

## Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie

### 1. Auf dem Weg zu einer alltagspraktischen Religionstheologie

Das Thema einer auf die Kirche in der Kultur der Gegenwart eingestellten Praktischen Theologie ist die ‚gelebte Religion‘.<sup>1</sup> Die ‚gelebte Religion‘ aber ist die Religion der Individuen, ihre transzendenzoffene *Sinneinstellung* und in letztinstanzlichen Deutungshorizonten sich orientierende, kulturell vermittelte *Lebensform*.

Dies hat Falk Wagner in seinen letzten Arbeiten<sup>2</sup> mit zunehmender Schärfe betont, wobei ihn besonders die Frage beschäftigte, inwiefern die ‚gelebte Religion‘ anderes bedeutet und von der Theologie zu explizieren verlangt, als ein philosophisch-theologisches Letztbegründungsdenken darzustellen vermag. Er wies in seiner Studie<sup>3</sup> über Hegels Programm einer spekulativen Theologie darauf hin, dass die Einstellung der Theologie auf die Phänomene der ‚gelebten Religion‘ sie in allen ihren Disziplinen betrifft, in der Praktischen Theologie aber mit besonderer Dringlichkeit hervortritt. Er hob dort die Differenz hervor, zwischen einer dem Denken des Absoluten verpflichteten *Religionsphilosophie* und der praktischen Orientierung der *Theologie insgesamt und der Praktischen Theologie insbesondere* an den Phänomenen der ‚gelebten Religion‘.

Es gab durchaus Phasen<sup>4</sup> auf Wagners Denkweg, in denen ihm die Arbeit religionsphilosophischer Letztbegründung das eigentliche Zentrum der Theologie

---

<sup>1</sup> Dass es insbesondere die Aufgabe der Praktischen Theologie sei, ihren Gegenstand in der ‚gelebten Religion‘ der Individuen zu finden, wird inzwischen vielfach betont. Die Variationsbreite im Verständnis des Religionsbegriffs ist dabei allerdings – wie nicht anders zu erwarten – erheblich. Vgl. W.-E. Failing/H.-G. Heimbrock, *Praktische Theologie als Theorie Gelebter Religion. Problemhorizonte und Leitbegriffe*, in: dies./T.A. Lotz, *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Berlin/New York 2001, S. 15-45; A. Feldtkeller, *Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang*, Leipzig 2002, vor allem aber A. Grözinger/G. Pfeleiderer, „Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie (Christentum und Kultur Bd. 1), Zürich 2002, darin: W. Gräß, *Wahrnehmen und Deuten*, S. 43-64.

<sup>2</sup> Vgl. F. Wagner, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999.

<sup>3</sup> Wagner, *Metamorphosen*, S. 75-119. Zuvor unveröffentlicht.

<sup>4</sup> Bestimmend auch noch in seinem großen Buch: *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986. Vgl. zur Entwicklung des Denkens von Falk Wagner: U. Barth, *Von der spekulativen Theologie zum soziologischen Religionsbegriff. Versuch einer Annäherung an das Denken Falk Wagners*, in: *ZNThG* 7 (2000), S. 251-282.

ausmachte, er auch der Meinung war, dass diese durchaus im Interesse der individuellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Religionspraxis läge. Gegen Ende seines Lebens hat er demgegenüber zunehmend darauf insistiert, dass die ‚gelebte Religion der Individuen‘ den Gegenstand der Theologie als einer *praktischen Religionstheologie* bilden sollte, während es die Sache der *Religionsphilosophie* bleibe, den Gedanken des Absoluten zu *denken*. Er hat zuletzt keinen Zweifel mehr daran gelassen, dass die empirische, historische, soziologische und psychologische Wahrnehmung und Reflexion der ‚gelebten Religion‘ die Aufgabe einer kultur- und kirchenpraktisch relevanten Religionstheologie in allen ihren historischen, systematischen und vor allem praktischen Verzweigungen sein muss – andernfalls wäre Theologie überhaupt nur als kritische Religionsphilosophie möglich.

Wagner führte die angesichts der kirchlichen und religiösen Lage bedrängenden religionstheologischen Herausforderungen ausführlich und differenziert vor. Er zeichnete im Anschluss an Niklas Luhmann das Bild einer im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse funktional differenzierten und insofern auch durch enorme Säkularisierungs- und Individualisierungstrends durchprägten Gegenwartskultur. Die Entwicklung der modernen Gesellschaft, so die Gegenwartsdiagnose Wagners, hat die gelebte Religion, d. h. letztinstanzliche Sinndeutungen des Lebens, zu einer Sache der *Individuen* werden lassen. Religion ist nun eine Angelegenheit individueller Selbstthematizierung und Sinnreflexion. Mit ihr geht es für die Individuen um die Beziehung zu sich *selbst* und gerade nicht um ihre sozialen Funktionen, Rollen und Beanspruchungen. Aus den gesellschaftlichen Rollen, Funktionen und Beanspruchungen sind die Individuen gleichwohl nicht entlassen. Daher fällt es jetzt entscheidend in die Zuständigkeit der Religionspraxis am Ort der Kirche bzw. der religiösen Gemeinschaft, die Anerkennung der Bedeutsamkeit individuellen Lebens zu fördern, das *Individualitätsbewusstsein* zu stärken, ebenso aber auch, den Gemeingeist zu fördern, Gemeinschaft zu ermöglichen und *kollektive Verbindlichkeit für die Individuen* zu schaffen. Die Religion kommt in den modernen Kulturverhältnissen als Individuenreligion zu stehen, die als solche aber immer auch nach *verbindlicher Gemeinschaft* verlangt. Religiöse Zugehörigkeit hilft den Individuen, den riskanten, aber ständig von ihnen geforderten *Übergang* zwischen Individualität und Sozialität, zwischen persönlichen Überzeugungen und Letztgewissheiten einerseits, kollektiven Identitäten und allgemeinen gesellschaftlichen Anforderungen und Zwecken andererseits, bewältigen zu können.

Aus diesen gegenwartsdiagnostischen, religions- und kulturhermeneutischen Leitthesen leitete Wagner nicht nur das Erfordernis einer ‚alltagspraktischen Religionstheologie‘ ab, sondern auch den Entwurf einer sich in dieser Lage bewährenden, kirchlichen *Berufspraxis*. Auch das theologische Studium müsse dringlich reformiert werden. Aufgabe spezifisch der Praktischen Theologie sollte es dabei heute sein, den in der kirchlichen und schulischen Praxis von Berufs we-

gen für die Förderung des Christentums Zuständigen, die rhetorische, psychologische und pädagogische Kunst zu vermitteln, die es braucht, um die ‚gelebte Religion‘ der Individuen tiefer über sich zu verständigen und in ihren lebensführungspraktischen, ethischen Konkretionen zu stärken.<sup>5</sup> Dazu muss sie die humanen Konstruktionsbedingungen und Symbolisierungsleistungen in der menschlichen Rede von Gott und seinem Handeln erkennbar machen, ihre zeitlichen und sozialen Kontexte in den Blick rücken, die religiöse, frömmigkeitsgeschichtlich bedingte Positionalität gelebter Religion explizieren. Die Praktische Theologie darf sich nicht auf die binnenkirchliche Affirmation der biblischen und dogmatischen Sachthemen beschränken, schon gar nicht die Kirche auf einen ungeschichtlich verstandenen, situationsvergessenen ‚Verkündigungsauftrag‘ einschwören. Denen, die die Religion zum Beruf haben, muss vielmehr in den Blick geraten, wo in der sozial-kulturellen Lebenswelt der Moderne die Wege verlaufen, die Individuen in Vollzüge religiöser Selbstthematization hineinführen. Diese liegen nämlich in den durch lebensgeschichtliche Kontinuitäts- und Diskontinuitätsenerfahrungen bedingten *Sinndeutungsinteressen*, in dem Verlangen nach personaler *Identitätsvergewisserung*, in den durch die komplizierten Sozialbeziehungen motivierten *ethischen Orientierungsbedürftigkeiten*, im Verlangen nach verbindlicher Gemeinschaft und den die eigene Identität stabilisierenden *sozialen Zugehörigkeiten*. Die neuprotestantischen Frömmigkeits- und Religionstheologen von Spalding und Schleiermacher angefangen bis hin zu Troeltsch, Harnack und Baumgarten hatten das gesehen.

Die erneute Durcharbeitung dieser neuprotestantischen Religionstheologien führte Wagner schließlich zu der im Anschluss an Emanuel Hirsch formulierten Forderung, dass Theologie und Kirche die durch die Wort-Gottes-Theologie unterbrochene Arbeit an der neuzeitlich-modernen *Umformung* des Protestantismus wieder aufzunehmen hätten.<sup>6</sup> Das muss die Aufgabe insbesondere der Praktischen wie der Systematischen Theologie werden: Sie sollen sich nicht weiter in diejenigen biblisch-kerygmatischen und dogmatisch-supranaturalistischen Sachthemen der Theologie, Christologie und Ekklesiologie versteigen, die außerhalb des Kreises der Berufstheologen und der von ihnen erzogenen Kerngemeinden auf keinerlei Resonanz stoßen. Weiterarbeit an der neuzeitlich-modernen *Umformungskrise* bedeutet, dass die Theologie ihre überlieferten Themen und Gehalte im Interesse der *Symbolisierung* und rhetorischen Vermittlung *lebensgeschichtlicher Sinndeutungsinteressen*, *ethisch-moralischer Lebensorientierungsbedürftigkeiten* und *Verbindlichkeit fordernder Überzeugungsgemeinschaften*

<sup>5</sup> Vgl. auch W. Gräß (Hrsg.), *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*, Gütersloh 1999; darin den Aufsatz von F. Wagner, *Religion der Moderne – Moderne der Religion*, S. 12-44; W.-D. Marsch, *Abschied von der religionslosen Theologie*, in: E. Amelung (Hrsg.), *Strukturwandel der Frömmigkeit*, Stuttgart/Berlin 1972, S. 31-45.

<sup>6</sup> Vgl. Wagner, *Metamorphosen*, S. 7-51.

reformuliert. Diejenigen Sachthemen der traditionellen Dogmatik, die sich nicht als *Ausdruck* ebenso aktueller wie lebenspraktischer religiöser Selbstthematizierungen der in der kirchlichen Gemeinschaft verbundenen Individuen rekonstruieren lassen, sind, wie ja auch schon Schleiermacher vorgeschlagen hat, der Dogmengeschichte zu überstellen.

Als Vermächtnis gleichsam seiner ganzen theologischen Arbeit hat Wagner in seinem letzten Buch ein gerade praktisch-theologisch höchst lehrreiches „Plädoyer für religionsgeleitete Umformungen der verkirchlichten Theologentheologie“<sup>7</sup> vorgetragen. Er erwog „Möglichkeiten und Grenzen von Umgestaltungen der pfarramtlichen Praxis im sozialen Interesse der Religion der Individuen“.<sup>8</sup> Er skizzierte die „Konturen einer „alltagspraktischen Religionstheologie“<sup>9</sup> und entwickelt schließlich „Perspektiven für eine Reform der Evangelisch-Theologischen Fakultäten und des Theologiestudiums“.<sup>10</sup> Danach hätte die Theologie ihre weite, interdisziplinäre, religions- und kulturtheoretische Fundierung mit einer die biblischen, systematisch- und praktisch-theologischen Disziplinen in sich aufnehmenden, *alltagspraktischen Religionstheologie* zu verbinden.

Die Konturen einer solchen *alltagspraktischen Religionstheologie* sollen im Folgenden weiter ausgezeichnet sein.

## 2. Religion als symbolisch konstituierte Erfahrung

„Anschauen des Universums [...] so alles Einzelne als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion.“<sup>11</sup> Schleiermacher definierte in seiner religionstheoretischen Programmschrift Religion als Erfahrung des Unendlichen und Unbedingten. Erfahrung ist mehr als sinnliche Wahrnehmung. Erfahrung braucht die symbolische Form, die kategoriale Fassung, in die die Wahrnehmung eintritt. So erst kommt Erfahrung zu Stande. Zur Erfahrung gehört ihre Deutung. Anders ist auch Schleiermachers Religionsdefinition gar nicht zu verstehen. Religion ist religiöse Erfahrung. Diese ist gebunden an das individuelle Subjekt, an den Menschen, der sie macht. Religiöse Erfahrung ist Erfahrung des Unendlichen und Unbedingten im Medium des Bedingten, die Deutung einer endlichen, bedingten Wahrnehmung im Horizont von Vorstellungen, Gedanken und Ideen, die auf ein Unendliches und Unbedingtes gehen. Das Unendliche und Unbedingte ist ja selbst nicht der direkte Gegenstand der Erfahrung, kein Inhalt der Wahrnehmung. Könnte die Un-

<sup>7</sup> Wagner, *Metamorphosen*, S. 199.

<sup>8</sup> Ebd., S. 211.

<sup>9</sup> Ebd., S. 229.

<sup>10</sup> Ebd., S. 238.

<sup>11</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in: KGA, I/2, S. 55f. (Seitenangabe nach der Originalpaginierung).

endlichkeit wahrgenommen werden, würde das Unendliche selbst ein Endliches sein, ein endlicher, bedingter Gegenstand der Wahrnehmung. Das Unendliche und Unbedingte geht vielmehr in diejenige Deutung von Erfahrung ein bzw. aus solcher Deutung hervor, vermöge derer einem Menschen die Wirklichkeit nicht im Vorhandenen aufgeht, nicht im Unbegreiflichen seines Schicksals, nicht in einem am Gang individuellen Lebens desinteressierten Universum. Religion ist religiöse Erfahrung und religiöse Erfahrung ist hermeneutisch konstituiert, Deutung von Erfahrungen, die sich zur Selbst- und Weltsicht formt.

Erfahrungen, die zu religiöser Deutung veranlassen, sind Erfahrungen des Einbruchs des Ungeheuren und Absurden in die Sphären des Alltäglichen und Gewöhnlichen, Erfahrungen der Not und des Glücks, des Schreckens und der Freude. Es sind Widerfahrnisse, die sich in Handlungssinn nicht überführen lassen, Erfahrungen, die vor die existentiell bedrohliche Frage führen: ‚Was kann man machen, wenn man nichts mehr machen kann.‘ Aber eben, religiöse Erfahrung ist in all dem nie schon das, was existentiell betroffen macht, sondern diejenige *symbolische Formung* der Ein- und Umbruchserfahrung im Lebensgang, vermöge derer einem Menschen die *deutende* Interpretation seiner Kontingenzerfahrung möglich wird. Dann stellt er die Frage nach einem letzten ‚Warum‘ oder findet in den Dank für die wunderbare Geborgenheit durch ‚gute Mächte‘. Die symbolische Formung ist sowohl die Artikulation wie die Prägung der religiösen Erfahrung. Mit ihr spricht ein Mensch sich über seine Erfahrung aus, gewinnt diese zugleich ihre Bestimmtheit und Artikulationsfähigkeit, wird zur Erfahrung eines blinden, unbegreiflichen Schicksals, göttlicher Bewahrung oder glücklicher Fügung.

Das Wort ‚Gott‘ kann zu diesen Artikulationen religiöser Erfahrung gehören. Dann ist es Gott, dem der Mensch dankt für das Gegebene oder den er bedrängt mit der Frage nach dem ‚Warum‘. Es kann aber auch von den ‚guten Mächten‘ die Rede sein wie in Bonhoeffers Neujahrslied. Mit den ‚guten Mächten‘ wiederum kann sich die Vorstellung von Engeln verbinden und mit den Engeln ist vermutlich wiederum nichts anderes gemeint als die Vorstellung vom ‚persönlichen Gott‘. Gott ist nicht das Ursprüngliche in der Religion, wie Schleiermacher sagt, sehr wohl aber kann von ihm auf vielfältige Weise die Rede sein, wo die Religion sich auf bestimmte Weise über ihre Erfahrungen ausspricht.

In den Reden *Über die Religion* hebt Schleiermacher genau diese Relativität des Gottesgedankens hervor: Welche „Anschauungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität, ob er zu seiner Anschauung einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung seiner Fantasie.“<sup>12</sup> Das Ursprüngliche in der Religion ist nicht der Gottesgedanke, sondern eine sinnliche Erfahrung, zu der aber, wie zu aller Erfahrung, auch die intellektuelle Funktion, die Vorstellungs-

---

<sup>12</sup> Ebd., S. 128f.

und Begriffsbildung im Menschen, gehört. Schleiermacher kann deshalb die religiöse Erfahrung in seiner Kulturtheorie als den Vollzug individuellen Symbolisierens beschreiben. Und in der Einleitung in die Glaubenslehre ist der „Ausdruck Gott eine Vorstellung [...] welche nichts anderes ist als nur das Aussprechen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, die unmittelbare Reflexion über dasselbe“.<sup>13</sup> Das Wort Gott gehört in den Zusammenhang einer ursprünglichen Artikulation der religiösen Erfahrung. Vermöge dieses Ausdrucks, im Gebrauch des Wortes ‚Gott‘, wird die religiöse Erfahrung selbst erst eine bestimmte, in sich reflektierte Erfahrung. Sie kann sich aussprechen über ihren Inhalt.

Zur religiösen Erfahrung gehört also das Ineinander von Unmittelbarkeit und Reflexion. Was in dem Wort ‚Gott‘ zur Bestimmung kommt, ist das Woher des Unmittelbaren, leibhaft gespürten Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit. Die Reflexion bleibt an dieses unmittelbare Gefühl und damit das individuelle Subjekt, in dem es aufkommt, gebunden. Was das Wort ‚Gott‘ meint, ist von der individuellen Erfahrungsperspektive nie gänzlich ablösbar.

Auch Aussagen über den *Glauben* an Gott sind daher streng genommen immer in der 1. Person Singular zu formulieren, wie das Luther in den Erklärungen zum Glaubensbekenntnis auf vorbildliche Weise gemacht hat: „*Ich* glaube, dass *mich* Gott geschaffen hat [...]“. Die individuelle Perspektive schränkt die Aussagen des Glaubens aber keineswegs auf bloß subjektive Geltung ein. Da religiöse Aussagen, auch und gerade solche, die von Gott und seinem Handeln sprechen, symbolische Artikulationen religiöser Erfahrung sind, haben sie immer schon Anteil an transsubjektiven Symboltraditionen. Man kann dann auch sagen: Religiöse Erfahrung kommt nur durch religiöse Kommunikation zustande, oder mit dem Apostel Paulus: „So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi.“ (Röm 10, 17)

Schleiermacher hat seine Theorie religiöser Erfahrung denn auch in den Kontext einer Theorie der Kultur gestellt, die den Aufbau der Kulturwelt auf das symbolisierende und organisierende Handeln der Menschen zurückführt.<sup>14</sup> Die Beziehung aufs Unendliche kann nicht gegenständlich gewusst, sondern nur leibhaft präsent werden, im ‚Gefühl‘ – führt Schleiermacher in der Theorie des individuellen Symbolisierens aus. Die leibhafte Präsenz des ‚Gefühls‘ bzw. des ‚unmittelbaren Selbstbewußtseins‘ hat vorprädikativen, vorsprachlichen, *nicht-symbolischen* Charakter. Im Gefühl kommt die jeweilige Zuständigkeit des bewussten Lebens zur Präsenz des individuellen Selbstbewusstseins. Das Gefühl für das die Wirklichkeit des bewussten Lebens unmittelbar Bestimmende wird

<sup>13</sup> F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2. Aufl., hrsg. v. M. Redeker, Berlin 1960, § 4, S. 29f.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu meinen Rekurs auf Schleiermachers *Philosophische Ethik* in: W. Gräß, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002, S. 53-69.

unmittelbar nicht schon als das Uneinholbare, Unendliche bewusst. Es gewinnt nicht die Bestimmtheit eines Gedankens, keine Vorstellung. Da ist nur eine Zuständigkeit, die sich als unbedingt angehende im je eigenen Gefühlsbewusstsein, dieser leibgebundenen Weise unmittelbarer Selbstpräsenz, *kundgibt*. Dieses Gefühl, eine Gestimmtheit, findet dann jedoch im *ursprünglichen Symbol* des bewussten Lebens, im *Leib* und seinen Gebärden eine erste Form des Ausdrucks und der Mitteilung, im Weinen und Lachen. Die Erschlossenheit bewussten Lebens in unmittelbarer Sich-Zugänglichkeit, die im Gefühl statthat, sucht nach Zeichen, durch die sie sich zum Ausdruck und zur Darstellung bringen kann. Die sich manifestierende, kulturell sichtbar werdende Religion entspringt so für Schleiermacher dem ‚*individuellen Symbolisieren*‘. Die kulturell manifeste Religion lebt in Symbolen, die uns unbedingt Angehendes *bedeuten*.

Da ist, eingelassen in die *conditio humana*, der Sinn fürs Unendliche, dafür, dass die Wirklichkeit im Vorhandenen und Begreiflichen nicht aufgeht. Aber erst auf dem Wege der Darstellung in sichtbaren Zeichen findet dieser religiöse Sinn einem bestimmten Inhalt. Die existentielle Offenheit fürs Religiöse braucht die Interpretation der Erfahrungen unseres bewussten Lebens, deren *Deutung*, die *Arbeit an der symbolischen Form*. Eines der ursprünglichsten Symbole der Religion ist in der jüdisch-christlichen, durch die Bibel geformten Tradition, Gott, die Vorstellung von einem Wesen, in dem alles, was ist, auf einheitliche Weise gründet und in das alles in der Realisierung seiner je eigenen Bestimmung auch wieder als in das All-Eine eingeht.

Darstellbar und mitteilbar ist die religiöse Erfahrung nur symbolisch. Um artikulationsfähig zu sein, sich über ihre Inhalte aussprechen zu können, braucht die *religiöse Erfahrung* symbolische Formen – die *Medien der Darstellung des Unendlichen*. Um darstellbar und mitteilbar zu sein, braucht die religiöse Erfahrung, kann man dann auch sagen, einen Gott. Worauf die Medien der Darstellung verweisen, was das Wort ‚Gott‘ meint, ist anders als in den symbolischen Zeichen, mit denen diese Medien arbeiten, nur in der vorprädikativen, nicht mitteilbaren, ebenso ganzheitlichen wie fragmentarischen *Präsenz* des Gefühlsbewusstseins, in emotiven Affekten, leibhaften Regungen und Gebärden der Seele, da. Das Wort ‚Gott‘ verweist demgegenüber auf den unbedingten, im Gefühlsbewusstsein auf unmittelbare Weise vorprädikativ präsenten Seinsgrund. Gott steht für die Benennung des Grundes im Bewusstsein, dafür, dass für uns eine Welt da ist, die uns perspektivisch in der Bewandnis, die sie für uns hat, auch dort noch erschlossen ist, wo wir ins Ungeheure und menschlich Unbegreifliche geraten. Als dieser Grund im Bewusstsein, der es macht, dass wir einen Sinn auch dort noch unterstellen, wo er sich uns auf begreifliche Weise entzieht, ist Gott immer schon vorauszusetzen und kann nicht gegenständlich gewusst werden. Wo er gegenständlich gewusst, vorgestellt, sprachlich symbolisiert wird, ist er immer schon im Medium dem Endlichen und Bedingten vorgestellt und ausgedrückt.

Alle Kultur bewegt sich in symbolischen Formen, aber für die religiöse Sphäre gilt in besonderer Weise, dass ihre Symbole rein in der *symbolischen Funktion der endlichen Veranschaulichung des Unanschaulichen, des Unendlichen, des Unbegreiflichen* aufgehen.

### 3. Religion, die zur symbolischen Rede von Gott findet

Um zu Gott zu finden, kann die Theologie nicht mit Gott anfangen. Als Religionstheologie trägt sie diesem Sachverhalt Rechnung und nimmt vom religiösen Bewusstsein des Menschen ihren Ausgang, folgt ihm auf dem Weg, auf dem es zum Gottesbewusstsein wird. Sie muss anthropologisch, mit unserem selbstbewussten Leben beginnen, mit dem Selbstverhältnis, das wir Menschen auf bewusste und je individuelle Weise sind. Dann kann sie sehen, dass es die uns im Selbstverhältnis gewärtigen Erfahrungen der Kontingenz unseres Lebens sind, die uns zu religiösen Deutungen veranlassen. Auch so freilich wird die Rede von Gott nicht zwingend, eben weil sie sekundär ist, durch Interpretation vermittelt, in wiederum historischen, kontingenten Interpretationstraditionen sich bewegend. Es tritt jedoch hervor, dass die Rede von Gott, dass vor allem die Erzählungen und Bilder von ihm in die Symbolkultur des Verhaltens zur Unbedingtheitsdimension des je eigenen Lebens, zur Symbolisierung des Grundes im Selbstbewusstsein, führen.

Zur Rede von Gott finden wir jedenfalls auf dem Weg über die *gelebte Religion*. Die *gelebte Religion* ist diejenige Dimension unseres bewussten Lebens, in der wir uns deutend und d.h. immer symbolisierend, dann also auch sprachlich, mit dem Wort ‚Gott‘, zu Erfahrungen des Unbedingten, Kontingenten verhalten.

‚Gott‘ ist ein Wort, ein Zeichen in unserer Sprache. ‚Gott‘ ist dasjenige Sprachsymbol, das zugleich als abschließendes, das Absolute, den unbedingten Grund im Bewusstsein bezeichnendes *Sinnzeichen* fungiert. ‚Gott‘ ist das Wort unserer Sprache, mit dem wir zur Symbolisierung desjenigen ausgreifen, das uns im Grundverhältnis unseres Lebens, in der Einheit einer auf das Ganze der Wirklichkeit ausgreifenden Daseinsperspektive, versammelt. Was das Wort Gott meint, will dann aber immer in dieser Perspektive je meiner Daseinserfahrung und ihrer -deutung verstanden sein.

Wir bewegen uns auf dem ebenso einheitlichen wie transzendenten Grunde unseres Bewusstseins. Ihm verdanken wir, so hat es Schleiermacher in seiner Religionstheorie ausgeführt, die Einheit unseres, uns im Weltverhältnis bestimmenden, Selbstbewusstseins. Der transzendente Grund ist uns präsent in der Unmittelbarkeit unseres Selbstgefühls. Und dieses Selbstgefühl wiederum macht, dass wir uns Erinnerungen und Erwartungen zuschreiben. Unser unmittelbares Selbstgefühl lässt uns die Geschichten erzählen, die unser Leben sind. Er gibt uns die Kraft, im Glück wie in der Not den uns tragenden Grund festzuhalten.



Dieses Selbstgefühl ist unsere ‚seelische Kraft‘, unser Grundvertrauen ins Dasein.

An der Verfassung unseres menschlichen Lebens kann uns also aufgehen, dass wir unser Leben aus der *Gründung in einem Unbedingten* führen. Was es um diesen unbedingten, unserem Wissen transzendenten Grund ist, wie wir ihn uns sollen vorstellen können, das ist und bleibt jedoch eine Frage der *Deutung*, eine Sache der *Interpretation*.

Die traditionellen Religionskulturen, die biblische Tradition im Christentum, die Rede von Gott, der wir dort begegnen, stellen in dieser Sicht *Sprache, Symbole, Bilder* und *Erzählungen* bereit, die uns in eine Kultur des Verhaltens zu dem bringen können, was uns – wir fühlen es – unbedingt angeht, wir aber nicht gegenständlich, nicht wissend, vor uns bringen können. Wir sehen uns auf die Sprache der religiösen Tradition verwiesen. Wir werden aufmerksam auf die geprägte Formensprache des Glaubens. Wir entdecken in der Symbolwelt der Bibel gangbare, erprobte Wege, in das eigene Innere.

Die Symboltradition der Religion spricht in Bildern und weiß viel zu erzählen. Damit ermöglicht sie denen, die sie gelernt haben, sich zur Transzendenz zu *verhalten*. In symbolischen Formen setzt sie uns ins Verhältnis zum transzendenten Grund unseres bewussten Lebens. Die Bibel erzählt von Menschen, die außerordentliche *Gottese Erfahrungen* gemacht haben. Die Mystiker können die Begegnung mit der transzendenten Einheit unseres bewussten Lebens als Widerfahrnis auf dem Grunde der eigenen Seele beschreiben.

Was in der Sprache der Symbole zur Deutung kommt, sind Erfahrungen, die zu unserem Leben gehören. Die traditionelle Symbolsprache der Religion ist für die meisten Zeitgenossen dennoch nicht mehr verständlich. Und wo sie nicht mehr verständlich ist, da funktioniert sie nicht mehr als Deutung unbedingt angehender Lebenserfahrung. Es braucht dann Übersetzungen. Das gilt auch für das Grundwort der religiösen Sprache im Christentum – also für das Wort Gott. Die Verborgenheit Gottes in der Religion ist, wo sie eintritt, eigentlich eine Verdunkelung der Deutungskraft dieses Wortes. Es erschließt dann nicht mehr den transzendenten Sinn der Erfahrungen des Kontingenten, bzw. dessen, was im Kontingenten Halt und Orientierung gibt. Die Kontingenzerfahrungen, Erfahrungen des Glücks wie der Not, sind selbstverständlich immer noch da, aber sie werden nicht mehr in einem bestimmten, auf Gottes Absichten rekurrierenden Sinn gedeutet.

#### 4. Die Deutungsbedürftigkeit der symbolischen Rede von Gott

Wie kann die Rede von Gott verständlich werden? Indem das Wort Gott als Deutewort für Erfahrungen gebraucht wird, die anders nicht in einen Sinnzusammenhang integriert werden können. Eine wichtige Aufgabe der *alltagsprak-*

*tischen Religionstheologie* muss es sein, das Wort Gott als ein hilfreiches Deutewort bekannt oder wieder bekannt zu machen.

Tätig ist unsere Imaginationskraft, besonders solange wir noch Kinder sind. Wir symbolisieren. Wir setzen Zeichen, die dadurch Symbole sind bzw. zu Symbolen werden, dass das Bezeichnete anders als durch sie unseren Vorstellungen auf gegenständliche Weise nicht ‚gegeben‘ ist.

‚Gott‘ ist kein Gegenstand, keine gegenständliche Realität, wie wir uns endliche Dinge vorstellen. Gott ist ein Deutewort, *in Vorstellungen existierend*, die wir Menschen uns machen. Weil es ein Symbol ist, verlangt das mit dem Wort ‚Gott‘ Gemeinte aber auch danach, als Interpretament kommuniziert zu werden. Dabei kommt es auf den Interpretationsrahmen an. Dieser kann unter den kulturellen Bedingungen unserer Gegenwart, unter denen die biblischen und religiösen Überlieferungen ihre Selbstverständlichkeit und gesamt-kulturelle Prägekraft verloren haben, nicht allein die Sprache dieser Überlieferungen selbst sein. Wer die Sprache der Bibel und der kirchlichen Dogmatik gebraucht – und sie wird ja zu Recht in der liturgischen Praxis der kirchlichen Gottesdienste auch weiterhin gebraucht –, sieht sich heute zugleich zu enormen Übersetzungsleistungen herausgefordert.

Die größten Hindernisse im Verständnis und in der Aneignung gerade auch der biblischen und traditionell kirchlichen Rede von Gott entstehen dem zeitgenössischen Bewusstsein aus der anhaltenden Verdunkelung ihres *symbolischen Charakters*. Es mangelt an der *Erschließung ihres Deutungssinns*.

Es scheint auch den Prediger/innen weithin gar nicht klar, dass es sich in der Rede von Gott und seinem Handeln um *symbolische* Rede und insofern um die Eröffnung eines nicht irrealen, aber eben *in unserer mentalen Innenwelt* realen Sinnbezuges geht. Die Rede von Gott hat Realität, unter Umständen eine ungeheuer machtvolle Realität – aber in unseren Gedanken, Vorstellungen und Gemütszuständen, in der Wirklichkeit unseres inneren Lebens. Wir haben es auch sonst mit solchen Formen geistiger Realität zu tun, in der Liebe, in der Moral, in den Rechtsverhältnissen der Gesellschaft. Sie können in sichtbare soziale Ordnungen eingebracht, in Gesetzen festgeschrieben werden. Aber ihre Kraft schöpfen sie aus einer geistigen Wirklichkeit, mit der sie in den Köpfen und Herzen der Menschen lebendig sind. Das gilt so gesteigert für Gott.

Leider verläuft jedoch die Fortführung der biblischen Rede von Gott in Unterricht, Predigt und Seelsorge weithin immer wieder in den Bahnen der theistischen Personalisierung und Vergegenständlichung Gottes. Gott wird im kirchlichen Reden zu einem höchsten Seienden, zu einem übernatürlichen und übergeschichtlichen Wesen hypostasiert. Dieses hat dann den Charakter eines von oben herab ins Weltgeschehen eingreifenden Subjekts. Es ist mit Handlungsintentionen ausgestattet, die uns freilich doch nie ganz verständlich sind.

Die religiösen Fragen, die für uns im Leben aufkommen, sind allerdings solche, die längst schon nicht mehr zu tun haben mit dem Glauben an ein voll-

kommenes, höchstes Wesen. Es wird nicht nach möglichen Erklärungen und Ableitungen gesucht, nicht nach Ursache und Wirkung. Fragen der Religion gehen nicht auf den Anfang vor aller Zeit, das Ende aller Dinge, die Welterschöpfung, die Weltgeschichte und das Weltgericht. Es ist längst der überwiegenden Zahl der Zeitgenossen klar, dass die Ursprungsmythen und apokalyptischen Szenarien, dann auch die Gedankensysteme der sie rationalisierenden Theologien, auf die existentiellen Sinnfragen keine Antworten bereithalten. Sie *erklären* nicht den faktischen und zumeist üblen Gang der Dinge, im Großen und im Kleinen.

Es ist durchaus ins allgemeine Bewusstsein eingedrungen, dass die Religion es überhaupt nicht mehr mit Fragen der Welterklärung, auch nicht mehr mit denen der Geschichtsdeutung zu tun hat, nicht mit der Entstehung und der Ausdehnung des Universums im interstellaren Raum, nicht mit der Hand Gottes in den großen Geschichtsbewegungen der Menschheit. Die Religion hat es zu tun mit den Fragen nach der Stellung und damit nach dem *Sinn, dem Grund und dem Zweck unseres endlichen, kontingenten, individuellen Daseins, mit der Frage nach dem Sinn des Ganzen meines Lebens*, in einem physikalisch, biologisch und historisch letztlich unergründlichen Universum. Die Religion interessiert sich nicht für das, was der Fall war, ist und sein wird. Sie arbeitet an der *Deutung des Sinns unseres kontingenten, individuellen menschlichen Lebens*.

Erst im Zusammenhang dieser Deutungsfragen hat dann auch die *Frage nach Gott als Frage nach einem einheitlichen und das Ganze meines Leben unendlich in sich aufhebenden Grund alles Seins* ihren Ort. Die Erweiterung des Weltwissens führt uns die Randständigkeit der Stellung von uns Menschen in der Unermeßlichkeit des Universums zusätzlich vor Augen. Wir sind Zeugen rasant fortschreitender wissenschaftlicher Entdeckungen im Makrokosmos wie im Mikrokosmos, in der Weite des Universums wie an den kleinsten Bauelementen der Materie, bis hin zum genetischen Code des Lebens überhaupt. Gleichermäßen ersichtlich ist jedoch, dass damit der *Sinn meines individuellen Daseins* und meine *besondere Weltstellung in dieser Zeit und an diesem Ort, dass vor allem die Bewandnis, die es mit meinem eigenen, individuellen Leben auf sich hat*, noch nicht besser verstanden sind. Es schwindet die Dunkelheit nicht, vor die die Frage nach dem ‚Vonwoher‘ und ‚Woraufhin‘ des eigenen *Lebens* einen jeden und eine jede stellt.

### 5. Die symbolischen Welten der gelebten Religion

Die religiösen Lebensfragen sind auf indirekte Weise immer auch Fragen nach Gott. Die Fragen, die als religiöse im Leben aufbrechen, sind solche, die auf den Grund des Vertrauens gehen, und ob ein Zweck ist in allem. Es sind die Fragen nach einem ‚Warum‘ in den Leidenserfahrungen, angesichts des Fragmentari-

schen, Widersprüchlichen, Chaotischen, Unstimmigen. Eines uns unbedingt Gründenden sind wir uns ja unmittelbar bewusst. Daraus erwächst uns das Grundvertrauen ins Dasein. Aber der Grund im Bewusstsein erschließt sich uns nicht. Wir *verstehen* uns nicht in ihm. Wir bleiben auf der *Suche* nach der *Deutung* des sich ebenso gewährenden wie entziehenden, aufbauenden und abbrechenden Sinns im eigenen Leben. Da ist ein Korrespondenzverhältnis zwischen der Sich-Entzogenheit im Selbstverhältnis und der Gottverborgenheit, zwischen der offenen Frage nach Gott und der nach der eigenen Identität.

In religiöse Sinn-Fragen führen besonders die Erfahrungen der *Grenze*, der Grenzen unserer analytischen Fähigkeiten, wo wir nicht weiter wissen, der Grenzen unserer ethischen Sicherheit, wo wir uns nicht zu entscheiden wissen, der Grenzen unserer Leidensfähigkeit, wo wir den Schmerz nicht aushalten und die Frage bedrängt: ‚Warum gerade ich?‘. Die in den Grenzerfahrungen aufbrechenden Sinnfragen greifen immer auch zurück in die Mitte und scheinbare Selbstverständlichkeit unseres alltäglichen Lebensgangs. Auch dort verlangen wir immer wieder nach der *Erkenntnis* des Grundes einer Daseinsgewissheit, in der wir ursprünglich, im Aufgang unseres bewussten Lebens, schon zu stehen glaubten. Religiöse Fragen, wo sie aus den Erfahrungen des Lebens kommen, sind solche, die an den unerträglichen Widersprüchen des Lebens aufbrechen. Es sind die unerfüllten Erwartungen, die vergeblichen Bemühungen, die zerbrochenen Beziehungen, die scheinbaren Ausweglosigkeiten des Lebensgeschicks. Da bedrängt die Frage, ob denn wirklich ein Sinn ist im Ganzen und ich vielleicht selbst wieder dahin zurückfinden kann, dass er sich mir auch erschließt.

Die Religion ist einerseits zu einer Angelegenheit der Individuen, ihrer Sinn-einstellungen und Sinnfragen geworden. Andererseits hat sie weiterhin ihren Außenhalt in jenen symbolischen Beständen der Lebenswelt, die immer auch die Gemeinschaft von Menschen und ihre kollektiven Identitäten stabilisieren. Religiöse Symbole sind sichtbar in Zeichen und Bildern – nicht allein am Ort der traditionellen Religionskultur, der Kirchen und der expliziten religiösen Gemeinschaften. Ob es freilich *religiöse* Sinnmuster sind, die in Zeichen und Bildern der Lebens- und Medienwelt sichtbar werden, liegt nie einfach auf der Hand, sondern ist ebenfalls eine Frage religionstheologischer Interpretations- und Deutungsanstrengungen geworden.

Die betenden Hände und das Kreuz, Christusdarstellungen und die Bilder der heiligen Geschichte, das alles sind Zeichen und Symbole, die wir mit der christlichen Religion verbinden. Sie stehen für die Hinwendung von Christenmenschen zur Transzendenz, zu Gott, zu Jesus Christus. Es sind Zeichen und Bilder, die dem, der die dazugehörigen Erzählungen kennt, Gottes schöpferisches Wort und Leben zur Vorstellung machen. Wir blicken, wenn wir in barocke Kirchen kommen, auf die Geburt des göttlichen Kindes, auf das Leiden und Sterben des Gottessohns, auf Maria, die Gottesmutter, deren Auffahrt in die himmlische Welt, auf das letzte Gericht, die himmlischen Freuden und die Höllenqualen der

verworfenen Seelen. Die Bilder aus der Vorstellungswelt des Christentums geben den anschaulichen Hinweis auf eine andere Wirklichkeit. Sie ist aus dem Alltäglichen herausgehoben. Sie ist von ihm bedeutungsvoll unterschieden. Erkennbar sind die Bilder und Erzählungen von dieser anderen Welt auf die *letzten Fragen* von Anfang und Ende, Leben und Tod resonanzkräftig bezogen.

Ebenso sind es innere Bilder, mit denen wir religiöse Vorstellungen verbinden, Bilder, die sich uns mental eingepägt haben. Aber solche inneren Bilder sind immer mit einem bestimmten, religiösen und kulturellen Lernen verbunden. Sie leben von der Begegnung mit Erzählungen, Texten, von der Begegnung mit den Bildern auf Kirchenwänden und auf Leinwänden, auf Altären, in Museen, heute auch im Kino und im Fernsehen.

Bilder, innere und äußere Bilder, akustische Bilder und visuelle Bilder, Sprachbilder und gemalte Bilder haben eine für die religiösen Vorstellungswelten *konstitutive* Funktion. Besonders solche Bilder, die nicht Abbilder von anderweitig Gegebenem sind, sondern zu Urbildern ihrer selbst werden, können – ob sie sich nun in der traditionellen Ikonographie des Christentums oder nur im abstrakten Spiel von Formen und Farben bewegen – eine enorme religionsbildende Kraft gewinnen. Sie provozieren die Suche nach Sinn, nach Bezügen, nach Verweisungen, nach Unterscheidungen. Sie gewinnen die religionsbildende Kraft durch die ihnen immanente ‚ikonische Differenz‘.<sup>15</sup> Die ‚ikonische Differenz‘ erzeugt eine Spannung zwischen der Fläche eines Bildes und dem, was sich auf dieser Fläche an Formen und Farben zeigt. Durch diese Differenz formt ein Bild seine eigene Realität, macht es etwas *als* etwas sichtbar. Es führt zu Bestimmungen im Sein, zu einem Seinszuwachs, zu einem *Überschuss an Bedeutung*. Ein solches Bild bildet nicht anderes ab. Es bringt etwas Eigenes und Neues hinzu zur Erfahrungswelt. Es zeigt nicht auf Wirklichkeit, sondern schafft sie. Es lässt eine neue und erweiterte *Realitätserfahrung* machen.

Solche Bilder können ins Symbolsystem des Christentums gehören, zu seinem ikonischen Kanon. Es können jedoch auch Bilder stark religiös sein, die solchen Bezug nicht herstellen. Dann provozieren sie die offene *Suche* nach dem Begriff der Anschauung. Dann liegt das Religiöse eines Bildes im Überschuss an Deutungsverweisen, die auf anderweitig nicht schon Erkanntes zeigen, in den Brüchen und Abbrüchen, in den Übergängen vom Bestimmten ins Unbestimmte.

Bilder moderner Kunst, etwa von Marc Rothko, Barnett Newman oder Yves Klein, zeigen gar nicht etwas Bestimmtes. Sie führen durch sich selbst, durch die allein mit Farben strukturierte Bildfläche, den Betrachter in eine *Erfahrung mit der Erfahrung* des Bildes. Sie lassen den Betrachter scheitern in dem Versuch, auf der Fläche des Bildes etwas schon Erkanntes (wieder) zu erkennen. Sie werfen ihn auf sich selbst und sein Betrachten zurück. Indem das Bild sich zeigt,

<sup>15</sup> Vgl. G. Böhm, *Die Wiederkehr der Bilder*, in: ders. (Hrsg.), *Was ist ein Bild?*, München 1995, S. 30.

verhüllt es zugleich seine Bestimmtheit. Es führt in eine ästhetische Erfahrung, die einer religiös aufstörenden Begegnung mit einem numinosen, geheimnisvollen Objekt gleichkommt. Dieses entzieht sich im Akt seiner Selbstoffenbarung zugleich dem aneignenden und Bedeutung dechiffrierenden Blick. Die ästhetische Erfahrung, die mit dem Erhabenen konfrontiert, wie das in der Konfrontation mit Bildern von Rothko, Newman oder Klein geschehen kann, *ist* eine solche religiöse Begegnung. Sie kann auch mit Bildern geschehen, die nicht religiöse Motive und Symbole aus der Kulturgeschichte des Christentums zeigen, abbilden, variieren, zitieren und transformieren. Es gibt Bilder, die lassen durch sich selbst religiöse *Transzendenzenerfahrungen* machen.

Solche Bilder sind jedoch vielleicht ebenso ein Hinweis darauf, dass die Gegenständlichkeit des christlichen Glaubens brüchig geworden ist. Christus, der leidende, am Kreuz sterbende Gott transformiert sich – so muss man vielleicht sagen – in den Farbbildern eines Marc Rothko zu einem atmosphärischen Gott, der sich, vorstellungshaft unbestimmt, nun im Wehen der Farbe bekundet. Man kann darin jedoch auch eine solche Achtung vor dem Bilderverbot der jüdisch-christlichen Tradition erkennen, die mit der sinnlich-ästhetischen Präsenz des nicht gegenständlich darstellbaren und fixierbaren Gottes versöhnt ist.

### 6. Die Arbeit an der symbolischen Form

Eine *alltagspraktische Religionstheologie* muss heute das veränderte Vorkommen der Religion im Leben der Menschen explizieren. Sie muss das Aufkommen der religiösen Frage verstehen und die darin zumeist unausdrücklich implizierte Frage nach Gott. Das Aufkommen der Religion im Leben der Menschen ist primär ein solches des *Suchens* und *Fragens*, der *Sehnsucht* und des *Verlangens*. Dieses findet dann möglicherweise auch zur objektiven Religion, den Symbolen und Ritualen in der Kirche – aber da hängt viel wiederum ab von den Zufällen des Lebensgeschicks.

Die subjektive Religion des Suchens und Fragens ist eine konstitutive Dimension menschlichen Lebens. Sie ist nicht Lehre, nicht Theologie, keine Summe von Glaubenssätzen und Vorschriften, sondern die existentielle Offenheit für Transzendenz, für das Unbedingte, dafür, dass die Wirklichkeit sinnbewussten Lebens im Vorhandenen nicht aufgeht, seine Einheit und Ganzheit im Transzendenten gründet.

Man kann diese heute dominante Form der gelebten Religion vielleicht auch eine ‚Religion der Sehnsucht‘ nennen.<sup>16</sup> ‚Sehnsucht‘ meint ja ein uns Menschen

<sup>16</sup> Vgl. die in diese Richtung gehenden Überlegungen bei P.L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt am Main/New York 1994; G. Schmid, *Sehnsucht nach Spiritualität. Neue religiöse Zentren der Gegenwart*, Stuttgart 2000.

eigentümliches, inhaltlich unbestimmtes, ins Unendliche reichendes Verlangen. Die Sehnsucht nach Gründung in einer absoluten Realität konkretisiert sich in dem Verlangen nach der Erfüllung der spirituellen Dimension unseres Lebens. Diese Erfüllung kann in den materiellen Dingen des Konsums nicht gefunden werden. Sie will Liebe, Glück, Anerkennung. In all diesen Bedürftigkeiten verdichtet sich das eine Verlangen nach dem erfüllten, ganzen Leben – nach Sinn.

In der Symbolwelt der christlich-religiösen Überlieferungen hat sich diese Sehnsucht nach dem Vollkommenen besonders in der Vorstellung vom Paradies, vom geöffneten Himmel, vom Reich Gottes, von Gottes neuer Schöpfung dargestellt. Es sind dies Symbole, die zur Darstellung der Sehnsucht nach dem Vollkommenen auch heute noch tragen. Von diesem Wissen machen die Werbeindustrie und die säkulare Popkultur regen Gebrauch. Selbst dort wird zumeist nicht verschwiegen, dass diese Sehnsucht nach Sinn mit den materiellen Dingen des Konsums nicht zu befriedigen ist. Es geht um die *spirituelle* Dimension in der Führung unseres bewussten Lebens.

Die Kirche, ihre Predigt, ihre Seelsorge, ihr Unterricht, haben jedoch am Leitfaden einer *alltagspraktischen Religionstheologie* die besondere Chance, nicht lediglich eine mit Schrift und Bekenntnis vorgegebene Botschaft von Gott und seiner Offenbarung auszurichten, sondern Wege zur Erkundung der spirituellen Dimension unseres bewussten Lebens zu eröffnen und mitzugehen. Gott ist dann das Wort unserer Sprache, mit dem wir unsere letzten Gedanken und Zwecke symbolisieren. Der Weg zu Gott führt durch die innere Welt unserer tiefsten Sehnsucht. Es ist der Weg, auf dem uns ausdrücklich wird, dass die Wirklichkeit im Vorhandenen nicht aufgeht. Der eigene Zugang zu dieser Erfahrung lässt sich finden. Die eigene Einsicht kann sich bilden in das, wozu ich mich in letzter Hinsicht bestimmt finde, was meinem Leben einen unauslöschlichen Sinn, Inhalt und die Gewissheit geben kann, auf keinen Fall vergeblich zu leben.

Die Sehnsuchtsreligion wird heute in der Werbung und der Popkultur angesprochen. Dass es eine Erfüllung dieser Sehnsucht geben könnte, wird verstärkt aber auch wieder mit der Kirche, ihren Gebäuden, Symbolen und Ritualen in Verbindung gebracht. Man hat noch eine Ahnung, dass es in der Kirche um Dinge geht, die man nicht machen und nicht kaufen kann, die aber das Leben erst eigentlich wertvoll machen. In ihr werden Wege gesucht in die innere Welt.

Wofür lebe ich? Was gibt meinem Leben Inhalt und eine Perspektive? Ist da ein weiterer Horizont, einer, der die endlichen Dinge und die menschlichen Möglichkeiten übergreift? Oder sind die irdisch-weltlichen Dinge zuletzt doch die höchsten Werte: die Gesundheit, die Familie, der Beruf, das Geld, der Konsum, die Kunst? Alles endliche Dinge – dennoch von höchstem Wert, das Leben sinnlos, wenn sie zerbrechen? Wo die Kirchen zu ihrer Religionsfähigkeit finden, können sie die vorhandene Welt transzendieren, sie an ihre Zufälligkeit erinnern, die Ehrfurcht vor dem Ungeheuren, Transrationalen, Nicht-Machbaren, vor einer absoluten Realität bewahren.

Martin Buber, der jüdische Religionsphilosoph, hat den Weg zu Gott, der über die Suche nach der metaphysischen Dimension des eigenen Daseins verläuft, mit einer immer noch verblüffenden Klarheit zur Sprache gebracht.<sup>17</sup> Er war der Meinung, dass nicht der Weg zu einer vorgegebenen Botschaft von Gott, sehr wohl aber die Empfänglichkeit für religiöse Erfahrung gerade der Jugend besonders offen steht.

„Was hat Jugend mit Religion zu schaffen? Das will sagen: die einzelnen jungen Menschen mögen je nach Anlage, Erziehung, Einfluss der Umwelt religiös oder irreligiös sein – wie aber käme der Jugend als solcher ein positives Verhältnis zur Religion zu? Ist es berechtigt von ihr zu fordern? Die Jugend ist die Zeit der Altoffenheit. Mit allwärts offenen Sinnen empfängt sie die Fülle und Vielfältigkeit der Welt, mit allwärts offenem Willen schenkt sie sich dem unendlichen Leben hin. Noch ist sie nicht auf eine Wahrheit eingeschworen, um dementwillen sie vor allen andersartigen Perspektiven die Augen zu schließen hätte; noch hat sie sich nicht auf eine Norm verpflichtet, vor der alle andersartigen Wünsche zu schweigen hätten. Ihr Streben nach Erkenntnis kennt keine andere Grenze, als die, die eigene Erfahrung sie wahrnehmen lehrt, ihre Vitalität keine andere Verantwortung als die vor der Ganzheit des eigenen Lebens.“<sup>18</sup>

Die Jugend, so Buber, ist noch offen für die eigene Erfahrung und Erkenntnis, noch nicht in überkommene Normen und Formen eingefügt. Es ist ein Suchen da, eine lebendige Ahnung vom Unendlichen, ein Warten auf das Unbedingte, das dem Leben Gehalt und eine Perspektive gibt.

Wir sehen das heute sicher etwas anders. Die allseits offenen Sinne, die den Blick freigeben aufs Unendliche, wissen wir aufgesogen von der Macht der Medien, der Bilder und Klangräume, die schon die Kinder und Jugendlichen von früh auf umstellen und die ihre innere Welt besetzen. Dennoch haben auch wir immer noch Veranlassung genug, davon auszugehen, dass der religiöse Sinn lebendig ist und die metaphysische Dimension entdeckt wird, auch und gerade durch überraschende Kontakte mit den symbolischen Formen der traditionellen Religionskulturen. Es gilt durch die Arbeit an den symbolischen Formen die eigentümlich religiöse Phantasie zu motivieren. Noch einmal Martin Buber:

„Nicht darum also geht es, der Jugend Religion aufzuerlegen, sie in eine Ordnung des Wißbaren und Tubaren einzustellen, sondern darum, in ihr ihre eigene latente Religion zu erwecken; das ist: die Bereitschaft, der Berührung des Unbedingten standzuhalten. Es gilt nicht, der Jugend zu predigen, dies und keine andere sei Gottes Offenbarung, sondern ihr zu zeigen, daß kein Ding unfähig ist, ein Gefäß der Offenbarung zu werden; nicht, ihr zu verkünden, durch diese und keine andere Handlung sei Gott zu dienen, sondern ihr zu enthüllen, daß jede

<sup>17</sup> Vgl. M. Buber, Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion (1919), in: ders., Reden über das Judentum (Gesamtausgabe), Berlin <sup>2</sup>1932.

<sup>18</sup> Ebd., S. 201.



Tat geweiht ist, in der die Einheit aufstrahlt, nicht von ihr zu fordern, daß sie als einzig verpflichtend für ihr Leben anerkenne, was zu irgend einer Stunde der Vergangenheit geschehen ist, sondern ihr zu bestätigen, daß 'jeder Mensch seine Stunde hat', die Stunde, da die Pforte sich ihm auftut und das Wort vernehmlich wird. Wir wollen der Jugend nicht ein Wissen um Gottes Wesen und Werke vermitteln, die wir Ehrfurcht vor dem Unwißbaren hegen; wir wollen ihr Leben nicht durch gottabgeleitete Gesetze und Vorschriften regeln, die wir das Leben für göttlicher erachten, als Gesetze und Vorschriften; wir wollen ihr helfen, an ihrer Bestimmung nicht vorüberzugehen, ihre metaphysische Selbstentdeckung nicht zu verschlafen, dem Wirken des Unbedingten an ihrem Geist würdig zu erwidern. So schmälern wir der Jugend ihre Altoffenheit nicht, sondern fördern und festigen sie zutiefst darin, wir verhängen keines ihrer Fenster, sondern lassen sie, als sei sie ganz Auge geworden, den allumschließenden Rundblick tun; wir versperren keinen Weg vor ihr, sondern erleichtern ihr inne zu werden, daß alle Wege, in Wahrhaftigkeit und Weihe begangen, zur göttlichen Schwelle führen.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Ebd., S. 205.