelangen und der Glaube an eine göttliche Welterschöpfung und an unsere eigene Geschöpflichkeit verunsichert zu werden. Wird der Mensch schließlich selbst zum Schöpfer neuen Lebens, ja seiner selbst, wenn er anfängt in sein eigenes Erbgut und das Fortpflanzungsgeschehen einzugreifen? So wird es zur großen unbeantworteten Frage unserer Zeit: Wer und was sind wir Menschen denn nun eigentlich selber?²⁷

g. Konsequenzen

Sich in dieser Welt zu orientieren, heißt menschliche Identität gewinnen. Die von vielen laut beklagte ›Orientierungslosigkeit‹, welche besonders die Kirchen heute gerne ins Feld führen, um sich über den Verlust ihres religiösen Einflusses hinwegzutrusten, hat in der Tat Ursachen, die nichts mit dem guten oder bösen Willen der Menschen zu tun haben. Der Verlust der traditionellen Glaubenssubstanz hängt vielmehr damit zusammen, daß die angebotenen religiösen Antworten intellektuell und spirituell nicht mehr ausrei-

²⁷ Vgl. U. Baumann, Der Mensch als Schöpfer neuen Lebens?, in: P. Brandt (Hg.), Zukunft der Gentechnik (Basel 1997) 243–253; Ders., Schöpfungsglaube im Streit um Gentechnik und Menschenwürde, in: ders. (Hg.), Gott im Haus der Wissenschaften. ein interdisziplinäres Gespräch (Frankfurt/M. 2004) 174–188, siehe auch Teil D. im selben Buch.

chen. Angesichts der Geheimnisse, welche sich naturwissenschaftlich Denkenden heute auf Schritt und Tritt offenbaren, hat es der Gott der Theologen gewiß nicht leicht. Denn dieser Gott müßte Antwort sein auf die Frage: Wer sind wir Menschen eigentlich in dieser seltsam anmutenden Welt? Welches ist unsere Bestimmung und unsere Aufgabe in diesem grenzenlosen Universum? Was bedeuten Geborenwerden, Leben und Sterben, Glück und Leid in dieser Welt, in der alles relativistisch, chaotisch und nur in engen Grenzen geordnet zu sein scheint? Für wen ist dieses Universum da? Sollte es ausgerechnet auf uns gewartet haben?

Soll die christliche Botschaft als glaubhaftes Angebot erfahren werden, muß sie ihren Adressaten helfen, *sich in dieser sechsfach in ›Unordnung‹ geratenen Welt als gläubige Menschen zurechtzufinden* und die solchermaßen entzauberte menschliche Wirklichkeit dennoch als Gottes gute Schöpfung anzunehmen und neu zu ordnen. Deutlich wird auch: Eine Theologie, die diese Aufgabe meistern will, muß *neue Begriffe* finden. Sie kann sich dafür nicht mehr ausschließlich auf den Begriffskosmos der klassischen Philosophie der griechisch-lateinischen Kulturepoche berufen. Eine künftige Theologie wird ihre Sache vor dem Forum nicht nur der zeitgenössischen Geisteswissenschaften, sondern vor dem gesamten verfügbaren Wissen der Menschheit, vor allen Wissenschaften: den Naturwissenschaften und Humanwissenschaften, in allen Kultur-, Denk- und Sprachtraditionen der Erde zu vertreten und zu verantworten haben. Soll die schwierige Glaubens- und Daseinsverfassung der Menschen am Ende des in unserem Jahrhundert geschehenen *Zeit- und Traditionsbruchs* verstanden und aufgearbeitet werden, reicht es nicht aus, lediglich die traditionellen Fragemuster, Problemstellungen, Themen und Terminologien des Glaubens in heutige Sprache zu übersetzen und an die neuen Denkgewohnheiten anzupassen. Vielmehr muß die Gute Nachricht des Neuen Testaments im Kontext einer so tiefgreifend veränderten Wirklichkeit *kreativ und innovativ* neu ausgelegt und grundgelegt werden.

Am vorläufigen Endpunkt der existentiellen Desorientierung des Menschseins wird vorerst deutlich: Alle diese Umbrüche sind zwei-

fellos *verletzend* für das Selbstwertgefühl des Menschen gegenüber einem immer geheimnisvoller und im eigentlichen Sinne des Wortes ›überwältigend‹ gewordenen Universum. Sie eröffnen uns aber gleichzeitig *neue, ungeahnte Horizonte*, die auch das theologische Denken entgrenzen und uns zeigen, daß Gottes Wirklichkeit größer und auf unvorstellbare Weise reicher ist, als Menschen je zu denken gewagt haben. Wir gewinnen durch den Fortschritt des menschlichen Wissens Entscheidendes: einerseits eine immer größere Fähigkeit zur Transzendenz gegenüber unserer eigenen ›Natur‹, andererseits die Erkenntnis der einfachen Tatsache, »daß auch wir nicht alles erkennen, daß die Welt viel ›größer‹ sein muß, als wir zu erfassen in der Lage sind, kurz: daß es Wirklichkeit gibt, die ›jenseits‹ unseres Erkenntnisvermögens und der Vorstellungskraft unserer empirischen und mathematischen Anschauungs- und Welterklärungsmodelle liegt«, aber dennoch ausgelegt werden muß und kann.²⁸ Nach dem Sinn des Ganzen zu fragen, das lehren uns viele Naturwissenschaftler heute neu zu verstehen, ist keineswegs ›unwissenschaftlich‹ oder ›naiv‹, sondern ein menschliches Grundbedürfnis.

Horizontverschiebungen wie die eben beschriebenen haben Auswirkungen nicht nur auf das Denken und das naturwissenschaftliche Weltvorstellungsmodell. Sie beeinflussen unser individuelles Leben und Verhalten nachhaltig bis in den Alltag hinein. In atemberaubendem Tempo wird unsere menschliche Umwelt pausenlos verändert: Auto, Radio und Fernseher, der Computer, die zugebaute Landschaft, Bevölkerungsexplosion und Ökokrise prägen unseren Lebensstil ebenso wie der gesellschaftliche Wandel von Arbeit, Partnerschaft, Ehe und Familie, Freizeit- und Konsumverhalten. Wir haben es, um es auf den Punkt zu bringen, mit einer Entwicklung zu tun, die typisch ist für die gesellschaftliche Situation der entfaltenen Moderne.

²⁸ *J. Brechtken*, Evolution und Transzendenz. Über unser wissenschaftliches Weltbild von heute und die Frage nach Gott unter besonderer Berücksichtigung der evolutionstheoretischen Theodizee bei Pierre Teilhard de Chardin und Hoimar von Ditfurth (Frankfurt/M. 1983) 97.

3. Veränderte Einstellungen zu Kirche und Kirchenzugehörigkeit

Unter dem Einfluß der immer weiter voranschreitenden ›Modernisierung‹ der sozialen, ökonomischen, kulturellen und wissenschaftlichen Lebensbedingungen wandelt sich die gesellschaftliche *Bedeutung der traditionellen Volkskirchen* grundlegend: Sie verlieren ihre religiöse Monopolfunktion, das heißt ihre Unentbehrlichkeit für die religiösen Lebensvollzüge der Menschen. Mehr noch: Die ›Funktion‹ des Religiösen im Alltag, im Denken, Fühlen und Handeln der Menschen verändert sich gegenwärtig in einem beispiellosen Traditions- und Epochenumbruch grundlegend.

Dies erklärt auch, warum Menschen aller Bildungsschichten heute ohne weiteres bereit sind, auf synkretistische, das heißt religionsvermischende Weise nicht-christliche religiöse Elemente in ihre Wahl miteinzubeziehen (ein geradezu klassisches Beispiel dafür: der Reinkarnationsglaube). Was von der angestammten Religion zurückbleibt, ist eine Art »Urvertrauen«, eine latente »*Hintergrundreligiosität*«, die noch an einem rudimentären christlichen »Bodensatz« haftet, der zumal in Problemsituationen aktualisiert wird²⁹.
Fazit:

- An die Stelle der institutionalisierten Religion tritt die nach individuellen Bedürfnissen maßgeschneiderte persönliche Religiosität, eine Art »*Patch-Work-Religiosität*«.
- »Nach wie vor spielt die christliche Tradition als Bezugspunkt religiöser Orientierung eine wichtige Rolle. Andere Quellen religiöser Inspiration treten jedoch zunehmend ins Bewußtsein. Beobachten läßt sich nicht ein Religionsverfall, sondern ein Wandel in den Ausdrucksformen von Religion.«³⁰

²⁹ A. Dubach, Die Gläubigen wollen mehr Mitverantwortung, in: Schweizer Illustrierte Nr. 12 (1989) 50.

³⁰ A. Dubach, R. J. Campiche (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung (Zürich, Basel ²1993), siehe den rückseitigen Klappentext.

- Logische Konsequenz der gesellschaftlichen Individualisierung ist der *uneingeschränkte religiöse und kulturelle Pluralismus*, gleichzeitig aber auch eine *Übersteigerung der Selbstständigkeit* des Menschen: Alle Verantwortung wird auf die einzelnen abgeschoben.

4. »Unsichtbare Religion«: Die individualisierte Religiosität

Gesellschaftliche *Individualisierung* (von lat. ›individuum‹ = das Unteilbare, Atom, das Einzelding) bezeichnet einen sozialen Vorgang von höchster Komplexität. Der Soziologe Ulrich Beck beschreibt ihn in seinem Buch »Risikogesellschaft« folgendermaßen:

»In diesem allgemeinen Sinne meint ›Individualisierung‹ bestimmte subjektiv-biographische Aspekte des Zivilisationsprozesses ..., insbesondere in seiner letzten Stufe von Industrialisierung und Modernisierung ...: Modernisierung führt nicht nur zur Herausbildung einer zentralisierten Staatsgewalt, zu Kapitalkonzentrationen und zu einem immer feinkörnigeren Geflecht von Arbeitsteilungen und Marktbeziehungen, zu Mobilität, Massenkonsum usw., sondern eben auch ... zu einer dreifachen ›Individualisierung‹:

- *Herauslösung* aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge (›Freisetzungsdimension‹),
- *Verlust von traditionellen Sicherheiten* im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen (›Entzauberungsdimension‹) und – womit die Bedeutung des Begriffes gleichsam in ihr Gegenteil verkehrt wird
- eine *neue Art der sozialen Einbindung* (›Kontroll- bzw. Reintegrationsdimension‹).³¹

Die *Freisetzung* des einzelnen aus überkommenen kulturell und meist auch religiös vorgegebenen lebensleitenden Vorstellungen

³¹ U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (Frankfurt/M. 1986) = edition suhrkamp NF 365, 206.

erweist sich somit als zweiseitiges Unternehmen: auf der einen Seite ein beträchtlicher Zugewinn an Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit, der jedermann/jederfrau bislang ungeahnte Handlungs- und *Gestaltungsfreiräume* eröffnet, auf der anderen Seite zusätzlicher *Entscheidungsdruck*, soziale und psychische Destabilisierung, neue Abhängigkeit von verinnerlichten Leistungsstandards. Aus gewachsenen sozialen kirchlich-religiösen Bindungen und Bevormundungen entlassen, gerät der einzelne in die zwiespältige ›Freiheit‹ seiner Privatsphäre, unter die Herrschaft seiner eigenen, ihrer stützenden Außenhalte entledigten individuellen Autonomie: *man muß sich selbst verwirklichen um jeden Preis*, ohne einen anderen Maßstab in Anspruch nehmen zu können als sein eigenes Ego. In letzter Konsequenz bleibt der einzelne als einzige Institution zurück, die sich selbst nur noch durch ihren eigenen Lebensentwurf behaupten und legitimieren kann.

Wir scheinen so etwas wie eine ›*Verselbständigung*‹ des Religiösen überhaupt zu erleben: In einem letzten Akt der Emanzipation lösen sich auch gläubige Menschen immer mehr aus der Zuständigkeit der religiösen Institutionen. Manches spricht gegenwärtig für die These des Konstanzer Religionssoziologen Thomas Luckmann, die er schon 1963 in seinem Essay »Die unsichtbare Religion« äußerte.³² Danach würde nämlich neben die fortbestehende institutionalisierte Religion eine nicht mehr institutionell gebundene, traditionslose, diesseitige subjektive Religiosität treten: eine »*unsichtbare Religion*« eben, die sich vom überkommenen Deutungsrahmen der bisher geltenden Religion weitgehend ablöst. Luckmanns These läuft also nicht auf einen totalen »Schwund der gelebten Religion« hinaus, sondern vielmehr auf deren *Verflüchtigung ins Private*.³³

›Privat‹ heißt: Die lebenspraktischen *Themen* »*letzter*« *Bedeutung* berühren in erster Linie die zwischenmenschlichen *Beziehungen*, die persönliche Selbstverwirklichung und Identitätsfindung in Familie und Freundeskreis, Partnerschaft, Sexualität und Beruf. Der

³² T. Luckmann, Die unsichtbare Religion (Frankfurt/M. 1991).

³³ Vgl. dazu zusammenfassend ebd., 164–183.

Soziologe Ulrich Beck sprach, ausgehend von dieser Beobachtung, geradezu von einer »*Nachreligion der Liebe*«³⁴ Das Liebesgefühl bildet mit anderen Worten den Horizont einer Art »*Religion der Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung*«, die ihrerseits wiederum dem Bedürfnis der erlebnisorientierten Gesellschaft der neunziger Jahre entspricht, das Leben möglichst als schönes und spannendes Erlebnis zu gestalten. Gerhard Schulze bezeichnet diesen Vorgang seinerseits als »*Ästhetisierung des Alltagslebens*«.³⁵ Insofern Elemente des Religiösen zur ästhetischen Lebens- und *Erlebnisqualität* beitragen, haben sie in diesem Lebenskonzept zwar weiterhin ihre Funktion, aber das *religiöse* Lebenskonzept wird gewissermaßen zu einem Medium der persönlichen Identitätsfindung. Das eigene Ich wird zur letzten Instanz und zum Maßstab für die Wahrheit der eigenen Religion.

Die Folge ist ein Defizit an handhabbaren und einleuchtenden Verhaltensmustern und Erfahrungsregeln, die dem einzelnen Menschen helfen könnten, mit den Anforderungen des täglichen Lebens ökonomisch und streßfrei umzugehen. Völlig auf sich selbst gestellt soll er den Sinn *seines* Lebens selbst entwerfen und bestimmen. Aber stets aufs neue zwingen die in jedem Menschenleben auftretenden unverrechenbaren Brüche, Widersprüche und Leerstellen zu einem oft genug hilflosen und vergeblichen *Suchen nach einem letzten Grund und Halt der Daseinsorientierung*. Das, was sich hier im Bereich der religiösen und ethischen Überzeugungen nur besonders deutlich vollzieht, ist tatsächlich eine umfassende *Krise der Erfahrung*. Denn: Mit dem *Verlust der überlieferten Traditionen* geht auch der bisher gesellschaftlich abgesicherte Sinnzusammenhang verloren.³⁶ Es entsteht ein *Vakuum*: ein Mangel an vertrauter und bewährter Erfahrung im Umgang mit den ersten und letzten Fragen des Lebens. Und dies erklärt auch, warum Menschen aller Bildungsschichten in persönlichen Lebenskrisen anfällig wer-

³⁴ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe* (Frankfurt/M. 1990) 21.

³⁵ Vgl. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart* (Frankfurt/M.-New York 1993).

³⁶ H. Jellouscheck, *Die Kunst als Paar zu leben* (Stuttgart 1992) 137.

den für allerlei obskure Heilslehren und Erlösungsbotschaften. Gerade diese ›Anfälligkeit‹ verweist uns heute auf eine oft verborgene *fundamentale* Sehnsucht nach Überwindung der sozialen Isolation, auf ein intensives Verlangen nach *wahrem und heilem Leben*. Tatsächlich fühlen sich viele Menschen überfordert durch den massiven *Erwartungsdruck*. Sie sind nicht mehr im Stande, die Komplexität der ›postmodernen‹ Wirklichkeit positiv zu verarbeiten.

4. Auf die positive Seite der Entwicklung achten!

Die kurze Charakteristik mag genügen. In der Tat: Wir leben in einer von Krisen geschüttelten Welt, und es würde niemandem helfen, die Gefahr zu bagatellisieren. Kein Zweifel auch, daß viele Menschen sich existentiell verunsichert, ratlos und orientierungslos fühlen und daß es – religiös gesehen – tatsächlich so etwas wie eine Sinnkrise gibt.

Aber es trägt wenig zur Lösung bei, wenn man nur gebannt auf die Symptome starrt. Wer wollte denn im Ernst trotz aller Nöte und Ängste auf die neuen Lebensformen, den Zugewinn an Wissen, persönlicher Freiheit, religiöser Toleranz und Lebensqualität verzichten? Was also heute not tut, ist ein ausgeglichenes, gegenwarts- und wirklichkeitsbezogenes, nämlich *zukunftsbereitetes Verhältnis* zu den sozialen und religiösen Gegebenheiten unserer Epoche. Studiert man nämlich die einschlägigen soziologischen Untersuchungen, bestätigt sich die vor allem von kirchlichen Amtsstellen immer wieder geäußerte düstere Behauptung eines allgemeinen *Werteverfalls* beziehungsweise einer sittlichen Dekadenz vorwiegend der ›westlichen‹ Gesellschaft nicht.

Gewandelt haben sich genau genommen ja nicht die ethischen Werte an sich, sondern lediglich die Einstellung ihnen gegenüber, genauer, die Hierarchie der Bedeutung, die sie für die einzelnen Menschen und die Gesellschaft im allgemeinen hat. Wir haben es also

mit einem *Einstellungswandel* zu tun, der wiederum nicht beliebig oder zufällig ist, sondern Ergebnis eben jener langfristigen sozialgeschichtlichen Veränderung der Lebensbedingungen und der Entscheidungsnotwendigkeiten, die sich daraus ergeben. Tatsache ist jedenfalls:

- Das Etikett ›*Orientierungslosigkeit*‹ trifft die gesellschaftliche Realität zumindest nur unvollständig. In Wirklichkeit bietet die Gegenwartsgesellschaft geradezu im Überfluß Möglichkeiten, sich fast beliebig religiös, ethisch und weltanschaulich zu orientieren.
- Der totale Werteverlust ist ein Mythos. Richtig ist, daß sich ein *Wertewandel* vollzieht, in dessen Folge in der Tat manche ›traditionellen‹ Werte (etwa im Sexualbereich!) relativiert haben, während andere Werte wie Treue und Ehrlichkeit in Beziehungen oder die Umweltverantwortung eine gegenüber früher unvergleichlich höhere Wertstellung gewinnen.
- Falsch ist es ebenso, einseitig von Traditionsverlusten zu reden, aber zu übersehen, daß heute in erheblichem Maße vielfältige neue religiöse *Traditionsbildungen* geschehen – allerdings häufiger im außerchristlichen Umfeld als innerhalb der traditionellen Kirchen.

Das aktuelle Problem der individualisierten Religion – so folgt aus dem vorgestellten Befund – ist weniger die intellektuelle oder philosophische Frage nach der Existenz Gottes, als vielmehr eine existentielle Krise der Transzendenzerfahrung und Transzendenzbewältigung. Die Folge davon: Der in der eigenen Lebensgeschichte enthaltene Sinn- und Werthorizont des Lebens – Selbstverwirklichung, Partnerschaft, Arbeit und Erlebniswelten – wird mit quasi-religiösen Heils-Erwartungen überfrachtet, denen er unmöglich genügen kann. Hier wird es zur Aufgabe religiöser Informationsarbeit, *Menschen im Umgang mit der transzendentalen Dimension ihres Lebens und ihrer Beziehungen zu beraten*. Ziel solcher Aufklärung ist es, ihnen neue Vorstellungen davon zu vermitteln, daß es Sinn gibt, der jenseits ihres Lebenshorizonts liegt, und daß sie ihr Leben

im Vertrauen darauf auf immer neue Hoffnung und Zukunft hin öffnen können.

Es geht also darum zu verstehen: Menschen sehnen sich, oft ohne daß ihnen das selbst bewußt wird, intensiv nach einem ganzen, prall gefüllten, geglückten, wirklichen Leben, welches ihnen jeden Tag wieder neu das Gefühl vermitteln soll, wirklich zu leben, sich selbst zu sein, zu fühlen, zu erleben. Dorothee Sölle ortete in der vielfach verdrängten Sehnsucht nach authentischem Leben geradezu ein *Erkennungszeichen der neuen Religiosität*:

»Es ist der Wunsch, ganz zu sein, das Bedürfnis nach einem unzerstückten Leben. Das alte Wort der religiösen Sprache ›Heil‹ drückt genau dieses Ganz-Sein, Unzerstückt-Sein, Nicht-kaputt-Sein aus.«³⁷

Solche Sätze umreißen eindrucksvoll, was eigentlich das Ziel einer hier ansetzenden ›*fundamentalen Theologie*‹ sein müßte. Eben jene ›*religiöse*‹ *Erfahrungsdimension*, von der Dorothee Sölle spricht, gilt es im Horizont des biblisch-christlichen Gottesglaubens neu zu beheimaten. Zweifellos kann die christliche Botschaft auch heute einen kritisch-aufklärenden Beitrag zur Bewältigung des Lebens leisten, vorausgesetzt, sie nimmt die ›postmoderne‹ Suche nach neuen Leitvorstellungen des Lebens ernst. Das ist freilich kaum möglich im Rückgriff auf eine hausbackene, an traditionellen Begriffen hängende Theologie, sondern nur im Vorgriff auf eine Theologie, die – frei nach Eberhard Jüngel³⁸ – Gott den Menschen als Geheimnis *ihrer* Welt wieder begreiflich macht. Hier hat die *Fundamentaltheologie* ihr Arbeitsfeld.

³⁷ D. Sölle, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung – Texte und Überlegungen (Stuttgart 1975) 167.

³⁸ E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (Tübingen 1972/2001).