

# Religion in der Moderne\*

WILHELM GRÄB

Der Kongreß fragt nach Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie. Damit ist seine Fragestellung eine solche, die im geistig-kulturellen Problemhorizont der Moderne steht. Deshalb zu Recht heute morgen als erster Themenkomplex: Religion in der Moderne. Für die Theologie bedeutet die Moderne denjenigen kulturellen Umbruch, der wesentlich zu den kritischen Neu- und Umbestimmungen im Begriff der Religion, der Metaphysik und der Theologie führte. Seit der Epoche der Aufklärung in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts bezeichnet der Begriff der Religion den anthropologischen Ort der Symbolisierung letzter Daseinsgründe und Handlungszwecke, meint der Begriff der Metaphysik eine solche der menschlichen Freiheit und ist unter der Theologie die Deutungsarbeit am Symbolsystem der christlichen Religion, ihrer biblischen Überlieferungen und dogmatischen Lehrbildungen zu verstehen.

Der modernitätsspezifische Fragehorizont des Kongresses wurde in den drei Vorträgen des Vormittags erkennbar. Ich will versuchen, ihn schärfer noch zu akzentuieren, weiterführende Fragen zu formulieren und die Konsequenzen für eine sich zeitdiagnostisch unter den Bedingungen der Moderne formulierende Theologie in abschließenden Thesen zu artikulieren.

Klaus Müller machte mit seinen „Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne“ deutlich, daß dieses philosophische Profil nicht mehr in der Arbeit am Gottesgedanken liegt. Es gilt das Paradigma des Humanen und seines Verhältnisses zur Idee des Unbedingten. Die Religion gibt Antwort auf die Frage nach der Einheit der humanen Subjektivität angesichts der ihr eigentümlichen Weltstellung. Die nachkantische Religionsphilosophie hat ihr Bezugsproblem in der Bearbeitung der antinomischen Verfassung der humanen Subjektivität erkannt. Sie arbeitet sich an den Schnittstellen ab, zwischen Subjekt und Person, zwischen der Subjektivität als allgemeiner Struktur des humanen Selbst- und Weltumgangs und ihrem Vorkommen am Ort der Indi-

---

\* (Statement auf dem Bochumer Kongreß vom 4.-7.10.99 „Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie)

viduen. Die Subjektivität ist einerseits die Bedingung der Möglichkeit des Wissenskönnens, daß überhaupt eine sinnhaft erschlossene und gestaltbare Welt für uns ist. Sie kommt andererseits empirisch nur vor in den individuellen Personen, die sich dabei zugleich als jeweils einzelne neben anderen wahrnehmen. Die Person ist das individuelle Allgemeine. Sie ist dies aber auch wiederum nur dann und insofern, als sie sich als solche weiß und entsprechend handelt. Die Realisierung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses steht unter den allgemeinen Bedingungen des Wissenskönnens. Es ist von der Struktur Subjektivität. Das Vorkommen dieser allgemeinen Struktur, daß es also unter ihren Bedingungen zum Aufbau einer menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt kommt, ist an den Vollzug individueller Freiheit, verantwortlichen, personalen Handelns gebunden.

Wie aber kann die Freiheit unter den Bedingungen ihrer Realisierung, sofern diese mit Individualisierung einhergeht, frei bleiben? Die Person hat als individuelle andere Personen neben sich. Sie muß also auch deren Freiheitsrecht anerkennen, das Allgemeine der Freiheit, daß sie unbedingt gilt, am Ort des Individuellen, somit immer auch Partikularen, präsent halten. Das ist der neue, humane Ort der Religion. Die Religion sieht das Endliche, Bedingte im Horizont des Unendlichen, Unbedingten. Sie hält somit auch das Wissen um die allgemeine Subjektivität als Bedingung der Möglichkeit einer Welt, die für uns ist, am Ort der individuellen Person präsent. Die Religion verpflichtet so auf die Verantwortung vor dem Allgemeinen in der Realisierung individueller Freiheit. Sie sorgt für wechselseitige Anerkennungsverhältnisse zwischen solchen, die sich als Subjekt (im Horizont des Allgemeinen) wissen und als (individuelle) Person neben anderen Personen wahrnehmen. Jede Person ist ihr – da ebenfalls von der allgemeinen Struktur Subjektivität – zugleich immer auch von unendlichem Wert. Die Religion ist das Bewußtsein des transzendenten, man kann auch sagen, metaphysischen Grundes menschlicher Freiheit.

Eher unthematisch blieb in den Ausführungen von Klaus Müller ein Sachverhalt, auf den sich Oswald Schwemmer dann konzentriert hat. Müller betonte zu Recht, daß die Religion das Gegebenensein der allgemeinen, konstitutiven Bedingung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses am Ort des individuellen Selbstbewußtseins artikuliert, das Konstituiertsein des Humanen aus Gründen, die seiner eigenen Verfügungsmacht entzogen sind, wie auch, daß der einzelne sich eben dazu verhalten muß, seine Freiheit also eine notwendige ist. Müller ging jedoch nicht darauf ein, in welcher Form des Wissens die Religion sich zu den letzten Gründen des Daseins und der Freiheit menschlicher Weltgestaltung verhält. Es ist nicht die Form philosophischer Letzt-

begründung. Die Religion reduziert sich aber auch nicht auf Moral. Der Religion ist es eigentümlich, sich symbolisierend, also im Medium der Errichtung eines Systems von Sinnzeichen, im Gewand mythischer Erzählungen und in der Gestalt ritueller Vollzüge, zu den Gründen zu verhalten, von denen wir in der Freiheit unseres Verhaltens – auch ihnen gegenüber – uns zugleich schlechthin abhängig wissen.

Oswald Schwemmer machte im engen Anschluß an Ernst Cassirer „die symbolische Existenz des Göttlichen“ zum Thema. Auch für ihn rückt die Religionsthematik im kulturellen Umbruch zur Moderne an die Stelle der Gottesthematik. Religion hat ihren Ort im Kontext der Bestimmung des Humanen, des Menschen als eines „animal symbolicum“ (Cassirer). Das Humanum ist im Begriff der Subjektivität oder der welt-schöpferischen, zur Gestalt bringenden, symbolisierenden Tätigkeit des menschlichen Geistes zum Paradigma für die Bestimmung des Verhältnisses zum mythisch verstandenen Göttlichen oder zum religiös verstandenen Gott geworden. Gott ist Thema nur noch unter der Perspektive des menschlichen Verhältnisses zu ihm, des humanen Gottesverhältnisses, des mythischen oder religiösen Bewußtseins – als einer der Weisen menschlichen Selbst- und Weltumgangs. Cassirer hat in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ auch einen Begriff davon gegeben, wie das religiöse Bewußtsein sich in der Folge der neuzeitlichen Aufklärung von der mythischen Bildwelt zum religiösen Ursprungsbewußtsein befreit, mit der Vorstellung von göttlichen Mächten seiner mythischen Herkunft aber zugleich verhaftet bleibt.

Das religiöse Bewußtsein erfaßt den symbolischen Sinngehalt der überlieferten, mythischen Vorstellungen von einer göttlichen, alles bestimmenden Wirklichkeit. Im Unterschied zum Mythos, welcher der Übermächtigung durch die Bilder und Erzählungen von einer alles bestimmende Wirklichkeit unterliegt, deutet die Religion sie in ihrem personalen, geistig-moralischen Sinn. In der jüdisch-christlichen Tradition hebt diese Wendung vom mythischen Realismus, dem Gebanntsein durch heilige Zeichen, hin zum symbolischen Idealismus, der sie erfaßt in dem, wofür sie Symbol und Gleichnis sind, mit dem Bilderverbot an und dem Prophetismus. Der Prophetismus hat das Gewicht der religiösen Subjektivität und ihres symbolisierenden Handelns entdeckt.

Auch die Religion hält sich an Sinnbilder, Symbole vom absoluten Sein, vom Göttlichen. Sie erkennt in ihnen das Ganze von Welt und Leben nach seinem Ursprung und seinem Ziel, ist Bewußtsein für den Sinn des Daseins, somit auch Wissen um die einheitlichen Orientierungsgründe im Handeln. Die Religion macht jedoch keine supranaturalen Seinsbehauptungen. In der Folge der modernen Umformungskrise der

Kultur und ihrer symbolischen Formen kann die symbolische Existenz des Göttlichen nicht mehr im Verständnis des Gegebenseins einer metaphysischen Substanz, eines transzendenten Grundes der Einheit der Wirklichkeit, wahr sein. Die Religion ist Bewußtsein für den Sinn des Daseins. Sie macht existentielle Sinnbehauptungen. Die Wahrheit, für die sie steht, ist eine Sinn- und Beziehungswahrheit. Die symbolische Existenz des Göttlichen, die sie behauptet, ist letztendlich die Existenz der humanen Subjektivität, eine transzendenzoffene Sinneinstellung, die Lebensform der Freiheit. Die Existenzwahrheit der Religion ist jedenfalls eine existentielle Wahrheit und die metaphysische Dimension, die sie hat, meint den weltlich unbedingten Grund einer Freiheit, die nur insofern wahr und wirklich ist als sie auch existentiell in Anspruch genommen, also im moralischen Handeln von Personen verwirklicht wird.

Auch für Schwemmer bezieht sich die Religion schließlich vor allem auf diejenigen Fragen, welche die Metaphysik der Freiheit stellt. Auf der Linie Cassirers, der er gefolgt ist, hätte freilich stärker noch der Überlegung nachgegangen werden können, welche Gründe Cassirer dazu bewogen haben, die Kunst als eine symbolische Form ins Auge zu fassen, die sich vom Existenzproblem frei gemacht hat. Die Kunst findet ins freie Spiel der Sinnbilder. Sie wird unter den Bedingungen der Moderne zum eigentlichen Ort für die Realisierung der Freiheit, somit auch – wo man sie nur frei sein läßt – der Bildung einer menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt.

Franz-Xaver Kaufmann verstärkte die modernitätstheoretische Perspektive noch einmal, indem er hervorhob, daß der kulturelle Umbruch zur Moderne das Christentum in eine bis zur Gegenwart andauernde Umformungskrise gestürzt hat: „Selbsterfahrung, Dauerreflexion und Religion“ – so seine Signale. Dabei ist Kaufmann wichtig, zu betonen, daß es nicht eine allgemeine, übergeschichtliche oder archaische Religion ist, sondern das Christentum, das sich im gesamt-kulturellen Umbruch zur Moderne subjektiviert und individualisiert, in die gesellschaftlich allgemeinen Sinn- und Wertorientierungen verflüssigt, Eingang gefunden hat in die symbolischen Horizonte des Common Sense und dessen massenmediale Vermittlungen, in die Dauerreflexion von Akademien, Talkrunden und Chatrooms, schließlich verkirchlicht, institutionalisiert, zu einem gesellschaftlichen Teilsystem ausgebaut. Das Christentum hat sich unter den Bedingungen der Moderne sozio-kulturell vervielfältigt.

Einmal ist das Christentum zur Individuenreligion geworden. So kommt es vor in der Gestalt subjektiver Lebenseinstellungen, synkretistischer Lebensdeutungen, diskursiver Sinnreflexion, intuitiver moralischer Überzeugungen. Sodann beschreibt es das System von Symbolen, aus

denen sich die – inzwischen ja auch so genannte – „Medienreligion“ nährt, SinnEinstellungen und Lebensformen, die über die populäre Alltagskultur vermittelt werden. Schließlich ist es das System der Dogmen und Glaubenslehren, der symbolischen und rituellen Praxis der Kirchen.

Kaufmann fragt, was aus dieser geistig-religiösen Lage für die Theologie folge? Und antwortet überraschend, daß sie die christliche Gotteskunde zu interpretieren haben. Unter den Bedingungen der religiös individualisierten und pluralisierten Moderne dürfte der direkte Rekurs auf die Offenbarung allerdings wenig Überzeugungskraft mit sich führen. Der Theologie obliegt es sehr viel mehr, das zeitgenössische Verlangen nach Selbsterfahrung und die Phänomene religiöser Dauerreflexion nicht mit dem Anspruch auf höhere Offenbarungswahrheit zu bestreiten, sondern mit überzeugenden Hinweisen auf die transpragmatischen Sinnbedingungen unserer Existenz tiefer über sich zu verständigen. Auf diese Weise könnte sie die Vermittlungsfähigkeit des kirchlichen Christentums stärken.

Dazu freilich müßte die Theologie sich sehr viel energischer noch der neuzeitlichen Umformungskrise des Christentums, also seiner Anthropologisierung, Subjektivierung und Individualisierung stellen. Es braucht – wie dann auch Kaufmann wieder betont – verstärkte Anstrengungen zur alltagsweltlichen Plausibilisierung der überlieferten christlichen Glaubensvorstellungen und motivkräftige Erfahrungen mit gelebtem Christentum in Kirche und Gemeinde.

Beim Versuch, den Ertrag der drei Vorträge zur Religion in der Moderne für ein Konzept von Theologie zu formulieren, das die dringlich gebotene kulturelle Selbstverortung des Christentums leistet, ergeben sich mir drei Schlußfolgerungen, die zur Anregung weiterführender Diskussionen auf diesem Kongreß dienen können.

1. Eine die Religion unter den Bedingungen der Moderne reflektierende und thematisierende Theologie muß diese am Ort des individuellen, symbolisch vermittelten Sinnbewußtseins erkennen. Die Auslegung des religiösen Sinnbewußtseins ist die Aufgabe der Theologie. Ihr grundlegendes Verfahren ist das einer religiösen Phänomenologie und religiösen Kulturhermeneutik.
2. Eine die Religion unter den Bedingungen der Moderne reflektierende und thematisierende Theologie muß die Wahrheit der Religion als existentielle Sinn- und Beziehungswahrheit verteidigen. Sie wird dies auf der Basis nicht substanz-, wohl aber subjektmetaphysischer Argumentationen tun. Dabei begreift sie sich im systematischen Sinn als Religionstheologie.

3. Eine die Religion unter den Bedingungen der Moderne reflektierende und thematisierende Theologie muß versuchen, die sinnstiftende Kraft der großen, mythischen Erzählungen unter moderngesellschaftlichen Bedingungen zu plausibilisieren. Die Entfaltung einer zeitgenössischen Glaubenslehre wird sich vor allem in der Beantwortung der Frage zu bewähren haben, warum der einzelne sich im funktionalen Getriebe einer total vernetzten, ihn austauschbar machenden Sozialwelt zugleich als freies Individuum, als Person und für die Gestaltung eines guten Lebens verantwortlich wissen kann. In ihrer materialen Durchführung leistet sie eine Hermeneutik religiöser Überlieferungen. Die christliche Glaubenslehre ist religiöse Symbolkunde.