

BERNHARD FRESACHER

# Wer glaubt, hört auf zu denken!?

## *Religion nach der Aufklärung und die Aufgaben der christlichen Theologie heute*

### *Vorbemerkungen*

67

#### Zwischen Aufklärung, Gewalt und Wissenschaft

»Wer glaubt, hört auf zu denken!« So lautet, kurz und bündig auf einen Satz gebracht der jüngst wieder verstärkt publizierte religionskritische Einwand gegen das Christentum – und im Prinzip gegen jede Religion:<sup>1</sup> aufgeklärte Menschen glauben nicht an Wunder; sie glauben nicht an übernatürliche Kräfte.

Das Licht der Aufklärung stellt die Religion in den Schatten – und im Schatten der Aufklärung feiert die Religion fröhliche Urständ.<sup>2</sup> Kants »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« von 1784 nimmt ja vor allem die Religion ins Visier, wenn sie die Aufklärung als »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« definiert und als ihren »Wahlspruch« dagegen setzt: »Sapere aude! Habe Mut, dich deines Verstandes zu bedienen!« Doch die meisten ließen lieber andere für sich denken, so Kant. Darin bestehe die Stunde des Glaubens. »Aber«, so der französische Atheist André Comte-Sponville heute, »eine Wiederkehr des Dogmatismus, des Obskurantismus, des Fundamentalismus, ja des Fanatismus? Nichts wäre schlimmer, als ihnen das Terrain zu überlassen. Der Kampf für die Aufklärung geht weiter, und er war selten so dringlich, denn die Freiheit steht auf dem Spiel.«<sup>3</sup> Damit hat sich die Theologie auseinanderzusetzen:

WER GLAUBT, HÖRT AUF ZU DENKEN!?

1| Vgl. M. STRIET (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg i. Br. 2008.

2| Vgl. S. DOERING-MANTEUFFEL, *Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung. Von Gutenberg bis zum World Wide Web*, München 2008.

3| A. COMTE-SPONVILLE, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2008, 9.

Wie hält es der christliche Glaube, die Religion, die Theologie selbst mit der Freiheit des (eigenen) Denkens? Wie vernünftig ist Religion eigentlich? Ist es klug zu glauben oder ist es dumm? Lässt sich ein rationaler Dialog über religiöse (und atheistische) Überzeugungen überhaupt führen, zumal wenn diese mit universalem Wahrheitsanspruch im Widerspruch zueinander auftreten? Mit welchen Aussichten kann dieser Dialog geführt werden? Brauchen wir dafür eine andere Vernunft?<sup>4</sup>

Es ist ja nicht von der Hand zu weisen: Religionen haben ein Problem mit der Gewalt und Religionen haben ein Problem mit der Wissenschaft. Zum einen: Wenn es um religiös legitimierte Gewalt geht, sollten wir nicht sofort auf die anderen schießen, die Islamisten, die vermeintlich Unaufgeklärten, sondern vor der eigenen Tür kehren:<sup>5</sup> in der Geschichte, in der Bibel, im Gebet der Kirche, zum Beispiel im Psalm 137, der so schön beginnt: »An den Strömen von Babel da saßen wir und weinten ...« – Und der mit den gegen Babel gerichteten Versen endet: »Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert!« (Ps 137,9) Brutaler kann man sich Gewaltfantasien doch wohl kaum vorstellen (vgl. Dtn 7,5; Mt 25,41). Darin liegt eine Hauptkritik Nietzsches am Christentum und am Judentum: dass es das Ressentiment schüre, den Geist der Rache – die Moral der Schwachen.

Zum anderen: Früher war es der Nachweis der Widersprüchlichkeiten der christlichen Lehre, der die Theologie apologetisch herausforderte, wohl am bekanntesten das Theodizeedilemma zwischen Güte und Allmacht Gottes angesichts des Leids in der Welt. Diese Auseinandersetzung wird seit einigen Jahren vor allem sprachphilosophisch bzw. sprachanalytisch in den USA weitergeführt, was jedoch wenig an der (epistemologischen) Pattsituation ändert, die im günstigsten Fall für die Theologie auf die berühmte Wette von Blaise Pascal (»Pensées sur la religion et autres sujets«, 1670) hinausläuft, bei der man nichts verlieren, aber alles gewinnen könne.<sup>6</sup> Der Kampf der Kirche gegen alternative wissenschaftliche Welterklärungen der Physik, der Biologie, der Psychologie oder der Linguistik seit der Neuzeit endete in der

4 | Siehe den vorausgehenden Beitrag von Saskia Wendel in diesem Band.

5 | Vgl. H. G. KIPPENBERG, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008. Zur Debatte um die Monotheismus-These von Jan Assmann vgl. DERS., Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus, München 2003. DERS., Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006. P. WALTER (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott (QD 216), Freiburg i. Br. 2005.

6 | Vgl. Th. SCHÄRTL, Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zur Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007. DERS., Die Rationalität religiöser Überzeugungen, in: Stimmen der Zeit 227 (2009), 257–271.

Regel mit Rückzug auf das religiöse Feld, frei nach der Devise: Der christliche Glaube befasst sich mit Fragen, die die Wissenschaft mit ihren Methoden nicht beantworten kann; er ist für andere Wissensformen zuständig.

Heute sind es vor allem die naturwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Ableitungen religiöser Vorstellungen und Praktiken aus den Fähigkeiten des Gehirns und den Möglichkeiten der Gesellschaft, die die Theologie herausfordern. Darum wird es im Folgenden vor allem gehen: Was bleibt dann noch übrig vom einzigartigen Mysterium des christlichen Glaubens? Was ist das schließlich für ein Gott, der von unserer Welt hier so abhängig zu sein scheint? – Und zwar sowohl was die Anfälligkeit für Gewalt anbelangt als auch die Begrenztheit des Erkenntnisvermögens.

69

## Dumm oder klug?

Schon in der Antike sagte man dem aufstrebenden Christentum nach, ein Glaube für Dumme und für Verlierer zu sein, eine »Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern«<sup>7</sup>. Man berief sich dafür ausdrücklich auf Paulus: »Das Törichte dieser Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen« (1 Kor 1,27; vgl. 1 Kor 1–3). Tertullian, ein christlicher Theologe am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts (um 160 bis nach 220), scheint dies zu bestätigen. »Wir brauchen seit Christus Jesus keine Wissbegier (*curiositas*) mehr und kein Forschen (*inquisitio*) mehr seit dem Evangelium«, behauptete er mit Bezug auf das Gleichnis von der Frau, die die verlorene Drachme wiedergefunden hat (Lk 15,8f).<sup>8</sup> Sie muss nicht mehr weitersuchen. Kommt uns diese Einstellung nicht irgendwie bekannt vor? Die Christen hätten den anderen etwas voraus, einen Wissensvorsprung, über den die anderen nicht verfügten, eine Erkenntnis, die die anderen erst noch finden müssten (womit dann auch die Notwendigkeit von Mission begründet wäre).

Ein anderer Theologe, Origenes (um 185 bis um 254), ging in seiner Apologie gegen Kelsos (*kata Kelsou*, Contra Celsum) wenige Jahre später einen

7| Vgl. F. R. PROSTMEIER (Hg.), Frühchristentum und Kultur, Freiburg i. Br. 2007, darin: A. MERKT, »Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern«. Ideologie und Realität eines Klischees im frühen Christentum, 293–309, sowie: N. BROX, Glauben und Forschen in der Alten Kirche, 9–18. U. VOLP, »Sie wollen den Strahl der Erkenntnis vor den Weisen verbergen«. Antike Kritik an der Irrationalität des Christentums, in: G. K. Hasselhoff/M. Meyer-Blanck (Hg.), Religion und Rationalität, Würzburg 2008, 147–168.

8| TERTULLIAN, De praescriptione haereticorum VII.

anderen Weg.<sup>9</sup> Darin erklärte er, dass mit der Torheit des Glaubens nicht etwas gemeint sei, das mit der Vernunft im Widerspruch stehe. Er griff damit eine Tradition auf, in der die christliche Theologie die Nähe zur griechischen Philosophie sucht – und damit zum Argument, zur Wissenschaft, zur Aufklärung. Was jemand glaubt, soll von ihm bzw. ihr auch verstanden werden können – und von den anderen. Von Anselm von Canterbury (1033–1109) wurde in seinem »Proslogion« diese Methode dann auf das bekannte Prinzip (ein Prinzip, das sich auf den Sermo 43 des Augustinus zu Jesaja 7,9 berufen konnte: »nisi crederitis, non intellegitis«) gebracht: »fides quaerens intellectum« oder: »credo ut intelligam« – der Glaube sucht das Verstehen bzw. ich glaube, um zu verstehen. Auf die Nachvollziehbarkeit kommt es an. Dies setzt Freiheit voraus. »*Syn logo* – mit Vernunft, mit Verstand« bedeutet: ohne Zwang und ohne Gewalt.

Für Thomas von Aquin gibt es deshalb auch eine Dummheit, die nicht unschuldig ist, sondern von Unbeweglichkeit und Abgestumpftheit zeugt, die sich vom exzessiven Konsum (*luxuria*) in Beschlag nehmen lässt. Der christliche Glaube hingegen verlangt nach Thomas eine geistige Wachheit, einen aufmerksamen, sensiblen, forschenden Geist, der zwischen wichtig und unwichtig zu unterscheiden vermag und sich nicht vor wissenschaftlichen und intellektuellen Anstrengungen scheut.<sup>10</sup> Denn es geht um die Freiheit, die dieser Glaube verspricht.

## Mit Vernunft? Die Regensburger Rede des Papstes

### Zustimmung in Freiheit ohne Gewalt

In diesem Sinn griff Papst Benedikt XVI. in seiner Rede an der Universität Regensburg am 12. September 2006 (»Glaube, Vernunft und Universität.

9 | ORIGENES, *Contra Celsum*, ed. M. Marcovich, Leiden u. a. 2001. H. E. LONA, *Die »Wahre Lehre« des Kelsos*, Freiburg i. Br. 2005. Vgl. Ch. REEMTS, *Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus*, Bonn 1998.

10 | Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, q. 46: *De stultitia* – Über die Dummheit. Vgl. G. BACHL, *Dummheit* (Mt 25,1–13), in: ders., *Gottesbeschreibungen*, Innsbruck/Wien 1990, 19–21. Th. EGGENSBERGER, *Weisheit und Dummheit bei Thomas von Aquin*, in: *Wort und Antwort* 36 (1995), 164–167.

Erinnerungen und Reflexionen«) das *syn logo* des christlichen Glaubens wieder auf. Er brachte es in einen historischen und einen interreligiösen Zusammenhang. Er zitierte nämlich die Aussage eines byzantinischen (also christlichen) Kaisersohnes mit Namen Manuel II. Palaeologos gegenüber einem persischen (also muslimischen) Gelehrten am Ende des 14. Jahrhunderts – und dieser Kontext ist bedeutsam. Beide lebten zu einer Zeit, in der Byzanz weitgehend unter osmanischer (also muslimischer) Herrschaft stand (Manuel II. selbst führte ein kleines Armeekorps in Diensten des türkischen Sultans). Das Zitat lautet:

»Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß, nicht *syn logo*, zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann.«

Es ist kein Zufall, dass große Theologen der Antike auch Rhetoriker waren, zum Beispiel Origenes, Gregor oder Augustinus, das große Vorbild von Papst Benedikt XVI. Manuel II. selbst galt übrigens zu seiner Zeit als ein glänzender Diplomat. Nach John O'Malley<sup>11</sup> zeichnet dieser Geist der Rhetorik die Kultur des Westens aus: die Kunst der Sprache (und der Kultur insgesamt) einzusetzen, um Menschen für etwas zu gewinnen, ohne sie zu zwingen, sondern im Wissen darum, dass diese Menschen Ja oder Nein dazu sagen können. Auf die Form kommt es an, ob etwas überhaupt Beachtung findet oder nicht – und entsprechend dann: ob es auch angenommen wird oder abgelehnt, ausdrücklich oder de facto. Aus demselben Grund setzt die Wissenschaft auf das Argument, auf die Begründung, auf die Nachvollziehbarkeit (wie die Massenmedien auf die Sensation, auf die Neuigkeit, auf die Unterhaltung). Das Zitat spricht der Theologie Joseph Ratzingers eigentlich aus der Seele: Vernunft ist deshalb wichtig, weil es um die Freiheit geht. Der christliche Glaube weiß sich auf Zustimmung angewiesen, deshalb braucht er die Vernunft.

11 | Vgl. J. O'MALLEY, *Four Cultures of the West*, Cambridge (MA)/London 2004, 127–177 (»Poetry, Rhetoric, and the Common God«).

Diese Auffassung hätte ohne Weiteres breite Zustimmung gefunden, wenn sie nicht mit einer anderen Aussage Manuels II. eingeleitet worden wäre, die da lautet:

»Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.«

Dieses Zitat löste heftige Proteste, Drohungen und Gewaltakte aus, was unter anderem zur Folge hatte, dass es heute mindestens vier verschiedene Versionen dieser Redepassage gibt. Die erste in der FAZ vom 13. September 2006 abgedruckte Form lautet: Der Kaiser »wendet sich in erstaunlich schroffer Form ganz einfach mit der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner«; die zweite Version findet sich in den von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (Nr. 174): »... in erstaunlich schroffer, uns überraschend schroffer Form ...«; die dritte Lesart präsentiert die offizielle auf der Homepage des Heiligen Stuhls<sup>12</sup>: »... in erstaunlich schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form ...«, mit einer ausführlichen Fußnote zur Einordnung des Zitats versehen, worum es dem Papst eigentlich ging, nämlich »auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft hinzuführen«; und die vierte Interpretation ist von der Theologischen Fakultät in Regensburg veröffentlicht und betont: »[Manuel II.] wirft ... seinem Gesprächspartner gegenüber mit einer für uns und für mich persönlich inhaltlich wie der Form nach absolut inakzeptablen Formulierung das Problem von Religion und Gewalt auf«<sup>13</sup>.

Mit jeder Version wird die Frage in ihrer Schroffheit abgemildert, die der Papst zum »Scheideweg im Verständnis Gottes und so in der konkreten Verwirklichung von Religion« erklärte: Wie haltet ihr es mit der Freiheit der Zustimmung in Sachen Glauben und Religion? Man kann diese Relativierungen natürlich kritisieren, aber ein Effekt ist nicht von der Hand zu weisen: Seit 2008 gibt es direkte Gespräche zwischen dem Vatikan und der muslimischen Welt in einem »katholisch-muslimischen Komitee«.

12 | Identisch mit: PAPST BENEDIKT XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg i. Br. 2006.

13 | Ch. DOHMEN (Hg.), Die »Regensburger Vorlesung« Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007.

Bleibt nun das Christentum auf Gedeih und Verderb an die antike Philosophie, an die griechische Form des Freiheits-Denkens als *logos*-Denken gebunden – auch mit seinen Vorstellungen einer Überordnung des Geistes über den Körper oder des Männlichen über das Weibliche? Wie stark ist eine Religion vom geistigen Kontext ihres Ursprungs abhängig, der im Übrigen für das Christentum immer noch das Judentum bleibt (nicht das Griechentum), und wie viel Diversifikation verträgt eine Religion, um noch als die Gleiche im Unterschied zu anderen erkennbar zu sein? Die Fähigkeit zur Hybridität zeichnet das Christentum von Anfang an aus: in der Begegnung mit den Griechen, mit den Germanen, mit den Slawen und mit den außer-europäischen Völkern. Ist nicht der christliche Glaube von seinem Universalitätsanspruch her darauf angewiesen, kontextuell unterschiedlich verstanden zu werden – in Lehre, Leben und Kult, so das Zweite Vatikanische Konzil (»Dei verbum« 8; vgl. »Sacrosanctum Concilium« 37–40)? Diese Fragen berühren den Kern der Christologie, der Inkarnationstheologie und damit auch der Schöpfungstheologie und des Selbstverständnisses der Kirche.

73

WER GLAUBT, HÖRT AUF ZU DENKEN!?

## Intelligent und raffiniert: Wissenschaft und Religion heute

Die wissenschaftliche Aufklärung der Religion fährt heute ein anderes Programm. Religion wird darin nicht mehr als Fehler angesehen, nicht mehr als Dummheit, ganz im Gegenteil: Sie wird als Intelligenz der Natur und als Raffinement der Gesellschaft betrachtet. Nur noch platte Polemiken (wie beispielsweise »Der Gotteswahn« von Richard Dawkins) stimmen den Abgesang auf die Religion oder das Kampflied gegen sie an. Stattdessen ist man um Abkühlung des religiös aufgeheizten Klimas bemüht (so zum Beispiel auch die Obama-Rede zur Amtseinführung am 20. Januar 2009). Denn man weiß: Das Recht auf Religionsfreiheit gehört zu den großen Projekten der Moderne. In vielen Staaten besteht heute das einklagbare Recht, sich religiös selbst zu bestimmen und sich religiös zu organisieren. Diesem politischen Projekt ist weitgehend die Pazifizierung des Religiösen zu verdanken. Es setzt voraus, dass nicht nur eine Religion bzw. Konfession zugelassen ist, sondern mehrere, einschließlich religiös indifferenter und atheistischer Positionen. Insofern ist die Politik von der Ausschließlichkeit bzw. Absolutheit einer einzigen Religion oder Konfession befreit, was auch als Säkularisierung bezeichnet wird. Das Christentum findet heute seine

Verbreitung unter der Voraussetzung, dass es individuell entbehrlich ist und nicht mehr einfach zwischen gläubig und ungläubig unterscheiden kann. Es bestimmt sich vielmehr im Unterschied zu anderen Religionen und Traditionen, denen es nicht von vornherein die Wahrheit absprechen kann. Überhaupt lässt sich das Eigene nicht mehr ohne Weiteres durch Herabsetzung des Anderen definieren. Die theologische Reflexion dieser gesellschaftlichen Lage gehört zu den Leistungen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Kirche ist damit herausgefordert, zu lernen, sich auf ihre – unersetzbare – Weise an der sozialen Kommunikation in der Gesellschaft unter den Bedingungen der Freiheit der religiösen Selbstbestimmung zu beteiligen, und zwar als selbst in die Zeit involvierte Teilnehmerin, nicht als herausgehobener Hort absoluter Wahrheit (so die Botschaft von »*Gaudium et spes*«).

Unter diesen gesellschaftlichen Voraussetzungen gewinnt Religion ein neues Forschungsinteresse in der Wissenschaft. Aber was ist das für eine Vernunft, für ein Raffinement, für eine Intelligenz, von der dort heute die Rede ist? Jedenfalls nicht jene Vernunft, auf die sich Papst Benedikt XVI. bezieht, nicht der Geist der Antike, der Freiheit gegenüber den Bedürfnissen des Körpers verspricht, und nicht das Recht, das die Politik in Sachen Religion schafft, um für Frieden zu sorgen. Es sind vielmehr zwei Erklärungsformen für das Zustandekommen von Religion, die heute in der Wissenschaft dominieren: die evolutionspsychologische und die kulturpolitische.<sup>14</sup> Die eine erklärt Religion auf der Basis des Gehirns, die andere auf der Basis der Gesellschaft. Ich werde mich vor allem auf die zweite, die kulturpolitische Erklärung, konzentrieren, weil sie anspruchsvoller ist und mehr zum Phänomen der Religion und des Glaubens in der Gesellschaft beiträgt, als die erste. Diese besitzt allerdings im Moment eine hohe Plausibilität, die man nicht unterschätzen sollte. In beiden Erklärungen spielen erstens der Verweis auf dahinter liegende, weitgehend unbewusste Mechanismen und zweitens das Moment der Passung eine wichtige Rolle: Religion ist demnach etwas, das in die unsichtbaren Strukturen, Konstruktionen und Operationsweisen des Gehirns bzw. der Gesellschaft passt und nicht etwas davon Unabhängiges, irgendwie von außen Kommendes, vom Himmel Gefallenes.

14 | Für weitere Erklärungsformen vgl. die Typologie von M. RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007, besonders 75–107.



# *Aus mentaler Kraft? Religion als Nebenprodukt der Evolution*

## Natürliche Dispositionen

Das Darwin-Jahr 2009 (Charles Robert Darwin, geboren am 12. Februar 1809 in Shrewsbury in England – am selben Tag wie Abraham Lincoln) hat seine Spuren hinterlassen: Natürlich lässt sich auch Religion im Rahmen von Evolution erklären. Ich beziehe mich im Folgenden auf das Buch von Pascal Boyer, Professor für kollektives und individuelles Gedächtnis in St. Louis, Missouri, USA: »Und Mensch schuf Gott«. Es ist die deutsche Übersetzung der amerikanischen Ausgabe: »Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought«. Der englische Titel bringt es genauer auf den Punkt. Es geht um eine evolutionstheoretische Erklärung religiösen Denkens. Was aber heißt Evolution? Evolution bedeutet: Es gibt keinen Plan. Alles, was der Fall ist, erklärt sich aus Variation und Selektion – im Nachhinein. Evolution lässt sich nicht vorhersagen; sie hat kein Ziel. Ziele setzen Denken und Sprache voraus.

Auf Religion bezogen stellt sich nun die Frage: Warum sind bestimmte religiöse Vorstellungen und Praktiken offensichtlich so überzeugend, obwohl sie scheinbar anderen Denk- und Verhaltensweisen im Alltag widersprechen, obwohl sie kontraintuitiv erscheinen, obwohl sie gegen die Ontologie verstoßen? Boyers Antwort lautet: Weder angeborene religiöse Ideen (ein Gott-Gen) noch ein bestimmtes Areal im Gehirn (ein neuronales Zentrum für Religion) noch außergewöhnliche Erfahrungen wie Ekstasen, Visionen oder Konversionserlebnisse (so das Konzept von William James, dem Pionier der Erklärung von Religion aus natürlichen – kognitiven und psychischen – Dispositionen) können erklären, warum es diese oder jene religiösen Vorstellungen gibt. Es sind vielmehr die ganz normalen Hirnaktivitäten, die uns auch sonst helfen, uns im Alltag zurechtzufinden: zum Erkennen von Gegenständen und Personen, zur Vermeidung und Abwehr von Gefahren, zur Bereitschaft, mit anderen zu kommunizieren und zu kooperieren und zu moralischen Intuitionen.

»Die Gedanken über Götter, Geister oder Ahnen setzen eine ganze Maschine komplizierter mentaler Apparate voraus, die zumindest dem Bewusstsein

nicht zugänglich sind. Das aber ist offenkundig keine Besonderheit der Religion. Auch wenn man sich der Umgangssprache bedient, Tennis spielt oder einen Witz erfasst, ist diese komplexe Maschinerie in Aktion (wenn gleich in anderer Form).«<sup>15</sup>

Religion aktiviert 1) eine Vielzahl verschiedener mentaler Systeme (»Maschinerie«). Sie enthält 2) einen kontraintuitiven Aspekt (Verstoß gegen die Ontologie, zum Beispiel: durch geschlossene Türen gehen), hat 3) mit sozialer Intelligenz zu tun (insbesondere der Bereitschaft zu kommunizieren und zu kooperieren, Altruismus) und setzt 4) das kognitive Vermögen voraus, sich Dinge vorzustellen, die nicht anwesend sind, das heißt: im Modus der Abkopplung zu denken (Fantasie). Mit all diesen Fähigkeiten ist die Natur schlauer, als uns bewusst ist. Von dieser Klugheit der Natur profitiert die Religion »parasitär«, wie Boyer sagt. Er – selbst Atheist – meint:

»Dieses Wissen wird den Glauben sicher nicht untergraben. Formen von religiösem Denken scheinen für unsere kognitiven Systeme den Weg des geringsten Widerstandes darzustellen. Im Gegensatz dazu ist Unglauben in der Regel das Ergebnis bewussten, mühevollen Ankämpfens gegen unsere natürlichen kognitiven Dispositionen – und damit wohl kaum eine leicht zu verbreitende Ideologie.«<sup>16</sup>

Da ist sie wieder: die Aufklärung als steiniger Pfad gegenüber den ausgetretenen Wegen der Religion(en).

## Stärken und Schwächen evolutionspsychologischer Erklärungen

Religion: also ein mentales Fitnessprogramm für die Spezies Mensch – im doppelten Sinn des englischen Wortes von passend und gesund? Religion ist ja im Moment wieder ein wichtiges Thema in der Gesundheitsforschung, insbesondere als Resilienzfaktor. Man sollte diese Erklärung deshalb nicht sogleich als naturalistisch, die sie ohne Zweifel ist, vom Tisch wischen, sondern sich vergegenwärtigen, dass der christliche Glaube

15 | P. BOYER, Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004, 67.

16 | P. BOYER, Das Hirn, dein Gott, in: DIE ZEIT vom 28. 12. 2008.

selbst normativ an seine natürlichen Voraussetzungen verwiesen, also gegen leibfeindliche Fluchtversuche jeglicher Art eingestellt ist, und sich verwurzelt weiß in Körper, Materie und Kosmos. Seine inkarnatorische Ausrichtung forciert dieses Bewusstsein. Aussagen wie »Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers« (in der eben angeführten von Papst Benedikt XVI. zitierten Polemik Manuels II.) erscheinen deshalb als problematisch, weil sie einen Gegensatz suggerieren, ohne zuerst den Zusammenhang herauszustellen: Die Seele im theologischen Sinn ist nicht unabhängig von physischen und psychischen, mentalen und affektiven, sozialen und kulturellen Bedingungen. Darin besteht die inkarnatorisch begründete christliche Provokation einer Eschatologie der leiblichen Auferstehung (Auferstehung des Fleisches, wie es früher hieß) und der Rettung des Kosmos.<sup>17</sup>

Evolutionspsychologische Erklärungen haben eine hohe Plausibilität auf der Ebene einfacher Schemata. Sie leiten durchaus dazu an, genauer hinzuschauen. Das gilt auch für andere – nicht minder umstrittene – Vorschläge dieser Art, die beispielsweise gegenüber dem Kognitiven mehr das Affektive betonen, wie zum Beispiel Peter Sloterdijks Philosophie, die auf das »Thymotische« des griechischen Mythos setzt und dafür einen literarisch-philosophischen Zugang (im Unterschied zum biologisch-empirischen Boyers) wählt.<sup>18</sup> Natürlich ist hier David Humes *Natural History of Religion* (1757) Pate gestanden, was im Übrigen auch für Boyers Ausführungen gilt. Bei komplexeren Bedeutungen hingegen versagen solche Versuche. Sie können nicht erklären, wie semantische Formen entstehen, einschließlich ihrer eigenen Modelle (der Naturalismus lässt sich selbst nicht wieder naturalistisch begründen). Sie unterscheiden nicht genügend zwischen Psyche und Kommunikation, insbesondere Kommunikation auf der Basis von Medien: Zeichen, Sprache, Schrift, elektronischen Massenmedien, Computer, Internet. Dies alles aber sind für Religion wesentliche Voraussetzungen. Darin liegt nun die Stärke der zweiten, der kulturpolitischen Erklärung, auf die ich etwas ausführlicher eingehen will.

17| Vgl. Th. HEIMERL, Himmlische Körper – irdisches Begehren? Aktuelle Herausforderungen zu einem christlichen Sprechen über Körper und Sexualität – (nicht nur) für Frauen, in: Lebendige Seelsorge 60 (2009), 74–78.

18| Vgl. P. SLOTERDIJK, Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt a. M. 2006. DERS., Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.

# Im sozialen Spiel? Religion als Symbol der feinen Unterschiede

## Kulturelle Dispositionen

Ich beziehe mich auf die Analysen von Pierre Bourdieu (1930–2002), einem der bekanntesten französischen Soziologen des 20. Jahrhunderts.<sup>19</sup> Bourdieu geht es darum, die gesellschaftlichen Mechanismen aufzudecken: Wir bilden uns ein, frei zu handeln, das zu denken und zu fühlen, was wir wollen oder was in uns steckt. In Wirklichkeit folgen wir dabei aber einem sozialen Spiel der Kräfte, wie er sagt, das die Möglichkeiten festlegt, wie wir uns verhalten können, wie wir denken und fühlen – bis in unsere Überzeugungen hinein, in unsere religiösen Überzeugungen. Das erinnert natürlich an Wittgensteins Sprachspiel.

Die Botschaft von Bourdieu lautet: Um Freiheit im Denken und Handeln zu gewinnen, muss man erst das Spiel durchschauen. Man kann nur verändern, was man auch verstanden hat. Es ist wie mit der Schwerkraft. Man musste erst ihre Gesetze kennen, um Flugzeuge zu bauen, die die Schwerkraft wirksam überwinden. Auf die Religion bezogen, bedeutet dies für Bourdieu, die »religiöse[n] Symbole, die einen abstrakten Charakter besitzen, ins Licht der sozialen Beziehungen« zu zerren, »sie in einen soziologischen Zusammenhang«<sup>20</sup> zu bringen, das heißt: ihre unsichtbaren gesellschaftlichen Mechanismen aufzudecken.

»Wenn sie tiefgehend und konsequent ist, begnügt sich die Soziologie einfach nicht mit bloßer Feststellung, die deterministisch, pessimistisch oder demoralisierend genannt werden darf. Sie kann realistische Mittel anbieten, um den der Gesellschaftsordnung immanenten Tendenzen entgegenzuwirken.«<sup>21</sup>

Allen voran zwei Konzepte bietet Bourdieus Soziologie für diese kritische, aufklärerische Aufgabe an: »Habitus« und »Felder«.<sup>22</sup>

19 | Wie man Bourdieu und Boyer einander gegenüberstellen kann, so bietet sich dies natürlich bspw. auch für Michel Foucault und Charles Darwin selbst an: vgl. Ph. SARASIN, Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie, Frankfurt a.M. 2009.

20 | P. BOURDIEU, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000, 124 (neu: DERS., Religion. Schriften zur Kultursoziologie, Konstanz 2009).

21 | P. BOURDIEU, Die Demokratie braucht Soziologie, in: DIE ZEIT vom 21. 6. 2006.

22 | Vgl. P. BOURDIEU, Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld, in: ders., Der Tote packt den Lebenden, Hamburg 1997, 59–78.

Demnach besteht die Gesellschaft einerseits aus verschiedenen Spielen bzw. »Feldern« mit ihren eigenen autonom entwickelten Regeln, die es nur gibt, solange sie gespielt werden: Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kunst usw. Man muss wissen, wann es worauf ankommt. An der Supermarktkasse beispielsweise muss man bezahlen können und nicht wissenschaftlich argumentieren oder eine bestimmte religiöse Überzeugung vertreten. Eine Schriftstellerin, so Bourdieus Beispiel, gibt es nicht, weil sie es will, sondern weil sie dem Spiel des literarischen »Feldes« folgt – im Unterschied zu den Spielregeln anderer »Felder«.

Der »Habitus« stellt nun andererseits den praktischen Sinn der beteiligten Personen für das Spiel dar, das gerade gespielt wird. Er lenkt das Denken und Handeln weitgehend unbewusst. Er bezeichnet gleichsam den individuellen Abdruck der Gesellschaft in den Personen: in ihrer Haltung, ihrer Gestik, ihren Sprachgewohnheiten, ihren Alltagsritualen. Er fällt erst auf, wenn sich die Umstände ändern: durch gesellschaftliche Umbrüche wie zum Beispiel in (dem von Bourdieu untersuchten) Algerien Mitte des 20. Jahrhunderts oder durch Wechsel der sozialen Verhältnisse wie zum Beispiel von einer bäuerlichen Herkunft in ein akademisches Umfeld (wie Bourdieu dies selbst erlebt hatte). »Der Habitus ist weder notwendigerweise angemessen noch notwendigerweise kohärent.«<sup>23</sup> Er orientiert sich am Vergangenen wie Don Quichotte. Dieses Nachhinken, diese Diskrepanz bezeichnet Bourdieu als »Hysteresis-Effekt« des »Habitus«.

In den »Feldern« und dem »Habitus« werden also die unsichtbaren Kräfte der Gesellschaft sozusagen soziologisch sichtbar, nicht als etwas, das man irgendwo wie ein Ding antreffen könnte, nicht substanzhaft, gegenständlich, sondern eher wie eine Spur, die darin hinterlassen worden ist, wie ein Tanz, den ein Paar gerade getanzt hat, wie eine Grammatik, die es nicht ohne Sprache gibt. Die Theorie formt sich sozusagen im Nachklang: als Rekonstruktion.

Das Spiel der Kräfte folgt, so Bourdieu, einer eigenen Ökonomie: einer Ökonomie des Kampfes um Einfluss innerhalb der »Felder« und zwischen den »Feldern«. Dieser Kampf wird aber nicht physisch ausgetragen, sondern symbolisch, oder genauer: Physische Dinge erhalten darin symbolische Bedeutung: Kleidungsstücke werden zu Mode, Fortbewegungsmittel zu Statussymbolen, Gebrauchsgegenstände zu Markenartikeln usw. Darin

23 | P. BOURDIEU, Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft, Frankfurt a. M. 2001, 206.

bestehen »Die feinen Unterschiede« – »La distinction«, wie auch der Titel des bekanntesten Werks von Bourdieu lautet. Der Geschmack wird auf die sozialen Unterschiede zurückgeführt, die damit gemacht werden können. Er wird also nicht aus dem Körper oder der Psyche erklärt, sondern aus dem Sozialen, der Kommunikation.

»Der Geschmack bildet mithin den praktischen Operator für die Umwandlung der Dinge in distinkte und distinktive Zeichen ...: durch ihn geraten die Unterschiede aus der physischen Ordnung der Dinge in die symbolische Ordnung signifikanter Unterscheidungen.«<sup>24</sup>

Mit ihm lassen sich »Distinktionsgewinne« erwirtschaften. Geschmack meint dabei nicht nur die Unterscheidung zwischen süß und sauer, sondern ästhetische Präferenzen im weitesten Sinn, von Musikvorlieben bis hin zu ethischen und weltanschaulichen Wertorientierungen. Man kann auch von Lebensstilen sprechen.

In der modernen Gesellschaft hat sich der Geschmack bzw. der Stil zu einem Schema des schnellen Urteilens weit über die Kunst hinaus entwickelt, im Zusammenspiel von ästhetischer und sozialer Distinktion – mit einem klaren Tempovorteil gegenüber der argumentierenden Vernunft bzw. Wissenschaft. Diese kann dann sozusagen lediglich noch nachvollziehen, was sich dort bereits entschieden hat. Die Vernunft wird auf die Sache bezogen und der Wissenschaft zugeordnet, der Geschmack hingegen auf die Person – und in diesem Sinn schon in der frühen Romantik auf Religion, berühmt geworden in Schleiermachers Definition von 1799: »Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche.«<sup>25</sup> Der Begriff ~~des Geschmacks~~ beginnt am Ende des 17. Jahrhunderts seine Karriere, zunächst mit Bezug zur sozialen Schicht und in Abgrenzung vom Vernunfturteil. »Guter Geschmack ist, was Leute mit gutem Geschmack dafür halten.«<sup>26</sup> Heute ist dieser viel stärker individualisiert, ohne allerdings den Bezug zur – nicht mehr in erster Linie durch Schichtzugehörigkeit bestimmten – sozialen Konvenienz zu verlieren.

24 | P. BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. 1987, 284.

25 | F.D.E. SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, 53.

26 | N. LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, 979. Vgl. F. SCHÜMMER, Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (1955), 120–141.

Religion kommt bei Bourdieu auf dieser Ebene ins Spiel, genauer: auf der Ebene der symbolischen Spieleinsätze (»Kapital«). Bourdieu entwickelte beide Konzepte, »Habitus« und »Felder« wie bereits beschrieben im Zuge seiner religionssoziologischen Arbeiten, auf der Basis seiner Algerien-Studien und in Auseinandersetzung mit Webers Soziologie. Religion sorgt demnach für eine »symbolische Verdoppelung« der »feinen Unterschiede« – für eine, wie man auch sagen könnte, religiöse Überhöhung des Sozialen. Das ist ein Gedanke, der freilich nicht neu ist. Aber ein zweiter kommt hinzu: Diese feinen Unterschiede gewinnen Bedeutung nicht, weil jemand dies so will, sondern im Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage. Das ist die Grundidee von Bourdieus Soziologie: Dieses soziale Spiel ist der Kontrolle der einzelnen Beteiligten entzogen. Ein Einzelner kann es nicht bestimmen. Macht ist keine Einbahnstraße. Sie ist auf Anerkennung angewiesen: auf Resonanz. Sie ist eine soziale Realität.

Das religiöse Feld dient nun nicht nur der Symbolisierung von feinen Unterschieden, ihrer symbolischen Überhöhung, sondern unterliegt dabei ebenfalls der Ökonomie des Zusammenspiels von Angebot und Nachfrage im Kampf um Macht und Anerkennung.

»Die Konkurrenzbeziehungen, welche die unterschiedlichen Spezialisten innerhalb des religiösen Feldes einander gegenüberstellen, und bei denen die Laien den Ausschlag geben, sind das dynamische Element des religiösen Feldes und damit auch der Wandlungen der religiösen Ideologien.«<sup>27</sup>

Möglicherweise überrascht das: Die Laien geben den Ausschlag! Widerspricht dies nicht den tatsächlichen Erfahrungen? Nach der Logik der Ökonomie der Macht jedoch, die auf Zustimmung angewiesen ist, ist es folgerichtig. Diese Angewiesenheit auf Anerkennung sorgt für eine dauerhafte konstitutive innere Unruhe des religiösen »Feldes« – wiederum in Anknüpfung an Webers Soziologie – zwischen Amt und Charisma, zwischen Geweihten und Laien oder, wie es neuerdings heißt: zwischen Leistungsträgern und Kunden. Je mehr die einen daran sind, »das de facto Monopol der Verwaltung der Heilsgüter zu halten, um so divergierender, ja sogar widersprüchlicher sind die religiösen Interessen, auf die ihre homiletische und seelsorgerische Aktivität antworten muss«. Diese Divergenzen zwingen sie,

27 | BOURDIEU, Das religiöse Feld, 73.

so Bourdieu weiter, zu einer »permanenten Anpassungs- und Angleichungsarbeit ..., welche die Kommunikation zwischen religiöser Botschaft und den sich ständig erneuernden und von den ursprünglichen Adressaten in ihren religiösen Interessen und ihrer Weltsicht grundverschiedenen Rezipienten herzustellen ermöglicht«. <sup>28</sup>

## Stärken und Schwächen kulturpolitischer Erklärungen

Religion: also eine kulturpolitische Trumpfkarte im Spiel um Macht und Anerkennung? Wer wollte leugnen, dass Bourdieus Analysen zutreffen? Der Kampf um Marktanteile gerade auch mit religiösen Mitteln wird uns nahezu tagtäglich in den Massenmedien vor Augen geführt: in der Werbung oder mit den Bildern des Terrorismus und seinen Gegenbildern. Bourdieus Analysen können aber auch wertvolle Einsichten für die Ökumene und den interreligiösen Dialog liefern. Auch die Vorgänge um die »Rehabilitierung« der Pius-Bruderschaft seitens des Heiligen Stuhls Anfang 2009 lassen sich auf diese Weise beobachten. Ein anderes interessantes Forschungsgebiet ist die Religionsökonomie, die die ökonomischen Faktoren von Religion einerseits und die religiösen Dimensionen der Wirtschaft andererseits untersucht, im Marketing beispielsweise (»religion sells«). <sup>29</sup>

Die Analysen von Bourdieu enthalten eine starke Herausforderung. Sie ziehen die religiösen Bedeutungen und Überzeugungen in das Kräftespiel der Gesellschaft hinein bis in die Geschmacksunterschiede – mit deutlichem Akzent auf der Macht dieser Unterschiede. Diese Lesart muss sich dann allerdings fragen lassen, wo sie eigentlich selbst steht in dem Spiel der Kräfte, das sie beschreibt. Mit dem Durchschauen des Spiels hat schon wieder ein neues Spiel begonnen. Mit diesem Dilemma haben auch andere kulturpolitische Entwürfe zu kämpfen, wie zum Beispiel Richard Rortys Philosophie. <sup>30</sup> Ebenso wenig kommt die Theologie heute freilich um dieses Dilemma herum: Von welcher Position aus spricht sie? Die moderne Gesellschaft lässt keine *Gods eye view* mehr zu, nicht einmal für die Religion: Wer sich auf Gott bezieht, muss angeben können, von welchem Standpunkt aus er bzw. sie dies tut.

28 | Ebd., 35. Zur aktuellen Diskussion über die Professionalisierung der kirchlichen Organisation vgl. das Heft 3 der Lebendigen Seelsorge 60 (2009).

29 | Vgl. Gregor M. Hoffs offenbarungstheologische Auseinandersetzung mit diesem Feld: G. M. HOFF, Offenbarungen Gottes. Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007.

30 | Vgl. zuletzt R. RORTY, Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt a. M. 2008 (zum Thema Religion besonders: 15–55).



# *Nach Geschmack? Religion im Fokus ästhetischer Attraktivität*

## Sinus-Milieu®-Landkarten

Einen besonderen Anwendungsbereich der kulturpolitischen Religionssoziologie Bourdieus stellen die sogenannten Sinus-Milieu®-Studien für die katholische Kirche in Deutschland dar.<sup>31</sup> Sie tragen Religion in so etwas wie Landkarten des Geschmacks ein. Seit über 30 Jahren erfolgreich im Marketing tätig, bietet das Heidelberger Unternehmen Sinus Sociovision, das diese Studien erstellt hat, für Unternehmen insbesondere im Bereich der Rundfunkmedien, aber beispielsweise auch der Autoindustrie, Marktanalysen anhand dieser Landkarten an. Im Moment umfassen sie zehn verschiedene Geschmacksrichtungen, sogenannte »Milieus« – nicht zu verwechseln mit Milieus im Alltagssprachlichen Sinn. Diese »Milieus« gehen vielmehr auf eine empirische Erhebung aus den 1970er Jahren zurück, auf die sich auch Gerhard Schulzes »Erlebnisgesellschaft« sowie die SIGMA-Milieus der gleichnamigen Mannheimer Firma beziehen.

Weder sind damit geschlossene Gruppen gemeint, in denen Menschen intensiven sozialen Kontakt miteinander pflegen (z. B. katholisches Milieu), noch Schichtzuordnungen (z. B. Arbeitermilieu), noch Szenen (z. B. Rockermilieu), noch abwertende Etikettierungen (z. B. Rotlichtmilieu), im Gegenteil: Die Bedeutung der sozialen Zugehörigkeiten wird relativiert und dagegen die Bedeutung der Geschmacksunterschiede quer zu diesen Zugehörigkeiten hervorgehoben. Man muss sich von räumlichen Assoziationen lösen. »Milieus« bezeichnen ähnliche Geschmacksorientierungen, die sich von anderen Geschmacksorientierungen unterscheiden. Ähnlichkeiten und Unterschiede werden mithilfe statistischer Auswertungsverfahren (insbesondere einer speziell adaptierten Clusteranalyse) quantitativ und qualitativ erhobener Daten (aus skalierten Antworten sowie Interviews, Aufzeichnungen, Skizzen, Fotos und Videomaterial) festgestellt und sagen nichts über Gruppenzugehörigkeiten oder individuelle Gefühlslagen einzelner Menschen aus. Es handelt sich vielmehr um die Visualisierung von Wahrscheinlichkeitsverteilungen, die der Marktsegmentierung dienen,

31| Milieuhandbuch. »Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, hg. v. Medien-Dienstleistung GmbH München, Heidelberg 2006. Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, hg. v. BDKJ-Bundesstelle und Misereor, Düsseldorf 2008.

also der künstlichen Einteilung einer zunächst diffusen Nachfragesituation in greifbare Bedürfnissegmente, die dann zielgenauer bedient werden können, sodass sich Unternehmen mit diesem Wissen Marktvorteile verschaffen können.<sup>32</sup>

Wie der spezifische Milieubegriff, so können auch die Bezeichnungen der einzelnen »Milieus« in die Irre führen: »Etablierte«, »Postmaterielle«, »Moderne Performer«, »Konservative«, »Traditionsverwurzelte«, »DDR-Nostalgische«, »Bürgerliche Mitte«, »Konsum-Materialisten«, »Experimentalisten« und »Hedonisten«. Wichtiger als ihr Titel ist deshalb ihre Beschreibung. Es geht wie gesagt nicht um die (Ab-)Qualifizierung von Menschen. Drei Grundorientierungen werden unterschieden: A) traditionelle Orientierungen der Kriegs- und Nachkriegsgeneration nach den Werten der Selbstkontrolle (Gehorsam, Pflichterfüllung, Ein-Ordnung); B) moderne Orientierungen der 1968er-Generation nach den Werten der Selbstverwirklichung (Individualität, Genuss, Anders-Sein); C) neue Orientierungen der jüngeren Generation nach den Werten des Selbstmanagements (Multioptionalität, Experimentierfreude, Leben in Paradoxien). In einer Typologie aus der Welt des Fußballs kann man sich dies vielleicht so vor Augen führen: Uwe Seeler steht für A-, Günter Netzer für B- und Stefan Effenberg für C-»Milieus«.

»Konservative«, »Traditionsverwurzelte« und »DDR-Nostalgische« gelten nach dieser Einteilung als »traditionelle Milieus«, aber eben nicht im Sinn von traditionsorientiert, sondern im Sinn einer Grundorientierung an Werten wie Gehorsam, Pflichterfüllung und Ordnung. Tradition wird nach diesen Werten beurteilt. Die anderen »Milieus« sind nicht weniger traditionsorientiert, mit Tradition wird dort nur anders umgegangen. Mit der Kriegs- und Nachkriegsgeneration werden, so die These, die »traditionellen Milieus« allmählich verschwinden und sich die Gewichte auf die B- und C-»Milieus« sowie weitere noch nicht erfasste »Milieus« verschieben. Im Moment dominieren die Wertorientierungen der B-Milieus: »Bürgerliche Mitte«, »Postmaterielle«, »Etablierte« und »Konsum-Materialisten«. Außerdem unterscheidet Sinus Sociovision sogenannte »Leitmilieus«, also Geschmacksrichtungen, die in allen »Milieus« als erstrebenswert gelten, zurzeit die »Etablierten«, »Postmateriellen« und »Modernen Performer«.

32 | Vgl. H. MEFFERT/CH. BURMANN/M. KIRCHGEORG, Marketing. Grundlagen marktorientierter Unternehmensführung, Wiesbaden 1990.

mer«. Letztere werden zu den C-»Milieus« gezählt, zu denen auch die »Experimentalisten« und »Hedonisten« gerechnet werden.

Der Fokus der beiden Sinus-Milieustudien für die katholische Kirche in Deutschland liegt folglich auf der Frage der kommunikativen, insbesondere ästhetischen (semantischen, sprachlichen, stilistischen, kulturellen) Erreichbarkeit bzw. Ansprechbarkeit von Menschen für bestimmte religiöse Botschaften. Diese Menschen werden nicht wie herkömmlich in der Seelsorge nach Lebensform, Wohnort oder Schichtzugehörigkeit unterschieden, sondern nach Geschmacksrichtungen, die quer zu diesen Unterscheidungen liegen und für wirksamer als diese erachtet werden. Es geht mit anderen Worten um kulturelle Differenzen, nicht zwischen Bevölkerungsgruppen, sondern innerhalb der Bevölkerung, um ästhetische Grenzziehungen, mit denen Wertungen, Identitäten und Aversionen verbunden sind, in die auch die katholische Kirche selbst involviert ist: mit ihren sprachlichen, bildhaften und liturgischen Formen der Kommunikation.

Die Studien kommen zu folgendem Ergebnis: In den wenigsten »Milieus« wird Religion mit katholischer Kirche gleichgesetzt. Erwartungen dieser Art gehen sogar weitgehend an ihr vorbei. Ihr haftet »das Image an, unbeweglich und nicht an den Bedürfnissen der Menschen orientiert zu sein. Es gibt eine Art Kirchenverdrossenheit, weil man der Kirche nicht zutraut und ein Bemühen nicht erkennt, sich zu verändern«<sup>33</sup>. Vor allem junge Leute sehen zurzeit »kaum ... einen Bedarf und einen Nutzen im aktuellen Sinnangebot der Kirche, zumindest so, wie es semantisch und stilistisch kommuniziert wird«.<sup>34</sup> Dies liegt vor allem an der angesprochenen Verschiebung von Werten des Gehorsams, der Pflichterfüllung und der Ordnung auf Werte der Multioptionalität, der Experimentierfreude und des Lebens in Paradoxien. Deshalb trifft die katholische Kirche einen Werte-Geschmack, der so immer weniger in der Gesellschaft vorkommt, nämlich vorwiegend in den »A-Milieus«. Der Anteil der jüngeren Generation an diesen »Milieus« sinkt rapide. In den anderen »Milieus«, insbesondere den jüngeren, herrscht entsprechend eine Orientierung vor, der die katholische Kirche kaum attraktiv erscheint. Man kann sich mit ihr nicht gut sehen lassen. Am schlechtesten schneiden dabei die Pfarreien ab.

33 | Milieuhandbuch, 11.

34 | Ebd., 13.

Manche fordern deshalb schon eine neue »Pastoral mit kulturellem ›Sexappeal‹«<sup>35</sup>.

## Stärken und Schwächen marktorientierter Erklärungen

Natürlich kann man die Sinus-Milieu®-Landkarten auch zum Direktmarketing in den kirchlichen Bereichen einsetzen, um Angebote zielgenauer an den Mann und an die Frau zu bringen, zum Beispiel für die Ausschreibung von Veranstaltungen oder die Gestaltung von Pfarrbriefen. Gerade wenn es um den Einsatz von Informationsmedien geht, erscheint dies nützlich und sinnvoll. Die theologischen Herausforderungen liegen aber anderswo. Die Sicht wird geändert: Nicht die Kirche erreicht die Menschen (oder nicht), sondern die Menschen erreichen die Kirche (oder nicht). Den Zugang bilden die verschiedenen kulturellen Ausrichtungen.

»Typisch für alle Jugendlichen und Jungen Erwachsenen ist, dass sie das Image der Kirche sowie kirchlicher Organisationen vor dem Hintergrund ihrer eigenen kulturellen Orientierungen und Präferenzen bewerten: für anschlussfähig oder für inkompatibel befinden.«<sup>36</sup>

Bildlich gesprochen rückt die Kirche aus der Mitte und macht dort den Individuen Platz, die nach ihrem Geschmack – im weitesten Sinn dieses Wortes – bewerten und auswählen, nach dem Motto: »Mit Kirche darf ich nicht ›scheiße‹ aussehen!«<sup>37</sup>

Studien wie diese machen damit auf eine andere Logik unter den Bedingungen moderner Kommunikation aufmerksam, denen auch der christliche Glaube ausgesetzt ist: den Vergleich der Kulturen. Wie für die kulturpolitischen Versuche gilt aber auch für diese Studien: Wo sind sie selbst auf ihren Landkarten des Geschmacks eingetragen? Welcher Kultur folgen sie selbst, wenn sie die Welt nach dem Gesichtspunkt kultureller Unterschiede einteilen und darin auch religiöse Praktiken und Überzeugungen einordnen? In diesem Sinn steht auch die nächste Generation religionskritischer Einwände schon bereit. Sie widerlegt weder das Christentum aufgrund

35 | Ch. BAUER, Gott im Milieu? Ein zweiter Blick auf die Sinus-Milieu-Studie, in: *Diakonia* 39 (2008), 123–129.

36 | *Wie ticken Jugendliche?*, 28.

37 | *Ebd.*, 31.

seiner Dummheit oder seiner Widersprüchlichkeit noch sieht sie den christlichen Glauben in die neurobiologische oder die kulturpolitische Grammatik bzw. Intelligenz des Menschen eingeschrieben. Stattdessen legt sie christliche Texte und Symbole auf unterschiedliche Art und Weise nicht-christlich bzw. areligiös aus, Slavoy Žižek zum Beispiel die Trinitätstheologie, Alain Badiou den Tod des Gottessohnes am Kreuz und Giorgio Agamben den Römerbrief des Paulus.<sup>38</sup> Der Streit wird auf der Ebene der Semantik ausgetragen: Welche Interpretationen setzen sich gegenüber anderen in der Öffentlichkeit durch? In diesen Streit wird auch die Wissenschaft und mit ihr die Theologie hineingezogen. In ihn findet nur Eingang, was beachtet wird.

## *Zum Angreifen? Aufgaben für die Theologie heute*

### Kommunikation, Medien und Sichtweisen

Was haben wir bisher erreicht? Wir haben uns mit der Frage befasst, wie dumm oder wie klug es ist, zu glauben, wie intelligent und wie attraktiv Religion heute erscheint und wie Wissenschaft und Forschung darauf antworten. Was stellen wir uns eigentlich unter vernünftigem Denken vor? Die griechische Antike hat etwas anderes darunter verstanden als die europäische Aufklärung: Freiheit gegenüber den Bedürfnissen des Körpers und Freiheit zur Selbstbestimmung. Die Wissenschaft heute wiederum sieht diese Freiheit gebunden an physische, psychische und soziale Voraussetzungen, an die mentale Vorstellungskraft, die sozialen Machtverhältnisse oder die kulturellen Schemata. Damit ist die Frage des Verhältnisses von Individuen und Gesellschaft aufgeworfen. Naturalistische wie kulturalistische Erklärungen scheinen durchaus treffende Antworten darauf zu geben. Sie lenken die Aufmerksamkeit zumindest auf interessante Details. Sie führen aber jeweils in das Dilemma des eigenen Standpunktes, von dem aus sie zu ihren Auffassungen kommen: Naturalistische Versuche lassen

38| S. ŽIŽEK, *die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt a. M. 2003. A. BADIOU, *Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs*, Wien 2002. G. AGAM BEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006. Zur Kritik vgl. G. M. HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kvelaer 2009.

sich selbst nicht wieder naturalistisch herleiten und kulturalistische Versuche lassen sich selbst nicht wieder auf eine Kultur zurückführen (was wiederum als kulturell zu entlarven wäre usw.).

Ausdrücklich oder unterschwellig kommen solche Erklärungsversuche deshalb offensichtlich um ein pragmatisches Konzept nicht herum: Sie machen einen Vorschlag, der sich nicht unabhängig davon begründen lässt, und müssen stattdessen sehen, was dabei herauskommt. Sie sind auf Plausibilitäten angewiesen, die sie sich erst noch verdienen müssen. Die Bedeutung erschließt sich gleichsam von hinten her, mit anderen Worten: Was vernünftig ist, wird die Zukunft zeigen. Man wechselt von einem zeitlosen zu einem historischen Vernunftbegriff: psychologisch, soziologisch, hermeneutisch oder ästhetisch rekonstruiert. Insofern erscheint es dann nur konsequent, auf Marketing zu setzen. Dabei kommt es darauf an, was man unter Marketing versteht: Methoden der Vermittlung von festen Botschaften *oder* Formen von Kommunikation, in denen sich der Sinn einer Botschaft erst erschließt. Im modernen Marketing heute geht es nicht in erster Linie um Werbung, Verpackung oder Kundenfang, sondern darum, die Kunden letztendlich wieder an der Produktion zu beteiligen. Die Unternehmen sehen sich dadurch zur laufenden Überprüfung dessen genötigt, was sie tun.<sup>39</sup> Die Antike hatte dafür die Rhetorik vorgesehen. Die Haltung des »aggiornamento« des Zweiten Vatikanischen Konzils weist in eine ähnliche Richtung. Gemeint ist dabei nicht eine Angleichung an den Zeitgeist, sondern vielmehr die Aufgabe, die Botschaft der Kirche von den Lebenslagen, den Nöten und Sehnsüchten der Menschen her zu verstehen, für die sie gedacht ist: aus der Kenntnis ihrer »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst« (»Gaudium et spes« 1). Bezeichnenderweise bedeutet »aggiornamento« im Italienischen auch Weiterbildung.

Im Fokus steht nicht in erster Linie ein technisches Vermittlungsproblem, sondern vielmehr die konstitutive Rolle des Verstehens.<sup>40</sup> Bedeutung bzw. Inhalt ist demnach nicht etwas, was man – mental oder sozial – mittels geeigneter Medien mehr oder weniger verlustarm weitergeben könnte, sondern etwas, was sich abhängig von den Medien, die benutzt werden, in

39| Vgl. MEFFERT/BURMANN/KIRCHGEORG, Marketing.

40| Vgl. B. FRESACHER, Wie lässt sich die Jugend verstehen? Hermeneutische und pastorale Herausforderungen der Selbst- und Weltinterpretation von Jugendlichen und jungen Erwachsenen, in: Ch. Quiring/Ch. Heckmann (Hg.), Graffiti, Rap & Kirchenchor. Jugendpastorale Herausforderungen der Sinus-Milieu-Studie U 27, Düsseldorf 2009, 48–63. DERS., Kommunikation. Verheißungen und Grenzen eines theologischen Leitbegriffs, Freiburg i. Br. 2006.

den komplexen Prozessen der Kommunikation überhaupt erst herausstellt. Was zunächst in der Linguistik an der Sprache entdeckt wurde, zeigt sich an allen Medien: Schrift, Literatur, Presse, Radio, Film, Fernsehen oder Internet, aber auch an jenen Formen, die eine bestimmte Sicht nahelegen, zum Beispiel: die wirtschaftliche im Medium des Geldes, die politische im Medium der Macht, die wissenschaftliche im Medium der Wahrheit oder die ästhetische im Medium des Geschmacks. Auch Religion wird in diesen Zusammenhang funktionaler Differenzierung eingeordnet, also zu einer Sicht unter anderen – religiösen oder areligiösen – Sichten, diversifiziert in verschiedene Traditionen, nicht statisch, sondern dynamisch verstanden.<sup>41</sup> Das Beharren auf der alleinigen Wahrheit der eigenen Position wird in der Moderne als Verabsolutierung eines relativen Standpunktes (einer Konfession, Tradition, Kirche, Zeit oder Kultur) durchschaubar.

Wo liegen folglich die Aufgaben für die Theologie heute? Ich will in fünf Thesen zusammenfassen, was bereits in den bisherigen Ausführungen angeklungen ist – selbstverständlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

## Fünf Thesen

### *These 1: »Die Gnade setzt die Natur voraus, um sie zu vollenden«*

Was bedeutet dieses alte scholastische Prinzip heute zu einer Zeit, da nicht mehr die eine natürliche Ordnung herrscht, die eine metaphysisch abgesicherte Ontologie, sondern verschiedene Systeme aufeinander treffen – mit ihren jeweils eigenen Rationalitäten? Die Zeiten sind vorbei, in denen die Kirche die Einheit an der Spitze der Gesellschaft repräsentierte und die Theologie die Welt erklärte. Der christliche Glaube findet sich selbst als ein Teil der Vielfalt wieder – und steht unter den Vorzeichen der individuellen Selbstbestimmung, das heißt: Er kann nicht mehr die Einzelnen in ein Ganzes einordnen, sondern wird seinerseits von den Einzelnen in ein Ganzes eingeordnet: in den eigenen Lebensentwurf, das eigene Selbstverständnis, den eigenen Geschmack. Religion erscheint als Hilfe zur mehr oder weniger konsistenten biografischen Selbstthematisierung.<sup>42</sup>

41| Vgl. B. FRESACHER, *Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche* (Salzburger Theologische Studien, Bd. 2), Innsbruck/Wien 1996.

42| Siehe den Beitrag von Judith Könemann in diesem Band.

Natur, *physis* im antiken Sinn (wie er auch in der Scholastik geläufig war), umfasst anders als heute nicht nur physische, sondern ebenso psychische und soziale Dispositionen des Menschen. Dabei geht es nicht um Determination (Zwang oder Notwendigkeit), sondern um Spielräume zum Denken und Handeln, um Möglichkeiten, Freiheit zu gewinnen. Mit dieser Freiheit ist Verantwortung verbunden. Das ist die christliche Sicht: Die Natur – in diesem umfassenden Sinn – ist nicht Schicksal des Menschen, sondern Gestaltungsraum. Diese Sicht fällt schließlich wieder auf sie selbst zurück, sodass sie ihrerseits als eine gestaltete und gestaltbare erkennbar wird – im Zusammenspiel von individuell und sozial: als Kirche, als *ecclesia*. »Erwählung« bedeutet nicht Unantastbarkeit, sondern Aufgabe. Bei Lukas und Paulus bis hin zu den Pastoralbriefen finden sich zum Teil detaillierte Bauprogramme, die bis zu konkreten Fragen der Organisation reichen und einen nüchternen Verstand erkennen lassen (vgl. Tim 3,17; Tit 1,5–8). Diese Sicht distanziert sich nicht nur von naturalistischen Reduktionen, sondern ebenso von supranaturalistischen Ableitungen, die beide von direkten Zugriffsmöglichkeiten auf die Wirklichkeit außerhalb ihrer Beschreibungen träumen, entweder von unten: naturalistisch, oder von oben: supranaturalistisch. Wo stehen solche Beschreibungen aber selbst in dem sozialen bzw. kulturellen Spiel der Kräfte, wie Bourdieu es beschreibt?

Theologisch ist damit das inkarnatorische Moment angesprochen. Dadurch kommt – historische und kulturelle – Kontingenz ins Spiel; sie reicht mitten in das Zentrum des christlichen Glaubens hinein. Dieser weiß sich damit in all seinen Facetten von den physischen, psychischen und sozialen Möglichkeiten abhängig, die ihm gegeben sind, nicht allgemein, sondern konkret: diesem Menschen, an diesem Ort, zu dieser Zeit. Das ist die eine Seite. Aber darin erschöpft sich nicht, was dieser Glaube zu sagen hätte. Er relativiert nämlich – das ist die andere Seite – sozusagen im selben Atemzug, was ist – jedoch weder dadurch, dass er es abwerten oder herabsetzen müsste, noch dadurch, dass er es für gleichgültig oder beliebig erklären müsste. Es ist nicht egal, wie sich der christliche Glaube verkörpert. In seiner Logik der Eschatologie ist das, was vollendet werden möge, nicht zu überwinden, sondern zu bewahren.<sup>43</sup> Dies schließt sowohl eine hohe Aufmerksamkeit für die (idiosynkratischen) Details ein, für die unter anderen

43 | Vgl. B. FRESACHER, Die zwei Naturen Christi. Der Gottmensch als Paradigma der Unterscheidung, in: J. E. Hafner (Hg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit (ReligionsKulturen, Bd. 6), Stuttgart/Berlin/Köln 2009, 181–201.



auch psychologische, soziologische oder kulturwissenschaftliche Erklärungen überaus nützlich sein können, als auch eine strikte Zurückweisung von möglicherweise damit verbundenen Alleinerklärungsansprüchen bzw. der Prädominanz bestimmter, beispielsweise naturwissenschaftlicher oder kulturwissenschaftlicher Erklärungsweisen.

### *These 2: »Niemand kann in andere hineinschauen«*

Diese Weisheit benennt ein bekanntes Problem der Justiz. Was steckt dahinter? Der Unterschied zwischen Individuen und Gesellschaft, oder: das Geheimnis der Kommunikation.<sup>44</sup> Man kann nicht wissen, was jemand denkt oder fühlt, es sei denn, er bzw. sie äußert sich. Äußerungen aber bewegen sich immer schon auf der Ebene der Sprache, der Zeichen, der Medien, der Schemata – und folgen ihren Regeln. Es gibt keine direkte Verbindung von Gehirn zu Gehirn. Immer tritt die Kommunikation dazwischen: mit ihren Bedingungen, ihren Voraussetzungen, ihren Regeln. Diese lassen sich nicht von einer Person allein steuern. Ebenso wenig können sie einzelne Personen zwingen, dies oder jenes zu denken oder zu tun. Es geht um jenes von Papst Benedikt XVI. insbesondere für die Religion betonte Moment der Freiheit der Zustimmung.

Gott allein sieht in das Herz, wie es in der Bibel heißt (1 Sam 16,7 oder 1 Joh 3,20; vgl. mit Bezug auf Augustinus »Lumen gentium« 14). Alle anderen sind auf Kommunikation angewiesen: Sprache, Zeichen, Schemata und Medien – sogar in der Selbsterkenntnis. Ohne diese Filter könnte sich niemand auf dieser Welt zurechtfinden und nicht einmal sich selbst verstehen. Es gibt keinen direkten Zugang. Denken und Fühlen sind von Anfang an sprachlich und kulturell imprägniert, sodass wir uns die Welt und uns selbst gar nicht unabhängig davon vorstellen können. Diese Abhängigkeit bedeutet aber nicht Kontrollierbarkeit, weder von der einen noch von der anderen Seite: Die Regeln der Kommunikation können weder mich zu meinen Gedanken zwingen (selbst mit Gewalt nicht) noch können diese Regeln von mir allein festgelegt werden. Der Glaube ist davon nicht ausgenommen. Die Mystik des gelehrten Nichtwissens, der *docta ignorantia*, wie sie bei Nikolaus von Kues in Anknüpfung an Augustinus im Ausgang des Mittelalters

44| Vgl. FRESACHER, Kommunikation.

entfaltet ist, weist in diese Richtung. Die Paradoxie der Einheit von Fassbarkeit und Entzogenheit ist christologisch fest verankert.

Diese Entzogenheit, diese Unverfügbarkeit, dieses Nichtwissen ist die Voraussetzung des Wissens überhaupt und insofern auch der Wissenschaft und der Theologie in ihr. Sie kann sich nur auf Geäußertes beziehen, auf Gesagtes, Geschriebenes, irgendwie Hergestelltes: Texte, Bilder, Musik und andere Funde – was im Übrigen ebenso für die modernen bildgebenden Verfahren in Neurologie und Soziologie gilt. Daraus fertigt sie wiederum Beschreibungen an, die ihrerseits nicht in der Hand haben, was aus ihnen werden wird. Das ist die andere Seite der Entzogenheit: »die Wehrlosigkeit des einfachen Wortes«<sup>45</sup>, wie es der Theologe Joseph Ratzinger einmal mit Bezug auf die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ausgedrückt hat. Was hier auf das Wort bezogen ist, gilt freilich für jede Form der Äußerung: Sie ist dem Verstehen ausgeliefert; sie wird überhaupt dadurch erst als Äußerung erfasst.

### *These 3: »Das Verstehen ist auf Medien angewiesen«*

Computer und Internet beeinflussen im Moment das Selbst- und das Weltverstehen ähnlich radikal, wie Buchdruck und Alphabetisierung seit dem 16. Jahrhundert dieses zu ihrer Zeit verändert haben. Dabei geht es nämlich nicht nur um eine Technik der Vermittlung, sondern um eine Veränderung der Sicht aufgrund dieser Technik. Die Deutungsrahmen (*frames*) ändern sich, die Filter, um die Welt und sich selbst zu verstehen. Die Medien formen das Wissen, das, was als Realität gilt, unter den Bedingungen ihrer technischen Voraussetzungen: Was nicht gelesen, eingeschaltet und verstanden wird, existiert nicht. Auf diese Weise wird die Realität nicht einfach wiedergegeben, sondern gleichsam verdoppelt als ausgewählte, produzierte, redigierte, kurzum: als beschriebene. Es tritt etwas hinzu. Man kann dann auf die Interessen dahinter achten, auf die Selektivität der Information oder die Form des Mediums. An der Realität, die wahrgenommen wird, wird eine andere Realität erkennbar, die Realität des Standpunktes, der Sicht, der Kultur (Autor, Kamera, Redaktion, Sender, Interesse, wissenschaftliche Disziplin usw.). Jede Beschreibung lässt sich auf ihre Form hin wieder beschreiben. Jede Beschreibung verändert, was sie beschreibt – zumindest

45 | J. RATZINGER, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966, 39.

wenn es um soziale Zusammenhänge geht wie Glauben und Wissen oder Religion und Wissenschaft. Das Beschriebene ist nicht mehr dasselbe. Es wird etwas hinzugefügt, was dieses selbst nicht unberührt lässt.

Die Form bleibt unumgebar, wie es auch bei Paulus in dessen Hohelied der Liebe anklingt:

»Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie auch ich durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, doch am größten ist die Liebe« (1 Kor 13,12f).

Für den Glauben, für die Hoffnung und sogar für die Liebe gilt: Sie entkommen ihrer Form nicht in eine Direktheit außerhalb; sie bleiben an ihre jeweils spezifische Form des Verstehens gebunden: »für jetzt«.<sup>46</sup> Was vernünftig ist, erscheint als eine Frage der Form – auch was vernünftig ist im Umgang mit Religion.

Was bedeutet es beispielsweise, dass der christliche Glaube an einem schriftlichen Kanon sein Maß nimmt? Er macht sich damit von einer Form des Verstehens abhängig, von einem Verstehen, das sich – wie es in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt – »unter dem Beistand des Heiligen Geistes in der Kirche weiterentwickelt« (»Dei verbum« 8; vgl. »Gaudium et spes« 44). Schrift vermittelt ja zunächst den Eindruck einer festen Größe. Aber sie erfordert Arbeit an den Bedeutungen. Anspielungen, Lücken und Metaphern nötigen dazu, sich mit den eigenen Vorstellungen und Erfahrungen selbst ins Spiel zu bringen. Die poetischen Texte der Mystik entzünden sich förmlich daran. »Bei mir ist es so: Wenn ich etwas schreiben oder sagen werde, wird es unsicherer sein. Denn ich habe noch nicht gekostet, wie süß der Herr ist«<sup>47</sup>, so Nikolaus von Kues in seiner Korrespondenz mit dem Abt von Tegernsee über Mystik, aus der 1453 schließlich sein Werk »De visione Dei« hervorging. Die Gottesrede verlangt eine Form, die nicht beliebig ist, sondern davon geprägt ist, wovon sie spricht. Deshalb ist beispielsweise der »Gottesbeweis« des Anselm von

46| Vgl. B. FRESACHER, Die Realität des Christlichen. Der Einfluss konstruktivistischer Epistemologien in der Theologie, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 9 (2005), 194–211.

47| NIKOLAUS VON KUES, Briefe und Dokumente zum Brixner Streit. Kontroverse um die Mystik und Anfänge in Brixen (1450–1455), hg. v. W. Braun u. R. Sanoner, Wien 1998, 94.

Canterbury in der Form der Anrede (Proslogion) gehalten, mit auffallend zweifelndem Akzent. Das Christentum kennt eine Vielfalt literarischer Formen, mit einer Vorliebe für die Poesie bis hin zur Mystik in der Tradition von Salomos Hohelied der Liebe, mit stark erotischem Akzent. Es geht an die Grenzen der Sprache. »Nun gebricht mir mein Deutsch«, schreibt Mechthild von Magdeburg im 13. Jahrhundert.<sup>48</sup>

»Die rätselhafte Vorläufigkeit der göttlichen Sätze hält an. Sie kann nicht vermieden werden. Das ist die bleibende Situation der Sprache, in die wir versetzt sind ... Es gibt keine Transformation in erschöpfende Information, dass ... Gott sozusagen seine Wahrheit in einem Guss ins Hirn schüttet und fertig ... Es geht um die Gottesgeburt im menschlichen Tun des Hörens und der Entzifferung. Dieses Verfahren ... – das ist ein für mich spürbarer Trost –, dieses Verfahren verbindet Gnade und Mündigkeit, das Geschenk und die Leistung, die Vorgabe und die Arbeit, und es versöhnt mit der Mühseligkeit der Lektüre.«<sup>49</sup>

Schrift leistet einen Beitrag zur Freiheit, wie insbesondere in der französischen Hermeneutik von Ricœur bis Derrida betont. Daran ändert auch die wissenschaftliche Exegese nichts, im Gegenteil. Jede Kommunikation in Form von Medien erschließt Freiheitsräume, über die zum Teil heftig gestritten wird. Eine ähnliche Debatte wie im Moment über Computer und Internet gab es einst über Bücher und Lesen, bekanntlich mit unterschiedlichem konfessionellen Akzent.

#### *These 4: »Die Wahrheit tritt ›bescheiden und ehrfürchtig‹ auf«*

Der bekannte fundamentaltheologische Schlüsselsatz der Bibel lautet: »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (1 Petr 3,15). Der Satz geht allerdings noch weiter: »Aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen« (1 Petr 3,16). Man kann auch übersetzen: Antwortet in Ruhe und

48 | Vgl. H. KEUL, »Nun gebricht mir mein Deutsch«. Gottesüberschreitungen bei Mechthild von Magdeburg, in: Th. Pröpper/M. Raske/J. Werbick (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration* (FS G. Fuchs), Mainz 2008, 49–73. Siehe den folgenden Beitrag von Margit Eckholt in diesem Band.

49 | G. BACHL, Vom mystischen Sinn der Schrift. Spätes Protokoll zu einer Tagung auf Burg Rothenfels, in: Th. Pröpper/M. Raske/J. Werbick (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*, 223–231, hier 223f.

mit Respekt. Die Wahrheit erschließt sich »suaviter simul ac fortiter mentibus – süß und stark in den Gemütern«, das heißt: im Fühlen und im Denken, so die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihrem Proömium (»Dignitatis humanae« 1). Das hat mit Geschmack zu tun. Inhalt und Form lassen sich nicht voneinander trennen. Es ist nicht beliebig, wie gesagt wird, was gesagt wird. Davon hängt vielmehr entscheidend ab, was als Wahrheit verstanden wird und welche Wahrheit. In diesem Sinn ist das Wort Gottes auf seine reiche »Resonanz« in der Gesellschaft angewiesen, wie es das Zweite Vatikanische Konzil ausdrückt (»Dei Verbum« 8). Sie wiederum steht und fällt mit der »Resonanz« der Nöte und Sehnsüchte der Menschen dieser Zeit (»Gaudium et spes« 1).

Dementsprechend ist die Gesellschaft nicht als das feindliche Außen der Kirche zu betrachten, sondern als Resonanzraum ihrer Botschaft. Darin besteht die Basis der sakramententheologischen Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (insbesondere »Lumen Gentium« 1, 8 und 48). Pastoral, Ökumene, interreligiöses Verständnis begründen sich von da her. Denn das Evangelium verhallt, wenn es nicht in der jeweiligen Sprache verstanden wird; davon erzählt Pfingsten (Apg 2,7–11). Man beachte: Hier ist nicht vom Sprechen, sondern vom Hören die Rede: »Wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden.« Nicht die Mitteilung, sondern das Verstehen ist der springende Punkt. Dies lässt sich über die Sprachen hinaus auf jegliche Formen des Verstehens übertragen: Habitus, Lebensstile, Identitäten, Wertvorstellungen oder Geschmack. »Es ist die Aufgabe des gesamten Volkes Gottes, ... auf die vielfältigen Sprachen unserer Zeit zu hören ... und sie im Licht des göttlichen Wortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst ... werden kann.« (»Gaudium et spes« 44; vgl. »Gaudium et spes« 1; »Ad gentes« 7 und 9 oder auch die Enzyklika Papst Pauls VI., »Evangelii nuntiandi«, sowie das Schreiben der deutschen Bischöfe »Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein«, das sich darauf bezieht). Ausdrücklich sind in diese Lernprozesse auch die atheistischen und die kirchenkritischen Stimmen einbezogen.

*These 5: »Mit der Theologie macht sich der christliche Glaube öffentlich angreifbar«*

Die Theologie selbst sorgt für Aufklärung, indem sie den christlichen Glauben vor seinen eigenen normativen Gehalt stellt: im Raum der *scientific*

*community*. Das erwartet die Wissenschaft von ihr. Kann das Christentum vor seinem eigenen normativen Anspruch bestehen? Aufklärung fängt mit der Bereitschaft zur Selbstkritik an. Dazu gehören auch wissenstheoretische (wissenssoziologische und kognitionswissenschaftliche) Fragen: Wie entsteht Wissen? Wie unterscheiden sich die Wissensformen voneinander? Wer garantiert das Wissen in den verschiedenen Formen? Wie wirkt es? Wie verändert es die Wirklichkeit einschließlich der Wirklichkeit dieses Wissens selbst?

Die Theologie folgt der Sicht des christlichen Glaubens in der Sicht der Wissenschaft. Sie hat es also mit mindestens zwei verschiedenen Wissensformen zu tun, auf deren Unterscheidung auf beiden Seiten wert gelegt wird. Die Theologie trägt in die wissenschaftliche Logik eine religiöse bzw. christliche ein und umgekehrt, in die christliche eine wissenschaftliche. Dies bedeutet gerade nicht, die eine mit der anderen zu verwechseln, im Gegenteil. Die Grenzen sind entscheidend dafür, dass beides möglich ist: die konsequente Verfolgung der einen Ausrichtung im Unterschied zur anderen. Durch diese Konsequenz lassen sich überhaupt erst Grenzüberschreitungen oder Grenzverschiebungen auf der einen oder der anderen Seite bemerken, beispielsweise szientistische Gottesbeweise oder biblizistische Welterklärungen. Mit Obskurantismus muss man sich auf beiden Seiten auseinandersetzen. Programme, die versuchen, ein irgendwie – politisch, ethisch oder existenziell (von wem definiertes?) – geartetes Vernünftiges aus dem Christentum herauszuschälen oder dieses in der Glut der Vernunft (welcher Vernunft?) zu reinigen, haben wenig Aussicht auf Erfolg. Darin besteht auch die Schwierigkeit von Übersetzungsambitionen à la Bultmann oder Habermas. Religion, Politik und Wissenschaft werden in der modernen Gesellschaft vielmehr im Unterschied der – nicht (mehr) aufeinander reduzierbaren – Sichten zueinander wirksam und eröffnen auf diese Weise Freiheitsspielräume. Sie begrenzen sich gegenseitig – was zeitweilige Einseitigkeiten freilich nicht ausschließt.

Die Theologie hat es mit der Macht der Gottesrede – der Rede von Gott *und* im Namen Gottes – zu tun und ihren Ambivalenzen, wie wir sie aus der Religionsgeschichte kennen. Sie konfrontiert den christlichen Glauben wissenschaftlich damit. Dieser macht sich dadurch angreifbar: Wie kann man zu einem Glauben finden, voll und ganz, dem die Fähigkeit zur Selbstkritik und zum Vergleich mit anderen abverlangt wird? Wie kann man zu einer »seconde naïveté«, zu einer »zweiten Naivität« kommen, wie es bei

Paul Ricœur heißt? Darin besteht der Stachel der Theologie im Fleisch des Glaubens. Dieser bleibt damit nicht auf die Kirche oder gar nur eine kirchliche Organisation beschränkt, sondern verbreitet sich vielmehr – ohne dies selbst in der Hand zu haben – in den semantischen Resonanzräumen der Gesellschaft: er findet darin Beachtung oder nicht, Zustimmung oder nicht. So bleibt die Theologie dem modernen Streit um die Semantik ausgesetzt.<sup>50</sup>

Erst auf diese Weise kann sie zu einem Denken (und Fühlen) in Freiheit in Sachen Religion nach der Aufklärung und darüber hinaus heute beitragen. Sie bleibt dabei mit ihren Beschreibungen und Erklärungen, mit ihrem Wissen und ihren Schemata an die physischen, psychischen und sozialen Voraussetzungen gebunden, die ihr erst die Möglichkeit dazu geben: Körper, Sehnsüchte, Medien usw. Ohne sie könnte sie den Blick gar nicht wissenschaftlich daraufhin lenken, worauf der christliche Glaube ausgerichtet ist – kognitiv, affektiv, habituell, spirituell, sprachlich, stilistisch, semantisch, ästhetisch, praktisch oder in welcher Weise auch immer: Gott.

50 | Vgl. B. FRESACHER, Dogmatik als eine Theorie der Semantik innerhalb der Theologie? Überlegungen einer theologischen Fachdisziplin zu Luhmanns Soziologie der Bezeichnungen und der Beschreibungen, in: Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie 13 (2007), Heft 1+2. D. BAECKER u. a. (Hg.), 10 Jahre danach. Niklas Luhmanns »Die Gesellschaft der Gesellschaft«, Stuttgart, 277–289, hier 562f.