

Religion in vielen Sinnbildern - Theologie in der Situation des kulturellen Pluralismus

1. Anmerkungen zur religiösen Lage

Die westliche Welt ist zunehmend durch einen Pluralismus kultureller Orientierungen gekennzeichnet. Dieser Sachverhalt betrifft auch die Religion. Ein religiös geprägter Selbst- und Weltumgang läßt sich ebenso beobachten wie ein nicht-religiöser. Neben gleichgültigen Sichtweisen gegenüber letzten Zielen und Gründen finden sich unterschiedliche Formen bewußter Kirchen- bzw. Religionszugehörigkeit, finden sich verschiedene Spielarten der Esoterik, der Mystik, des Okkultismus. Außerdem treten Fundamentalismen in Erscheinung, die militant die im Namen des jeweiligen Gottes ergehenden Forderungen durchzusetzen versuchen. Wirtschaftlich bedingte Migrationsbewegungen haben schließlich verschiedenartige religiöse Traditionen auf engem Raum miteinander konfrontiert. Das Verhältnis unter ihnen schwankt zwischen indifferenter Toleranz und fanatischer Ablehnung.

Vom kulturell-religiösen Pluralismus ist das Christentum zudem in sich selber betroffen. Ein Kernbestand dogmatischer Lehren, der von seinen Anhängern als verbindlich angesehen wird, läßt sich nur noch schwer formulieren. Zwar ist das Christentum, wie die Geschichte der Konfessions- und Denominationsbewegungen zeigt, schon lange keine dogmatisch einheitliche Größe mehr. Aber der Grad seiner inneren Vielfalt, die Pluralisierung derjenigen symbolischen Gehalte, die den Individuen religiös sinngehend erscheinen und deshalb von ihnen lebenspraktisch angeeignet werden, hat sich unter den sozio-kulturellen Bedingungen der gesellschaftlichen Moderne doch enorm gesteigert. Das hängt entscheidend auch mit der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften zusammen. Religiöse Sinnkonstruktionen werden nahezu ausschließlich noch vom Religionssystem, hierzulande also von den Kirchen, öffentlich kommuniziert. Im Unterschied zu anderen Systemen, wie etwa dem Bildungs- und Wirtschaftssystem, in die nahezu jedes Individuum im Laufe seines Lebens zwangsläufig eingebunden und auf bestimmte Teilnehmerrollen festgelegt wird, ist der Zugang zum Religionssystem jedoch weitgehend

auf der Basis privater Entscheidung geregelt. Dadurch wird die individuelle Gewißheit und Sinnaneignung zum sozialen Fundament der Religion. Und in die Formen, dann aber auch die individuell sich als plausibel erweisenden Inhalte der religiösen Sinndeutungskonstrukte hält notwendigerweise der Pluralismus Einzug. Die subjektive Evidenz der Glaubensinhalte, der Symbole und Rituale des Religionssystems, hängt davon ab, daß einzelne oder Gruppen in ihnen eine plausible Ausdrucksgestalt für die ihnen eigene lebensorientierende Selbstgewißheit erkennen und sie deshalb – also nach Maßgabe des subjektiven Evidentwerdens der Glaubensinhalte – für sich gelten lassen.

Es sind zwar zumeist immer noch Traditionen und Konventionen, welche die einzelnen in die Kirchen hineinführen. Eine wie auch immer geartete allgemeine Verpflichtung zur Anerkennung der Wahrheit ihrer Dogmen und Glaubenslehren ist mit diesem Mitgliedschaftsverhältnis jedoch gerade nicht verbunden. Die Kirchen verfügen über nichts, dessen Einfluß auf die lebensorientierenden Gewißheiten und Einstellungen der Menschen mit den Mechanismen geldbestimmter und massenmedial operierender gesellschaftlicher Systeme konkurrieren könnte. Die individuelle Entscheidung regelt den Zugang zu den Kirchen und bestimmt über die Geltungsmacht ihrer Symbolgehalte. Das wird man so sehen müssen, auch wenn zugleich gilt, daß es vor allem motivkräftige Erfahrungen in entsprechenden familiären Milieus und mit gesinnungshomogenen Gruppen sind, die diesen Zugang erleichtern und intensivieren können. Wir haben es dennoch auch innerhalb der Kirchen mit einer in vielfältigen Profilen geliebten Religion zu tun, so daß sich die Fiktion *einer* einheitlichen christlichen Lehre mit normativem Charakter, die Fiktion der Geltung *des* christlichen Symbolsystems für *das* christliche Leben auflöst. Und die Theologie als die Reflexionsgestalt des christlichen Symbolsystems, sie zerfällt in eine Vielzahl von Privatdogmatiken, die trotz ihrer weitreichenden Geltungsansprüche jeweils nur die Religiosität unterschiedlicher Individuen, Gruppen und Kreise repräsentieren.

2. Theologie in der Situation des kulturellen Pluralismus

Religion ist ein subjektives Innwerden, ein Erschlossenseins des ursprünglichen Ermöglichungsgrundes menschlichen Selbst- und Weltumgangs, gesteigerte Lebensgewißheit. Religion ist die subjektiv evidente Form des Bewußtseins von dieser das Vorfindliche ebenso transzendierenden wie es konstituierenden Dimension des Unbedingten. Das zunächst vorsprachli-

che, im Gefühl präsente Innewerden der transzendenten Dimension des menschlichen Selbst- und Weltumgangs hat sich in den archaischen Mythen, den großen Religionsgestalten, ihren Überlieferungen und institutionellen Ausprägungen bestimmten Ausdruck verliehen. Es hat sich in Symbol- und Ritualsystemen, im Dogma und im Kult kulturell manifestiert und insbesondere im Christentum, in Gestalt seiner Theologie, auch eine explizite Reflexionsgestalt geschaffen, welche das gesellschaftlich schließlich ausdifferenzierte Religionssystem in seinem vernünftigen Gehalt begreifen und organisatorisch steuern sollte.

Was in traditionellen Hochkulturen in die Zuständigkeit des theologisch gesteuerten Religionssystems fiel, nämlich dem heiligen Kosmos symbolisch-gestalthaften Ausdruck zu verleihen und ihn in seinen rationalen wie transrationalen Bedeutungen zu begreifen, ist im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse jedoch auf eine sehr viel breitere kulturelle Basis geraten. Es hat sich kulturell verflüssigt. Es hat sich individualisiert und pluralisiert. Die Funktion der Religion, das sinnhafte Erschlossensein menschlichen Selbst- und Weltumgangs ist nun zur Funktion der Kultur insgesamt geworden. Die Kultur insgesamt steht nun für die symbolisch vermittelte Welt der Menschen, dafür, daß sie Lebenssinn und –gewißheit gewährt. An der Stelle der Religion steht nun in der Moderne die Kultur insgesamt, mit ihrer Kunst und ihrer Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Bildung und Politik. Und an der Stelle der Kommunikation über Religion, der Reflexion ihrer Symbolformen und –gehalte, somit der Theologie, steht nun die Kulturtheorie bzw. Kulturphilosophie.

Das ist die moderne Lage, in die die Theologie in der gesellschaftlichen Moderne, der Situation des kulturellen Pluralismus, geraten ist. In der Theologie hat man das an der Wende zum 20. Jahrhundert auch gesehen, weshalb man damals Anstrengungen unternahm, die Theologie zur historischen Kulturwissenschaft des Christentums umzuformen. Der Einbruch der Wort-Gottes-Theologie stellte dann jedoch noch einmal den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch dar, eine theologisch normative Theorie der Konstitution gesellschaftlicher Wirklichkeit zu etablieren. Es sollte eine geschlossene Welt theologischer Existenz bzw. christlicher Gemeinde der in sich pluralen Kulturwelt entgegengesetzt werden. Von diesem grotesken Unternehmen hat sich die Theologie bis heute nicht recht erholt. Deshalb ist sie darauf angewiesen, sich auf den heute für sie wohl einzig gangbaren Weg einer religiösen Kulturhermeneutik durch Autoren wie Cassirer zurückhelfen zu lassen.

Wenn die Überlieferung religiöser Deutungs- und Verhaltensmuster, wie auch deren Neuformung, ins Gesamt der kulturellen Bestände eingegangen ist, wenn religiöse Deutungs- und Verhaltensmuster sich den einzelnen in Kunst und Wissenschaft, in den elektronischen Medien und den Symbolen der Werbung anbieten bzw. von diesen produziert werden, wenn zudem die aufgrund von Tradition und Konvention übernommenen kirchlichen Lehrinhalte und Verhaltensmuster allenfalls auf der Basis subjektiver Evidenzerfahrungen anerkannt werden, dann müßte das für die Theologie umrißartig folgende Konsequenz haben:

Der Theologie müßte es in ihrer Arbeit am Symbolsystem der christlichen Religion um den Aufbau solcher Interpretationsmuster des menschlichen Selbst- und Weltumgangs gehen, die sich in einer von vielfältigen Sinnangeboten beherrschten Lebenswelt als plausibel erweisen, hilfreich in der Vergewisserung von Individualität, im Gewinn personaler Identität, sinnorientierend im Spannungsfeld einer mit oft unvereinbaren Rollenanforderungen konfrontierenden Sozialität.

Für ein solches Konzept einer Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums, die auf spezifische Weise zu kultureller und dann des näheren religiös-kultureller Bildung in der Situation des kulturellen Pluralismus und im Interesse von dessen lebensdienlicher Verteidigung beizutragen versucht, hat Cassirer entscheidende Anstöße gegeben.

3. Cassirers Kulturphilosophie als transzendente Hermeneutik des kulturellen Weltaufbaus

Cassirer hat in seiner "Philosophie der symbolischen Formen"¹ einen Kulturbegriff entwickelt, der die Welt, den Inbegriff des Wirklichen, als Schöpfung des menschlichen Geistes beschreibt. Kultur ist alles, was für uns Menschen zur Wirklichkeit wird. Und alles, was für uns Menschen zur Wirklichkeit wird, hat eine "ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung"². Denn, sofern die Wirklichkeit eine solche für uns Menschen ist, ist sie eine von uns vorgestellte, gewußte, in Form gebrachte und sinnhaft gestaltete. Sie steht somit immer schon unter der Bedingung derjenigen

¹ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache (1923), Darmstadt ¹⁰1994; Zweiter Teil: Das mythische Denken (1925), Darmstadt ⁹1994; Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis (1929), Darmstadt ¹⁰1994. Im Folgenden zitiere ich die drei Bände als PhsF I, II oder III

² PhsF I, 11

Formen der Tätigkeit des Geistes, in denen sich unser Vorstellen, Wissen und Handeln vollzieht. Es gibt keine Wirklichkeit, die in einem substantiellen oder auch nur phänomenalen Sinn schlicht gegeben wäre. Zwar ist da, wo die Welt für uns wirklich wird, sinnlich Gegebenes, sind sinnliche Eindrücke. Aber diese werden, sofern sie uns gegeben sind, zugleich zu sinnhaften Vorstellungen von ihnen geformt. Die sinnlichen Eindrücke werden für uns nur unter der Bedingung, daß wir einen Sinn mit ihnen verbinden können, sofern wir sie in einen größeren, gedachten Zusammenhang einstellen können, zur vorgestellten, gewußten und gestaltbaren Wirklichkeit einer Welt.

Was wir Wirklichkeit nennen, steht unter den Bedingungen unseres von ihr Wissen- und sie Gestalten- Könnens. Und diese Bedingungen sind nicht von der Art des Bedingten. Wenn sie das wären, wenn die Bedingungen unserer Wirklichkeitsvorstellungen wie diese auf substanzhafte Weise wirklich wären, dann bliebe unerklärlich, weshalb dieselben sinnlichen Eindrücke von uns mit einer Vielfalt von Sinngehalten verbunden werden können. Daß es diese Vielfalt von kulturellen Sinnmustern und Sinnwelten gibt, daß es sie zurecht gibt, daß in ihr gerade die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes sich zeigt und bewährt, daran war Cassirer gelegen. Das wollte er mit seiner Kulturphilosophie zeigen. Sie ist zugleich die Philosophie einer Vielfalt kultureller Formprinzipien, eine Philosophie der menschlichen Freiheit. Und sie ist die Durchführung der These, daß Freiheit nur in einer Kultur von Differenzen in den Weltauffassungen und Lebensformen, nur unter Pluralitätsverhältnissen gedeihen kann. Dort nur kann menschliche Freiheit wachsen, also im geschichtlichen Prozeß der Hervorbringung einer Welt frei bleiben, wo sie die Gefahr der Verdinglichung, der Substantialisierung ihrer selbst und dann auch ihrer Hervorbringungen überwindet, bzw. ihr widersteht. Wo solche Verdinglichung und Substantialisierung hingegen passiert, dort droht immer die mythische oder remythisierende Übersteigerung der Schöpfungen des menschlichen Geistes zu Mächten, denen dieser Geist dann sich unterworfen weiß. Er erkennt sich nicht oder nicht mehr in seinen Produkten und wird zum gefügigen Diener der Kräfte und Mächte, die er doch selber geschaffen hat. Daß dies geschehen kann und geschieht, hat sich für Cassirer in den politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts, aber auch mit der Dogmatisierung eines naturwissenschaftlichen Weltbildes und einem mit den tech-

nischen Errungenschaften der Neuzeit verbundenen Fortschrittsglauben gezeigt³.

Weil es Cassirer mit der Philosophie der Kultur um eine Verteidigung der menschlichen Freiheit geht, sie also eine implizit bildungspraktische Zielsetzung verfolgt, sieht er deren Aufgabe nicht darin, die Schöpfungen des menschlichen Geistes nach der Seite ihrer materialen Gehalte zu beschreiben. Sie ist keine materiale Philosophie der Geschichte, der Religion, der Kunst, des Rechts, der Wirtschaft und der Gesellschaft. Wo sie auf die materialen Gehalte der Kultursphären und Gesellschaftssysteme eingeht, und sie tut dies ständig, geht es ihr vielmehr darum, zum Verständnis zu bringen, "welche Grundformen und Grundrichtungen des geistigen Produzierens"⁴ ihnen zugrundeliegen. Cassirers Kulturphilosophie enthält somit Ansätze einer Kulturhermeneutik in genau dem Sinn, daß sie verstehen will, aus welchen funktional zu bestimmenden Leistungen des menschlichen Geistes die Schöpfungen der menschlichen Kultur hervorgegangen sind und hervorgehen und dann auch, inwieweit sich der menschliche Geist in seinem schöpferischen Leisten, bzw. in seinen kulturellen Hervorbringungen selber erfaßt. Cassirer wollte das "Sein" der menschlichen Kultur in einem "Tun" erfassen, aus dem es entspringt⁵. Und dieses hermeneutische Interesse hat er eben deshalb mit seiner Kulturphilosophie verbunden, weil nur auf dem Wege des Sich-selbst-Verstehens der menschlichen Kultur hinsichtlich der dem menschlichen Geist entspringenden schöpferisch-formenden Kraft, diese Kultur vor dem Abfall in die Barbarei dämonischer Mythen, totalitärer Ideologien, oder eines autoritären Traditionalismus bewahrt werden kann. Cassirer hat diese der neuzeitlichen Moderne innewohnende Gefahr gesehen, die "Dialektik der Aufklärung" ebenso erkannt wie Adorno und Horkheimer. Ihr wollte er – früher als jene – durch seine pluralistische Kulturphilosophie, die er als eine transzendental-hermeneutische und kritisch-ethische entworfen hat, begegnen. Seine Philosophie der Kultur ist eine Kants "Kritik der Vernunft" in sich einbeziehende und zugleich überbietende bzw. erweiternde "Kritik der Kultur"⁶.

Die kritische Kulturphilosophie führt die Gegenstände, in denen uns die Welt zur Vorstellung wird und vermittelt derer wir sie zur Kulturwelt ge-

³ Vgl. E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven-London 1946

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

stalten, auf "das bedingende Gesetz ihres Aufbaus"⁷ zurück. Sie ist als kritische Kulturphilosophie eine *transzendente Hermeneutik des kulturellen Weltaufbaus*.

In seiner "Philosophie der symbolischen Formen" hat Cassirer im einzelnen gezeigt 1., daß die Welt, die wir für die wirkliche halten und in der wir uns alltäglich bewegen, einem formgebenden, d. h. Sinn und Bedeutung, Gestalt und Form stiftenden Leisten des menschlichen Geistes entspringt. Gezeigt hat er 2., daß sich das Wissen um diese Ursprünglichkeit des welt-schöpferischen menschlichen Geistes auch in den Strukturgesetzen der Bildung kultureller Formen selber Ausdruck verschafft. Sprache, Mythos und Religion, Kunst und wissenschaftliche Erkenntnis sind die kulturellen Formen, an denen die Kulturphilosophie dies beides deutlich machen kann, zum einen, daß sie funktionalen Leistungen des menschlichen Geistes entspringen und diese zum andern an sich selber die dialektische Bewegung, eine ihnen immanente prozessuale Dynamik vom Sein zum Bewußtsein vollziehen.

Insbesondere Sprache, Religion und Wissenschaft sind diejenigen Schöpfungen des menschlichen Geistes, die an sich selber dessen Darstellungs-, Ausdrucks- und Bedeutungsfunktion realisieren und in der "Funktion des Bedeutens"⁸ schließlich aufgehen. Cassirer zeigt auf welchen kulturgeschichtlichen Wegen sie dazu gekommen sind, wie sie in der Erfüllung dieser "Funktion des Bedeutens" von zugleich immer schon Vorgegebenem eine für uns Menschen sinnhafte Welt erschaffen haben und in der rechten Wahrnehmung ihrer selbst zu erschaffen nicht aufhören. Sprache, Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft sind gleichermaßen kulturelle Schöpfungen, welche dominant die für alle Kultur konstitutive "Grundfunktion des Bedeutens"⁹ erfüllen. Es ist damit ihre signifikative Kraft gemeint, daß sie den allgemeinen Sinn des Seins auf je individuelle Weise auszudrücken in der Lage sind und sich eben dazu eines sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinges als eines besonderen Hinweiszeichens auf den allgemeinen Sinn bedienen. Sprache, Religion und Wissenschaft kommen als die für alle Kulturbildung grundlegenden symbolischen Formen zu stehen, weil sie besondere sinnliche Eindrücke in allgemeine, Sinn gebende Ausdrücke verwandeln. Die symbolischen Formen stehen je für ein individuelles Allgemeines. So zeigen sie, daß die Kraft zu dieser Sinn-

⁷ PhsF I, 12

⁸ PhsF I, 42

⁹ Ebd.

gebung nicht allein von Gnaden des sinnlich bedingten Zeichens ist, sondern der Unbedingtheit des menschlichen Geistes, somit der konkreten Realisierung seiner Freiheit entspringt. Dieser Unbedingtheitscharakter kommt der sinngebenden Bedeutungsfunktion des menschlichen Geistes zu, auch wenn er sie nur erfüllen kann, indem er sich an sinnlich wahrnehmbare Zeichen und damit Einzelwahrnehmungen heftet. Diese können jedoch zu Trägern höchst unterschiedlicher geistiger Bedeutungen werden. Die sprachliche, mythisch-religiöse und wissenschaftliche Welter-schließung führen dies vor und zeigen eben damit an sich selber die sinngebende Freiheit des Geistes.

4. Vom "Bildzeichen" zum "Sinnzeichen" – Kultur im Selbstbewußtsein menschlicher Freiheit

Die "Philosophie der symbolischen Formen" ist darin Philosophie der menschlichen Freiheit, daß sie die "Gestalt"¹⁰ der Welt, die sich uns als eine plural gestaltete und gestaltbare, als in sich vielspältige zeigt, nicht auf substantiell-materiale Gegebenheiten zurückführt, die als solche von uns bloß hinzunehmen wären. Im Gegenteil, statt dem Determinismus und Fatalismus einer Welt von Sachzwängen, kausaler Mechanismen oder auch undurchschaubarer Mächte und absoluter Vorgegebenheiten das Wort zu reden, entfaltet die kritische Kulturphilosophie zugleich eine Ethik der menschlichen Freiheit. Es ist ihr daran gelegen, die "Gestalt", welche die Welt gerade in der Vielfalt ihrer Sinnsphären für uns hat und auf immer wieder andere Weise gewinnen kann, von derjenigen "Wandlung"¹¹ her verstehbar zu machen, die dem sinnlich-materiell Gegebenen widerfährt, indem es zum bezeichnenden Medium der Bedeutungsfunktion des Geistes wird. Die Welt ist ein Resultat der Weisen unseres sinnhaften uns zu ihr Verhaltens. Sie ist ein Produkt der menschlichen Freiheit. Sie wird deshalb auch nur dann und dort eine menschliche Welt bleiben, wo diese Freiheit frei bleiben darf, also in der Anerkennung der allen Menschen gleichermaßen zukommenden und zugleich individuell differenten Kraft zur schöpferischen Bildung und Weiterbildung ihrer Welt.

Die Kulturphilosophie macht damit jedoch lediglich im Begriff des geistigen Produzierens ausdrücklich, was in diesem selbst vor sich geht. Darin ist sie *Kulturhermeneutik*. Was im geistigen Produzieren vor sich geht, ist

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

der Hervorgang einer Welt, die in dem Sinn, den sie für die sie produzierenden Menschen hat, ihnen auch erschlossen ist. Das versuchte Cassirer zu zeigen, indem er die Strukturgesetze der Bildung der Sprache, des Mythos und der wissenschaftlichen Erkenntnis aufdeckte, also derjenigen symbolischen Formen, derjenigen Zeichengebilde, welche die "Wandlung" sinnlicher Eindrücke vollziehen: von materiell gegebenen sinnlichen Eindrücken in bedeutsame, sinngebende Ausdrücke, schließlich in sinnhaft verweisende Zeichen bzw. Symbole. An Sprache, Mythos und Wissenschaft deckte Cassirer das ihnen eigentümliche Strukturgesetz einer Entwicklung auf, wonach sie den Weg vom mimetischen, bloß nach- und abbildenden Zeichen zum (reinen) symbolischen Ausdruck gehen. Auf diesem Weg geschieht immer auch dies, daß der menschliche Geist der ihm eigenen Funktion des Erschließens und Formens von Wirklichkeit ansichtig wird. Er entdeckt sich selber in seinem Leisten. Er wird dessen ansichtig, daß die Welt, sofern sie für uns eine sinnhafte Gestalt annimmt, sofern die Wirklichkeit also zu einer für uns bedeutsam erschlossenen und in unserem Handeln zweckhaft bestimmten wird, dies eben dadurch geschieht, daß wir uns sinndeutend und gestaltend auf sie beziehen. In der Bildung der Welt zur sinnhaft erschlossenen und somit auch durch uns Menschen sinnvoll gestaltbaren Kulturwelt vollzieht sich immer dieser Übergang von einer Zeichenbildung, die sich selbst noch nicht als solche weiß, der deshalb Zeichen und Bezeichnetes nahezu differenzlos zusammenfallen, zu einer solchen Zeichenbildung, die sich selbst darin erfaßt, eine reine Funktion des Bezeichnens zu sein. Das "Bildzeichen", das Realität unmittelbar abzubilden meint, wird im kulturellen Bildungsprozeß "zum reinen Sinnzeichen, zum Symbol"¹². Ein "Sinnzeichen", ein "Symbol" ist eben dadurch von einem bloßen "Bildzeichen" unterschieden, daß es Realität nicht auf vermeintlich realistische Weise abbildet, sondern weiß, daß es vermöge der Produktivität des Geistes den Sinn und die Bedeutung entwirft, die sie für uns hat. Das Bildzeichen zeigt auf die Wirklichkeit, macht sie somit auch bereits vorstellbar und gestaltbar. Aber es zeigt im Unterschied zum Symbol noch nicht den Sinn, den sie für uns hat. Und es weiß somit auch noch nicht, daß sie für uns nur dann und insofern Sinn hat, sofern wir ihr einen geben, uns sinngenerierend auf sie beziehen. Erst im Sinnzeichen, erst im Symbol entdeckt der menschliche Geist seine Freiheit, somit auch die Verpflichtung und Verantwortung für die Prägung der Welt zur menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt.

¹² PhsF II, 285

Dieses Strukturgesetz in der Entwicklung der symbolischen Formen, das den dynamischen Übergang vorsieht, vom abbildenden Bildzeichen zum vorbildenden Sinnzeichen, gilt für die Sprache, für den Mythos, für die Erkenntnis gleichermaßen. Im Kern – d.h. sowohl menscheitsgeschichtlich wie kulturbildungspraktisch – geht es jedoch um den Übergang, den die Bildung der Welt zur menschen- und lebensdienlichen Kulturwelt dadurch vollzieht, daß sich das mythische Realitätsbewußtsein zum religiösen Sinnbewußtsein wandelt.

5. Vom mythischen zum religiösen Bewußtsein – Von der absoluten Realität zum absoluten Sinn

Der Mythos stellt im Aufbau der symbolisch verfaßten Kulturwelt einerseits zwar nur eine symbolische Form neben den anderen dar. Andererseits kommt ihm sowohl genetisch, menscheitsgeschichtlich, wie vor allem strukturell, kulturbildungspraktisch; Ursprünglichkeit zu. Der mythischen Wirklichkeitsauffassung ist die Welt über solche – in der Regel magisch verstandenen und gebrauchten - Bildzeichen erschlossen, die an der vermeinten Realität unmittelbar Anteil geben. Diese Bildzeichen haben in der mythischen Weltsicht somit auch unbedingte, göttlich-dämonische Macht über die sie auffassenden Menschen. Das Bild, das die Menschen sich von der Wirklichkeit machen, schlägt sie zugleich in ihren Bann. Denn es ist nie ein Bild bloß, sondern zugleich auf real wirksame Weise das, was es zeigt. Es stellt also die Wirklichkeit so vor, daß diese Vorstellungen zugleich die Wirklichkeit unhintergebar durchprägen, sie diese Wirklichkeit sind. Alles, was die Menschen lassen und tun steht im harten Gehäuse einer absoluten Realität, was sich eben in der Vorstellung und zunächst vor allem dem Gefühl ausdrückt, wonach sie von göttlichen Mächten, heiligen Ordnungen und magischen Wirkzusammenhängen durchwaltet ist.

In diese mythische Bildwelt sind Sprache und Kunst, Religion und Wissenschaft bzw. Magie ursprünglich eingelassen. Alle kulturellen Prägungen teilen zunächst die mythische Realitätsauffassung. Alles stehen im Bann der Vorstellung einer absoluten Realität. Am Mythos selber bricht dann aber auch diese Trennung auf, mit der die Bilder sich von dem durch sie Abgebildeten unterscheiden. Cassirer sah darin den Wandel der mythischen Realitätsauffassung zur religiösen. Das mythische Bewußtsein steht im Bann der Vorstellung einer absoluten Realität. Sie ist ihm mit seiner Weltvorstellung unmittelbar gegeben. Diese ist ihm das Resultat göttlicher Mächte und göttlichen Handelns. Das religiöse Bewußtsein demgegenüber

unterscheidet zwischen der mythischen Realitätsauffassung und dem Sinn, den sie für uns hat. Wohl kommt die Religion vom Mythos her. Auch bleibt sie in ihren Vorstellungsinhalten bleibend auf ihn bezogen. Das ist aber auch bei der Sprache, der Kunst und der Wissenschaft so. Denn im Mythos blickt ja das Sein der Welt uns Menschen ursprünglich an. Er verleiht dem ursprünglichen sinnlichen Eindruck, den wir von der Welt haben, ersten sinnhaften Ausdruck. Aber eben, die mythische Weltansicht weiß noch nicht, daß sie eine der Ausdrucksfunktion des menschlichen Geistes entspringende Weltansicht ist. Sie glaubt, sie sei selber von der Art des Angesehenen, sich selbst durchsetzende, absolute, alles bestimmende Wirklichkeit. Das wird im Wandel des mythischen zum religiösen Bewußtsein anders.

Das religiöse Bewußtsein überführt die realistischen Bildwelten des Mythos in ideelle Sinnbilder. Auch die Religion lebt in den Bildwelten des Mythos. Aber sie gibt ihnen einen "neuen Sinn"¹³. Sie erfaßt sie überhaupt daraufhin, daß sie nicht Realität abbilden, sondern den Sinn ansagen, den sie für uns Menschen hat.

"Die neue Idealität, die neue geistige ‚Dimension‘, die durch die Religion erschlossen wird, verleiht nicht nur dem Mythischen eine veränderte ‚Bedeutung‘, sondern sie führt geradezu den Gegensatz zwischen ‚Bedeutung‘ und ‚Dasein‘ erst in das Gebiet des Mythos ein. Die Religion vollzieht den Schnitt, der dem Mythos als solchem fremd ist: indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich als solche, - als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen Sinn ‚hinweisen‘, ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen."¹⁴

Das religiöse Bewußtsein erfaßt den symbolischen Ausdruckssinn der mythischen Bilder. Die absolute Realität, die ihnen im mythischen Bewußtsein zukommt, verwandelt sich in die Absolutheit ihres Sinns. Dieser ist zwar immer noch an die sinnlich gegebenen Bilder vom Wirken göttlicher Mächte zur Entstehung und Erhaltung der Welt gebunden. Aber das religiöse Bewußtsein weiß, daß es Bilder sind, die unendlich mehr und anderes besagen können, als sich in den realistischen Vorstellungen, die sie vermitteln, ausdrückt. Das religiöse Bewußtsein weiß, daß es ein in sinnli-

¹³ PhsF II, 286

¹⁴ Ebd.

chen Vorstellungen sich schematisierendes *Sinnbewußtsein* ist. Es weiß, daß es keine absoluten Wirklichkeitsbehauptungen aufstellt, über die Entstehung der Welt und die Ordnung, in der sie gefügt ist. Es weiß, daß die Vorstellungen vom Wirken göttlicher Mächte lediglich die sinnlich bedingten Ausdrucksmittel sind, um den absoluten Sinn zu bezeichnen, den die Welt und unser Leben in ihr hat und dies nur insofern, als wir ihn in Freiheit entwerfen und in sie hineinbilden. Dem religiösen Bewußtsein wandelt sich die absolute Realität des Mythos in die Absolutheit des Geistes. Und die göttlichen Mächte, denen der Mythos alle Wirklichkeit unterworfen weiß, formen sich zur Vorstellung vom göttlichen, transzendenten Grund der zur verantwortlichen Weltgestaltung bestimmten menschlichen Freiheit.

Die Trennung von der substanzhaften Realistik des Mythos, die das religiöse Bewußtsein im Aufbau seiner Sinnwelten vollzieht, ist freilich genau die Trennung, die dann auch in der Sprache, in der Kunst, in der Wissenschaft sich vollzieht. Sie tritt auch dort dergestalt auf, daß Sprache, Kunst, Wissenschaft ihrer sinnbildenden, rein symbolisierenden Zeichen- und Bedeutungsfunktion, somit der Freiheit des Geistes zur Weltgestaltung und Welterkenntnis ansichtig werden. Auf dem Weg vom Mythos zur Religion geschieht, was das Wirklichkeitsverhältnis von uns Menschen überhaupt ausmacht, daß es uns nicht schicksalhaft gefügt ist, auch wenn es dem sinnlich-natürlichen Dasein zunächst so aussehen mag, sondern wir es unsrem freien Selbstentwurf verdanken, für den wir dann aber auch die Verantwortung tragen. Was es um unser Welt- und Selbstverhältnis in erster bzw. letzter Hinsicht ist, kommt im religiösen Bewußtsein zur Anschauung, eben dort, wo es sich in reflexive Distanz zum Mythos bringt, indem es ihn nach seinem symbolischen Sinn *deutet*. Die Überführung mythischer Bildwelten in religiöse Sinnbilder bedingt die eigentümliche Dialektik des mythisch-religiösen Bewußtseins. Sie steht jedoch für die Dialektik, in der sich unser Selbst- und Weltverhältnis überhaupt bewegt. Die spezifische Funktion der Religion in der Bildung der Welt zur Kultur – so könnte man daher auch sagen – ist die Entwicklung des Sinns für die uns aufgegebenen Sinndeutung alles sinnlich Bedingten und Erfahrenen, die Entwicklung des Sinns für den Sinn des (Da-) Seins.

Jede Religion muß nach Cassirers Auffassung den Schritt vom mythischen zum religiösen Bewußtsein, von absoluter Realitätsauffassung zu absoluter Sinndeutung vollziehen. Das liegt im Strukturgesetz der in symbolischen Formen sich vollziehenden Weltbildung. Das zeigt aber auch die Religions- und Kulturgeschichte.

6. Von der Einheit des "Seins" zur Vielfalt seines "Sinns" – Die religiösen Überlieferungen in der Sicht Cassirers

In der jüdisch-christlichen Welt sah Cassirer den Wandel vom Mythischen zum Religiösen mit dem Prophetismus und dem von ihm ausgesprochenen Bilderverbot vollzogen¹⁵. Das Gebot, daß man sich von Gott kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen soll, trifft das mythische Bewußtsein zwar insofern nicht richtig, als für dieses seine Bilder ja gar keine Zeichen, sondern die göttliche Wirklichkeit selber sind. Dem Bilderverbot liegt aber die gewonnene Einsicht zugrunde, daß der Sinn des Ganzen von Welt und Leben, den auch das mythische Bewußtsein meint, eben "durch kein Bild, das immer nur auf die sinnliche Gegenwart geht und in ihr verhaftet bleibt, zu fassen" ist¹⁶. Der Prophetismus geht den Weg "aus der Seinssphäre in die eigentliche religiöse Sinnsphäre, ... vom Bildhaften zum Bildlosen"¹⁷. Er führt so in das "'Herz' des Religiösen, kraft dessen die Bildwelt des Mythos als ein bloß Äußerliches und als ein bloß Dingliches sich zu erkennen gibt"¹⁸. Dieses "'Herz' des Religiösen" ist schließlich "die reine religiöse Subjektivität"¹⁹. Sie läßt sich "in nichts Dinglichem mehr abbilden"²⁰, sondern geht ganz auf in der Funktion der sinnhaften Deutung und freien, schöpferischen Formung und Gestaltung der Wirklichkeit im Horizont des Gottesgedankens, also des ihr transzendenten, sie ursprünglich ermöglichen Seinsgrundes.

"In der prophetisch-monotheistischen Religion tritt, je deutlicher sich der religiöse Gedanke und der religiöse Affekt von allem bloß Dinglichen ablöst, um so reiner und energischer die Wechselbeziehung von Ich und Gott zutage. Die Befreiung vom Bild und von der Gegenständlichkeit des Bildes hat kein anderes Ziel, als diese Wechselbeziehung klar und scharf heraustreten zu lassen.... Je weiter das Gegenständliche versinkt, je weniger es als zureichender und adäquater Ausdruck des Göttlichen erscheint, um so deutlicher hebt sich eine neue Form der Gestaltung: die Gestaltung im Willen und in der Tat heraus."²¹

¹⁵ PhsF II, 287

¹⁶ Ebd.

¹⁷ PhsF II, 288

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ PhsF II, 293

Die Transformation der Bildwelt des Mythos in die Sinnwelt der Religion führt in der jüdisch-christlichen Kulturwelt zugleich zur Entdeckung und Gewichtung der individuellen Subjektivität als der Instanz für den Entwurf des Sinnes, den die Welt auf dem Wege ihrer freien, sittlich-moralischen Gestaltung gewinnen kann und soll. Bei aller Verwandtschaft hinsichtlich des Weges vom Bildhaften zum Bildlosen liegt in diesem Gewicht, das in der jüdisch-christlichen Kulturwelt der individuellen Subjektivität und ihrer Bestimmung zur Freiheit der Weltgestaltung zuteil wird, der entscheidende Unterschied zur östlichen, vom Buddhismus geprägten Kultur.

"Im Christentum, in dem das Problem des individuellen Ich, das Problem der Einzelseele im Mittelpunkt steht, kann die Befreiung vom Ich immer nur so gedacht werden, daß sie zugleich als Befreiung für das Ich gedeutet" wird.²²

Den Weg ins Bildlose ist der Buddhismus am konsequentesten gegangen. Er galt Cassirer deshalb als eines der bedeutendsten Beispiele für die Realisierung des Begriffs der Religion, dafür, daß diese nicht für die Behauptung einer absoluten, alles bestimmenden Wirklichkeit steht, sondern für die Erschließung des Sinnes, den unser konkretes Dasein in ihr hat²³. Das Christentum ist den Weg ins Bildlose mit dieser Konsequenz nie gegangen. Es unterscheidet sich darin auch vom israelitischen Prophetismus. Die Ablösung von der mythischen Bildwelt konnte und kann dem Christentum schon deshalb nie ganz gelingen, weil ihm bestimmte mythische Anschauungen, allen anderen voran die von der Menschwerdung des Gottessohnes, zutiefst eigen sind. Darauf beruhte in der von Mythen durchprägten kulturellen Umwelt des frühen Christentums nicht unerheblich seine Durchsetzungskraft. Daraus resultierte aber auch der unaufhörliche Kampf, den das Christentum in der Herausarbeitung seines Gottesgedankens, somit der ihm eigentümlichen religiösen Sinnpotenz gegen seine mythischen Grundlagen führen mußte und führt. Cassirer machte darauf aufmerksam, daß es schließlich die christliche Mystik ist, "die den Versuch unternimmt, den reinen Sinn der Religion als solchen, unabhängig von jeder Behaftung mit der ‚Andersheit‘ des empirisch-sinnlichen Daseins und der sinnlichen Bild- und Vorstellungswelt, zu gewinnen"²⁴. Die Mystik stößt "die mythischen, so auch die historischen Elemente des Glaubens von sich ab. Sie strebt nach der Überwindung des Dogmas, weil auch im

²² PhsF II, 299

²³ PhsF II, 295 f.

²⁴ PhsF II, 298

Dogma, selbst wenn dasselbe in rein gedanklicher Fassung sich darstellt, noch das Moment des Bildhaften vorherrscht“²⁵. Auch die christliche Mystik bleibt freilich - via negationis – auf die mythischen und dogmatischen Vorstellungen des Christentums immer noch bezogen. Sie stößt sich ja so von ihnen ab, daß sie sie zugleich in ihrem religiösen Sinn zu erfassen versucht. Sie braucht die Dogmen als Gehalte der Deutung dessen, was es mit Welt und Leben in letzter Instanz auf sich hat. Sie faßt so auch das christliche Zentraldogma von der Menschwerdung Gottes nach der Seite seiner sinnstiftenden Potenz und entdeckt diese gerade in der unendlichen Bedeutung die es der menschlich-endlichen, individuellen Subjektivität, dem einzelnen in seiner personhaften Würde zuschreibt. Sie legt die mythisch-realistische Vorstellung von der Menschwerdung Gottes so aus, daß sich nun vermöge ihrer die menschliche Freiheit ihres göttlichen Grundes versichert. Nicht um den Glauben an heilsmythische Geschehnisse oder göttliche Offenbarungstatsachen geht es somit dem religiöse Sinnbewußtsein, das sich in der christlichen Mystik entdeckt, wohl aber um die sinn-deutende Auslegung der Bilder, die von ihnen erzählen, um ihre Überführung vor allem in die Form der eigenen Lebenspraxis.

“Die Menschwerdung Gottes soll nicht länger als ein, sei es mythisches, sei es geschichtliches Faktum gefaßt werden: sie wird als Prozeß gefaßt, der sich immer aufs neue im menschlichen Bewußtsein vollzieht.“²⁶

So hat Cassirer unter dem Titel der “Mystik” die Umformung beschrieben, die der mythische Vorstellungshintergrund spezifisch des Christentums in der Enthüllung seines religiösen Sinns erfährt. Es ist dies die Umformung, mit der Cassirer auch den geschichtlichen Prozeß – und das ist der zur Moderne – beschreibbar gemacht hat, in dessen Verlauf das religiöse Bewußtsein den zeichenhaften, symbolischen Sinngehalt eben seiner sinnlich-realistischen Vorstellungsinhalte für sich selber erfaßt. Die christliche Religion hängt, sofern sie die Umformung zur Moderne vollzieht, nicht mehr an der supranaturalistischen Vorstellung von einem tatsächlichen Geschehensein einer Heilsgeschichte. Es gibt für sie jedenfalls keine Heils- und Offenbarungstatsachen, auch keine göttlichen Mächte, keine heiligen Zeichen, Zeiten und Orte mehr. Es gibt das alles jedenfalls nicht mehr im Sinne einer absoluten, göttlichen Realität. Was es immer noch gibt – und wovon die christliche Religion, in der alle religiösen Vorstellungen auf Jesus, den Christus, seinen Tod und seine Auferstehung bezogen werden,

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

nach Cassirer, nie ganz freikommen kann –, das sind die mythische Bildzeichen, die Bilder von einem gott-menschlichen Heilsgeschehen. Sie sind auch ins Dogma eingegangen. Vom "sinnlichen Dasein"²⁷ der Bilder, damit von realistischen Vorstellungen des Absoluten kommt die christliche Religion nicht los. An ihnen hat sie das Material, das sie zu Sinnbildern formt, zu Symbolen. Diese bilden die dingliche Realität, auf welche die Bilder verweisen, nicht ab, sondern erschließen deren Sinn, das, was sie über die Welt und unser Leben in ihr zu verstehen geben. Zu solchen Sinnbildern, zu Symbolen werden die mythischen Bildzeichen, werden auch die Dogmen immer erst, indem sich die sinnproduktive Kraft des menschlichen Geistes an sie heftet.

Oder, so würden wir heute sagen: In ihrem symbolischen Sinngehalt erfaßt werden sie, sofern sie sich als tragfähige Medien religiöser Kommunikation, somit der uns jeweils eigenen letztinstanzlichen Sinnarbeit erweisen. Und, so wäre dann zu folgern: Es ist heute die Aufgabe der Theologie, daß sie ihre Reflexionsarbeit am Symbolsystem der christlichen Religion auf das Erfordernis individueller Sinnvergewisserung in einer nach Funktionen ausdifferenzierten Gesellschaft begreift. D. h. sie muß den widerständigen hermeneutischen Vorgang von Bildverlust und neuer Sinnfindung ausdrücklich machen. Allerdings, eben dazu muß die Theologie sich als religiöse Kulturhermeneutik begreifen, um dann darauf zu sehen, daß und wie das Christentum die dem religiösen Bewußtsein, ja, unserem symbolisch vermittelten Weltverhältnis überhaupt innewohnende Dialektik von Bildabbau und Sinnaufbruch, von Substanz und Funktion, von Inhalt und Form, artikuliert und verarbeitet.

7. Die Aufgabe einer Theologie der Kultur

Zunächst, für Cassirer macht das Christentum ein Wesensmerkmal des Religiösen kenntlich. Die religiöse Kommunikation, mit der es um die Arbeit an unserer Welt- und Lebensdeutung geht, braucht das Dasein der Bilder. Anders als im Medium der Bilder, sprachlicher Metaphern und anschaulicher Erzählungen, die ihm zum Ausdrucksmittel werden, kann der religiöse Sinn nicht zur Sprache kommen. Das ist so bei der Religion, obwohl dann zugleich gilt, daß das religiöse Bewußtsein sich auf seiner *Suche nach Sinn* in den Bildern, selbst wenn es sie als *Sinnbilder* nimmt, nie befriedigt finden kann, es sie somit immer auch negieren, bzw. destruiere-

²⁷ PhsF II, 310

ren muß, eben weil die Bilder den absoluten Sinn immer in einem einzelnen, sinnlich-realen Geschehen als substantiell gegeben vorstellen. Es gehört, so Cassirers kulturhermeneutische Diagnose, "das Ineinander und Gegeneinander von ‚Sinn‘ und ‚Bild‘ zu den Wesensbedingungen des Religiösen. Könnte an Stelle dieses In- und Gegeneinander jemals das reine und völlige Gleichgewicht treten, so wäre damit auch die innere Spannung der Religion aufgehoben, auf der ihre Bedeutung als ‚symbolische Form‘ beruht."²⁸

Die Forderung nach einem solchen Gleichgewicht, wo also das Bild zum reinen Ausdruck des Sinnes geworden ist, den der schöpferische menschliche Geist hervorbringt und entwirft, gehörte für Cassirer in eine andere Sphäre, in die "symbolische Form" des Ästhetischen, in die (modernen) Kunst²⁹.

Die Religion strebt zwar danach, zum reinen Sinnbewußtsein zu werden, im Unterschied zum mythischen Bewußtsein, das an die dingliche Realität höherer Mächte glaubt. Sie befreit sich auf dem Weg ihrer eigenen Modernisierung – in geschichtlichen Prozessen von "Aufklärung" – dazu, keine Wirklichkeitsbehauptungen mehr aufzustellen. Sie sagt den Sinn an, den ihre Sinnbilder in der verantwortlichen Übernahme unserer Freiheit zur Kulturarbeit gewinnen können. Dennoch kommt die Religion vom Problem der "Existenz" nicht los. Sie bleibt elementar an der metaphysischen, zumindest aber existentialen Referenz dessen interessiert, was ihre Sinnbilder an sinnlichen Vorstellungsinhalten mit sich führen. Die (moderne) Kunst erst hat nach Cassirer dieses Existenzproblem hinter sich gelassen. Sie bekennt sich zur Produktion von bloßem "Schein", stellt es damit dem Betrachter aber gerade anheim, in dessen Aufscheinen einen Sinn zu entdecken, der seine eigene Wahrheit hat, diejenige in welcher der schöpferische Geist seiner Freiheit ansichtig werden kann, eher jedenfalls als in all dem, was sich als die reale Realität aufdrängt und vielleicht doch nur reale Realität zu sein *scheint*.³⁰

Die für die Theologie höchst relevante Frage, die sich aus Cassirers Kulturhermeneutik ergibt, dürfte deshalb vor allem die nach der kulturtheoretisch zu klärenden Differenz von Kunst und Religion sein. Die Kunst, so könnte man sagen, ist insofern Ausdrucksphänomen einer pluralistischen Kultur

²⁸ PhsF II, 311

²⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Thomas Vogl in diesem Band.

³⁰ PhsF II, 311

und für deren Bestand unverzichtbar, als sie das freie Spiel mit der Vielheit der Sinnbilder einübt und die Freiheit dieses Spiels wahren hilft. Die Religion hingegen sorgt dafür, daß dieses Spiel nicht zur belanglosen Beliebigkeit wird. Sie bleibt daran interessiert, daß sich auf dem Wege der Sinner-schließung der von mythischen Erzählungen oder dem Dogma tradierten Sinnbilder existentielle Gewißheit und subjektiv tragfähige Sinnorientierungen aufbauen. Nicht indem sie das Spiel der Freiheit durch absolute Wahrheitsbehauptungen aushebelt, wohl aber dadurch, daß sie die Evidenzen thematisch macht, welche die Sinnbilder des Glaubens auf dem Wege der kritischen Aufstörung unseres Wirklichkeitssinns wie in der Bildung tieferer Lebensgewißheit uns einleuchtend machen. Wenn in der Religion das Problem der "Existenz" aufbricht, so muß dies ja nicht mit Bezug auf eine intentional vorgestellte dingliche Realität verstanden werden. Auch die Religion muß nicht nach der metaphysischen oder auch nur historischen Realität dessen fragen, was die kulturell präsenten Sinnbilder inhaltlich zeigen. Es geht ihr im Unterschied zur Kunst aber darum, sie in ihrem *existentiellen* Sinngehalt zu erfassen.

Die Religion fragt, sofern sie Religion nach der Aufklärung ist, sie also um ihre projektiven Leistungen im Entwurf symbolisch orientierender Sinnwelten und eben auch um deren kulturellen Plural weiß, nicht mehr nach der realen, metaphysischen oder historischen "Realität" dessen, was die mythischen Bilder des Glaubens von Schöpfung und Fall, Versöhnung und Erlösung zeigen, oder was das Geflecht von Metaphern und anschaulichen Erzählungen über das Handeln Gottes zu verstehen gibt. Das religiöse Bewußtsein fragt nicht nach ihrer Wahrheit in der Form der Dingwahrheit, ihrer Entsprechung zu einer substantiell vorgestellten "Sache". Es fragt jedoch – im Unterschied zur ästhetischen Einstellung – danach, ob die Bilder, Metaphern, Erzählungen, die das göttliche Heilshandeln vorstellig machen, eine Sinn- und Beziehungswahrheit eröffnen, eine solche, welche die eigene *Existenz* in ihren Kontingenzen, Brüchen und Umbrüchen, in ihrer Endlichkeit, in ihrer Individualität als sinnhafte erschließt.

In der Beantwortung dieser Fragen hat die Theologie sich heute als hilfreich zu erweisen, mit ihrer spezifisch auf die Symbolik des Christentums ausgerichteten Kulturhermeneutik. Anders als der Kunst geht es der Religion nicht um den ästhetischen Reiz bloß, den ihre Sinnbilder auslösen. Es geht ihr – im Spannungsfeld von Individualität und Sozialität – immer auch um die Lebensform, die sie eröffnen. Die religiösen Sinnbilder stehen unter modernen Bedingungen freilich ebenso im Plural. Und weil die moderne Kunst den Freiheitsgewinn, der darin liegt, realisiert, hat Cassirer für sie

plädiert. Auch das der Religion eigene, die existentielle Sinngevißheit, sollte jedoch nicht verlorengehen.

Recht verstanden hat Cassirer es der Theologie somit zur Aufgabe gemacht, an der existentiellen Wahrheit der kulturell überkommen Sinnbilder des Glaubens festzuhalten, ohne sie jedoch dogmatisch zu immunisieren, oder ihre Anerkennung mit moralischen Druck einzufordern. Unausgesprochen weist er der Theologie die Aufgabe zu, die *Ästhetik* einer Religionspraxis zu befördern, die sich eine glückende Inszenierung ihrer biblisch überlieferten, auch im Dogma gefaßten Sinnbilder zutraut, einen ansprechenden Gebrauch ihrer Metaphern, eine einleuchtende Umsetzung ihrer alten Erzählungen – im Vertrauen darauf, daß Evidenzerfahrungen sich einstellen, eine *Lebensdeutung* erkennbar wird, die zwanglos zur jeweils eigenen werden kann. Nicht weil sich ihre göttliche Wahrheit im substanzhaft realistischen Sinne verbürgen ließe oder weil die Androhung von Höllenstrafen Eindruck machte, sondern weil ihre symbolischen Form imponiert - als für uns Menschen gut.