

WILHELM GRÄB

Vom Menschsein und der Religion

*Praktische Theologie
in Geschichte und Gegenwart*

30

Mohr Siebeck

Praktische Theologie
in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von
Christian Albrecht und Bernd Schröder

30



Wilhelm Gräb

Vom Menschsein und der Religion

Eine praktische Kulturtheologie

Mohr Siebeck

WILHELM GRÄB, geboren 1948; 1968–72 Studium der Theologie; 1979 Promotion; 1980–88 Assistentur und Habilitation in Praktischer Theologie in Göttingen; 1993–99 Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum; 1999–2016 Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin; seit 2011 Extraordinary Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Stellenbosch, Südafrika.
orcid.org/0000-0003-4633-8456

ISBN 978-3-16-156564-9 / eISBN 978-3-16-156565-6
DOI 10.1628/978-3-16-156565-6

ISSN 1862-8958 / eISSN 2569-4219 (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Garamond gesetzt, von Laupp&Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Die Rede von der säkularen Moderne überzeugt nicht mehr. Die kulturelle und politische Präsenz der Religion ist ein öffentliches Thema. Gleichzeitig lässt die Bindung der Menschen an die Kirchen weiter nach. Wie dies zu beurteilen ist, bleibt aber höchst umstritten. Schon deshalb stellt die kulturelle Präsenz der Religion eines der zentralen Themen der Theologie dar. Wo die Religion auftritt, geht es um Identität und Zugehörigkeit, um das Eigene und das Fremde, um den Sinn und was das Ganze überhaupt soll.

Die Religion gehört zum Menschsein. Diese These steht gegen die scheinbare Evidenz religionsfreier Lebensführung. Wer sich in die Tradition liberaler protestantischer Religions- und Kulturtheologie stellt, findet jedoch gute Gründe, die diese These stützen. Dieses Buch folgt den Argumenten, die von Schleiermacher, Tillich und vielen anderen für die Religionsproduktivität auch der modernen Kultur vorgebracht wurden. Sein Ziel ist es, nicht nur die kulturelle Präsenz der Religion sichtbar zu machen, sondern dabei auch das Potential frei zu legen, mit dem sie zur Menschwerdung des Menschen beiträgt. Am Ende steht das Konzept einer praktischen Kulturtheologie, die auch der Kirche Impulse zu einem professionellen Umgang mit der gelebten Religion aufzeigt.

Ich habe in dieses Buch bereits veröffentlichte Texte eingearbeitet und dabei auf die These von der Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein ausgerichtet. Meine frühere stud. Hilfskraft, Jennifer Marcen, jetzt Vikarin der Bayrischen Landeskirche, war mir, nicht erst bei der Redaktion, erneut eine kritische Gesprächspartnerin. Sie hat zudem Korrektur gelesen und die Register erstellt. Dafür sei ihr ganz herzlich gedankt. Wie immer und überhaupt hat meine Frau Doris auch diesen Text einer letzten kritischen Prüfung unterzogen. Der Gefährtin meines Lebens möchte ich dieses Buch widmen.

Berlin und Stellenbosch, im Oktober 2018

Wilhelm Gräß

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Die Religion in ihrer Zugehörigkeit zum Menschsein	15
1. <i>Spencers Pietismus und die neuprotestantische Einstellung der Theologie auf die gelebte Religion</i>	17
2. <i>Religion der freien Einsicht: Das unvollendete Projekt aufgeklärter Religion</i>	29
3. <i>Schleiermachers Beiträge zu einer religionskulturhermeneutischen Theologie</i>	45
3.1 Der humane Sinn der Religion: Das Bezugsproblem von Philosophie und Theologie	45
3.2 Ansätze zu einem weiten, religiös grundierten Kulturbegriff	58
3.3 Vorstöße zu einer Religionshermeneutik	70
3.4 Die Konzeption einer religionshermeneutischen Theologie des Gefühls	83
3.5 Ein religionskulturhermeneutischer Kirchenbegriff	92
3.6 Auf dem Weg zu einer pluralistischen Religionstheologie	99
3.7 Die ästhetische Performanz in der Mitteilungspraxis religiöser Individualität	116
3.8 Weltliche Spiritualität – die ästhetische, soziale und politische Praxis individuell gelebter Religion	120
3.9 Theologie als Religionskulturhermeneutik der kirchlich vermittelten Christentumspraxis	134
4. <i>Tillichs Verständnis der Religion als einer Dimension der Kultur</i>	151
5. <i>Ricæurs religiöse Symbol- und Texthermeneutik</i>	165
6. <i>Wagners alltagspraktische Religionstheologie</i>	173
II. Die kulturelle Präsenz der Religion	185
1. <i>Religion als Vollzug des religiösen Bewusstseins</i>	187

2. <i>Religion in Konflikten: Ein Beitrag der Religionskulturhermeneutik zur Friedens- und Konfliktforschung</i>	192
3. <i>Transversale Religion: Die religiöse Grundierung der Menschenrechte</i>	213
4. <i>Die Präsenz der Religion und die soziale Reichweite der Kirche</i>	226
5. <i>Die Religion der Menschen und die Religionsfähigkeit der Kirche</i>	238
III. Die kulturelle Performanz der Religion	247
1. <i>Imaginationen der inneren Welt: Die Kunst und ihre religiöse Deutung</i>	248
2. <i>Der „Geist der Liturgie“ und die spirituelle Dimension der Kunst</i>	255
3. <i>Auf den Spuren der Transzendenz: Das theologische Anregungspotential der Kunst</i>	263
4. <i>Göttlicher Humor in der bildenden Kunst</i>	274
5. <i>Die religiöse Performanz der Musik</i>	281
6. <i>Die religiöse Ausdruckskraft der Literatur. Döblins „Berlin Alexanderplatz“ (1929)</i>	285
7. <i>Die Kirche in den religiösen Dynamiken der pluralen Gegenwartskultur</i>	296
IV. Die theologische Hermeneutik der Religion	303
1. <i>Praktische Kulturtheologie: Eine Ortsbestimmung</i>	304
2. <i>Die Öffentlichkeit einer Kulturtheologie</i>	309
3. <i>Die Religionsproduktivität einer Kulturtheologie</i>	322
Veröffentlichungsnachweise	321
Literatur	325
Abbildungsnachweise	339
Personenregister	341
Sachregister	343

Einleitung

Der anhaltende Mitgliederverlust der Kirchen, die statistisch niedrige Teilhabe am gottesdienstlichen Leben, der dramatische Ausfall religiösen Traditionswissens usw. können durchaus die Vermutung bestärken, es würde dem Christentum so langsam der „Abschied“ gegeben.

Kurz vor dem Weihnachtsfest 2017 titelte die FRANKFURTER ALLGEMEINE ZEITUNG: „Der lange Abschied vom Christentum“¹. Die Daten des Instituts für Demoskopie Allensbach, auf die sich der dann folgende Artikel von Thomas Petersen stützte, lassen diese deprimierende Schlussfolgerung allerdings gar nicht zu. Denn es wird auf der einen Seite zwar dargestellt, dass die Kirchenaustritte unaufhaltsam fortschreiten, die Teilnahme am kirchlichen Leben immer weiter zurückgeht und vor allem das traditionelle Glaubenswissen rasant schwindet. Auf der anderen Seite wird diesem negativen Befund jedoch entgegengestellt, dass „das Bedürfnis nach Spiritualität bleibt“ und „eine wachsende Zahl der Deutschen meint, dass das Land stark durch christliche Werte geprägt sei“.

Der Hinweis auf „das Bedürfnis nach Spiritualität“ kann und sollte m. E. als empirischer Beleg für die kulturelle Präsenz der Religion gelesen werden, und ebenso spricht für diese natürlich die gegenüber dem kirchlichen Christentum sehr viel größere soziale Reichweite eines Kulturchristentums. Dieser Hinweis lässt aber, nicht zuletzt in der gegenwärtigen politischen Lage, auch genau diejenige Herausforderung hervortreten, der sich die hier vorliegende praktische Kulturtheologie stellt. Zentrale Aufgabe dieser Theologie, die die Empirie einbezieht und die Präsenz religionskultureller Phänomene wahrnimmt, sind dann Interpretation und Kritik. Es geht um die theologische Deutung dieser Phänomene.

Die inzwischen wieder verbreitete Rede vom ‚christlich-jüdischen Abendland‘, mit der begründet werden soll, dass der Islam nicht zu Deutschland gehören könne, zeigt das bis in die politische Mitte hinein reichende Bestreben, die kulturreligiöse Präsenz des Christentums für die Herstellung kollektiver Identität einzusetzen. Durch den bayrischen Ministerpräsidenten Markus Söder wurde inzwischen zudem das Kreuz zu einem kulturellen Symbol erklärt. Auf sein Betreiben fasste der Ministerrat des Freistaates Bayern am 24. April den Beschluss: „Im Eingangsbereich eines jeden Dienstgebäudes im Freistaat ist als Ausdruck der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns deutlich wahrnehmbar ein Kreuz als sichtbares Bekenntnis zu den Grundwerten der Rechts- und Gesellschaftsordnung in Bayern und Deutschland anzubringen. (...) Das Kreuz ist das grundlegende Symbol der kulturellen Identität christlich-abendländischer Prägung.“²

¹ THOMAS PETERSEN: Der lange Abschied vom Christentum, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20.12.2017, S. 10.

² Vgl. den Bericht aus der Kabinettsitzung vom 24.04.2018: <https://www.bayern.de/wp-content/uploads/2018/04/180424-ministerrat.pdf>.

Neben das völkische, an das Erbgut gebundene Identitätsangebot, wie es die AfD und PEGIDA machen, tritt damit eine von führenden Leuten der CSU vertretene zivilisationistische bzw. kulturalistische Variante identitärer Politik. Auch sie versucht, eine kollektive Identität durch Abgrenzung herzustellen, d. h. es wird ex negativo definiert, wer nicht dazu gehört. Aber im Unterschied zum völkischen, mit biologischen Erbanlagen argumentierenden Denken, operieren die Zivilisationisten nicht mit Begriffen wie dem „Volkkörper“, sondern bemühen auf Tradition und Kultur beruhende Zugehörigkeiten wie das ‚jüdisch-christliche Abendland‘ oder eben die an der öffentlichen Präsenz ihrer Symbole erkennbare ‚christliche Kultur‘, um festzulegen, ‚wer wir sind‘, im Unterschied zu ‚den anderen‘, die nicht dazu gehören.³

Die vom Allensbacher Institut festgestellte soziale Präsenz eines sich über „christliche Werte“ definierenden Kulturchristentums ist, wie diese jüngsten Vorkommnisse seiner staatlichen Vereinnahmung zeigen, eine hochproblematische Sache. Der Einspruch von Seiten der Theologie und der Kirchen ist denn auch nicht ausgeblieben.⁴ Gegen die theologische, sich zudem auf die Religionsneutralität des säkularen Rechtsstaates berufende Kritik des Bayerischen Kreuzerlasses dürfte ebenso wenig ernsthaft etwas einzuwenden sein, wie es zu begrüßen ist, dass die Kirchen die religiöse Bedeutung des Kreuzes betonen.

Dennoch, an der Feststellung eben des diskursiven Tatbestandes, dass das Kreuz über seine kirchlich-theologische Deutung hinaus als ein kulturreligiöses Symbol von politischen Bewegungen, ja sogar von staatlichen Organen in Anspruch genommen wird, führt kein Weg vorbei. Dass prekäre gesellschaftliche Entwicklungen gegenwärtig verstärkt wieder nach der Bestätigung (nationaler) kollektiver Zugehörigkeiten und Gemeinsamkeiten verlangen lassen und dabei die Religion als identitätskonstitutiver Faktor ins Spiel kommt, kann zudem kaum übersehen werden. In genau diesem Sachverhalt eines in seiner hochgradigen Ambivalenz hervortretenden religionskulturellen Phänomens gilt es dann aber auch einer der Herausforderungen einer religionskulturhermeneutischen Theologie zu sehen. Angesichts der Inanspruchnahme des Kruzifixes als kulturellem Symbol wird sie diesen Tatbestand gerade nicht bestreiten, sondern die mit ihm nicht nur kirchlich, sondern kulturell, bzw. in diesem Fall unmittelbar politisch affirmierte theologische Bedeutung des Kreuzes artikulieren. Diese läge z. B. darin, dass der Mensch gewordene Gott gerade an der Stelle des unschuldig leidenden und geächteten Menschen erkannt wird. Ein Kreuz als „religiöses Kultursymbol“, ja, aber dann müsste das die Konsequenz einer am Gebot der Humanität und der universalen Geltung der Menschenrechte ausgerichteten Asyl- und Migrationspolitik haben!

Für eine praktische Kulturtheologie stellt ein Rückzug der Theologie – gerade in solch politisch strittigen Fragen wie dem bayerischen Kreuzerlass – auf dogmatisch-theologische Eindeutigkeiten in Verbindung mit binnenkirchlichen Abschottungen keinen gangbaren Weg dar, weder um der fortschreitenden gesellschaftlichen Marginalisierung von Theologie und Kirche zu begegnen, noch gar um die öffentliche Bedeutung aufgeklärter Religion für eine humane Gesellschaft sichtbar zu machen. Sie wird die kulturelle Präsenz der Religion aber auch nie unkritisch affirmieren, schon gar nicht um sie einem institutionell-kirchlichen Machterhalt dienstbar zu machen. Ziel der hier vorliegenden praktischen Kulturtheologie ist

³ Zu den Gemeinsamkeiten von völkischer und zivilisationistischer Identitätspolitik vgl. von STEFAN SCHLEGEL: Gegen die Versuchungen des Identitären, in: DER TAGESSPIEGEL vom 30.7.2018, S. 19.

⁴ Vgl. FRIEDRICH WILHELM GRAF: Der bayrische Kreuzerlass und die Reaktion der Kirchen, in: *Zeitzeichen* 19 (2018), S. 12–15. Graf würdigt dabei besonders die Stellungnahmen aus der katholischen Kirche, die entschiedener als die von protestantischer Seite die strikt religiöse Bedeutung des Kreuzes hervorhoben.

es, zur Fortentwicklung einer professionellen, und d. h. immer auch kritischen, kirchlichen Praxis im Umgang mit der gelebten Religion der Menschen beizutragen.

Phänomene der Schwächung des kirchlichen Christentums, wie sie hierzulande zu beobachten sind, werden schon lange nicht mehr mit einem globalen Entwicklungstrend fortschreitender Säkularisierung in Zusammenhang gebracht. Zu deutlich treten die Religionen in vielen Weltgegenden, insbesondere im globalen Süden, als die entscheidenden Akteure in sozialen Transformationsprozessen hervor. Sie formieren die moralischen Orientierungen, nehmen Einfluss auf die Politik und befähigen Menschen, unter schwierigsten Bedingungen an der Verbesserung ihrer sozialen und ökonomischen Lage zu arbeiten.

Natürlich sind dies ambivalente Phänomene. Die Religion zeigt immer wieder auch ihre gefährliche Seite. Weil sie kollektive Interessen mit mächtigen Bindungskräften versieht, setzt sie ebenso das Potential zu Aktivitäten frei, die das Gemeinwohl fördern, wie sie auch gewaltsame Konflikte zusätzlich anheizt. Wie immer man sich angesichts der unübersehbaren Präsenz der Religion auch in der modernen Kultur selbst positionieren möchte, die Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein ist ein öffentliches Thema. Sie auch zu einem zentralen theologischen Thema zu machen, ist die Absicht dieses Buches. Es fügt Bausteine für eine praktische Kulturtheologie zusammen. Dazu wird in Teil I ihren historischen Referenzen nachgegangen. In Teil II werden Phänomene einer transformativen Präsenz der Religion in der Kultur untersucht. In Teil III geht es um den performativen Ausdruck der Religion in der Kultur, wie er vor allem durch die Kunst und in der ästhetischen Erfahrung geschieht. Im IV. und letzten Teil wird die theologiegeschichtliche und enzyklopädische Verortung einer so sich aufbauenden Kulturtheologie erörtert und nach dem Effekt Ausschau gehalten, den sie für den Aufbau des Religiösen in der Kultur der Gegenwart selbst haben kann.

Der Blick auf den Zusammenhang von Religion und Menschsein, der durchgängig eingenommen wird, verdankt sich, historisch betrachtet, den Impulsen der theologischen Aufklärung. Diese hat die Religion nicht als eine Sache der „Gläubigen“, sondern als zum Menschsein gehörig ausgemacht. Die Religion ist eine „Angelegenheit des Menschen“ (Spalding, 1798). Sie ist etwas, das der Mensch sich selbst angelegen sein lässt, das ihn angeht, allein aufgrund seines Menschseins. Sie geht den Menschen an, weil sie des Menschen Beziehung herstellt zu sich, zu den anderen, zur Welt, zum Grund der jeder Reflexion auf sich bereits voraus liegenden Beziehungsfähigkeit. Der Mensch findet sich in die Beziehungen, die seinen Lebensvollzug ermöglichen und orientieren, auf vorprädikative Weise eingesetzt, wie es Friedrich Schleiermacher in seiner Theologie des religiösen Gefühls entfaltet hat. Zugleich muss der Mensch jedoch durch Reflexion auf sich und damit in den sozio-kulturellen Verhältnissen, in denen er sein Leben führt, seine Identität entwickeln.

In *Teil I* des Buches werden historisch-theologische Studien zeigen, dass die theologische Aufklärung einen Begriff der Religion ausgearbeitet hat, der sie als hu-

manen Selbstdeutungsvollzug begreift. Dieser Religionsbegriff erlaubt es, sowohl die Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein zu verteidigen, wie der Differenz ihrer kulturellen Artikulationen und Manifestation Raum zu geben. Religion kulturell zu identifizieren bedeutet immer, die sensible Wahrnehmung kultureller Kommunikation mit religionsbegrifflich ausgewiesenen Zuschreibungen zu verbinden.

Mit der Auffassung, dass die Religion dem Menschsein zugehörig ist, wird nicht die Behauptung verbunden, dass der Mensch gleichsam von Natur aus religiös sei. Viele, wenn nicht sogar die meisten Zeitgenossen, würden dem energisch widersprechen. Verlangt ist lediglich das Zugeständnis, dass die Fragen, die die Religion stellt, verständlich und allgemein nachvollziehbar sind. Es sind dies Fragen nach dem Sinn des Ganzen und unseres eigenen Daseins in ihm, warum wir für eine begrenzte Zeit auf der Welt sind und was unserem Tun eine unsere endliche Existenz qualifizierende Bedeutung gibt.

Dass die, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, mit den dort vorgegebenen Antworten auf diese Fragen kaum etwas anfangen können, steht zu erwarten – es dürfte allerdings nicht nur ihnen so gehen. Ob jemand sich als religiös zugehörig bzw. interessiert versteht, kann nicht nach Maßgabe der Zustimmung zu doktrinalen Vorgaben entschieden werden – auch wenn sozio-demographische Untersuchungen immer wieder so vorgehen.

Ausschlaggebend für die kulturelle Präsenz der Religion sind für eine kulturhermeneutisch verfahrenende praktische Theologie nicht religionsinstitutionelle Zugehörigkeitsverhältnisse oder gottesdienstliche Teilnahmefrequenzen, nicht die gläubige Anerkennung kirchlicher Lehren und Bekenntnisse, nicht die Zustimmung zu theologischen Sätzen. Ob die Religion im gelebten Leben vorkommt, zeigt sich daran, ob und wie Menschen in ihren lebensweltlichen Beziehungen Sinn erfahren, ob und wie sie ihr Leben in einen ihnen selbst verständlichen Zusammenhang bringen und auch noch in zerbrechenden Beziehungen auf einen letzten Halt rekurrieren.

Eine so gelebte Religion muss sich nicht in Form von „Gläubigkeit“ und auch nicht in der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft ausdrücken. Sie bedeutet eine vertrauensvolle Sinneinstellung zum Leben, eine von Grundvertrauen durchstimmte Lebenshaltung, und eben keinen doktrinalen Glauben. Sollte jedoch dennoch vom Glauben die Rede sein, dann bedeutet „Glauben“ dies, darauf vertrauen zu können, dass der Welt im Ganzen sowie dem eigenen, endlichen Dasein in ihr ein unendlicher Sinn innewohnt, obwohl dieser in seiner Unendlichkeit uns endlichen Menschen letztlich unbegreiflich bleibt. „Gott“ ist das menschliche Wort für den unbegreiflichen Sinn des Ganzen. Es kommt deshalb diesem Wort und erst recht dem religiös grundierten Vertrauen, das Menschen auf das mit ihm Gemeinte setzen, eine elementare, weil den Lebensvollzug tragende Bedeutung zu.

In der modernen, ebenso religionspluralen wie aufgrund einer dramatischen Schwächung der religiösen Institutionen als „säkular“⁵ eingeschätzten Kultur, wird es gleichwohl zu einer soziologisch höchst kritischen Frage, wo und wie die religiösen Selbst- und Sinndeutungsvollzüge denn ihren symbolischen Ausdruck und anerkannte Formen sozialer Praxis finden. Viele zeigen sich überzeugt, dass von einer sinnkonstitutiven Präsenz der Religion in der modernen Kultur gerade nicht mehr die Rede sein könne. Die Behauptung, dass die Religion zum Menschsein gehöre, erscheint ihnen als übergriffige theologische Anmaßung. Zwar wird die Säkularisierungsthese, wo sie noch vertreten wird, inzwischen sehr viel differenzierter betrachtet, was sich auch an der Rede vom Postsäkularen zeigt.⁶ Säkularisierung wird jedenfalls nicht mehr mit einem Verschwinden der Religion aus der modernen Gesellschaft gleichgesetzt.⁷ Auch der Mitgliederverlust und die evident nachlassende

⁵ Zur Unterscheidung des Säkularen vom Religiösen vgl. WILHELM GRÄB, *Das Säkulare und das Religiöse in pluralen Gesellschaften – eine Begriffsbestimmung*, in: SARAH JÄGER/REINER ANSELM (Hg.), *Ethik in pluralen Gesellschaften – Grundsatzfragen*, Bd. 3, Wiesbaden 2018, S. 9–32.

⁶ Vgl. JÜRGEN HABERMAS: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* in: JÜRGEN HABERMAS/JOSEPH RATZINGER: *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, S. 5–37; JÜRGEN HABERMAS: *Glauben und Wissen* (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001), Frankfurt am Main 2001, S. 9–34.

⁷ Eine postsäkulare Gesellschaft ist gerade für Habermas eine solche, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaft einstellt“ (HABERMAS: *Glauben und Wissen*, S. 13). Vor allem angesichts des Erstarkens des Islams auch in Europa sollte ein Nachdenken über die doch begrenzte Reichweite des Säkularen beginnen und zwar zuerst bei denen, die einen säkularen Standpunkt einnehmen, womit Habermas einen religionsdistanzierten meint. Die auf dem säkularen Standpunkt stehen, sollten anerkennen, dass die Religion dem „Interesse“ entgegenkommt, „im eigenen Haus (dem, in dem die Säkularen wohnen, W.G.) der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken“ (a. a. O., S. 29).

In einer postsäkularen Gesellschaft wächst somit die Einsicht, dass der Religion und damit auch den sie konkret realisierenden Religionen keineswegs der „Wahrheitsanspruch“ (a. a. O., S. 36) zu bestreiten ist. Sie kann deshalb den „gläubigen Bürgern“, die den Wahrheitsanspruch ihrer Religion vertreten, zugestehen, „in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen“ (ebd.). Umgekehrt wird sie aber auch den „säkularisierten Bürgern“ empfehlen, diesen „Wahrheitsanspruch“ anzuerkennen. Und nicht nur das, der entscheidende Punkt ist, dass Habermas auf die Möglichkeit der „Übersetzung“ des Religiösen ins Säkulare hinweist. Er möchte sogar, dass beide Seiten, die Säkularen wie die Religiösen, sich an diese Übersetzungsarbeit machen. Jenen säkularen Bürgern, die noch der Auffassung sein sollten, dass die Religionen sich in der modernen Gesellschaft überlebt haben, dürfte das als eine inakzeptable Zumutung erscheinen. Ihnen jedoch hält Habermas entgegen: „Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.“ (ebd.)

Im Hintergrund der Aufforderung zur Übersetzung des Religiösen ins Säkulare steht die Einsicht, dass von der Religion „relevante Beiträge“ im öffentlichen Diskurs zu erwarten sind. Sie hat etwas zu bieten, was der säkularen Kultur fehlt. Auch den säkularen Bürgern wird deshalb nahegelegt, nicht, dass sie selbst religiös werden und einen religiösen Glauben für sich übernehmen oder dergleichen, sehr wohl aber sollen sie versuchen, religiöse Gehalte, sofern sie eine gesellschaftliche Relevanz erwarten lassen, zu verstehen. Was für Gehalte sind das? Habermas spricht von Sinnressourcen, die in einer säkularen Kultur knapp seien. Er spricht nicht von normativen Orientierung

Teilnahme am kirchlichen Leben, womit sich die Großkirchen in Deutschland wie in fast allen Ländern Europas konfrontiert sehen, werden nicht mehr unbedingt als Zeichen des Verfalls der Religion gedeutet. Statt von Säkularisierung spricht man inzwischen eher und tatsächlich auch zutreffender von der Individualisierung der gelebten Religion – gehorcht doch auch noch das kirchliche Teilnahmeverhalten selbst dort, wo es eine gewisse Stabilität zeigt, den individuellen, lebensgeschichtlich motivierten Lebenssinndeutungsinteressen der Menschen. An den Krisen- und Wendepunkten im Leben der Einzelnen, der Familien, der Gesellschaft ist das Bedürfnis, sich in den Sinndeutungshorizont der institutionalisierten Religion einbezogen zu wissen, immer noch signifikant.⁸ Dennoch, das Säkularisierungsnarrativ, gegen das auch die These vom Postsäkularen letztlich keine ernsthafte Einrede darstellt, sorgt dafür, dass die Religion nicht nur auf der individuellen Ebene, sondern als konstitutive Dimension des Humanen immer wieder zur Disposition gestellt wird.

Es ist ja auch so, dass man Religion praktizieren, dies aber ebenso lassen kann, dass man einer Kirche oder Religionsgemeinschaft zugehören, religiöse Zugehörigkeiten wechseln oder auch sich als religions- bzw. konfessionslos bezeichnen kann.

gen, nicht von Werten, nicht von Ethik und Moral, sondern von der „knappen Ressource Sinn“ (a. a. O., S. 29). Das ist m. E. wichtig, weil es verrät, dass Habermas durchaus versteht, worum es der Religion spezifisch geht, was sie für die Gesellschaft relevant macht und weshalb sie nicht durch anderes, auch nicht durch Moral, ersetzt werden kann.

Die Sprache der Religion sind der Mythos und das Symbol, die nach Habermas' Ansicht dunkle archaische Wurzeln haben. Mythen und Symbole werden in Ritualen weitergegeben, die nur denen nachvollziehbar und in ihren Sinngehalten verständlich sind, die sie in ihrer religiösen Sozialisation gelernt haben und mit ihnen leben. Das Fortbestehen der Religionen in der säkularen Kultur kommt der durch sie geprägten Gesellschaft deshalb nur dann noch zugute, wenn sich die Sinnressourcen, die die religiösen Symbolsprachen in sich bergen, auch in eine säkulare Sprache übersetzen lassen. Das muss eine Sprache sein, die auch von denen verstanden wird, die an keine religiöse Binnenkommunikation angeschlossen sind.

Die „Gläubigen“, wie Habermas sie nennt, stehen somit vor der Hausforderung, ihre religiöse Symbolsprache so auszulegen, dass sie auch denen Sinnstiftendes zu verstehen gibt, die diese Sprache nicht sprechen und in den entsprechenden religiösen Vorstellungs- und Glaubenswelten sich zu bewegen nicht gelernt haben. An dieser Aufgabe sollen und können sich aber auch die „säkularen Bürger“ beteiligen. Offensichtlich also verstehen auch sie die religiöse Sprache durchaus. Wie sollten sie sonst diese Arbeit der Übersetzung religiöser Sprache in eine allgemeine, auch den Nicht-Religiösen verständliche Sprache mit vollziehen können? Und nicht nur das, wenn sie die Religion und damit das, was diese möglicherweise an „relevanten Beiträgen“ in die öffentliche Diskussion einzubringen in der Lage ist, gar nichts angeht und nicht zu interessieren bräuchte, warum sollten sie sich dann an dieser Übersetzungsarbeit beteiligen wollen? Das Säkulare und das Religiöse sind offensichtlich nach Habermas' Auffassung füreinander durchlässig. Die säkulare Kultur ist ihm eine solche, die das Religiöse nicht von sich ausschließt, sondern in seiner Pluralität als zum Säkularen gehörig anerkennt. Er verlangt nur, dass dieser Blick von außen eingenommen wird, d. h. dass die säkularen, in diesem Fall religiös ungebundenen Bürger Interesse für den Sinn der Religion zeigen und die religiös gebundenen Bürger ihren Glauben so aussagen, dass auf allgemeinverständliche Weise hervortritt, welchen Sinn er dem Leben zu geben vermag.

⁸ Vgl. KIRCHENAMT DER EKD (Hg.): Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Weltansichten, Kirchenbindungen, Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2003.

Diese religionsempirischen Tatbestände bestreiten zu wollen, wäre töricht. Auch ist es durchaus verständlich, dass eine mit quantitativen Kriterien operierende Religionsforschung die sozio-kulturelle Präsenz der Religion vorzugsweise am Grad der Zugehörigkeit zu Kirchen, Religionen und religiösen Gemeinschaften misst. Sie misst sie an der Häufigkeit der Gottesdienstteilnahme sowie der Kenntnis von, bzw. der Zustimmung zu als orthodox geltenden Doktrinen wie der Gottessohnschaft Jesu, dessen leiblicher Auferstehung oder dem Glauben an die Trinität. Dass bei einem solchen Verfahren nichts anderes herauskommen kann als der durch empirische Daten verstärkte Hinweis auf das allmähliche Dahinschwinden jener Religion, die zuvor nach den als orthodox geltenden Doktrinen als die christliche definiert worden ist, dürfte allerdings ebenso wenig verwundern.⁹

Die Religion nicht nur in den Religionen, Kirchen und religiösen Gemeinschaften, sondern in der Kultur als Lebenswelt auffinden zu wollen, darf nun jedoch nicht in einem allzu schlichten Sinn mit der Behauptung in Verbindung gebracht werden, die Religion sei eine anthropologische Konstante und der Mensch notwendigerweise religiös. Zwar entspringt die Religion dem notwendigerweise in uns Menschen aufkommenden Selbst- und Sinndeutungsverlangen. Wir wollen wissen, warum wir auf der Welt sind und was das Ganze überhaupt soll. Aber jede Antwort auf diese Frage setzt Kommunikation und damit (mediale) Kultur schon voraus. Das soziale Vorkommen von Religion stellt einen kulturellen und keinen naturgegebenen Tatbestand dar. Als humaner Selbstdeutungsvollzug gehört die Religion zur Kultur des Sich-Verhaltens zu den uns unhintergehbaren Sinnbedingungen unseres Daseins. Wie an allen anderen Kulturleistungen auch, können wir uns jedoch auch an denen der Religion individuell beteiligen, dies in einem stärkeren oder geringeren Maß tun, oder es auch ganz lassen.

Mit der Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein ist gemeint, dass es Lebenserfahrungen und Existenzfragen gibt, die unabdingbar nach religiöser Deutung verlangen. Die Frage, ob, wo und wie diese religiöse Deutung tatsächlich vollzogen wird, führt jedoch nicht auf anthropologische Gegebenheiten, sondern auf kulturelle Leistungen und Vollzüge, auf symbolisches Ausdrucksverhalten und rituelle Praktiken – in der Kirche, in der organisierten Religion, aber nun gerade auch in der Weite der „säkularen“, der individualisierten, politischen und ästhetischen Kultur, die zugleich unsere Lebenswelt ausmacht.

Es gilt, die Religion, das eigene Beteiligtsein an ihr bzw. das Religiös-Sein, als einen „diskursiven Tatbestand“¹⁰ aufzufassen. *Die* Religion gibt es nicht, auch nicht

⁹ Diesem die Säkularisierungsthese immer wieder neu bestätigenden Verfahren folgen, mit erstaunlich großer Resonanz in der Praktischen Theologie, insbesondere die kirchensoziologischen Arbeiten von Detlef Pollack. Vgl. DETLEF POLLACK/GERHARD WEGNER (Hg.): Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie (Religion in der Gesellschaft 40), Würzburg 2017, darin: DETLEF POLLACK: Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er Jahren in Westdeutschland. Religionssoziologische Analysen und Vorschläge für das kirchliche Handeln, in: a. a. O., S. 183–216.

¹⁰ Vgl. JOACHIM MATTHES: Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexionen zu Theorie und

in den Herzen der Frommen. Sie entsteht in kommunikativen Prozessen. Die religiöse Ansprache macht es, dass Menschen religiös reagieren, sich religiösen Selbsteutungen anschließen, sie von sich abweisen oder auch ihr Desinteresse an religiösen, aufs Ganze gehenden Lebenssinndeutungen zu erkennen geben.¹¹ Da sind die individuellen Freiheitsspielräume groß. Ebenso groß ist jedoch auch die kategoriale Bandbreite dessen, was als religiöse Kommunikation gelten kann und was nicht. Sie kann ja nicht mehr allein am Gebrauch tradierter religionskultureller, insbesondere kirchlicher Semantik identifiziert werden. Eine kulturhermeneutisch verfahrenende Theologie, die den Vollzug religiöser Selbsteutung in der Weite der Gegenwartskultur sichtbar macht, darf sich deshalb nicht auf Kirchentheorie beschränken, sondern muss sich als praktische Kulturtheologie zur Durchführung bringen. Diese wiederum kann ihrer Aufgabe, das soziale Vorkommen und die soziale Reichweite religiöser Kommunikation zu identifizieren, nicht nur in den religionsinstitutionellen kirchlichen Zusammenhängen nachgehen. Sie zielt darauf, die religiösen, aufs Ganze gehenden Sinnfragen in den verschiedenen Ausdrucksformen und Medien der Kultur der Gegenwart, in der das die Menschen Bedrängende und unbedingt Angehende artikuliert und debattiert wird, zu sehen und zu deren Bearbeitung im Lichte der christlichen Symboltradition beizutragen.

Eine gegenwartsorientierte, die individualisierte, politische und ästhetische Gegenwartskultur in den Blick nehmende praktische Kulturtheologie arbeitet sich selbstverständlich auch an der Auslegung und Umformung der zentralen christlichen Glaubenssymbole ab. Religiöse Deutungstraditionen in Gebrauch zu nehmen und fortschreiben zu können, wird von ihr als die zentrale Herausforderung religiöser Bildung und religiöser Rede aufgefasst und dann auch zu Konzepten kirchlicher Religionspraxis in Predigt, Unterricht und Seelsorge ausgearbeitet.¹² Die Kirchen und andere Institutionen religiöser Bildung, wie etwa den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, versteht sie als Orte der Pflege und Fortentwicklung re-

Empirie religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologica Internationalis* 30 (1992), S. 129–142, S. 129. Der Soziologe Joachim Matthes hat im Zusammenhang der Auswertung der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD als erster energisch darauf hingewiesen, dass die Präsenz der christlichen Religion im Leben der Menschen nicht daran festzumachen ist, ob und wie Kirchenmitgliedschaft praktiziert wird oder theologisch bzw. kirchlich-traditionell vorgegebene Lehr- und Glaubensaussagen gekannt werden und zustimmungsfähig erscheinen. Religion wird forschungskonzeptionell vielmehr von Joachim Matthes als ein „diskursiver Tatbestand“ (ebd.) aufgefasst, in dem immer eine bestimmte „kulturelle Programmatik“ (a. a. O., S. 132) zum Ausdruck kommt. D. h., was lebenspraktisch als Religion erscheint und als solche soziologisch wahrgenommen wird, hängt vom Diskurs über sie ab, aus dem sie gleichwohl nicht entsteht. Sie bildet sich in den soziokulturell vermittelten Lebensvollzügen, in den Transzendenzenerfahrungen, in denen immer auch die Fragen, die auf den Sinn des Ganzen gehen, aufbrechen können. Das ist zumeist allerdings nicht auf explizite Weise der Fall, sondern bleibt weithin in vorsprachlicher Unbestimmtheit.

¹¹ Vgl. ARMIN NASSEH: Religiöse Kommunikation. Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, hg. von Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 2009, S. 169–203.

¹² Wie das geht, habe ich im Detail zur Predigtpraxis ausgeführt, vgl. WILHELM GRÄB: *Predigtlehre. Über religiöse Rede*, Göttingen 2013.

ligiöser Deutungskultur. Sie verlangt von den Menschen aber nicht, kirchlich tradierte Glaubenssätze als geoffenbarte Glaubenswahrheit anzuerkennen. Sie erkennt vielmehr auch schon in den biblischen Texten das symbolische Material, von dem Menschen auf je ihre Weise Gebrauch machen können, um zu einer religiösen, im Unbedingtheits- bzw. Transzendenzhorizont sich bewegenden und sich ihnen als lebensdienlich erweisenden Deutung ihrer Lebenserfahrungen zu kommen.¹³

Selbstverständlich bleibt die Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein ein höchst ambivalenter Sachverhalt. So sehr die Religion das Menschsein erst in seinem Unbedingtheitshorizont zur Deutung bringt, zielt sie doch immer darauf, diese Deutung auch in eine bestimmte Form zu bringen.¹⁴ Sie expliziert das Menschsein in all seinen Widersprüchen, Gefährdungen und Selbstgefährdungen, in den Erfahrungen des Gelingens und der nie erlöschenden Hoffnung auf Versöhnung und Erlösung. Die Zugehörigkeit der Religion zum Menschsein prägt diesem zugleich eine normative Signatur auf. Es ist das „Menschsein“, dem wir in jedem Menschen begegnen, und das es zu achten gilt.

In solch emphatischen Ton von der Menschheit zu sprechen und damit die normative Verpflichtung zu betonen, die sich jedem einzelnen in der Zugehörigkeit zu ihr ergibt, ist zugleich enorm schwierig. Zu sehr schlagen die Ungeheuerlichkeiten in der Geschichte der Menschheit zu Buche. Zu erschreckend sind die Untaten, zu denen Menschen sich immer wieder fähig erweisen. Fassungslos machen uns die Gräueltaten, die Menschen von ihresgleichen angetan wurden und werden. Für das Menschsein einzutreten und die Religion in ihrer Zugehörigkeit zum Menschsein zu verstehen, gar einem Humanismus als ethisch reflektierter, auf die Kraft der Vernunft setzender Lebensform das Wort zu reden, stößt deshalb zuweilen gerade in Theologie und Kirche auf große Vorbehalte, wenn nicht sogar auf entschiedene Ablehnung.

Die religiös und theologisch motivierte Zurückweisung eines sich auf die Idee der Menschheit berufenden Humanismus ist durchaus verständlich, eben weil das tatsächliche Verhalten der Menschen ihr immer wieder eklatant widerspricht. Auch gegenwärtig scheint die politische Situation kaum die Hoffnung auf eine Menschheit zu erlauben, die als Subjekt einer zum Frieden fähigen und allen Menschen ein Wohlgefallen bescherenden menschlicheren Welt auftritt. Kriege und Bürgerkriege, die sich ausbreitende Armut der Massen in Verbindung mit dem unvorstellbaren Reichtum weniger, dann die fortgesetzte Verseuchung von Boden, Luft und Wasser, die die Lebensgrundlagen der kommenden Generationen zerstört, ja die Erfahrung, dass selbst der Glaube an das Gute in Fanatismus und Feindschaft umschlagen kann, lassen kaum geschichtstheologischen Optimismus aufkommen.

¹³ Vgl. zu diesem theologischen Verfahren meine Predigtlehre, ebd.

¹⁴ Vgl. diese präzise Fassung des modernen Religionsbegriffs durch ULRICH BARTH: Was ist Religion. Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: DERS. Religion in der Moderne, Tübingen 2003, S. 3–28.

Und dennoch, das Verfahren einer Theologie, die meint, statt auf den Menschen auf einen subjekthaft ins Geschichtsgeschehen eingreifenden Gott setzen zu können, birgt erst recht die Gefahr einer träumerischen Flucht aus der Wirklichkeit. Die Rede von Gott macht nur Sinn in der Rede vom Menschen, der sich in solcher Rede mit anderen darüber verständigt, worin der unbedingt verlässliche Grund für die je eigene Lebensgewissheit und zugleich das unveräußerliche Lebensrecht jedes Menschen zu finden ist. So kann der Wille Gottes im menschlichen Willen erkannt werden, z. B. wenn Menschen für die universale Durchsetzung und Einhaltung der Menschenrechte und die „Bewahrung der Schöpfung“ eintreten. Es wird zudem möglich, in den weltweiten Menschenrechtsbewegungen Formationen einer transversalen Religion zu erkennen, die die verfassten Religionen zunehmend in sich einbezieht und auf diese Weise fast schon die Anfänge einer universalen Religion der Menschenrechte erkennen lässt.

In *Teil II* dieses Buches wird die Präsenz der Religion in der Kultur in einen direkten Zusammenhang mit der Bedeutung gebracht, die sie für die in jedem Menschen aufleuchtende Menschheit gewinnt. In seinem Zentrum stehen Überlegungen zur Ausbreitung eines zwar in den christentumskulturellen Zusammenhängen der Aufklärung entstandenen, nun aber sich global ausbreitenden Menschenrechts-humanismus. Diesem ist eine religiöse Dimension eingeschrieben, insofern er begründungspraktisch auf der jedem Menschen eigenen und als unantastbar erklärten Menschenwürde aufruht. Er folgt einer solchen Deutung des Menschseins, die eine dem Dasein jedes einzelnen Menschen eignende Unbedingtheitsdimension aufdeckt. Sie macht es, dass von jedem Menschen gilt, dass er nicht in den natürlichen und kulturellen Bedingungen seiner Existenz, nicht in dem, was durch die Verhältnisse von Natur und Kultur aus ihm als Mensch geworden ist, noch was er selbst aus sich gemacht hat, je ganz aufgeht. Jeder Mensch ist als ein solcher anzusehen, dem ein „unendlicher Wert“ zukommt, eine Übersetzung, die der liberale Theologe Adolf von Harnack dem Evangelium gegeben hat.¹⁵ Sie lässt große Nähe zu einer von Kants Formulierungen des kategorischen Imperativ erkennen, die sich so paraphrasieren lässt: Handle so, dass du in jedem Menschen der Menschheit und damit einem Zweck an sich selbst begegnest.¹⁶

Dass es längst nicht mehr nur die Kirchen sind, die als gesellschaftliche Orte religiöser Deutungskultur fungieren, sondern sich diese auch in der „säkularen“ Kultur, in der Kunst und Literatur, der Musik und dem Film, in den Social Media und den Foren des Internets finden, wird exemplarisch in *Teil III* dieses Buches gezeigt. Es wird wie schon in Teil II aber auch darauf eingegangen, welche religionsbildenden Kräfte eine den Aufbau des Religiösen hermeneutisch durchdringende Religi-

¹⁵ ADOLF VON HARNACK: Das Wesen des Christentums, hg. und kommentiert von TRUTZ RENDTORFF, München (1900) 1999, S. 43.

¹⁶ Vgl. IMMANUEL KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: DERS.: Kant's Gesammelte Schriften I/4, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, S. 429.

Personenregister

- Albrecht, Christian 312
Alighieri, Dante 241–243
Anselm, Rainer 312
- Bedford-Strohm, Heinrich 310–313
Berger, Peter L. 279 f.
Bonhoeffer, Dietrich 310 f.
- Cassirer, Ernst 197–202, 209 f.
- Döblin, Alfred 285–295
Drehsen, Volker 180 f., 186, 238–245
- Eco, Umberto 77 f.
- Fichte, Johann Gottlieb 136–141
Fischer, Johannes 311
- Gadamer, Hans-Georg 169
Geertz, Clifford 201–212
Gerhardt, Volker 187 f., 313, 319
Grethlein, Christian 309
Guardini, Romano 255–262
- Habermas, Jürgen 5 f., 180
Harnack, Adolf von 10, 21, 25–27
Herder, Johann Gottfried 43, 60–70, 195 f.
Herms, Eilert 48–50
Hirsch, Emanuel 66–68, 179
Huber, Stefan 313–316
- Joas, Hans 214–225
- Kant, Immanuel 31, 117 f., 139 f.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 23 f.
Lübbe, Hermann 188
Luhmann, Niklas 188
Luther, Martin 19–21
- Marezoll, Johann Gottlob 30 f.
- Nassehi, Armin 315 f.
- Otto, Gert 181–183
- Pollack, Detlef 7, 227
Pufendorf, Samuel 66–68
- Ricœur, Paul 16, 165–173
Ritschl, Albrecht 18, 27
Rogers, Carl 160
Roß, Jan 222 f.
Rössler, Dietrich 181 f.
Rousseau, Jean-Jacques 61, 69, 218 f.
- Salzmann, Christian Gotthilf 38–42
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 109 f.,
140 f.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 16,
28 f., 36 f., 45–58, 58–70, 70–83, 83–
92, 92–99, 99–116, 116–120, 120–134,
134–150, 259–261, 281–283, 304–309
- Spalding, Johann Joachim 31–37, 40–45,
139, 313
- Spener, Philipp Jakob 17–29
Süskind, Hermann 109 f.
- Taylor, Charles 12 f.
Teller, Wilhelm Abraham 39–42
Tillich, Paul 16, 151–165, 259–261, 290,
304–309
- Töllner, Johann Gottlieb 33
Troeltsch, Ernst 17–29, 109 f., 304–309
Tutu, Desmond 215–219
- Wagner, Falk 16 f., 173–183
Walser, Martin 318 f.
Weyel, Birgit 227–232

Sachregister

- Abendland, christlich-jüdisch 1
Absoluter Sinn 190
Absoluthheitsansprüche 102
Abstrakte Kunst 269 f.
Agendenstreit 129
Ahnen 218
Alltagskommunikation 230
Alltagswelt 232
Altes Testament 82, 147
Altprotestantismus 18 ff.
Amerikanische Unabhängigkeitserklärung
220
Anerkennung 225
Anthropologische Konstante 7 f.
Anthropologischer Faktor 314
Apartheid 215–218
Assistenzfunktion 309, 320
Ästhetische Ausdruckskultur 265
Ästhetische Autonomie 252
Ästhetische Erfahrung 249–255, 264, 315
Ästhetische Expressivität 116
Ästhetische Kultur 132
Ästhetische Performanz 96, 98, 116
Ästhetisches Programm 268
Aufgeklärte Religion 16, 29, 214
Aufklärung 21–26, 29–47, 124, 181, 186,
195, 214, 225, 240
Aufklärungspädagogik 40
Aufklärungstheologie 15, 103
Ausdruckskultur 247
Ausdrucksverstehen 72
Auslegungskunst 81
Authentische Expressivität 12
Autonome Kunst 247, 253
Autonomie 305

Bayrischer Kreuzerlass 2
Beheimatung 298
Bewusstsein 189 f.

Biblische Texte 162, 168 f., 243, 290, 317
Bilddidaktik 255
Bildende Kunst 241
Bilderfindung 280
Bilderstreit 274 f.
Bildprogramm 269
Bildtheologie 241
Bildung 199
Bildungsreform 130 f.
Bildzeichen 199, 274, 285
Bürgerliche Kultur 256

Christentum 110–116, 210, 277
Christentum, kirchliches 2
Christologie 307
Christusgeschehen 259
Conditio humana 103, 218

Dasein, geschichtliches 81
Daseinserfahrungen 101
Daseinsgefühl 284
Daseinsgewissheit 57
Daseinshermeneutik 169, 240
Demokratisierung 128
Deutungskultur, christlich-religiöse 99,
296
Deutungsmacht 316
Deutungsprogrammatische 89–94
Deutungstradition 8, 89
Dichte Beschreibung 202, 210
Diskursiver Tatbestand 2, 7 f., 296
Documenta 265–268
Dogma 91

Emotionen 84–86, 253
Erfahrung 40
Erfahrungssubjektivität 123
Erleben 190–192
Erlebniskultur 245

- Erzählungen 192
 Ethik 59–65, 93, 199
 Ethnien 203
 Ethnologie 202, 206–208
 Evangelium 301
 Existenzialhermeneutik 159

 Französische Nationalversammlung 220
 Französische Revolution 125f.
 Freiheit 197
 Freikirchliche Praxis 127
 Friedensfähigkeit 209
 Frömmigkeit 120–134
 Fundamentalismus 275f.

 Ganzheit 101
 Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit
 87–90
 Gefühlsbewusstsein 55f., 81, 230, 249
 Gefühlsmodus 87
 Gefühlsphilosophie 83
 Geist 198
 Geisteswissenschaften 132
 Geistliches Amt 43f.
 Gelebte Religion 4, 47, 49, 92, 103, 105,
 116, 120–13, 166, 173–183, 233f.,
 236, 304f., 308, 311f., 331
 Gelebter Glaube 311
 Gemeinde 259
 Gemeinde 96, 320
 Geschichtsbegriff 59–65
 Geschichtsdeutung, christliche 113–115
 Geschichtsphilosophie 107f.
 Geschichtswissenschaft 107
 Geselligkeit 95
 Gewaltbereitschaft 209
 Glauben 4, 169, 187, 215
 Glauben und Wissen 45–58
 Glaubensformen 234
 Glaubenslehre 46, 89–92, 237, 305f.
 Glaubensnormen 236
 Glaubenspredigt 88–92, 113
 Glaubensrede 99, 237
 Glaubenssätze 84
 Glaubensstandpunkte 320
 Glaubenssymbole 234, 309f.
 Glaubenssysteme 234
 Globalisierung 203, 298

 Gott 4, 10, 36, 168, 174f, 191, 215f.,
 221–223, 244f., 248f., 253, 272, 285f.,
 314, 317–320
 Gottesahnung 320
 Gottesbewusstsein 56
 Gottesdienst 250, 281–283
 Gottesgedanke 57, 173f., 177, 189
 Gottespräsenz 114
 Grenz- und Kontingenzerfahrungen
 230f.
 Grundvertrauen 37, 56, 161
 Güterlehre 63, 66, 58

 Heilige Texte 72, 248, 286
 Heiligung 215f.
 Heilsgeschehen 251
 Heilsglauben 255
 Hermeneutik 132, 151, 198
 Hermeneutik der gelebten Religion 15
 Hermeneutik der Kultur 303
 Hermeneutik des Symbols 16
 Hermeneutik, biblische 172
 Hermeneutik, historisch-kritische 316
 Hermeneutik, literarische 169, 172
 Hermeneutik, neutestamentliche 82
 Hermeneutik, philosophische 172
 Hermeneutik, religiöse 244
 Hermeneutik, theologische 315
 Hermeneutische Kommunikation 74
 Hermeneutische Maxime 79
 Hermeneutischer Zirkel 75
 Hermeneutisches Interesse 8f
 Hermeneutisches Verfahren 76–83
 Herrnhuter Pietismus 122–125
 Höchstes Gut 64, 69
 Humane Vernunft 30
 Humanes Wahrheitsbewusstsein 29
 Humanismus 9
 Humanität 210
 Humanitätsideal 214
 Humanitätskultur 115
 Humor 274–280

 Identität 203, 213, 297f.
 Identität, kulturelle 193
 Identitätsmarker 297
 Ideologie 101, 203, 206, 308
 Ikonenfrömmigkeit 255

- Ikonographie 250, 254, 274
 Immanente Transzendenz 251
 Individualisierung 6, 26, 245
 Individualität 73 f., 78 f., 92, 94 f. 96, 99 f.,
 105, 116–120, 176–183
 Individualitätskonzept 74
 Individualitätskultur 307
 Individualitätstheorie 116–120
 Individuelle Frömmigkeit 25
 Individuelle Religion 43
 Individuenreligion 177
 Inkarnationsgeschehen 259
 Innere Welt 250
 Installation(en) 250, 263–280
 Inszenierung(en) 255, 318
 Interreligiöse Kommunikation 109
 Islam 297

 Judentum 113 f.
 Jugendbewegung 256 f.

 Karikatur 274–277
 Kasualpraxis, -predigt, -gottesdienst
 243
 Kategorischer Imperativ 10, 62
 Kirche 42–45, 97 f., 124, 226 ff., 235–237,
 238–245, 247–255, 296–301, 304, 311,
 320
 Kirchenbegriff 92 ff.
 Kirchengemeinden 296
 Kirchenglaube 12
 Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung(en)
 227–237
 Kirchenräume 255
 Kirchenreformprogramm 127
 Kirchentheorie 42, 310
 Kirchliche Autoritätskultur 22, 245
 Kirchliche Statistik 149
 Kirchliche Verkündigung 251
 Kirchlicher Beruf 42
 Klerikales Paradigma 44
 Kommunikativer Tatbestand 237
 Konfessionslose 314
 Konflikt 212
 Kontingenz 101, 194, 226
 Kult 249, 255
 Kultbilder 273
 Kultur 193–208
 Kultur als Lebenswelt 7, 11, 66, 234, 301,
 320
 Kultur, Allgemeinbegriff 196
 Kultur, christliche 1
 Kultur, fremde 211–213
 Kulturbegriff 58–70, 195–213
 Kulturelle Programmatik 8
 Kulturen 203
 Kulturethischer Imperativ 119
 Kulturhermeneutik 202–213, 244
 Kulturprotestantismus 178
 Kulturtheologie 151–165, 304–320
 Kulturtheorie 205
 Kulturwelt 199 f.
 Kulturwende 256 f.
 Kunst 248 ff., 318
 Kunstbegriff 264
 Kunsterfahrung 251
 Kunstreligion 133

 Leben Jesu 81–83
 Lebensdeutung 161
 Lebensdeutungsbedürfnisse 93 f.
 Lebensdeutungskompetenz 240
 Lebensform 9, 39
 Lebensform des Christentums 13
 Lebenskraft 35
 Lebensphilosophie 309
 Lebenssinn 32
 Lebenssinndeutung 158, 319
 Lebenswelt 192, 240, 304, 309 f., 312, 315
 Liberale Theologie 15
 Literatur 241, 285 f.
 Liturgie 249, 255–262
 Liturgiekonstitution 255
 Liturgiereform 38–42
 Liturgische Bewegung 255–262
 Liturgische Bildung 257, 262
 Liturgische Kultur 256

 Menschenrechtsdenken 307
 Menschenrechte 213–225
 Menschenrechtsbewegung 214
 Menschenrechtsdiskurs 29, 214, 218
 Menschenrechtserklärung(en) 220–225
 Menschenwürde 214, 218–225
 Menschheit 9, 62 f., 67
 Menschliche Grundsituation 155

- Menschwerdung Gottes 175, 279
 Mentale Zustände 85 f., 189
 Migration 298
 Mitgliederverlust 1, 5
 Mitteilung des Glaubens 93–116
 Moderne Welt 17–23
 Moderner Protestantismus 28
 Musik 249–253, 281–285
 Mythos 6, 209, 200 f.
- Narrative Formen 317
 Nationalsozialismus 223
 Naturbetrachtung 64
 Naturerkenntnis 64
 Natürliche Religion 103, 120 f., 219
 Natürliche Theologie 155
 Netzwerke 235, 305
 Netzwerkerhebung 228–237
 Neuprotestantische Geschichtsdeutung 21
 Neuprotestantisch-liberale Theologieformation 16 f.
 Neuprotestantismus 17–29, 178 f.
 Neuzeitlicher Protestantismus 146
- Offenbarungstheologie 155
 Offenbarungswahrheit 256
 Öffentliche Kirche 299
 Öffentliche Theologie 11, 310–316
 Öffentlichkeit 223, 310, 313, 315
- Performances 263–265
 Performanz 247, 281 f., 285, 296, 300
 Performativer Gefühlsausdruck 86, 282 f.
 Person Jesu 112
 Pfarrer/innen 232
 Phänomenologie 256
 Philosophie 136–140
 Philosophie und Theologie 45–58
 Philosophische Theologie 145–150
 Pietismus 18
 Pluralismus 201 f., 224, 310
 Pluralismusfähigkeit 297
 Pluralistische Religionstheologie 100–111
 Poesie 282 f.
 Positive Religionen 104
 Postsäkular 6
 Praktische Kulturtheologie 303 f.
- Praktische Theologie 135, 142, 144–150, 156, 179–183, 281, 303
 Präsenz des Religiösen 154
 Protestantisches Prinzip 308
 Protestantismus 173
- Rechtfertigungslehre 318 f.
 Rechtgläubigkeitsforderungen 233
 Rechtsstaat 298
 Religion, Allgemeinbegriff 196, 208, 211 f.
 Religion, objektiv/subjektiv 25, 234
 Religionen 216–229, 223
 Religionen, geschichtliche 104 ff.
 Religionsästhetik 255, 282
 Religionsbegriff 100–105, 115 f., 151, 194 f.
 Religionsbegriff, kulturhermeneutisch 195
 Religionsfähigkeit 25, 238 ff., 243
 Religionsgemeinschaft(en) 92, 103
 Religionsgeschichte 104, 108 f., 111–116
 Religionsgeschichtliche Entwicklung 105 f.
 Religionsgespräch, interreligiöses 116
 Religionshaltigkeit 234
 Religionshermeneutik 70, 73–75, 80–83, 83–92, 243–245
 Religionskritik 16, 173
 Religionskulturhermeneutik 15, 134 f., 303
 Religionspädagogik 156
 Religionsphilosophie 109 f.
 Religionsproduktivität 75, 286
 Religionssoziologie 177, 238
 Religionstheologie 10 f., 16, 58, 113, 173 ff., 178
 Religionsunterricht 38
 Religionsverfall 12
 Religionswissenschaft 207
 Religiöse Akteure 104, 231
 Religiöse Alltagskommunikation 31, 174
 Religiöse Ansprache 8, 315
 Religiöse Ausdruckskultur 254
 Religiöse Deutung 250–255
 Religiöse Deutungskultur 9 f., 29, 99
 Religiöse Deutungspotentiale 99
 Religiöse Erfahrung 28, 83–93, 103, 168
 Religiöse Existenzfragen 244
 Religiöse Indifferenz 226, 233

- Religiöse Kommunikation 92–100, 119 f.,
 282 f., 316
 Religiöse Kommunikationsgemeinschaft
 97
 Religiöse Kunst 264
 Religiöse Lebensdeutung 51, 56
 Religiöse Lebensdeutungsinteressen 99
 Religiöse Rede 45, 83–85, 92, 223, 249,
 304–306, 314–316
 Religiöse Reden 156 f., 160–162
 Religiöse Sehnsuchtsmotive 99
 Religiöse Selbstdeutung 99, 227–232,
 313
 Religiöse Sprache 285
 Religiöse Symbole 187 f., 242, 300
 Religiöse Symbolsprache 6, 88–90, 158
 Religiöse Vernunft 217
 Religiöse Vorstellungen 250
 Religiöser Beruf 44
 Religiöser Individualismus 20
 Religiöser Raum 250
 Religiöser Sinn 285 f., 316
 Religiöses Bewusstsein 187 f., 200 f., 219,
 239
 Religiöses Erleben 84–91, 97, 99
 Religiöses Gefühl 51, 53–58, 83–90, 95 f.,
 120, 281 f.
 Religiöses Symbol 166–169
 Religiöses Tabu 222
 Religiöses und Säkulares 5 f.
 Resonanz 11, 253
 Ritual 203–211, 249, 259
 Ritualismus 259
 Römische Messe 259

 Säkulare Kultur 6
 Säkulare Moderne 22
 Säkulare Unterscheidung 311
 Säkularer Standpunkt 5
 Säkularisierung 3, 5–7, 212
 Säkularisierungsthese 7, 12
 Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl
 87–90
 Schöpfungserzählung 317
 Seele 189 f., 253
 Seelsorge 34, 38, 157–160
 Selbständigkeit der Religion 125 f.
 Selbstbestimmung 32, 223
 Selbstbetrachtung 32
 Selbstbewusstsein 189
 Selbstbildung 119
 Selbstdeutung 254, 315
 Selbstdeutungskultur 89
 Selbstdistanz 276
 Selbstgefühl 53, 101, 253, 285
 Selbsttranszendenz 251
 Semantische Autonomie 320
 Sendungsauftrag 311
 Sinn des Glaubens 187
 Sinnarbeit 11
 Sinn Aufbau 255
 Sinnbewusstsein 187
 Sinnbilder 201
 Sinndeutung 188–199, 226, 229, 232–
 235, 237
 Sinndeutungsvorgang 190
 Sinneinstellungen 213
 Sinnerwartung 255
 Sinnfelder 156, 263
 Sinnfrage(n) 13, 154, 156, 228 f., 232 f.
 Sinngrund 156
 Sinnkommunikation 95, 233, 235 f.
 Sinn-Patchwork 235
 Sinnproduktivität 316
 Sinnressourcen 5, 303
 Sinnvergewisserung 245
 Sinnvertrauen 13, 319
 Sinnzeichen 199
 Sinnzusagen 232
 Social Media 313
 Sozialisierung 231
 Sozialisationsprodukt 234
 Sozialität 99 f.
 Spiritualität 1, 121 ff.
 Spiritualitätskonzept 134
 Spirituelle Erneuerung 127
 Stalinismus 223
 Stammesgemeinschaft 218
 Subjektivität 117–120, 170 f.
 Symbol- und Ritualsystem 98
 Symbol(e) 1, 6, 199, 203, 211, 207, 285
 Symbolbegriff 159
 Symbole des Christentums 317
 Symbolhermeneutik 165–175
 Symbolische Ausdrucksfunktion 317
 Symbolische Formen 173, 199–201, 317

- Symbolischer Ausdruck 166
 Symbolisches Material 9
 Symbolisieren 90
 Symbolisierendes Handeln 259
 Symbolspiel 255
 Symbolsprache(n) 90, 254, 286
 Symbolsystem 300
 Symboltradition(en) 57, 90 f., 253
 Symbolwelt 312
- Textauslegung 161
 Textermeneutik 80 ff., 165 ff.
 Theologia Popularis 241
 Theologie 71, 134 ff.
 Theologie der gelebten Religion 121
 Theologie, Einheit 141–150
 Theologie, Gegenstand 141–150
 Theologiebegriff 135
 Theologische Anthropologie 35
 Theologische Denkungsart 16
 Theologische Enzyklopädie 138
 Theorie der Religion 194
 Tiefenpsychologie 309
 Transformation 315
 Transformation des Christentums 28
 Transversal 205
 Transzendentaler Religionsbegriff 52
 Transzendentes Argument 51, 54
 Transzendentes Gefühl 85
 Transzendenz 191, 248–253
 Transzendenzerfahrung(en) 251, 293, 313 f.
 Transzendenzglauben 314
 Transzendierungskraft 264 f.
 Triebkräfte 204
 Triebkräfte der Moderne 22
- Umformung 180, 304, 306
 Umformungskrise 18
 Unbedingtheitsdimension von Sinn 185
 Unbedingtheitshorizont 9 f.
 UN-Charta 220–225
 Unendlichkeit 101
 Universalität 95
 Universitätsreform 135
 Universum 100
 Unterricht 40 ff.
 Unverfügbarkeit 101
- Verkündigungspraxis 244
 Vernunft der Religion 28
 Vielfalt der Religionen 100–105
 Volkskirche 298
- Wahrheit 102, 255, 320
 Wahrheits- und Versöhnungskommission 217
 Wahrheitsfrage 320
 Wahrheitsgewissheit 111
 Weihnachtsbotschaft 279
 Weltanschauung 101
 Weltanschauungskonflikte 317
 Welterklärung 229
 Weltliche Spiritualität 134
 Wesensbestimmung des Christentums 34
 Widerfahrnis 87 f.
 Wirklichkeit 197–204
 Wort-Gottes-Theologie 15, 23, 179–183, 257
- Zeichenbildung 199
 Zeichenkommunikation 202
 Zeichensprache 270