

---

# Die ambivalente Suche nach Sinn

## Theologie als kritische Hermeneutik des Religiösen in den 20er Jahren

Wilhelm Gräb

Was ein religiöses Phänomen ist, ist immer strittig. Religion gibt es nicht ohne den Diskurs über sie. Religion ist – mit Joachim Matthes zu reden – ein diskursiver Tatbestand<sup>1</sup>. Zur Diagnose der religiösen Lage einer Zeit, des Vorkommens der Religion in ihr, gehört die diskursive Arbeit an ihrem formalen Begriff ebenso wie die Phänomenologie und Hermeneutik der sozio-kulturellen Tatbestände.

Schon deshalb auch darf die Aufmerksamkeit auf die Blüte außerkirchlicher, säkularreligiöser Bewegungen und Motive in den 20er Jahren an dem Sachverhalt nicht vorbeigehen, daß während dieser Zeit das gesteigerte Vorkommen religiöser Themen und Motive, Szenen und Bewegungen außerhalb ihres offiziellen kirchlichen Modells in der Literatur und in der Kunst, in Ideologien, Lebensphilosophien und Weltanschauungen auch wahrgenommen, analysiert und kritisch diskutiert worden ist.

Die 20er Jahre waren eine Zeit ebenso des religiösen wie des theologischen und philosophischen Neuaufbruchs. Ursächlich dafür war bekanntlich der Erste Weltkrieg, die durch ihn mehr oder weniger ausgelösten und ihm folgenden politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umwälzungen. Im Zuge dieser Umbrüche kam es nicht nur zum politischen Umbau der Gesellschaft. Dramatisch war auch die Kritik an den überkommenen kulturellen, kirchlichen und religiösen Traditionen und Institutionen, die Suche nach neuen religiös-weltanschaulichen und ethisch-moralischen Orientierungen. So sind im Zusammenhang der theologischen und philosophischen, literarisch-ästhetischen und kirchlichen Neuerungsbewegungen über Europa zugleich neue Heilslehren, ideologisch-politische Weltanschauungen, ästhetisch-religiöse Ausdrucksformen, die gedanklichen Figuren eines neuen Lebensgefühls in einer Zahl hereingebrochen wie nie zuvor. Noch nie durchdrangen und widersprachen sich so viele heterogene Ideale wie damals: Wandervogel und Kommunismus, Pan-Europa und Körperkult, Jazz und Eurythmie, Bejahung des Vitalen und Liebe zur Dekadenz, Fortschritt und soziales Pathos, Pfeilkreuzlerium und Zurück zur Scholle, Theosophie, Ausdruckstanz, Wotans-Religion und Okkultismus.

1. Vgl. Joachim Matthes, Auf der Suche nach dem »Religiösen«. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: Sociologia Internationalis 2 (1992), S. 129-142.

Die Neuaufbrüche in Theologie und Kirche während der Zeit seit Kriegsende bis in die Mitte der 20er Jahre waren im Grunde Begleiterscheinungen einer die ganze Gesellschaft durchziehende Suche nach neuen geistigen Orientierungen. Gemeinsam war schließlich allen religiösen, theologischen und politischen Erneuerungsbewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen die massive Kritik am Liberalismus und Individualismus der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts, an einem kirchlich etablierten Christentum, das man mit der dekadenten bürgerlichen Kultur und ihren politischen Herrschaftsformen verschwistert fand. So sehr man sich einig war in der Kritik an der alten, mit dem Krieg vergangenen und durch ihn ins Unrecht gesetzten Kulturwelt, so verschieden waren die Leitvorstellungen jedoch bei der Suche nach neuen weltanschaulichen Orientierungen. Bunt ging es zu auf dem Markt der Weltdeutungen und religiösen Bewegungen. Und das innerhalb und außerhalb der bestehenden religiösen Institutionen, der theologischen und philosophischen Schulen, der literarischen und ästhetisch-kulturellen Szenen.

Die Theologie der Zeit nahm einerseits teil an der gesellschaftlich allgemeinen, religiös-weltanschaulichen Orientierungssuche. Andererseits markierte die Theologie dem zunehmend bunter werdenden Markt der religiös-weltanschaulichen Bewegungen gegenüber auch eine ihr spezifische, eigentümlich kritische Distanz. Der Theologie ging es, teilweise nahezu ausschließlich, um Religions- und Ideologiekritik. In der Religion, insbesondere ihren politisch-weltanschaulichen Varianten erkannte man zu Recht die Gefahr der Absolutsetzung von Relativem, Innerweltlich-Diesseitigem, von Machtinteressen und totalitären Anmaßungen. Dazu – so könnte man sagen – brauchte es in den religiös-weltanschaulichen Kämpfen der 20er Jahre die Theologie auch ganz besonders, als Kritik einer die Realität vernebelnden, überkommene Machtpositionen sanktionierenden oder auch neue suggestive Wahnvorstellungen hervorrufenden und befördernden Religion. Und diese Aufgabe hat sie, vor allem in Gestalt der ›dialektischen‹ Theologie bzw. der Wort-Gottes-Theologie, energisch wahrgenommen.

Theologie in dieser Gestalt der kritischen Unterscheidung der religiösen Intention, die nach einem letzten, einheitlichen Grund der Wirklichkeit fragt, nach einem Sinnanzien, nach zielgewisser Lebensorientierung einerseits, nach der Erfüllung dieser Intention in der absoluten Erkenntnis andererseits, ist ebenso eindrücklich aber auch von Paul Tillich betrieben worden, wie schließlich von einem Journalisten, dem sensiblen, ideologiekritischen Zeitgenossen Carl Christian Bry, auf den hier in erster Linie aufmerksam gemacht werden soll. Bry, der theologische Laie, hat das der Theologie eigentümliche Potential der kritischen Unterscheidung des Unbedingten von den immer endlich bedingten Weisen seiner Erkenntnis energisch zum Zuge gebracht. Im Unterschied zu den Wort-Gottes-Theologen, konsequenter auch noch als Tillich, hat es Bry jedoch verstanden, die kritische Hermeneutik der Religion mit ihrer Begründung am Ort des religiösen Subjekts, somit auch mit einem Verständnis der Sehnsüchte und Lebensinteressen, welche zur Neubelebung religiösen Suchens und Fragens geführt haben, zusammenzuhalten.

ten. Die Wort-Gottes-Theologen sind letztendlich doch den Weg der Positionierung des Absoluten jenseits der in Kultur und Gesellschaft manifesten, wenn auch in den säkularreligiösen Bewegungen sich auf verquere Weise ausdrückenden, religiösen Suche nach Sinn gegangen. Bry ist dabei geblieben, daß es bei aller Ambivalenz, die der religiösen Suche nach Sinn eigentümlich ist, etwas anderes als diese Suche für uns endliche Menschen nicht geben kann. Sie darf von der Theologie nicht nur kritisiert und von der Kirche nicht mit fertigen Antworten für beendet erklärt werden. Theologie und Kirche müssen die menschliche Suche nach Sinn tiefer über sich zu verständigen versuchen und argumentativ überzeugend auf tragfähige Gehalte hin ausrichten.

## I. Neuformlungen der religiösen Idee

Die frühe ›dialektische‹ Theologie stellte eine der Spielarten des religiösen Neuaufbruchs in den 20er Jahren dar. Sie dokumentierte eine der Neuformlungen der religiösen Idee im politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Umbruch der Kriegs- und Nachkriegszeit. Barth, Thurneysen, Brunner und Gogarten reagierten auf den in der Gesellschaft verbreiteten Vertrauensverlust der politischen, kulturellen und kirchlich-religiösen Institutionen. Das Krisenbewußtsein war gesellschaftlich dominant. Man sah die bürgerliche Welt zerfallen, wußte ihre politischen Ordnungen, aber auch ihre Lebensauffassungen, Weltanschauungen und Wertorientierungen ins moralische Unrecht gesetzt. Auch Christentum und Kirche, so die Meinung der Krisentheologen, haben bei dem Vorhaben versagt, das Projekt der Moderne zu realisieren. Individuelle Freiheit und soziale Gerechtigkeit, die ethisch-religiösen Ideale der Neuzeit sind nicht verwirklicht. Im Gegenteil, der Krieg, aber auch die ungelöste soziale Frage haben gezeigt, daß im Zuge der Industrialisierung neue politische Gegensätze und soziale Ungleichheiten entstanden sind. Der Krieg, ebenso dann auch der Neuaufbau der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in den Anfängen der Demokratie in Deutschland, ließen nicht den einzelnen und seine Freiheitsrechte, sondern das Kapital, dann auch die Masse und ihre Macht ins Zentrum kultureller Gestaltung treten.

Was ist mit der ethisch-religiösen Norm, mit dem politisch-theologischen Ideal vom ewigen Frieden, von Gerechtigkeit und Freiheit, worauf das Projekt der Moderne sich verpflichtet hatte? Die Krisentheologen faßten – durchaus neukantianisch – das Absolute ethisch-normativ. Und dabei sahen sie die absolute Norm, die Norm des Absoluten, keineswegs durch Krieg und Revolution zerstört. Im Gegenteil! Unglaublich waren die gesellschaftlichen und kulturellen Instanzen geworden, die religiösen Institutionen auch, auf welche die bürgerliche Welt des 19. Jahrhunderts meinte setzen zu können Die Norm, der sie zur Durchsetzung hätten verhelfen sollen, bleibt gültig. Die realgeschichtlichen Träger für die Realisierung von Freiheit und Gerechtigkeit aber haben versagt: Christentum und Kirche, Politik

und Kultur. Sind neue Trägergrößen für die geschichtliche Realisierung der Norm des guten Lebens, von Freiheit und Gerechtigkeit, in Sicht? Nein, sagten die radikalen Krisentheologen. Also, so ihre Schlußfolgerung, muß die absolute Norm, das Ideal des Guten, von Gerechtigkeit und Freiheit, sich selber realisieren, aus der Kraft des Absoluten, im geschichtlich unableitbaren, kontingenten Vollzug von dessen autoritativer (christologisch gedeuteter) Selbstdurchsetzung.<sup>2</sup>

Die Krisentheologen rekurrierten auf Gottes Selbstoffenbarung – in der ›Geschichte‹ Jesu Christi. Ihr Rekursfundament war der theologische Gedanke von Gottes souveräner Herrschaft, somit der Selbstrealisierung der absoluten Norm. Auf der Basis dieses Gedankens konnten alle kulturell-gesellschaftlichen Positionen und Bestrebungen des religiösen und moralischen Bewußtseins in der krisenhaften Zeit des Umbruchs, alle politisch-weltanschaulichen Bewegungen auch, die auf Kulturgestaltung und Gesellschaftsneuaufbau zielten, theologisch relativiert werden. Allerdings, der theologische Gedanke von Gottes souveräner Selbstoffenbarung, von der Selbstdurchsetzung der Norm des Guten im Umbruch der Zeiten, mußte zwangsläufig selber als eine religiöse Position erscheinen. Die Theologie der Krise stellte sich ihrerseits als eine der Spielarten des religiösen Neuaufbruchs in der Wende der Zeiten dar, als Manifestationsgestalt eines eschatologischen, apokalyptisch-  
endgeschichtlichen Christus-Glaubens. Eine bloß positionelle Auslegungsgestalt des religiösen Bewußtseins wollte die Krisentheologie jedoch gerade nicht sein, weil sie damit in den Positivismus der bürgerlichen Gesellschaft zurückgefallen wäre. Die Dialektik sollte den Krisentheologen in diesem Dilemma helfen. Zugleich steigerten sie jedoch die Vorstellung Jesu Christi zum supranaturalen Faktum des sich selbst realisierenden Absoluten. Mit der Phänomenologie und Hermeneutik der vielgestaltigen religiösen Bewegungen und Szenen der Zeit war die sich im Absoluten positionierende Krisentheologie schließlich kaum noch vermittelt.

2. Es ist hier nicht der Raum, diese Interpretation der frühen ›dialektischen‹ Theologie aus den Quellen zu belegen. Hier nur ein Zitat aus Barthes erster Fassung des Römerbriefs (1919): »Der Gesichtspunkt, von dem aus hier geredet wird, ist nicht der des Idealismus, obwohl das, was von hier aus gesehen und wovon hier aus geredet wird, genau die Ausfüllung des leeren Raumes ist, den der Idealismus aufdeckt und beschreibt. [...] Nicht um eine weitere Anbiederung der Wahrheit, die wieder in tausend unbefriedigenden Brechungen und Verkürzungen in die ›Geschichte‹ eingehen könnte, sondern um das Ereignis, in dem die Wahrheit sich frei macht aus Ihrer Gefangenschaft (1,18), indem die sogenannte Geschichte, die Geschichte des Zwiespalts, abgeschlossen, in ihrer tiefsten Tendenz erfüllt und vollendet wird. Die Frage der Realität, die der Idealismus aufwirft und gelöst läßt, hat an *einer* Stelle in der Welt grundlegend für die ganze Welt ihre Antwort gefunden. [...] Die Idee Gottes und des Guten schwebt nicht mehr als Fremdkörper über einer auch ihr fremdartigen Geschichte, sondern an *einem* Punkt der Geschichte ist das geschehen, was in der Idee, im Gesetz immer gemeint, geboten, gewissagt war. Damit ist die ›Geschichte‹ grundsätzlich, von Gott her, abgebrochen. Die Zeit, in der ›Ideal und Leben‹ ergebnislos mit einander rangen, ist erfüllt.« Karl Barth, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, hg. v. H. Schmiedt (GA II, 16), Zürich 1985, S. 84 f.

Dieses Endresultat macht freilich offenkundig, was sich strukturell bereits in der frühen ›dialektischen‹ Theologie angezeigt hatte. Diese Theologie war von Anfang an selber religiöse Position, Positionierung einer religiösen Wirklichkeitssicht. In ihr ging es um die Deutung der irdisch-geschichtlichen Wirklichkeitssicht im Horizont der Idee des sich selbst durchsetzenden Absoluten, um die religiös deutende Verarbeitung der durch den Ersten Weltkrieg ausgelösten, bzw. in ihrer Schärfe manifest gewordenen politisch-gesellschaftlich-kulturellen Umsturzerfahrungen. Barths »Römerbrief« war dabei ähnlich wie etwa Blochs »Geist der Utopie«<sup>3</sup> die emphatische Dokumentation einer positionell bestimmten christlich-religiösen Weltansicht, die sich explizit »Zwischen den Zeiten« formulierte. Dem Anspruch nach sollte dabei die positionelle Verfaßtheit der sich auf dem ethisch-religiösen Bewußtsein aufbauenden Theologie des liberalen, bürgerlichen Zeitalters überwunden sein. Dieser Anspruch ließ sich aber nicht einlösen, weil auch die Argumentation vom Absoluten, von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus bzw. von fiktionalen Vorstellungen und utopisch-metaphysischen Begriffen her, nur auf der Position des christlich-religiösen Bewußtseins eingenommen werden konnte bzw. nur so möglich war, daß der Glaube an den Gott der Bibel schon in Anspruch genommen ist.

Auf der fiktionalen Basis absoluter Positionalität war die Dialektische Theologie stark in der kritischen Relativierung aller pluralen Phänomene positionell bestimmter religiöser Bewegungen der Zeit. Sie war allerdings auch immer nur negativ bzw. distanziert-kritisch auf die religiösen Bewegungen und Neuaufbrüche innerhalb und außerhalb der Kirche bezogen. In ihnen eine konstruktiv beschreibende Rolle zu spielen, gar eine religionshermeneutische Aufgabe zur besseren Verständigung über ihre Motive, Hintergründe und Intentionen zu übernehmen, lag Barth, Thurneysen, Gogarten, Brunner und Bultmann gänzlich fern. Zur Strategie der Selbstimmunisierung ihrer eigenen religionsstheologischen Position ge-

3. Blochs »Geist der Utopie« (Erste Fassung 1918, Zweite Fassung 1923), entstanden ebenfalls aus der Verzweigung über die Barbarei des Krieges, war zwar die Aufforderung zu einer umfassenden politischen Revolution im Geiste des Sozialismus, weit darüber hinaus jedoch zugleich die Verheißung eines Neuen Zeitalters, das wieder metaphysisch, gottsucherisch und von utopisch-prinzipiellen Begriffen bestimmt sein sollte. »Zuletzt freilich, nach dieser internen Vertikale, breite sich aus die Welt, die Welt der Seele, die externe, kosmische Funktion der Utopie, gehalten gegen Elend, Tod und das Schalenreich der physischen Natur. In uns allein brennt noch dieses Licht, und der phantastische Zug zu ihm beginnt, der Zug zur Deutung des Wachtraums, zur Handhabung des utopisch prinzipiellen Begriffs. Diesen zu finden, das Rechte zu finden, um dessentwillen es sich ziemt zu leben, organisiert zu sein, Zeit zu haben, dazu gehen wir, hauen wir die metaphysisch konstitutiven Wege, rufen was nicht ist, bauen ins Blaue hinein, bauen uns ins Blaue hinein und suchen dort das Wahre, Wirkliche, wo das bloß Tatsächliche verschwindet – Incipit vita nova.« Ernst Bloch, Der Geist der Utopie, Unveränderter Nachdruck der bearbeiteten Neuauflage der zweiten Fassung von 1923, Frankfurt am Main 1964, S. 13 (Schluß des Vorwortes »Absicht« der Erstfassung von 1918).

hörte es, den christlichen Glauben gerade nicht als Religion, somit nicht als eine humane Selbstdeutung im Horizont der Idee des Absoluten neben anderen zu begreifen, sondern eben als Epiphänomen der Selbstdurchsetzung des Absoluten selber. Die ›dialektische‹ Theologie konnte die Renaissance des Religiösen in den 20er Jahren theologisch verurteilen – in ihren Motiven verstehen, somit dann auch zu einer konstruktiven Kritik finden, konnte sie nicht.

Anders war es bei dem Theologen, der sich freilich auch als Religions- und Kulturphilosoph verstand: Paul Tillich. Anders war es bei dem früh verstorbenen, durch sein 1924 erschienenenes Buch mit dem Titel »Verkappte Religionen«<sup>4</sup> seinerzeit bekannt gewordenen Zeitdiagnostiker und Journalisten Carl Christian Bry<sup>5</sup>. Tillich

4. Die erste Auflage der »Verkappten Religionen« (1. bis 3. Tausend) erschien 1924 im Verlag Friedrich Andreas Perthes AG, Gotha / Stuttgart. Sie war nach kurzer Zeit vergriffen. Die Neuauflage (4. bis 6. Tausend) übernahm 1925 der Leopold Klotz Verlag, Gotha (Leopold Klotz hatte als früherer Direktor bei Perthes diese Abteilung des Verlages übernommen). Da auch diese zweite Auflage schnell verkauft wurde, befaßte sich Bry bereits mit Änderungen und Ergänzungen. Doch nach seinem frühen Tod am 9. Februar 1926 in Davos fanden sich im Nachlaß nur stichwortartige Notizen für die geplante Überarbeitung und als Manuskript ein Entwurf des Nachwortes vom 1. April 1925. Nach dem Tod von Carl Christian Bry bestand weiterhin Interesse an den »Verkappten Religionen«, aber es wurde so lange mit einer Neuauflage gezögert, bis im Jahre 1932 alle Pläne an der politischen Entwicklung scheiterten. Nach dem Zweiten Weltkrieg bereiteten Thomas Balling und Karl August Meißinger im Auftrag des kleinen Edmund Gans Verlages, Lochham bei München, eine redigierte Fassung der »Verkappten Religionen« vor. Sie kam jedoch nicht zum Druck. Erst 1964 kam es zur 3. Auflage, ergänzt durch das bisher unveröffentlichte Nachwort des Autors (bearbeitet und herausgegeben von Klaus E. Zippert). Dieser Band enthält zur Einführung auch den »Versuch eines Porträts« von Carl Christian Bry durch Ernst Wilhelm Eschmann. Der Neudruck erschien allerdings praktisch unter Ausschluß der Öffentlichkeit, da der kleine Verlag in Lochham bei München über keinen Werbe- und Vertriebsapparat verfügte. Martin Gregor-Dellin machte den Band 1986 durch eine Taschenbuchausgabe bei der Greno Verlagsgesellschaft, Nördlingen, neu zugänglich. Es wurde darin auch das Nachwort des Verfassers wieder abgedruckt. Gregor-Dellin führt in das Buch mit einem Vorwort ein. Die Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf diese Ausgabe.
5. Carl Christian Bry (1892-1926) stammte aus Stralsund. Der Name seiner Eltern war Decke. Vom Geburtsnamen seiner Mutter, deren Vorfahren Holländer waren, leh sich der Sohn den Schriftstellernamen Bry aus, wobei er das »y« wie »i« aussprach. Bry hat Geschichte, Nationalökonomie, Jurisprudenz, Germanistik, Theaterwissenschaft und Philosophie unter anderem bei Dessolz und Simmel studiert. Er arbeitete als Theaterkritiker und Stummfilmautor, bevor er 1916 ins Verlagsgeschäft ging. Nach Kriegsende siedelte er nach Pasing bei München über. Es war dies das München Thomas und Heinrichs Manns, Brandenburgs und Carossas, aber auch des beginnenden Nationalsozialismus. In über 400 Feuilletons hat Bry über Literatur, Kunst und Politik seiner Zeit berichtet. Die Kritik, die er in seiner Tagesjournalistik an den »Nationalen« und »Vaterländischen« übte, veröffentlichte er fast ausschließlich im »Argentinischen Tageblatt«. Dieser Journalismus hätte ihn das Jahr 1933 in Deutschland kaum überleben lassen. Bry starb jedoch schon 33-jährig im Jahr 1926 in Davos. Er war von Geburt an körperlich behindert. Die vornehmlich politisch ausgerichteten Artikel, in denen

und Bry haben in den 20er Jahren Ansätze zu einer kritischen Hermeneutik des Religiösen vorgelegt. Sie haben das explizite und implizite Vorkommen von Religion in den verschiedenen Bereichen von Kultur und Gesellschaft, ihr Auftreten in neuen sozialen und politischen Bewegungen, in neuen Vergesellschaftungsformen und Lebensstilen zu beschreiben und zu verstehen versucht, ohne dabei zugleich das der Theologie eigentümliche ideologiekritische Potential zu verleugnen. Ihre Religionshermeneutik profitierte jedoch entscheidend davon, daß sie die Diagnose der religiösen Lage zum konstitutiven Bestandteil ihrer Zeitdiagnose überhaupt erhoben haben.

Wer die Gegenwartskultur verstehen will, also das Handeln und Erleben der Menschen, sofern es durch symbolische Formen, durch Sprache und ästhetische Zeichen vermittelt ist und reproduziert wird, der muß auch die Religion bzw. die Religionen ins Auge fassen. Für Tillich und für Bry war Religion konstitutiver Bestandteil von Kultur. Für beide stand sie gerade in den 20er Jahren im Zeichen zahlreicher Neuaufbrüche von durchaus ambivalentem Charakter. Für beide war es wichtig zu betonen, daß Religion auch inkognito umgehen kann. Genau deshalb war ihnen aber auch die kulturelle Hermeneutik der Religion und der kritische Diskurs über sie so wichtig. Nur indem die Religion als konstitutiver Bestandteil von Kultur erkannt wird, sie Eingang findet in den öffentlich Diskurs, das Mißverständnis überwunden wird, sie sei bloße Privatsache, ist auch ihre Kultivierung und Humanisierung zu erreichen, ihrer politisch gefährlichen Deformation zu einem ideologisch verblendeten Aberglauben vorzubeugen. Für Bry fiel dieser Gesichtspunkt besonders stark ins Gewicht seiner Besprechung der religiösen Lage, in die er auch die politischen Ideologien von rechts und von links, die dann in den späten 20er und 30er Jahren explodiert sind, einbezogen hat.

## **II. Kritische Hermeneutik des Religiösen**

Brys »Verkappte Religionen«, die 1924 bei Perthes in Gotha erschienen sind, in einem Verlag, der auch Theologie verlegte, waren seinerzeit keineswegs unbeachtet geblieben. In der Sitzung des Deutschen Reichstags vom 16. Mai 1925 wurden sie von einem Abgeordneten während der Debatte über die amtliche Bevorzugung einer bestimmten Stenographie ausdrücklich genannt. Der Abgeordnete erzählte eine Anekdote über die Monomanie der Gabelsbergler und Stolze-Schreyaner, die sich damals erbittert befehdeten, und fügte hinzu, auch die

*Bry aus Münchner Sicht für das »Argentinische Tagblatt« über die Ereignisse der Jahre 1921 bis 1924 berichtet hat, wurden von Martin Gregor-Dellin im Greno-Verlag neu herausgebracht. Vgl. Carl Christian Bry, Der Hitler-Putsch. Berichte und Kommentare eines Deutschland-Korrespondenten (1922-1924) für das »Argentinische Tag- und Wochenblatt«, hg. v. Martin Gregor-Dellin, Nördlingen 1987.*

Kurzschrift sei für viele zu einer »verkappten Religion« geworden, wie sie ein geistreicher Schriftsteller, Carl Christian Bry, in seinem Buch beschrieben habe. Der Abgeordnete hieß Theodor Heuss.<sup>6</sup>

Brys besonderes Augenmerk galt der Vielzahl der nach Krieg und Revolution neu entstandenen säkularreligiösen Bewegungen. Zu ihnen rechnete er die politischen Ideologien des Kommunismus und Faschismus, aber auch neue Formen esoterischer Spiritualität wie die Anthroposophie Rudolf Steiners, dann den literarischen Expressionismus eines Strindberg und Wedekind, die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Bry sprach von »verkappten«, also gewissermaßen unsichtbaren Religionen, nicht etwa von Ersatz- oder Quasi-Religionen. Auf diese Weise brachte er zum Ausdruck, daß sich in den säkularen Vorstellungen dieser Weltanschauungsbewegungen durchaus Dimensionen genuiner Religion finden. Sie bieten ein umfassendes Sinndeutungsmuster menschlichen Daseins in der Welt, ja darüber hinaus im Ganzen des Universums. Sie arbeiten mit der Vorstellung der Erlösung von der Brüchigkeit und Unvollkommenheit der menschlichen Existenz, versprechen eine neue Welt und einen neuen Menschen. Aber sie tun all dies dann doch nicht auf eigentlich religiöse Weise, nicht mit dem Rekurs auf eine transzendente Sinninstanz, nicht im Glauben an einen Gott, sondern im Glauben an die Selbsterlöskräfte und Vervollkommnungsmacht des Menschen. Der Glaube an eine jenseitige Wirklichkeit, welcher die Religion eigentlich kennzeichnet, wird von den »verkappten Religionen« in einen zumeist wahnwitzigen, monomanen Glauben an eine rein diesseitig zu realisierende Idee umgeformt. Dies hat Bry als das Kriterium zur Unterscheidung genuiner Religion von der verkappten ausgearbeitet. Letztere erfüllt für ihre Anhänger auch die Funktion von Religion. Sie bietet umfassende Sinnorientierung, vermittelt ein Daseinsverständnis, welches auch das Verhalten prägt, aber sie besetzt dabei Inhalte, die rein immanent-diesseitig sind und somit die Gefahr wahnhafter bzw. totalitärer, gewalttätiger Selbstüberheblichkeit des Menschen mit sich führen. Allen Phänomenen, die er als »verkappte Religionen« aufführte, von der Abstinenz über die Astrologie und die Jugendbewegung bis hin zum Antisemitismus, »wohnt eine Überzeugung inne, die mit der Überzeugung jeder Religion verwandt und doch ihr gerade entgegengesetzt ist.«<sup>7</sup> Auf diese Weise fand Bry zur begrifflichen Unterscheidung echter, offenkundiger Religion von den »verkappten«, unsichtbaren, die religiöse Sinndeutungsfunktion gesellschaftlich ausübenden, aber im Grunde mit irreligiösen Inhalten besetzenden Religionen:

*»Religion sagt: Der letzte Sinn deines Daseins liegt jenseits deines Lebens, liegt über deinem Leben; ganz gleichgültig, wie sich die einzelne Religion auch immer Himmel und Jenseits ausmalen oder ob sie überhaupt auf solche Ausmalung als irreligiös und utilitaristisch verzichten mag.*

6. Vgl. das Vorwort von Gregor-Dellin in Bry, *Verkappte Religionen* (Anm. 4), S. 11f.

7. Bry, *Verkappte Religionen* (Anm. 4), S. 30.



Verkappte Religion hingegen sagt: *Hinter* deinem gewöhnlichen Leben und *hinter* der gewöhnlichen Welt liegt etwas bisher Verborgenes, etwas zwar seit langem Geahntes, aber für uns nie Verwirklichtes, eine noch nie realisierte Möglichkeit, der wir beikommen können und jetzt beikommen wollen und beizukommen gerade im Begriff sind. [...] Hier scheiden sich ganz scharf Religion und verkappte Religion. Religion sagt uns, daß wir alle noch nicht vollkommen sind, weil wir sündige und schwache Menschen sind. Verkappte Religion sagt, daß wir in der Majorität noch nicht vollkommen sind, weil wir in unserer Erkenntnis zurückgeblieben sind und uns sträuben, die hinter der gewöhnlichen Welt liegende Wahrheit zu erkennen – und anzuerkennen.«<sup>8</sup>

Brys Phänomenologie und Hermeneutik der religiösen Bewegungen und Szenen war eminent kritisch. Insbesondere im Antisemitismus erkannte er die monomane Besessenheit von einer Idee, den exemplarischen Fall einer Ideologie, die eine neue Welt und einen neuen Menschen verspricht – und für die Realisierung dieses Wahns über Leichen geht.

Nicht für alle der von Bry angesprochenen und teilweise ausführlich beschriebenen Phänomene dürfte deren Charakteristik einleuchten. Nicht alle waren von der Art, daß in ihnen lediglich ein religiös verbrämtes, auch religiös fungierendes, weil umfassende Deutungsmuster vermittelndes Sinnsystem zum Ausdruck kam, das bei Lichte besehen doch nur einen kollektiven Wahn beförderte. Für einige der politischen Religionen allerdings schon. Aufschlußreich ist das Beispiel, das Bry bringt, um deutlich zu machen, daß man die ebenso monomane wie ideologische Verblendung des verkappt Religiösen geradezu »experimentell nachweisen« könne:

»Man spreche einmal mit einem Menschen, dem etwa der Antisemitismus zur verkappten Religion geworden ist, über das Salzfaß auf dem Eßtisch. Sein besessener, nach Bestätigungen hungerrnder Geist wird nach zwei Sätzen bei der These angekommen sein, daß schon die alten Juden beim Salzhandel aus Phönizien betrogen hätten oder daß der Prozentsatz jüdischer Angestellter in den staatlichen Salinen natürlich viel zu hoch sei. Er ist positiv unfähig geworden, ein Salzfaß zu sehen. Er erblickt es nicht mehr in seiner Nüchternheit oder in seiner Schönheit, als Salzbehälter oder als Behälter von Streit und Tränen, als Gradmesser der ehelichen Liebe, als Anzeiger der Reinlichkeit im Haushalt oder als Mittel, frische Weinflecken aus dem Tischtuch zu entfernen. Er sieht darin nur noch etwas, was ein anderer auch bei regster Phantasie in dem Salzfaß einfach nicht finden kann: den Juden.«<sup>9</sup>

Die Religions- bzw. Ideologiekritik stand bei Bry freilich im Dienste eines Kulturideals, das die Religion nicht schlicht negieren, sondern in ihrer vernünftigen, lebensdienlichen Gestalt sich integrieren wollte. Die vernünftige, lebensdienliche Gestalt der Religion war für Bry die individuelle, den Transzendenzhorizont der Wirklichkeit endlichkeitsbewußt offenhaltende Frömmigkeit, eine mentale Sinneinstellung, die das Letzte vom Vorletzten, das relativ Gültige vom absolut Gewissen, den tran-

8. A.a.O., S. 30f.

9. A.a.O., S. 33. Vgl. auch Bry, *Der Hitler-Putsch* (Anm. 5), S. 63.

szenten, irdischen Daseinssinn gewährenden Gott von der immer nur begrenzt lösbaren Immanenz der Weltprobleme zu unterscheiden weiß.

Wie der Journalist Bry hat auch der Theologe und Kulturphilosoph Tillich sich um eine Phänomenologie und Hermeneutik der religiösen Gegenwartslage bemüht.<sup>10</sup> Tillich hat die in den 20er Jahren emporschießenden säkularreligiösen Bewegungen kulturhermeneutisch zu erschließen versucht. Er hat die religiös aufgeladene ästhetische Kultur eines Strindberg, Wedekind oder Nolde, die vielen esoterischen Zirkel und politischen ideologien, die nach dem Krieg ihre Resonanz fanden, als Zeichen einer neuen Suche nach der religiösen Substanz der Kultur interpretiert. Auch Tillichs Bestreben war es, seiner theologischen Kulturhermeneutik eine ebenso konstruktive wie kritische Funktion im historischen Prozeß der Gestaltung einer neuen, wieder religiös fundierten Gesellschaft zu wachsen zu lassen. Die Theologie sollte die Aufgabe übernehmen, einerseits für die konstitutive Funktion der religiösen Dimension im Prozeß kultureller Gestaltung, welche sich in den Zeiten des Umbruchs neu Geltung verschafft habe, die Aufmerksamkeit zu wecken, andererseits die neuen religiösen Bewegungen, aber auch die etablierten religiösen Institutionen, die Kirchen, vor totalitärer Selbstüberheblichkeit zu bewahren. Auch die Kirche sollte der Kritik sich ausgesetzt sehen, sofern sie eine eigen- und selbständige kulturelle Gestalt, eine starke, mächtige Religionsinstitution in einem »Jahrhundert der Kirche«<sup>11</sup> sein will.

Tillich hat im Unterschied zur Wort-Gottes-Theologie die dialektische Religionsauffassung in eine umfassende Kulturhermeneutik eingebracht. Er hat die Dialektik der Religion, kulturgestaltend auf den unbedingten Sinngehalt geschichtlichen Lebens gerichtet zu sein, ohne mit diesem in den manifesten Formen der Gestaltung von Kultur und Gesellschaft je zusammenzufallen, festgehalten und die Dialektik von Gestaltung und Kritik nicht durch einen Wort-Gottes-Positionalismus selbst wieder unterlaufen. Tillich hat sehr viel konsequenter als die Wort-Gottes-Theologen die dialektische Religionsauffassung in den allgemeinen kulturellen Diskurs über die Religion hineingenommen. Religion bedeutete ihm eine bestimmte Weise humaner Wirklichkeitsdeutung, diejenige, die alles Endliche und weltlich Bedingte im Horizont der Idee des Unendlichen und weltlich Unbedingten sieht, aber eben unter den Bedingungen des Endlich-Bedingten – und dessen auch eingedenk bleibt. Die Gestaltung von Gesellschaft und Kultur, die Teilhabe an der sym-

10. Vgl. *Paul Tillich, Über die Idee einer Theologie der Kultur* (1919); *Religiöser Stil und religiöser Stoff* in *der bildenden Kunst* (1921); *Kirche und Kultur* (1924); *Die geistige Welt im Jahre 1926* (1926), in: *Ders., Main Works / Hauptwerke* Bd. 2, Berlin 1990, S. 69-120; *Paul Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart (Wege zum Wissen, Bd. 60)*, Berlin 1926.

11. So bekanntlich der Titel des Buches, mit dem der Berliner Generalsuperintendent Otto Dibelius in den 20er Jahren für eine starke Volkskirche plädierte, weil sie allein die religiös-sittlichen Grundlagen der Gesellschaft zu schaffen und zu erhalten in der Lage sei. Vgl. *Otto Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, Berlin 1926.

bolischen Welt, religiös zu deuten, heißt, sie in ihrem lebensdienlichen Sinngehalt zu erkennen, in dem, wofür es sich letztendlich lohnt zu leben. Diese religiöse Sinndimension will in allen Bereichen der Gesellschaft erkannt und im Prozeß kultureller Gestaltung realisiert sein, im Ökonomischen, Politischen, Wissenschaftlichen und vor allem auch in der ästhetischen Kultur. Sie verlangt gerade nicht nach einem gesellschaftlich ausgegrenzten, religiösen Bereich, nicht nach der aparten Form eines »kirchlichen Lebens« oder anderer religiöser Gemeinschaften, religiöser Bewegungen gar.

Die Besonderung des Religiösen ist kulturhermeneutisch ebenso zu kritisieren, wie wenn es am Ort der religiösen Gemeinschaft oder auch in den Prozessen der Gestaltung von Gesellschaft, sei es im ökonomischen, politischen, wissenschaftlichen oder ästhetischen Bezug zu totalitären Ambitionen, zu integrationalistischen und fundamentalistischen Eskapaden kommt. Darin gilt es kulturhermeneutisch Fluchtbewegungen und Wahnvorstellungen zu erkennen, die ganz offensichtlich eine unter Umständen verständliche, letzten Endes aber doch unangemessene Reaktion auf die systemische Komplexität der gesellschaftlichen Moderne sind. Der Kritik verfällt das Bestreben politischer, ökonomischer, wissenschaftlicher und ästhetisch-kultureller Bewegungen, sich totalitär das gesellschaftliche Ganze gleichzuschalten, sich absolut zu setzen oder auch sich in sich selbst abzuschließen.

Das galt Tillich auch und gerade für die Institutionalisierung des Religiösen, für die Kirchen. Die Religion sollte nach Tillichs Auffassung im Grunde gar nicht mehr als eigenständiger Bereich gesellschaftlichen Daseins neben anderen bestehen. Da teilte er mit den Krisen- und Wort-Gottes-Theologen die Kritik am antagonistischen Positionalismus der bürgerlichen Welt. Die Verkirchlichung des Christentum gehört für Tillich in den Kontext dieses antagonistischen Positionalismus, der die Religion nur noch als das andere zur Kultur und nicht mehr als die Dimension ihrer Tiefe, ihres letztgültigen Sinngehaltes wahrzunehmen erlaube. Der gesellschaftliche Umbruch nach dem Krieg sollte die Chance bedeuten, die Religion wieder neu als Substanz der Kultur zu begreifen, weil sich dem kulturhermeneutischen Blick nun auch wieder Phänomene des Neuaufbruchs der Dimension des Religiösen nicht am Rande der Kultur, schon gar nicht in Gestalt des anderen zu ihr, sondern in ihrer Mitte, im Medium ihrer treibenden Kräfte zeigten. Tillichs Bestreben war es, darauf aufmerksam zu machen, daß die Religion sich im kulturellen Wandel neu zeige, als eine Sinndimension der kulturell-gesellschaftlichen Wirklichkeit insgesamt, nicht nur als eine partikuläre, institutionell separierte oder in sektenhaften Bewegungen manifeste Gegebenheit in ihr.

Die Identifikation des Christentums mit der sichtbaren Kirche widerspricht dem Wesen insbesondere des protestantischen Christentums, dem die Unterscheidung von sichtbarer, institutionell verfaßter Kirche und der unsichtbaren, im christlichen Geist einigen Kirche eigentümlich ist. Ebenso war es Tillich wichtig, zur Geltung zu bringen, daß das offenkundig Religiöse in all den Weltanschauungsbewegungen und politisch-ideologischen Gruppierungen, die sich im gesellschaftlichen Neu-

aufbruch der 20er Jahre energisch bemerkbar machten, nicht mit der Realisierung dessen gleichgesetzt wird, was das Wesen der Religion im christlichen Verständnis überhaupt ausmacht. Das eine lag für Tillich im andern. Immer sollte gelten, Religion, die zu einem kulturellen Bestand neben den anderen kulturellen Beständen wird, ist ein Widerspruch in sich selbst. Es kann nur darum gehen, sich für die Unbedingtheitsdimension und damit die letzten, umfassenden Sinngehalte in allen kulturellen Beständen, in Wissenschaft und Kunst, Ökonomie und Politik offen zu halten. Die Richtung auf das Unbedingte, auf einen Sinngehalt, für den zu arbeiten sich lohnt, will in allen kulturellen Bereichen erkannt sein. Aber dies darf nicht auf Kosten ihrer bedingten endlichen Form, ihrer Selbstbegrenzung zu Gunsten der Anerkennung des anderen, gehen. Es muß die jeweils endliche, begrenzte, relative, mit dem Anderen in seinem Anderssein vernetzte Form ihrer Erfüllung und Realisierung gewahrt bleiben.

Mit der Dimension des Unbedingten, die allen sozio-kulturell bedingten Formationen der Gesellschaft, der Politik, der Ökonomie, dem Ästhetisch-Kulturellen zugehört, hat Tillich auf ihren Lebenssinngesamt abgehoben. Es ging ihm mit der Aufdeckung der religiösen Dimension, der Deutung ihres Gerichtetseins auf das Unbedingte, um die Artikulation desjenigen, worin ihre Lebensdienlichkeit liegt. Die religiöse Kulturhermeneutik sollte den im Prozeß der kulturellen Gestaltung Arbeitenden die Gründe vermitteln, die dafür gegeben sind, daß sich die letzten Zwecke menschlicher Kultur- und Gesellschaftsgestaltung nicht in einem religiösen Sonderbereich, sondern in der das menschliche Maß wahren Kultur- und Gesellschaftsgestaltung selber versammeln. Die Ganzheit des Lebenssinns, von dem her alles Partikulare und Relative allererst in seinem jeweiligen Sinngehalt erfahren und verstanden werden kann, ist an sich selber nicht gegenständlich erkennbar und darstellbar. Das Unbedingte kann unter den Bedingungen des endlichen Wissens und der geschichtlichen Weltgestaltung nur symbolisch, also am anderen, am weltlich-Bedingten, in der Artikulation von dessen unbedingtem Zweck, bezeichnet werden. Im Horizont der Idee des Unbedingten will dann aber alle bedingte Erfahrung und alles bedingte Handeln in Kultur und Gesellschaft auch gedeutet sein. Diese Deutung, die sich kritisch von ihrem Woraufhin, dem Unbedingten in der Bedingtheit ihres Vollzuges zu unterscheiden weiß, ist die Aufgabe einer sich zur religiösen Kulturhermeneutik umformenden bzw. erweiternden Theologie. Nur im Horizont der Idee des Unbedingten ist bedingte Sinnerfahrung in den verschiedenen Bereichen von Kultur und Gesellschaft möglich. Wo in den Bereichen von Wissenschaft und Kunst, Politik und Ökonomie die Erfahrung gemacht wird, daß das einzelne Sinn hat, dort steht es in einem letzten Zusammenhang, dort gründet diese Sinnerfahrung bzw. Sinnbehauptung auf der Voraussetzung einer Sinnanzahltheit, eines unbedingten Sinnzusammenhanges. Aber anders denn als der transzendente Grund aller relativen Sinnerfahrung, als ihr Sinnabgrund somit immer auch, ist der absolute Sinn nicht zu fassen. Das ist die Dialektik der religiösen Sinnarbeit. Wer sich in ihr hält, hat das Absolute nur am Relativen, als die ihm

selber transzendente Bedingung von dessen Sinngehalt. Religiös ist diese Vergegenwärtigung der transpragmatischen Sinnbedingungen mitten in der Praxis kultureller Gestaltung.

Dieser Dialektik des Religiösen ist Rechnung zu tragen, im Vollzug kritischen Sich-Abarbeitens an den Formationen der kulturell-gesellschaftlichen Wirklichkeit, im Sich-Offenhalten für noch unausgeschöpfte Möglichkeiten, im Suchen nach dem, was ihnen Sinn gibt, in der konsequenten Weigerung, irgend etwas Endlich-Bedingtes, schon Erreichtes, als wahr Erkanntes, als wesentlich Erachtetes, absolut zu setzen, ins Letztgültige hinein zu überhöhen.

Was ist aus dieser Einsicht in die Dialektik der Religion für den Diskurs über Religion bzw. die Phänomenologie und Hermeneutik ihres sozio-kulturellen Vorkommens, der etablierten religiösen Institutionen wie der neuen säkularreligiösen Bewegungen und Szenen, zu folgern? Tillich zog die kulturhermeneutisch folgenreiche Konsequenz, daß das gesellschaftlich-kulturelle Vorkommen der Religion nie in schlichter empirischer Gegebenheit erkannt werden kann. Daß das wirklich Religion ist, Sinndeutungspraxis humanen Lebens in der Richtung auf das Unbedingte, was da vorliegt in den Kirchen und Sekten, in den religiösen Bewegungen und esoterischen Zirkel, in den sich ideologisch mit Totalitätsanspruch ausstattenden politischen Bewegungen, liegt gerade nicht auf der Hand. Es gibt keine empirische Topographie der Religion. Gerade das apart gesetzte Religiöse kann eine der dialektischen Verfaßtheit der religiösen Sinnarbeit ansichtig gewordene Kulturhermeneutik nicht affirmieren. Da liegt immer die Gefahr der Absolutsetzung eines endlich Bedingten nahe. Da droht statt der bloßen Richtung aufs Unbedingte, der manifesten Suche nach einem letzten Sinn, dieser mit einer kirchlichen Lehre, einem Mythos oder einer politischen Ideologie selber schon identifiziert zu werden.

Religion, so Tillich, ist eine bestimmte Sinneinstellung am Ort des individuell zu vollziehenden religiösen Bewußtseins. Religion ist eine mentale Sinneinstellung, die durch Offenheit, Unabgeschlossenheit, Fraglichkeit in allen Sinnbereichen der Kultur gekennzeichnet ist. Religion *gibt* es recht verstanden nicht. Religion *hat* man. Und man hat sie dann, wenn man in eine bestimmte Fassung des das Weltverhältnis insgesamt durchprägenden Selbstverhältnisses bewußten Lebens findet. Die Religion besetzt dann recht verstanden kein kulturell-gesellschaftliches Sinngelände neben anderen, sondern ist die Realisierung einer bestimmten Art menschlichen Sich-Verhaltens in den Sphären von Kultur und Gesellschaft, in Wissenschaft und Kunst, Politik und Sozialität. Religiös ist dasjenige Sich-Verhalten in den verschiedenen Formen humaner Kultur, das deren Sinngehalt, dasjenige, was sie für Mensch und Leben insgesamt bedeuten, in der Transzendenz- und Unbedingtheitsdimension zu sehen und zu deuten in der Lage ist, als das letzthin Sich-Gewährende, Zufallende, Unverfügbare, dem menschlich Machbaren immer schon konstitutiv Vorausliegende. Religiös ist die aller Kulturpraxis inhärente Sinndeutung, sofern diese die immer partikularen und fragmentarischen Erfahrungen

integriert, ganzheitlich sehen läßt, in ihrer letztinstanzlichen Gültigkeit. Dies aber eben so, daß diese Letztinstanzlichkeit und Ganzheitlichkeit nicht mit einem der partikularen kulturellen Sinngebiete selber gleichgesetzt, sondern auf den transpragmatischen, unverfügbaren Sinngrund aller Kulturpraxis bezogen wird. Das hat dann immer auch die kritische Negation ihres immanenten Geltungswillens und Sinnanspruchs zu bedeuten. Der Sinngrund wird immer auch als Sinnabgrund erfahren. Die religiöse Bewältigung von Kontingenz, so könnte man auch sagen, die als Überführung letzter, welthafter Unbestimmtheit von Sinnzusammenhängen in eine mit dem transzendenten Sinngrund verbundene, durch die Kontingenzformel *Gott* bezeichnete Bestimmtheit eines letzten Sinnzusammenhangs zu stehen kommt, hat nie nur affirmativen, bestätigenden Charakter. Von religiöser Sinndeutung geht immer auch eine Verunsicherung aus hinsichtlich der Sinnorientierungen, die sich in den verschiedenen Sinnbereichen von Kultur und Gesellschaft eingespielt haben, auf jeden Fall ihre Relativierung.

Auch Tillich diagnostizierte in den 20er Jahre durchaus so etwas wie die Wiederkehr der Religion, einen Neuaufbruch der Religion, einen solchen, der ihren dialektischen Begriff ansatzweise zur Realisierung bringt. Ihm standen dabei aber gerade nicht allein die nach dem Krieg emporschießenden säkularreligiösen Bewegungen, die esoterischen Szenen und ideologischen Weltanschauungen vor Augen. Tillich interessierte die »Vernunft der Religion« (Dietrich Rössler). Sie erkannte er in einer neuen Offenheit für die Transzendenz- und Unbedingtheitsdimension in den symbolischen Sinnwelten der zeitgenössischen Kultur, das neue Fragen nach dem Sinngehalt, nach verbindlichen Zwecken, nach dem Lebensdienlichen, in Wissenschaft und Kunst, Politik und Ökonomie. Tillich meinte, dieses neue Fragen nach dem Sinn des Ganzen wahrnehmen zu können, mitten in der vernünftig sachbezogenen, funktional differenzierten Gesellschaftskultur. Er stellte ein Erwachen der religiösen Frage fest, konkret bezogen auf die jeweilige kulturell-gesellschaftliche Sphäre.

Die neue Offenheit für die religiös begründete Sinnfrage machte Tillich an stilprägenden Neuaufbrüchen fest, die er in den gesellschaftlichen Veränderungen der 20er Jahre überall zu erkennen meinte. In den Wissenschaften konnte er ein neues Streben nach ganzheitlichen Betrachtungsweisen beobachten, durch die der einseitige, analytische Rationalismus sollte überwunden werden können. In der Kunst, insbesondere in ihrer expressionistischen Stilrichtung, meinte Tillich die Durchbrechung der äußeren Form, das Transzendieren der bloß sinnlich-immanenten Wahrnehmungen von Natur und Geschichte feststellen zu können, hin auf ihren tieferen Sinngehalt. In der Ökonomie sah er die Anfänge einer Überwindung des die Sozialverhältnisse letztendlich zerstörenden Kapitalismus, Gegenkräfte zu seinem rein machtförmigen Utilitarismus und Mechanismus. In der Neuordnung der politischen und staatlichen Verhältnisse gab es für ihn Anzeichen, daß die Zeit des atomistischen Individualismus bzw. der rein numerischen Masse vorbelaght. Die sozialistische Bewegung, insbesondere in Gestalt des religiösen So-

zialismus, aber auch die Jugendbewegung und die neuen Ausdrucksweisen in der bildenden Kunst der 20er Jahre waren für Tillich die Boten einer neuen Zeit, in der Kultur und Gesellschaft wieder eine religiöse Tiefendimension gewinnen sollten. Die Diagnose der religiösen Lage, die Tillich in den 20er Jahren vorgetragen hat, war also zum einen dadurch charakterisiert, daß sich für sie die »wichtigsten religiösen Bewegungen [...] außerhalb der Religion« vollziehen, nicht in der »religiöse(n) Sphäre«<sup>12</sup>, sondern in Kultur und Gesellschaft. Tillich hat darin eine Folge der neuzeitlichen Kulturentwicklung gesehen, eine Konsequenz der Säkularisierung. Mit ihr hat die explizite Religion, haben insbesondere die Kirchen enorm an gesellschaftlichem Einfluß eingebüßt. Von ihnen gehen nur noch geringe kulturprägende und Gesellschaft gestaltende Kräfte aus. Vom gesellschaftlichen Resonanzverlust der Kirchen ist jedoch nicht auf den Funktionsverlust der Religion für Kultur und Gesellschaft zu schließen. Im Gegenteil, Tillichs Diagnose der religiösen Lage war – über die Feststellung des gesellschaftlichen Resonanzverlusts der Kirchen und des Neuentstehens säkularreligiöser Bewegungen hinaus – genau dadurch charakterisiert, daß er auch eine neue Sensibilität für das Gewicht der religiösen Dimension außerhalb der explizit religiösen Sphäre, eben am Ort von Kultur und Gesellschaft meinte feststellen zu können. Die Religion hat sich ins Religiöse verflüssigt. Sie ist immer weniger eine apart gesetzte Sinnwelt, sondern die letztinstanzliche Sinn dimension in den funktional differenten, eigenständigen Sphären von Wissenschaft und Kunst, Wirtschaft und Politik. Das muß im Grunde auch so sein, will die Religion unter den modern-gesellschaftlichen Bedingungen funktionaler Kultur differenzierung für die Fragen des tieferen Gehaltes, des Sinnes, der Wertorientierung menschlichen Daseins, an denjenigen Orten, an denen diese Fragen für die Menschen aufbrechen, zuständig bleiben.

Es ist in Tillichs Zeitdiagnose eine Konsequenz der durch den großen Krieg und die politischen Revolutionen ausgelösten Kultur- und Zeitenwende, daß nun die religiöse Dimension am Ort der gesellschaftlichen Teilsysteme und Kulturbereiche aufbricht. Die Veränderungen gegenüber dem 19. Jahrhundert und der in ihm herrschend gewordenen bürgerlichen Kultur waren in Tillichs Augen radikal. Seine Sicht auf die Gegenwart stand im Zeichen einer geradezu apokalyptisch anmutenden Differenz zwischen der alten und der neuen Zeit. Das 19. Jahrhundert, die alte Zeit, hatte mit den politischen, wissenschaftlich-technischen und ökonomischen Umwälzungen eine Gesellschaftsformation heraufgeführt, mit der sich die Autonomisierung der kulturellen Sphären, ihre funktionale Differenzierung, ihr eigen-gesetzliches Daseinsrecht durchgesetzt haben. Dabei war die Religion als die Substanz der Kultur, als diejenige Dimension der Kultur, die ihr insgesamt die Richtung auf einen letzten Sinn gibt und das Leben der Menschen in ihr mit einem tiefen Gehalt füllt, verloren gegangen. Diese nun vergangene Zeit war das bürgerliche Zeitalter des 19. Jahrhunderts. Es war das Zeitalter der »in sich ruhende(n)

12. Tillich, Religiöse Lage (Anm. 9), S. 103.

Endlichkeit«<sup>13</sup>. Die Transzendenz- und Unbedingtheitsdimension, die Richtung auf das Unbedingte, das Fragen nach dem Sinn des Ganzen war diesem Zeitalter entschwunden. Und das zeigte sich in allen Bereichen der Kultur. Konkret hat Tillich den Verlust der religiösen Dimension in den verschiedenen Kulturbereichen jeweils daran festgemacht, daß die aufs gesellschaftliche Ganze gehenden Sinn- und Wertperspektiven aus den Augen geraten sind. Man hat die gesellschaftlichen Funktionsbereiche ihren immanenten Funktionsmechanismen überlassen, einem sinnleeren Rationalismus, selbstüchtigen Utilitarismus und geistlosen Pragmatismus gehuldigt.

Diese Argumentation Tillichs läßt freilich erkennen, daß er selber schließlich auch dahin tendierte, die religiöse Dimension primär mit einer integrationalistischen Weltansicht und einer an konservativen Werten orientierten Kulturvorstellung zu identifizieren. Die neue Öffnung für die religiöse Dimension am Ort der Kultur war ihm inhaltlich dadurch gekennzeichnet, daß sie wieder zur Integration der hochkomplexen und funktional differenzierten Gesellschaft auf der Basis gemeinsamer Werte und ganzheitlicher Sinnkonzepte beiträgt. Als wichtigstes Trägersubjekt auf dem Weg zur Realisierung eines einheitskulturellen Modells für eine wertorientierte Integration der Gesellschaft hat Tillich bekanntlich den »religiösen Sozialismus« angesehen. Da hat er schließlich doch auf die Position einer religiös-politischen Bewegung gesetzt.<sup>14</sup>

Die alte Zeit, die vor der in den 20er Jahren vollzogenen Kulturwende liegende Zeit, war das bürgerliche Zeitalter der »in sich ruhenden Endlichkeit«. Die neue Zeit bringt demgegenüber die Wiederentdeckung der Richtung auf das Unbedingte, der Suche nach tieferem Sinngehalt am Ort der Kultur, in ihren differenten Funktionsbezügen. Diese Wiederentdeckung der religiösen Dimension konkretisierte sich für Tillich vor allem dort, wo er die Bildung integrationalistischer Werte und ganzheitlicher Betrachtungsweisen in Wissenschaft und Kunst, Ökonomie und Politik erkennen konnte. Da sah er, daß der religiöse Individualismus und der Wertpluralismus der alten Zeit, des bürgerlichen Zeitalters, überwunden werden kann. Auch bei der in die verschiedensten Parteien zersplitterten, weltanschaulich zerrissenen, liberalen Demokratie wird es nicht bleiben. Der Sozialismus, sofern er sich durchsetzt, wird im Raum des Politischen eine einheitskulturelle, religiös gebundene Wertbasis schaffen.

Dennoch, Tillich hat die Gefahr der Absolutsetzung und damit ideologischen Überhöhung religiös-kultureller Positionen und Bewegungen gesehen. Ihr sollte in seinen Augen durch die der genuinen Religion eigentümlich Dialektik der Selbstunterscheidung ihrer kulturellen Manifestationen vom unbedingten Sinn, für den sie

13. A.a.O., S. 104.

14. Vgl. den von Wolf-Dieter Marsch herausgegebenen und mit einer Einleitung versehenen Band: *Paul Tillich, Für und wider den Sozialismus* (Siebensterntaschenbuch 132), München und Hamburg 1969.



stehen, gewehrt werden. Sie stehen immanent nur so für den transzendenten Sinn, daß sie auf ihn verweisen, ihn symbolisieren, die Richtung auf ihn hin angeben, aber sich nicht mit ihm identifizieren.

Die Frage bleibt freilich, wie es dazu kommt, daß diese religiöse Dialektik am Ort der Kultur auch realisiert wird. Für Tillich galt es da, auf den Protestantismus zu setzen. Das Problem war nur auch für ihn, wie der Protestantismus zu einer gesellschaftlich prägenden Kraft werden bzw. eine solche bleiben kann. Letztendlich hatte sich für Tillich ja auch das Modell des Kulturprotestantismus erledigt. Der Kulturprotestantismus gehörte ihm in die alte Zeit der »in sich ruhende(n) Endlichkeit«, ins bürgerliche Zeitalter. Denn der Kulturprotestantismus war in seinen Augen zu kulturaffirmativ gewesen. Er hatte seiner Meinung nach die Kritik, die Erschütterung der Kultur durch das Unbedingte, gerade nicht vorgesehen.

Letztendlich konnte Tillich für die Realisierung der Dialektik der Religion keinen real-geschichtlichen Träger ausmachen. Das verband ihn mit den krisendramatischen Wort-Gottes-Theologen. Tillich ließ denn auch ein eigentümliches Schwanken erkennen zwischen der Positionierung des Absoluten in der religiös-sozialistischen Bewegung und seiner Aufhebung in die ihm eigene Selbstrealisierung. Die wahre Religion ist zuletzt die, die auf ihre Selbstaufhebung durch das Unbedingte, auf das sie gerichtet ist, wartet.

Die kritische Selbstunterscheidung von sich fungiert jedoch als das entscheidende Kriterium zur Beurteilung der Phänomene expliziter Religion in den Kirchen und außerhalb. Als typische Phänomene außerkirchlicher religiöser Sinnsuche hat Tillich die wieder erstarkte Mystik angesehen, die Resonanz der Anthroposophie- und Theosophie, die apokalyptische Endzeitstimmung, die Karriere fanatisierter Weltanschauungsgruppen und Lebensreforminitiativen. Alle diese Bewegungen verfallen der Kritik, sofern sie sich nicht selbst von dem Unbedingten, auf das sie gerichtet sind, unterscheiden, bzw. eben sich von diesem – von der richtigen Fassung seines idealen Gehaltes – in ihrem religiösen Besitz erschüttern lassen.

Die 20er Jahre waren in Tillichs Zeitdiagnose eine Zeit religiösen Neuaufbruchs. Aber seine Stellung zu den beobachtbaren und beschreibbaren religiösen Phänomenen blieb ambivalent. Einmal von der Sache her, weil die Religion, sofern sie sich in kulturellen Beständen explizit manifestiert, im Grund ihren Sinn bereits verfehlt hat. Dieser besteht darin, Ferment des Ganzen der Kultur, nicht aber etwas Besonderes, Separates, Eigengebildetes in ihr zu sein. Zum anderen aber auch deshalb, weil Tillich die individuelle Subjektivität und damit das religiöse Bewußtsein in seiner Zeitdiagnose doch nicht recht zum Zuge gebracht hat. Statt die Dialektik der Religion am Ort der Kultur in Gestalt des religiösen Bewußtseins der Individuen zu konkretisieren, erweckte er den Anschein, als könne es für den Theologen Irgendwie doch eine Möglichkeit geben, sich auf die absolute Position des sich selbst manifestierenden Absoluten zu stellen.

### III. Religiöse Existenz in der Suche nach Sinn

Der Journalist Carl Christian Bry hatte solche Überbietungsambitionen nicht. Brys Buch über die »Verkappten Religionen« zeigt ansonsten jedoch sowohl das gleiche Spektrum in der Wahrnehmung des Aufbruchs neuer, säkularreligiöser Bewegungen als auch einen verwandten Ansatz zu einer kritischen religiösen Kulturhermeneutik. Wie bei Tillich ist es auch bei Bry die Aufgabe der Theologie, über der kritischen Selbstunterscheidung des Unbedingten von der religiösen Intention, die auf das Unbedingte immer nur gerichtet ist, zu wachen.

Brys Buch zeigt am deutlichsten, was in den 20er Jahren dem weiten Spektrum außerkirchlicher, frei vagabundierender Religiosität zugeordnet werden konnte. Bei Bry reichte das vom Faschismus und Kommunismus, Antisemitismus und Pazifismus, Freikörperkultur und Vegetarismus, Wahrsagerei und Okkultismus, Astrologie und Zahlenmystik, Antialkoholismus und Jugendbewegung und anderem mehr, bis hin zur Bibelforschung der Zeugen Jehovas und der Anthroposophie Steiners. In diesem vielfältigen und heterogen erscheinenden Spektrum gesellschaftlicher Phänomene zeigte sich für Bry der unerwartete und auch nur schwer verständlich zu machende religiöse Neuaufbruch in den 20er Jahren. Er erkannte ihn in politisch-weltanschaulichen, ästhetischen-kulturellen, mystischen und esoterischen Bewegungen. Das zumeist verborgene Religiöse in diesen Bewegungen sah Bry darin, daß sie jeweils das monomane und ins Elephantoöse gestelgte Bestreben zeigen, die Welt aus einem ihr bislang unbekanntem, aber prinzipiell zugänglichen Prinzip sowohl zu erklären wie dann auch auf eine neue Stufe zu heben, zu heilen, zu retten, zu vollenden. Darin erkannte er den Reiz der aufs Ganze gehenden, totalitären Weltanschauungsbewegungen. Sie verpflichten auf Prinzipien der Welterklärung und fordern das Engagement für eine diesen Prinzipien folgende Weltgestaltung. Die Prinzipienkenntnis beruht auf Offenbarung und ist nur den Erleuchteten zugänglich. Auch die Weltgestaltung geht aufs Ganze. Sie gilt einer neuen Welt oder einem neuen Menschen. Die Rettung der Welt setzt die Einsicht in das alles erklärende Weltprinzip voraus. Mit ihr verbindet sich deshalb der Kampf für die Welterlösung, zu dem in der Regel die feindselige Antihaltung gegen die Andersdenkenden gehört.

Als »verkappte Religionen« galten Bry also Bewegungen, in denen sich zwar die Richtung aufs Unbedingte zeigt, die Tendenz zu integrationalistischen und fundamentalistischen Weltansichten, aber doch jeweils so, daß sie sich selbst gerade nicht von dem durch sie beanspruchten Absoluten unterscheiden. Die »verkappten Religionen« sind letztlich unwahr, gar keine echten Religionen, sondern Gestalten eines ideologisch vernebelten Irrglaubens. Ihr Resultat sind wahnhafte Verblendung und ideologisch verbrämter Wirklichkeitschwund. Der Erfolg der »Verkappten Religionen« beruht nicht unerheblich darauf, daß sie sich nicht offen als Religionen mit ihrer Richtung aufs Unbedingte zu erkennen geben. Sie kommen im Gewande der Wissenschaft, der politischen Bewegung daher. Sie

spielen mit dem Reiz ästhetisch-kultureller Szenen und lebensreformerischer Zirkel.

Bei aller Kritik, Bry wollte doch auch verstehen, was die Menschen in die säkular-religiösen Bewegungen hineinzieht. Da ist die »Sehnsucht nach Sinn« (Peter L. Berger) – und solcher Sehnsucht nach umfassendem, letztem Sinn, nach einer Lösung aller Welträtsel entsprechen diese Bewegungen. Sie versprechen die Lichtung des Geheimnisses der Welt freilich nicht dadurch, daß sie es in einen von der Welt unterschiedenen Gott hinein aufheben. Die Lösung aller Welträtsel liegt in dem Verweis auf das eine Prinzip ihrer Erklärung, für das sie selber mit ihrer momentan vorgetragenen Idee stehen. Sie wird deshalb denen, die sich dieser Idee verschreiben, aber auch nur ihnen, zuteil. »Verkappte Religionen« sind innerweltliche Erlösungslehren. Sie entspringen einem diffusen Unbehagen an der Moderne und verbleiben doch ganz in deren diesseitsberuhigtem Horizont.

Wahre Religionen, wobei Bry im »Nachwort zu den verkappten Religionen«<sup>15</sup> allein auf das Christentum anspielt, sind für ihn solche, die an einen von der Welt unterschiedenen Gott glauben, an eine Transzendenz, in der die innerweltlichen Rätsel und Widersprüche aufgehoben, als überwunden geglaubt werden, die aber einen durchweg transpragmatischen Charakter hat, aller menschlichen Verfügbarkeit entzogen ist. Dennoch sehen sich die religiös Glaubenden dadurch nicht der Arbeit enthoben, die es bedeutet, sich im endlichen und fraglichen irdischen Dasein an den realen Herausforderungen und Problemen von Kultur und Gesellschaft auf sachbezogene und vernünftige Weise abzarbeiten. Verkappte Religionen sind illusionäre Endlichkeitsflucht. Wahre Religion ist realitätstaugliche, weil in Gott sich gegründet wissende Endlichkeitsverarbeitung. Bry beschrieb das Kriterium für die wahre Religion damit ganz ähnlich wie Tillich. Tillich nannte die Einstellung des wahrhaft religiös Gläubigen »gläubigen Realismus«<sup>16</sup>.

Brys »Verkappte Religionen« dokumentieren Ansätze zu einer kritischen Hermeneutik religiöser Kultur, die wie diejenige Tillichs als spezifisch protestantisch erkennbar wird. Das zeigt sich am deutlichsten in den Passagen des »Nachworts«, in denen Bry den Vorschlag macht, im Blick auf die von den verkappten Religionen zu unterscheidende wahre Religion gar nicht von Religion, sondern von Frömmigkeit zu sprechen.<sup>17</sup> Frömmigkeit war für Bry ganz im Gegensatz zu den kollektiven

15. Bry, *Verkappte Religionen* (Anm. 4), S. 226-247.

16. Tillich, *Religiöse Lage* (Anm. 9), S. 118.

17. Bry, *Verkappte Religionen* (Anm. 4), S. 230: »Für das ›Religiösein‹ unserer Tage ist es ja nur allzu bezeichnend, daß in Dichtung und Weltwehheit und in ~~religiöser~~ ~~religiöser~~ ~~Theologie~~ [...] überall die großen Worte ›Gott‹ und ›Religion‹ mit solcher Wollust hervorgezart werden; während das viel engere und bestimmtere Wort ›Frömmigkeit‹ weder in der Poesie noch in der Philosophie Auferstehung feiert. [...] In dem engeren und einfacheren Wort Frömmigkeit spürt eben noch der intellektuellste eine feste innere Verbindung und Verpflichtung, welcher er sich bei den großen Worten Gott und Religion leicht durch die Flucht in eine im Grunde unverbindliche religiöse Stimmung entziehen kann.«

Wahnvorstellungen der verkappten Religionen eine mentale Sinneinstellung, ein individuell bestimmter Lebensstil, der ein mit weltlichen Differenzenerfahrungen vermitteltes, diese in sich aufhebendes Gottesbewußtsein zum Ausdruck bringt. Wahre Religion, Frömmigkeit, war für Bry von der Art, daß in ihr das Wiedereinander von Sündenbewußtsein, von Differenz- und Entfremdungserfahrung einerseits, befreiender Gottesgewißheit andererseits ausgetragen wird. Die in der Gottesbeziehung des Glaubens erfahrene Befreiung führt nicht zur Flucht aus der Welt, sondern zur geduldigen Arbeit an den Widersprüchen in ihr.

Brys Analyse und Reflexion zu den »Verkappten Religionen« zeigt schließlich, wie ein theologischer Laie, aber religionssensibler, philosophisch gebildeter Zeitgenosse, in den 20er Jahren nicht nur die außerkirchliche Religiosität wahrgenommen, in ihrer politischen Gefährlichkeit erkannt und einer protestantischen Kritik unterzogen hat. In dem zu Brys Lebzeiten unveröffentlichten »Nachwort zu den Verkappten Religionen« machte er sogar Vorschläge dazu, wie die Kirchen angesichts der Herausforderung durch die »verkappten Religionen«, die auf ein in der Gesellschaft offenkundiges religiöses Sinnbedürfnis reagieren, sich stellen sollten. Auf theologische Positionen, Strömungen und Richtungen nahm Bry dabei nicht Bezug. Die Theologie kommt explizit im ganzen Buch nicht vor. Sie wurde in ihrer sowohl religions- bzw. frömmigkeitsbegründenden wie religionskritischen Leistung jedoch zum Zuge gebracht.

Den Kirchen hielt Bry angesichts der Karriere der verkappten Religionen Versagen vor. Sie sind die Erfüllung ihrer argumentativen und ihrer seelsorgerlichen Aufgabe angesichts des religiösen Sinnverlangens der Menschen schuldig geblieben. Was wäre zu tun? Auf keinen Fall dürfen die Kirchen mit den verkappten Religionen paktieren, wozu sie sich, wie Bry meinte, leider anschicken. Nein, sie sollten das Spezifische ihrer lebenskundlichen Deutungskompetenz, d.h., die zu wachem Realitätssinn befreiende Lebensdienlichkeit eines transzendenzbewußten Gottesglaubens, auf argumentativ überzeugende Weise zur Geltung bringen.<sup>18</sup> Darin zeigt sich auch wieder eine große Nähe zu Tillichs Theologie. Auch dort die Kritik an religiösen Phantastereien und ideologischen Absolutismen. Auch bei Tillich das Plädoyer für einen »gläubigen Realismus«. Auch bei ihm die Offensive für das protestantische Prinzip. Stärker bei Tillich freilich als bei Bry der Hinweis auf den religiösen Gehalt in den autonomen kulturellen Schöpfungen, insbesondere im Bereich der Kunst. Die Thematisierung solch impliziter Religion ist wohl vor allem Sache der Theologen. Bei beiden aber wieder die Empfehlung einer Religion, nämlich der christlichen, die mehr Frage ist als Antwort, mehr offenes Suchen als Gefundenhaben. Bei beiden auch diese Aufgabenzuweisung an die Kirche: Erschließung des christlichen Gottesglaubens auf die existentiell-religiösen Sinnfragen der Menschen hin.

18. A.a.O., S. 240.