

literatur & religion

dezember 2006

diskurs

Gerhard Droesser

**Koppelung und Bruch –
Zur gesellschaftlichen Funktion des Eucharistischen**

Religion als Bedingung der Weltlichkeit der Welt

Mein Thema wird sein, zu klären, was das Eucharistische mit der Welt zu tun hat. Auf etwas längeren Umwegen werde ich zu einer Deutung des Eucharistischen finden, die nun keineswegs den Anspruch macht, andere Deutungen zu ersetzen oder zu kritisieren; es geht eben nur um eine Definition aus bestimmter Perspektive, die sich aus geistesgeschichtlichen und soziostrukturellen Problematiken ergibt. Es ist eine entschiedene Außenperspektive.

Man könnte zunächst sagen, dass Eucharistie mit der Welt nichts zu tun hat, denn, folgt die Welt nicht ihren eigenläufigen, säkularen Gesetzen? Ist Eucharistie also in der Moderne nur ein folkloristisches Überbleibsel?

Max Weber stellt Rationalität und Mystik als unversöhnlichen Gegensatz vor. Rationalität meint möglichst effektives Beherrschen von Weltwirklichkeit, eine Berechenbarkeit von Handlungsschemata, die von jedermann erkannt und erfüllt werden können. In dieser Welt kommt die Mystik zwar "auch" vor, als Gemeinschaftsgefühl in den Stahlgewittern des Schlachtfeldes, in den Ekstasen der Erotik und der Musik. Diese Mystik bleibt jedoch in der Immanenz. Zur Deutung der Grundstrukturen des Wirklichen, zur Gestaltung der Verhältnisse trägt sie nichts bei.¹

Aber das Beherrschen als grundlegende Weise des Weltumgangs hat auch einen religiösen Ursprung, entspringt der Theologie des Calvinismus. Die Moderne hat eine religiöse Herkunft.

Die Theologie der Herrschaft deutet die Welt als nicht-eucharistisch. Aber die Frage ist, ob es nicht andere Zugangsweisen zur Welt und insbesondere zur modernen Welt gibt. Webers Anthropologie, d. h. sein Referenzrahmen ist ja selbst auf instrumentelle Rationalität fixiert und insensibel dafür, dass es in den Selbstdeutungen der Moderne und in ihren objektiven sozialen Formen auch eine dialogische Rationalität gibt. Ihren Figurationen möchte ich nachspüren und fragen, ob sie nicht als Präludien des Eucharistischen gedeutet werden können. Das scheint mir notwendig, wenn man die Religion nicht in eine Eigenwelt einschließen will, die sie natürlich auch ist.

Präludium und Fuge sind getrennt, aber beide verweisen aufeinander. Die Gemeindefeier des Eucharistischen wäre vielleicht das Interludium, das trennend Vermittelnde zu nennen.

Gemeinschaftsethos und objektive Religion

Das Eucharistische soll als Vermittlung und Bruch beschrieben werden. Vermitteln und Unterbrechen gehört zu der menschlichen Grundweise, die wir als Religion bezeichnen.

In alten Gesellschaften ist Religion das Zusammenfassen der verschiedensten Lebensäußerungen zur Einheit: der Sinnhintergrund, der die verschiedensten Lebenspraxen orientiert. Religion ist anthropologisch Bedingung des Lebensvollzugs. Sie ist affirmativ, sie bewältigt Kontingenz. In dieser Hinsicht ist sie die Negation der Unterbrechung. Sie ist die Aufhebung des Unterschieds. Sie folgt dem Muster des "immer so weiter ...". Die Religion dieses Typus ist ahistorisch. Die Identität, die den Unterschied beherrscht, konstituiert sich als Zirkularität: in vielen archaischen Kulturen kehren die im symbolischen Tausch fortgegebenen Gaben wieder zum Geber zurück.²

Im Kult wird die Religion für sich, gewinnt Gegenständlichkeit. Sie unterscheidet sich vom Normalalltag, indem sie ihn zusammenfassend deutet. Aber als seine Legitimation hebt sie den Unterschied wieder auf. Religion öffnet sich auf das soziale Ganze, das soziale Ganze komprimiert sich in der Religion. Der Unterschied ist nur formell.

Religion ist die Macht, die Gesellschaft in der Form von Gemeinschaft sein lässt, also ohne Ausdifferenzierung von Subsystemen und ohne Ausdifferenzierung des Prinzips der Subjektivität. Die Möglichkeiten zur individuellen Abweichung sind stark limitiert. Der Zwang zur Einheit hat seinen funktionalen Sinn an der Not der Gruppe, in einer feindlichen und unbeherrschten Umwelt zu überleben, die soziale Identität zu sichern. Die eigene Kontingenz der sozial-religiösen Ordnung muss verschwiegen werden, hält kritische Infragestellungen nicht aus. An der kompakten Einheitsform der calvinistisch-puritanischen Gemeinden der Neu-England-Staaten ist das leicht zu erkennen.³

Subjektive Religion – Setzen des wesentlichen Unterschieds

In einer der großen Erzählungen der nordamerikanischen Literatur des 19. Jahrhunderts, in *Nathaniel Hawthornes* Novelle "The Scarlet Letter" (1850) wird Hester, des Ehebruchs schuldig, von den staatlichen und religiösen Vertretern der Puritanergemeinschaft und zur großen Befriedigung der Zuschauer öffentlich an den Pranger gestellt und zum lebenslangen Tragen des Buchstabens "A" – für "adulteress" – verurteilt. Die durch diesen Zwangsakt vollzogene Wiederherstellung der kollektiven Ordnung wird indes von Hester ihrer inneren Überzeugung nach nicht geteilt. Indem sie den Namen ihres Geliebten und Vaters ihres Kindes verschweigt, macht die Zeichenhandlung ihrer Nichtrede evident, dass sie die sozial bestimmte Andersheit der Stigmatisierten auf eine andere Andersheit überschritten hat, dass sie in eine Dimension existiert, in der ganz andere Verbindlichkeiten zu erfüllen wichtig sind. In dieser Dimension hat auch der Buchstabe "A" eine andere Bedeutung, Symbol nicht der Schande als vielmehr der innigsten Liebe. Mit ihm fängt auch der Vorname des von ihr geliebten Mannes, Arthur, an, der einer der führenden Prediger der Gemeinde ist und seine Liebe und Schuld öffentlich zu gestehen nicht die Kraft hat. Neben dem Eingang zu Hesters Gefängnis blüht ein Rosenstrauch: das Rot der Rose, das Rot des Stigmas. Das ist ein eucharistisches Symbol. Es betrifft alle in die Handlung involvierten Personen. Es bezeichnet ihre Bestimmung, ohne sie eindeutig festzulegen. Seine Bedeutung ist menschlicher Praxis zugewandt, lässt von ihr aus verschiedene Deutungen zu. Aber als Zeichen der Praxis ist es zu ihr auch transzendent. Es ist diskrete Anrede Gottes, die auf die Möglichkeit einer neuen menschlich-göttlichen Beziehung verweist.⁴

Die subjektive Religiosität der Moderne lebt vom ganz Anderen her, aber wie kann sie es leben in der Welt Desselben? Ist das ganz Andere nicht etwa doch nur ein relatives Anderes, eine der vielen Weltmöglichkeiten, die sich nur ein wenig apart dekoriert, drapiert?

Die moderne Religion entwirft sich über das In-der-Welt-sein hinaus. Sie bestimmt sich paradox als Bruch und Abbruch. Sie definiert sich gerade durch Hervorhebung des Unterschieds. Zur gängigen moralischen Ordnung des bürgerlichen Alltags nimmt sie, durchdrungen von dem sie bestimmenden Erlebnis und also nicht äußerlich sondern konsequent, eine kritische Haltung ein. Sofern der Alltag selbst von bürgerlicher Religion getragen ist, muss sich die moderne Religiosität als die eigentliche und wahre von dieser unterscheiden und behaupten. Religion verliert ihre Selbstverständlichkeit, sie verlangt subjektives Bekenntnis, Entscheidung für und gegen.

Betont wird das Individuelle gegen das Soziale. Die Erfahrung ist, dass die gesellschaftlichen Institutionen einen letzten Sinnhintergrund nicht zu bieten haben, einschließlich der gewordenen und kirchlichen objektivierten Religion. Wahrheit und Gnade wird dem Individuum nicht vom sozialen Anderen her vermittelt.

Gemäß dem aufgeklärten Selbstverständnis der Moderne kristallisieren sich Politik und Wirtschaft zu eigensinnigen Zusammenhängen. Sie gelten als Wirklichkeiten, die nicht unmittelbar aus Gott, sondern aus menschlicher Praxis hervorgegangen sind. Sie tragen keine sakralen, sondern profanen Charakter. Ihre Organisationen unterstehen der Kritik praktischer Vernunft. Wo immer sich Politik hinter Religion verschanzt, ist das als Täuschung, als Verdeckung des Mangels sachgebotener Leistungen leicht zu durchschauen. Moderne Subsysteme haben per se die substantielle Einheit des Gemeinschaftswesens und Gemeinschaftsgeistes hinter sich gelassen. Sie sind Vermittlungen einer Gesellschaftsform, für die die individuelle Selbstbeziehung nicht mehr Akzidenz, sondern konstitutives Moment und organisatorisches Problem geworden sind. Die Subsysteme organisieren sachrational das Zusammenleben konkurrierender, egozentrierter Individuen. Die soziale Einigung ist Resultat ihrer arbeitsteiligen Leistungen. Welchen Part hat die Religion im Verhältnis zu dieser äußeren Einigung der objektiven individuellen Unterschiede?

Leitidee der modernen Gesellschaft ist das Prinzip der Subjektivität. Alle institutionellen Zusammenhänge haben Subjektivität zum Zweck, freilich, je nach Subsystem verschieden, immer nur einen ihrer Teilaspekte. Sie bezwecken das gute Leben, den Frieden und das Wohlergehen der vielen Einzelnen. Subsysteme sind Mittel; sie erschöpfen sich nicht in ihrer Selbstreproduktion. Reflektierende Religion aber expliziert das letzte "Wofür" der Systemorganisationen, als Erinnern und Zusammenfassen ihrer subjektiven Zweckbestimmungen. Religion überschreitet deutend das "Innen" auf das "Außen" von Subjektivität. Welche Außenformationen sind der religiösen Subjektvertiefung günstig, welche sind ihr entgegen? Und umgekehrt: wie wirkt sich die Weise der religiösen Selbsterfassung für das Außen aus? In der Religion werden die Sinnvalenzen des Subjektivitätsprinzips als solchem gedeutet, die Bedeutungen des "Wofür", auf das die anderen Subsysteme sich einrichten. Und das religiöse Deuten ist wiederum mehrdeutig, gemäß den Spannungen, die das Subjektivitätsprinzip in sich enthält.

Weltflucht und Weltbeherrschung

Zwei extrem entgegengesetzte Deutungen von Subjektivität lassen sich idealtypisch nachzeichnen. Es zeigt sich eine religiös-moralisch und eine religiös-mystische Variante. Die weltverneinende Deutung findet sich zunächst in der Mitte des 17. Jahrhunderts exemplarisch in den "Pensées" *Blaise Pascals* repräsentiert.⁵

Weltverneinung bedeutet hier Weltflucht. Die Dimension der Natur, insbesondere der menschlichen Natur, die sich als Kultur verwirklicht, und die Dimension der Gnade, der göttlichen Erlösungsmacht, sind scharf getrennt, eine Trennung, die menschliches Selbstbewusstsein ergreift, ohne dass es positiv vermittelnd mit ihr umzugehen vermöchte. Im religiösen Erfahrungshorizont Pascals bestimmt sich die Moderne a-theistisch und a-religiös. Das Prinzip der Subjektivität entfaltet sich zur objektiven Kultur in einer Mannigfaltigkeit von individuellen Lebensdeutungen und Lebenspraxen; aber die individuellen Perspektiven sind nur zueinander relativ, während sie sämtlich einer Relationierung auf das religiöse Absolute entbehren, sie entschieden als überflüssig erachten. Aller relative Sinn ist im Letzten sinnlos.

Das "divertissement" verstrickt sich in immer größere Gottferne. Je hektischer das Vergnügen, desto größer das Elend.

"La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères." (fr. 33, 163)

Daran verzweifelt das religiöse Selbstbewusstsein. Die Relativierung und Individualisierung von Sinn ist das irreversible Geschick moderner Weltgestaltung. Nur die Scheinhaftigkeit der relativen Sinnansprüche lässt sich kritisch aufdecken: dass sie unter der Bestimmung des Letzten wertlos, nichtig sind. Die Durchführung der religiösen Kritik ist aber keineswegs die Freilegung eines inhaltlich bestimmten Absoluten, sie weist nur auf die Grenze, über die menschliches Verstehen nicht hinaus kann. Der religiös Verzweifelnde will glauben, aber er ist nicht im Glauben. Dass ein gnädiger Gott ist, ist eine Hoffnung, die sich rational nicht begründen lässt. Man kann sich für sie nur entscheiden. Die Entscheidung kann die Gnade nicht erzwingen.

Mit der Entdeckung der bürgerlichen Individualität geht also zugleich deren Abwertung durch eine unendlich höher potenzierte religiöse Individualität einher. Die Glücksversprechen, die die Gesellschaft macht, sind schal, ihre Erfüllung bringt nur Langeweile und Verzweiflung.

"Condition de l'homme. Inconstance, ennui, inquiétude." (fr. 58, 169)

Jeder gesellschaftliche Wert wird als wertlos, das Bemühen um ihn als vanitas decouviert. Gott hat gegenüber der gottlosen Welt unendlichen Abstand. Er ist zur Welt in einem extremen Wertgegensatz. Er ist fremd und unerkennbar, ein *ganz Anderer*. Gleichwohl wird der ganz Andere als solcher innerweltlich repräsentiert, nämlich für den, der bewusst an seiner Welt und seinem Selbst verzweifelt.

"Sans Jésus-Christ, il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère. Avec Jésus-Christ l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est toute notre vertu et toute notre félicité. Hors de lui il n'y a que vice, misère, erreur, ténèbres, mort, désespoir." (fr. 35, 163)

Religion wird negativ zur Weltflucht, positiv zum Glaubenssprung, der gegen alle Erkenntnis sich wider alle Hoffnung in die Hoffnung verbohrt, dass ein gnädiger Gott sei und den Verzweifelnden errette. Diese Erfahrung ist der Rationalität des Normalalltags nicht mehr vermittelbar. Religion und Welt sind zueinander im Verhältnis der Verhältnisslosigkeit.

"La foi est différente de la preuve. L'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. *Justus ex fide vivit*. C'est de cette foi que Dieu lui-même met dans le cœur dont la preuve est souvent l'instrument. *Fides ex auditu*. Mais cette foi est dans le cœur et fait dire non *Scio* mais *Credo*." (fr. 41, 166)

Die Wahrheit Gottes und des Menschen ist zwar in Jesus Christus und der Eucharistie konzentriert. Aber aus der Weltperspektive entbehrt diese religiöse Symbolik jeglicher Überzeugungskraft. Erschlossen wird ihre Wahrheit nur dem, der im Glauben ist. Aber auch der, der die Weltnegation vollzogen hat, kann nicht von sich behaupten, dass sein Glaube echt, tatsächlich Gnadengeschenk Gottes ist. Erlösung geschieht dem, der schon erlöst ist, hinter geschlossenen Türen.

Die religiöse Existenz ist ganz auf Gnade angewiesen, durch Weltpraxis kann man sich keinen religiösen Verdienst erwerben. Die ethischen Maßstäbe verlieren ihre objektive Unterscheidungskraft. Es ist in religiöser Perspektive gleichgültig, ob in der Welt gut oder schlecht gehandelt wird. Innerweltliche Moralen müssen innerweltlich legitimiert werden, die Frage ist, nach welchen Kriterien diese Legitimationen vollzogen werden. Gibt es ein innerweltliches Prinzip, auf das eine allgemeine von jedermann als wahr einzusehende Moral gegründet werden kann? Was ist die richtige Ordnung, der richtige Maßstab, das allgemeine Referenzmodell, in der Wissenschaft, in der Moral?

"... La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera?" (fr. 55, 169)

Der Geltungsanspruch der moralischen Maßstäbe, dass sie von Natur aus objektives Regulativ der sozialen Lebenspraxis sind, ist als Schein durchschaut. In Wahrheit sind sie Setzungen politischer Machtinteressenten, die sich unter ihrer Hülle verbergen, sie instrumentell zur Durchsetzung ihres Herrschaftsanspruches gebrauchen. Das Naturrecht ist Fiktion und Inszenierung, der Sphäre des divertissement und der menschlichen Selbstverblendung zugehörig. Die politische Macht enthüllt den Schein; die reale Natur des Menschen – im erbsündlichen Zustand – ist die Durchsetzungskraft des je Stärkeren. Nach den herkömmlichen Maßstäben lässt sie sich weder als gut, noch als böse definieren. Sie ist eine Gegebenheit, die innerweltlich hingenommen werden muss – die Gewalt zirkuliert in sich und ist nicht mehr auf einen äußeren Zweck zu beziehen oder zu rechtfertigen. Nur aus der religiösen Perspektive lässt sich zu ihr wieder ein Verhältnis gewinnen, etwa, dass sie als Strafwerkzeug Gottes gedeutet wird.

Positiven Sinn und Zweck kann die Gewalt erst dann wieder erhalten, wenn ihr ein Subjekt vorgeordnet wird, das der Sündenmacht enthoben das göttliche Mandat zur Weltbeherrschung erhält. Diese Argumentationsfigur bildet sich in der puritanischen Bundestheologie. Dem Gläubigen wird abgefordert, innerweltlich so zu handeln, als ob er von Gottes Gnadenwillen zum Heil prädestiniert sei. Gott ist gegenwärtig in dem rigiden Gebot, durch unausgesetzte maßlose Leistungssteigerung sich der Erlösungswürdigkeit zu versichern, ohne im Letzten die certitudo salutis zu erlangen.

Die puritanische Gemeinde der auserwählten Heiligen handelt in göttlichem Auftrag und zur Verherrlichung Gottes. Gewalt wird wieder zu einem Instrument der Weltgestaltung, wobei freilich das selbstkritische Verhältnis des Handlungssubjekts durch die Identifizierung von Politik und Religion eingezogen wird. Das Handlungssubjekt selbst ist ja Werkzeug des göttlichen Gebots, dem zu gehorchen, das aber argumentativ nicht zu rechtfertigen ist. Darüber hinaus gibt der religiöse Zweck keine besonderen Maße für die Konkretisierung der Weltpraxis her, so dass schließlich jedwede Maßnahme durch ihn gerechtfertigt wird. Weder die Natur noch die menschlichen Hervorbringungen haben selbständigen Wert. Wert hat allein die Ratio, die im Auftrag Gottes Mensch und Natur unterwirft. Der rationale Betrieb ist allumfassende Herrschaftsform. Weder die subjektive Angst noch die objektive Instrumentalität lösen sich in einer Praxis der Versöhnung auf. Es gibt keine Möglichkeit zur Antizipation oder gar zur Realisierung einer herrschaftsfreien Kommunikation.⁶

Die instrumentelle Ratio, die sich nicht mehr an praktischer Vernunft und der Idee des Guten Lebens orientiert, wird ziellos. Und zwecklos wird das konkrete Dasein des Menschen-in-der-Welt, sofern das Individuum ja nur als Moment der allgemeinen instrumentellen Ratio Geltung hat, und nicht nach der jeweiligen Besonderheit seiner Glücksansprüche. Das individuelle Leben gilt nicht als Selbstzweck.

Religionsfreiheit und Bürgerethos

Aber bereits im 17. und dann im 18. Jahrhundert kommt es in Anthropologie und Politik zu Interpretationsschüben, die das Modell der instrumentellen Ratio stark relativieren, durch Modelle, die auf andere Lebensformen hinweisen, die innerweltliche Versöhnungspraxen wenigstens als möglich erscheinen lassen. Die theologische Argumentation arrangiert sich neu und nachdrücklich in der englischen und französischen Aufklärung.

Die weltbejahende Variante der Deutung von Subjektivität lässt sich idealtypisch aus *John Lockes* "The Second Treatise of Civil Government" (1690) und seinem "Letter Concerning Toleration" (1689) erheben.⁷

Die Unerkennbarkeit Gottes kann aus dem Theoriebestand herausgehalten werden. Die deistische Lösung ist, Gott und die Essenz der christlichen Religion mit der natürlichen Vernunft identisch zu setzen. Das erlaubt in den in Vielheit zersplitternden Denominationen ein verbindendes Allgemeines zu erkennen. Wenn die Vernunft das Verbindende ist, dann können Menschen wieder miteinander leben, ohne ihre Sonderbekenntnisse aufgeben zu müssen. Vernunft ist Toleranz, im praktischen Weltumgang kommt es auf die religiösen Unterschiede nicht an. Hier ist nur wichtig, dass Menschen, die aus der traditionellen Gemeinschaftsordnung entlassen sind, auf berechenbare Weise zueinander in Beziehung treten können. Das Vernunftallgemeine findet sich in jedem besonderen Individuum, es ist die von Gott gegebene menschliche Natur. Die Vernunftnatur begründet die Identität des Individuums, in dem sie sich als sein Recht auf "Freiheit, Leben und Eigentum" prädiziert.

"The commonwealth seems to me to be a society of men constituted only for the procuring, preserving, and advancing their own civil interests. Civil interest I call life, liberty, health, and indolency of body; and the possession of outward things, such as money, lands, houses, furniture, and the like." (LCT, 18)

"... that all civil power, right, and dominion, is bounded and confined to the only care of promoting these things; and that it neither can nor ought in any manner to be extended to the salvation of souls; ..." (LCT, 19)

Vernunft ist nicht mehr auf instrumentelle Ratio reduziert. Sie ist durch die Erbsünde nicht pervertiert. Sie ist das Wesen Gottes und seiner Schöpfung. Sie bestimmt die maßgebende Ordnung, nach der Menschen ihre Beziehung zu sich, zu anderen Menschen und der nicht-menschlichen Umwelt erfassen und gestalten sollen. Sie ist die norma normans aller menschlichen Aktionen und Interaktionen, als sie nicht nur das Selbstinteresse des Individuums, sich innerweltlich zu verwirklichen, rechtfertigt, sondern zugleich für das Selbstinteresse der anderen Menschen Respekt verlangt. Auch sie sind Vernunftsubjekte, mit denen nicht beliebig umzuspringen ist. Eine Gesellschaftsordnung muss demnach so gestaltet werden, dass sie diesen subjektiven Vernunftseinheiten entspricht. Das positive Recht hat seine Maßbestimmung am rationalen Naturrecht; seine Funktion ist, die der Vernunftnatur zuwiderlaufenden Handlungen zu unterbinden, also Angriffe auf Freiheit, Leben und Eigentum abzuwehren. Die Rechtsordnung spiegelt das Sollen der Natur, an das sich die überwältigende Mehrheit der Bürger kraft eigener Einsicht sowieso hält. Der Staat hat vornehmlich Polizeiaufgaben, die öffentliche Sicher-

heit gegen Abweichler zu verbürgen. Die bürgerliche Gesellschaft schafft sich ihren Staat, nicht umgekehrt. Politik und Religion sind getrennt:

"I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion, and to settle the just bounds that lie between the one and the other." (LCT, 19)

Ermöglicht sich für Locke rationale – und das heißt jetzt: kommunikative und deliberative – Politik aus dem Bedingungsrahmen einer rationalen – und das heißt jetzt: der Einsicht aller Gesellschaftsglieder zumutbaren – Theologie, so wird diese gleichwohl nicht in einer dem Staat analogen Institution einer allgemeinen Kirche verankert.

Das religiöse Bekenntnis ist eine Angelegenheit des individuellen Glaubens, der innerlichen und freien Entscheidung der Einzelnen. Die adäquate Form des Glaubens gründet in der Freiheit des Subjekts. Zu den Menschenrechten gehört das Recht auf Religionsfreiheit. Der einzelne Mensch muss dem, was er glaubt, innerlich zustimmen. Glauben ist ein Vorgang der Selbstexpression und der Selbstbildung. Ebenso wie nach der Seite der materiellen Objektivität der Persönlichkeit, sind dem Staat nach ihrer spirituellen Seite Grenzen gezogen. Ein staatlich aufgezwungener Glaube ist eine Depravation der Glaubensbestimmung, im Widerspruch zum Kriterium der Selbstüberzeugung; diese allein kann den Glaubenden ins rechte Verhältnis zu Gott setzen.

"... the care of souls cannot belong to the civil magistrate, because his power consists only in outward force: but true and saving religion consists in the inward persuasion of the mind, without which nothing can be acceptable to God." (LCT, 20)

Die Institution Kirche definiert Locke als freiwilligen Zusammenschluss von Menschen zum Zweck gemeinsamer Gottesverehrung nach der Weise, die sie sowohl für Gott wie für ihre Seelenrettung für angemessen halten. Kirche ist "a free and voluntary society" (LCT, 22), in der mithin niemand geborenes Mitglied ist, in die man ein- und auch wieder austreten kann.

Politische und religiöse Praxis sind getrennt. Die eine sucht den äußeren, die andere den inneren Frieden des Menschen. Als getrennte jedoch sind beide affirmativ aufeinander bezogen: der Staat hat die Freiheit der Religionsausübung als ein Menschenrecht zu respektieren, die Religion umgekehrt, trägt unverzichtbar zum Gelingen des politischen Projektes bei, sofern in allen Bekenntnissen den Individuen ein gemeinsames Ethos eingebildet wird, das für das Handeln im politischen Raum maßgebend Voraussetzung ist. Die Religion verlangt – ungeachtet der konfessionellen Unterschiede – dem je einzelnen Menschen ab, seine Lebensführung nach der moralischen Lehre und dem moralischen Beispiel Christi auszurichten. Das Reich Gottes bereitet sich durch moralische Praxis aus, ohne dass seine Idee mit dieser weltimmanenten Verwirklichung sich decken würde: die Hoffnung des Gläubigen ist moraltranszendent, erwartet die Rettung der Seele vom Gnadenhandeln Gottes. Mit dieser allgemeinen Wendung lässt Locke es bewenden: Religion hat zwei Seiten, für die eine der Mensch, für die andere Gott aufzukommen hat. Die Verpflichtung zur Moral ist der allgemeinen Vernunft evident, während die Wahrheitsansprüche der besonderen theologischen Interpretationen des spirituellen Innen: der menschlich-göttlichen Beziehung, von der allgemeinen Vernunft unentscheidbar und erst am Jüngsten Tag aufzuklären sind.

"It is in vain for any man to usurp the name of a Christian, without holiness of life, purity of manners, and benignity and meekness of spirit." (LCT, 13)

Die Toleranz als Zulassung der Religionsfreiheit wird also durch deren inhaltliche Entfaltung ermöglicht. Die Religion wird privat, aber nicht marginal.

Das Modell Lockes erlaubt, den politischen Bereich theologisch und affirmativ zu deuten, ohne in seine Gestaltung inhaltlich einzugreifen. Politik ist Freiheitsmöglichkeit. Freiheit ist nicht dezisionistisch, sondern strukturell gedacht: als Möglichkeit sozialer Einigung, in der die Gesellschaftsglieder als Einzelne sich gegenseitig mit Respekt behandeln. Die unvermittelbare Andersheit der politischen und religiösen Dimension schließt also eine wechselseitige Evokation von Praxismodellen nicht aus. Die Utopie der Religion leiht dem Welt-topos der Politik ihre basale Sinnfigur, die sie dann auf ihre Weise weiterspinnen wird.

Das Prinzip der Subjektivität objektiviert sich als gesellschaftliche Lebensform, in der Ausbildung der objektiven Subsysteme von Politik und Religion. Soziale und individuelle Vernunft sind kommunikativ aufeinander bezogen. Wechselseitige Kritik ist nicht nur möglich, sondern erwünscht, solange der Eigenstand des kritisierten Systems nicht angegriffen wird. Allerdings ist die Kritik nur innerweltlich verortet. Weder die bürgerliche Politik, noch die bürgerliche Religion stellen den Sinn der durch sie bestimmten Lebensform insgesamt in Frage. Die Religion wird nicht marginalisiert, aber moralisiert. Ihre Differenz ist Moment der Immanenz. Die Liberalität gegenüber den besonderen nicht-moralischen Kultinhalten – wie der eucharistischen Feier – macht sie untauglich, geschichtliche Wirklichkeit mit sich zu konfrontieren. Diese gelten nicht viel mehr als Absonderlichkeiten, die, sofern sie sich im Rahmen der guten Sitten halten, zu dulden sind, um deren Tiefenbedeutung zu streiten sich jedoch nicht lohnt.

Wird Religion damit nicht zur Selbstrechtfertigung autonomer Vernunft, die sich schließlich selbst überflüssig macht? Ist mit dem Vernunftprogramm der Aufklärung nicht wieder die Formel sozialer Identität erreicht, die sich vor der Erkenntnis ihrer eigenen Relativität abschottet, und darum ihr Programm gnadenlos durchsetzt, weil sie sich kein Anderes entgegensetzen kann? Wieweit lässt sich – paradox – das ganz Andere als nicht-relativierbare Grenze repräsentieren, wieweit lässt sich religiöse Erfahrung als Gegen-ordnung und Gegen-gewicht sprachlich anzeigen?

Die Absolutheit des Absoluten zu bestimmen, ist um der Relativität des Relativen notwendig, denn nur so bleibt diesem die Freiheit antezipatorischer und analogischer Daseinsgestaltung bewahrt. Wogegen eine Daseinsorientierung, die sich direkt mit dem religiösen Absoluten identifiziert, zum maßgebenden Subjekt aller Maßstäbe dekretiert, damit ihren eigenen Dezisionen verfällt.

Absolutheit des Bürgerstaats – Entmächtigung der individuellen Differenz

Für Locke hat sich Politik immer am Menschen zu orientieren, dessen Sein und Möglichkeiten ihr als religiös begründete Natur vorausgehen. Ist sein Konzept moralisch-pragmatisch, von einem grundlegenden Einverständnis mit der bürgerlichen Gesellschaft getragen, so ist *Jean Jacques' Rousseaus* politischer Entwurf - der "Contrat Social" (1762)⁸ – das Komplement zu seiner These der moralischen Dekadenz des modernen Menschen als zwangsläufigem Resultat geschichtlichen Fortschritts. Nach ihr hat die Moderne das egoistische Streben und der Konkurrenzkampf der vereinzelt Individuen um materielle Güter zum Leitwert erhoben. Das bedeutet nicht nur die Spaltung der Gesellschaft in die Klassen der Reichen und Armen, sondern eine grundsätzliche Verfehlung der menschlichen Geistnatur.

Mit den negativen Manifestationen des Prinzips der Subjektivität ist jedoch deren Potenz nicht erschöpft. Der an seinen Egoismus verfallene Mensch hat auch die Möglichkeit und die Bestimmung, seinen Freiheitswillen auf die Herstellung einer vernünftigen und guten gesellschaftlichen Einheit aus-

zurichten, sich von der Befangenheit in sein unmittelbares Selbst zu lösen und in ein höheres, den sozialen Anderen umfassendes Selbst zu integrieren. Das Prinzip der Freiheit kann als gesellschaftliche Freiheitsordnung Objektivität erlangen. Die Selbstverfassung, die sich der allgemeine Freiheitswille gibt, ist der Staat.

Grund und Zweck des Staates ist die moralische Vernunft, die sich in ihm ihr eigenes, von Natur unabhängiges Reich begründet.

In der Einheit des politischen Gesellschaftssubjektes hat sich der individuelle Unterschied aufgelöst. Jedes Individuum hat seine Freiheit hingegeben und im Tausch die Freiheiten der anderen Individuen erhalten, repräsentiert die allgemeine, von ihren Partikularitäten aufgelöste allgemeine Freiheit. Jedes ist das gesellschaftliche Selbst. Das Gesellschaftssubjekt ist freier allgemeiner Wille, der sich zu allgemeinen Handlungen, zur Gesetzgebung bestimmen wird.

"Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout." (51/52)

Die Einheit der Gesellschaft wird durch die religiös inspirierte Formel wechselseitiger Hingabe, durch eine Gemeinschaftsformel gedacht.

Die Idee einer in *einem* Willen eingebundenen Solidargemeinschaft wird gegen die moderne Konkurrenzgesellschaft ausgespielt.

Staat und Gesellschaft sind unterschiedslos eins. Das soziale Ganze ist *corpus mysticum*, in dem jedes Individuum ebenso Moment, das durch und für es ist, wie das Ganze als Total-subjekt ist. Als politische Subjekte sind alle Individuen allgemeiner Wille, sie negieren frei ihre besondere Freiheit. Die Zivilreligion bestätigt diese Einheit. Das individuelle Besondere gilt als das Unmoralische.

Auch für Rousseau erscheint Gesellschaft als absolute Zwangsform, die das Glück des Besonderen nicht kennt. Die gesellschaftliche Einheit steht unter Rechts- oder Moralgesetzen, sie ist keine ungewollene Vereinigung. Insofern ist das weltliche *corpus mysticum* gerade im Widerspruch zu den Gemeinschaftsvorstellungen, die im genuinen Bereich der Religion erwachsen.

Im Kapitel über die Zivilreligion im IV. Buch des "Contrat Social" macht Rousseau auf die substantielle Verbindung aufmerksam, die in alten Gesellschaften zwischen den politischen und den religiösen Gesetzen bestand. Jede dieser Gesellschaften bestimmt sich über den nur ihr eigenen Religionsausdruck zur Identität mit sich, zu einer individuellen Ganzheit, die sich von anderen Gesellschaften und deren Religionen unterscheidet. Die von Jesus gestiftete Religion dagegen ist universal, weder gesellschaftliche noch religiöse Begrenztheiten kann sie anerkennen. Der politisch verfassten Einheit bleibt sie fremd, sie vollzieht eine Entwertung des Politischen, die von seiner Seite aus nur als Störung seines Einigungsinteresses verstanden werden kann.

Rousseau stimmt Hobbes zu, dass Religion nur dann für den Gesellschaftsaufbau fruchtbar ist, wenn sie von der politischen Autorität durchgängig geformt und geleitet wird. Eine solche Staatsreligion kann nicht die des Evangeliums sein. Abstrahiert von allen gesellschaftlichen Bedingtheiten ist die Botschaft Jesu an sich zwar die wahre Religion: "religion de l'homme", die auf den wahren Gott bezogen ist. Die "religion du citoyen" stattdessen bezieht sich auf Vorstellungen, Dogmen, Riten, die aus dem Interesse an der bestimmten sozialen Einheit hervorgehen und diese reflexiv verstärken. Das Religionssymbol wiederholt die Absolutsetzung der partikularen Gesellschaft, die sich feindlich und

abwertend gegen andere Gesellschaften und ihre Götter stellt. Außerhalb des eigenen Volkes gilt alles als ungläubig, fremd, barbarisch.

Für das Selbstverständnis des individuellen Subjekts hat das die Konsequenz, dass es, solange es sich als Moment in den Staatsorganismus fügt, als Bürger das Vaterland anbetet, sich zum Werkzeug des Staatswillens willig hergibt, dann auch religiös gewürdigt wird. Der Tod für's Vaterland wird als Martyrium gepriesen. Umgekehrt, wer dem Staat zuwider handelt, gilt auch als religiös ruchlos.

Über die Zweideutigkeiten der politischen Religion ist sich Rousseau durchaus im Klaren. Sie ist auf Lüge und Täuschung aufgebaut, sie ist tyrannisch und exkludierend. Die Nation, die sich an ihr orientiert, ist immer im Kriegszustand.

Die – heilige, erhabene, wahrhaftige – Religion des Evangeliums ist von ihrer Idee her zwar keineswegs rein individualistisch. Ihre Idee ist gerade die einer universalen Gemeinschaft, in der sich alle Individuen gegenseitig als Brüder (und Schwestern) anerkennen, und die selbst über den Tod hinaus fort dauert. Aber diese kann eben nur von einzelnen Individuen tatsächlich vollzogen werden.

Die Christengemeinde stellt sich zu allem Irdischen und so auch zum Staat indifferent. Die staatsbürgerliche Gesinnung wird durch sie nicht gestärkt, sondern geschwächt. Der Christ kann sich in der politischen Gesellschaft mit inferioren Positionen abfinden, er hat kein Freiheitsinteresse, deshalb ist ihm auch an einer Freiheitsordnung nicht gelegen. Das Christentum zeigt sich im Politischen als Sklavenmoral.

Deshalb bedarf es einer allgemeinen Zivilreligion, die den "esprit social" fördert. Im Gegensatz zum archaischen Vorbild ist ihr Bereich jedoch auf die öffentlichen Belange begrenzt. Was jenseits des öffentlichen Nutzens liegt, hat den Staat nicht zu bekümmern, fällt in die Privatsphäre der Individuen. Der Staatsbürger darf also auch Christ sein: im privaten Bereich, aber eben nur in ihm gilt das Dogma der religiösen Toleranz. Diese Art von Toleranz wird dem Staat nicht gefährlich, sie befestigt gerade seine monologische Herrschaft, sie ist repressiv.

Die moderne Zivilreligion hat sich um die "sentiments de sociabilité" zu kümmern, also die Neigungen, die Gesetze und die Gerechtigkeit zu "lieben", zu befördern, einschließlich der Bereitschaft, sein Leben für die Gesellschaft hinzugeben. Die Zivilreligion erzeugt und verlangt gesellschaftliche Tugend – wer sich außerhalb ihrer stellt, demonstriert, dass er nicht gesellschaftsfähig ist. Ihre positiven Dogmen betonen die "sainteté" des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze, verlangen den Glauben an die Gottheit (als religiöse Symbolisierung des gesellschaftlichen Ganzen), sowie an den gerechten Ausgleich des aufgrund tugendhaften Handelns erlittenen Ungemachs in einem künftigen Leben.

Für Rousseau selbst bleibt der Tugendstaat ein Gedankenexperiment, ohnmächtig gegenüber der faktischen Realität, in der nach wie vor rücksichtslose Eigeninteressen herrschen. Den Wahn, dass alle Welt ihm zum Feind geworden ist und ihn auch bei der Nachwelt um jede gesellschaftliche Anerkennung bringen wird, beantwortet er produktiv, so, dass er das Stigma des Verfolgten annimmt und transzendierend umdeutet, von sich aus allen Sozialkontakten entsagt, die Lebensform der Weltflucht aus Freiheit wählt. Die individuelle Religiosität wird ihm zum Ort seelischen Glücks und Friedens, mit der Natur und mit Gott, zu einem Jenseits der Gesellschaft, von dem aus jedwede Rückkehr für immer ausgeschlossen wird.

"Tout ce qui m'est extérieur m'est étranger désormais. Je n'ai plus en ce monde ni prochain, ni semblables, ni frères. Je suis sur la terre comme dans un planète étrangère, ... Seul pour le

reste de ma vie, puisque je ne trouve qu'en moi la consolation, l'espérance et la paix, je ne dois ni ne veux plus m'occuper que de moi." (Prémière promenade, 60)⁹

Freie Gemeinschaftsbildung der individuellen Religionssubjekte

Dass Religion eine "eigne Provinz im Gemüte" (Erste Rede, 40) ist, hat *Friedrich Schleiermacher* in seinen "Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) im Protest gegen die Uniformisierungssucht der Aufklärer erinnert.¹⁰ Religion ist zu Moral und Wissenschaft ein ganz Anderes, gegen die endlichen Welt Darstellungen dieser ist sie "Anschauung und Gefühl" (Zweite Rede, 49) des Unendlichen, der religiöse Mensch bestimmt sich nicht zu, sondern ist ergriffen von einer Weltansicht, in der er sich als vom Infiniten, von der Gottheit bestimmtes und im Universum aufgehobenes Moment erfährt. Jenseits aller Reflexionsbestimmungen wird die menschlich göttliche Beziehung unmittelbar gewusst und gelebt. Es ist immer die Individualität, die die Intuition der Gottheit hat. Gott manifestiert sich für eine individuelle Perspektive, wobei er in jeder seiner Manifestationen ganz präsent ist.

Schleiermacher legt nicht vorgegebene kirchliche Dogmata aus, sondern bestimmt die Bedeutung des Religiösen als wesentliches Konstituens des Menschen. Der Mensch hat nicht einfach Religion, sondern er gewinnt im religiösen Erleben sein eigentliches Menschsein. Eigentliches Menschsein aber heißt, ein je Einzelner zu sein. Die Erfahrung der Einzelheit des Einzelnen ist genuin religiös, hingegen in Politik, Wissenschaft, Moral das Individuum immer nur nach seiner allgemeinen Seite, wo es mit jedem anderen verglichen werden muss, genommen wird, als Bourgeois oder Citoyen seine Rolle hat. Das Religiöse konstituiert die Innenseite des Menschen, die "Innerlichkeit", ohne Beziehung auf das Außen der Praxen des Normalalltags.

Jedes Individuum ist Monade, eine individuelle Ansicht Gottes. Monade heißt nicht – in sich verschlossenes und anderes ausschließendes Atom, sondern Aufgeschlossensein auf Anderes. In ihrer Perspektivik sind Welt und Selbst ineinander verschränkt. Die Individualität ist per se kommunikativ verfasst. Zu ihrer Bestimmung gehört, dass ihr religiöses Fundamentalerleben sich sprachlich anderen Individualitäten mitteilt und umgekehrt dem Erleben wiederum Gehör schenkt. In dieser wechselseitigen Rede erzeugt sich Gemeinde. Die Fassungskraft des religiösen Originalerlebens ist limitiert und verlangt nach Ergänzung durch die Mitteilung des Erlebens Anderer. Was der Mensch

"... nicht unmittelbar erreichen kann, will er wenigstens durch ein fremdes Medium wahrnehmen. ... So organisiert sich gegenseitige Mitteilung, so ist Reden und Hören jedem gleich unentbehrlich." (Vierte Rede, 128)

Die dialogische Vergemeinschaftung ist zur religiösen Fundamentalerfahrung zwar sekundär, aber sie ist ihr nicht gleichgültig. Die von anderen gehörte Rede wird darnach beurteilt, ob sie echt und wahr, oder falsch und scheinhaft ist: wieweit verweist die Rede tatsächlich auf authentische Erfahrung? Die Prüfung durch Andere gehört in den Vorgang der Selbsterfassung von Individualität, an diesem Widerstand gewinnt sie ihr Selbstprofil. Die Toleranz des wechselseitigen Sichanerkennens realisiert sich als kritisches Teilnehmen, als kritisches Interesse.

Die bestimmte Gegenrede der Anderen ist aber nicht nur Kritik, die den Redenden zur Selbstprüfung veranlasst. Denn auch sie ist ja ihrerseits Offenbarungsrede, Ausdruck der Selbsterfahrung anderer Individuen. Im Dialog werden religiöse Perspektiven kommuniziert, aber so, dass ihre Unvergleichlichkeit nicht flachgeredet wird. Im Gegenteil lernt jeder, die Andersheit der anderen Weltansichten zu würdigen, er wird durch die Erfahrung des Differenten bereichert, aber nicht von ihm überwältigt. Die Rede des Anderen ist ein Geschenk und eine Unterweisung.

Der Begriff der Religionsgemeinde ist von einem holistisch-organischen Gemeinschaftsbegriff völlig unterschieden. Sie begründet sich nicht wesentlich aus einer vorgegebenen objektiven Tradition noch verfestigt sie sich selbst zu einer objektiven Institution, geschweige dass sie sich einer anderen Institution übergibt – sie ist nicht Staatskirche. Die Gemeinde wird Ereignis im Prozess der Kommunikation. Kommunikation aber nicht als Austausch von Informationen, sondern als schöpferisches Hervorbringen von Reden, als Dichtung, als Poesie.

Die Gemeinde konstituiert sich nicht durch äußere Satzung oder Tradition, ihre Einheit entsteht in der von der Alltagsrede unterschiedenen spezifisch religiösen Dialogik:

"... ist es unmöglich, Religion anders auszusprechen und mitzuteilen als rednerisch, in aller Anstrengung und Kunst der Sprache, und willig dazu nehmend den Dienst aller Künste, welche der flüchtigen und beweglichen Rede beistehen können. Darum öffnet sich auch nicht anders der Mund desjenigen, dessen Herz ihrer voll ist, als vor einer Versammlung, wo mannigfaltig wirken kann, was so stattlich ausgerüstet hervortritt." (Vierte Rede, 129)

Diese Poesie macht nichts anderes als sich selbst. Die Gemeinde verfolgt keine sachorientierten Zwecke. Ihr Zweck ist gerade die zwecklose Feier, die Liturgie, das Gottes-lob.

Die kultsymbolischen Handlungen sind der Abschluß und die Bekräftigung der religiösen Unterredung:

"... dass jene symbolischen Handlungen, von denen ich gesagt habe, dass sie der wahren religiösen Geselligkeit wesentlich sind, ihrer Natur nach nichts sein können als Zeichen der Gleichheit des in allen hervorgegangenen Resultats, Andeutung der Rückkehr zum gemeinschaftlichen Mittelpunkt, nichts als der vollstimmigste Schlusschor nach allem, was einzelne rein und kunstreich mitgeteilt haben: ..." (Vierte Rede, 139)

Hatte die Gesellschaftstheorie Lockes und Rousseaus die individuelle Religiosität aus der politischen und moralischen objektiven Lebensformung ausgeschlossen und in die Privatsphäre verwiesen, so vermag Schleiermachers Religionstheorie den Begriff der religiösen Individualität an ihm selbst aufzuklären und zugleich als sozialkonstitutiven Begriff zu fassen. Individuelles und Soziales sind herrschaftsfrei ineinander vermittelt.

Der Begriff der modernen religiösen Lebensform wurde zunächst negativ gewonnen, durch Abstraktion von der säkularen Lebensform. Das ist notwendig, um die Eigenbedeutung der religiösen Prozesse und Dynamiken nachzeichnen zu können. Aber die Frage ist dann, welche Rückwirkung die als anthropologisch-existentiell fundamental erkannte religiöse Lebensform auf die säkulare und rationale Lebensform hat. In welcher Weise wird die politisch-moralische Identität durch die religiöse Identität irritiert? Wieweit kann die säkulare Welt positiv im Reich der Religion Beachtung finden?

Religionskritisch ist zu fragen: was verhindert, dass die Gemeinde der religiösen Virtuosen sich nicht autark setzt, sich in ihrer Symbolwelt als einer zweiten Wirklichkeit bequem einrichtet? Würde sie nicht, indem sie sich absolut setzt, im Ganzen zu einem falschen Schein? Will sie sich nicht verfehlen, dann muss sie ihre eigene Endlichkeit gerade so achten, dass sie sich auf Weltliches, als Thema ihrer Weltdeutung, bezieht. Und zwar nicht irgendwie, sondern aus einer ausweisbaren inneren Bestimmung des Religiösen selbst.

Wenn sich trotz der inneren Unterschiede in allem religiösen Erleben die menschlich-göttliche Einheit manifestiert, dann ist das eucharistische Symbol lediglich die zusammenfassende Aussage der gegebenen religiösen Wirklichkeit, es beschreibt ein in sich vollendetes Verhältnis. Die Bewegung, dass sich die Religionsgemeinschaften in sich intensivieren und aufeinander erweitern, manifestiert den

wesentlichen Grundzustand, über den hinaus wesentlich Neues nicht widerfahren kann. Die Bewegung der Religionserscheinungen ist zirkulär.

Schleiermachers Begriff der Religionsgemeinde hat sich der faktischen Realität entzogen. Er ist als Jenseits der geschichtlichen Welt konstruiert, ohne Bestimmungskraft, die Differenz zu dieser zu verarbeiten. Die geschichtliche Realität, die die politische und religiöse Sphäre durchdringt, ist die Negation des absoluten religiösen Heils. Die religiöse Erfahrung der Heillosigkeit wird von Schleiermacher ausgeklammert. Ist sein Gemeindebegriff gegen die Welt immunisiert, nimmt er nicht nur die Möglichkeit zur Weltkritik nicht wahr, sondern ist umgekehrt unfähig, sich von der Welt kritisch anfragen zu lassen. So täuscht der Religionsbegriff eine Wirklichkeit vor, die in der Faktizität kaum und wenn, dann durchaus zweideutig vollzogen werden kann. Ist aber die Geschichte für den Menschen wesentlich, indem sie ihn zur religiösen Vollendung auf Abstand hält, dann ist womöglich auch das Verhältnis der geschichtlichen Immanenz zum Absoluten nochmals als Geschichte zu lesen, die sich zwischen Mensch und Gott – den wesentlich Abwesenden – noch ereignen kann.

Hinkehr der inter-individuellen Religion zur Geschichte

Friedrich Hölderlins Elegie "Brot und Wein" (1800)¹¹ beginnt mit der Beschreibung eines bürgerlichen Werktags, der eben zu Ende geht:

"Ringsum ruhet die Stadt; still wird die erleuchtete Gasse,
Und, mit Fackeln geschmückt, rauschen die Wagen hinaus,
Satt gehn heim von Freuden des Tags zu ruhen die Menschen,
Und Gewinn und Verlust wäget ein sinniges Haupt/
Wohlfrieden zu Haus; leer steht von Trauben und Blumen,
Und von Werken der Hand ruht der geschäftige Markt."

Die bürgerliche Wirklichkeit ist das System der Arbeit und der Wirtschaft, der materiellen Bedürfnisbefriedigung. Es ist die durchgängige Weise des bürgerlichen Glücks. Es ist das System der Arbeitsteilung, in dem jede individuelle Arbeit nur eine Teilarbeit für die anderen Mitglieder der Gesellschaft ist, in dem jeder individuelle Konsum nur durch die Arbeit der anderen möglich wird. Es ist die durchgängige Vermittlung eines Jeden mit jedem Anderen.

Hölderlin würdigt den bürgerlichen Menschen, seine politische und ökonomische Selbstverwirklichung. Aber die bürgerliche Welt ist nur ein Relatives, kein Ganzes. Der Tag wird durch die Nacht beschränkt – das Finite durch das Infinite, der menschliche durch den göttlichen Bereich. Ist der menschliche Bereich menschlichem Verstehen durchgängig auslegbar, hermeneutisch erschließbar, so ist das Wirken des Göttlichen für das Verstehen unzugänglich, hermetisch. Zwar ist der Mensch an sich immer in der Bewegung der Selbsttranszendenz, er ist "hoffende Seele", aber die Selbsttranszendenz findet am Anderen ihrer selbst keine unmittelbare Erfüllung. Was das ganz Andere ist und wie es sich bestimmt, ist nicht evident, nicht positiv greifbar. Es ist zunächst da nur als Leerstelle, die in irgendeiner Weise und sei es durch Ausklammern, besetzt wird.

Das Göttliche ist das ganz Andere, das Fremde, das Bedrohliche. So erscheint es ratsam, sich in den Sicherheiten des Alltags einzurichten. Dennoch: einige wenige, ausgezeichnete Menschen stellen sich dem hermetisch Anwesenden, denken es in wacher Vernunft. Sie könnten es nicht, wäre dieses Andenken ihnen nicht selbst vom Göttlichen bestimmt.

Welt und Religion sind als "Tag" und "Nacht" ebenso unterschieden wie zusammengefasst. Das religiöse Sehen vollzieht den Wechsel der Dimension und Perspektiven, ihm wird die Macht erhellt. Aber

die bürgerliche Welt wird im religiösen Bereich nicht vergessen. Vielmehr bleibt sie Gegenstand der geschichtstheologischen Reflexion.

Göttliche Notwendigkeit ergreift den Seher, reißt ihn über den Normalalltag hinaus, treibt unwiderstehlich in "das Offene", in den Gegen-satz zur geschlossenen bürgerlichen Lebensform. Auch wenn das Göttliche das eine und unverbrüchliche, objektiv allgemeine Maß für alle menschlichen Relationen ist, also die bürgerliche und die religiöse Welt bestimmt, so ist das religiöse Erleben Werden von Individualität, durch äußere Rollenzuweisungen nicht limitiert. Jedes religiöse Individuum sucht und entdeckt sein individuelles Gesetz. Die Näherbestimmung des göttlichen Bereichs ist zugleich die Selbstkonstitution der religiösen Individualität. Die Objektivität Gottes erschließt sich demnach aus vielerlei individuellen Perspektiven.

Die religiöse Erfahrung bestimmt sich indes nicht solipsistisch. Ihre Bewegung auf das göttliche Andere entspricht die Gegenbewegung des göttlichen Selbstaufschlusses. Das Göttliche ist selbstmächtiges Subjekt; das sich handelnd offenbart: Gott kommt entgegen, und sein Zukommen hat ein Woher und Wohin. Gott kann sich zuwenden und abwenden. Auch das Abwenden und Sich-entziehen ist ein Vorgang in der Offenbarungsgeschichte.

Gott und Mensch stehen in einer geschichtlichen Beziehung, die sie aus der Einheit zur Differenz, und womöglich zur Einheit des Unterschiedenen, zu einer Differenzeinheit zurückführen wird.

Der göttlich begnadete Interpret vermag das ursprüngliche Anwesen des Göttlichen bei den Menschen zu erinnern und zu imaginieren: die Welt-natur zeigt sich als ein festlicher Saal, vorweg bestimmt einzig zur Feier, zum Gotteslob, das das Menschengeschlecht in einem einzigen Zeichenwort "Vater" universal eint, jeden in die menschlich-göttliche Lebensgemeinschaft hereinnimmt.

In der Heiligen Zeit sind die Götter unter den Menschen und werden als solche naiv akzeptiert, so selbstverständlich, wie das Kind sich von der Liebe der Eltern umsorgen lässt. Aber der Mensch muß erwachsen werden, selbst das "Tragen" lernen, sich selbst verantwortlich zu sich bestimmen. Menschliche Wirklichkeit soll so geschaffen werden, dass sie in ihren Werken das Gotteslob im "Ernst" zum Ausdruck bringen.

Die "Völker" – Gesellschaften – leisten den Aufbau der menschlichen Kultur, der religiösen und politischen Ordnungen, der eben nur dann "würdig" ist, wenn er auf das Göttliche bezogen wird. Das Profane, das Subjektwerden des Menschen und seine Selbstgestaltung, bleibt auf das Göttliche ausgerichtet.

Indessen ist die bittere Erfahrung der Gegenwart, dass die Präsenz der menschlich-göttlichen Gemeinschaft vergangen ist. Das himmlische Fest, die Alte Zeit, ist abgeschlossen und vollendet wenn auch "tröstend" durch Christus, in dem Gott des Menschen Gestalt annimmt.

Im Gegensatz zum fiktiven Urzustand der Gemeinschaft von Göttern und Menschen ist die moderne Welt gott-los geworden. Hölderlin versucht, die Bedeutung dieser Erfahrung zu bestimmen. Würde man dieser Erfahrung den naiven Glauben entgegensetzen, wäre nichts gewonnen. Vielmehr ist sie anzunehmen und zu verstehen, aber aus der zu ihr differenten religiösen Perspektive. Durch den Verstehensprozess aber werden auch deren Vorgaben – der Religion und des Glaubens – neu verstanden.

Der deutende Ausgriff führt wieder zu seinem Ausgang zurück. Der aber zeigt sich jetzt in einem neuen Licht; die Reflexion hat einen Erfahrungsweg durchlaufen, der den Schmerz über das Abwesen Gottes als Grundzug der Moderne überhaupt erst sichtbar macht. Die Welt der Götter und der Men-

schen ist geschieden. Die Götter wirken zwar, aber ohne sich positiv zu offenbaren. So scheinen sie gleichgültig gegenüber dem menschlichen Geschick. Aber das Schweigen ist auch ein Schonen, das schwache Gefäß der Menschen könnte sie nicht ertragen. Freilich gibt es die Wenigen, die Dichter, aber sie sind vereinzelt, gemeinschaftslos.

Der Dichter, den niemand hören will, der weder Kritik noch Aufmerksamkeit erfährt, wird er nicht an seiner Sendung zweifeln? Wird er nicht verzweifeln? Da seine Rede doch jeder Beglaubigung entbehrt? Ist sein Gedicht nicht bloß ein subjektives Phantasieprodukt?

"... was zu tun indes und zu sagen,
Weiß ich nicht und wozu Dichter in dürftiger Zeit?"

Aber womöglich gehört es gerade zur Bestimmung moderner religiöser Existenz, zum vereinzelt Einzelnen und heimatlosen Landfahrenden zu werden. Dennoch: das religiöse Deuten braucht Grund, an dem es seine religiöse Rede messen kann. Es braucht den Halt einer Woher-bestimmung, auch wenn dieser Grund ein Abgrund ist. Und als Reden braucht es eine Hörerschaft, eine Gemeinde, und sei sie noch so flüchtig. Reden kann nur, wer hofft, dass die dürftige Zeit der religiösen Vereinzelung durch das Ankommen einer Zeit der Fülle überholt wird. Eine Erlösung des Einzelnen bei Fortbestand des unerlösten Ganzen gibt es nicht.

Christus schloss "tröstend" das Fest. Gott ließ – als er sich vom Menschen zurückzog und anstelle der Freude "das Trauern" beginnt – "eigene Gaben" zurück, als Symbolzeichen seines gewesenen und künftigen Anwesens. An ihnen können Menschen ihre sinnliche Freude haben, während die "Freude mit Geist", die originale Gottesbeziehung, ihrem seelischen Erleben "zu groß" ist. Aber die sinnliche Freude wird symbolisch erhöht in die Haltung des Dankes. Auch in der Geschiedenheit von Gott sind die Menschen nicht völlig gottvergessen.

Das Kultsymbol zeigt auf die Möglichkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott. In ihm fasst sich einmal die menschliche Wirklichkeit zusammen – die Arbeit und die Freude des Daseins. Aber es steht auch objektiv – nicht immanentisierbar für das ganz Andere, für das Zukommen Gottes, der in ihm eine Spur hinterlässt.

Die Heiligung der Symbole kommt von Gott:

"Brot ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte gesegnet /
Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins."

Was die Natur angeht, so leistet Christus, der "Weingott", die Versöhnung des Tages mit der Nacht. Er dringt zu den letzten Tiefen der Gottlosigkeit hindurch. Er ist das Wirkprinzip des sich immer erneuernden Lebens.

Auch die gottfernen Menschen sind durch das Christusgeschehen an sich zu "Kindern Gottes" bereits jetzt bestimmt. In Christus ist Gott schon für uns; aber sein Fürunssein ist nicht durch uns angeeignet: "... denn wir sind herzlos, Schatten, ...". Noch wird das göttliche Offenbaren nur von den Wenigen verstanden. Die widergöttlichen Mächte werden besänftigt. Überwunden sind sie nicht. Die Menschen haben ihre Freiheit noch nicht angenommen. Dazu bräuchten sie ein neues Herz.

Aber es bleibt das Zeichen. Es steht nicht als Abschluss für die selbstgenugsame religiöse Feier. Es steht vielmehr am Anfang der Gemeindepraxis, die sich in der Welt zu bewähren hat. Die Gemeinde ist aufgerufen, die gegebene bürgerliche Welt frei, je nach den individuellen Fähigkeiten ihrer Glieder unter der Bestimmung des objektiven Maßes zu requalifizieren. Damit würde Gott nicht herbeige-

zwungen, aber es würde ihm – in der Erfüllung des menschlichen Parts der symbolisch angezeigten Relation - entsprechen.

Eucharistische Lebenspraxis

Was haben säkulare, weltimmanente Lebensdeutungen mit religiösen welttranszendenten Lebensdeutungen zu tun? Welche Bedeutung hat der Werktag für den Sonntag, und umgekehrt? Ist für beide Deutungsperspektiven überhaupt ein Verhältnis anzugeben? Oder nicht vielmehr die Verhältnislosigkeit, die Indifferenz?

Auf den ersten Blick scheint das Säkulare mit dem Religiösen friedlich zu koexistieren. Die religiösen Inhalte scheinen mit den Inhalten der harten Sozialsysteme, die unseren Alltag durchdringen, nichts zu tun zu haben. Religion scheint ein kulturelles Überbleibsel, ein Luxusartikel, den wer immer es sich leisten will, haben kann: niemand aber wird dazu gezwungen.

Es ist aber die Frage, ob die säkularen Lebensdeutungen sich überhaupt entfalten könnten, würden sie nicht in Spannung stehen zur Religion. Die Religion ist das Andere des Säkularen. Es ist Einspruch und Bruch. Wäre das religiöse Andere nicht Widerspruch, würde das Säkulare seine Identität mit sich verlieren, es wäre nur noch – tautologisch – es selbst, ohne sich jedoch als Identität mit sich erfassen zu können. Es würde sich in sich selbst verlaufen.

Religion ist die Unterbrechung der gesellschaftlichen Kommunikation, der gesellschaftlichen Reden, die sich nichts zu sagen haben. Konfrontiert mit dem Anderen der Religion, hält die gesellschaftliche Kommunikation inne, beginnt sich zu definieren oder zu verstehen, wird zu einem reflexiven sozialen Selbst. Religion ist die Provokation der sozialen Reflexion.

Die Bestimmung der Religion ist die Provokation; aber wie und warum lässt Dasselbe sich provozieren?

Damit die religiöse Provokation treffen und wirken kann, muss der Adressat in irgendeiner Weise schon verstanden haben, was der Sinn einer religiösen Rede ist. Betroffen werden vom Anderen kann nur der, der verstanden hat, dass es in der Anrede um seine Sache geht. Die religiöse Rede trifft nur den, der religiös hören kann, der also in sich selbst bereits religiös ist. Wie aber kann nun die Gesellschaft, die wir säkular genannt haben, für die religiöse Rede empfänglich, also selbst religiös sein? Wie soll man diesen Widerspruch interpretieren?

Wie kann das radikal Andere, die Provokation, zugleich schon in der Immanenz Desselben, präsent sein, und zwar als dessen wesentliche Bestimmung? Warum kann man sagen, dass Religion im Säkularen bei ihrem Eigenen ankommt: so dass es Symbol seiner eigenen Wirklichkeit ist?

Das eucharistische Symbol ist die Wendemarke, über die sich die religiöse Selbstreflexion vollzieht. Der Kult ist nicht per se Interpretation, aber er ist ihre Herausforderung. Das Selbst bringt sich gegenüber sich selbst in Stellung. Es ist seiner Immanenz enthoben – um sie ihren wesentlichen Grundstrukturen zu erfassen.

Der Gegenstand der religiösen Reflexion ist die Praxis. Die reflektierende Frömmigkeit spielt nicht einfach mit sich selbst. Das Symbol verweist auf die Materialität des Lebens.

Die Interpretation des Symbols gibt dessen basaler affirmativer Beziehung zum Grund menschlicher Praxis Ausdruck. Das religiöse Symbol ist eine Präfiguration des Lebenssinns, den die ethische Reflexion übernimmt und ausgestaltet. Trotzdem ist die Religion nicht bloß ein Vorläufer ethischer Programme. Vorläufer ist sie, weil sie deren ganz Anderes berührt.

Der Beitrag erschien in:
Winfried Haunerland (Hg.):
Mehr als Brot und Wein.
Theologische Kontexte der Eucharistie.
Würzburg 2005, S. 221-245.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), Bd. 1, Tübingen 1988, hier: Zwischenbetrachtung, 536-573.
- 2 Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe – Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (1925). Frankfurt/M. 1984; Maurice Godelier, *Das Rätsel der Gabe – Geld, Geschenke, heilige Objekte* (1996). München 1999.
- 3 Vgl. S. E. Morison/H. S. Commager. *The Growth of the American Republic*. New York 1942, u. ö., hier: *The First Foundations 1600-1660* (Vol. 1 Chap. III), 37-65.
- 4 Nathaniel Hawthorne. *The Scarlet Letter and selected Tales*. 1976 (Penguin); vgl. Hubert Zapf (Hrsg.), *Amerikanische Literaturgeschichte*. Stuttgart/Weimar 1996, 132-136.
- 5 Blaise Pascal, *Pensées*, Edition de Ph. Sellier, Paris 1991 (Classiques Garnier); vgl. Lucien Goldmann, *Der verborgene Gott – Studie über die tragische Weltanschauung in den "Pensées" Pascals und im Theater Racines* (1955). Frankfurt/M. 1985.
- 6 Vgl. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/05), in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), Bd. 1, Tübingen 1988; Vgl. Gert Raeithel, *Geschichte der nordamerikanischen Kultur*, Bd. 1 – Vom Puritanismus bis zum Bürgerkrieg. 1992 (Parkland), hier insbes. 29-47.
- 7 John Locke, *Two Treatises of Government*, 1997 (Everyman); ders., *A Letter Concerning Tolerance*, 1990 (Prometheus). (=LCT)
- 8 Jean Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*. Paris 1966 (Garnier-Flammarion). Zu den geschichtsphilosophischen Voraussetzungen des Contrat vgl. ders., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). Paris 1992 (Garnier-Flammarion).
- 9 Jean Jacques Rousseau, *Le rêveries du promeneur solitaire* (1778), 1997 (GF Flammarion).
- 10 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*, Hg. v. Rudolf Otto. Göttingen 1991. Vgl. Kurt Nowak, *Schleiermacher – Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen 2001, hier insbes. 97-113.
- 11 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Paul Stapf. Berlin 1963; Vgl. Thomas Roberg (Hrsg.): *Friedrich Hölderlin, Neue Wege der Forschung*. Darmstadt 2003.