

Religion und Religionen

Transzendenz und Immanenz / Unbedingte Sinnbedingungen / Deutungssysteme / Symbole und Rituale

1. Einführung

Der Allgemeinbegriff der Religion, der aus der römischen Antike stammt und vom mittelalterlichen Christentum übernommen wurde, bezeichnet seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts eine anthropologisch grundlegende, zum Menschsein gehörende Beziehung zu einer transzendenten Wirklichkeit. Diese Transzendenzbeziehung wird freilich immer im Kontext der regional und historisch, durch ihre Symbolsysteme und rituellen Praktiken unterschiedenen, geschichtlichen Religionen vollzogen. So hat der Allgemeinbegriff der Religion seine empirische Realität gewissermaßen nur in den verschiedenen, in sich selbst allerdings höchst plural verfassten Religionen. Er umgreift insofern eine unendliche Vielfalt, sowohl narrativer und lehrhafter Vorstellungsgehalte wie dann auch kultisch-ritueller bzw. praktisch-ethischer Praktiken und Lebensvollzüge von Individuen, Völkern und unterschiedlich großen menschlichen Gemeinschaftskreisen. Seit seiner Durchsetzung im 18. Jahrhundert war er denn auch mit dem Anspruch verbunden, sowohl auf das Christentum als auch auf die vor- und außerchristlichen Religionen in Geschichte und Gegenwart anwendbar zu sein (Wagner 1986).

In Bezug auf die nichtchristlichen Religionen stellt der Begriff der Religion dennoch eine Fremdbezeichnung dar. Dem Christentum nach der Aufklärung hingegen konnte er als diejenige Selbstbezeichnung dienen, mit der zugleich die vernünftige Allgemeinheit der christlichen Religion darstellbar schien. Einen entsprechend unbefangenen Gebrauch vom Religionsbegriff machten jedenfalls die neuzeitlich-neuprotestantischen Theologien bis in die Zeit nach dem 1. Weltkrieg. Ihre mit der vernünftigen Allgemeinheit und anthropologischen Notwendigkeit der Religion operierende Religionsbegründung ist allerdings bereits im 19. Jahrhundert einerseits durch die genetische Religionskritik (Feuerbach, Marx, Freud) herausgefordert worden, andererseits immer stärker unter den Druck der historisch-empirisch arbeitenden und sich enorm ausdifferenzierenden Religionswissenschaften geraten. Die Religion des Menschen, seine Beziehung zu einer absoluten, transzendenten Wirklichkeit, wurde mit dem Christentum und anderen geschichtlichen Religionen zum Gegenstand der vergleichenden Religionsgeschichte, der Religionspsychologie, der Religionssoziologie, der Religionsethnologie, der Kulturanthropologie und der Kulturwissenschaften (Barth 2003b).

Der Allgemeinbegriff der Religion ist insofern nur noch dann sinnvoll verwendbar, wenn er strikt formal verstanden und von den inhaltlichen Bestimmungen religiöser Vorstellungen und Praktiken in den verschiedenen Religionen frei gehalten wird. An die Stelle inhaltlich-substantieller Bestimmungen müssen funk-

tionale Kriterien treten. Diese sollten wiederum so weit gefasst sein, dass sie die anthropologisch konstitutive Bedeutung der Beziehung des Menschen zu einer transzendenten Wirklichkeit bzw. zu absoluten Sinnbedingungen seiner Lebenspraxis einzuholen in der Lage sind. Es bleibt dennoch schwierig, den Religionsbegriff allgemeingültig zu definieren bzw. Konsens über die Funktion und Bedeutung der Religion und der Religionen in der modernen Gesellschaft zu erzielen.

Im 20. Jahrhundert hat die Wort-Gottes-Theologie sich diesem Konflikt zwischen verschiedenen, kritischen Interpretationen der Funktion und Bedeutung der Religion und der Religionen zu entziehen versucht, indem sie die Zentralstellung des Religionsbegriffs in der Bestimmung des Gegenstandes der Theologie durch den Offenbarungsbegriff, bzw. durch den auf Gottes Offenbarungswort antwortenden Glauben ersetzte. Es ging der Theologie damit aber auch die empirische Lebenswelt der christlichen Religion und ihr Verhältnis zu anderen Religionen verloren. Die Theologie fand weithin keinen Kontakt mehr zu den empirischen und theoretischen Fragestellungen der verschiedenen Religions- und Kulturwissenschaften, der Soziologie, Psychologie, Ethnologie usw. Erst seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts wurden im Zusammenhang der sog. »empirischen Wende« in der Praktischen und Systematischen Theologie wieder energische Anstrengungen unternommen, die Religion in den Religionen als den Gegenstand der Theologie zurück zu gewinnen. Es setzte sich die Einsicht durch, dass die Theologie einen formal-funktionalen Begriff der Religion braucht, sowohl um die religiösen Gehalte des Christentums auf die anderer religiöser Überlieferungen, Symbol- und Ritualsysteme vergleichend beziehen, als auch das Christentum und seine Kirchen in deren Bedeutung für Kultur und Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart beschreiben zu können. In Letzterem liegt denn auch die Leistung des Religionsbegriffs insbesondere für die Praktische Theologie. Im Gespräch mit den empirischen Religions- und Kulturwissenschaften ist es zu einer der wesentlichen Aufgaben der Praktischen Theologie geworden, zum Verständnis der Funktion der Religion in der Gesellschaft beizutragen und ihre Kulturbedeutung zu verstehen, um so Wege zu einer religions- und kulturfähigen kirchlichen Praxis aufzuzeigen. Dabei hat sie sich vor allem an Diagnosen zur Transformation der Religion in der modernen Kultur abzuarbeiten.

2. Problemskizze: Religion und Moderne

Gesellschaftliche Modernisierung führt keineswegs – wie von Säkularisierungstheorien immer wieder behauptet wurde – zum historischen Verschwinden der Religion. Religiöse Deutungskulturen und rituelle Praktiken bleiben vielmehr einschließlich ihrer christlichen Prägung tief eingebunden auch in die moderne Gesellschaft. Im engen Zusammenhang mit den treibenden Kräften der modernen Gesellschaft – ihrer funktionalen Differenzierung, ihrer kulturellen und damit auch religiösen Pluralisierung, ihrer ökonomischen und technischen Globalisierung, der Migrationsbewegungen, der Steigerung des Kontakts zwischen den Re-

igionen – hat sich allerdings die Stellung der Religion und der Religionen in der modernen Gesellschaft enorm verändert. Kulturwissenschaftler und Historiker, Philosophen und Theologen beobachten diese religionskulturellen Transformationen schon seit langem, nicht ohne freilich immer wieder durch kühne Hochrechnungen auf ebenso globale wie undifferenzierte Thesen über *den Verfall der Religion* oder *die Säkularisierung der Gesellschaft* zu verfallen. Zuletzt jedoch haben sich die Theorieperspektiven erheblich differenziert. Es wird wahrgenommen, dass neben die Religionsinstitutionen und Großkirchen, die ebenfalls nicht verschwinden, weniger konturenscharfe religiöse Bewegungen treten, sowie zahlreiche religionskulturelle Motive und Phänomene, die gar nicht immer auf den ersten Blick als religiöse zu erkennen sind, sich auch nicht immer selbst so verstehen. In Kombination mit der fortdauernden, wenn auch gelockerten Bindung der Individuen an die Kirchen und religiösen Gemeinschaften, individualisieren sich die religiösen Beziehungen und Bindungen. Die Menschen verhalten sich während. Gewissermaßen im Gegenzug zur Individualisierung, Privatisierung und Ästhetisierung der religiösen Beziehungen und Bindungen können die Religionen aber immer wieder auch kollektive Identitäten sichern und enorme Verpflichtungsgefühle auf dem Feld des Moralischen und Politischen aufbauen (Graf 2004).

Es verändern sich aber auch die religiösen Institutionen, die Kirchen und religiösen Gemeinschaften, indem sie ebenso vielfältige wie konfliktträchtige Anpassungsprozesse an die moderne, funktional differenzierte, demokratische Gesellschaft und den kulturellen Pluralismus durchlaufen. Die Auswertung der jüngsten, vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, die den bezeichnenden Titel »Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge« erhalten hat, kann zeigen, in welchem hohem Maß es der Evangelischen Kirche doch gelingt, die große Vielfalt von Lebensstilen, religiösen Lebensdeutungen und Weltansichten zu integrieren (Huber/Friedrich/Steinacker 2006). Es tritt hervor, dass dies möglich wird, indem die kirchliche Praxis die religiösen Deutungsgehalte, für die das Christentum steht und die es überliefert, den Menschen zur individuellen Anverwandlung in den Sinnbedürftigkeiten ihres Lebens anbietet, insbesondere an den Krisen- und Wendepunkten ihrer Lebensgeschichte. Die Mehrheit der Evangelischen zeigt allerdings nur eine recht lockere Kirchenbindung. Als offene Volkskirchen haben es die Evangelischen Kirchen jedoch weithin gelernt, nicht dogmatische Eindeutigkeitspostulate aufrecht zu erhalten und missionarische Vereinnahmungsstrategien zu verfolgen, sondern den Pluralismus der modernen Kultur konstruktiv aufzunehmen, indem sie Wege religiöser Sinnvergewisserung und ethischer Daseinsorientierung auf einem insgesamt unübersichtlichen Lebensgelände aufzeigen.

Es sind freilich auch neue, teilweise ziemlich synkretistische, stark individualisierte Formen des Religiösen, dann wieder recht autoritär auftretende religiöse Gemeinschaften zu beobachten. Sie sorgen auf dem »religiösen Feld« (Bourdieu 1987) für große Unübersichtlichkeit, etablieren ansatzweise auch hierzulande religiöse Marktverhältnisse und einen entsprechenden Wettbewerb, initiieren religiös motivierte Kultkämpfe – ohne dass wir freilich auch nur annähernd eine

Situation haben, die mit der etwa in Nordamerika vergleichbar wäre (Casanova 1994).

Aufgrund ihres Strukturwandels bleibt die Religion, vor allem in Gestalt der sich von den großen Kirchen ableitenden, deshalb christlich imprägnierten zivilreligiösen Optionen, ein mächtiger Kulturfaktor: Zivilreligiös bedeutsam, d.h. mit erheblichem Einfluss auf die sozialmoralischen Grundlagen der Gesellschaft, auf Politik und Kultur, ist in unseren Breiten natürlich das Christentum, aber zunehmend auch der Islam. Religiöse Symbole – vom Kreuz in bayrischen Schulen bis zum Kopftuch in denen Baden-Württembergs – provozieren öffentliche Konflikte, weil sie in der globalisierten Welt zugleich ethnischen Identitäten und kulturellen Zugehörigkeiten auf differenzbewusste Weise Ausdruck geben. Religiöser Pluralismus scheint damit auch den Zusammenhalt der Gesellschaft zu bedrohen. Religiöse Symbole werden zudem immer wieder als Instrumente der Herrschaftslegitimation und Politikbegründung eingesetzt. Sie dienen der Fundierung letzter und universaler Wahrheitsansprüche und Wertgrundlagen. De facto verfügen die Religionen aber auch über Sinnressourcen, die in gesellschaftlichen Erfahrungen des Desaströsen wie in den Leidenserfahrungen des gefährdeten, zerbrechlichen Individuums, den Umgang mit letzten Sinnfragen ermöglichen. Auch in der modernen Kultur stehen die religiösen Symbolwelten und rituellen Praktiken und damit selbstverständlich auch die den Zugang zu ihnen vermittelnden Religionsgemeinschaften, die Kirchen und Gemeinden für die Bearbeitung jener letzten existentiellen Sinnfragen, ohne die ein seiner selbst bewusstes menschliches Leben nicht möglich ist.

3. Thematische Entfaltung: Religionshermeneutik als Aufgabe der Praktischen Theologie

Die Religion und die Religionen sind als zentrale Themen in die mediale Öffentlichkeit zurückgekehrt. Ihre Verwicklungen mit Kultur und Politik werden erörtert, auch deshalb, weil in gewaltsamen Konflikten zumeist religiöse Motive eine zentrale Rolle spielen. Aber nicht nur über die gesellschaftliche Funktion und Kulturbedeutung der Religion wird diskutiert. Die verfassten Religionen, die Kirchen und Religionsgemeinschaften sollen sich vielmehr selbst wieder im öffentlichen Raum zu Wort melden. Das fordern sogar sich zu ihrer eigenen religiösen Unmusikalität bekennende Intellektuelle ein. Sie warnen vor dem kulturellen Verlust, den das öffentliche Verstummen religiöser Symbolsprachen in den von Wissenschaft und Technik, der Ökonomie und den Medien dominierten modernen Weltgesellschaft zur Folge haben könnte (Habermas 2001). Die Religion, so wird nun zunehmend bescheinigt, bleibt in und mit den verfassten Religionen und den Kirchen, darüber hinaus mit vielen neuen Akteuren auf immer bunter werdenden Religionsmärkten, ein wichtiger Sinngarant. Die Religion bedarf deshalb auch der Pflege. Sie braucht gerade in hoch differenzierten modernen Gesellschaften Institutionen, die für eine vernünftige Kultur des Religiösen zu sorgen

in der Lage sind. Gewiss, wer die Religion in der modernen Kultur verstehen will, muss von den Individuen ausgehen und ihren Beziehungen zu religiösen Gemeinschaftskreisen, Milieus und Institutionen nachgehen. Die Individualisierung der Religion darf aber nicht mit ihrer Privatisierung verwechselt werden. Auch die individualisierten religiösen Beziehungen sind sozial vermittelt und bewegen sich in traditionsgebundenen kulturellen Kontexten. Sie bilden sich nie gänzlich losgelöst von den religiösen Gemeinschaften und den verfassten Religionen aus.

Geht man von den Individuen aus, so ist festzustellen, dass es unter den Bedingungen einer hochgradig individualisierten und pluralisierten modernen Religionskultur zu neuen Verhältnissen der Partizipation der Individuen an religiösen Gemeinschaften und Bewegungen, zu neuen Bindungen auch an die Kirchen kommt. Nicht nur fundamentalistische Religionsbewegungen, die den modernen Individualismus und Pluralismus bekämpfen, bringen die Religion neu in den öffentlichen Raum der Gesellschaft zurück. Sofern die Kirchen und christlichen Gemeinden sich in kritisch-konstruktiver Offenheit auf eine Vielfalt von Sinn-einstellungen und Lebensstilen einlassen, somit auf produktive Weise an diesen kulturellen Transformationsprozessen teilnehmen und entsprechende Umformungskrisen konstruktiv bewältigen, gewinnen sie neue Bedeutung in den Sinnbedürftigkeiten der Individuen wie in den zivilgesellschaftlichen und politischen Herausforderungen der Gesellschaft (Campiche 2004).

In Anbetracht dieser religiösen Lage kann die Praktische Theologie nicht in einer Kirchentheorie aufgehen. Sie erkennt vielmehr, dass sie auch der kirchlichen Praxis am ehesten dann förderlich ist, wenn sie die religiösen Beziehungen und Bindungen der Individuen im Verhältnis zu den Kirchen und Religionen sowie im Kontext von Kultur und Gesellschaft zu ihrem Thema macht, sich also zu einer empirisch-praktischen Religionskulturhermeneutik entwickelt. Dann kommen ihr als erstes die vielen Konkurrenzverhältnisse in den Blick, in denen sich die Kirchen und Gemeinden mit ihren Angeboten profilieren und bewähren müssen. Zahlreiche Umstellungen werden den Kirchen und Gemeinden abverlangt. In dem allem liegt jedoch die große Chance, dass sie in Kontakt und Dialog auch mit anderen Religionen kommen, vor allem aber das Potential des christlichen Glaubens zur Deutung und Gestaltung des Lebens, zur Bearbeitung der existenziellen Sinnfragen der Menschen und zur Erneuerung der Wertgrundlagen in Politik und Gesellschaft energisch zum Zuge bringen.

3.1. Gelebte Religion und Ihre Theorie

In der modernen Kultur hat sich die Selbstverständlichkeit religiösen Lebens allerdings verloren. Es ist vielen nicht mehr klar, was Religion ist, wo und wie sie gelebt wird und erst recht nicht, ob sie wirklich heute noch gebraucht wird. Die Theorie der Religion, die als Religionskulturhermeneutik zu präzisieren ist, wird auch deshalb zur zentralen Aufgabe der Praktischen Theologie. Sie muss die Kulturbedeutung der Religion beschreiben können, sowohl in der Binnenperspektive des religiösen Verhältnisses, also im Nachvollzug des Selbstverständnisses der

›Frommen‹, wie von außen, in der Beobachterperspektive, in der ihre funktionale Betrachtung möglich wird. Auch die Außenperspektive ist jedenfalls unabdingbar. Denn nur dann kann die Praktische Theologie die Religion als konstitutives Element der modernen Kultur beschreiben und die Funktion verständlich zu machen, die spezifisch die »Sinnform Religion« (Luhmann 2002) in der Gesellschaft erfüllt. Anders erschließt sich die Bedeutung des christlichen Glaubens nicht mehr, selbst denen nicht, die ihn als persönliche Glaubensüberzeugung leben und der Entfaltung des Selbstverständnisses christlichen Glaubens in der theologischen Binnenperspektive aufgeschlossen sind. (Korsch 2005)

3.2. Die Religionen und die kulturelle Dimension des Religiösen

Neben die institutionalisierten Zuständigkeiten in den Angelegenheiten der Religion, die über Jahrhunderte bei Theologie und Kirche lagen, ist eine Vielzahl von Religionen und Religionsdeutern getreten. Religion hat sich in der modernen Kultur pluralisiert, individualisiert und zumindest in der Vorstellung, die viele von ihr haben, auch privatisiert. Sie geht jedenfalls in den verfassten Religionen, den Kirchen und Religionsgemeinschaften, längst nicht mehr auf. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften finden sich vielmehr selbst auf einem Markt von Religionsanbietern wieder, auf dem sie sich mit ganz neuen, zuvor oft auf anderem Terrain tätigen Konkurrenten auseinandersetzen müssen. Man spricht zu Recht von unübersichtlichen Erweiterungen des »religiösen Feldes« (Bourdieu 1987), auf dem neue und wechselnde Akteure aktiv sind. Ebenso muss die Praktische Theologie die Zuständigkeiten in der Religionsdeutung, in der Ausmittlung ihrer Kulturbedeutung und gesellschaftlichen Funktion mit der Philosophie, den Religions-, Sozial- und Kulturwissenschaften teilen, wenn sie sie nicht längst an diese komplett hat abgeben müssen. Keinesfalls darf sie sich darauf zurückziehen, allein für die Binnenperspektive, gewissermaßen für das authentische Selbstverständnis des christlichen Glaubens zuständig zu sein.

Die verfassten Religionen sind von außen betrachtet, in der Sicht säkularer, demokratischer Gesellschaften, im Wesentlichen auf ihre spezifische religiöse Funktion, die Chiffrierung von Kontingenz und die Symbolisierung von Transzendenz zurückgenommen. Es bleibt zugleich den Individuen überlassen, ob überhaupt und wie sie sich ins (Mitgliedschafts-)Verhältnis zu einer bestimmten Religion einbeziehen lassen. Lebensführungspraktisch notwendig ist es für die Individuen nicht, sich explizit religiös zu verhalten, an expliziter Religionspraxis zu partizipieren bzw. einer Religionsgemeinschaft anzugehören.

Individuen können mehr oder weniger religiös sein. Aber die spezifische, gesellschaftliche Funktion der Religion kann von anderen Funktionssystemen nicht ersetzt bzw. übernommen werden. Nur Religion, die wiederum ohne Bezug auf verfasste Religionen bzw. die Kirchen gesellschaftlich nicht wirksam wird, macht Individuen ein sinndeutendes Verhalten zu Erfahrungen absoluter Kontingenz möglich. Religion hält die Einheit von Identität und Differenz bewusst und konfirmiert Sinngewissheit mit Bezug auf eine Wirklichkeit, die so ist, wie sie ist,

obwohl eine Unendlichkeit anderer Möglichkeiten denkbar wäre und denkbar bleibt. Es ist die Funktion der Religion, diese Einheit des Unterschieds von Wirklichem und Möglichem, Bestimmtem und Unbestimmtem, Vertrautem und Unvertrautem, Verfügbarem und Unverfügbarem, Endlichem und Unendlichem, Immanenz und Transzendenz im gesellschaftlichen Bewusstsein präsent zu halten.

Ohne die zumindest hintergründige Präsenz solcher, die Bewältigung absoluter Kontingenz ermöglichender religiöser Deutungskulturen, können Gesellschaften nicht funktionieren. Die Individuen allerdings müssen die religiöse Funktion in ihren Lebensvollzügen nicht aktualisieren.

3.3. Religion innerhalb und außerhalb der Kirche

Nicht wenige machen denn auch von der Möglichkeit religionsfreier Lebensführung Gebrauch. Das macht des weiteren die praktisch-theologische Verständigung darüber notwendig, wozu es, aus der Perspektive der Individuen betrachtet, die Religion in der modernen Welt – nach der Aufklärung – noch braucht, bzw. was den Menschen fehlen würde, wenn sie die Erfahrung unbedingter Sinnvergewisserung, wie sie die Religion gewährt, nicht mehr machen könnten (Joas 2004). Die theoretische Außenperspektive auf die Religion ist gewissermaßen – zusammen mit ihren (religions-)kritischen Fragen – in die theologische Binnenperspektive eingewandert. Deshalb funktioniert auch die Kommunikation von Religion heute nicht mehr ohne die Kommunikation über Religion, ohne die Arbeit an ihrem Begriff, die Bildung ihrer Theorie und die Hermeneutik ihrer Symbole und Rituale.

Die verfassten Religionen, damit auch die Kirchen, lösen sich keineswegs auf. Sie büßen aber stark an alltagskultureller Präsenz und Prägekraft ein. Sie formen sich freilich zugleich um, indem sie ihre Symbolsprache in nichtreligiöse Ausdrücke übersetzen, ihren religiösen Vorstellungskosmos überhaupt immer wieder neu interpretieren und in seinen aktuellen Sinnbedeutungen aufzuschließen versuchen. In der kirchlichen Kommunikation stellt man sich zunehmend darauf ein, dass etwa der christliche Heils- und Erlösungsglaube nicht mehr funktioniert, weil er einem dominanten modernen Kulturideal, dem der individuellen Selbstbestimmung und Selbstentfaltung, zumindest dem ersten Anschein nach, zuwiderläuft. Der vermeinte Inhalt des christlichen Glaubens will dann in eine andere, mit dem modernen Autonomiebewusstsein kompatible Sprache übersetzt sein. Damit wird die Religion möglicherweise in ihrer modernen Kulturbedeutung wieder sichtbar und verständlich. Es kann zur Sprache kommen, dass sie zur Daseinsgewissheit beiträgt, zur Fundierung der unmittelbaren Selbsthabe individuellen Lebens, zur Affirmation des unendlichen Wertes jedes einzelnen Menschen. All das, so kann erläutert werden, ist nur aus der Gründung individueller Freiheit im Absoluten, somit im Gottesverhältnis des Individuums, möglich. Auch in den Kirchen spricht man vom Glauben inzwischen so, dass mit ihm das Interesse an persönlicher Identitätsvergewisserung, an ganzheitlichen Sinnbezügen und an spiritueller Erfahrung zum Zuge kommt.

Die Präsenz der Religion in der modernen Kultur ist aber nicht ausschließlich an die Kirchen bzw. die verfassten Religionen gebunden. Es ist vielmehr zunehmend auch von solchen Individuen auszugehen, die religiöse Sinnerfüllung in kulturellen Sinnformen suchen, die herkömmlich nichts mit der Kirche zu tun haben, aber auch nicht unbedingt in andere Religionsgemeinschaften hineinführen. Dabei ist an die Massenmedien und das Phänomen der »Medienreligion« zu denken (Schilson 1997), an die Unterhaltung, die Bücher und Filme ermöglichen. Religiöse Sinnbildungsangebote haben sich kulturell verflüssigt und manchmal fast bis zur Unkenntlichkeit (wie z. B. in der Werbung) in die Alltagskultur eingezeichnet. Dennoch bilden die verfassten Religionen – zumindest hintergründig – auch in modernen Gesellschaften dem Alltag eine Struktur ein, setzen sie im Lebensvollzug der Individuen Ein- und Abgrenzungen, nötigen sie Übergänge auf und machen diese begehbar.

Religion bleibt in, mit und unter den Religionen als eigene kulturelle Sinnform erhalten. Zwar verschwimmen die traditionellen Grenzen der institutionalisierten und verfassten Religionen, aber weil die Funktion, die die Religion in der Gesellschaft erfüllt, nicht von anderen Funktionen ersetzt werden kann, deshalb bleiben auch die Symboltraditionen der verfassten Religionen erhalten, mit denen religiöser Sinn kulturell kommuniziert und in andere gesellschaftliche Sphären, die Kunst und die Wissenschaft, die Politik und die Bildung eingetragen wird.

Religiöser Glaube ist unbedingt sich gegründet findende Daseinsgewissheit. Er macht ein deutendes Verhalten auch zu den Erfahrungen noch möglich, in denen aller Sinn sich entzieht. Die Individuen müssen im Alltag ihres Lebens ein solch sinndeutendes Verhalten nicht für sich realisieren. Die Gesellschaft aber braucht die Religion, weil es mit ihr zwar nicht um alles und jedes, aber um den Sinn des Ganzen geht. Von Fall zu Fall ist der Bedarf nach religiöser Kommunikation freilich auch bei den Individuen da. Dann ist es gut, wenn sie auf Sinnformen und die Ritualangebote der Kirchen und Religionsgemeinschaften zurückkommen können. In den Augen vieler Zeitgenossen verhalten sich die Symbol- und Ritualsysteme der verschiedenen Religionen keineswegs ausschließend zueinander, was ihnen synkretistische Kombinationen in ihrem individuellen religiösen Glauben und Verhalten möglich macht. Das wird noch klarer erkennbar, wenn wir uns den spezifischen Charakter und die Eigenart religiöser Erfahrung vor Augen führen.

3.4. Religion als symbolisch konstitulierte Erfahrung

Religion entsteht, wenn damit der religiöse Glaube von Individuen, sodann ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche oder Religionsgemeinschaft gemeint ist, aus religiöser Erfahrung. Religiöse Erfahrung aber ist religiös gedeutete, somit immer schon symbolisch geformte Erfahrung (Barth 2003a). Die individuelle Anverwandlung symbolischer Formen, die Fähigkeit zur religiösen Deutung von Erfahrung muss gelernt werden. Deshalb spielen die Familie, die Sozialisation, die

Erziehung, die Schule, die kulturelle Umwelt insgesamt im Verhältnis der Individuen zur Religion die schlechterdings entscheidende Rolle (Stolz 2004).

Erst die symbolischen Formen und vielfach auch die rituellen Verhaltensweisen, die von den verfassten Religionen überliefert werden, machen Menschen die Artikulation und Deutung ihrer eigenen Transzendenzerfahrungen möglich, prägen diese Erfahrungen somit auch. In Deutungen sprechen Menschen sich über ihre Erfahrungen aus, gewinnen diese ihre Bestimmtheit als religiöse Erfahrung, eben dann, wenn diese Deutungen ein Angegangensein vom Unbedingten zur Sprache bringen. Religiöse Deutungen der Erfahrung von Transzendenz sind etwa solche, die einschneidende lebensgeschichtliche Konstellationen als Erfahrung eines blinden, unbegreiflichen Schicksals deuten bzw. als glückliche Fügung oder aber, im expliziten Bezug auf Gott, als Erfahrung göttlicher Begeleitung und Bewahrung.

Das Wort ›Gott‹, die Rede von ihm und seinem Handeln, die Hinwendung zu ihm im Gebet, im Dank und mit Bitten, gehört im Kontext der Symboltraditionen der Bibel und der theologischen Überlieferungen des Christentums auf elementare Weise zur Artikulation religiöser Erfahrung. Dann ist es Gott, dem der Glaubende dankt für das Geschenk des Lebens oder den er bedrängt mit der Frage nach dem ›Warum‹. Es kann aber auch von den ›guten Mächten‹ die Rede sein wie in Bonhoeffers Neujahrslied. Mit den ›guten Mächten‹ wiederum wird sich die Vorstellung von Engeln verbinden, und mit den Engeln ist vermutlich wiederum nichts anderes gemeint als die Vorstellung vom ›persönlichen Gott‹. Gott ist nicht das Ursprüngliche in der religiösen Erfahrung, sehr wohl aber wird von ihm und zu ihm in vielfältiger Weise geredet, wo Glaubende, also Menschen, die ihre Transzendenz-, Kontingenz- und Unbedingtheitserfahrungen in der Beziehung zu Gott deuten, sich über diese Erfahrungen aussprechen.

Aussagen über den Glauben an Gott formulieren sich daher, wo sie sich selbst recht verstehen, in der 1. Person sing., wie das Luther in den Erklärungen zum Glaubensbekenntnis auf vorbildliche Weise gemacht hat: »Ich gläube, daß mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturen ... Ich gläube, daß Jesus Christus ... sei mein Herr ...« (Luther 1967, 510 f.). Die individuelle Autorschaft schränkt die Aussagen des Glaubens aber keineswegs auf bloß subjektive Geltung ein. Da religiöse Aussagen, auch und gerade solche, die von Gott und seinem Handeln sprechen, symbolische Artikulationen religiöser Erfahrung sind, haben sie immer schon Anteil an den transsubjektiven Symboltraditionen des Christentums und seiner Kirchen. Man kann dann auch sagen: Religiöse Erfahrung kommt nur durch religiöse Kommunikation und damit im Anschluss und in der Übernahme religiöser Überlieferungen, christlich verstanden, im Rekurs auf die Bibel als der Sprachschule des christlichen Glaubens zustande. Der Apostel Paulus drückte dies ähnlich aus: »So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi.« (Röm 10,17)

Schleiermacher hat seine Theorie religiöser Erfahrung auf aufschlussreiche Weise in den Zusammenhang seiner Theorie der Kultur gestellt, die den Aufbau der Kulturwelt auf das symbolisierende und organisierende Handeln der Men-

schen zurückführt (Schleiermacher 1967). Im symbolisierenden Handeln äußert sich die religiöse Erfahrung und teilt sie sich mit. Zunächst stellt sie sich in der Betroffenheit vom Unbedingten bzw. in der Erfahrung von Transzendenz nur subjektiv ein, als »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit« (Friedrich Schleiermacher). Erst in der Vermittlung äußerer Zeichen und in symbolischer Kommunikation kann das religiöse Bewusstsein sich zum Ausdruck und zur Darstellung bringen. Die religiösen Symbole und Rituale sind somit Ausdrucksformen des religiösen Bewusstseins, der religiösen Erfahrung von Menschen. Sie entspringen dem »individuellen Symbolisieren«, das sich zugleich in transindividuellen Symboltraditionen bewegt. In der durch die Bibel geformten Symboltradition ist die Vorstellung von Gott, dem Schöpfer und Erlöser, das ursprüngliche Symbol der Religion. Gott, der der Schöpfer und Erlöser der Welt ist, steht dafür, dass für uns eine Welt da ist, zu der wir uns verhalten können und die uns in der Bewandnis, die sie für uns hat, auch dort noch erschlossen ist, wo wir ins Ungeheure und menschlich Unverfügbare geraten.

3.5. Die Vielfalt symbolischer Welten

Die religiösen Sinnfragen sind denn auch auf indirekte Weise immer Fragen nach Gott. Es sind Fragen, die auf den Grund des Vertrauens gehen und ob ein Zweck ist in allem. Es sind die Fragen nach einem ›Warum‹ in den Leidenserfahrungen, angesichts des Fragmentarischen, Widersprüchlichen, Chaotischen, Unstimmigen. Eines uns unbedingt Angehenden sind wir uns ja unmittelbar bewusst. Daraus erwächst uns das Grundvertrauen ins Dasein. Aber der Grund im Bewusstsein erschließt sich uns nicht. Wir verstehen uns nicht in ihm. Wir bleiben auf der Suche nach der Deutung unseres Grundverhältnisses zum Dasein und damit des Sinns im eigenen Leben. Es liegt ein Korrespondenzverhältnis vor, zwischen der Sich-Entzogenheit im existentiellen Grundverhältnis und der Gottverborgenheit, zwischen der offenen Frage nach Gott und der nach der eigenen Identität und der Zielbestimmung des eigenen Daseins.

In religiöse Sinnfragen führen besonders Grenzerfahrungen, Erfahrungen der Grenzen unserer analytischen Fähigkeiten, wo wir nicht weiter wissen, der Grenzen unserer ethischen Sicherheit, wo wir uns nicht zu entscheiden wissen, der Grenzen unserer Leidensfähigkeit, wo wir den Schmerz nicht aushalten und die Frage bedrängt: ›Warum gerade ich?‹ Die in den Grenzerfahrungen aufbrechenden Sinnfragen greifen zurück in die Mitte und scheinbare Selbstverständlichkeit unseres alltäglichen Lebensgangs. Die Religion bricht einerseits immer wieder am Ort des religiösen Selbstbewusstseins und der existentiellen Sinnfragen der Menschen auf. Andererseits hat sie weiterhin ihren Außenhalt in den symbolischen Beständen der traditionellen kirchlichen Religionskultur, auch wenn diese harte Konkurrenz bekommen hat.

3.6. Religion kommunizieren

Die gelebte Religion gewinnt jedoch ihren Bestand nur in symbolischen Formen. Sie wird deshalb bei allen kulturellen Entgrenzungen immer auf die verfassten Religionen, die Religionsgemeinschaften und Kirchen angewiesen bleiben. Diese sorgen dafür, dass die Symbolsprachen der Bibel, der kirchlichen und theologischen Überlieferungen auf verständliche Weise kommuniziert und der jeweiligen Gegenwart Sinn erschließend vermittelt werden. Denn nur dann haben die christlichen Glaubensgehalte heute die Chance, dass sie von den Menschen als prägende Gestalt ihrer lebensorientierenden Einstellungen angeeignet werden, sie also zur Bildung ihres Menschseins beitragen.

Eine Praktische Theologie gelebter Religion muss sich in theoretischer Hinsicht zur Religionskulturhermeneutik entwickeln, über Religion kommunizieren, um deren Bedeutung im Kontext der modernen Kultur beschreiben zu können. Sie muss in praktischer Absicht zur Beförderung religiöser Symbolkommunikation in Kirche und Gemeinde beitragen, die Menschen in ihren religiösen Interessen zu verstehen versuchen, um die biblischen Überlieferungen in die Gegenwart übersetzen zu können. In allen ihren Bezügen zielt sie schließlich darauf, die Religionsfähigkeit von Kirche und Gemeinde im Kontext der modernen Kultur zu steigern.

4. Literatur

- Barth, Ulrich 2003a, Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen, 3–28.
- Barth, Ulrich 2003b, Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven, in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen, 29–88.
- Bourdieu, Pierre 1987, Die Auflösung des Religiösen, in: Ders., Rede und Antwort, Frankfurt am Main, 231–237.
- Campiche, Roland J. 2004, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich.
- Casanova, José 1994, Public Religions in the Modern World, Chicago/London.
- Dierken, Jörg 2005, Selbstbewußtsein Individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive, Tübingen.
- Drehen, Volker/Gräb, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hg.) 2005, Kompendium Religionstheorie, Göttingen.
- Gräb, Wilhelm 2002, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Medlengesellschaft, Gütersloh.
- Gräb, Wilhelm 2006, Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh.
- Gräb, Wilhelm 2006, Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh.
- Graf, Friedrich Wilhelm 2004, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München.

- Huber, Wolfgang/Friedrich, Johannes/Steinacker, Peter (Hg.) 2006, Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh.
- Habermas, Jürgen 2001, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt am Main.
- Joas, Hans 2004, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg im Breisgau.
- Korsch, Dietrich 2005, Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen.
- Luhmann, Niklas 1977, Funktion der Religion, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas 2002, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- Luther, Martin, Kleiner Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. Im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 6. Auflage Göttingen 1967, 501–544, hier 510 f.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. 1961, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Kritische Ausgabe (hg. von H. Scholz), 4. Auflage Hildesheim.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. 1967, Ethik 1812/13, in: Ders., Werke. – Auswahl in vier Bänden, hg. v. Otto Braun u. Johannes Bauer, Neudruck der 2. Auflage 1927 Aalen.
- Schllson, Arno 1997, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen/Basel.
- Stolz, Jörg 2004, Religion und Sozialstruktur, in: Roland J. Campiche, Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung, Zürich.
- Wagner, Falk 1986, Was ist Religion?, Gütersloh.
- Weyel, Birgit/Gräb, Wilhelm 2006 (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, Göttingen.

Wilhelm Gräb