

GEBET UND GEDENKEN

Individuelle Arbeit am Sinn der Geschichte

Wilhelm Gräb

EINLEITUNG

Von *Heilsgeschichte* oder *Offenbarungsgeschichte* redet in der Theologie schon lange kaum noch jemand. Selbst in den Bibelwissenschaften wird das Konzept von *Offenbarung als Geschichte* nicht mehr vertreten. Das hat uns der Vortrag des alttestamentlichen Kollegen Thomas Römer gleich zu Beginn unseres Kongresses gezeigt, nicht ohne anzudeuten, dass die alttestamentlichen Geschichtserzählungen wie überhaupt die biblischen Symbolwelten der religiösen Praxis jetzt zu Deutungsmustern werden, mit denen der erlebten und erlittenen sowie der zukünftig zu gestaltenden Geschichte ein in Gottes Handeln gründender Sinn gegeben werden kann.

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist dennoch kein zentrales Thema heutiger Theologie. Eine Geschichtstheologie gar wagt schon gar niemand mehr zu entwerfen. Das scheint mir auch, wenn ich recht sehe, das Ergebnis unseres Kongresses zu sein. Wir lassen die Zeitalterkonstruktionen und apokalyptischen Szenarien, die vergangene Jahrhunderte im Ausgang von biblischen Visionen entworfen hatten, mit der ironischen Distanz des historischen Blicks Revue passieren. Wir erinnern uns der theologischen Geschichtsdeutungen, die sich dem Glauben Israels bzw. der frühen christlichen Gemeinde erschlossen hatten. Wir durchmustern, was sich von den Konzepten der Heils- und Offenbarungsgeschichte unter den Bedingungen des modernen religionsgeschichtlichen Denkens für die Aufrechterhaltung der religiösen Heilsversprechen und Sinndeutungsfiguren des Christentums heute noch gebrauchen lässt. Aber zu einem geschichtstheologischen Entwurf, der die Geschichte, die wirkliche Geschichte, dem Vorsehungshandeln Gottes nicht nur ganz im Allgemeinen unterstellen, sondern von ihm her auch den Verlaufsgang der Geschichte zu deuten und sein Ende zu prognostizieren unternehmen würde, ist es schon lange nicht mehr gekommen.

Nun ist eine solche Geschichtstheologie ja in der Tat ein hoch riskantes, wenn nicht gar vollkommen vermessenem Unternehmen. Das war dann ja auch

die Konsequenz, die die dialektische Theologie aus der Katastrophe des Ersten Weltkriegs gezogen hatte. Und vermutlich steht auch die heutige Theologie weiterhin immer noch unter dem Eindruck der geschichtstheologischen Sinnabstinenz, zu der sich, aus durchaus verständlichen Gründen, die auf die *Urkatastrophe* des 20. Jahrhunderts reagierende dialektische Theologie verpflichtet hatte. Die Sinnabstinenz auch noch heutiger Theologie scheint mir jedenfalls eine Folge der geschichtstheologisch affirmierten Kriegsbegeisterung von 1914 zu sein, mit einer ungeheuren, religiös begründeten Sinnemphase einhergehend.¹ Mit dem Gedenken an 1914 verbindet sich, auf geradezu exemplarische Weise, das Wissen darum, dass die Religion, wenn sie zur geschichtstheologischen Sinnstiftungsagentur wird, ungeheuer gefährlich werden kann.

Allerdings, das wird man nun eben auch sagen müssen, die Theologie hat diese Lektion inzwischen so gründlich gelernt, dass aus der geschichtstheologi-

¹ Auch wenn die Skepsis gegenüber einem Sinn der Geschichte wie des Lebens bereits auf den die Sinnfrage radikal kritisch thematisierenden Friedrich Nietzsche zurückgeht. Vgl. *Gerhard Sauter*, Was heißt nach Sinn fragen, München 1982, v. a. 71-83. Nietzsche war freilich nicht der Erste, der die Sinnfrage explizit bearbeitet hat. Sie entsteht - ja man könnte in der Tat sagen, *emergiert* - um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (zumindest ist dies für den deutschen Diskurs so) mit der modern bürgerlichen Subjektivitätsformation. Schleiermachers Jugendschrift »Vom Wert des Lebens« (1792) stellt eine der frühesten greifbaren literarischen Auseinandersetzungen dar, die sich mit dieser Thematik an zentraler Stelle befasst. Später - und das ist wichtig für Nietzsches Behandlung der Sinnthematik - ist es dann v. a. Schopenhauer, der als Denker der modernen Sinnthematik hervortritt. Nach Schopenhauer ist »das Leben ein Geschäft, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt.« Ausgehend von der konstatierten »Leere« und der »Nichtigkeit« des Lebens empfiehlt Schopenhauer seinen LeserInnen eine Liste von Verhaltensregeln, die bei der Sinnfindung, die er v. a. als Wertproblematik begreift, helfen soll. Nietzsche greift Schopenhauers Position auf, kritisiert und radikalisiert sie: die Sinnfrage stellt sich grundsätzlich nur bei Lebens-/Willensschwachen ein. Diese fabulieren sich dann einen Lebenssinn oder gar einen Sinn der Geschichte gleich einem allgemeinen und verlässlichen Willen zusammen, um ihre eigene Schwäche und Kraftlosigkeit zu kompensieren. Nach dem Motto: Die Geschichte bzw. mein Leben erhält von woanders her, von einer anderen intentionalen Instanz her (von einem anderen Willen her) Richtung, Wert und Zweck. Diese Kritik Nietzsches gilt allen voran natürlich dem Christentum, aber auch dem Judentum, dem Buddhismus und freilich auch den idealistischen Geschichtskonzeptionen Schleiermachers, Hegels usw. Insofern thematisiert Nietzsche die Sinnthematik sicherlich nicht als Erster, aber er analysiert sie so radikal destruktiv wie kein Intellektueller vor ihm und (m. W. n.) kein Intellektueller nach ihm - v. a. eben in religions- und philosophiekritischer Abzielung. Zur Diskursgeschichte der Sinnfrage bzw. der Lebenssinnthematik sehr erhellend ist Volker Gerhards Artikel: *Volker Gerhardt*, Sinn des Lebens, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt 1995, 815-824. Vgl. jetzt auch: *ders.*, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014.

schen Sinnabstinenz geradezu eine geschichtstheologische Sinnvergessenheit geworden ist. Das aber dürfte der Theologie auf Dauer nicht gut bekommen. Denn die Frage nach dem Sinn der Geschichte, der individuellen Lebensgeschichte, wie der Geschichte im Ganzen, in die jeder Einzelne sich einbezogen weiß, ist die religiöse Grundfrage. Sie ist die religiöse Frage in der Form, in der sie vernünftigerweise jeden und jede unbedingt angeht. Sie ist dies jedenfalls dann, wenn sie die Frage nach dem Sinn *der* Geschichte ist, die wir selbst erfahren, die wir erleiden, an der wir schuldig werden, in die wir verwickelt sind und die mitzugestalten wir als Verpflichtung empfinden. Denn dann ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte zugleich die nach dem Sinn des eigenen Daseins in der Welt, nach dem, was es macht, dass unser Leben für uns Bedeutung hat, unser Dasein in der Welt und deren Zukunft uns wichtig sind, uns interessiert wie es mit ihnen, der Welt und uns selbst in ihr, weitergeht, vor allem auch, was wir angesichts all der Probleme und Krisen zu einem guten Fortgang der Dinge beitragen können.

Die Theologie kann und darf sich der Frage nach dem Sinn der Geschichte nicht entziehen. Diese Frage aber zielt auf den universalen Sinn der Geschichte, auf den, den sie im Ganzen hat und ist doch nur im Ausgang von der je eigenen individuellen Existenz möglich. Sie verlangt die individuelle Arbeit am Sinn der Geschichte. Als solche ist sie der Vollzug des religiösen Glaubens eines Menschen, wie er im Beten, Denken und Handeln Gestalt gewinnt. Ihn sollte die Theologie reflektieren und explizieren. Damit könnte sie dann auch der Kirche zu einer Praxis verhelfen, die sich nicht an die Stelle der Religion der Menschen setzt, sehr wohl aber dieser hilft, sich im Medium der biblischen und christlichen Überlieferungen tiefer über sich selbst zu verständigen.

Diese These von der Praxis der gelebten Religion als individueller Arbeit am Sinn der Geschichte ist es, um deren Entfaltung ich mich mit meinem Vortrag bemühen möchte.² Ich muss dazu allerdings einige Umwege gehen, um zugleich auch die schon angedeuteten Gründe für die herrschende Sinnabstinenz der Theologie zu erhellen. Ich werde 1. vom Gedenken an 1914 handeln und dabei auf den damals höchst gefährlichen Umgang mit religiösen Sinnkonstruktionen eingehen, 2. die Moralisierung der kirchlichen Erinnerungskultur und das Entschwinden der religiösen Sinnfrage diagnostizieren, 3. den Weg vom Totenkult über das Heldengedenken bis hin zur Erinnerungskultur der bundesrepublikanischen Gesellschaft skizzieren und 4. zeigen, wie gerade die politische Kultur des Gedenkens die Theologie heute wieder in die Reflexion der religiösen Arbeit am Sinn der Geschichte hineinführen könnte. Ich schließe 5. damit, dass ich andeute, wie das Gebet und das Gedenken sich als diejenigen Vollzugsformen ge-

² Für viele Anregungen zu der Ausführung, die sich hier findet, danke ich Julian Hensold.

lebter Religion auffassen lassen, die die individuelle Arbeit am Sinn der Geschichte leisten.

I DAS GEDENKEN AN 1914 UND DIE RELIGIÖSE SINNFRAGE

Dramatisch war die religiös grundierte Kriegsbegeisterung am Beginn des Ersten Weltkrieges, gerade in Deutschland, wenn auch keineswegs nur dort. Die Deutschen jedoch, so die These Herfried Münklers,

»hatten von allen beteiligten Großmächten die größten Schwierigkeiten, auf die Frage nach dem Sinn des Krieges eine angemessene Antwort zu finden.«³ Denn es gab für das deutsche Kaiserreich keinen politisch überzeugenden Kriegsgrund, der »den Einsatz militärischer Gewalt zwingend erforderlich gemacht hätte.«⁴

Die Deutschen mussten, so Münkler, »nach einem Sinn des Krieges suchen und Kriegsziele finden oder erfinden«⁵. Und er fährt fort:

»Die Sinnsuche trieb vor allem Theologen und Philosophen sowie Geisteswissenschaftler im weiteren Sinne um. In keinem anderen Land hat die Literatur über die Deutung des Krieges ein solches Ausmaß angenommen wie in Deutschland.«⁶

Dabei kam den Theologen, seien es Universitätsprofessoren oder Gemeindepfarrer, eine besondere Rolle zu; zum einen aufgrund der im Kaiserreich engen Verbindung von Thron und Altar, zum anderen aber auch, weil ihnen mit dem Opfergedanken ein religiöses Sinndeutungsmuster zur Verfügung stand, das sich passgenau auf das militärische Geschehen anwenden und zur religiös begründeten Steigerung der Kriegsbereitschaft einsetzen ließ.⁷

»Das Blut der sich opfernden Helden«, ertönte es 1914 von den Kanzeln, »ist der Same einer neu sich verjüngenden Volkskraft. Der Tod der Tapferen kommt uns zu gut; sie kämpfen und sterben für uns. Wir dürfen das buchstäblich nehmen. Es ist eine Art Stellvertretung, die in ihrem Opferamt zur Erscheinung kommt. So verklärt allerdings der Krieg – wenn auch auf seine Weise – christliche Ideen, vor alldem die Zentralidee des Christentums, die des Opfers der stellvertretenden Liebe.«⁸

³ Herfried Münkler, *Der große Krieg. Die Welt 1914–1918*, Berlin 2013, 216.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ A. a. O., 217.

⁸ Vgl. den auf der Basis einer Durchsicht von 800 Predigten zusammengestellten, selbst von Kriegsbegeisterung geradezu trunkenen Traktat des Berliner Pfarrers *Franz Köhler*,

Theologie und Kirche heiligten Volk und Nation. Eine religiöse Rechtfertigung des Krieges meinten sie auch darin zu erkennen, dass durch den Krieg der durch die lange Friedenszeit beförderte moderne Individualismus und kapitalistische Konsumismus wieder überwunden werden könnten. Durch den Krieg sollten die heiligen Gemeinschaftskräfte wieder gestärkt werden, das deutsche Volk zum Gemeinsinn und zur Hingabe jedes Einzelnen an das große Ganze zurückfinden.⁹

»Welch ein wunderbarer Meister ist doch der Krieg! Was Menschen nicht vermocht mit all ihrem Bedacht und Fleiß, das hat der Krieg wie durch einen Zauberschlag erreicht: die innere Einigung Deutschlands. Gott hat, als uns der Krieg erklärt wurde, unserem deutschen Volk im Innern den Frieden erklärt und beschert, (...) Heil dem Kriege, der uns den inneren Frieden, den sozialen Frieden gebracht hat. Das ist vom Herrn geschehen und ist ein Wunder vor unseren Augen!«¹⁰

Der göttliche Sinngrund für den Sinn des Krieges wird damit erklärt, dass er die durch die moderne Gesellschaftsentwicklung atomisierten Individuen wieder

Der Weltkrieg im Lichte der deutsch-protestantischen Kriegspredigt (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, V. Reihe, 19. Heft), Tübingen 1915, 26. Nicht zu vergessen ist, das sei hier auch bereits erwähnt, das frühchristlich dominante Konzept der Leidensnachfolge, das v.a. durch die reale Verfolgungssituation der ersten Anhänger der neu entstehenden Religion provoziert wurde und im Umkehrschluss immer wieder bzw. weiter Plausibilität produzierte; und geradezu zu einer »Martyrerfrömmigkeit« einiger lokaler Christentümer führte. Insofern ist der Opfergedanke genealogisch betrachtet in der historisch-traditionsmäßigen *Tiefe* des Christentums verankert, wovon das NT aber auch die Apokryphenliteratur (bes. die Märtyrerberichte) beredtes Zeugnis ablegen. Weil also der Opfergedanke in Bezug auf die Geschehnisse des Ersten Weltkriegs in keiner Weise eine rein neuzeitliche (sondern traditionell präfigurierte), aber eben dennoch unzeitgemäße Deutungsleistung wilhelminischer Theologen/Pastoren darstellt, erweist sich bereits exakt die hier formulierte Eingangsthese von der Gefährlichkeit der Religion, bzw. religiöser Deutung.

⁹ Nur am Rande sei hier erwähnt, dass dieser sich mit dem Krieg verbindende »Katharsis-Gedanke« nicht unerheblich auch den »Erfolg« der dialektischen Theologie erklären dürfte. Der Krieg war auch *das* Evidenzmittel der Wort-Gottes-Theologie, die für sich genommen (jenseits der erschreckenden kulturpessimistisch-stimmenden Kriegserfahrung) kaum überzeugungsschwächer hätte sein können. Ohne die Kriegserfahrung hätte einem Karl Barth und einem Friedrich Gogarten vermutlich gar niemand zugehört. Vgl. *Friedrich Wilhelm Graf*, *Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik*, Tübingen 2011, insbes. Die Einleitung, 1-110. »Der Krieg hat es offenbart«, hieß es in Kriegspredigten, »daß man zu viel Wesens von dem eigenen Ich, der eigenen Persönlichkeit gemacht, man schwärmte von Innenkultur und übersah, daß wir Werkzeuge sein sollen im Dienst des Volksganzen - da kam der Krieg, und er ist wie ein Wunder vor unseren Augen.« *Köhler* (s. Anm. 8), 19.

¹⁰ A. a. O., 43f.

in die Volksgemeinschaft integriert, die Einzelnen wieder zum Selbstopfer für das große Ganze bereit und fähig gemacht habe.¹¹ Im Zuge der religiösen Überhöhung der Kriegsmotive wurde dann auch der erlösende Kreuzestod Jesu mit dem heroischen Selbstopfer auf den Schlachtfeldern der Kriege parallelisiert.

»In unserem Karfreitagserleben (des Krieges) stehen wir auf der Seite des Gekreuzigten«, so in den Kriegspredigten, »und sein Kreuz wird uns zur Quelle göttlicher Kraft und Weisheit. Werden wir aber wie Christus und mit ihm leiden - welche herrliche Aussicht bietet sich dann für uns, auch wie er und - mit ihm in die Herrlichkeit erhoben zu werden, durchs Kreuz in den Besitz der Krone zu gelangen! ... Ist es für den evangelischen Christen möglich, Gott und Krieg, Christus und Kriegsarbeit in einem Bewußtsein zu verbinden, beides in einem Atem zu nennen, so dürfen wir auch nicht anstehen, diesen Krieg als einen heiligen zu bezeichnen.«¹²

Es steht, so denke ich, außer Frage, dass die damalige Theologie, die Theologieprofessoren und die Pfarrer, aber auch viele andere Intellektuelle, Philosophen, Soziologen und Literaten von enormem, freilich bereits auf Gedanken Fichtes und Hegels zurückführenden, nationalistischen Denken bestimmt waren, und aus diesem Denken heraus den Krieg mit religiösem Absolutheitssinn aufluden. In Predigten wurde der Krieg zur »Vollendung des Sinns der deutschen Geschichte«¹³, zur »Triebkraft für die Entfaltung protestantischer Frömmigkeit«¹⁴ und schließlich sogar zum »Gottesdienst der Deutschen«¹⁵ verklärt.

¹¹ Diese theologische Deutung des Krieges entspricht übrigens einem ziemlich entsetzlichen Gedanken Hegels: In der »Phänomenologie des Geistes« (S. 298 der Meiner Studienausgabe) heißt es: »Das Gemeinwesen mag sich also einerseits in die Systeme der persönlichen Selbstständigkeit und des Eigentums, des persönlichen und dinglichen Rechts, organisieren; ebenso die Weisen des Arbeitens für die zunächst einzelnen Zwecke, - des Erwerbs und Genusses, - zu einigen Zusammenkünften gliedern und verselbstständigen. Der Geist der allgemeinen Zusammenkunft ist die Einfachheit und das negative Wesen dieser sich isolierenden Systeme. UM SIE NICHT IN DIESE ISOLIEREN EINWURZELN UND FESTWERDEN, HIEDURCH DAS GANZE AUSEINANDERFALLEN UND DEN GEIST VERFLIEGEN ZU LASSEN, HAT DIE REGIERUNG SIE IN IHREM INNEREN VON ZEIT ZU ZEIT DURCH DIE KRIEGE ZU ERSCHÜTTERN [...] UND DEN INDIVIDUEN ABER, DIE [...] DEM UNVERLETZBAREN FÜRSICHSEIN UND SICHERHEIT DER PERSON ZUSTREBEN, IN JENER AUFLERLEGTEN ARBEIT [gemeint ist die Kriegsführung / das Kriegshandwerk] IHREN HERRN, DEN TOD, ZU FÜHLEN GEBEN.«

¹² Köhler (s. Anm. 8), 29.

¹³ A. a. O., 45.

¹⁴ A. a. O., 49.

¹⁵ A. a. O., 41.

2 DIE MORALISIERUNG DER KIRCHLICHEN ERINNERUNGSKULTUR UND DAS ENTSCHWINDEN DER RELIGIÖSEN SINNFRAGE

Die nationalreligiöse Kriegstheologie, die in Deutschland am Beginn des Ersten Weltkriegs zur allseitigen Kriegsbegeisterung mit ihrer höheren Sinngebung beitrug, war damals, von wenigen Ausnahmen, zu denen z. B. der liberale Theologe Martin Rade gehörte, abgesehen, ziemlich unumstritten. Genauso unumstritten ist heute deren nicht nur moralische und politische, sondern ebenso theologisch-religiöse Verurteilung. Sie ist heute fester Bestandteil des staatlich organisierten Gedenkens an die großen Kriege des 20. Jahrhunderts. Selbstverständlich besteht heute auch in Theologie und Kirche ein Konsens darüber, dass die Kriegstheologie in ihrer Verbindung mit den »Ideen von 1914« nicht nur ein Fehler war, sondern Theologie und Kirche damit eine schwere Schuld auf sich geladen haben. Der Kirchenhistoriker Martin Greschat z. B. spricht in seinen Untersuchungen zum »Christentum und dem Verhalten der Kirchen im Ersten Weltkrieg« von einer »erschreckende(n) Preisgabe der christlichen Substanz«¹⁶. Dabei fragt man sich freilich, wie er dazu kommt, die »christliche Substanz« ausschließlich in der »Friedensbotschaft« erkennen zu wollen, als würde der Vernichtungswunsch gegenüber Andersgläubigen sich nicht auch zuhauf in der Bibel finden.¹⁷

Kirchliche Schuldbekennnisse, die zugleich in einen moralischen Apell an uns Heutige umgesetzt werden, gehören inzwischen zum festen Bestandteil des kirchlichen Gedenkens an das »Schicksalsjahr 1914«. Als deutlicher Beleg kann eine Handreichung der liturgischen Konferenz für die Gestaltung von Gedenk-

¹⁶ Vgl. *Martin Greschat*, Christentum und Kirchen im Ersten Weltkrieg, in: *Liturgie und Kultur*, 5, 2-2014, 6-16. 15; vgl. auch die ausführlichere Behandlung des Themas in: *Ders.*, *Der erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart 2014. Vgl. zudem die Arbeit von *Karl Hammer*, eine der Ersten, die nach 1945 sich diesem Thema widmeten, *Deutsche Kriegstheologie (1870-1918)*, München 1971.

¹⁷ Man lese dazu noch einmal (nur beispielhaft) die Offenbarung des Johannes. Ihr Verfasser wünscht allen Nicht-Gläubigen darin DEN TOD. Solche Traditionselemente gehören eben auch zur *Substanz des Christentums* und deshalb ist dessen traditionelle *Substanz* selbst teilweise zu kritisieren und nicht apologetisch weiß zu waschen! Nicht zuletzt auch die Predigt des historischen Jesus von absoluter Nächstenliebe, nämlich der Feindesliebe (die ohnehin in ihren Spitzenaussagen auf die matthäische Gemeinde bzw. auf Matthäus zurückgehen dürfte und nicht auf Jesus selbst; vgl. Bergpredigt Mt und Feldpredigt Lk mit Mt 25,45), IST IMMER VOR DEM HINTERGRUND DER APOKALYPTISCHEN PREDIGT VOM KOMMENDENDEN MENSCHENSOHN ZU VERSTEHEN: DER MENSCHENSOHN WIRD DIE GLÄUBIGEN MIT DEM EWIGEN LEBEN BELOHNEN UND DIE UNGLÄUBIGEN MIT TOD UND VERDAMMNIS BESTRAFEN ... MK 13,42 heißt es, die Engel des Menschensohnes werden die Ungläubigen »IN DEN FEUEROFFEN WERFEN«.

gottesdiensten in diesem Jahr dienen.¹⁸ Welche Empfehlungen werden dort gegeben?

»Dem außergewöhnlichen Anlass«, so heißt es, »kann in den Kirchengemeinden oder Kirchenkreisen mit besonderen Gedenkveranstaltungen begegnet werden, die einmalig oder auch mehrfach im Laufe des Jahres stattfinden können. Dabei ist es die wesentliche Aufgabe der Kirche, die Kräfte zur Verantwortung für den Frieden zu stärken. Sie gründet in der Botschaft des Alten und Neuen Testaments.«¹⁹

Nachdem auf die V. These der Barmer Theologischen Erklärung verwiesen wurde, die politisch freilich überhaupt nicht konkret wird, in der vielmehr lediglich in vieldeutiger religiöser Symbolsprache davon die Rede ist, dass die Kirche an »Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und der Regierten« zu erinnern habe, heißt es:

»Kirche ist kritisch und tolerant am reflektierten Diskurs in einer Demokratie beteiligt. Sie wird sich eindeutig positionieren für gewaltfreie Lösungen, für Menschenrechte, Toleranz und Gerechtigkeit in internationalen Beziehungen. Dies aber nicht im Gestus fundamentalistischer Rechthaberei, sondern mit der selbstkritischen Einsicht, dass in Grenzfällen international abgestimmtes Eingreifen die geringere Schuld sein kann.«

Was passiert da? Das Gedenken an 1914 wird zum Anlass genommen, die Kirche auf den Menschenrechtsdiskurs und diejenigen friedensethischen Maximen, die alle entscheidenden politischen Kräfte in unserem demokratischen Gemeinwesen teilen, festzulegen. Es wird in dieser Handreichung der Liturgischen Konferenz die heute dominante Diskursformation politischer Ethik aufgerufen. Aber eine Reflexion auf die religiösen Dimensionen in der kirchlichen und dann erst recht der staatlichen Praxis des Gedenkens an die Kriege des 20. Jahrhunderts sucht man dort vergebens. Ich habe sie auch sonst in kirchlichen Publikationen zu diesem Jahr des Gedenkens nicht gefunden. Die Umstellung auf das Bekenntnis der Schuld und den Appell, auf eine Ethik des Friedens, der Menschenrechte und der Demokratie auszugehen, scheint umfassend gelungen.

Es ist, als hätte die religiöse Sinndeutung des Krieges, die 1914 auf so schreckliche Weise betrieben wurde und dann in die ebenfalls religiös aufgeladenen totalitären Ideologien des Nationalsozialismus und Kommunismus einwanderte, den andauernden Effekt, dass sich Theologie und Kirche immer noch

¹⁸ Vgl. Liturgie und Kultur, 5, 2/2014. Das ganze Heft ist dem »Schicksalsjahr 1914 und dem Gedenken an den 1. Weltkrieg 2014« gewidmet.

¹⁹ Vgl. Helmut Wöllenstein, »Aber der Erste Weltkrieg beschäftigt uns ein Jahrhundert nach seinem Beginn ...« (E. Conze). Praktisch-Theologische Erwägungen, in: Liturgie und Kultur, 5, 2/2014, 24–31. 24.

der Frage nach dem Sinn der Geschichte, wie dann ebenso der Frage nach dem Sinn des Lebens, dem Sinn des Bösen, dem Sinn des Leidens, dem Sinn der Religion, überhaupt der Sinnfrage eher zu enthalten suchen. Die Sinnfrage gilt als ideologieverdächtig und Religion, gerade dann, wenn sie in die Nähe der Politik gerät, als hochgefährlich. Und das sind sie ja auch! Das waren sie 1914, wie die Auszüge aus Predigten, die ich vortrug, zur Genüge gezeigt haben. Das sind sie in vielen Weltgegenden auch heute, wo im Namen Gottes gemordet und unter Berufung auf göttliche Gesetze die politische Schreckensherrschaft aufgerichtet wird. Religiöse Sinnversprechen können ebenso verführerisch wie trügerisch sein. Denn die Religion hat nicht nur einen Hang ins Unbedingte, sie beruft sich auch auf Autoritäten, die ihrerseits jeder rationalen Kontrolle und moralischen Evidenzen entzogen sind.²⁰ Wenn Machtinteressen sich mit religiösen Bindungskräften, moralischen Verpflichtungsgefühlen und kommunalen Zugehörigkeiten verknüpfen lassen, dann setzen sich mit ihrer Hilfe auch heute soziale und politische Bewegungen durch, ohne Rücksicht auf die unzähligen Menschenopfer, die ihr Kampf fordert. Es sind immer noch und immer wieder die mit religiösen Glücksverheißungen verbundenen Sinnversprechen, die die Opferbereitschaft der Menschen entstehen lassen und lebendig erhalten. Zu denken ist an die vielen im Namen des jeweiligen Gottes geführten heiligen Kriege unserer Tage, an all die Phänomene, die uns zeigen, wie nahe es offensichtlich immer noch liegt, religiös begründete Allmachtsvorstellungen zum Einsatz zu bringen, um den eigenen partikularen Durchsetzungswillen mit einem höheren Sinn und einer kritikresistenten Legitimation zu versehen.

Das alles bedenkend scheint mir dennoch dringlich der Erörterung bedürftig, ob Theologie und Kirche gut daran tun, die Sinnfrage auf sich beruhen zu lassen, sie nicht mehr als eine existentiell-religiöse und damit auch theologisch relevante Frage aufzunehmen und zu bearbeiten. Theologie und Kirche haben sich, so mein Eindruck, aus lauter Angst vor der Ideologieträchtigkeit der Sinnfrage, gerade dann, wenn man sie als existentielle Frage auffasst, von deren Bearbeitung verabschiedet. Sie bringen sie deshalb auch nicht mehr in das Gedenken an die »Schicksalsjahre« des 20. Jahrhunderts ein. Sie begnügen sich damit, allenfalls

²⁰ Interessant ist hierzu etwa *Sloterdijks* Hinweis in »Im Schatten des Sinai - Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft« (Berlin 2013), dass just im Zusammenhang der Exodus-Episode im direkten Anschluss an die Vergabe der Zehn Gebote das 5. Gebot (Tötungsverbot) am eigenen Volk durch Gottes Weisung gebrochen wird. Speziell das Tötungsverbot gilt nur für Privatpersonen, offizielle Vertreter des JHWH-Kultes hingegen sind sogar ihrer Profession wegen dazu angehalten, das Gebot in glaubensgesetzlich geregelten Fällen zu »brechen«, um den Willen JHWHs in die Tat umzusetzen. Das [so Sloterdijk] ist die Logik »totaler Mitgliedschaft«. Sie ist in gewisser Weise schon »rational«, aber eben - mal implizit mal explizit - fremdenverachtend und fremdenfeindlich (»fremd« im Sinne von »ungläubig«).

moralische Appelle zum Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit auszugeben. Die öffentliche Kultur des Erinnerns und Gedenkens an die Kriege und Verbrechen des 20. Jahrhunderts scheint denn auch überhaupt kaum noch eine kirchliche Angelegenheit von allgemeingesellschaftlicher Relevanz zu sein. Die politische Erinnerungskultur ist in staatliche Hände übergegangen.²¹

3 VOM TOTENKULT UND DEM HELDENGEDENKEN ZUR POLITISCHEN ERINNERUNGSKULTUR

Die Erinnerungskultur wird heute staatlich organisiert sowie von medial gestützten Diskursen getragen. Das öffentliche Gedenken an 1914, 1939 und 1989 findet mit theatralen Festakten im Deutschen Bundestag statt. Es wird mit kontroversen Historikerdebatten in den großen Tages- und Wochenzeitungen inszeniert. Illustrative Präsentationen zu den schicksalhaften Ereignissen vor 100, 75 und 25 Jahren finden sich in Fülle in den Informationssendungen des Fernsehens sowie in den Ausstellungen des »Deutschen Historischen Museums« in Berlin.

Vieles spricht für die These Reinhardt Kosellecks, der moderne Staat, ob republikanisch oder totalitär, habe die Sinnstiftung des Kriegstodes in die eigene Verfügung übernommen. Die Sinnstiftung, die einst die religiöse Heilsverheißung in Gestalt der Hoffnung auf ein ewiges Leben zu erbringen vermochte, sei in und nach den modernen Kriegen zur diesseitigen Aufgabe zunächst des politischen Totenkultes und später dann, nach 1945, der staatlich verwalteten, aber in Kooperation mit den Kirchen betriebenen Erinnerungskultur geworden.²²

»Hier liegt«, so Koselleck, »ein authentischer Fall der Säkularisierung vor. Die christliche Hoffnung auf die Rettung einer jeden Seele im sogenannten Jenseits wird der politischen Gemeinschaft anvertraut, die sich eines jeden Gefallenen erinnern soll. Die Jenseitshoffnung wird in die irdische Zukunftshoffnung

²¹ In gewisser Weise geht die ideologisch-moralische Stützfunktion der institutionell geregelten und konstitutiv an den Staat gebundenen Religion so unverändert weiter. Wie viele Theologen anno 1914 zu »Kriegstheologen« wurden, um die herrschende Ideologie des Staates zu stützen und zu »verbessern«, so werden heutige Theologen zu »Friedenstheologen«, um ebenfalls die derzeit herrschende Ideologie des Staates zu stützen und zu »verbessern«.

²² Reinhard Koselleck, Einleitung, in: Ders., Michael Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994, 9–20. Zur Kooperation von Staat und Kirche in der bundesrepublikanischen Kultur des Gedenkens an die Toten der Kriege vgl. Wilhelm Gräß, *Gottesdienst auf der Grenze. Zum gottesdienstlichen Handeln an der Schnittstelle zwischen Leben und Tod, Staat und Kirche*, in: *Pastoraltheologie* 103, 2014, 4–20.

der politischen Handlungsgemeinschaft transponiert, das Ewigkeitsversprechen verzeitlicht.«²³

Diese Säkularisierung bedeutet kein Verschwinden des religiösen Gehalts aus dem Gedenken. Der politisch-religiöse Totenkult, der jeden Einzelnen dem Volksganzen zur bleibenden Erinnerung übergab, prägte die Kultur des Gedenkens an die Toten des Krieges sowohl in der Weimarer Republik wie dann auch in der Zeit des Nationalsozialismus. In Weimar bemühte man sich darum, das Andenken an die »im Felde unbesiegten Soldaten«, wie es zumeist hieß, zu ehren. Und man tat dies in Tausenden von Denkmälern und Gedenktafeln, ob auf Friedhöfen oder in Kirchen, in Laboe oder Tannenberg oder wo auch immer.²⁴ Ein Exempel für das Totengedenken im Nationalsozialismus statuierte der von Hitler schon am 9. November 1926 eingesetzte »Reichstrauertag«.²⁵ Er galt dem Gedenken der am 9. November 1923 beim gescheiterten Umsturzversuch umgekommenen SA-Männer. Bei diesen Gedenkfeiern wurden die Parteisoldaten mit den gefallenen Soldaten des Ersten Weltkriegs in einer Front gesehen und gleichermaßen zu Vorkämpfern des Dritten Reiches stilisiert. Dieser Totenkult entdramatisierte den individuellen Tod, indem er ihn zugleich politisch instrumentalisierte. So wurde das Totengedenken zum Heldengedenken und die nationale Geschichte, das eigene Volk, die Gemeinschaft zu einem einen letzten, gewissermaßen religiösen Sinn vermittelnden Mythos. »Der Tod des einzelnen fand seinen »höheren Sinn«, seine überindividuelle Rechtfertigung in der »Unsterblichkeit« des volks- bzw. kulturnationalen Kollektivs.«²⁶

Nach 1945 kam es zu einer erheblichen Veränderung in der Kultur des Gedenkens an die Toten der Kriege, auch wenn sie in der primären Zuständigkeit des Staates verblieb. Doch die Politik konnte nun – jedenfalls in Deutschland – aus der Erinnerung an die Opfer für Nation, Volk und Vaterland keine sinnstiftende Kraft mehr gewinnen.²⁷ Aus den Toten der Kriege wurden die »Opfer von

²³ Koselleck, Einleitung (s. Anm. 22), 14.

²⁴ Vgl. Peter Reichel, Über das Totengedenken nach Auschwitz. Vom politischen Totenkult zur politischen Erinnerungskultur, in: Peter Stolt, Wolfgang Grünberg, Ulrike Suhr (Hg.), Kulte, Kulturen, Gottesdienst. Öffentliche Inszenierung des Lebens, Göttingen 1996, 70–80.

²⁵ A. a. O., 72. Dieser »Reichstrauertag« galt 1926 freilich zunächst nur parteiintern. Später während der nationalsozialistischen Herrschaft wurde der Tag dann in den »Gedenktag für die Gefallenen der Bewegung« umbenannt. Außerdem ging es um eine Umcodierung des symbolhaften 9. November, des Endes des Kaiserreichs, des Ausrufs der Weimarer Republik und des End-/Höhepunktes der Novemberrevolution durch einen nationalsozialistisch-impregnierten Deutungssinn. Es ging um eine Remilitarisierung des Nationalgedankens. Vgl. Harald Schmid, Deutungsmacht und kalendarisches Gedächtnis. Die politischen Gedenktage, in: Der Nationalsozialismus. Die zweite Geschichte: Überwindung – Deutung – Erinnerung, München 2009, 194.

²⁶ Reichel (s. Anm. 24), 72.

Krieg und Gewaltherrschaft«, eine vom »Volksbund Deutscher Kriegsgräberfürsorge« eingeführte und bis in die Gegenwart populäre Formel.²⁸

»Das ehrende Gedenken an die Kriegstoten wurde ... zum mahnenden Gedenken. Auch ihm ist eine volkspädagogische Aufgabe zugewiesen. Aber sie heißt nicht mehr: »Den Gefallenen zum Gedächtnis, den Lebenden zur Anerkennung, den künftigen Geschlechtern zur Nacheiferung.« Die Heldengedenkformel des langen 19. Jahrhunderts, von August Boeckh für die Kriegerdenkmale der Freiheits- und Einigungskriege geprägt und bis in die 1940er Jahre im Umlauf, hatte nach 1945 ausgedient.«²⁹

Der Erinnerungskultur der Bundesrepublik Deutschland war damit aber auch eine bis heute anhaltende Verstörung eingeschrieben. Denn die eigenen Toten kommen, sofern sie zu den Tätern gehören, in einem Gedenken, das dezidiert den Opfern von Krieg und Gewaltherrschaft gilt, ja nicht vor. Die DDR hatte es da leichter. Sie konnte die eigenen Toten als notwendiges Opfer im Kampf um die Befreiung vom Hitlerfaschismus verklären.³⁰ Die Kultur des Gedenkens an die Toten der Kriege, von Verfolgung und Gewaltherrschaft blieb in der Bundesrepublik hingegen von einer tiefen Unsicherheit gekennzeichnet. Sie hält bis heute an, wie zuletzt in der Debatte um das Mahnmal für die Ermordung der Europäischen Juden am zentralen Ort in Berlin zu sehen war.

Erinnerungskultur ist immer Arbeit an der eigenen Identität, ist Arbeit an dem Sinn, den man dem eigenen kollektiven oder individuellen Dasein zuschreibt und von dem man sich in seiner Lebensführung letztlich getragen weiß. Deshalb sieht das kulturelle Gedächtnis das Eigene gewöhnlich auch positiv und das Fremde eher negativ. Das aber gilt für die Bundesrepublik Deutschland gerade nicht, denn mit ihrer Entstehung verbindet sich unauflöslich die, wenn auch späte, Erinnerung an dieses unermessliche Verbrechen, die Erinnerung an die Ermordung von Millionen unschuldiger Menschen, die Erinnerung an die Shoah, die Erinnerung an eine unaufhebbare Schuld. Wenn der Pflege einer Erinnerungskultur die Funktion der Herstellung der Identität eines Gemeinwesens und der Vergewisserung des Daseinssinns eines jeden Einzelnen in ihm zukommt, dann gehört die Erinnerung, das Nicht-Vergessen der Verbrechen, die das nationalsozialistische Deutschland begangen hat, zu den Konstitutionsbedingungen deutschen Identitätsbewusstseins.³¹

²⁷ Dies war freilich nicht unerheblich bedingt durch die von den Alliierten systematisch betriebene »Umerziehung« bzw. Entnazifizierung. In der DDR hat diese denn auch so nicht stattgefunden.

²⁸ Reichel (s. Anm. 24), 73.

²⁹ Ebd.

³⁰ A. a. O., 74.

³¹ Insofern ist das kollektive Selbstbewusstsein »der« Deutschen, das »Deutsch-Sein« (im

Das ist eine höchst schwierige Erinnerung. Sie hat inzwischen ihre eigene, komplexe Geschichte. Forschungsinstitute, Archive, Bibliotheken, Museen, Gedenkstätten, Denkmäler und Gedenktage halten sie in Deutschland und weit darüber hinaus lebendig. Dabei muss man sich freilich klar machen, dass auch die Erinnerung an den Holocaust politisch motiviert und von staatlich geförderten Agenturen initiiert wird. Mit Erinnerung wird Politik gemacht, was nicht denunziatorisch gemeint ist. Es liegt im öffentlichen Interesse, mit der Arbeit an der Erinnerung die selbstbewusste Identität und Sinnbewusstheit des Gemeinwesen wie dann auch der Individuen in ihm zu formen, gerade unter Einbeziehung der Katastrophen und Verbrechen, der Schuldangst und Verantwortungssensibilität. Sie sollen und können dadurch nicht nur in der Erinnerung gehalten werden, sondern stehen zugleich als diese Mahnung vor Augen, dass sich dergleichen nie wiederholen darf.

4 DIE POLITISCHE KULTUR DES GEDENKENS UND DIE ARBEIT AM SINN DER GESCHICHTE

Das Gedenken an die Kriege und die Opfer der nationalsozialistischen Gewalt Herrschaft ist einschließlich der moralischen Verpflichtung, die mit solchem Gedenken verbunden sein will, zur dominanten Formation der von Politik und Staat getragenen Gedenk- und Erinnerungskultur in Deutschland geworden. Das Gedenken an den Ersten Weltkrieg ist dabei zugleich deutlich in den Hintergrund getreten. Sie hat erst in diesem Jahr, anlässlich des 100-jährigen Gedenkens, neu in die geschichtliche Sinn- und Identitätsarbeit unseres Gemeinwesens eingegriffen. Es geschah dies freilich nicht, ohne dass erneut die Frage der alleinigen oder zumindest primären Schuld der Deutschen am Ausbruch dieses Krieges, der inzwischen viel zitierten »Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts«, diskutiert wird. Manche meinen ja, daraus erkläre sich der publizistische Erfolg des Buches von Christopher Clark gerade in Deutschland, dass er alle am Krieg beteiligten Mächte und nicht nur die Deutschen zu verantwortungslosen »Schlafwandlern« erklärt.³²

Mit dem öffentlichen Gedenken, der Errichtung von Denkmälern und dem Abhalten von Gedenktagen, mit populären Büchern und Filmen, wie der Fern-

Sinne einer lebenssinnthematichen Identitätskonstruktion) konstitutiv geprägt vom Moment eines grundsätzlichen, negativen Selbstverhältnisses. »Deutsch-Sein« ist immer auch unangenehm.

³² Vgl. *Hans-Ulrich Wehler* in der FAZ vom 7. 5. 2014: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/literatur-zum-gedenkjahr-beginn-einer-neuen-epoche-der-weltkriegsgeschichte-12924342.ht>.

sehserie »Holocaust« oder Spielbergs »Schindlers Liste« geht es immer um weit mehr als darum, dem Vergessen zu wehren. Es geht schon gar nicht nur um die historischen Fakten. Es geht vielmehr um Interpretationen. Es geht um Deutungen und Wertungen, und damit um Sinn.³³ Geschichte ist Sinn auch dort, wo sie den desaströsen Nicht-Sinn zeigt. Geschichte ist Sinn, sonst könnte sie gar nicht erzählt werden, sonst könnte das, woran sie uns erinnern soll und wessen sie uns gedenken lässt, gar nicht auf uns Heutige bezogen werden, weder als Mahnung noch als moralischer Appell. Sonst könnte die Geschichte nicht so auf uns bezogen werden, dass wir uns von ihr angesprochen, von ihr abgestoßen, ins Erschrecken, in Schuldgefühle, in eine von uns Heutigen wahrzunehmende Verantwortung gegenüber der Geschichte gezogen finden. Geschichte ist der Sinn, den wir mit der Vergangenheit verbinden, auch dann und dort noch, wo wir sie nicht verstehen, uns nicht erklären können, wie es zur ihr nur hat kommen können. Geschichte ist Sinn, auch wenn wir vor den Abgründen stehen, die sich im Versuch, sie zu verstehen, auftun. Nur im Sinn tun sich auch die Sinnabgründe auf, die uns zugleich der Kontingenz allen geschichtlichen Geschehens und damit unserer eigenen Endlichkeit, Begrenztheit, Fragmentarizität und Fehlerhaftigkeit ansichtig werden lassen.³⁴

Insofern schließt die Arbeit am Sinn der Geschichte in der Tat immer auch die Frage nach Schuld und Verantwortung, nach Tätern und Opfern ein. Wie hättest Du Dich verhalten, wenn Du damals gelebt hättest und dabei gewesen wärest? Eine Frage, die wir uns immer wieder stellen und die doch keiner beantworten kann, weil wir alle die Bedingungen unserer eigenen, endlichen Existenz weder zu verlassen, noch auch nur vollständig zu kennen bzw. objektiv zu betrachten in der Lage sind. Geschichte ist Sinn, sofern sie für uns Bedeutung hat und wir sie verstehen – was ja keineswegs heißen muss, dass wir in sie einwilligen. Aber dass wir uns selbst in sie einbezogen wissen und sinndeutend uns zu ihr verhalten, gehört zur Geschichte konstitutiv hinzu, weshalb sie auch von jeder Zeit und in je individuellen Perspektiven immer wieder neu erzählt wird und erzählt werden muss.

Wenn wir von der Geschichte reden, können wir von dem Sinn, den sie für uns hat, nicht absehen. Ebenso verlassen wir uns in der Praxis unseres Lebens

³³ Dazu der begriffsgeschichtliche Hinweis: Im Anschluss an den Begründer der Axiologie (Wertphilosophie) Hermann Lotze und seinen Lehrer Wilhelm Windelband hat v. a. Heinrich Rickert, das sog. »Schulhaupt« des südwestdeutschen Neukantianismus, die Größe »Sinn« aus werttheoretischer Perspektive zu denken versucht. Vgl.: *Rainer A. Bast*, *Heinrich Rickert. Philosophische Aufsätze*, Tübingen 1999. Insb. Basts Einführung in Rickerts Philosophieverständnis auf den Seiten XI–XXXI.

³⁴ Auch noch die Kontingenz / die Ungewissheit des Sinns der Geschichte ist kontingent und insofern gibt es immer wieder Menschen, die diesen Sinn zu wissen meinen und sich nicht sagen lassen, dass sie ihn in Wahrheit nur »er-glauben« und »vermeinen«.

immer schon auf den uns in sich einbeziehenden Sinn der Geschichte, können ohne das Vertrauen auf ihn unser Leben überhaupt nicht zielbewusst führen. Wir lassen uns im Grunde mit jedem Atemzug von ihm tragen.³⁵ Zugleich ist solcher Sinn Glaube aber auch hochgefährlich, weil Menschen immer in der Gefahr stehen, den Sinn des Ganzen mit partikularen Interessen zu identifizieren. Dann werden unter Umständen auch der Krieg und das Morden zum Gottesdienst. Weil der Geschichtssinn Glaube uns Menschen ebenso notwendig wie gefährlich ist, deshalb braucht der Glaube die kritische Reflexion auf sich. Deshalb braucht er auch die Theologie, eine Theologie, die sich als kritisch-konstruktive Reflexion auf die Religion als gefühlsbestimmten Bewusstseinsvollzug realisiert. Die Theologie darf sich der religiösen Sinnfrage nicht entziehen, aus lauter Angst vor ihrer Ideologisierung. Sie darf die religiöse Sinnfrage auch nicht nur religionskritisch angehen. Sie muss vielmehr beides tun, ihre Notwendigkeit begreifen wie auch dass sie letztlich nicht anders als durch den gefühlsbestimmten und deshalb auf die kritische Selbstreflexion angewiesenen Glauben zu beantworten ist.

Das Erschrecken über die Gefährlichkeit und inhumane Barbarei des religiösen Geschichtssinn Glaubens hat sich tief in die Erinnerung an den Ersten Weltkrieg mit seiner religiös grundierten und von Kirche und Theologie affirmierten Kriegsbegeisterung eingeschrieben. Das mag die theologische Abstinenz von religiöser Sinngebung erklären. Weil es zu diesem Missbrauch religiöser Kriegsüberhöhung am Beginn des Ersten Weltkriegs gekommen ist und in den

³⁵ Wichtig, im Sinne von lebenssinnsignifikant. Nicht allen drängt sich heute freilich diese Sinnsignifikanz in den Herausforderungen ihres alltäglichen Lebens auf. Viele Menschen leben heute mit Weltwirklichkeitsdeutungen, die einen »Sinn des Ganzen« (den »Sinn der Geschichte« eingeschlossen) kategorisch verneinen oder die Frage danach zu verdrängen helfen, ja geradezu auf dessen Verdrängung und Abschirmung abgestellt zu sein scheinen! Es deutet einiges darauf hin, dass wir in der materialistischen Konsumkultur, dem sog. »Konsumismus« unserer Tage, eine Verdrängungsmaschinerie zu sehen haben, die Ganzheitssinnfragen abschirmt und die selbstreferenzielle Sinnfrage auf Partialsinnerlebensbezüge umprogrammiert. Man kann insofern durchaus fragen, ob wir, dem Konsumismus und seiner auf unmittelbares Erleben abstellenden Unterhaltungs-, Befriedigungs- und Luststeigerungsprogrammatik folgend, nicht viel eher vom Lebenssinn (von der Frage nach dem Sinn des Ganzen) absehen sollten? Auch liegt die Vermutung durchaus nahe, dass die Lebenssinnthematik im Kino und in der Populärkultur nur aufgrund ihres erhöhten Attraktivitätswerts, des mit ihr verbundenen Erlebenspotenzials, inszeniert wird. Damit könnte es sein, dass auch die postmoderne Subjektivitätsformation dahingehend konditioniert wird, selbst die Lebensfrage nur noch als luststeigernd-konsumierbares Erlebenspotenzial zu betrachten. Dann würde in der sog. Postmoderne auch die Lebenssinnthematik konsumförmig, zu einer kurzweiligen Freizeitbeschäftigung neben anderen, ähnlich dem Nervenkitzel in der Achterbahn oder bei einem Horrorfilm, die auch das Leben als Ganzes in Frage stellen können, insofern man hier kurzweilig Todesangst in Konsumformat erleben kann.

heiligen Kriegen unserer Gegenwart immer noch kommt, ist ein Misstrauen gegenüber jedem Geschichtssinn glauben nur zu verständlich. Ein solcher Glaube will doch eher als entbehrlich, sein Fehlen im Grunde als ein wünschenswerter Zustand erscheinen. Das sieht man in Herfried Münklers Buch zum Ersten Weltkrieg. Münkler widmet sich ausdrücklich dem »Sinn« und den »Zielen« des »großen Krieges« und geht dabei ausführlich auf die Rolle der Religion und ihre Sinnstiftung ein. Er arbeitet heraus, welche Bedeutung die religiöse Sinnggebung, die von Universitätstheologen und Gemeindepfarrern geliefert wurde, nicht nur in Deutschland, aber dort besonders kräftig, hatte. Aber er sieht in der religiösen Sinnggebung des Krieges ausschließlich eine kompensatorische Ersatzhandlung. Die Deutschen bedurften ihrer, so seine These, weil es für sie im Grunde keine politisch begründbaren, rationalen Kriegsmotive und Kriegsziele gab.³⁶

Münkler folgt nicht der Überlegung, dass alles sinnintentionale menschliche Handeln, aus dem ja Geschichte entsteht, einen Vorgriff auf den Sinn dieses Handelns und damit auch der Geschichte, die es zeitigt, impliziert. Als Historiker muss er sich solchen Überlegungen vielleicht auch nicht überlassen. Aber diesen Sinn haben 1918 nicht nur Theologieprofessoren und Gemeindepfarrer, sondern nahezu alle führenden Intellektuellen, wie Max Weber, Georg Simmel und Thomas Mann, in der Verwirklichung eines den Deutschen vorbehaltenen göttlichen Geschichtsplanes zur Verteidigung eigentümlich deutscher Kulturwerte und Lebensideale gemeint erkennen zu können. Diese Sinndeutung der Geschichte hatte ihren sozio-kulturellen Hintergrund in einer damals alles Denken und Handeln schlechterdings beherrschenden bildungsbürgerlichen Subjektivitäts- und Diskursformation. Diese war von nationalreligiösen Geschichtssinndeutungen geradezu durchtränkt, nicht nur in Deutschland, sondern genauso im or-

³⁶ Warum, so fragt Münkler, wurde »in Deutschland eine theologisch-philosophische Deutung des Krieges in Gang gesetzt (...) wie in keinem anderen Land«? Seine Antwort: »Die Ursache dieser Sinnsuche war der Mangel an politisch (oder ökonomisch) überzeugenden Gründen, überhaupt einen Krieg zu führen. Die theologisch-philosophischen Sinnkonstruktionen sollten diesen Mangel ausgleichen, indem sie unter dem Anspruch der »Eigentlichkeit« alle konkreten Begründungen in den Hintergrund schoben und den Krieg zum Selbstzweck erhoben. Wer allerdings in dieser Weise vom Sinn des Krieges an sich überzeugt war, hielt nicht nach politischen Kompromissen Ausschau, um ihn zu beenden. Da gab es nichts zu verhandeln, stattdessen ging es um die Verwirklichung eines höheren Plans, das Werk Gottes, die Verteidigung der Kultur oder die Rettung des Menschengeschlechts. Die Tragik der Deutschen bestand darin, dass sie Sinnkonstruktionen entwerfen und Sinnhaftigkeiten »entdecken« mussten, den Krieg ihrer politischen Verfügung entzogen - jedenfalls dann, wenn sie sich als das »Werkzeug Gottes« ansahen.« (Münkler [s. Anm. 3], 217)

Was an dieser Äußerung erstaunt, ist die Unterstellung, theologische-philosophische Sinndeutungen dienten allenfalls zur Kompensation mangelnder Handlungsrationalität, in diesem Fall einer nicht hinreichenden politisch-ökonomischen Kriegsrationalität.

thodox-zaristischen Russland, im katholischen Österreich-Ungarn, staatskirchlichen England und sogar im laizistischen Frankreich.³⁷

Wer behauptet, es hätte 1918 ein Hören auf Gottes Wort, auf das Evangelium und seine Friedensbotschaft Theologie und Kirche notwendigerweise dazu führen müssen, sich dem religiös überhöhten Nationalismus zu widersetzen,³⁸ erliegt einer diskursanalytisch und hermeneutisch völlig naiven Geschichtssicht. Es gibt keine christliche Friedensbotschaft, die schlicht dem biblischen Zeugnis entnommen werden könnte – auch dieses biblische Zeugnis gibt es nicht ohne eine ideengeleitete Interpretation biblischer Texte. Die christliche Religion existiert immer nur in der sich ständig verändernden Vielfalt ihrer geschichtlichen Auslegungsgestalten. Wie der christliche Glaube in der Geschichte sich artikuliert, verdankt sich religiös-theologischer Interpretations- und Deutungsarbeit, die sich dabei im Medium der kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Diskurse der jeweiligen Zeit bewegt. Jede Religion, auch der christliche Glaube, ist ein diskursiver Tatbestand. Der religiöse Glaube, auch der christlich-religiöse Glaube, basiert somit nicht auf absoluten Vorgaben, selbst wenn er sich in Verleugnung seiner diskursiven wie auch hermeneutischen Abhängigkeiten so erklären mag. Die Berufung auf heilige Schriften, kirchliche Bekenntnisse und dogmatische Lehren folgt dem Interesse an der höheren Legitimation der je eigenen religiösen Geschichts- und Gegenwartsdeutung. Diese ist aber immer von eben den Sinndeutungen gesteuert, die dadurch zu religiösen Sinndeutungen werden, auf den Sinn des Ganzen gehen, aber dabei von partikularen kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Interessen mitbestimmt werden.

Der Sinn des Ganzen und damit der Zugang zu Gottes Handeln in der Geschichte ist allerdings auch dem religiösen Glauben gerade nicht so gegeben, dass er ihn gegenständlich erkennen und in einem das Ganze in sich einbegreifenden Verlaufsschema abbilden könnte. Genau deshalb ist der Glaube ein als Sinnvertrauen sich realisierender Glaube und kein Wissen. Der Glaube aber redet in Bildern, in mythischen narrativen und vieldeutigen Symbolen, die nun in dem, was sie über den Sinn der Geschichte und unseres je gegenwärtigen Bezugs

³⁷ Vielleicht gehört ja nicht nur die konkret-bestimmende Sinndeutung der Geschichte des Ersten Weltkriegs durch Intellektuelle wie Weber, Simmel und Mann, sondern die Tatsache einer Deutung überhaupt zu einer alten, abgelebten Subjektivitätsformation. Verdrängen heute nicht die meisten Menschen solche Fragen viel lieber? Möglicherweise hat Armin Nassehi recht, wenn er die Subjektivitätsformation, der Weber, Simmel und Mann angehörten, als die eines traditionellen deutschen Bildungsbürgertums bezeichnet. Nach Nassehi leben wir heute in einer »post-bürgerlichen Gesellschaft«. Vgl. *Armin Nassehi, Religiöse Kommunikation: Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 169–204.

³⁸ Vgl. Greschat, der vom Verrat der »christlichen Substanz« spricht.

auf ihn zu verstehen geben, gedeutet werden müssen. Das ist angesichts ihrer Ambiguität immer ein höchst riskantes Unternehmen. Die Gefährlichkeit religiöser Sinngebung hat gerade mit der Uneindeutigkeit religiöser Symbolsprachen zu tun. Dabei ist sie zudem den je gegenwärtige Deutungsmacht besitzenden, kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Diskursformationen unterworfen, wenn auch keineswegs kritik- und chancenlos.

Die Verleugnung der diskursiven und hermeneutischen Abhängigkeiten führt in den religiösen Fundamentalismus, der bedenkenlos die religiös affirmierte Sinngewissheit für die Durchsetzung partikularer, zumeist gruppenpositioneller kultureller, politischer und gesellschaftlicher Ziele zum Einsatz bringt. Unter den Bedingungen von Kritik, einer den religiösen Glauben reflektierenden Kritik, wie sie sich unter den die westliche Kultur bestimmenden Diskursverhältnissen durchgesetzt hat, ist der religiöse Glaube, der sich selbst mit einem absoluten Wissen verwechselt, aber auch ziemlich unwahrscheinlich geworden. Ein Glaube, der sich der kritischen Selbstreflexion öffnet, ist sich dessen bewusst, dass er als religiöser Glaube gerade kein Wissen ist, und auch keine Moral, sondern eben das Vertrauen in den Sinn des Wissen-Wollens und des moralischen Handelns. Als solches Sinnvertrauen ist der religiöse Glaube eine persönliche Angelegenheit, aber zugleich von enormer öffentlicher Relevanz. Denn eine vom religiösen Glauben getragene Einstellung zum Wissen wie zum Handeln kann dann vor deren Verabsolutierung bewahren, somit ihrer Vorläufigkeit, Revidierbarkeit und Relativität Rechnung tragen. Ein sich selbst kritisch reflektierender als theologisch gebildeter Glaube unterscheidet zwischen Glauben und Wissen.³⁹ Ihn begleitet daher aber auch immer der Verdacht, dass sein Blick auf die Wirklichkeit trügen und sich als falsch erweisen könnte. Der selbst-reflexive Glaube ist immer ein an sich selbst zweifelnder Glaube. Er wird, wo er sich selbst gegenüber kritisch bleibt, auch nicht dazu übergehen, sein immer Partikulares, immer perspektivisches Bewusstsein vom Sinn des Ganzen der Geschichte, dann auch seine Heilserwartungen und Gerichtsängste in einen objektiv gültigen Geschichtsplan einzuzeichnen. Auch eine Geschichtstheologie, die mehr sein will als die Artikulation und kritische Reflexion des individuell-persönlichen Geschichtssinn Glaubens, fällt dann in eine ideologische Übersteigerung des religiösen Glaubens. Der Glaube verkehrt sich dann in ein vermeint-

³⁹ Ernsthaft zu diskutieren ist dann freilich, ob eine solche Auffassung vom Glauben nicht schon post-religiös ist? Möglicherweise hat sich der »religiöse« Habitus längst in einen lebenssinnthematish-reflexiven Habitus transformiert. Religion hätte sich auf begriffliches Niveau gebracht und damit selbst in (Lebens-)Philosophie »aufgehoben«/überstiegen. Man »glaubt« heute nicht mehr in dem Sinne. Man reflektiert über Sinnfragen und kommt nie abschließend zu einer »letzten«, meist nicht einmal »vorletzten« Antwort. Mit Luhmann behandelt man dasselbe Bezugsproblem wie die Religion einst, aber man ist dabei nicht mehr religiös. Man erhofft sich Antworten, aber man findet keine mehr.

liches Wissen vom Gang und Ziel der Geschichte. Er produziert Geschichtstheologien, die ihn selbst zu einer Weltanschauung bzw. Ideologie machen, wie wir es in theologischen Zeitalterkonstruktionen, in apokalyptischen Visionen beobachten können, aber vielleicht auch schon dort, wo von *dem* »christlichen Wirklichkeitsverständnis« die Rede ist.⁴⁰

5 INDIVIDUELLE ARBEIT AM SINN DER GESCHICHTE – IM GEBET UND IM GEDENKEN

Wer den objektiven Sinn der Geschichte zu kennen meint, läuft geradezu in die fundamentalistische Falle. Denn der Schritt ist dann nicht weit, sich als im Besitz des Wissens um den Verlauf und das Ziel der Geschichte zu wähnen und daraufhin sich zum Agenten von deren kultureller, politischer und gesellschaftlicher Durchsetzung zu erklären. Dann werden die eigenen, immer partikularen, historisch, kulturell, politisch und gesellschaftlich relativen Interessen und Absichten mit dem Sinn des Ganzen gleichgesetzt. Dann bleibt der Glaube, der ein persönlicher Vollzug gefühlsgrundierten Sinnvertrauens ist, kein individuell persönlicher Glaube mehr. Dann löst sich der universelle Geltungsanspruch, an dem auch der persönlich individuelle Glaube festhält, von dem Anspruch, nur unter den Bedingungen je individueller freier Einsicht in seine Wahrheit sich durchsetzen zu wollen. Dann droht er sich in heillosen Widerstreit mit dem Wissen zu verwickeln und die Bereitschaft zu gewalttätigem Missionierungshandeln zu befördern.

Der Sinn der Geschichte, der, indem er aufs Ganze geht, immer ein religiöser ist, kann nicht gewusst, sondern muss geglaubt werden. Was nicht gewusst werden kann, sondern geglaubt werden muss, bleibt an die persönliche Überzeugungsgewissheit der glaubenden Subjektivität und damit an den religiösen Bewusstseinsvollzug des Individuums gebunden. Der Sinn glaube erwächst, sofern er ein auf den Sinn des Ganzen ausgreifender Glaube ist, aus dem Gefühl eines alle Sinnerfahrungen im Letzten fundierenden, auch noch die Konfrontation mit dem Nicht-Sinn überwindbar machenden Sinngrundes. Biblische Heilszusagen allein rufen dieses Gefühl nicht hervor. Es wächst in den Erfahrungen des Lebens, die immer solche von Gegenseitigkeit, wenn auch asymmetrischer, in unseren Sozialbeziehungen sind. Sehr wohl aber können die biblischen Heilsverheißungen, vor allem wenn sie in der Poesie religiöser Sprache formuliert sind, das religiöse Gefühl evozieren und den Sinn glauben in kontrafaktischen Erfah-

⁴⁰ Diese Auffassung kennzeichnete schon Schleiermachers Geschichtsdenken, vgl. *Wilhelm Gräb*, *Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie bei Schleiermacher*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 54, 2012, 240–261.

rungen stärken. Deshalb haben sie in der Liturgie des christlichen Gottesdienstes zu Recht ihren zentralen Ort.

In strikt objektiver, vom Betrachter absehender Betrachtung ist es überhaupt abwegig, von einem Sinn der Geschichte zu sprechen, damit dann aber auch von Gottes Handeln in der Geschichte. Objektiv gegenständlich gesehen, hat die Geschichte keinen Sinn. Sie gewinnt ihn erst, wenn wir von uns selbst ausgehen und sie als denjenigen Wirklichkeitszusammenhang auffassen, in den wir selbst einbezogen sind.

Jeder kann schließlich an sich selbst die Beobachtung machen, dass er zu-
meist aus diesem Gefühl heraus lebt, dass das Leben einen Sinn hat, einen Sinn,
der im Leben selbst liegt. Oft genug steht dieses all unser Wissen und Handeln
begleitende und uns im Leben haltende Sinngefühl allerdings auch im Wider-
spruch zu den enttäuschenden, desaströsen und schrecklichen Erfahrungen,
die wir machen müssen. Auch das Erschrecken vor dem Nicht-Sinn, dem Bösen
und Absurden, die Angst zudem vor einer immer ungewissen Zukunft, dringen
in das im Selbstgefühl präsen- te Sinnvertrauen ein. Deshalb aber braucht das
gefühlsbedingte Sinnvertrauen nicht nur die Stärkung durch die Liturgie reli-
giöser Heilsverheißungen, sondern den bewussten Akt des Glaubens an den
göttlichen, unbedingten Grund dieses Sinns. Der bewusste Akt des Glaubens,
sofern er ein persönlicher ist, imaginiert dann möglicherweise sogar im unbe-
dingten, göttlichen Sinngrund die Gestalt des persönlichen Gottes. An ihn wen-
den sich Glaubende im Gebet. Auch um diese individuelle Hinwendung an Gott
zu vollziehen, sind die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft und ihre
geformte Glaubenspraxis hilfreich, die Liturgie des kirchlichen Gottesdienstes,
die den individuellen Glauben mit biblischen Narrationen und Symbolen deu-
tende Predigt.

Das im Selbstgefühl präsen- te und in geformter, auch kirchlich geformter
Glaubenspraxis bewusst festgehaltene und letztlich in Gott sich gründende Le-
benssinnvertrauen entsteht aus anthropologischen Gegebenheiten - aus der
Verfassung unseres weltoffenen und zugleich selbstbewussten Daseins. Dass
dieses Lebenssinnvertrauen sich seiner Gründung im Unbedingten bewusst
wird, ist dennoch nicht notwendigerweise mit jedem individuellen Lebensvollzug
gegeben. Damit es sich ausbildet, dazu bedarf es der gesteigerten Aufmerksam-
keit auf sich selbst und der Bindungskräfte, die einen Menschen mit sich selbst
und der Welt in Kontakt halten. Der Glaube an Gott muss eingeübt und gelernt
werden, wozu geformte religiöse Sprache - was wäre die Gebetsprache ohne
die Poesie der Psalmen - Kirche und Gemeinde, die Pflege einer kirchlichen
Kultur des Glaubens, wichtig sind.

Das Lebenssinnvertrauen wird im christentumskulturellen Kontext und da-
mit in seinen kirchlichen Vermittlungszusammenhängen als Gottvertrauen zur
Sprache und im Bilde der Geschichte Jesu Christi zur Darstellung gebracht. Tut
es dies, dann wird das im Selbstgefühl präsen- te Sinnvertrauen zu dem Gefühl,

Gott nahe zu sein. Dann wird das Sinnvertrauen zum Vertrauen auf Gott und seine alle Wirklichkeit durchdringende Gegenwart. Wer auf Gott vertraut, der wird auch zu ihm beten. Denn wer betet, der verhält sich selbst in seinem Verhältnis zu Gott. Wer betet reguliert gewissermaßen seinen eigenen Willen, seine Erwartungen und Hoffnungen, Ängste und Zweifel mit Bezug auf den Gott, dem sein Vertrauen gilt. Wer betet, richtet seinen Dank an Gott angesichts der Erfahrung bestandener Geschichte. Er bittet Gott um seinen Beistand und seine Hilfe, wenn Entscheidendes fehlt zum Gelingen. An Gott, der ihm nun nicht weniger Person ist als er es sich selbst ist, richtet er nun seinen Dank, seine Klage und seine Bitte.

Wer betet, findet in den ausdrücklichen Vollzug einer religiösen Lebenspraxis. Er lebt im Gottesverhältnis. In der Binnensicht dieses Gottesverhältnisses kann es dem Glaubenden geschehen, gewissermaßen im Vollzug seiner im Gebet sich ereignenden Gottesoffenbarung, dass sich ihm der Sinn der Geschichte tatsächlich erschließt, der Sinn der individuellen Lebensgeschichte, der Sinn, Anfang und Ende der großen Weltgeschichte. Das sind die kontingenten Gottesoffenbarungen, die Menschen widerfahren, die von sich glauben, mit Gott in ganz besonderer Verbindung zu stehen. Uns Heutigen schränken sich solche Gottesoffenbarungen auf ihre subjektiv-persönliche Verbindlichkeit ein. Allgemeine Bedeutung gewinnen sie nur, wenn sie auch anderen persönlich einleuchten. Aber wir sehen natürlich auch, dass die biblischen Überlieferungen voll sind von solchen Gottesoffenbarungen. Die symbolischen Erzählungen von Gottes heilgeschichtlichem Handeln, von Schöpfung und Fall, Versöhnung und Erlösung, die ganze den Richtungssinn der Geschichte realisierende Heilsgeschichte verdankt sich dem biblischen Offenbarungsglauben. Ebenso tun dies letztlich die sich dem heilgeschichtlichen Denken des Christentums verdankenden philosophischen Geschichtskonstruktionen von Hegel und auch noch von Karl Marx. In solchem auf Offenbarung gegründeten Heilsgeschichtsglauben wird man eine unzulässige Überdehnung des an die gläubige Subjektivität gebundenen Sinnvertrauens sehen müssen.

Das Gebet verlangt keinen Heilsgeschichtsglauben. Wer betet, wendet sich ja Gott zu. Er tut dies im grundlosen Grundvertrauen, von dem er sich in seinem Lebensgefühl getragen findet, oder das er in tiefster Verzweiflung wiederzugewinnen hofft.⁴¹ In der persönlichen Hinwendung zu dem als Person vorgestellten

⁴¹ So wie dies ja das Luthertum mittels einer paulinisch-augustinischen Theologie einübt. Nur über die Zerknirschung (contritio) führt Augustins Lebensweg zum christlich ordinierten Gottesverhältnis, nur über die Verdammung der eigenen Vergangenheit/Herkunft führt der Lebensweg des Paulus zum Gottesverhältnis, nur über den expliziten Zorn auf das Gottesbild der Papstkirche und einer darauf folgenden totalen Verzweiflung, die eine starke religionsproduktive Kraft entfacht zu haben scheint, findet Luther zum Verhältnis

Gott setzt der Beter darauf, dass sein Dank für die bestandene wie die erlittene Geschichte denjenigen Adressaten findet, der bedingungslos für den Sinn des Ganzen einsteht. Das wiederum bedeutet, dass der Betende im Rückblick auf die Geschichte seines eigenen Lebens wie auch die Geschichte des Gemeinwens, dem er zugehört, wie dann auch die Geschichte der Völker, Kulturen und Religionen den gefährlichen, aber dem Gottesgedanken inhärenten Gedanken zu denken wagt, dass nichts und niemand je verloren geht. Alles und jedes, jeder und jede ist in Gott als den Sinn des Ganzen bedingungslos einbezogen. Ebenso adressiert, wer betet, seine Wünsche und Absichten, seine Vorhaben und seine Erwartungen an Gott als den Sinn des Ganzen. Er richtet seine Bitten an den, der für den uns selbst verborgenen Sinn des Ganzen einsteht, den Gott, der uns besser kennt als wir uns je selbst kennen lernen und so auch weiß, wessen wir und alle anderen bedürfen.

Ich muss, kann der Beter auch sagen, den Sinn meines Lebens im Ganzen der Geschichte dieser Welt nicht wissen. Dass überhaupt ein Sinn ist und ich mich in ihn einbezogen wissen kann, ist mir genug. Wenn überhaupt ein Sinn ist, dann bewegt sich alles, was war, ist und sein wird, im Zusammenhang dieses Sinns, der der göttliche Sinn alles Sinns ist.⁴²

Es zeichnet den Vollzug und lebenspraktischen Effekt des Gebets aus, dass in ihm der Mensch sich höchst aktiv verhält, sein Schicksal gerade nicht nur hinnimmt, sondern sich zu ihm zustimmend und dankend wie dann auch in Bitte, Klage und Protest verhält. So ist das Gebet die Hinwendung an Gott als einen selbst handelnd in die Menschenwelt involvierten Akteur. Es ist eine selbst-regulative Investition in den Sinn des Ganzen, individuelle Arbeit am Sinn des Ganzen, die dafür Gott, an den das Gebet sich richtet, als Repräsentanten dieses Ganzheitssinns in Anspruch nimmt. Das Gebet richtet sich an den Gott, der – wie es in Gebetsprache heißt – die ganze Welt in seinen Händen hält, der Treue hält ewiglich und nicht fahren lässt die Werke seiner Hände. Immer mobilisiert, wer betet, die Hoffnung darauf, dass alle Welt vom göttlichen Sinn getragen und umgriffen bleibt. Deshalb beginnt das allgemeine Kirchengebet, wie es im christlichen Gottesdienst gebetet wird, immer damit, dass es Gott an seine Heilstaten und Heilsversprechen erinnert. Jedes Kirchengebet ist letztlich eine Aufforde-

zu einem »gnädigen Gott«. Das Gebet geht vielleicht so häufig gar nicht vom Grundvertrauen aus, sondern von einer unerträglichen Grenze, vom (moment- oder dauerhaften) Erleben der eigenen Begrenztheit und einem Sich-Damit-nicht-abfinden-Können. Glaube ist möglicherweise überhaupt mehr auf die Unerträglichkeit des/eines bestimmten Soseins individuell erlebter Weltwirklichkeit gegründet als auf ein bereits bestehendes Vertrauen.

⁴² Die Größe »Sinn« ist als unbedingt codierte, existentiell-signifikante Positiv(be-)wertung allen Daseins zu verstehen. Diese Positivwertung lässt sich in keinem propositionalen Sachgehalt/Bedeutungsgehalt fixieren. Allein ihr »Dass« ist dem Gläubigen »zugänglich«.

rung an Gott, doch bitte bei dem zu bleiben, was er der ganzen Welt bereits mit ihrer Schöpfung verheißen hat. Es kann somit, wer betet, sich eigentlich nicht dafür einsetzen wollen, den allgemeinen, göttlichen Sinn des Ganzen bzw. das der ganzen Schöpfung geltende Heilsversprechen eigenen Interessen unterzuordnen. Wer betet, ist vielmehr darum bemüht, im Danken wie im Bitten das eigene Wohl mit einem Wohlwollen gegenüber jedermann zu verbinden und die Hoffnung auf einen guten Ausgang aller Welt Dinge zu wagen.

Im Gebet, das der vergangenen Geschichte gedenkt, kommt es zu deren Anerkennung. Wenn sie beten, blicken Menschen zurück auf das, was gewesen ist. Sie danken Gott für seine Begleitung oder führen Klage darüber, dass sie nichts gespürt haben von seiner Macht. Wenn Menschen beten, blicken sie voraus auf das, was kommen wird. Sie bitten Gott um die Bewahrung in der Gefahr und um seinen Beistand überall dort, wo sie am Ende ihrer Möglichkeiten sind. Immer, ob zurückblickend oder vorausschauend, kann das Gebet verstanden werden als individuelle Arbeit am Sinn der erfahrenen und erwarteten Geschichte. Betend mühen Menschen sich darum, Gottes Heilsversprechen in die Deutung der glücklichen wie schrecklichen Erfahrungen einzubringen, vor denen wir Menschen in Erinnerung und Erwartung stehen, immer wieder – in der Widerspannung von Anerkennung und Auflehnung, von Dank und Bitte, von Hinnahme und Protest. Im Beten kann freilich immer auch eine Vereinnahmung Gottes für eigennützige Zwecke geschehen. Es kann sogar die Leugnung dessen befördern, was am Sinn der Geschichte jeden nur verzweifeln lässt. Aber das zeigt wiederum nur, wie sehr das im Glaubensvollzug lebendige Beten auf dessen kritische theologische Selbstreflexion angewiesen bleibt – manchmal auch um den Preis der Glaubensgewissheit.

Gerade die Grenzerfahrungen sind es, die ins Gebet und damit in eine Gott als den Sinn des Ganzen einbeziehende Selbstreflexion drängen. Wir können, was geschehen ist, nicht wieder ungeschehen machen. Wenn wir uns dem Unfasslichen, Desaströsen, dem Nicht-Sinn stellen, dann stehen wir vor der Frage: Was kann man machen, wenn man nichts mehr machen kann? Diese Frage wird zur religiösen, die Grenzen unserer Handlungsmöglichkeiten transzendierenden Frage, weil sie ein sinnbewusstes Sich-Verhalten auch noch zur Erfahrung der eigenen Endlichkeit, des ebenso kontingent wie unverfügbar Betreffenden einfordert. Wo wir am Ende unserer endlichen, begrenzten menschlichen Möglichkeiten sind, dort stellt die Religion die Beziehung zum unendlichen Ganzen und Göttlichen her. Und sofern ein Mensch diese Beziehung zum Göttlichen in der Haltung und im Vollzug des Gebets, also in der persönlichen Hinwendung zu Gott, dem Schöpfer und Erlöser, realisiert, findet er in die Demut dessen, der weiß, was hingenommen werden muss, gewinnt er aber auch den Mut zu handeln, wo sich ihm die Möglichkeit der Besserung übler Zustände eröffnet – zu einem Handeln somit in Richtung des göttlich verheißenen Heils. Betende rufen Gott an in der Not oder danken ihm für ihr Glück.

Im Beten realisiert sich das religiöse Verhältnis als ein Sich-Verhalten zum Unverfügbaren und Unbedingten desjenigen Sinns, den wir nicht vor uns bringen können, von dem wir uns, sofern wir uns nur in unserem Dasein in dieser Welt verstehen, dennoch immer schon getragen finden.⁴³ Der theologisch reflektierte christliche Glaube zielt, weil sie sich als selbst endlichkeitsabhängige Kontingenzverarbeitung weiß, aber gerade nicht darauf, die Unverfügbarkeit des Ganzen dieses Sinns, der uns mit uns selbst und der Welt verbindet, verfügbar zu machen, schon gar nicht darauf, das Bedingte mit unbedingtem Bedeutungsgehalt aufzuladen. Damit würde sie nur zur schlechten, aber genau deshalb auch so ungemein gefährlichen Ideologie. Im religiösen Verhältnis bringen wir das, was uns unverfügbar betrifft, wie auch das, was Hilfe verspricht und neue Hoffnung weckt, vor Gott als den Sinn des Ganzen. Wir können damit das Unabänderliche und Schreckliche, das geschehen ist, nicht ungeschehen machen, aber wir können es in seiner Unabänderlichkeit und Unbegreiflichkeit anerkennen, uns in der Arbeit am Sinn von dessen abschließender Herstellung entlasten, indem wir das Unfassliche Gottes unerforschlichem Ratschluss überantworten. Das kann von untragbarer Schuld befreien. Es kann umgekehrt auch davor bewahren, dass wir uns selbst in die Rolle des Richters hineinbegeben. Die Praxis der Anerkennung der Geschichte in ihrer letzten Unverfügbarkeit - auch und gerade unter Einschluss der Schuld - ist die Praxis ihrer religiösen Sinndeutung. In ihr - aber auch nur unter Einschluss der Anerkennung der Schuld - kann vielleicht sogar der Glaube an ihren guten Ausgang gewagt werden. Diese Praxis der Anerkennung der Geschichte, vornehmlich der Lebens- aber auch der Weltgeschichte, vollzieht sich im Gebet und in der religiösen Rede. Sie gewinnen in der Liturgie des Gottesdienstes ihre verlässliche Gestalt. Gerade in ihrer verlässlichen Gestalt ist aber der Gottesdienst darauf verwiesen, permanent die kritische, Bedingtes und Unbedingtes, Vorläufiges und Endgültiges, Partikulares und Allgemeines, Menschliches und Göttliches reflektierende Arbeit am Sinn der Geschichte zu vollziehen. Deshalb gehört die existentiell ansprechende und das biblische Heilsversprechen aktualisierende Predigt ins Zentrum des Gottesdienstes.

Die religiöse Sinndeutungspraxis läuft, wo sie sich theologisch recht versteht, überhaupt nicht darauf hinaus, sich in ein akzeptierendes, gar affirmierendes Verhältnis zum Unabänderlichen, zum Leiden und zur Gewalt, zu Tod und Sterben, zum Krieg und zum Töten zu verhalten. - Davon sind wir Heutigen jedenfalls zutiefst überzeugt. - Sich deutend im Namen Gottes zum Unverfügbaren zu verhalten, heißt vielmehr, dessen Anerkennung auch im Nicht-Sinn zu

⁴³ Herrmann Lübke hat in diesem Sachverhalt zu Recht den aufklärungsresistenten Kern der gelebten Religion erkannt, in: *Herrmann Lübke, Religion nach der Aufklärung*, 3., veränderte Neuauflage, München 2004, 127-144.

vollziehen,⁴⁴ wofür die biblische Figur des Hiob exemplarisch steht. Es heißt, Klage zu führen gegen Vorkommnisse, die nach Gottes Willen, wenn dieser denn der Sinn des Ganzen ist, nicht sein können, aber auch – weil sich eine hoffnungsvolle Transzendenzperspektive eröffnet – die Kraft zu haben, hinnehmen, tragen und schließlich überwinden zu können, was durch eigenes oder fremdes Verschulden auf unabänderliche Weise geschehen ist.

Religion eröffnet in ihrem existentiellen Grundvollzug, den das Beten darstellt, Perspektiven für eine Deutung der Grenzerfahrungen wie sie nur von jenseits der Grenze her möglich sind, von einem Gott her, der der Schuld die Zusage der Vergebung, der Gewalt die Verheißung des Friedens, dem Tod die Hoffnung auf ewiges Leben entgegenzusetzen vermag.

Gottesdienstliches Handeln ist im Gebet, in religiöser Rede und ästhetischer Selbstexpression eine solche Praxis der Kultur des sinndeutenden Sich-Verhaltens zum Unverfügbaren. Es setzt rituelle Formen ein, um den in vieldeutigen Symbolen präsenten göttlichen Sinngrund auf unsere endlichen, je persönlichen Sinnerfahrungen und Sinnerwartungen, auf Sinnentzug und Sinnerfüllung beziehbar zu machen. Er ermöglicht, dass wir uns in Klage, Bitte und Dank an Gott, den Schöpfer und Erlöser, wenden, um befreit und getröstet auf uns und unsere Welt und Geschichte zurückkommen zu können. Der Gottesdienst, sofern er ein schöner Gottesdienst ist, klärt unser Bewusstsein von dem, was fehlt. Er stiftet vor allem aber die tröstliche Gewissheit, dass wir – trotz allem, was dagegen steht – dem Leben vertrauen, es lieben und auf einen guten Ausgang aller Dinge hoffen können.

⁴⁴ Vgl. *Emil Angehrn*, Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen, Tübingen 2010, 296–337.