

Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie¹

VON

WILHELM GRÄB

Die Theologie ist als Ganze, in allen ihren Disziplinen, der Lösung einer praktischen, ins Leben greifenden Aufgabe zugeordnet. Das hat ihr Friedrich Schleiermacher ins Stammbuch geschrieben. Deshalb will ich als Praktischer Theologe etwas zum Ganzen der Theologie und ihrem Lebensbezug sagen.

Und darum geht es mir, hervorzuheben, warum es sich lohnt, die Theologie zu betreiben, oder etwas bescheidener formuliert, was mir selbst wichtig war und immer noch ist. Deutlich machen möchte ich, dass und wie die Theologie es mit grundlegenden Lebensfragen zu tun hat, mit der Frage nach dem *Sinn* des Lebens und was das Ganze überhaupt soll. Eine akademische Frage ist das ja gerade nicht. Vielleicht wird sie deshalb von der Theologie, die darauf bedacht ist und auch bedacht sein muss, in den Raum der Wissenschaft zu gehören, in der Regel nicht direkt gestellt, geschweige denn bearbeitet. Die Sinnfrage gehört jedoch zu unserem bewussten Leben und sie berührt dort, wo sie aufs Ganze geht, immer auch die religiöse Dimension humaner Selbst- und Weltdeutung. Das macht sie zu einem vorrangigen Thema einer auf unser Leben bezogenen Theologie. Die Antworten, die die Menschen auf diese Frage geben, sowie die Reflexion auf die Bedingungen, die sie in unserem Lebensvollzug hervortreten lassen, machen sie sehr wohl zu einer zentralen Frage auch der wissenschaftlichen Theologie. Die Sinnfrage verweist darüber hinaus auf eine kulturelle Präsenz des Religiösen, die weit über die Kirchen und Religionen und die durch sie regulierten religiösen Zugehörigkeitsverhältnisse hinausgeht.

Ich werde so vorgehen, dass ich in einem ersten Abschnitt am Beispiel der neuerlich belebten Debatte um eine »Öffentliche Theologie« zeige, wie die Theologie tatsächlich auf breiter Front Fragestellungen aufnimmt, die ins Leben greifen und in ihrer nicht bloß kirchlichen, sondern gesellschaftlichen Relevanz erkennbar sind. Solchem Verlangen steht freilich bislang zumeist ein kirchlich-doktrinal verengtes Verständnis der Theologie und auch ein fortgesetztes Denken in der säkularen Unterscheidung von Kirche und Welt entgegen. Der Kritik der säkularen Unterscheidung bzw. der Aufforderung zur Wahrnehmung der

¹ Abschiedsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin am 13. Juli 2016. Der Vortragstil ist bewusst beibehalten worden.

Präsenz des Religiösen in der Lebenswelt gilt dann mein zweiter Abschnitt. In einem dritten Abschnitt zeige ich am theologischen Reformationsgedenken, wie schwer die Theologie sich eben damit tut, die Präsenz der Religion im heutigen Leben wahrzunehmen. Man will zwar die Gegenwartsbedeutung der Grundeinsichten der Reformation aufzeigen, indem man den Bezug zu heutigen »Lebensfragen« herstellt, verkennt aber die religiöse Dynamik, die darin steckt, dass in der modernen Kultur diese Lebensfragen zu radikalen, aufs Ganze gehenden Sinnfragen werden. Im vierten Teil versuche ich dann abschließend zu skizzieren, wie eine Theologie für mich aussieht, die ihre Aufgabe in der Lebenssinndeutung erkennt. Es wird der Typ einer Theologie vorgestellt, die man immer noch oder wieder eine liberale Theologie nennen sollte.

1. *Öffentliche Theologie*

Neuerdings macht eine »Öffentliche Theologie«, auch international, eine »Public Theology«, von sich reden. Sie markiert in einem signifikant noch einmal erhöhten Ton den Anspruch der Theologie, Richtungsweisendes in den großen, die gesellschaftlichen Debatten bewegenden Lebensfragen zu sagen zu haben. Unverkennbar ist das Bestreben, die Theologie als ein Kultur, Politik und Gesellschaft adressierendes Unternehmen vorstellig zu machen.

Doch wie unglücklich sie dabei bislang vorgeht, dafür liefert der Beitrag des Ratsvorsitzenden der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, im jüngsten Heft der in protestantischen Kreisen recht weit verbreiteten Monatsschrift »Zeitzeichen« ein eindrückliches Beispiel.² Die öffentliche Theologie stellt er, unter Berufung

² Vgl. H. BEDFORD-STROHM, Fromm und politisch. Warum die evangelische Kirche die Öffentliche Theologie braucht (Zeitzeichen, 7/2016, 8–11). Bedford-Strohm antwortet auf einen Artikel von Johannes Fischer, mit dem dieser die »Zeitzeichen«-Diskussion über die »Öffentliche Theologie« angestoßen hatte (vgl. J. FISCHER, Gefahr der Unduldsamkeit. Die »Öffentliche Theologie« der EKD ist problematisch [Zeitzeichen, 5/2016, 43–45]). Die Kritik Fischers an dem Anspruch einer »Öffentlichen Theologie«, wie ihn Bedford-Strohm vertritt und mit seiner kirchenamtlichen Funktion als Sprecher der EKD zugleich zur Ausführung bringt, ist genau der, dass hier Theologie unter Umgehung einer Reflexion auf den gelebten Glauben, auf die »geistliche Dimension im Leben eines Menschen« (aaO 45), auf die »Frömmigkeitspraxis« (ebd.) betrieben wird. Fischers Kritik zielt darauf, dass die Theologie, wird sie in diesem kirchlichen Verlautbarungsstil einer »Öffentlichen Theologie« betrieben, den spezifischen Charakter der Präsenz des Religiösen im Leben der Menschen verkennt. Statt darüber nachzudenken, wie der Glaube im Leben der Menschen sich bildet, aus welchen (Sinn-)Erfahrungen er hervorgeht und im Medium welcher (biblischen) Symbole und Narrative er die Verständigung über seinen Grund und seine die Lebensführung bestimmenden Motive gewinnt, setzt die »Öffentliche Theologie«, wie Fischer völlig zu Recht kritisiert, den christlichen Glauben mit seinen

auf Dietrich Bonhoeffer, als eine Theologie vor, die beansprucht, auf der Basis einer durch das kirchliche Bekenntnis affirmierten Glaubensüberzeugung, der »Welt« Richtungsweisendes zu sagen zu haben. Die »Welt«, das ist die pluralistische Gesellschaft. Sie steht für die Öffentlichkeit, an die die Theologie sich mit ihren Stellungnahmen richtet. Diese Öffentlichkeit wird ihres Pluralismus zum Trotz als eine säkulare Welt, der die Kirche wächteramtlich gegenübersteht, aufgefasst. Weder wird der gesellschaftliche Pluralismus als ein auch religiöser angesprochen, noch gar der ungeheuren Brisanz, die die Religionsthematik gerade neuerdings in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gewonnen hat, Erwähnung getan. Vom Christentum bzw. dem Protestantismus und deren kultureller

ethischen Implikationen schlicht als gegeben voraus (aaO 45). Diese Theologie geht deshalb an den Menschen, sowohl denen, die sich zur Kirche halten, wie denen, die religiös auf der Suche sind, wie erst recht denjenigen, die meinen, mit Kirche, Christentum und Religion persönlich gar nichts zu tun zu haben, gänzlich vorbei. Es ist eine Theologie, die sich allenfalls für kirchenamtliche Verlautbarungen eignet, und selbst dann nur, um Scheineindeutigkeit in dem herzustellen, was angeblich »die« Kirche in ethisch umstrittenen Lebens- und Gesellschaftsfragen zu sagen hat. Würde diese Theologie sich der gelebten Religion der Menschen, ihrer »Frömmigkeitspraxis« zuwenden, dem, was Menschen in den Erfahrungen ihres Leben nach Theologie, nach einem Nachdenken über den Glauben bzw. über unseren Umgang mit dem Grund, der Grenze und dem Ganzen des eigenen Lebens (denn sich dazu verhalten zu können, ist die Sache des Glaubens) zu sagen hat, sie würde gewiss auch ihre Öffentlichkeit finden. Aber es wäre die Öffentlichkeit einer Theologie, die ihren Öffentlichkeitsanspruch nicht daraus ableitet, dass sie von kirchlicher Warte aus und von vorgegebenen Glaubenssätzen her ethische Stellungnahmen abgibt. Es wäre eine Theologie, die ihren Öffentlichkeitsanspruch dadurch rechtfertigt, dass sie die Präsenz des Religiösen in der Lebenswelt, in allen Bereichen und Funktionen von Kultur und Gesellschaft thematisiert und ins Nachdenken darüber führt, was im Horizont der christlichen Symbolwelt zu den ins Religiöse drängenden Grundfragen des Lebens zu sagen ist. Eine nicht binnenkirchlich verengte, sondern sich Kultur und Gesellschaft aussetzende Theologie arbeitet sich dann freilich auch an der Individualität und Pluralität des Religiösen ab sowie sie den immer differenten Auffassungen vom christlichen Leben, vom christlichen Glauben und von der christlichen Frömmigkeitspraxis Rechnung trägt. Eine sich von der gelebten Religion der Menschen, der Praxis des Glaubens her verstehende Theologie weiß, dass sie nie mit einer Stimme sprechen kann, auch nicht, wenn es um ethische und politische Implikationen gelebten Glaubens geht.

Eine Öffentliche Theologie muss heute eine solche Religionstheologie sein. Recht verstanden knüpft sie an das Interesse des sogenannten Kulturprotestantismus an, allerdings auch nicht mehr so, dass sie den protestantischen Kulturimperialismus des späten 19. Jahrhunderts wiederholt. Eine öffentliche Religionstheologie geht vielmehr auf einen nicht-doktrinären, kommunikativen Umgang mit der Pluralität der Religionen aus, wobei sie auch noch diese Pluralität der Religionen nicht in der Vielfalt der mehr oder weniger verfassten (Welt-)Religionen aufgehen lässt, sondern sie auf der Basis eines allgemeinen Begriffs der Religion in all ihren hybridisierten Formationen in den Blick zu bekommen versucht.

Präsenz, von deren Einfluss auf die existentiellen, ethischen und politischen Entscheidungsfragen der Gesellschaft ist ebenfalls nicht die Rede. Stattdessen wird ein steil dogmatisch gefasster christlicher Glaube in Ansatz gebracht. Er ist die Sache der Kirche und ihres Sendungsauftrags an die »Welt«. Im Grunde formuliert die Kirche durch ihre Amtsträger jene Verlautbarungen, mit denen sich dann die »Öffentliche Theologie« an die als säkular titulierte Gesellschaft und ihre Entscheidungsträger wendet, in prophetischem Gestus natürlich. Ob sie dabei Dietrich Bonhoeffer wirklich auf ihrer Seite hat, möchte ich, bei allem anderen, das mir diese Art »Öffentlicher Theologie« problematisch macht, bezweifeln. Ich erinnere dazu hier jetzt nur an die Kritik, die Bonhoeffer an dem von ihm selbst so titulierten »Offenbarungspositivismus« Karl Barths geübt hat, mit dem Hinweis: »An der Stelle der Religion steht nun die Kirche – das ist an sich biblisch –, aber die Welt ist gewissermaßen auf sich gestellt und sich selbst überlassen, das ist der Fehler.«³

Das ist der Fehler. Es ist der Fehler nicht nur der sogenannten »Öffentlichen Theologie«. Es ist der Fehler aller die säkulare Unterscheidung von Kirche und Welt diastatisch erweiternden Theologie. Es ist der Fehler aller die hoch ambivalente Präsenz des Religiösen in der Gesellschaft übersehenden bzw. nicht ernst nehmenden Theologie. Denn eine solche Theologie wird immer mit kirchlich-statuarischen Vorgaben operieren, von dogmatischen Setzungen her denken und mit all dem dann eine ihr verständnislos gegenüberstehende »Öffentlichkeit« traktieren.

Um nicht missverstanden zu werden: Ich habe wahrlich nichts gegen das Bemühen der Theologie, eine öffentliche Theologie sein zu wollen. Im Gegenteil. Aber dieses Bemühen müsste von der Öffentlichkeit des religiösen Bewusstseins am Ort der Individuen ausgehen. Sie müsste sich von einem Religionsdenken her entwickeln, das die religiöse Dimension als zugehörig zur Kultur der Gesellschaft, ja zum Leben jedes Einzelnen begreift. Sie müsste die Religion verstehen als eine zwar ambivalente, aber gerade deshalb besonders ernst zu nehmende »Angelegenheit des Menschen«,⁴ wie das der Berliner Aufklärungstheologe Johann Joachim Spalding gemacht hat. Schon mit dem Titel seiner Schrift von 1797, »Religion, eine Angelegenheit des Menschen«, wollte Spalding darauf hinweisen, dass die Religion etwas jeden Menschen Angehendes ist. Wenn vom Christentum die Rede ist, so Spalding, möge von etwas die Rede sein, »was uns angeht, wobey wir etwas zu gewinnen oder zu verlieren glauben,

³ D. BONHOEFFER, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von E. BETHGE, ²1965, 137.

⁴ J. J. SPALDING, Religion, eine Angelegenheit des Menschen (¹1797; ²1798; ³1799; ⁴1806), hg. von T. JERSAK/G. F. WAGNER (SpKA I/5), 2001.

wodurch folglich auch unser Wille, unsere Neigung, unser *Herz* in Bewegung gesetzt und angezogen wird.«⁵

Von Spalding stammt auch die für damalige Verhältnisse ungeheuer publikumswirksame Schrift mit dem Titel »Die Bestimmung des Menschen«⁶ (1748). Darin hob der Berliner Aufklärungstheologe und Prediger an St. Nikolai hervor, dass dem Menschen nicht von einer höheren göttlichen oder weltlichen Instanz gesagt ist, weshalb er auf der Welt sei und wie er zu leben habe. Der Mensch müsse sich vielmehr selbst über seine Bestimmung Klarheit verschaffen, da er dazu fähig sei, sich im Denken über seine Stellung in der Welt und den Sinn seines Lebens zu orientieren.

Spaldings Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen nahmen die Gestalt einer *Selbstbetrachtung* an. Zu einem Leben, das aus der Kraft zur *Selbstbestimmung* geführt wird, ist der Mensch bestimmt. Die Gefahr, sich selbst zu verfehlen, ist immer gegeben. Vorzuwerfen habe ich mir, meinte Spalding, aber nur dann etwas,

»wenn ich nicht die ernsthafteste Ueberlegung auf dasjenige gerichtet hätte, worauf mein eigentlicher Wehrt und die ganze Verfassung meines Lebens ankömmt. Es ist doch einmal der Mühe wehrt, zu wissen, warum ich da bin, und was ich vernünftiger Weise seyn soll.«⁷

Menschen zu solcher Selbstüberlegung und zu einer aus ihr erwachsenden Selbstbestimmung zu befähigen, wird bei Spalding zur genuinen Aufgabe kirchlicher Predigt und Seelsorge. Die Kirche und ihre Religionslehrer, wie er die Pfarrer nannte, haben den Menschen nicht von oben herab zu sagen, was sie glauben sollen und wie sie zu leben haben, sondern sie zu einem eigenen religiösen und moralischen Urteil zu befähigen. Das ist nachzulesen in Spaldings *Praktischer Theologie*, die ebenfalls einen trefflichen Titel trägt: »Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung«.⁸

2014 richtete unsere Berliner Theologische Fakultät einen Festakt aus anlässlich des 300. Geburtstages von Johann Joachim Spalding. Er fand in St. Nikolai, seiner einstigen Wirkungsstätte, statt. Ich ließ es mir damals, da ich als Prodekan ein Grußwort zu sagen hatte, nicht nehmen, der heutigen Berliner Kirche noch nachträglich dazu zu gratulieren, seinerzeit eines ihrer wichtigsten Ämter mit einem solchen frei denkenden Theologen besetzt zu haben.

⁵ AaO 9.

⁶ J. J. SPALDING, *Die Bestimmung des Menschen* (1748–11794), hg. von A. BEUTEL/D. KIRSCHKOWSKI/D. PRAUSE (SpKA I/1), 2006.

⁷ AaO 1.

⁸ J. J. SPALDING, *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung* (1772; ²1773; ³1791), hg. von T. JERSAK (SpKA I/3), 2002. – Zu Leben und Werk dieses bedeutenden Berliner Kirchenmannes vgl. A. BEUTEL, *Johann Joachim Spalding. Meistertheologie im Zeitalter der Aufklärung*, 2014.

2. Kritik der säkularen Unterscheidung

Die offenbarungstheologisch motivierte Unterscheidung von Kirche und Welt unterläuft den Öffentlichkeitsanspruch der sogenannten »Öffentlichen Theologie«. Die Theologie auf Lebensfragen zu beziehen, die alle angehen, dem steht aber auch die in der Theologie immer noch anhaltende Bereitschaft entgegen, dem Säkularisierungsnarrativ zu folgen.

Die Säkularisierung wird zwar nicht mehr unbedingt mit dem fortschreitenden Verfall der Religion gleichgesetzt. Sehr wohl aber wird immer noch so von ihr erzählt, dass dabei eine bereichsspezifische Eingrenzung der Religion und damit auch dessen, wofür Theologie Zuständigkeit beanspruchen kann, vollzogen wird. Die Religion wird zu einer Angelegenheit der Religiösen, der Kirchen und Religionsgemeinschaften, erklärt. Die Theologie hat dann dort, wo die Gläubigen sich versammeln und ihren arkanen Übungen nachgehen, ihren Ausgangspunkt zu nehmen. Vom kanadischen Sozialphilosophen Charles Taylor wurde das »säkulare Zeitalter«⁹, das auch noch das unsrige sein soll, ausgerufen. Die zweifelhafte Wiederkehr der Religion wurde von Jürgen Habermas in die Rede von der »postsäkularen Gesellschaft«¹⁰ eingebracht. Beide verstehen die Religion als etwas, das man haben oder nicht haben kann. Sie ist eine Lebensoption unter anderen. Die säkular Vernünftigen brauchen sie nicht, jedenfalls nicht für sich selbst. Auf diese Gemeinsamkeit der beiden religionskulturdiagnostischen Positionen will ich etwas eingehen, wie dann auch auf das, wodurch sie sich unterscheiden.

Eine postsäkulare Gesellschaft ist für Habermas eine solche, »die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaft einstellt«.¹¹ Sie sieht sich zu einer unter Umständen positiv zu wertenden Wahrnehmung des Fortbestehens religiöser Gemeinschaften, mit dem sie nicht gerechnet hatte, veranlasst. Sie verlangt die Bereitschaft zur Verständigung von beiden Seiten, den religiösen wie den säkularen Bürgern. Sie verlangt von der säkularen Seite sogar anzuerkennen, dass die Religion dem »Interesse« entgegenkommen könne, »im eigenen Haus [dem, in dem die Säkularen wohnen, W.G.] der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken«.¹² Das alles ändert jedoch nichts daran, dass auch in postsäkularen Gesellschaften die Religion eine Angelegenheit der, aus welchen Gründen auch immer, frommen Leute bleibt. Die religiösen Gemeinschaften

⁹ CH. TAYLOR, *A Secular Age*, 2007; DERS., *Ein säkulares Zeitalter*, 2009.

¹⁰ Vgl. J. HABERMAS, *Glauben und Wissen* (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), 2001, 9–34.

¹¹ AaO 13.

¹² AaO 29.

mögen demnach fortbestehen, und wenn es hart auf hart kommt, auch die Säkularen an knapp werdende Sinnressourcen anschließen. Dafür gebührt ihnen die wohlwollende Duldung der ansonsten den »demokratisch aufgeklärten Commensense«¹³ verwaltenden »säkularen Seite«¹⁴. Die säkulare Vernunft ist aus Gründen, deren sie in ihren eigenen Grenzen ansichtig werden könne, eines Ausgriffs auf die religiöse Unbedingtheits- und Ganzheitsdimension von Sinn jedoch nicht bedürftig. Letztlich bleibt die Fähigkeit, ohne Religion auszukommen, ein Vorzug, den demokratische Gesellschaften, soweit es nur geht, zur Wahrung des inneren Friedens nutzen sollten.

Auch Charles Taylor konstatiert die säkulare Entzauberung der Welt, angesichts der die Moderne in allen gesellschaftlichen Funktionsbereichen, besonders natürlich in Wissenschaft und Technik, vorantreibenden Rationalität. Er beobachtet allerdings ebenso das Aufleben »neuer Formen des Religiösen«¹⁵. Sie konnten und können aber nicht verhindern, dass wir in ein »säkulares Zeitalter« eingetreten sind. Dieses ist dadurch markiert, dass dem Leben der Menschen die selbstverständliche Grundierung in einer alles bestimmenden göttlichen Wirklichkeit verloren gegangen ist. Die große Mehrheit der Menschen hat, so meint Taylor, den Glauben an Gott verloren und aufgehört, die Religion zu praktizieren. Der religiöse Glaube ist zu einer Option neben anderen geworden. Überraschenderweise ist der Glaube für Taylor jedoch genau diejenige Option, die es ermöglicht, sein Leben in einer von Vertrauen und Hoffnungskraft getragenen Sinnerfüllungserwartung zu führen.

Was veranlasst Taylor dennoch dazu, ein ganzes Zeitalter, dasjenige, das wir als das unsere anzusehen haben, als ein säkulares anzusehen, unaufhaltsam dem Verfall der Religion und des Glaubens ausgesetzt? Ich meine, es liegt bei ihm ein Verständnis vom Glauben vor, das diesen an doktrinaire Vorgaben und deren kulturell eingespielte Übernahme bindet. Die reflexive Selbstthematization des Glaubens hingegen, wodurch er als ein von den Glaubenden selbst vollzogener Akt der Sinn*deutung* zu stehen käme, gilt ihm bereits als Abfall vom Glauben. In der Sehnsucht nach »Fülle«, in jenem »Gefühl der Fülle«¹⁶ (»sense of fullness«)¹⁷, die er in den »neuen Formen des Religiösen« ausmacht, kann er keinen rechten Glauben erkennen.

Von einem säkularen Zeitalter, das Taylor mit der Reformation beginnen und bis auf uns Heutige sich erstrecken lässt, redet Taylor am Ende vielleicht doch

¹³ AaO 21.

¹⁴ AaO 22.

¹⁵ CH. TAYLOR, *Varieties of Religion Today. William James Revisited* (Institute for Human Sciences Vienna Lecture), 2003.

¹⁶ DERS., *Ein säkulares Zeitalter* (s. Anm. 9), 18.

¹⁷ DERS., *A Secular Age* (s. Anm. 9), 5.

nur deshalb, weil er feststellen muss, dass immer mehr Menschen den traditionellen Kirchenglauben nicht teilen, die theistischen Vorstellungen vom Göttlichen nicht mitmachen und sich den Verpflichtungsansprüchen religiöser Institutionen entziehen.

In vormodernen Zeiten, in denen die Menschen nach Taylors Vorstellung noch glaubensstark in einer verzauberten Welt lebten, waren es die religiösen wie die weltlichen Autoritäten, die mit den Pflichten fürs Leben, die sie auferlegten, diesem gewissermaßen auch den Richtungssinn vorgaben. Sie vermittelten den Menschen das Gefühl, einen Platz im Leben zu haben und gebraucht zu werden. Es war die gottgefügte Ordnung, die das Leben der Individuen bestimmte und ihm seinen Sinn gab.

Doch diese Zeiten sind vorbei, zumindest bei uns und unseren Nachbarn: Heute muss jeder Einzelne selbst seine Beziehung zum Leben finden und festlegen. Deshalb kann nun aber auch der religiöse Glaube nicht mehr die Form einer praktischen Anerkennung kirchlich vorgegebener Glaubenslehren und kirchlich verordneter Lebensformen annehmen. Die neuen Formen des Religiösen, die Charles Taylor würdigt, obwohl er in ihnen einen Ausdruck der entzauberten Welt der Moderne meint sehen zu müssen, zeigen sich in der Neuformatierung von Lebensstilen, von denen man sich Selbstfindung und eine gesteigerte Sinnerfahrung verspricht. Es gewinnt die gelebte Religion überhaupt jene Auffassung von sich selbst, wonach sie auf der Selbst- und Sinndeutungskompetenz der Individuen aufbaut. Die Teilnahme an der Kirche richtet sich dann ebenfalls nicht mehr nach deren Glaubens- und Verhaltenserwartungen, sondern ergibt sich aus Gelegenheiten, die sich in die Beziehungsmuster und Netzwerke der lebensweltlich vermittelten religiösen Kommunikation einweben.

In den Netzen der Lebenswelt findet religiöse Sinnkommunikation statt, aber nur für die, die Augen haben zu sehen. Erlauben Sie mir dazu hier noch einen Hinweis aus der empirischen Kirchen- und Religionsforschung. Die jüngste, von der EKD veranlasste Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft dokumentiert in ihrem Auswertungsband viele Interpretationen der vorliegenden Daten.¹⁸ Die meisten kommen angesichts des stetig anhaltenden Mitgliederverlustes, den die evangelische wie ja auch die katholische Kirche zu verzeichnen haben, zu dem Ergebnis, dass die abnehmende Kirchenbindung auch eine Abnahme des Interesses an religiösen Fragen zur Folge habe. Sie folgen immer noch der Säkularisierungsthese. Es wurde im Rahmen der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung aber auch eine Netzwerkerhebung durchgeführt. Sie war

¹⁸ Vgl. H. BEDFORD-STROHM/V. JUNG (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, 2015.

von der Praktischen Theologin Birgit Weyel angeregt worden und wurde von ihrem Team dann auch ausgewertet.¹⁹

Diese Netzwerkerhebung betrachtete die Kirchenmitglieder, in welchem engeren oder distanzierteren Verhältnis sie zur Kirche auch stehen mögen, als Akteure ihrer Selbstdeutung. Und die Auswertung der Daten kann plausibel zeigen, dass die Menschen im Nahbereich der ihnen vertrauten Sozialbeziehungen das zentrale Thema der Religion genau mit dem Gespräch über den Sinn des Lebens immer wieder aufnehmen.

Es ging hier erstmals in das Forschungsdesign einer Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung die religionstheoretisch höchst folgenreiche Überlegung ein, dass Menschen die von ihnen selbst im religiösen Bezug verstandene Sinnfrage in ihre lebensweltlichen Kommunikationen einbeziehen, auch wenn sie sie oft genug im Hintergrund der Aufmerksamkeit belassen. Es besteht ja auch im gewöhnlichen Gang des Lebens nicht ständig die Veranlassung, sich mit der aufs Ganze gehenden und damit ins Religiöse ausgreifenden Sinnfrage zu beschäftigen. Dennoch könnte es sein, dass die religionsempirische Forschung ihr bislang zu wenig nachgegangen ist, beziehungsweise, was schwerer wiegt, die Sinnfrage selbst missverstanden hat. Es könnte sein, dass man über die Sinnfrage genau deshalb in kirchen- und religionssoziologischen Untersuchungen leicht hinweggegangen ist, weil man meinte, sie sei theologisch unerheblich oder, auch das hat es gegeben, theologisch illegitim.

So sehr es die Aufgabe einer aufgeklärten Theologie ist, verständlich zu machen, dass und wie die gelebte Religion sich in Gestalt der Lebensinnfrage artikuliert, ist es die Aufgabe einer theologisch aufgeklärten empirischen Religionsforschung, für die aus dem gelebten Leben kommenden religiösen Sinndeutungsaktivitäten die Augen zu öffnen. Genau darauf zielte die in die 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung eingegangene Netzwerkerhebung.

Der netzwerktheoretische Ansatz der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung bietet somit bedeutsame Ansatzpunkte, um das Vorkommen religiöser Kommunikation weit hinaus über die Beteiligung am gemeindlichen Leben, die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst und die ausdrückliche Zustimmung zu den kirchlichen Bekenntnissätzen zu betrachten. In ihren kirchentheoretischen Konsequenzen setzt sie damit ein Gegengewicht zu einer solchen Auffassung von Kirche und Gemeinde, die diese primär als Institutionen christlicher Verkündigung und Lehre begreift. Die religions- und kirchentheoretisch wichtigste Innovation wäre genau die, dass die Kirchenmitglieder als eigenständige, souveräne Akteure ihrer religiösen Selbstdeutung aufgefasst werden.

¹⁹ Vgl. CH. STEGBAUER/F. GRUBAUER/B. WEYEL, Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen (in: BEDFORD-STROHM/JUNG [s. Anm. 18], 400–434).

Kirche und Gemeinde sind für die Kirchenmitglieder – ich füge hinzu: für alle anderen erst recht – insbesondere dann bedeutsam, wenn sie an die in der Lebens- und Alltagswelt aufkommenden und dort von den Individuen auch selbsttätig artikulierten Lebenssinnfragen anschließen. Dass das gelingt, dazu bräuchte es dann aber auch eine Theologie, die die Lebenssinnfragen bei der Auslegung der biblischen, kirchlichen und theologischen Überlieferung im Blick behält.

*3. Wenn nicht die Frage nach dem gnädigen Gott, welche Frage ist es dann?
Ein Blick auf den EKD-Grundlagentext zum Reformationsjubiläum*

Dass wir mit den »Grundeinsichten der Reformation« heute nur dann etwas für uns selbst Grundlegendes anfangen können, wenn wir unsere eigenen »Lebensfragen« an sie richten, das konstatiert sogar der jetzt schon in der 4. Auflage erschienenene, auch im Internet abrufbare Grundlagentext der EKD zum Reformationsjubiläum. Er trägt den Titel »Rechtfertigung und Freiheit«.²⁰

Dieser Text hat erklärtermaßen das Bestreben, die theologischen Grundeinsichten der Reformation in ihrer Relevanz für unsere Gegenwart herausstellen. Doch worin sollte sie liegen? Luther bewegte, so wird gesagt, die Frage nach dem gnädigen Gott. Unsere Frage ist das nicht mehr. Das wird erstaunlich schnell zugegeben. Welche Frage ist es dann? Dazu findet sich in dem ganzen Text nichts. Warum aber sollen wir uns mit den Grundeinsichten der Reformation beschäftigen, gar sie als große Errungenschaft feiern, wenn wir sowohl die Frage nicht mehr verstehen, aus der sie hervorgegangen waren, als auch keine eigenen Fragen haben, die wir in ihrem Licht bearbeiten könnten?

Die heute die Menschen religiös bewegende Frage wird nicht nur nicht gefunden. Sie wird in diesem Text gar nicht gesucht. Es scheint zwar ein Gespür für die historische Distanz durch, die uns von den Denk- und Glaubenswelten der Reformation trennt. Wenigstens in Andeutungen werden wir darauf hingewiesen, dass es die im Rahmen der spätmittelalterlichen Bußtheologie nicht zu

²⁰ Vgl. Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), 42015. Ich nehme im Folgenden kritisch auf diese Veröffentlichung Bezug. Sie ist »im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland« vom Kirchenamt der EKD herausgegeben, in der 1. Auflage mit einem »Geleitwort« des Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider und in der 4. Auflage mit einem »Geleitwort« des Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm versehen. Sie ist aus der Arbeit einer ad-hoc-Kommission entstanden. Insofern ist sie auch das Ergebnis einer Zusammenarbeit der als Kommissionsmitglieder genannten Personen. Da eine individuelle Zurechenbarkeit der Autorschaft dieses Textes nicht möglich ist, verzichte ich gänzlich auf die namentliche Nennung von Kommissionsmitgliedern.

bewältigende Gerichtsangst war, die die Menschen auf die reformatorische Botschaft von der dem Glaubenden zuteilwerdenden göttlichen Gnade hören ließ.²¹ Wie ist das heute? Auch wir haben Ängste. Aber nicht mehr vor dem zornigen Gott.

»Menschen des einundzwanzigsten Jahrhunderts«, so heißt es rundweg, sind von der Art, dass sie »nicht so sehr von Ängsten vor einer Hölle nach dem Tode geprägt sind, sondern eher die Hölle auf Erden fürchten, die Menschen nur allzu häufig füreinander sind (Jean Paul Sartre).«²²

Auch jetzt wäre vielleicht noch eine Gelegenheit gewesen, die religiöse Tiefendimension auch dieser modernen Höllen- und Gerichtsangst auszuloten und damit zu zeigen, wie sehr auch wir Heutigen, wie überhaupt alle Welt, eines gnädigen Gottes unabdingbar bedürftig sind.²³ Doch stattdessen bescheidet dieser Text sich dabei, »die Erfahrung der Rechtfertigung innerhalb der Kirchen neu zu plausibilisieren.«²⁴ Was Rechtfertigung heute bedeutet, möchte er an den im kirchlichen Kontext »häufiger verwendeten [...] Begriffen« wie »Liebe«, »Anerkennung«, »Vergebung« und »Freiheit« klären.²⁵ Nur, was dabei herauskommt, ist alles andere als ein uns heute angehendes Verständnis göttlicher Rechtfertigung. Die aufgeführten Rechtfertigungserfahrungen sind vielmehr alle von der Art, dass sie im zwischenmenschlichen Bereich unserer Sozialitätsbeziehungen spielen. Die können wir uns gegenseitig verschaffen, dazu brauchen wir keinen Gott.

Im Grunde hat bereits auch wieder das Eingeständnis, wonach wir in einer säkularen, »entchristlichten« Welt leben, das der Grundlagentext der EKD zum Reformationsjubiläum in seiner Eröffnung doch tatsächlich meint machen zu müssen, das ganze Unternehmen einer Vergegenwärtigung der Grundeinsichten der Reformation im Ansatz torpediert. Es gelingt ihm auch aufgrund der leichtfertigen Übernahme der Säkularisierungsthese nicht, das »religiöse Ereignis«²⁶, das die Reformation, seinen eigenen Worten nach, einst war, in seiner *religiösen Gegenwarts*bedeutung verständlich zu machen.

Sofern man meint eingestehen zu müssen, dass die heutigen Menschen die Frage nach dem »gnädigen Gott« nicht mehr stellen,²⁷ müsste man eben danach

²¹ AaO 28.

²² AaO 28f.

²³ Genau dies hat trefflich, ebenfalls in einer kritischen Bezugnahme auf den EKD-Grundlagentext zum Reformationsjubiläum Notger Slenczka ausgeführt (vgl. N. SLENCZKA, Reformation und Selbsterkenntnis. Systematische Erwägungen zum Gegenstand des Reformationsjubiläums [Glauben und Lernen 30, 2015, 17–42]).

²⁴ Rechtfertigung und Freiheit (s. Anm. 20), 29.

²⁵ Ebd.

²⁶ AaO 11.

²⁷ AaO 14.

Ausschau halten, wie sich das Religiöse in der heutigen Kultur aufbaut. Zum Beispiel, wie es etwa Paul Tillich in einem Vortrag von 1929 getan hat: »Welches ist die (religiöse) Frage des modernen Menschen?«, so setzte er ein, um dann zu sagen:

»Es ist nicht die Frage des antiken Menschen, auch des spätantiken der christlichen Zeit – die Frage nach der Erlösung. Es ist nicht die Frage des griechisch-russischen Menschen – die Frage nach dem Leben, das den Tod überwindet. Es ist nicht die Frage des Mittelalters nach der höheren Natur, in der diese Natur aufgehoben und vollendet ist. Es ist nicht die Frage nach dem gnädigen Gott, die der Protestantismus stellte, sondern es ist die Frage nach dem *Sinn*.«²⁸ Und, fährt Tillich fort: »Nun ist das nicht so gemeint, als ob diese Fragen alle gegeneinander stünden. In der Frage nach dem Sinn des Seins, die der moderne Mensch stellt, sind irgendwie die anderen Fragen enthalten, wie umgekehrt in jeder der anderen Fragen die Frage nach dem Sinn irgendwie enthalten ist.«²⁹

Wir können dem bei Tillich jetzt nicht weiter nachgehen. Tillich jedenfalls versuchte mit der Sinnfrage die Frage auszumachen, auf die hin die christliche Erlösungsbotschaft vom modernen Menschen als eine ihn angehende Botschaft müsste gehört werden können.

4. Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie, wie ist das nun zu verstehen?

Gewiss nicht so, dass die Theologie von oben herab, gar als Sprachrohr der Kirche, über den Sinn des Lebens zu belehren hätte. Die Sinnfrage ist nicht von der Art, dass sie sich im doktrinalen Stil verhandeln ließe. Was es heißt, an der Fülle des Lebens teilzuhaben oder das Gefühl ertragen zu müssen, dass das Leben jeden Inhalt verloren und keine Bedeutung mehr für mich hat, kann nur so dargestellt werden, dass die Innenperspektive der dies so und nicht anders Erlebenden eingenommen wird. Man muss Erzählungen von diesen Erfahrungen anfertigen und versuchen, dies so zu tun, dass sie exemplarischen Charakter gewinnen. Dann werden sie für andere nachvollziehbar und erlauben den Rückschluss auf selbst Erlebtes.

Nun ist die Theologie selbst keine Erzählung. Die Theologie kann aber zu der Auffassung vom narrativen Charakter des Religiösen verhelfen. Dann erhebt sie keinen mit Glaubenssätzen verbundenen propositionalen Wissensanspruch. Sie befähigt vielmehr insbesondere die im Kirchendienst professionell Tätigen zu religiöser Deutungs- und Kommunikationskompetenz. Dazu ge-

²⁸ P. TILlich, Nichtkirchliche Religionen (1929; in: DERS., Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie [Gesammelte Schriften V], 1964, 13–31), 22.

²⁹ AaO 22f.

hört, dass sie zur Einsicht in die narrative Verfasstheit von Lebenssinn anhält und zu einem ebenso verantwortungsvollen wie kritischen Umgang mit den zu- meist bereits narrativ verfassten Sinnreflexionen der biblischen, kirchlichen und kulturellen Überlieferungen befähigt. Die Sinndeutungspotentiale der Tradition können zu Orientierungsinstrumenten in der je individuellen Selbstdeutung werden. Die Theologie beansprucht damit nicht, die Lebenssinndeutung selbst übernehmen zu können. Sie gibt keine direkten Antworten auf die Sinnfrage, sondern versucht Menschen, die in den Erfahrungen ihres Lebens vor diese Frage geraten, zu helfen, besser mit ihr umgehen zu können.

Dazu gehört selbstverständlich die historisch-kritische Interpretationsarbeit an den biblischen und kirchlich-theologischen Überlieferungen. Gerade die historisch-kritische Arbeit der Theologie macht ja den Charakter der religiösen Texte und Symbole als narrative Orientierungsinstrumente bewusst. Sie zeigt, um ein prominentes Beispiel zu bringen, dass die Schöpfungserzählung auf den ersten Seiten der Bibel nicht einen mit der Evolutionstheorie in unauflösbare Widersprüche verwickelnden Tatsachenbericht gibt. Sie ist ein narratives Deutungsmuster, wonach wir in ein evolutionäres Natur- und Geschehensgeschehen einbezogen sind, für dessen guten Fortgang, seine Bewahrung und Erhaltung wir zugleich eine besondere Verantwortung tragen. Diese Erzählung macht der Deutung des Sinns unseres eigenen Daseins eine starke Vorgabe. Sie stellt ermutigende Motive bereit, darauf zu vertrauen, dass wir in unserer Liebe zum Leben dessen gewiss sein können, auf keinen Fall vergeblich zu leben. Nur weil es in religiösen Texten um solche aufs Ganze gehenden Sinndeutungen geht, erklären sich ja auch die heftigen Weltanschauungskonflikte, in die ihre historisch-kritische Bearbeitung und ihr symbolisches Verständnis bis heute immer wieder hineinführen. Umso wichtiger ist es deshalb, erkennbar zu machen, dass das historisch-kritische und symbolische Verständnis der biblischen Texte sie gerade nicht ihrer sinnstiftenden Kraft berauben muss. Im Gegenteil, sie erweitern den Raum möglicher Interpretationen, in die wir uns existentiell selbst einbezogen finden können. Neue Lesarten biblischer Texte wie der grundlegenden Symbole des Christentums und der Religion³⁰ schaffen neue Motivatio-

³⁰ Es würde hier zu weit führen, die Frage gründlich aufzunehmen, ob auf der Basis einer anthropologischen Theorie der Religion und der Religionen nicht sehr viel Gemeinsames in den Religionen genau dort erkannt werden kann, wo es um das allein schon aus humaner Selbstachtung resultierende Vertrauen auf die Lebenssinngründung im Göttlichen geht. Ich will jedoch die Richtung anzeigen, in die ich da denke. Ich finde sie auf eine mich ansprechende Weise von dem früheren anglikanischen Bischof in Kapstadt, Desmond Tutu, vorgezeichnet, vor allem in den Beiträgen seines Buches, das den Titel trägt: »God is not a Christian« (vgl. D. TUTU, Gott ist kein Christ. Mein Engagement für Toleranz und Gerechtigkeit, hg. von J. ALLAN, 2012; die englische Originalausgabe: DERS., God Is Not a Christian, hg. von J. ALLEN, 2012). Die Religionen sind nicht

nen. Sie stärken den Lebensglauben, ermutigen zur Hoffnung und treiben zur Liebe an.

Wir finden das ganze Spektrum menschlicher Gefühle und Handlungen in der Bibel ausgedrückt. Das Buch Hiob konfrontiert uns sogar mit einer Erzäh-

gleich, denn Gott verstehen sie sehr verschieden, das zu betonen ist Tutu ebenfalls wichtig. Weil Gott nie ohne die je individuelle Beziehung ist, die wir zu ihm unterhalten, müssen wir »an unserem jeweiligen und besonderen Glauben unbeirrt festhalten« (aaO 17). Aber dieses Bekenntnis zur religiösen Individualität verbindet Tutu zugleich mit der Auffassung, dass Gott überhaupt nur in der unendlichen Fülle der verschiedenen Beziehungsverhältnisse, die Menschen zu ihm unterhalten, als Gott gedacht und geglaubt werden kann. Gott ist nur Gott in der Pluralität der individuellen religiösen Perspektiven auf ihn. Und das, so folgert Tutu, heißt für das Verhältnis der Religionen zueinander: Wir müssen »bereit sein, voneinander zu lernen, und nicht beanspruchen, dass wir allein im Besitz der ganzen Wahrheit sind und Gott gewissermaßen in der Tasche haben« (ebd.). Dabei werden wir auf viel Gemeinsames stoßen. Was das Gemeinsame ist, hängt davon ab, wonach wir suchen. Für Tutu ist die Richtung klar. Alle Religionen, sagt er, besitzen eine »transzendente Wirklichkeit, [die] barmherzig ist und sich kümmert; die Menschen [sind] irgendwie Geschöpfe dieser höchsten, überweltlichen Wirklichkeit [...], mit einer Bestimmung, die auf ein ewiges Leben hofft, das in einer engen Verbindung mit dem Göttlichen gelebt wird« (aaO 18). Das ist es, was Tutu als das Gemeinsame in den verschiedenen Religionen zu finden hofft: diese Auszeichnung des Menschen, »irgendwie Geschöpf« einer höheren, göttlichen Wirklichkeit zu sein, somit selbst in »enger Verbindung mit dem Göttlichen« (ebd.). Jeder Mensch ist heilig, ein Tabu für jeden, der ihm etwas antun will. Tutu findet für sich selbst diese Heiligung des Menschen in der christlichen Tradition. »Es ist gut zu wissen, dass Gott (gemäß der christlichen Tradition) uns alle nach seinem Bild geschaffen hat (nicht nur die Christen). Dadurch hat er uns allen einen unendlichen Wert verliehen« (aaO 18). Genauso wichtig ist ihm aber, darauf hinzuweisen, dass auch andere religiöse Traditionen auf den Weg zur Heiligung des Menschen führen können. Das Christentum darf weder einen Anspruch auf die Entdeckung der Heiligung des Menschen machen, was auch historisch falsch wäre, noch darf es beanspruchen, die beste oder gar einzige Bedingung von deren Durchsetzung sein zu können. Auch von anderen religiösen Überzeugungen her kann die Heiligung des Menschen erfolgen und für deren Durchsetzung gearbeitet werden.

Um deutlich zu machen, dass er in seinem eigenen, dem christlichen Glauben, zugleich die Motive einer universalen Religion der Humanität zu erkennen vermag, unternimmt es Tutu, in einer solchen Sprache von der Religion zu sprechen, die die Anklänge an die biblisch-christliche Semantik eher vermeidet. Es geht ihm darum, die Gründung der Humanität im Göttlichen als diejenige Dimension im menschlichen Selbstverhältnis in den Blick zu rücken, die in den verschiedenen Religionen auf je besondere Weise zum Ausdruck kommt, aber in allen Religionen angestrebt wird, zudem von der Art ist, dass die Aufmerksamkeit auf sie auch den sogenannten Säkularen die humane Bedeutung des religiösen Glaubens zu erschließen vermag. Die Religion ist etwas, was zum Menschen gehört. Seine Gründung im Göttlichen ist es, die ihn im Vorfindlichen nicht aufgehen lässt. Sie stellt sein Daseinsrecht auf Voraussetzungen, die nicht aus ihm selbst stammen, die er sich nicht erwerben kann und auch nicht erwerben muss, weil sie ihm von jenseits seiner selbst, von einem Gott her zukommen. In der christlichen Rede ausgedrückt heißt das

lung, in der zugleich ein theologischer Streit darüber ausgefochten wird, wie die Existenz Gottes mit dem sinnlosen Leiden soll vereinbar sein können. Wer dem Gespräch Hiobs mit seinen Freunden folgt, kann durchaus zu der Einsicht finden, dass es auch Situationen im Leben gibt, die nicht nach neuen Sinnerzählungen verlangen lassen, sondern in denen es zu akzeptieren gilt, dass der Sinn nicht da ist, dass er sich entzieht. Doch gerade dann wird ja die Frage mächtig, ob er nicht doch auch in der Erfahrung des Nicht-Sinns noch da ist, in Gestalt der Klage und Anklage, in der Hoffnung auf Überwindung, in der Rebellion gegen Gott.

Versteht man die biblischen Texte in ihrer symbolischen Ausdrucksfunktion, dann tritt hervor, weshalb sie für religiöse Kommunikations- und Bildungsprozesse unverzichtbar sind. Ihre Geschichten gewinnen exemplarischen Charakter. Sie reichern individuelle Erfahrung mit allgemeiner Bedeutung an, die andere Menschen in anderen, aber vielleicht doch vergleichbaren Situationen ebenfalls auf sich beziehen können. Sie formten und formen unzählig viele christliche Erzählgemeinschaften. Sie sind die Basis der kirchlichen Verkündigung in allen ihren Formen und damit der durch diese sich kontinuierenden christlich-religiösen Deutungskultur.

Die text- und symbolhermeneutische Arbeit, die jede Theologie an den biblischen, kirchlichen und theologiegeschichtlichen Überlieferungen vornimmt, muss sich heute allerdings religions- und kulturhermeneutisch enorm erweitern. Die Geschichten, Utopien und Fiktionen, die die narrativen und symbolischen Orientierungsinstrumente für die Deutung des Sinns im je eigenen Leben bereitstellen, finden viele in Kunst und Literatur, keineswegs nur dann, wenn diese biblische Stoffe verarbeiten – was sie allerdings nach wie vor häufig tun. Die Literatur und der Film, die bildende Kunst, das Theater und die Musik, sie alle treten längst auch für den Glauben an das Leben ein. Ihre Werke, Inszenierungen und Aufführungen legen unsere elementaren Lebenssinnsfragen frei. Sie bewahren ebenso vor vorschnellen, leichtfertigen und allzu formelhaften Antworten. Es ist heute vielleicht gerade die Kunst, die durch die Verstörungen, die sie provoziert, auch die Skepsis aufnimmt, die wir Heutigen gegen die ins Metaphysische ausgreifenden Antworten auf die Sinnfrage entwickelt haben. So

dann, dass der Mensch Gottes Geschöpf ist, sein geliebtes Kind, der gerechtfertigte Sünder. Aber Tutu spricht nur verhalten und eher selten diese biblische Sprache. Er setzt vielmehr auf eine transversale religiöse Vernunft, auf die alle Menschen guten Willens ansprechbar sind. Diese transversale religiöse Vernunft ist ihm das wahrhaft Religiöse in allen Religionen. Das wahrhaft Religiöse in den Religionen ist, dass sie den Menschen als ein sich selbst transzendentes, im Göttlichen gründendes Wesen sehen lassen. Die religiöse Auffassung vom Menschen ist recht eigentlich die humane, weil sie den Einzelnen zur Selbstbestimmung allererst ermächtigt, indem sie ihn einer letzten Verfügungsmacht von Seiten anderer Menschen, durch die Gesellschaft oder die staatliche Macht, entzieht.

kommen die Literatur und die Dichtung, der Film und das Theater dem Aufbau des Religiösen in heutigen Lebenswelten auf die Spur und tragen selbst zu diesem bei. Sie tun dies im spielerisch-kreativen Ausprobieren verfremdender Perspektiven auf das Leben. Sie tun dies, indem sie uns auf Distanz zu uns selbst bringen, einen anderen Blick einnehmen lassen, ja überhaupt uns darauf aufmerksam werden lassen, dass die Wirklichkeit unseren standortgebundenen Blick auf sie immer einschließt. Kunst und Literatur brechen verengte Sinnhorizonte auf, stellen andere Möglichkeiten einer Ausrichtung des Lebens vor, versetzen in Gefühle und bringen auf Gedanken, die das eigene Leben fremd und in seiner abgrundtiefen Sinnbedürftigkeit oft erst spürbar machen. Die Literatur, der Film, die Kunst, sie befriedigen nicht unsere Sinnbedürfnisse. Sie halten eher, so muss man wohl sagen, die Wunde des Sinns offen. Deshalb sind sie es aber auch, die den religiösen Diskurs recht eigentlich heute öffentlich führen. Und eine Theologische Fakultät, die einen Master »Religion and Culture« anbietet, zeigt damit, dass sie das gemerkt hat.³¹

Dennoch dürfte die Abschwächung der Differenz zwischen der Bibel und anderer großer Literatur, dann zwischen Religion, Kunst und Kultur, schließlich die grundlegende Zuordnung der Theologie zu den Sinndeutungsbedürfnissen der Menschen theologisch immer noch problematisch erscheinen. Hat die Theologie nicht mit Gott und seiner Selbstoffenbarung zu beginnen oder, wenn schon nicht zu beginnen, doch wenigstens dort anzukommen? Erlauben Sie mir, dass ich auf diesen Einwand gegen Ende dieser Vorlesung mit den Sätzen aus dem theologischen Traktat zur Aktualität der mit Karl Barth reformulierten paulinischen Rechtfertigungslehre von Martin Walser³² antworte.

»Als ich den Roman *Muttersohn* veröffentlichte, in dem es um Glauben geht, Glauben als eine menschliche Fähigkeit, da wurde das öfter mehr oder weniger freundlich mit meinem Alter in Zusammenhang gebracht. So, als sei ich jetzt halt so weit. Ich meine aber, Religion sei eine Ausdrucksart wie andere, wie Literatur, Musik, Malerei. Ich lese Religion als Literatur. Dass Texte, die für uns »nur« noch zur Religion gehören, Dichtung sind, um es im Betriebsdeutsch zu sagen: große Dichtung, das kann man doch noch meinen. Die Psalmen. Das Buch Hiob. Das Weihnachtsevangelium. Usw. usw. Andere lassen mich wissen: Religion, das war einmal. Es ist eine eher unglückliche Entwicklung, dass Religion etwas geworden ist, was nicht mehr ohne Kirchliches gedacht wird. Wer sich heute fast instinktiv erhaben fühlt über alles Religiöse, weiß vielleicht nicht, was er verloren hat. Polemisch gesagt: Rechtfertigung ohne Religion wird zur Rechthaberei. Sachlich gesagt: verarmt zum Rechthaben.«³³ Und etwas weiter unten: »Wenn hier jemand abschaltet, weil es Gott für ihn nicht gibt, also die Frage, ob Gott gerecht sei, für ihn ein Nullproblem ist,

³¹ Seit 2007 kann an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin der Internationale Masterstudiengang »Religion and Culture« (MRC) studiert werden.

³² M. WALSER, Über Rechtfertigung, eine Versuchung, 2012.

³³ AaO 32f.

zu dem sage ich vorläufig: Lesen wir's als Roman. Madam Bovary und Iwan Karamasow gibt es auch nicht, und trotzdem wiegen und wägen wir in unserem Inneren, was sie tun und sagen und warum sie es tun und sagen.«³⁴ »Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazu sagen kann, dass Gott fehlt und wie er fehlt, der hat keine Ahnung. Einer Ahnung allerdings bedarf es.«³⁵

Der Ahnung bedarf es, der Ahnung, dass Gott fehlt und wie er fehlt, oder eben auch der Ahnung, dass und wozu wir Gott nötig haben.

Aber, diese Frage setze ich jetzt hinzu, ist die Ahnung, dass Gott fehlt und wir ihn brauchen, nicht in allen da? Ist diese Ahnung nicht da, genau in dem merkwürdigen Sinnvertrauen, aus dem unser Lebensmut kommt?

Trotz der beängstigenden Ungewissheiten, trotz des Ungeheuren, von dem wir wissen, dass es uns treffen kann und treffen wird, glauben wir doch an das Leben. Trotz der Misserfolge und Enttäuschungen, trotz Leid, Krankheit und Tod, lieben wir doch das Leben. Trotz der bedrohlichen Nebenfolgen, die wir mit dem wissenschaftlichen Fortschritt und den unser Leben erleichternden und verlängernden Erfolgen der Technik verbunden wissen, hoffen wir auf und arbeiten wir für ein besseres Leben. Was trägt unser Lebenssinnvertrauen? Woher kommt dieser unversieglige Lebensmut?

Sobald wir Antworten auf diese Fragen entwickeln, treten wir in die Arbeit der Theologie als Lebenssinndeutung ein. Dann wird unsere Rede von Gott zum Verweis auf den unbedingten Grund des Sinns, aus dem heraus wir unser Leben führen.³⁶ Dann versuchen wir zu verstehen, dass und wie Gott der unbedingte Grund unseres Sinnvertrauens ist, auch dann noch, wenn wir ihn in den sinnverwirrenden Grenzerfahrungen unseres Lebens am dringendsten bräuchten, aber doch das Gefühl uns erdrückt, dass Gott uns verlassen hat.

Nimmt die Theologie, ebenso oder noch dringlicher und tiefer greifend wie Literatur und Kunst, der Film und das Theater, die Fragen auf, die als aufs Ganze gehende Sinnfragen uns mitten im Leben entstehen, dann braucht sie heute um ihren Lebensbezug überhaupt nicht besorgt zu sein. Dann wird ihr auch keiner mehr vorwerfen, dass sie es nur mit selbstgemachten akademischen Fragen zu tun habe.

Dann setzt sie es sich aber auch nicht in erster Linie zum Ziel, auf der Basis von Schrift und Bekenntnis über Gott und den rechten Glauben an ihn zu belehren. Dann will sie vielmehr plausibel machen, dass die die Gottesahnung wachrufende Sinnfrage die Angelegenheit jedes Menschen ist. Dann sieht sie

³⁴ AaO 35.

³⁵ AaO 32.

³⁶ Vgl. zur Ausführung der hier nur angedeuteten Argumentation den beeindruckenden Entwurf einer rationalen Theologie von V. GERHARDT, *Der Sinn des Sinn. Versuch über das Göttliche*, 2014.

ihre Aufgabe darin, Menschen in religiöser Hinsicht, »ein Leben in semantischer Autonomie«³⁷ zu ermöglichen – ein Ausdruck, mit dem Michael Hampe³⁸ die lebenspraktische Absicht einer nicht-doktrinalen Philosophie beschrieben hat. In religiöser Hinsicht wäre dies, wie in allen Hinsichten, die uns wirklich angehen, ein Leben, das zur eigenen Deutung des Sinngrundes, von dem es sich getragen weiß, bereit und fähig ist. Dennoch gelingt autonome Sinndeutungsarbeit keinem beim einsamen Brüten über der Nasenspitze. Sie braucht den Austausch mit anderen. Sie braucht Räume der Begegnung. Zu solchen können auch Kirche und Gemeinde werden.

Eine nicht-doktrinale, eine liberale Theologie akzeptiert jedoch die Vielfalt der religiösen bzw. lebensphilosophisch sich artikulierenden Sinndeutungsperspektiven und Glaubensstandpunkte. Sie achtet zudem den Standpunkt, keinen sich religiöser Sprache bedienenden Bekenntnisstandpunkt einnehmen zu wollen. Sie will, dass diese Vielfalt sichtbar wird, weil sie sich von der Auseinandersetzung mit anderen Glaubensstandpunkten eine Klärung und damit auch Stärkung der je eigenen Überzeugungsgewissheit verspricht. Die Wahrheitsfrage klammert sie dabei nicht aus. Sie beansprucht nur nicht, diese von höherer Warte aus zu entscheiden. Eine liberale Theologie setzt darauf, dass sich allen, die wahrhaftig nach dem Grund der ihr Leben tragenden Sinnbewusstheit suchen, irgendwann und irgendwo auch die Wahrheit zeigen wird.

Summary

This article picks up again on the rekindled debate on a theology that is able to deal with contemporary issues. It criticises the ecclesiastic-doctrinal constraints of so-called public theology as well as its continued thinking on the secular distinction between the church and the world. The publicness of theology, so it is argued, demands that it concern itself with generally accessible topics. In order to achieve this, theology has to raise awareness of the presence of the religious in the life-world. The struggle it however still has with its religious- and cultural-hermeneutical work is then shown by way of the rather unfortunate theological-ecclesiastical memories of the Reformation. One would like to apply the Reformation's fundamental insights to today's questions of life, but misjudges their religious depth in so doing. These are revealed precisely there where questions of life become questions about the whole meaning of life. A final section sketches out how the author envisages a theology that recognises its task as interpreting the meaning of life. A form of theology is thereby presented that either still ought to be or should, once again, be called liberal.

³⁷ AaO 423.

³⁸ Vgl. M. HAMPE, Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik, 2014, 74.