

Religiöse Welten –

Von Sinnästheten und Fachasketen

Von Wilhelm Gräb

I. Von der komplizierten Suche nach Sinn in der modernen Gesellschaft

„Niemand war die Sehnsucht nach Sinn größer als heute, sind die Suche intensiver und die Heilsversprechen umfassender gewesen.“ So Norbert Bolz im Klappentext zu seinem trenddia-agnostischen Buch „Die Sinngesellschaft“¹. Bolz erkennt diese Sinnsuche und die ihr antwortenden Heilsversprechen weniger in explizit religiösen Bewegungen, weniger in esoterischen Zirkeln oder den institutionalisierten Kirchen. Er entdeckt die Sinnsuche in der sich im Mülltrennungsverfahren dokumentierenden Sorge um die Natur, in immer außergewöhnlicheren Urlaubstripps all inclusiv, im Konsum symbolisch und rituell aufgeladener Produkte.

Für Norbert Bolz ist es insbesondere der Warenmarkt, der zum Schauplatz des Sinns wird. „Längst hat der Markt erkannt, dass man den wichtigsten - eben jungen – Konsumenten-gruppen keine für sich sprechenden Produkte mehr verkaufen kann. Es geht ihnen nicht mehr um den Gebrauchswert, sondern um den Inszenierungswert von Waren. Gefragt sind Themen-welten, Lebensstile, Weltbilder - die man kultisch inszenieren muss. Inmitten einer bis zur Sinnlosigkeit aufgeklärten Welt verspricht das Kultische zugleich Ordnung und Faszination. Die Wiederkehr von Kulturen und Ritualen kann man nur verstehen, wenn man ihre Funktion als >Heilmittel< gegen das Chaos, gegen die Regellosigkeit und Unübersichtlichkeit unserer Welt begreift. Gerade weil der postmoderne Alltag immer komplexer wird; gerade weil wir ständig mit undurchschaubaren Systemen konfrontiert sind, gerade weil es keine verlässlichen Orientierungsmarken in Wirtschaft und Politik mehr gibt, brauchen wir einen Ausgleich der Einfachheit und Transparenz. Wir brauchen die Illusion des großen Ganzen, den Wahn der Einsicht in das, was die Welt im Innersten zusammenhält. Und damit sind wir bei der Funktion von Kulturen und Ritualen.“²

An den Formulierungen wird es deutlich. Bolz spricht von der „Illusion des großen Ganzen“ und vom „Wahn der Einsicht in das, was die Welt im Innersten zusammenhält“. Wer an der Idee eines sinnvollen, geordneten, einem Heilsplan folgenden Weltgeschehens festhält, kann von einer Illusion nicht lassen. Wer an einen einheitlichen Grund des Seins glaubt, daran, dass die Dinge der Welt und des eigenen Lebens sinn-

¹ Norbert Bolz, *Die Sinngesellschaft*, Düsseldorf, 1997.

² Ebd., 150 f.

voll zusammenhängen, absichtsvoll miteinander verbunden sind, der ist einer Wahnvorstellung erlegen. Bolz spricht von illusionären, also bloß vorgestellten, aber nicht realitätsentsprechenden Wirklichkeitsauffassungen und meint damit die Funktion der Religion. Er spricht von der wahnhaften Idee des einen, höheren, bedeutungsträchtigen Sinns in allem und meint damit die Inszenierung von Kulturen und Ritualen, die er heute vor allem auf den Märkten und in den Medien ablaufen sieht.

In Ambivalenzen bewegt sich Bolz' Rede von der modernen bzw. postmodernen Suche nach Sinn. Auf der einen Seite bekennt Bolz sich schonungslos zu einer Auffassung der modernen Gesellschaft, wonach diese mit religiösen Sinndeutungen schlechterdings nicht mehr zu vereinbaren ist. Auf der anderen Seite hat Bolz die anthropologisch bedingte Bedürftigkeit im Blick, die uns Menschen nicht davon zurückstehen lasse, dass wir uns ein Bild vom Ganzen der Wirklichkeit machen und wir vor allem uns selber auch einen gehaltvollen Ort in ihr zuschreiben wollen. Wir ertragen es nicht, in einer bedeutungslosen Welt bloß dahinzuvegetieren. Wir haben die Sehnsucht nach einem erfüllten Leben, den Wunsch nach Zugehörigkeit zu einem größeren, bedeutungsträchtigen Ganzen. Das ist die Sehnsucht nach Sinn, der die Religionen seit jeher mit ihren Heilsversprechen entsprochen haben. Sie liegt heute quer zur modernen, in großen Funktionssystemen organisierten Gesellschaft. Denn diese Gesellschaft kümmert sich um ganzheitliche religiöse Sinndeutungen nicht mehr. Sie braucht sie nicht, jedenfalls nicht in dem, was die Erfüllung der gesellschaftlich lebenswichtigen Funktionen anbelangt. Hauptsache, die Wirtschaft läuft. Hauptsache, es funktioniert der effiziente und darum konkurrenzstarke Umgang mit knappen Gütern. Ob die Sinnbedürfnisse, das Verlangen nach Anerkennung, Wertschätzung, kommunikativen Kontakten usw., welche die Individuen immer auch in die Arbeitswelt investieren, befriedigt werden, interessiert das ökonomische System nicht. Deswegen werden Arbeitskräfte rigoros wegrationalisiert, wenn die ökonomische Effizienzrechnung es verlangt. Der Sinn, den das ökonomische System allenfalls kennt, ist der Funktionssinn. Die Wirtschaft muss funktionieren, sie muss laufen. Und ob sie läuft, bemisst sich an Bilanzen, an Absatzchancen und Produktionsziffern. Wenn die Wirtschaft dabei die Individuen auch noch in ihren existentiellen Sinnbedürfnissen befriedigt, wenn die Mitarbeiter in ihrem Betrieb sich wohlfühlen, die Gewissheit haben, etwas Sinnvolles zu tun, weil etwa die Arbeitsorganisation bzw. die Unternehmenskultur individuelle Planungs- und Entscheidungskompetenzen und damit den Abbau hierarchischer Entscheidungswege vorsieht, dann mag das zwar auch ethisch gewollt sein. Wenn die Ästhetik des Konsums, für die die Werbung sorgt, das individuelle Dasein mit Bedeutungsanreicherungen versieht, dann mag das ein auch ethisch willkommener Nebeneffekt des Funktionssystems „Wirtschaft“ sein, sein Funktionssinn ist es nicht. Auch die Unternehmens- und Wirtschaftsethik muss sich rechnen bzw. sie wird deshalb in die ökonomischen Systeme integriert, weil auch Ethik und Kultur sich zuletzt so gut rechnen. Die Zufriedenheit der Mitarbeiter mit ihrer Arbeit im Betrieb schlägt sich in dessen Bilanzen positiv nieder.

Die Frage, die Bolz zu Recht stellt, ist die, ob es in der modernen, funktional differenzierte Gesellschaft eine plausible Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen

und damit auch auf die Frage nach Gott überhaupt noch geben kann. Plausibel eben so, dass diese Antwort von den Individuen zusammenzubringen ist mit ihren Erfahrungen einer unübersichtlichen, im Zusammenspiel der Funktionssysteme nicht begreifbaren und deshalb auch nicht planbaren Welt. Plausibel eben so, dass die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen, nach seiner inneren Einheit, nach Plan und Ziel der Lebensgeschichte und des Weltgeschehens, zusammenzubringen ist mit der praktischen Stellungnahme zur Welt, mit den Fragen der Lebensführung. Das war bekanntlich schon für Max Weber das zentrale Problem der Religion und damit auch der religiösen Ethik in der modernen Gesellschaft. In den einzelnen Funktionssystemen der Gesellschaft, in Wirtschaft, Wissenschaft und Technik, wird alles der Naturkausalität unterstellt und in Zweck-Mittel-Kalküle überführt. Der Sinn des Ganzen wird dabei gänzlich irrational. Für diesen Sinn des Ganzen, so Weber, war einst die Religion zuständig. Auch sie wird - sofern sie nicht gänzlich verschwindet und einer in sich beruhigten Diesseitigkeit Platz macht³ - jetzt irrational, eine Sache persönlichen Entscheidens. Das war früher anders.

Einst haben die religiösen Mythen und Symbole die Welt in eine bestimmte Ordnung gebracht. Sie halfen das Weltverhalten der Menschen zu orientieren, zu rationalisieren. Sie haben eine zielgewisse Weltgestaltung ermöglicht. So hat der calvinistisch-puritanische Erwählungs-glaube das Kalkül kapitalistischer Gewinnmaximierung mit hervorgebracht. Religiöse Weltauffassungen waren für Weber solche, die das innerweltliche Geschehen im Lichte einer umfassenden Wirklichkeitsdeutung begreifbar und somit auch zielorientiert gestaltbar machten. Die umfassende Wirklichkeitsdeutung wurde religiös gefasst, indem sie in Mythen und Symbolen gegenständlich vorgestellt wurde. Der ganzheitliche Sinnzusammenhang der Welt wurde heilsgeschichtlich inszeniert. Er galt als von einer transzendenten, göttlichen Macht errichtet und gelenkt. Der Heilsplan, den die göttliche Macht mit dem Weltgeschehen verfolgt und in Entsprechung zu dem es die Welt zu gestalten gilt, war durch Offenbarungen bekundet und durch geschichtliche Heilstatsachen be glaubigt.

So in Grundzügen Webers Auffassung vom religiösen Weltbild und der religiösen Ethik der schließlich für die industriell-technische Weltgesellschaft bestimmend gewordenen Weltreligion, des Christentums. Dieses bis in die frühe Neuzeit das Abendland kulturell prägende, religiöse Weltbild ist in den politischen Revolutionen des 18. und den wissenschaftlichen und ökonomischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts zerfallen. Die politischen Revolutionen sorgten dafür, dass die Menschen die Welt als einen ethisch zu formenden, in Freiheit durch sie selbst zu gestaltenden Kosmos ansehen lernten. Und die wissenschaftlichen und ökonomischen Revolutionen sorgten dafür, dass man die Welt der Naturkausalität unterworfen sah und man mit technischen Mittel die Verfügung über sie zu erlangen strebte. Moralisch-politische und ökonomisch-technische Weltbeherrschung wurde zum Paradigma der entzauberten Welt. Ein rationalistischer, säkularer, im Diesseits verharrender Humanismus trat an die Stelle des

³ Worin ja auch Paul Tillich im Anschluss an Weber und Troeltsch die Signatur der bürgerlichen Gesellschaft gesehen hat. Vgl. Paul Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926, 152.

religiös symbolisierten Weltbildes. Statt der Religion, ihren Symbolen und Ritualen, so meinte Weber, ist es nun die Kunst und auch die Liebe, sind es ästhetische und erotische Erfahrungen, die die Enge des Diesseits gelegentlich aufsprengen, vom Alltag erlösen, eine Ahnung vermitteln vom ganzen, ungeteilten Dasein, von erfülltem Sinn. Die Kunst und die Liebe, die Welten der Phantasie und des Gefühls entlasten vom theoretischen und praktischen Rationalismus⁴.

Die Beschreibung, die Weber vom religiösen Weltbild und dessen Schicksal in der modernen Gesellschaft gegeben hat, war ihm durchaus mit der Beobachtung verträglich, dass es auch in dieser modernen, von Wissenschaft und Technik und den stahlharten Gehäusen der Ökonomie beherrschten Gesellschaft zu religiösen Neuaufbrüchen kommt. Auch in der von Wissenschaft und Technik, Ökonomie und Politik beherrschten Weltgesellschaft kann es sein, dass religiöse Virtuosen auftreten, Charismatiker, Leute, die Gesichte haben und neue Offenbarungen verkündigen. Das alles kann so sein und wird so sein. Aber es wird - hoffentlich - für die Gesellschaft und die Lebenspraxis der Menschen folgenlos bleiben. Denn die moderne Gesellschaft hat ihren Bestand in Funktionssystemen, die nach ihrer rationalen Eigenlogik funktionieren. Und das ist gut so. Diese Differenzierungen einzuziehen, um die Gesellschaft durch ein totalitäres Sinnkorsett und autoritär-hierarchisches Wertediktat zu integrieren, käme der Aufladung der Religion zu einer totalitären politischen Ideologie gleich. Dazu ist es bekanntlich bald nach Weber, hellsichtigen Aufstellungen über den „Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“⁵ dann ja auch gekommen. Die religiösen Neuaufbrüche nahmen die die Religion zugleich verneinende - weil die menschliche Handlungsmacht absolut setzende - Gestalt totalitärer Ideologien und ebenso charismatischer wie gewaltbereiter politischer Führer an.

Weber hat das religiöse Weltbild der Offenbarungsreligionen und dabei insbesondere des Christentums und seiner Theologie an zwei Voraussetzungen gebunden: Erstens dass die Welt „ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierter Kosmos sei“ und zweitens, dass für die Erfassung dieser Orientiertheit „bestimmte >’Offenbarungen‘< als heilswichtige Tatsachen ... schlechthin zu glauben sind“⁶. Weber war der Meinung, dass diese Voraussetzungen von religiös Glaubenden immer noch geteilt werden und ihnen dieser Glaube auch nicht genommen werden soll. Er sah ebenso aber auch diese beiden Voraussetzungen durch die politischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Revolutionen, welche die okzidentale Moderne heraufgeführt haben, zerstört. Verständlich daher auch, dass der religiöse Glaube aus den symbolischen Markierungen der Gesellschaft schwindet. Er ist nun lediglich noch für die Selbstdeutung individuellen Lebens relevant, sagt aber nichts objektiv Erklärendes mehr aus über das Natur- und Weltgeschehen. Sofern sich Ordnung in der Natur er-

⁴ Vgl. die „Zwischenbetrachtung“ von Max Weber, Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: ders. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, 536-573.

⁵ Zitat aus: Max Weber, Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: Johannes Winkelmann (Hrg.), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen⁴1973, 489.

⁶ Ebd., 564.

kennen lässt, dann aufgrund wissenschaftlicher Berechnung und nicht nach Gottes Weisheit. Und sofern sich die Geschichte ethisch verstehen und fortschreiben, gestalten lässt, dann aufgrund individuell und kollektiv zu erreichender Ziele einer besseren Welt, nicht aufgrund eines göttlich geoffenbarten und durch transzendente Mächte gesteuerten Heilsplans.

Wissenschaft und Technik, Ökonomie und Politik haben ein neues, säkulares Weltbild heraufgeführt. Es ist diesseitig, weltimmanent. Es zielt auf Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit des Weltgeschehens und setzt dabei den Menschen als alleiniges Handlungssubjekt voraus. Diese säkulare Weltauffassung, die auf Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit zielt, macht im Grunde kein ganzheitliches Weltbild mehr möglich. Es lässt auch keinen einheitlichen Sinn im Weltgeschehen mehr erkennen. Es kennt keinen Gott mehr, der im Regimente sitzt. Wo Sinnstiftung mit dem Mittel der Wissenschaft oder der Politik gleichwohl versucht wird, wo Visionen einer besseren Welt propagiert werden, dort überziehen die Fach- und Berufsmenschen ihr Konto der Rationalität, dort ziehen sie sich den ihnen nicht anstehenden, weil höheren Geistbesitz voraussetzenden Mantel des Propheten über. Dort bieten sie Religion, aber im falschen Schein der Wissenschaft, was immer nur die Produktion schlechter und gefährlicher Ideologien zur Folge haben kann. Denn im säkularen Kontext ist ja nun der Mensch das alleinige Handlungssubjekt. Den Sinn im Weltgeschehen, den er erkennt, das Ziel des Vollkommenen, das er sich zur Beglückung der Menschheit gesteckt hat, muss er nun auch aus eigener Kraft verwirklichen. Weber hat bereits gesehen, dass die als Ersatzreligionen fungierenden, von fixen Ideen monoman angetriebenen Weltbeglückungsideologien Unheil über die Menschheit bringen können.

Im Blick auf unsere Gegenwart spricht nun Bolz wieder die These an, dass die Suche nach Sinn, insofern sie auf eine ganzheitliche, alles umfassende, geschlossene, einfache Weltanschauung zielt, eine Flucht sei aus der Komplexität der modernen Gesellschaft. Wer nach dem Sinn fragt, oder gar neue Antworten in Gestalt neuer Gottesoffenbarungen zu vernehmen meint, flieht aus einer Welt, die ungeheuer kompliziert geworden ist, die aber trotzdem funktioniert. Nur funktioniert sie nicht nach der Logik symbolisch-religiöser Sinndeutungen, nicht nach der Logik eines allumfassenden göttlichen Heilsplanes und auch nicht nach Maßgabe der ethischen Zielvorstellungen eines säkularen Humanismus. Sie funktioniert nach der Logik der jeweiligen Teilsysteme, auf der Basis von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik, Recht und Bildung usw. Dieses Funktionieren hat keinen höheren Sinn, keine tiefere Bedeutung, keine höheren moralischen Normen, als dass es funktioniert. Höherer, aufs Ganze gehender Sinn wird jedenfalls nicht erkennbar, nicht so, dass daraus der Verlauf des Weltgeschehens, seine Absicht, sein Ziel, auch nicht die Stellung des Individuums in ihm, seine Lebensgeschichte, angesichts einer unbekannteren Zukunft, verstanden werden könnte. Ethik bleibt sinnvoll im Blick auf die individuelle Lebensführung, die ja immer auch in die Zwischenräume und Übergänge der Funktionssysteme fällt. Sie bleibt sinnvoll auch als bereichsspezifische Funktionsethik, als Appellationsinstanz des Humanums in den Grenzen des bloßen Funktionssinns.

Die Suche nach dem dann auch lebenspraktisch verbindlichen Sinn des Ganzen hingegen ist eine Fluchtbewegung. Das ist aber auch für Bolz dann wieder nur eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist auch für ihn, dass sich das Sinnproblem gesellschaftlich nicht abstoßen lässt. Jedenfalls nicht, wenn man die Individuen im Blick behält. Die menschlichen Individuen sind in die Funktionssysteme immer auch eingeschlossen, aber nie ganz und in keines vollständig. Sie sind drinnen und zugleich immer auch draußen. Sie sind am Zustandekommen von Prozessen und Entscheidungen in den Funktionssystemen beteiligt und zugleich können und müssen sie sich diese doch nie vollständig zurechnen. Sie bestimmen und zugleich wird über sie bestimmt. Sie verfügen und zugleich widerfährt ihnen Unverfügbares. Sie planen rational, steuern Ziele an, gehorchen den Normen und doch kommt vieles anders als man denkt. Ja, es könnte, so der Gedanke, *alles* vielleicht auch ganz anders sein. Das sind die Erfahrungen, die unabwendbar hineinführen in die Suche nach religiösem Sinn, nach Vereinbarkeit des Unvereinbaren, nach Identität in der Differenz, nach einem verstehbaren Zusammenhang im Disparaten und Kontingenten. So gesehen findet auch Bolz die Suche nach Sinn nicht nur verständlich, sondern gerade in der modernen Gesellschaft auch unumgänglich. Die Sinnfrage ist nur zu verständlich. Aber dann auch, dass es keine definitive Antwort auf sie geben kann.

Das ist die Ambivalenz bzw. die Antinomie, die Bolz formuliert: Die Suche nach Sinn, die Frage nach Gott auch, bleibt sinnvoll. Denn wir müssen zu dem Faktum stehen, dass eine unüberschaubare Vielzahl von Möglichkeiten offen steht, wir unser Dasein und Geschick aber nie nur dem eigenen Planen und Entscheiden verdanken. Unser Leben bleibt von Zufälligkeiten abhängig, die uns niemals verfügbar sein werden. Und die Fragen nach dem Sinn in all den Zufälligkeiten, die Fragen nach dem Warum, die Fragen nach innerem Zusammenhang, nach Heil und Gelingen im Leben des Einzelnen, im Weltgeschehen, sind Fragen, bei denen das säkulare, rein in der Immanenz verbleibende Weltbild an seine Grenzen gerät. Die Suche nach Sinn angesichts des Betroffenseins von Unverfügbarem macht für uns nach wie vor die Religion mit ihren Gottesgeschichten interessant und vielleicht auch existentiell relevant. Die Religion benennt Gründe, die im Transzendenten liegen. Sie rekurriert auf absolute Gründe, auf den absoluten Grund. Sie entfaltet Modelle der Selbstkundgabe des Absoluten, Offenbarungsmodelle. Sie weiß von Gott, von seinem Heilsplan und dessen Erfüllung durch geschichtliche Heilstatsachen, durch eine Heilsgeschichte, zu reden.

Weber war allerdings auch bezüglich der religiösen Rede von Gott, vom Heil, vom ewigen Leben der heilsichtigen Meinung, dass die Menschen in der modernen Gesellschaft einen Unterschied machen, zwischen der Anerkennung des Faktums der Abhängigkeit von Unverfügbarem und den bestimmten Deutungen dieser Abhängigkeit etwa in Offenbarungsmodellen und heilsgeschichtlichen Konstruktionen, wie sie die Religionen geben. Erst die Anerkennung, somit die existentiell verbindliche Übernahme einer Deutung macht religiösen Glauben aus. Die Aufmerksamkeit auf Kontingenzerfahrungen allein, macht noch nicht religiös. Sie verweist allenfalls auf das Existenzrecht der Religion. Religiös war für Weber eine Praxis der Deutung von Kontingenzerfahrungen, die auf heilswichtige Tatsachen und geschichtliche Offenbarungen

Bezug nimmt. Ihre Anerkennung verlangte seiner Meinung nach allerdings das Opfer des Intellekts. Wer dieses Opfer nicht zu erbringen vermag, kann Sinn für die Religion haben, verstehen, dass sie auf Sinnfragen antwortet, die ohne transzendente Gründe, ohne göttliche Offenbarungen und narrative Mythologien unbeantwortet bleiben müssten. Wer dergestalt Sinn für Religion hat, dass er den Glauben an Gottesoffenbarungen und Heilstatsachen bei anderen versteht, kann aber dennoch selber religiös unmusikalisch bleiben. Der religiös Unmusikalische lässt sich auf keine transzendente Deutung des Faktums seiner Endlichkeit, der Zufälligkeit seines Lebensgeschicks, seiner bewussten Stellungnahme zum Weltgeschehen verpflichten. Er schließt sich an keinen biblischen Offenbarungsglauben an, glaubt aber auch nicht an neue Enthüllungen des Jenseits.

Diese Unterscheidung von Schritt 1 und Schritt 2 auf der Suche nach dem Sinn ist wichtig. Schritt 1, die Anerkennung des Faktums lebensgeschichtlicher Kontingenzen, kann bis zum Versuch führen, die überlieferten religiösen Deutungstraditionen - so auch das biblische Offenbarungszeugnis - zu verstehen, ohne doch in einem existentiell verbindlichen Sinn ein religiös Glaubender zu werden. Schritt 2, die lebensführungspraktisch verpflichtende Übernahme einer bestimmten Deutung des menschlichen Daseins, verlangt die Anerkennung der Offenbarungsgrundlagen einer bestimmten Religion, im Falle des Christentums den Glauben an die biblischen Heilstatsachen oder er führt, wo sich deren Sinn existentiell nicht mehr erschließt, in die Fänge neuer Offenbarer und Propheten.

2. Vom religiösen Umgang mit der Suche nach Sinn in der modernen Gesellschaft

In der modernen, in großen Funktionssystemen ausdifferenzierten Gesellschaft ist die Sinnfrage naheliegend. Sinnverluste werden empfunden und erlitten. Dies aber auch deshalb, weil mitempfunden wird, dass eine befriedigende Antwort auf diese Frage nach dem Sinn des Lebens so gänzlich unwahrscheinlich geworden ist. Der Sinn, der sich in der modernen Gesellschaft leicht finden lässt, ist lediglich der Funktionssinn ihrer Systeme. Damit steht die Sinnfrage aber dort, wo die Individuen stehen. Ihnen, den Individuen, stellt sich die Sinnfrage im emphatischen Sinne durchaus, vor allem dann, wenn das soziale Leben von Zufall zu Zufall stürzt. Den Individuen stellt sich die Frage nach dem Sinn des Lebens insbesondere angesichts irrationaler Schicksalsschläge, in schwerer Krankheit und im Sterben.

Aber, was ist zu tun, wenn sich diese Frage stellt? Ist es sinnvoll, sie zuzulassen und aus-zuhalten? Genau da sitzt heute große Unsicherheit. Genau deshalb haben wir es heute mit so viel Distanz der expliziten Religionsausübung, den Kirchen gegenüber, zu tun. Genau deshalb treten an die Stelle der verlassenenen Kirchen nicht eigentlich neue explizite Religionsgesellschaften, finden auch angeblich neue Offenbarungen und der Synkretismus neuer Mythologien keine große Resonanz. Es ist den Menschen nicht

mehr klar, ob es sinnvoll ist, die Fragen, um die es im Christentum geht, ernsthaft zu bearbeiten. Wozu führt es? Was nützt es? Die Dinge des Lebens sind so, wie sie sind. Und in der Welt läuft es so, wie es läuft. Auf meine eigene, sinnhafte, zielbewusste Stellungnahme zu dem allem kommt es nicht an. Von meiner individuellen, an allgemeinen Werten und Sinnzusammenhängen orientierten Lebensführung hängt es nicht ab, was in Wirtschaft und Politik, in Wissenschaft und Technik geschieht oder nicht geschieht. Die gesellschaftlichen Funktionssysteme lassen sich in ihrem schlichten Funktionssinn von den Sinnfragen der Individuen nicht stören, von ihren Wertorientierungen und Sinnkonzepten nicht verbessern. Von der Gesellschaft, von den Sozialstrukturen geht jedenfalls kein Druck mehr aus, nicht einmal eine sanfte Veranlassung, die religiöse Frage als Frage nach dem Sinn des Ganzen zu stellen und angesichts der Zufälligkeit dessen, was geschieht, auf eine höhere Macht zu vertrauen, an einen Heilsplan im Weltgeschehen und vor allem darüber hinaus zu glauben. Die gesellschaftlichen Verhältnisse machen solches Glauben unwahrscheinlich, weil nicht mehr ersichtlich ist, was daraus für die Lebensführung folgt. Selbst wenn ich meine Lebensführung individuell umstelle, in der Gemeinschaft mit anderen zu einem neuen Lebensstil finde, es ändert sich dadurch nichts in den Funktionsmechanismen der Gesellschaft und damit an der sozialen Wirklichkeit, in der wir leben.

Individuell kann es trotzdem sein, dass die Sinnfrage umtreibt. Es kann aber genauso auch nicht sein. Und wenn wir richtig beobachten, kommen wir leicht zu dem Schluss, dass die Sinnfrage die meisten Zeitgenossen eben nicht sonderlich umtreibt. Sie haben nicht nur die Religion vergessen, sondern bereits vergessen, dass sie sie vergessen haben. Es ist unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft, wie N. Luhmann zu Recht gemeint hat, für die Individuen keineswegs mehr notwendig, religiös zu sein, sich mit der Sinnfrage abzugeben, auch wenn es für die Gesellschaft wichtig bleibt, dass es Religion in ihr gibt, weil sonst zuletzt keine Gründe zu benennen wären, warum angesichts eines Horizontes unendlich anderer Möglichkeiten alles so ist, wie es ist⁷. Das sind Fragen nach einem letzten, transzendenten Grund. Sie zu stellen und mit Abschlussymbolen zu beantworten bleibt dem ebenfalls funktional ausdifferenzierten Religionssystem, also den religiösen Institutionen von Kirche und Theologie überlassen. Die Individuen müssen an dieser religiösen Kommunikation nicht unbedingt teilnehmen. Hauptsache der Gottesdienst findet statt. Hingehen muss ich nicht.

Die Unsicherheit der Individuen in Sachen Religion fängt an bei der Praxis der Anerkennung der Kontingenzen, derjenigen Zufälle, bei denen sich die Frage stellt, was man machen kann, wenn man nichts mehr machen kann. Wie soll man sich verhalten zum Unverfügbaren? Auf den Höhen des Glücks und in den Tiefen des Leids? Soll man sich berauschen? Soll man das Widerfahrene überspielen und verdrängen? Oder soll man religiös werden? Soll man in die Kirche gehen? Aber wenn man das tut, wird man dort eine Antwort auf die Sinnfrage finden? Da steigert sich die Unsicherheit heute noch einmal. Sie steigert sich angesichts der materialen Deutungen, welche die Kon-

⁷ Vgl. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studie zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 3*, Frankfurt a.M. 1985, 349.

tingenzen und Konflikte des Lebens durch die Religion finden. Man trifft in der Kirche auf eine Praxis der Deutung, deren Sprache nicht mehr verstanden wird. Man trifft auf die Antworten, die sich auf Heilstatsachen und göttliche Offenbarungen berufen. Das ist so in der christlichen Religion. Auf göttliche Offenbarungen berufen sich aber auch andere Religionen. Und immer wieder kommen neue, oder teilweise neue, hinzu. Es werden viele Heilsgeschichten erzählt, phantastische Mythologien entworfen. Man denke nur an die Lehren Rudolf Steiners.

Die Pluralismus- und Synkretismuserfahrungen im Bereich der Religion, in dem es um Letztgültiges geht, machen es Kirche und Theologie heute zusätzlich schwer. Seit alters her übten sie sowohl ein in die rituelle, liturgische Praxis der Anerkennung der Kontingenzen des Lebens. Seit alters her haben sie vor allem auch eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gegeben. Sie verwalteten diese Antwort gleichsam mit der Weitergabe des sakramentalen Heilsgutes und in der Auslegung der in der Bibel geoffenbarten Heilslehre. Die kirchliche Religion und die sie reflektierende und thematisierende Theologie haben sich jahrhundertlang streng auf den sozialen Tatbestand bezogen, dass alles, was ist, zufällig so ist, wie es ist, dass alles auch anders möglich wäre. Warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, warum alles so ist wie es ist, auch das Übel in der Welt, weshalb und wie es dennoch gut werden wird, für den einzelnen, für die Welt. Das hat die Kirche mit ihrer Heilslehre zu sagen vermocht. Wie mit den Kontingenzen im Dasein der Welt, ihrer chaotischen Geschichte, mit dem merkwürdigen Dasein jedes einzelnen in ihr sinnorientiert und somit auch zielgewiss umzugehen wäre, darauf bezogen sich die Lehren von Gott als dem Schöpfer der Welt, von der Menschen sündhaftem Fall, von ihrer Versöhnung mit Gott durch den Tod und die Auferstehung Jesu, von ihrer zukünftigen Erlösung von allem Übel in Gottes ewigem Reich. Immer ging es, wenn auch immer wieder anders gewendet und neu interpretiert, darum, dem einzelnen Gewissheit in der Bestimmung seines Lebens, Heilsgewissheit zu vermitteln, das von Gott geschenkte Heil auf lehrhafte oder substanzhaft-sakramentale Weise weiterzugeben.

Die existentiellen Erfahrungen, welche die religiösen Sinnfragen stellen lassen, sind geblieben, auch wenn de facto viele das Fragen vergessen haben. Dieses Vergessen hängt jedoch entscheidend mit den modernen gesellschaftskulturellen Verhältnissen zusammen. Veranlassungsgründe für religiöse Fragen, ja sogar für die Entwicklung religiöser Weltbilder, auch neuer religiöser Weltbilder, neuer Heilsversprechen, Glücksverheißungen oder auch apokalyptische Szenarien gibt es genug. Aber sie erscheinen den meisten doch nicht mehr notwendig und immer weniger plausibel. Ihr materialer Gehalt, die Symbole und Mythen, die Antwort, die sie auf die Sinnfrage geben wollen, das Heil, das sie versprechen, die Heilswege, die sie empfehlen, haben jeden Anspruch auf objektive Wahrheitsgeltung oder ontologische Bedeutung verloren. Es gibt keine Metaphysik mehr, die sie ihnen verschaffen könnte. Und eben, alle religiösen Weltbilder, die alten, ehrwürdig überlieferten, wie die neuen, oft merkwürdig zusammengenähten, treten in wildem Plural auf. Wo ist da Wahrheit? Wie kann sie erkannt werden? Diese Frage stellen die Menschen sich im Blick auf das biblische Offenbarungszeugnis genauso, wie wenn sie den Koran, das Buch Mormon oder die A-

kasha-Chronik mit ihrer anthroposophischen Christuserkenntnis zufällig in die Hand bekommen. In modernen Großbuchhandlungen, in denen man auch Kaffee trinken kann, steht die akademische Theologie inzwischen in den Abteilungen für Esoterik, Psychotherapie und Astrologie.

Kann die Theologie nichts mehr für die Vernunft der Religion tun? Vielleicht doch. Etwa dadurch, dass sie auf Bolz hört, wenn er sagt: „Religion ist nicht mehr die Antwort auf die Frage nach dem Sinn, sondern nur noch die Unterstellung, dass die Frage Sinn hat. Man könnte sagen, die Religion hält nur noch die Wunde des Sinns offen.“⁸ Es gibt Sinnfragen, ist damit behauptet, deren Lösung - wenn überhaupt - nicht möglich ist, ohne den Himmel zu öffnen, ohne den innerweltlichen und innerirdischen Zusammenhang zu überschreiten. Und dies bleibt wahr, auch wenn die Mehrzahl der Zeitgenossen auf die Lösung dieser Sinnprobleme verzichten. Es bleibt die Aufgabe der Religion, konkret der Kirchen und Theologien, die existierende Welt symbolisch zu transzendieren und sie an ihre Zufälligkeit zu erinnern. Aber eben, das können sie nur noch so tun, dass sie selber mehr fragen als antworten. Und wenn sie antworten, dann nicht mit der Verkündigung absoluter Wahrheit, auch nicht mit der Absolutsetzung des biblischen Offenbarungszeugnisses, schon gar nicht, indem sie mit wunderbaren neuen Offenbarungen aufwarten, mit Nachrichten aus dem Jenseits und über das Jenseits. Kirche und Theologie müssen heute so auf die Sinnfrage antworten, dass sie erstens diese Frage selber plausibel halten, den Sinn der Frage nach dem Sinn erhalten. Denn der ist der Mehrzahl der Zeitgenossen so selbstverständlich eben keineswegs mehr. Und zweitens müssen Theologie und Kirche sich mit ihren Antworten auf die Sinnfrage auf vernünftige, nachvollziehbare Weise in einem Spiel von Deutungen bewegen, die als menschliche Versuche erkennbar bleiben, Unsagbares sagbar zu machen, Unanschauliches in Symbolen anschaulich werden zu lassen.

Wichtig ist, dass Religion und Kirche die Frage nach dem Sinn wach halten, dass sie „die Wunde des Sinns offen“ halten. Nicht, dass sie mit absoluten Wahrheiten antworten und in prophetischer Gebärde eine neue Welt versprechen, bzw. den Untergang der alten androhen, Pläne entwickeln, wie es zu dem allem kommen wird. Ein solch visionärer oder prophetischer Gestus wirkt heute ohnehin lächerlich. Auch wenn es selbstverständlich Menschen gibt, die nach einer solchen Religion verlangen und von entsprechenden esoterischen Zirkeln, apokalyptischen Sekten oder öko-pazifistischen Gurus mit ihren angeblich neuen Offenbarungslehren oder apokalyptischen Visionen auch bedient werden. Glaubwürdig bzw. wahrheitsfähig werden die neuen Offenbarungslehren und gnostischen Systeme dadurch nicht. Auch Bolz freilich, so scheint es, kokettiert zwischendurch damit, der Kirche die Unzeitgemäßheit des charismatisch Irrationalen zu empfehlen, dass sie ihre Modernität und „Aufgeklärtheit“ ablegen, wieder Heil versprechen und eine neue Welt prophezeihen solle⁹. Wenn Bolz an einer solchen Kirche vorbeikäme, hineingehen würde er bestimmt nicht.

⁸ Ebd., 44.

⁹ Ebd., 45.

3. Von der Religion der Moderne als Individuen-Religion

Weber hat mit seiner These von der die gesellschaftliche Moderne kennzeichnenden Entzauberung der Welt nicht das Ende der Religion, nicht das Ende letztgültiger Wertorientierungen und letztinstanzlicher Sinnhorizonte, nicht das Ende des Gottesglaubens behauptet. Er hat behauptet, dass diese Letztorientierungen rational nicht zu begründen und nicht zu rechtfertigen sind. Er hat des Weiteren behauptet, dass die gesellschaftlichen Funktionssysteme nach ihrer jeweiligen Eigenlogik funktionieren und deshalb nicht mehr in die ethisch-religiösen Letztorientierungen zu integrieren sind. Mit der Brüderlichkeitsethik der Bergpredigt kann man keine Politik machen und kein Wirtschaftsunternehmen führen, auch wenn sich in die Unternehmungskultur Momente einer Ethik der Solidarität integrieren lassen. Die menschlichen Individuen gehen jedoch nicht auf in den Funktionen, die sie in den verschiedenen Funktionssystemen zu übernehmen haben. In einer funktional differenzierten Gesellschaft stellt sich ihnen sogar gesteigert die Frage nach der Ganzheit ihres eigenen, ungeteilten, individuellen Daseins. Sie suchen nach einer einheitlichen, zielgewissen Stellungnahme zur Welt, suchen nach einer Hierarchie der Werte und nach dem guten Leben. D.h. sie suchen - zumindest bei Gelegenheit, in den Umbrüchen und Abbrüchen der eigenen Lebensgeschichte - nach Gründen der Zustimmung dazu, dass das eigene Leben so verlaufen und geworden ist, wie es ist, obwohl eine unüberschaubare Vielzahl anderer Möglichkeiten offen gestanden hätte und immer noch offen steht.

Diese Suche ist die nach einer Orientierungsgewissheit ermöglichenden religiösen Sinnwelt. Und jeder, der sich heute auf solcher Suche befindet, merkt, dass er dabei nicht gänzlich allein ist. Man trifft auf andere, die mitsuchen, auch wenn Verständigung schwerfällt. Dies vor allem deshalb, weil den Suchenden klar ist, dass sie keine objektiven, gar rational wissenschaftlichen Geltungsgründe anführen können, wenn sie glauben gefunden zu haben, wonach sie suchten. In der modernen, entzauberten Welt, so Weber, liegt die „Geltung“ von Sinnsystemen und Wertsetzungen jenseits der Grenzen der Wissenschaft. Die letztinstanzlichen Fragen nach der eigenen Lebensorientierung sind zu einer „Sache des Glaubens, daneben vielleicht eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin“ geworden¹⁰. Sache des Glaubens sind die Antworten auf die Fragen nach letztem Sinn und höchstem Wert geworden. Sache eines Glaubens, der nirgendwo anders stattfindet als am Ort der Individuen. Das Selber-Glauben wird ihnen nicht mehr abgenommen, auch wenn sie verständlicherweise die gesteigerte Neigung zeigen, den religiösen Glauben an die religiösen Institutionen, an die Kirche oder auch eine sich ins Metaphysische versteigende Wissenschaft abzugeben. Das moderne Rationalitätskonzept hat alles, was erfahrungswissenschaftlich nicht begründbar ist, ins Reich der Spekulation ver-

¹⁰ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, fünfte revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1985, 152.

wiesen. Und der Glaube der Kirche ist selber in eine Vielzahl von Glaubenssystemen, Privatdogmatiken und subjektiv-individuellen Glaubenshaltungen zerfallen. Der Bekenner einer religiösen Sinnwelt hat es jedenfalls nicht nur mit säkularen, sondern auch mit anderen religiösen Sinnwelten, hoch- und tiefreligiösen zu tun.

Damit ist jedoch das Glauben nicht überflüssig geworden. Es hat sich nur immer stärker in die individuelle Subjektivität verlagert. Dort stellt es sich nun – wie Max Weber sagte – als die „Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin“. Glauben, also der Aufbau einer religiösen Sinnwelt, das ist nun etwas, das aus spekulativen Betrachtungen, aus der Deutungsarbeit von Individuen immer erst entspringt. Menschen können es nicht lassen, sofern sie an einer wertbezogenen Stellungnahme zu Welt und Leben festhalten wollen, Welt und Leben auf ihren Sinn hin auszulegen. Sie wollen eine Sinnspur, einen roten Faden, eine Zielabsicht in die eigene Lebensgeschichte, schließlich in den Weltlauf insgesamt hineingelegt wissen. Das geht nur im Rückgriff auf mythische Bilder einer Heilsgeschichte. Dieser Rückgriff erfolgt denn auch. Nur haben die mythischen Bildwelten jeden ontologischen Rang verloren. Sie beziehen sich nicht mehr auf Heilstatsachen, auch nicht mehr auf Offenbarungen, im Sinne von Wahrheit beanspruchenden Mitteilungen über Realitäten einer jenseitigen Welt. Mythisch-religiöse Welten verharren in ihrem immanenten, symbolisch auf Transzendenz verweisenden Bildsinn. Es war Ernst Cassirer, der mit Nachdruck die moderne Individuen-Religion auf die symbolischen Bildwelten verwiesen hat, von denen sie abhängig bleibt, auch wenn sie sie anders als die Alten liest. Mit der bleibenden Abhängigkeit von der sinnbildlichen Inszenierung des Transzendenten und der Ritualisierung der Schwellenübergänge sah er die Religion der Moderne angeschlossen an den Ursprung aller Religion, ja aller Kultur an den Mythos. Zugleich bemerkte er aber auch die Ästhetisierung des Mythos und damit die Befreiung der Religion vom substantialistischem Realismus ihres Jenseitsglaubens¹¹.

Die moderne Individuen-Religion fragt nicht mehr nach der realen, metaphysischen oder historischen „Realität“ dessen, was die mythischen Bilder des Glaubens von Schöpfung und Fall, Versöhnung und Erlösung zeigen. Sie fragt nicht mehr, oder nur noch selten, ob es das tatsächlich gibt oder gegeben hat, ob tatsächlich geschehen ist oder geschehen wird, was die biblischen Erzählungen über das Handeln Gottes an den von ihm erwählten Menschen berichten. Sie fragt nicht nach Wahrheit in der Form der Ding- bzw. Tatsachenwahrheit, der Entsprechung zu einer substantiell vorgestellten „Sache“. Sie fragt jedoch – im Unterschied zur bloß ästhetischen Einstellung, wenn auch von dieser durchprägt – danach, ob die Bilder, Metaphern, Erzählungen, die das göttliche Heilshandeln vorstellig machen, eine Sinn- und Beziehungswahrheit eröffnen, eine solche, welche die eigene *Existenz* in ihren Kontingenzen, Brüchen und Umbrüchen, in ihrer Endlichkeit, in ihrer Individualität als sinnhafte erschließt.

¹¹ Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil: Das mystische Denken* (1925), Darmstadt 1994.

In der Beantwortung dieser Fragen hat auch die Theologie als die Reflexionsgestalt der christlichen Religion sich heute als hilfreich zu erweisen. Sie muss zu einer spezifisch auf die Symbolik des Christentums ausgerichteten Kulturhermeneutik werden. Sie muss Kunst und Religion in ihrem Zusammenspiel sehen und dann deutlich machen, dass es in der Religion anders als in der Kunst und den vielen medialen Inszenierungen nicht um den ästhetischen Reiz, den unterhaltsamen Zeitvertreib bloß geht, den die Sinnbilder auslösen. Es geht ihr - im Spannungsfeld von Individualität und Sozialität – um die existentielle Sinneinstellung und damit um die Lebensform, die religiöse Symbole eröffnen.

Recht verstanden hat Cassirer es der Theologie zur Aufgabe gemacht, an der existentiellen Wahrheit der kulturell überkommenen Sinnbilder des Glaubens festzuhalten, ohne sie jedoch dogmatisch zu immunisieren, oder ihre Anerkennung mit moralischem Druck einzufordern. Er hat der Theologie die Aufgabe der Ausbildung einer neuen Mythologie höherer Ordnung zu-gewiesen¹². Diese sollte einen ansprechenden Gebrauch biblischer Metaphern befördern, eine subjektiv einleuchtende Umsetzung der alten, mythologischen Erzählungen von Schöpfung und Fall, Tod und Auferstehung - im Vertrauen darauf, dass Evidenzerfahrungen sich einstellen, eine *Lebensdeutung* erkennbar wird, die zwanglos zur jeweils eigenen und unter den Verhältnissen der Moderne lebbar werden kann. Nicht weil sich ihre göttliche Wahrheit im substanzhaft realistischen Sinne verbürgen, wissenschaftlich begründen ließe oder weil die Androhung von Höllenstrafen Eindruck machte, sondern weil ihre symbolischen Form, der Stil ihrer Inszenierung, imponiert - als für uns Menschen auch heute gut.

4. Von Gott in der Kultur oder der Kultur als Kult

In traditionellen Hochkulturen gehörte es in die Zuständigkeit der religiösen Institutionen, dem heiligen Kosmos symbolisch-gestalthaften Ausdruck zu verleihen, ihn in seinen rationalen wie transrationalen Bedeutungen zu begreifen. Diese Funktion religiöser Institutionen hat sich im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse nicht erledigt. Sie hat vielmehr im neuzeitlich-modernen Christentum ihre kulturpraktische Umformung erfahren. Der heilige Kosmos hat sich kulturell verflüssigt und vielfältigt. Er wurde ethisiert und ästhetisiert, individualisiert und pluralisiert. Die Kultur insgesamt, besonders aber deren massenmediale Inszenierungen gehören nun zur symbolisch vermittelten Welt der Menschen. Und alles wird zur Kultur, bzw. wird mit symbolischem Bedeutungsgehalt aufgeladen. Ästhetik, Stilbildung hält Einzug in alle Bereiche, auch in die rationalen Funktionssysteme der Ökonomie und der Wissenschaft. An der Stelle der Religion steht nun keineswegs mehr nur das funktional aus-

¹² Vgl. Wilhelm Gräb, Religion in vielen Sinnbildern. Aspekte einer Kulturhermeneutik im Anschluß an Ernst Cassirer, in: Dietrich Lousch und Enno Ruldolph (Hrg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur, Tübingen 2000, 229-248.

differenzierte, nach Funktionsträgern und Mitgliedern organisierte Religionssystem, stehen nicht mehr nur die Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Für Religion steht nun die Kultur insgesamt, mit ihrer Kunst und ihrem Kommunikations-Design, ihren Wissenschaftsethiken und Unternehmenskulturen, ihren Rechtsethiken, ihren Bildungsprogrammen, ihrer Streit-, Diskussions- und politischen Kultur.

Gerade das protestantische Christentum realisiert sich im Grunde schon lange nicht mehr explizit religiös, nicht als religiöse Dogmatik, nicht als heiliger Kult. Der Protestantismus realisiert sich, wenn er sich realisiert, in Gestalt einer freiheitlichen Prägung der modernen Lebenskultur insgesamt. Das protestantische Christentum war und ist, nicht als evangelische Kirche, sondern am Ort der Individuen, durch ihre Selbst- und Weltbildung, ihre christlich-religiöse, eben transzendenzoffene SinnEinstellung einer der treibenden Faktoren im unvollendeten Projekt der Moderne.

In der evangelischen Theologie hat man das an der Wende zum 20. Jahrhundert auch gesehen, weshalb man damals Anstrengungen unternahm, die Theologie zur historischen Kultur-wissenschaft des Christentums umzuformen. Auch Paul Tillich schwebte in den 20-er Jahren ein solch kulturelles Verständnis vom Protestantismus als „Kritik und Gestaltung“ vor. Der Einbruch der Wort-Gottes-Theologie stellte dann jedoch noch einmal den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch dar, eine theologisch normative, biblizistisch argumentierende kirchlich-religiöse Konstitution der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf der fiktiven Basis der sich selbst manifestierenden Gottesoffenbarung zu etablieren. Es sollte eine geschlossene Welt theologischer Existenz bzw. christlicher Gemeinde der in sich pluralen Kulturwelt entgegengesetzt werden. Von diesem grotesken Unternehmen hat sich die Theologie bis heute nicht recht erholt. Deshalb ist sie darauf angewiesen, sich auf den heute für sie wohl einzig gangbaren Weg einer religiösen Kulturhermeneutik durch Kulturphilosophen wie Cassirer und Tillich zurückhelfen zu lassen¹³.

Die Überlieferung religiöser Deutungs- und Verhaltensmuster, unserer Wirklichkeitskonstruktionen, wie auch deren Neuformung, ist heute ins Gesamt der kulturellen Bestände eingegangen. Ethisch-religiöse Deutungs- und Verhaltensmuster bieten sich den einzelnen an, in Kunst und Wissenschaft, in den Daily Soaps und Talk-Runden des nachmittäglichen Fernsehens, in den Unternehmenskulturen, in den Symbolen der Werbung, der modernen Kunst und Architektur.

Die gesteigerte Aufmerksamkeit auf diesen Sachverhalt müsste für Theologie und Kirche umrissartig folgende Konsequenz haben:

Theologie und Kirche müsste es in ihrer Arbeit am Symbolsystem der christlichen Religion um den Aufbau solcher Interpretationsmuster des menschlichen Selbst- und Weltumgangs gehen, die sich in einer von vielfältigen Sinnangeboten beherrschten

¹³ Vgl. Wilhelm Gräß, *Die ambivalente Suche nach Sinn. Theologie als kritische Hermeneutik des Religiösen in den 20er Jahren*, in: Volker Drehsen u. a. (Hrg.) *Protestantismus und Ästhetik. Religions-Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 2001, 11-30.

Lebenswelt als plausibel erweisen, hilfreich in der Vergewisserung von Individualität, im Gewinn personaler Identität, sinnorientierend im Spannungsfeld einer mit oft unvereinbaren Rollenanforderungen konfrontierenden sozialen Existenz.

Die Marketingstrategen, Modedesigner, Filmemacher und Event-Präsentatoren haben diese religiöse Ansprechbarkeit der Zeitgenossen längst schon bemerkt. Ich will den möglichen Ertrag einer kritischen religiösen Spurensuche in der Medien- und Alltagswelt, eben für die Eröffnung neuer Zugänge zum überlieferten christlichen Glauben durch Theologie und Kirche, in drei Punkten benennen.

1. Wir stoßen auf vielfältige Möglichkeiten religiösen Erlebens. Überall findet sich Religion, Gott in der Kultur. Religion ist jedenfalls nicht mit Kirche gleichzusetzen, auch nicht mit dem Christentum oder anderen großen Religionen, wie dem Islam oder dem Buddhismus, auch nicht mit esoterischen Zirkeln und spirituellen Work-Shops. Religion ist alles das, was Menschen über ihre Alltagswelt hinaushebt, in Distanz zu ihr bringt, eine Ahnung vermittelt vom Geheimnis des Lebens, letzten Halt und Orientierung gibt. Religion ist das, woran Menschen sich in lebensgeschichtlichen Krisenerfahrungen festmachen, worauf sie ihr Vertrauen setzen, was ihnen das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gibt.

Was ist das? Das sind die Symbole und Rituale in der urbanen Alltagswelt, die das Versprechen von Lebenssteigerung mit sich führen, ein intensiveres Erleben des Lebens anbieten, eine Unterbrechung seiner Alltäglichkeit, eine Inszenierung des Dramas auch, das es bedeuten kann, in das wir verstrickt sind. Dieses Drama braucht Bilder der Vorstellung. Diese bekommt, wer ein Bundesligaspiel im BVB-Stadion miterlebt. Manifeste Todesängste und Lebenshoffnungen werden in Filmen wie Titanic oder Armageddon in eindruckliche Stories und einprägsame Bilder übersetzt. Visionen vom Glück, von gelingendem Leben werden in den Werbeblöcken und Katalogen der Tourismusindustrie entworfen.

2. Die religiöse Spurensuche in der Alltagskultur veranlasst immer auch zu kritischen Rückfragen. Welche Lebensgeschichten werden auf welche Weise in diesem Film erzählt? Welche Lebensentwürfe werden von diesem Werbeslogan propagiert? Welche Lebenskonflikte werden auf dem Fußballplatz durchgespielt? Es ist die bildungspraktisch einzulösende Aufgabe des Verstehens, der Differenzierung und Urteilsbildung gestellt, vor dem Fernseher, beim Kinobesuch, beim Flanieren durch die Einkaufsmeile. Die Sinngeschichten, die Deutungsangebote an mein Selbstverstehen sind in die zumeist medial vermittelte alltagskulturelle Praxis eingelassen. Dennoch liegen sie selten auf der Hand, auch wenn sie - oder gerade weil sie - unmittelbar auf Herz und Gemüt wirken. Der religiöse Sinngehalt massenmedialer Konstruktionen und alltagskultureller Phänomene ist zumeist nur auf dem Wege der Interpretation zu erhellen. Die Arbeit des Verstehens ist sodann mit der kritischen Frage zu verbinden, ob in den untersuchten Sinngeschichten und rituellen Inszenierungen die existentiell relevanten, religiösen Interessen wirklich angesprochen werden und ob ich mich selber mit meiner

Lebensansicht in ihnen formuliert, in meiner Lebensgeschichte gedeutet und meinem Lebensentwurf gestärkt finde.

Es kann sein, dass ich ein tragfähiges Sinn- und Deutungsangebot zu erkennen vermag, auf das ich mich im Selbstverstehen meines Lebens einzulassen vermag, etwas, das Halt und Orientierung gibt, auch auf unwegsamem Gelände. Bei Werbeslogans, auf Fußballfesten und Love-Parades, Kinofestivals, bei Theater- und Museumsbesuchen kann dies der Fall sein. Es kann aber auch nicht sein. Es kann auch bei bloßer Unterhaltung, Zeitvertreib bleiben. Religiös besetzt kann das alles werden, zu religiösem Erleben, unbedingt Angehendem kann es bei dem allem kommen, ohne dass dort wirklich so etwas wie eine religiöse Heimat, starke Zugehörigkeit, Verbundenheit in einer Gemeinschaft gefunden wird.

Die Frage ist, ob das heute überhaupt noch als der Normalfall erwartet werden darf, die starke Einbindung in die symbolische Welt einer bestimmten Religion. Sehr viel wahrscheinlicher ist das andere, dass eine sinnbewusste Selbstdeutung sich nicht mehr durch biblische Botschaften, theologische Lehrgebäude und kirchliche Bekenntnisse normieren lässt. Die meisten Menschen hierzulande binden sich mit ihrem Glauben - dann jedenfalls, wenn es für sie Ernst wird im Leben - aber auch nicht an die Slogans der Werbung oder an apokalyptische Filmgeschichten von Untergang, erlösendem Opfer und wunderbarer Rettung. Sie sehen in dem allem vielmehr höchst variable, fragmentierte, unterschiedlich zusammensetzbare Muster von Lebens- und Weltdeutung. Und nur solche Antworten auf die religiösen Fragen nach letztem Halt, nach Orientierung und Sinn überzeugen, die der einzelne sich im Medium solcher Vorgaben selber geben kann. Es muss sich in der Begegnung mit religiösen Botschaften und Geschichten die Evidenz gesteigerter Selbstgewissheit einstellen. Das ist mal da und mal dort der Fall. Aber dort nur, wo Deutungsmöglichkeiten fürs eigene Leben einleuchten, Sinn, d.h. lebensgeschichtliche Zusammenhänge aufleuchten, gewinnen religiöse Botschaften, Geschichten, Inszenierungen - woher auch immer sie stammen mögen - existentiell-religiöse Verbindlichkeit.

3. Es motiviert die religiöse Spurensuche in der medial vermittelten Alltagswelt die erneute Freilegung auch des existentiell-religiösen Sinnpotentials biblischer Überlieferungen und christlicher Glaubenslehren. Die verlockenden Botschaften der Werbung, die erregenden Sinngeschichten des großen Erzählkinos können leicht zurückverfolgt werden in biblische Sinngeschichten. Auch in der Bibel, so kann erkannt werden, erzählen Menschen von ihren religiösen Lebenserfahrungen, von ihren Ängsten und ihrer Sehnsucht nach Glück, von gefährlichen Bindungen und frohen Befreiungen. Auferstehungsgeschichten, solche vom anbrechenden Gottesreich bergen Intuitionen, kreative Entwürfe der Bilder gelingenden Lebens, die wahr sind, sofern sie zu neuer Hoffnung ermutigen und sich in der eigenen Lebenspraxis bewähren. Es finden sich in der Bibel zur Identifikation einladende Lebensgeschichten und Lebensentwürfe, in denen das Leben über den Tod, die Liebe über Hass und Gewalt, Recht und Gerechtigkeit über Unrecht und Bosheit schließlich siegen, oft nach langem, Opfer verlangendem Kampf.

Das hat ja auch die Werbe- und Kulturindustrie gemerkt. Deshalb macht sie vom symbolischen Reservoir der biblischen und kirchlichen Überlieferungen Gebrauch. Das ist nicht von vornherein zu verurteilen. Wir können fragen: Wie geht die Werbe- und Kulturindustrie dabei vor? Welche Lebensgefühle, Lebensängste und Lebensideale werden unter direkter, sozusagen wörtlicher oder indirekter, bloß anspielender Aufnahme biblischer Motive in den Produktionen aus Hollywood angesprochen? Und wir können auch fragen, ob mit den Botschaften der Werbung oder den Sinngeschichten des großen Erzählkinos etwas vom christlichen Glauben getroffen und in ein heute ansprechendes, individuell lebbares Sinnangebot überführt ist. Das freilich ist letztlich wieder die Frage danach, ob uns aus diesen Botschaften und Sinngeschichten die Erfahrung von Freiheit zuwächst, das religiöse Lebensgefühl vorbehaltloser Anerkennung. Die explizite christliche Glaubenslehre hat diese Erfahrung vorbehaltloser Anerkennung unter den Artikel von der Rechtfertigung, der göttlichen Anerkennung des Gottlosen gefasst. Lassen wir diesen Artikel im Zentrum des christlichen Glaubens stehen, dann sind die religiösen Sinnwelten in der medial vermittelten Alltagskultur ebenso wie die in der biblischen Überlieferung christlich danach zu beurteilen, ob sie die Erfahrung und die durchs eigene Verhalten beförderte Realisierung individueller Freiheit wahrscheinlich machen.