

# DIE KIRCHLICHEN INSZENIERUNGEN DES GLAUBENS UND IHRE RESONANZEN IN DER GELEBTEN RELIGION

Einige Anmerkungen zu einer religionskulturhermeneutischen  
Erweiterung der Kirchentheorie

*Wilhelm Gräß*

## 1. KRITISCHE WÜRDIGUNG DER KIRCHENTHEORIE JAN HERMELINKS

Es gehört zu den großen Verdiensten der Kirchentheorie<sup>1</sup> Jan Hermelinks, den individuellen Glauben vor seiner kirchlichen Vereinnahmung in Schutz zu nehmen. Das ekklesiologische Wesensmerkmal der evangelischen Kirche besteht für ihn, im Ausgang von Artikel V und VII der Confessio Augustana, darin, dass die Kirche sich dezidiert auf die Funktion der Vermittlung des Glaubens zurücknimmt. Die Kirche ist nicht der Gegenstand, sondern das Instrument des Handelns Gottes in der Welt, vermöge dessen er in der Freiheit seines Geistes am Ort des einzelnen Menschen den sich auf das göttliche Verheißungswort verlassenden Glauben schafft. Die Kirche hat eine mediale Funktion. Sie ist für den Glauben nicht von substantieller, sondern von funktionaler Bedeutung. Die funktionale Bedeutung der Kirche allerdings ist elementar für den evangelischen Glauben.

Ein evangelischer Christ glaubt nicht an die Kirche. Die Kirche verschafft ihm auch nicht die Teilhabe am Christus-Geschehen. Den funktionalen bzw., so könnte man in Anlehnung an CA V auch sagen, instrumentellen Charakter kirchlicher Evangeliums-Verkündigung und Sakraments-Darreichung, der nach der Confessio Augustana das theologische Selbstverständnis des evangelischen Kirchenbegriffs markiert, macht Jan Hermelink zur entscheidenden kirchentheoretischen Argumentationsfigur. Sie hat ihre Pointe darin, dass sie die dogmatische Behauptung eines direkten Zusammenhangs von Kirche und Glaube

---

<sup>1</sup> Vgl. JAN HERMELINK, *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens. Eine Praktisch-theologische Theorie der evangelischen Kirche*, Gütersloh 2011. Die folgenden Überlegungen gelten der Auseinandersetzung mit diesem Buch. Da meine kritische Würdigung dem darin vorgelegten kirchentheoretischen Konzept gilt, seinem Ansatz wie seiner Durchführung, ich dabei zudem explizit meine Sicht auf das Ganze darlege, verzichte ich weitgehend auf detaillierte Stellen- bzw. Zitationsnachweise.

unterläuft. Statt den christlichen Glauben, etwa mit Eilert Herms,<sup>2</sup> in einem inhaltlich-substantiellen und positionell-affirmativen Sinne an die Kirche und ihre dogmatisch-theologische Erschließung seines (Offenbarungs-)Inhalts zu binden, versteht Hermelink die Verkündigungspraxis der Kirche in ihrer formal-funktionalen Bedeutung als relevant für die am Ort des einzelnen Menschen in der Kraft Gottes (»ubi et quando visum est Deo«, CA V) vorgehende Bildung des Glaubens.

Auf diese Weise legt er die konstruktiven Voraussetzungen für eine Kirchentheorie, nach der die empirische Kirche, die er als ein soziographisches Gefüge von organisatorischer Gestalt, institutionellem Gehalt und interaktionellen Vollzügen beschreibt, die äußeren, soziologisch identifizierbaren Rahmenbedingungen für das kontingente Ereignis des Glaubens am Ort der Individuen schafft. Die empirische Kirche hat gleichwohl eine entscheidende religiöse Bedeutung, auch mit Blick auf die Entstehung und Bildung des Glaubens. Sie ergibt sich daraus, dass sie mit ihren kerygmatischen und liturgischen Aktivitäten das Heilsgeschehen zur Darstellung und Mitteilung bringt. Die Kirche ist religiöse Akteurin in der Inszenierung dessen, worauf der Glaube sich richtet und wodurch er seinen Inhalt findet. Die Kirche setzt darauf, dass die Kirchenmitglieder, die durch die Taufe als je einzelne in das kirchliche Heilsinszenierungsgeschehen einbezogen werden, von den kirchlichen Inszenierungen des Glaubens angesprochen werden und sodann die Bereitschaft entwickeln, sich selbst an den kirchlichen Interaktionen zu beteiligen. Dennoch, der individuelle Glaube entzieht sich der kirchlichen Machbarkeit. Als Gottes Werk am Menschen, vermittelt zwar durch das »äußere Wort« bzw. die kirchliche Inszenierung des Glaubens, verbleibt dieser im »Jenseits« dessen, was sich durch kirchliche Aktivitäten organisieren und inszenieren lässt.

Mit der durch CA V und VII inspirierten ekklesiologischen Konstruktion begrenzt Hermelink die Klerikalmacht der Kirche. Zugleich bringt er die protestantische Freiheitssignatur evangelischen Glaubens und christlichen Lebens zur Geltung. Den Glaubensbegriff fasst Hermelink im Anschluss an die CA dezidiert theologisch, bzw., so könnte man auch sagen, er konkretisiert ihn nur nach der objektiven Seite, mit Blick auf die christliche Heilsverheißung, auf die der Glaube sich richtet. Nach der subjektiven Seite, auf der der Glaube vom einzelnen Menschen zu vollziehen ist, da es immer Menschen unter bestimmten psychologischen und soziologischen Bedingungen sind, die glauben, zeigt sich Hermelinks Kirchentheorie hingegen weniger Gesprächig. Am Ort der einzelnen Menschen findet der Vollzug des Glaubens jedoch statt. Sie sind auch die Adressaten der kirchlichen Inszenierungsanstrengungen, seien es Kirchenmit-

<sup>2</sup> Mit dessen Position sich Hermelink auseinandersetzt und von der er sich entsprechend abgrenzt, a. a. O., 71-76.

glieder, ehemalige Kirchenmitglieder oder solche, die es noch bzw. wieder sollten werden können.

Was die Menschen in den Netzen ihrer Lebenswelt konkret veranlasst, sich an die kirchliche Kommunikation anzuschließen, was sodann auch die kirchlichen Inszenierungen des Glaubens für die Menschen auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen, in ihren lebensweltlichen und lebensgeschichtlichen Bezügen und Verhältnissen interessant macht – oder eben auch an ihnen vorbeiziehen lässt –, darüber will Hermelinks Kirchentheorie nicht viel verraten. Die »gelebte Religion« bleibt im »Schatten«<sup>3</sup> dessen, was mit der evangelischen Kirche als ein Ensemble von Mechanismen zur Inszenierung des christlichen Glaubens ins Licht gestellt wird.

Die Kirche ist in Hermelinks Theorie gewissermaßen nur nach ihrer objektiven Seite, als institutionell verfasste und in religiösen Interaktionen sich vollziehende Vermittlungsorganisation des Glaubens, theologisch fassbar. Nach der subjektiven Seite, mit Blick auf die menschlichen Subjekte, die die Kirchenmitglieder sind, waren oder (wieder) werden könnten, bleibt diese Kirchentheorie stumm. Sie nimmt zwar wahr und kommt immer wieder darauf zu sprechen, dass offensichtlich die Amtshandlungen und Kasualien sowie die liturgisch-kirchlichen Inszenierungen anlässlich der großen, gerade nicht nur innerkirchlich begangenen Feste im Jahreszyklus eine gesteigerte Resonanz bei den Menschen finden. Daraus zieht Hermelink aber nicht die Konsequenz, nach den offensichtlich unterschiedlichen *Resonanzbedingungen* der kirchlichen Inszenierungspraxis auf Seiten der religiös ansprechbaren Individuen zu fragen.

Das Resonanzphänomen ist schließlich anthropologischer Natur. Sollte es in seiner theologischen Bedeutung erfasst werden können, würde dies einen anthropo-theologischen, transzendentalen Begriff der Religion verlangen bzw. eine Religionstheologie erforderlich machen, die den theologisch unverfügbaren Akt des Glaubens zugleich als einen mental bedingten Vollzugs- und Ereigniszusammenhang, des Näheren von Erleben und Deuten, am Ort der Erfahrungssubjekte, zu verstehen und auszulegen vermag. Soll diese Blindheit der Kirchentheorie Hermelinks nach der Seite der Menschen, die ihre (unterschiedlichen) Erfahrungen mit der kirchlichen Organisation und ihren Inszenierungsaktivitäten machen, überwunden werden, dann, so meine These, muss sie ihren strikt systemtheoretischen Zuschnitt überwinden und sich um eine empirisch gesättigte Hermeneutik der »gelebten Religion« erweitern. Diese gäbe ihr die Möglichkeit, den christlichen Glauben, seiner geistgewirkten Unverfügbarkeit unbeschadet, als einen Vollzugs- und Ereigniszusammenhang menschlichen Erlebens und der in ihm sich aufbauenden Selbstdeutung zu beschreiben.

Kirchenleitende brauchen ein solches Verstehen der subjektiven religiösen Erlebens- und Deutungsvollzüge und ihres Zusammenhangs mit den objektiven

<sup>3</sup> HERMELINK, Organisation (s. Anm. 1), 122.

kirchlichen Inszenierungspraktiken, um die religiöse Wirksamkeit ihres kirchenleitenden Handelns angemessen einschätzen zu können. Es genügt nicht, dass sie als Experten geistlich-liturgischer Inszenierungen und eines organisatorischen Kirchenmanagements fungieren. Dem entsprechend, dass Kirchenleitende selbst als geistlich, d. h. religiös überzeugungskräftige Menschen gefragt sind (was Hermelink durchaus sieht und immer wieder betont), verlangt auch ihre Organisations- und Inszenierungskompetenz die Kunst, die Mitglieder der Kirche bzw. solche, die es (wieder) werden könnten, in ihren religiösen Interaktionsbedürfnissen und Lebenssinndeutungsinteressen zu verstehen und mit ihnen in ein Gespräch darüber eintreten zu können. Sie sollten sogar versuchen, die Kirchenmitglieder in dem, was sie, wenn nur die Gelegenheit sich ergibt, nach religiöser (Sinn-)Kommunikation verlangen lässt, unter Umständen besser zu verstehen, als diese sich selbst zu verstehen in der Lage sind – möglicherweise von einem negativen Image von »Kirche« oder einem zu engen, doktrinären Verständnis von »Religion« an einer adäquaten Selbstwahrnehmung ihrer »Religion« gehindert.

Eine sich religionskulturhermeneutisch ergänzende Kirchentheorie könnte Einblick in das Interesse verschaffen, das die Menschen an der organisierten Kirche und ihren liturgisch-homiletischen Inszenierungen nehmen. Dazu will ich im Folgenden einige Hinweise geben. Deutlich sollte dabei werden, dass neben das kirchentheoretische Unternehmen, die Kirche in ihrem evangelischen Sinn verstehen zu wollen, um sie entsprechend leiten zu können, das Bemühen treten sollte, die von den Menschen in den Netzen ihrer Lebenswelt gelebte Religion zu verstehen – in der Erwartung, dass die Kirchenmitglieder und solche, die es (wieder) werden könnten, möglicherweise besseren Anschluss an die kirchliche Kommunikation des christlichen Glaubens finden.

## **2. GELEBTE RELIGION WAHRNEHMEN ALS KIRCHENTHEORETISCHE AUFGABE**

Die Wahrnehmung der gelebten Religion verpflichtet auf Empirie. Aber es gibt keine Empirie, die nicht selbst immer schon im Kontext von Theoriebegriffen operieren würde. Ein solcher ist der der »gelebten Religion«. Er hat im Unterschied zu dem des christlichen Lebens oder der kirchlichen Praxis den Vorzug, nicht vorschnell auf theologisch normative Kriterien bezogen zu werden, sondern, mit Rücksicht auf unsere unübersichtliche religiöse Gegenwartskultur, wahrnehmungsoffen eingesetzt werden zu können.

Gelebte Religion wahrzunehmen, das verpflichtet die Kirchentheorie auf eine Phänomenologie der religiösen Erfahrung,<sup>4</sup> wie dann auch auf den Versuch, die religiöse Erfahrung in der Deutungsperspektive der Erfahrungssubjekte zu verstehen. Letzteres deshalb, weil die religiöse Erfahrung selbst bereits hermeneutisch konstituiert ist. So kommt sie immer als eine religiös gedeutete Erfahrung zu stehen. Es gilt überhaupt, den religiösen Vollzug, mit Hermelink gesprochen, den Akt des religiösen Glaubens, als ein Ineinander von Erleben und Deuten, von ästhetischer Wahrnehmung und reflektierter Interpretation zu verstehen. Diese Interpretation ist es, die, sofern kirchliche Beziehungsverhältnisse im Spiel sind – und bei evangelischen Kirchenmitgliedern ist damit zu rechnen –, im Anschluss an die christlich-religiösen Deutungsgehalte der Tradition bzw. die wirksame Inszenierung ihrer Symbole und Rituale geschieht.

Wer sich um die liturgisch-homiletische Inszenierung der christlichen Botschaft bemüht, in der Erwartung, dass Menschen sich und ihr Leben angesichts der religiösen, existentiellen, ethischen und politischen Herausforderungen zu verstehen in der Lage sind, muss sich das kirchentheoretische Bemühen der Bearbeitung der Frage zuwenden, wo und wie sich das religiöse Interesse der Menschen heute äußert, im kirchlichen Kontext, aber eben auch darüber hinaus. In welchen Lebenszusammenhängen machen Menschen religiöse Erfahrungen und drängen sich ihnen religiöse Fragen auf? Wie zeigt sich Religion in der Lebenswelt, der Alltagskultur, in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft, in der Politik, in der Wissenschaft, in der Bildung, in der Wirtschaft, in den Rechtsverhältnissen? Religion ist überall und eine wichtige kirchentheoretische Frage sollte deshalb sein: Was macht die Zeitgenossen jetzt gerade, in dieser gesellschaftlichen Situation, angesichts dessen, was in der Lebenswelt und Alltagskultur, in politischen Konflikten vorgeht, auf die religiöse Dimension des menschlichen Lebens ebenso kritisch wie konstruktiv ansprechbar? In großer Weite und zugleich so erfahrungsnah und existentiell nachvollziehbar wie möglich sollte die Frage nach der »gelebten Religion« die kirchlichen Protagonisten der Inszenierungen des christlichen Glaubens beschäftigen – könnte es doch sein, dass diese Inszenierungen sonst an denen, die sie in die Aufführungen des Glaubens einbeziehen wollen, vorbeigehen.

Wer im Theater Regie führt und dabei Stücke der literarischen Tradition neu zur Aufführung bringt, wird sich immer fragen, wo dieses Stück in seiner neuen Aufführung sowohl der literarischen Vorlage gerecht wird, wie dann auch einen Nerv der Zeit berührt, ob es ihm vielleicht gelingt, das Publikum eine neue Erfahrung mit sich selbst und ihrer Welt machen zu lassen. Ein Regisseur muss sich daher um eine kultursensible Hermeneutik der Gegenwart, der existentiellen, politischen, moralischen und ästhetischen Konfliktslagen in ihr bemühen. Da es

<sup>4</sup> Vgl. WOLF-ECKART FAILING/HANS-GÜNTER HEIMBROCK, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart 1998.

sich jedoch bei der Aufführung der Heilserzählung des christlichen Glaubens zweifellos um ein religiöses Stück handelt, tritt der kirchlichen Aufführungspraxis zudem die Anforderung entgegen, sich in eine gegenwartskultursensible Wahrnehmung und Deutung der alltagspraktisch gelebten Religion der Menschen hineinzubegeben. Den Term der »gelebten Religion« dabei in diesem weiten und inhaltlich vieldeutigen Sinn genommen, in dem er elementar dem Bewusstsein der Menschen von der Kontingenztanfälligkeit, Endlichkeit und Sinnbedürftigkeit des Daseins korrespondiert.

### 3. GELEBTE RELIGION WAHRNEHMEN – ERLÄUTERT IM ANSCHLUSS AN BULTMANNS EXISTENTIALHERMENEUTIK

Die religionskulturhermeneutische Fragestellung trägt zudem der modernen Umformungskrise der Theologie Rechnung, eben indem sie versucht, die theologischen Gehalte der Tradition in der Perspektive der menschlichen Erfahrungssubjektivität zu reformulieren. Mein Vorschlag ist, sich dabei erneut an Rudolf Bultmanns Existentialhermeneutik des christlichen Glaubens zu orientieren.<sup>5</sup> Die Rede von Gott erfolgt dann in der Perspektive des menschlichen Gottesverhältnisses. In Frage steht die Bedeutung des Gottesverhältnisses fürs menschliche Selbstverständnis. Von Gott reden, heißt, vom Menschen reden, so sagte Bultmann zu Recht, heißt, davon reden, wie ein Mensch sich selbst versteht, was für ihn die letzte, ihn und alle Welt bestimmende Wirklichkeit ist. Um dem theologisch Rechnung zu tragen, entwickelte Rudolf Bultmann seine »existentiale Interpretation« der biblischen Texte.<sup>6</sup>

In der Konsequenz der existentialen Interpretation entwickelt sich die Theologie als Reflexion auf das religiöse Bewusstsein bzw. die religiöse Erfahrung des Menschen. Das war für Bultmann auch die Situation der biblischen Theologie. Sie sollte sich auf existential-anthropologischer Basis entwickeln,<sup>7</sup> auf dem Wege eben einer existentialen Interpretation biblischer Texte. So aber

<sup>5</sup> Zum Zusammenhang von Daseinshermeneutik und den Fragestellungen einer Religionshermeneutik, insbesondere in Aufnahme und Fortführung des Denkens Rudolf Bultmanns, vgl. CHRISTOF LANDMESSER, Religion und Hermeneutik, in: BIRGIT WEYEL/WILHELM GRÄB (Hrsg.), Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, Göttingen 2006, 231–241; DERS., Hermeneutik, in: WILHELM GRÄB/BIRGIT WEYEL (Hrsg.), Handbuch der Praktischen Theologie, Gütersloh 2007, 748–759; sowie DERS., Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft, WUNT 113, Tübingen 1999.

<sup>6</sup> Vgl. oben RUDOLF BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik (1950), in: DERS. (Hrsg.), Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Tübingen 1965, 211–235.

<sup>7</sup> Vgl. RUDOLF BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: DERS. (Hrsg.), Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen 1993, 26–37.

konnte er die Exegese für die kirchliche Verkündigung fruchtbar werden lassen. Dann nur reden die biblischen Texte auch für uns Heutige verständlich von Gott, wenn die Auslegung dieser Texte darauf setzen kann, dass sich das Wort »Gott« auch heute mit einem existentiell-religiös bedeutsamen Inhalt füllt. Die kirchliche Inszenierung der Rede von Gott ist insofern, nach Bultmann, nur als existentiell-religiöse Rede möglich, nicht aber im Stil der Verkündigung allgemeiner Wahrheiten.<sup>8</sup> Die kirchliche Rede von Gott setzt die menschliche Frage nach Gott voraus. Mit ihr kann aber auch in den scheinbar säkularen modernen Lebensverhältnissen gerechnet werden. Einer kultursensiblen Wahrnehmung der gelebten Religion folgend, kommt Bultmann zu dem Ergebnis: Selbst dort, wo das Wort »Gott« im modernen Lebenszusammenhang nicht gebraucht wird, können Menschen doch von der Frage danach bewegt sein, was ihr Leben mit Inhalt füllt. Dann ist Gott und das Bewusstsein des Bezugs auf ihn implizit da, in Gestalt der Frage nach Sinn und Glück, nach der Möglichkeit, wirklich zu werden, zur eigentlichen Existenz, ins Gelingen und die Fülle des Lebens zu finden.<sup>9</sup>

Wie Menschen sich selbst verstehen und welche Rolle der religiöse Bezug darin spielt, das erschließt sich uns dennoch immer nur indirekt, aus den kulturell manifesten, damit auch empirisch zugänglichen Lebensäußerungen. Sie sind die Zeichen, mit denen Menschen in den Erfahrungen des Lebens ihre Einstellungen und Überzeugungen zur Darstellung und Mitteilung bringen. Das Verstehen des Sich-selbst-Verstehens von Menschen beginnt mit der Wahrnehmung ihrer immer kulturell, des Näheren religionskulturell, nicht zuletzt kirchlich vermittelten Lebensäußerungen. Die vermittels ihrer kulturellen Zeichen wahrnehmbaren Lebensäußerungen lassen Rückschlüsse auf die Einstellungen und Überzeugungen der sie kommunizierenden Menschen zu. Die Deutung der objektiven Religion und ihrer kulturellen Zeichen stellt für das religionskulturhermeneutische Verfahren den Weg zur Wahrnehmung und zum Verstehen der subjektiven gelebten Religion dar.

#### 4. DAS SUBJEKT DER RELIGION UND DEREN OBJEKTIVE INSZENIERUNG

Keiner kann einem anderen Menschen ins Herz sehen. Ich kann über die religiöse Einstellung eines Menschen immer nur insoweit Aussagen machen, als ich seine Lebensäußerungen in ihrem religiösen Gehalt zu deuten vermag. Solche

<sup>8</sup> Vgl. RUDOLF BULTMANN, *Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung* (1957), in: DERS. (Hrsg.), *Glauben und Verstehen*, Bd. 3, Tübingen 1960, 166–177; sowie DERS., *Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert* (1955), in: DERS. (Hrsg.), a. a. O., 130–155.

<sup>9</sup> Vgl. BULTMANN, *Problem* (s. Anm. 6), 211–235.

Deutungsarbeit ist die Aufgabe der Religionskulturhermeneutik. Sie unternimmt die Interpretation objektiv zugänglicher, kulturell manifester und empirisch beobachtbarer menschlicher Lebensäußerungen, die sie ebenso als Ausdruck wie als formierende Kraft in der Darstellung und Vermittlung nun gerade auch der religiösen Sinndeutungsinteressen der Menschen zu lesen und zu verstehen versucht. Mit Blick auf die von Hermelink ins religiöse Zentrum der kirchlichen Leitungspraxis gestellten liturgisch-homiletische Inszenierungen handelt es sich ebenfalls um solche kulturell signifikanten religiösen Objektivationen, um objektive Darstellungen von Religion, die subjektive Aneignungs- und Transformationsprozesse auslösen und befördern können. Offensichtlich ist dies jedoch nicht immer in gleichem Maße der Fall. Nicht jede homiletisch-liturgische Inszenierung des christlichen Glaubens löst die entsprechenden Resonanzen bei den beteiligten Subjekten aus. Manche der symbolisch-rituellen Aufführungen, mit denen die Kirche ihrem Verkündigungsauftrag nachkommt, verfehlen ihre Adressaten bzw. erreichen sie gerade nicht so, dass diese sich in ihren existentiell-religiösen Sinndeutungsbedürfnissen angesprochen fühlen. Ein Versuch, die Menschen in dem zu verstehen, was sie in den Netzen der Lebenswelt und dabei vor allem auf dem Hintergrund existentieller, lebensgeschichtlicher Erfahrungen nach religiöser Kommunikation verlangen lässt, kann deshalb von erheblicher kirchenleitungspraktischer Relevanz sein.

Im Begriff des Christentums, wie erst recht des (freien) Protestantismus, hat die neuzeitliche evangelische Theologie zudem schon früh zum Ausdruck zu bringen versucht, dass die christliche Religion nicht allein vermittels ihrer kirchlich-institutionellen Inszenierungen eine die Sinneinstellungen und Lebensorientierungen prägende Kraft darstellt. Zum Christentum als kulturprägendem Faktor gehört auch sein Eingang in Verfassungsgrundsätze, in moralische Intuitionen und rechtliche Normen, nicht zuletzt auch in die Sinngrundierungen des Alltags.<sup>10</sup>

Die Religionskulturhermeneutik<sup>11</sup> kann somit das liturgisch-homiletische Inszenierungshandeln dazu bewegen, den binnenkirchlichen Wahrnehmungs-

<sup>10</sup> Vgl. WILHELM GRÄB, Religiöse Sinndeutungen im Alltag des Lebens, in: DERS. (Hrsg.), Religion als Deutung des Lebens, Gütersloh 2006, 29–45.

<sup>11</sup> Michael Moxter geht deshalb auf dem Wege des Aufbaus einer zeitgenössischen Kulturtheologie neben Tillich, dem er die Ontologisierung des religiösen Symbols zum Vorwurf macht, vor allem auf die »Philosophie der symbolischen Formen« von Ernst Cassirer zurück – da dort dem Hervorgang des religiösen Symbols aus der symbolisierenden Tätigkeit des menschlichen Geistes nachgedacht wird. Vgl. MICHAEL MOXTER, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000. Zu Cassirer als Religions- und Kulturhermeneutiker vgl. auch WILHELM GRÄB, Religion in vielen Sinnbildern. Aspekte einer Kulturhermeneutik im Anschluß an Ernst Cassirer, in: DIETRICH KORSCH/ERNST RUDOLPH (Hrsg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen



horizont zu erweitern und auf die symbolische Präsenz des christlichen Glaubens wie seine diskursive Kraft auch in den Alltagskulturen, in den moralischen, politischen, ästhetischen Kulturen der Gesellschaft zu reflektieren. Die Wahrnehmung und Auslegung des Vorkommens der vom Christentum imprägnierten religiösen Symbole und diskursiven Praktiken in der Alltagskommunikation, sodann in den literarischen, audio-visuellen und digitalen Medien, zeigen, dass nicht nur der individuelle Glaube ins Jenseits dessen gehört, was die kirchliche Glaubenskommunikation in den Griff bekommen bzw. in der Regie behalten kann. Auch auf der Seite der objektiv-symbolischen Inszenierungen und Diskurse geht das Christentum längst nicht in seinen kirchlichen Inszenierungsleistungen auf. Eine religionskulturhermeneutisch erweiterte Kirchentheorie gewinnt ein tieferes Verständnis für die Präsenz des christlich imprägnierten Religiösen in den verschiedenen Bereichen der Gegenwartskultur. Sie verschafft zudem Einblicke in Formatierungen religiöser Sinnbedürfnisse, auf die das kirchliche Inszenierungsgeschehen des christlichen Glaubens reagieren sollte, sofern es sich nicht um die Chance einer religiös wirksamen Resonanz im gegenwärtigen Bewusstsein bringen möchte.

Die Religionskulturhermeneutik verlangt dabei jedoch, in eben den hermeneutischen Zirkel einzutreten, der sich zwischen subjektiver und objektiver Religion aufspannt. Sie erschließt die subjektive Religion auf dem Wege der Interpretation der kulturellen Manifestationen und medialen Präsenzen der objektiven Religion. Die objektive Religion ist die Religion in den Dimensionen der Kultur. Sie kommt vor mit den religiösen Symbolen, Traditionen und Institutionen, im Christentum vorzüglich in der Gestalt des kirchlichen Christentums und dessen symbolisch-rituellen sowie diskursiven Realisationsgestalten. Weit darüber hinaus können jedoch alle kulturellen Bestände die objektive Präsenz des Christentums als religionsbildenden Faktor signalisieren, die explizit kirchlichen ebenso wie die kulturreligiösen, sofern nur diese für Menschen die Funktion religiöser Sinnbildung zu erfüllen und Menschen in ihrem Selbstverständnis und ihrer Daseinsorientierung zu bestimmen vermögen.

In der Deutung der kulturellen Bestände der objektiven Religion als symbolischen Ausdruck der subjektiven Religion, wird die subjektive Religion zugänglich, wie umgekehrt die symbolischen, rituellen und diskursiven Inszenierungen und Praktiken, die die objektive Religion zur Darstellung bringen, als zeichenhafte Ausdruck bzw. als Symbolisierung der subjektiven Religion interpretiert werden können. Die Religionskulturhermeneutik operiert in diesem

---

2000, 229–248 sowie WILHELM GRÄB, Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik. Eine deutende Theorie gegenwärtig gelebter Religion, in: EBERHARD HAUSCHILDT/MARTIN LAUBE/URSULA ROTH (Hrsg.), Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine Phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension, Rheinbach 2000, 86–110.

hermeneutischen Zirkel. Um die subjektive, für das Selbstverständnis von Menschen relevante Religion wahrnehmen und verstehen zu können, muss sie die kulturell manifeste, in Symbolen, Diskursen und Praktiken phänomenal zugängliche Religion wahrnehmen und zu verstehen versuchen. Aber dies immer so, dass deutlich bleibt, es geht dabei um den über die objektive Religion vermittelten Zugang zur subjektiven Religion.

Es soll dieser hermeneutische Zirkel im Folgenden noch etwas differenzierter abgeschritten werden. Vielleicht tritt dadurch die kirchentheoretische wie schließlich kirchenpraktische Relevanz der Religionskulturhermeneutik für die kirchliche Vermittlung des christlichen Glaubens auch noch schärfer hervor.

## 5. DIE OBJEKTIV UNZUGÄNGLICHE TIEFENDIMENSION DER SUBJEKTIVEN RELIGION – EINE SUBJEKTIVITÄTS-THEOLOGISCHE BESCHREIBUNG DES JENSEITS DES GLAUBENS

Die subjektive Religion, wir können sie die Religion eins nennen,<sup>12</sup> ist gleichsam die all unser Wissen und Handeln unausdrücklich begleitende Selbstvertrautheit, unmittelbare Selbsthabe und Daseinsgewissheit. Sie wird auf vorreflexive und vorsprachliche Weise empfunden, ist gegeben in dem, was Schleiermacher das religiöse Gefühl genannt hat.<sup>13</sup> Zur Präsenz im religiösen Bewusstsein kommt sie nur durch ihre symbolischen, zeichenhaften, rituellen und diskursiven Darstellungsmedien. Über diese ist die unmittelbare, im religiösen Gefühl aufkommende Selbsthabe und Daseinsgewissheit immer vermittelt. Denn ohne die gegenständlichen Wissens- und Vorstellungsgehalte könnten wir die Weise, in der wir uns unser selbst unmittelbar bewusst sind, nicht vor uns bringen, würden wir uns gerade mit dem, was uns selbst innerlich bestimmt und unbedingt angeht, nicht verständlich machen können. Alles Verstehen von Religion, auch das Verstehen der je eigenen Religion muss sich in diesen hermeneutischen Zirkel hineinbegeben, der darin besteht, im phänomenalen Ausdruck unmittelbarer Selbstvertrautheit diese selbst sich zum Verständnis zu bringen. Und natürlich

<sup>12</sup> Die Unterscheidung von Religion 1 und 2 habe ich mit ihren subjektivitätstheoretischen Hintergründen genauer entwickelt in: GRÄB, Religion (s. Anm. 10), 46–66.

<sup>13</sup> Vgl. WILHELM GRÄB, Schleiermachers Theorie religiöser Erfahrung und die Aufgabe der Theologie als Religionshermeneutik, in: SARAH SCHMIDT/DIMITRIS KARYDAS/JURE ZOVKO (Hrsg.), Begriff und Interpretation im Zeichen der Moderne, Berlin/Boston 2015, 173–186 sowie DERS., Religion »ist nicht anders möglich als in einer unendlichen Menge verschiedener Formen«. Schleiermacher und die Vielfalt der Formen des Religiösen, in: FRIEDRICH HERMANNI/BURKHARD NONNENMACHER/FRIEDRIKE SCHICK (Hrsg.), Religion und Religionen im Deutschen Idealismus. Schleiermacher – Hegel – Schelling, Tübingen 2015, 65–84.

machen wir dabei immer die Erfahrung, dass die uns unmittelbar angehende, weil unsere Daseinsgewissheit konstituierende Selbstvertrautheit in dem symbolischen, letztlich sprachlich vermittelten Ausdruck, über den sie mir zugänglich wird, nie aufgeht. Das macht das Verstehen der subjektiven Religion im Medium ihres phänomenal objektiven Ausdrucks zu einer unabschließbaren, unendlichen Aufgabe. Es bleibt in allem Verstehen von Religion immer ein Spalt, eine letzte Unzugänglichkeit. Die Unmittelbarkeit der Selbstvertrautheit kommt gewissermaßen nur zur Präsenz jenes Bewusstseins, das wir das religiöse Bewusstsein nennen, indem sie sich entzieht. Ich werde meiner selbst in dem mich unbedingt Angehenden unmittelbar bewusst und kann die Frage, wer ich bin, doch nur beantworten, indem ich anfangs, von mir zu erzählen, von dem, was mir wichtig ist, was ich vermisse, wofür ich mich einsetze, woran ich glaube und worauf ich hoffe. So bleibt eine letzte Unzugänglichkeit im bewussten Verhältnis meiner selbst zu mir. Ich bin mir in der Unmittelbarkeit meiner Selbstvertrautheit und meiner Selbsthabe zuletzt doch immer auch verschlossen. Deshalb empfinden wir immer wieder neu den hermeneutischen Imperativ zur Selbsterkundung, zur Arbeit an der eigenen Identität, zur lebensgeschichtlichen Selbstdeutung. Die kognitiv unzugängliche, diskursiv nicht erschließbare, vorsprachliche Präsenz des Einheitsgrundes der je eigenen Subjektivität im Gefühl bedingt aber auch genau den Sachverhalt, dass wir für die Erschließung der Quellen des Selbst auf die symbolisch-rituellen Inszenierungen der objektiven Religionskultur angewiesen sind.

Die symbolisch-rituell vermittelte Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls kann in den kirchlichen Inszenierungen des Glaubens einen fassbaren Aufschluss über sich finden. Dann jedenfalls, wenn es eine Inszenierung ist, die den beteiligten Subjekten nicht äußerlich bleibt, sie nicht unbeteiligte Zuschauer sind, die Inszenierung vielmehr eine die beteiligten Subjekte einbeziehende performative Kraft gewinnt. Insofern ist für die kirchliche Inszenierungspraxis keineswegs nur entscheidend, dass sie vollzogen wird, sondern es kommt energisch auf das *Wie* der Inszenierung an. Diese sollte darauf ausgehen, die symbolisch-rituellen Ausdrucksformen des Glaubens in dem sich in ihnen ausdrückenden existentiell-religiösen Sinngehalt zu erschließen.

Die religiös sinnproduktiven Inszenierungen und Praktiken, wie sie in der kirchlichen aber auch gesellschaftlich sehr viel weiter reichenden Religionskultur vorkommen, liefern der Religionskulturhermeneutik gewissermaßen den Schlüssel, um die vorsprachliche Präsenz religiöser Sinnressourcen der religiösen Kommunikation zugänglich zu machen und zugänglich zu halten. Zu ihr gehört damit auch das Wissen, dass dieser Schlüssel nie ganz passt. Die Tür wird nie ganz aufgehen. Es bleibt am Ort der Subjektivität des Glaubens immer dieser Spalt, der sich nicht in die Vollzüge der darstellenden Mitteilung des Glaubens einbringen lässt. Mit Bezug auf diesen Sachverhalt spricht Jan Hermelink zu Recht von dem Jenseits des Glaubens, das es macht, dass der Glaube sich der

kirchlichen Machbarkeit entzieht. Das bedeutet aber, zieht man die hier vorgeschlagene Beschreibung eines religionskulturhermeneutischen Vorgehens heran, gerade nicht, dass kein Urteil darüber möglich wäre, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit den kirchlichen Inszenierungen des Glaubens eine gesteigerte Chance erwächst, die Menschen in ihren existentiell-religiösen Sinnbedürfnissen zu erreichen.

## 6. ANFORDERUNGEN AN DIE RELIGIONS- BZW. KIRCHENKULTURELLEN INSZENIERUNGEN DES GLAUBENS

Wir wollen die objektive Religion die Religion zwei nennen. Auf ihre Seite gehören die liturgisch-homiletischen Inszenierungen des christlichen Glaubens. Religion eins und zwei, die subjektive und die objektive Religion, liegen jedoch immer ineinander. Immer schon sind wir in kommunikative Zusammenhänge einbezogen und an religiöse Deutungstraditionen angeschlossen. Die Aufmerksamkeit auf den differentiellen Verweisungszusammenhang von Religion eins und zwei macht es nun aber auch möglich, die Leistungen zu beurteilen, die die kirchlichen Inszenierungen des Glaubens intendieren, wenn sie mit sich selbst die Erwartung verbinden, dass sie von den beteiligten Subjekten als Angebote an die ihnen je eigene, subjektive religiöse Lebenssinndeutung sollen angeeignet werden können. Religiöse Lebensdeutungen können, so ist zu folgern, dann auf positive Resonanzen im religiösen Gefühlsbewusstsein rechnen, wenn sie in der Lage sind, dieses über den unergründlichen Grund der in ihm aufkommenden wie zugleich immer auch sich entziehenden Lebenssinngewissheit zu verständigen.

Die Religion zwei macht die sichtbare, wahrnehmbare Religion aus, die sichtbare Kirche, in der sie aber nicht aufgeht. Sichtbar wird die objektive Religion heute zudem in einer Vielfalt spiritueller Praktiken und massenmedial verbreiteter religiöser Sinnkonstrukte, auf psychohygienischen Meditationsformen, in charismatischen Glaubensgemeinschaften sowie in vielfältigen Formen populärkulturellen Sinnmanagements.<sup>14</sup>

Die kirchlichen Inszenierungen des Glaubens zielen darauf, Religion eins zu bilden, also Menschen zur Aktivierung ihrer religiösen, auf Ganze ihres Daseins ausgreifenden Sinnngewissheit zu befähigen, die Daseinszuversicht zu erneuern und zu stärken, in Situationen gerade, in denen sie sich zu entziehen oder auch gänzlich zu zerfallen droht. Es ist der sich von ihrem objektiven theologischen Selbstverständnis her ergebende Auftrag der Kirche, diese Inszenierungen des Glaubens auf der Basis der Bibel und dabei im weiteren Horizont der christlichen

<sup>14</sup> Vgl. HUBERT KNOBLAUCH, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2009.

Lebensdeutungskultur vorzunehmen. Für die kirchliche Inszenierungspraxis entscheidend ist dann jedoch, dass die sie mit Leitungskompetenz Verantwortenden diese so vorzunehmen im Stande sind, dass die Adressaten gerade nicht nur mit dem Anspruch auf objektive Glaubenswahrheiten konfrontiert werden, sondern sich in ihrem Gefühlsbewusstsein angesprochen und in ihrem Daseinssinnvertrauen gestärkt finden.

Kirchliche Inszenierungspraktikanten sollten deshalb darum bemüht sein, die Auslegung der biblischen Texte – im Horizont der christlichen Glaubenslehre – in ein tragfähiges und weiterführendes Angebot eben an die religiöse Selbstdeutung der Menschen zu überführen.<sup>15</sup> Sie sollten auf die die Menschen in den Netzen ihrer Lebenswelt und in ihren lebensgeschichtlichen Erfahrungen selbst aufbrechende Suche nach Sinn reagieren und der immer wieder gefährdeten Daseinssinnlichkeit mit der christlichen Botschaft auf ebenso tröstliche wie ermutigende Weise begegnen. Wir können auch sagen, es geht darum, vermittels der Religion zwei die Religion eins immer wieder neu in eine bewusste Beziehung zu sich zu bringen, oder, wie Schleiermacher es von der Predigt sagte, dass es ihre Aufgabe sei, in der Auslegung des biblischen Textes die Menschen über ihr eigenes religiöses Gefühl zu verständigen.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Wie das gehen kann, habe ich differenziert in meiner Predigtlehre ausgeführt, vgl. WILHELM GRÄB, Predigtlehre. Über religiöse Rede, Göttingen 2013.

<sup>16</sup> So Schleiermacher im Vorwort zur ersten Sammlung der von ihm selbst herausgegebenen Predigten (1801), dem Herrn Prediger Stubenrauch zugeordnet. Vgl. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Predigten, Bd. 1, Neue Ausgabe, Berlin 1843. Dort schreibt Schleiermacher am Ende dieses Vorworts: »Jeder wirke, so weit er kann, um fromme Gesinnungen zu beleben und die Menschen über ihr eignes Gefühl zu verständigen.« (A. a. O., 10) Dieser Hinweis ist zu lesen in Verbindung mit der Bemerkung, in der Schleiermacher kurz zuvor die Predigt als Auslegung des zugleich immer schon vorausgesetzten religiösen Bewusstseins der Hörenden beschreibt – was für ihn aber eben überhaupt nicht dem entgegenstand, dass sie zugleich den ihr zugrunde liegenden biblischen Text zur Auslegung bringt. Und auch Schleiermacher sah sich durchaus schon veranlasst, sich dafür verteidigen zu müssen, dass er der Meinung war, die Hörenden, wer auch immer sie seien, als die souveränen Subjekte ihres Glaubens anzusprechen zu können: »Andern wird freilich manches wunderbarlich vorkommen; zum Beispiel, daß ich immer so rede als gäbe es noch Gemeinden der Gläubigen und eine christliche Kirche; als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigenthümliche Art vereinigt. Es sieht allerdings nicht aus, als verhilte es sich so: aber ich sehe nicht, wie wir umhin können dies dennoch vorauszusetzen. Sollen unsere religiösen Zusammenkünfte eine Missionsanstalt sein, um die Menschen erst zu Christen zu machen: so müßten wir ohnedies ganz anders zu Werke gehen. Soll aber von ihrem Verhältnis zum Christenthum gar nicht die Rede sein: So sehe ich nicht ein, warum vom Christenthum die Rede ist. Vielleicht kommt auch die Sache dadurch wieder zu Stande, daß man sie voraussetzt; wenigstens giebt es nichts verderblicheres für unsere religiösen Vorträge, als das Schwanken zwischen jenen beiden Ansichten, ob wir als zu Christen reden sollen oder als zu Nichtchristen.« (A. a. O., 6f.)

## 7. ZUR THEOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG DER RELIGIONSKULTURHERMENEUTISCHEN ERWEITERUNG DER KIRCHENTHEORIE

Überlegungen dazu, wie Menschen im (stets gefährdeten) Gefühlsbewusstsein ihrer subjektiven Religion erreicht werden können, indem von der objektiven Religion, insbesondere von der biblisch und kirchlich tradierten, in den Glaubenslehren ausgearbeiteten Symbolsprachen Gebrauch gemacht wird, damit Menschen sich in der Innerlichkeit ihres religiösen Gefühls angesprochen finden, weisen ins Zentrum der theologischen Begründung wie der kirchenpraktischen Konsequenzen der Kirchentheorie. In die subjektive Religion eins gehen auf zunächst vorbewusste und vorsprachliche Weise immer auch die lebensgeschichtlichen Erfahrungen ein, die das individuelle Selbstverhältnis konstituieren oder eben auch erschüttern. Die subjektive Religion eins ist in jedem Menschen ausgespannt zwischen Gewissheit und Zweifel, Vertrauen und Angst, Freude und Trauer, Liebe und Hass, Erwartung und Enttäuschung sowie vielen weiteren Gegensätzen, die zu unserem bewussten Leben gehören, ohne dass wir diese Gestimmtheiten selbst hervorgebracht hätten. Menschen in ihrer subjektiven Religion zu erreichen, heißt letztlich immer, sie in der Tiefe ihrer menschlichen Existenz Erfahrungen und offenen Sinnfragen anzusprechen.

Wer den christlichen Glauben auf dem Wege seiner liturgisch-homiletischen Inszenierung in der evangelischen Kirche zur Darstellung und Mitteilung bringen will, der sollte deshalb auch etwas von der Unterscheidung und dem Zusammenhang von subjektiver Religion eins und objektiver Religion zwei verstehen. Große Herausforderungen erwachsen der Versprachlichung der Religion eins aus den enormen Traditionsabbrüchen in der Religion zwei, die gerade auch die kirchlich-religiöse Inszenierungs- und Deutungskultur in den letzten Jahrzehnten hart betroffen hat. Der Religion eins ist weithin der Kontakt zu den kirchlichen Inszenierungen des christlichen Glaubens verloren gegangen. Was den Menschen Trost gibt im Leben und im Sterben, artikuliert sich verbreitet nicht mehr in der Sprache der Bibel und des Katechismus, geschweige denn, dass religiöse Deutungen, sofern sie in dieser Sprache vorgetragen werden, die Chance bekommen, in die religiöse Selbstverständigung der Menschen Eingang zu finden.

Genau deshalb aber gilt es heute, die Religionskulturhermeneutik als eine spezifisch theologische und des Näheren liturgisch-homiletische Kompetenz zu entwickeln und den für die kirchlichen Inszenierungen des christlichen Glaubens Verantwortlichen ans Herz zu legen – nicht zuletzt auf dem Wege einer sie über ihre Leitungsaufgabe verständigenden Kirchentheorie.