

HANNA MARIE VON LINGEN

Religion und Distanz

*Hermeneutische Untersuchungen
zur Theologie*

95

Mohr Siebeck

Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

Herausgegeben von

Christof Landmesser (Tübingen) · Martin Laube (Göttingen)
Margaret M. Mitchell (Chicago) · Philipp Stoellger (Heidelberg)

95



Hanna Marie von Lingen

Religion und Distanz

Eine theologische Neubestimmung des christlichen
Religionsbegriffs im Anschluss an die Mythostheorien
Ernst Cassirers und Hans Blumenbergs

Mohr Siebeck

HANNA MARIE VON LINGEN, geboren 1991; 2010–17 Studium der Ev. Theologie, Germanistik und Philosophie (Göttingen); 2017–22 Wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie (Prof. Martin. Laube); 2022–24 Vikarin; Pastorin der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland.

Gedruckt mit Unterstützung der VELKD, der Hannoverschen Landeskirche und der Nordkirche.

ISBN 978-3-16-164612-6/eISBN 978-3-16-164613-3

DOI 10.1628/978-3-16-164613-3

ISSN 0440-7180/eISSN 2569-4065 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

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

© 2025 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Das Recht einer Nutzung der Inhalte dieses Werkes zum Zwecke des Text- und Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG bleibt ausdrücklich vorbehalten.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier. Satz: Laupp & Göbel, Gomarigen

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Die Faszination des Mythos war gerade, daß er nur
gespielt, durchgespielt, nur momentan ‚geglaubt‘ zu
werden brauchte, aber nicht zur Norm und zum
Bekenntnis wurde.

H. BLUMENBERG

Meinem Vater, der meine Liebe zur Vernunft
und
meiner Mutter, die mein Vertrauen in den Glauben
gestärkt hat

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde am 8.11.2023 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen als Dissertation im Fach Systematische Theologie eingereicht und mit dem Prädikat *summa cum laude* bewertet. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet und um ein Abschlusskapitel sowie die Register erweitert.

Dass aus dieser Arbeit einmal ein Buch werden würde, habe ich in den Umwegen der Jahre, in denen sie mich begleitet hat, mal mehr und mal weniger für möglich gehalten. Den Menschen, die mich immer wieder dazu bewegt haben, meine Gedanken weiterzuentwickeln und ihnen Konkretionen folgen zu lassen, möchte ich von Herzen danken:

Zuallererst gilt dieser Dank meinem Doktorvater Prof. Dr. Martin Laube, ohne dessen Förderung und Inspiration ich wahrscheinlich ohnehin eher Germanistin als Theologin geworden wäre. Für mich ist nicht allein die Unterstützung bei der Dissertation in vielen Kolloquien und Gesprächen, sondern die gesamte jahrelange Zusammenarbeit am Lehrstuhl, das gemeinsame Nachdenken in unzähligen Seminaren genauso wie viele Ausflüge und gesellige Abende, der Grundstein, auf dem diese Arbeit zustande gekommen ist. Besonders geschätzt habe ich seine Ermutigung dazu, eigene Themenschwerpunkte zu setzen und die Unterstützung dabei, diese weiterzuentwickeln. Auch die Arbeit mit den Studierenden hat mir nicht nur große Freude bereitet, sondern wesentlich zur Entwicklung des Themas beigetragen.

Prägend für meine Studierenerfahrung in Göttingen war auch meine Zweitgutachterin Prof. Dr. Dr. h. c. Christine Axt-Piscalar. Ihr danke ich für gemeinsames „Hirnen“ in vielen Seminaren und ganz besonders für ihr kurzfristiges, sowohl ehrlich interessiertes als auch engagiertes Einsteigen in die Betreuung meiner Dissertation. Ein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Maren Bienert, die nicht nur die Entstehung der Arbeit mitbegleitet hat, sondern in der gemeinsamen Zeit am Lehrstuhl auch zu einem großen Vorbild und einer vertrauensvollen Ratgeberin geworden ist. Für seine aufrichtige und herzliche Begleitung in zahlreichen Seminaren und Gesprächen und für seine Hilfe bei der Schärfung der Fragestellung möchte ich meinem ursprünglichen Zweitbetreuer Prof. Dr. Christian Polke dan-

ken. Es schmerzt mich, dies nicht noch einmal persönlich aussprechen zu können, und ich verbleibe in dankbarer Erinnerung.

Für ihre philosophische Verständigkeit, ihre Besonnenheit und ihre akribische Sorgfalt beim Korrekturlesen und den letzten Recherchen ergeht mein großer Dank an Hanna Hueske. Dass sie für diese Arbeit als studentische Hilfskraft eingestellt werden konnte, verdanke ich der großzügigen Förderung durch die Gleichstellungskommission der Theologischen Fakultät im Rahmen des Professorinnenprogramms III. Für die Förderung durch großzügige Druckkostenzuschüsse möchte ich mich herzlich bedanken bei der VELKD sowie der Hannoverschen Landeskirche und der Nordkirche. Den Reihenherausgeber:innen danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die *Hermeneutischen Untersuchungen zur Theologie* und für hilfreiche Empfehlungen im Zuge der Veröffentlichung. Ebenso gedankt sei Dr. Katharina Gutekunst und Markus Kirchner für die offene und zügige Kommunikation und Begleitung im Publikationsprozess.

Schließlich möchte ich allen Menschen an der Fakultät, im Freundeskreis und in der Familie danken, die mit frischen Gedanken, Ermutigungen, Babysitting, Korrekturlesen, Bekochen und Ablenkung zum Gelingen dieses Projektes beigetragen haben. Besonders hervorgehoben seien meine Schwiegereltern Stephanie und Jan von Lingen und vor allem meine Eltern Beate und Lutz Hansen, denen ich nicht genug danken kann für alle Unterstützung und für ihr ehrliches Mitfeiern und Vertrauen. Den größten Dank schulde ich meinem Mann und Lebenspartner Moritz von Lingen für all die theologischen Gespräche, das Aushalten endloser Blumenberg-Monologe und unendlich viele Korrekturstunden, vor allem aber für seine unerschütterliche Loyalität und Liebe zu mir und unseren beiden Kindern.

Hamburg, Januar 2025

Hanna Marie von Lingen

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	IX
Übersicht der Buchtitel-Abkürzungen	XV
<i>Einleitung:</i> Die Beschäftigung mit dem Mythos als Quelle einer theologischen Neubestimmung des christlichen Religionsbegriffs	1
<i>Erster Teil:</i> Ernst Cassirer – Mythos als symbolische Form im Rahmen einer Philosophie der Kultur	23
<i>Kapitel I:</i> Cassirers Philosophie der symbolischen Formen	25
1 Warum Cassirer? – Der heimliche Gewinner von Davos	25
2 Was sind symbolische Formen? – Vermittlung als Grundsatz einer umfassenden Kulturanthropologie	36
3 Die symbolischen Formen zwischen gleichwertigem Nebeneinander und hierarchisierendem Nacheinander – Offene Fragen an Cassirer	41
4 Religion als symbolische Form und die Dialektik des mythischen Bewusstseins – Zuspitzung der Fragestellung vor dem Hintergrund der theologischen Forschungslandschaft	55
<i>Kapitel II:</i> Mythos und Religion im Beziehungsgeflecht der symbolischen Formen	83
1 Der Mythos als symbolische Form	83
1.1 Subjektiver Schein oder objektive Wirklichkeit, Gefühl oder Ratio? – Grundanliegen einer Beschreibung des Mythos als symbolische Form	84
1.2 Mythos als Lebensform – Auf der Suche nach der Eigentümlichkeit der mythischen Form	89
1.2.1 Das sympathetische Lebensgefühl des Mythos	91

<i>Kapitel V: Wege von der ‚Arbeit am Mythos‘ zu einer ‚Arbeit an der Bibel‘</i>	235
1 Arbeit am Mythos im Horizont einer Beschreibung des Menschen – Mythos als Distanz vom Absolutismus der Wirklichkeit	244
1.1 Distanz durch narrative Umwegigkeit – Von der Namensgebung zur Göttergeschichte	245
1.2 Verhältnisbestimmung von Mythos und Logos	250
1.2.1 Rationalität des Mythos – Die Strategie der Unbefragbarmachung	254
1.2.2 Die Ursprünglichkeit des Mythos	255
1.3 „Arbeit am Mythos“ – Rezeptionelle Durchsetzungskraft des mythischen Ur- <i>Sprungs</i> als Basis einer tröstenden Kontingenzbewältigung	256
1.3.1 Die objektive Perspektive: Selektive Bewährung und Faktizität der mythischen Durchsetzungskraft	257
1.3.2 Die subjektive Perspektive: Bedeutsamkeit und Kontingenzbewältigung	260
1.4 Anthropologische Fundierung – Die tröstende Wirkung der Arbeit am Mythos	267
2 Blumenbergs Arbeit an der Bibel als Zugang zu einem theologischen Verständnis christlicher Religion als „Arbeit an der Bibel“	272
2.1 Das Verhältnis von Mythos und Dogma – Abschied von einer theologischen Apologetik	277
2.2 „Arbeit an der Bibel“ unter dem Vorzeichen einer „Arbeit am Mythos“ – Blumenbergs <i>Matthäuspassion</i> als „Stein des Anstoßes“ <i>Exkurs: Zwischen Distanz und Konfrontation, zwischen Zukunftsoffenheit des Kerygmas und Erinnerung der Narration – Blumenbergs „Arbeit am Mythos“ im Verhältnis zu Rudolf Bultmanns „existenzialer Interpretation“ und die jeweilige Rolle der historischen Kritik</i>	296
2.2.1 Bachs „Arbeit an der Bibel“ – Der Weg der Musik als Wiedergewinnung einer „Macht der Tränen“	310
2.2.2 Blumenbergs „Arbeit an der Bibel“ – Ein tröstender „Realismus“ und die Frage nach dem pro me	314

<i>Kapitel VI: Schlussbetrachtung – „Arbeit an der Bibel“ im Gegenüber zur „Arbeit am Mythos“. Aufgaben eines theologischen Religionsbegriffs im Anschluss an Blumenberg</i>	333
1 Warum eigentlich „Arbeit an der BIBEL“?	334
2 Funktionsbestimmung: Resilienz – Religion als Selbstverständigungsprozess in der anthropologischen Grundspannung von Mythos und Dogma	341
<i>Fazit: Religion und Distanz</i>	357
<i>Eine Anekdote: Die Umwege eines Gotteskindes</i>	373
Literaturverzeichnis	375
Namenregister	387
Sachregister	391

Übersicht der Buchtitel-Abkürzungen

[AM]	BLUMENBERG, HANS, Arbeit am Mythos.
[BM]	BLUMENBERG, HANS, Beschreibung des Menschen.
[EN]	ARISTOTELES, <i>Ethica Nicomachea</i> /Nikomachische Ethik.
[KD]	BARTH, KARL, Kirchliche Dogmatik.
[LN]	BLUMENBERG, HANS, Die Legitimität der Neuzeit.
[LT]	BLUMENBERG, HANS, Das Lachen der Thrakerin.
[MdS]	CASSIRER, ERNST, <i>The Myth of the State</i> /Vom Mythos des Staates.
[MP]	BLUMENBERG, HANS, Matthäuspassion.
[MS]	BLUMENBERG, HANS, Ein mögliches Selbstverständnis.
[NW]	BLUMENBERG, HANS, Die nackte Wahrheit.
[PhsF]	CASSIRER, ERNST, Philosophie der symbolischen Formen.
[PM]	BLUMENBERG, HANS, Paradigmen zu einer Metaphorologie.
[PS]	BLUMENBERG, HANS, Phänomenologische Schriften.
[RuR]	BLUMENBERG, HANS, Realität und Realismus.
[SuZ]	HEIDEGGER, MARTIN, Sein und Zeit.
[ThL]	BLUMENBERG, HANS, Theorie der Lebenswelt.
[ThU]	BLUMENBERG, HANS, Theorie der Unbegrifflichkeit.
[VdM]	CASSIRER, ERNST, <i>An Essay on Man</i> /Versuch über den Menschen.
[WuWdM]	BLUMENBERG, HANS, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos.
[ZS]	BLUMENBERG, HANS, Zu den Sachen und zurück.

Einleitung

Die Beschäftigung mit dem Mythos als Quelle einer theologischen Neubestimmung des christlichen Religionsbegriffs

„Religion ist auf die Agenda der modernen Wissenschaften zurückgekehrt.“ – Mit diesem ersten Satz aus seinem Buch *Die Wiederkehr der Götter* fasst Friedrich Wilhelm Graf die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts neu gereifte Einsicht in die enge Verwobenheit von Religion und Moderne zusammen.¹ Solchem Bewusstsein für eine bleibend prägende Kraft des Religiösen gingen Jahrzehnte vielfältiger Verfallserzählungen von Glaubenskrisen, Wertezerstörung und Entchristlichung voraus, die sich nun zunehmend als zu undifferenziert erwiesen.² Und mit dem wachsenden Bewusstsein für Religionspluralismus, Synkretismus und neuen Spiritualitätsformen begann auch die Suche nach einem Religionsbegriff, mit dem sich solche Vielfalt religiöser Phänomene einer angemessenen Deutung zuführen ließe. Auf diese Suche begab sich die Theologie keinesfalls allein, im Gegenteil: Sie hatte gegenüber der Soziologie, der Kulturwissenschaft, der Psychologie und der Philosophie einiges aufzuholen. Denn in theologischen Kreisen war das Nachdenken über Religion nach dem zweiten Weltkrieg als „Angelegenheit des gottlosen Menschen“ in Verruf geraten und man war dem Aufruf der dialektischen Theologie gefolgt, die Theologie wieder wahrhaft Theo-logie sein zu lassen.³ In diesem Sinne begann die Theologie auf der einen Seite die reflexive Uneinholbarkeit und unbedingte Wirkmacht des

¹ GRAF, FRIEDRICH, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 15.

² Zur Vielschichtigkeit des Säkularisierungsbegriffs vgl. JOAS, HANS, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i. Br. 2012, 26f. Joas macht in seiner Betrachtung der Bedeutungsdimensionen des Säkularisierungsbegriffs zugleich darauf aufmerksam, wie sich die Vieldeutigkeit dieses Begriffs durch die Schwammigkeit des Religionsbegriffs nochmals verstärkt. In seinem Buch *Die Macht des Heiligen* schließlich entwirft er eine eigene „Alternative“ zu der von Max Weber geschriebenen „Geschichte der Entzauberung“; JOAS, HANS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 445.

³ BARTH, KARL, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1,2: *Die Lehre vom Wort Gottes* (1938), Zürich 1989, 328.

Glaubens wiederzuentdecken; auf der anderen Seite jedoch versetzte sie sich mit dem Verweis ihrer Bezogenheit auf die göttliche Offenbarung in eine wissenschaftliche „Außenposition“⁴ – mit dem verheerenden Ergebnis, dass sie die „gelebte Religion“ in ihrer Verwobenheit mit Kultur und Gesellschaft aus dem Blick verlor und um sich selbst zu kreisen begann.⁵

Die Renaissance des Religionsbegriffs seit den 1970er Jahren bedeutet für die Theologie also zugleich eine Herausforderung und eine Chance: Eine bisher andauernde Herausforderung ist es, die tiefsitzenden Aversionen gegen den Religionsbegriff endgültig hinter sich zu lassen und sich stattdessen um eine Wiederanknüpfung an den in dieser Zeit vorangeschrittenen Religionsdiskurs in den anthropologisch ausgerichteten Geistes- und Sozialwissenschaften zu bemühen. Gelingt dies, so liegt darin wiederum die Chance, in der Frage nach der Religion dem von Ernst Troeltsch formulierten Anspruch einer „Zusammenbestehbarkeit“ von Christentum und Moderne in neuer Weise Rechnung zu tragen.⁶

Die Theologie hat es dabei erneut mit der spannungsvollen Aufgabe zu tun, die Religion weder der rationalisierenden Selbstaufhebung anheim zu stellen noch sie dem irrationalistischen Selbstausschluss aus dem wissenschaftlichen Diskurs preiszugeben. Diese Spannung liegt bereits in der „neuzeitsspezifischen Historizität“ des Religionsbegriffs begründet, in der das Ringen um eine anthropologisch bestimmte Allgemeinheit der Religion und die Einsicht ihrer Gebundenheit an die subjektiven Vollzüge des religiösen Bewusstseins spannungsvoll aufeinandertreffen.⁷ In die Theologie eingesenkt wurde diese Spannung durch Johann Salomo Semlers Unterscheidung von individuell gelebter Religion auf der einen und Theologie als einer Reflexionswissenschaft, die sich diese subjektiv-individuellen Vollzüge zum Gegenstand setzt, auf der anderen Seite.⁸ Die Pointe dieser Unterscheidung liegt nun keinesfalls darin, dass Religion sich in bloßer Abgrenzung zur theologischen Reflexion als deren Gegenüber verstehen ließe. Vielmehr

⁴ LAUBE, MARTIN, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Überlegungen zu einer umstrittenen Grundfigur in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 112 (2015), 449–467; 450. Laube kritisiert die in Teilen der liberalen Theologie zu findende Tendenz, die dialektische Theologie lediglich als einen „Betriebsunfall“ zu betrachten, ohne auf das Anliegen ihrer Religionskritik einzugehen; M. LAUBE, Unterscheidung, 457.

⁵ Vgl. WAGNER, FALK, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 336.

⁶ Zur „Zusammenbestehbarkeit“ vgl. TROELTSCH, ERNST, Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1913, 227–327.

⁷ WENZ, GUNTHER, Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theologie in der Neuzeit, Studium Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 2005, 64; vgl. WAGNER, FALK, Art. „Religion II“, Theologische Realenzyklopädie 28 (1997), 522–545; 522.

⁸ F. WAGNER, Religion II, 527f.

kommt Religion als das Andere der Theologie und damit in „wechselseitiger Unaufhebbarkeit“ bleibend auf diese bezogene zur Sprache.⁹ Als Gegenstand der Theologie kann sich die Religion weder dem reflexiven Bezug auf sie entziehen noch sich von dieser reflexiv einholen lassen. Wenn die Theologie ihren Gegenstand in angemessener Weise behandeln will, muss es ihr also ein Anliegen sein, in der Reflexion zugleich die subjektive und uneinholbare Dimension des religiösen Vollzugs zu wahren. Umgekehrt muss dieser Vollzug auf die Theologie als Reflexionswissenschaft bezogen bleiben, wenn der Religionsbegriff aussagekräftig bleiben und etwas zur Selbstverständigung des religiösen Subjekts beitragen soll.

Solche Verantwortung der Theologie für die Aussagekraft des Religionsbegriffs macht auch Graf in *Die Wiederkehr der Götter* stark und plädiert angesichts einer breiten Vielfalt religiöser Phänomene in der Gegenwart für eine klare Positionierung der Theologie: Die Einsicht, dass Religion immer an die subjektive Vollzugsperspektive gebunden ist, dürfe nicht dazu führen, dass die Theologie nun nicht mehr an normativen Religionsbegriffen arbeite.¹⁰ Denn, wenn es der Theologie nicht gelänge, einen pointierten Religionsbegriff zu erarbeiten, verschwimme die Vielfalt der Götter zu einer Beliebigkeit, in der nichts mehr unterscheidbar ist. Aufgabe der Theologie sei es darum, das Wissen um die subjektive Perspektivgebundenheit des Religionsbegriffs zwar stets als notwendiges Korrektiv mitzuführen, dieses Wissen jedoch nicht zum Anlass werden zu lassen, den Begriff als solchen wertlos zu machen. Denn, so lässt sich mit Graf etwas überspitzt fragen, wer sonst „verfügt über die Deutungskompetenz für den Hokusfokus wundersamer Zauberei, der in einer vermeintlich säkularen Welt das Alltagsleben vieler Menschen, von den Astrologie-Ratsuchenden bis zu den Halloween-Kürbiskopfschnitzern, durchdringt?“¹¹ Die Theologie sieht Graf in der Verantwortung, diese Phänomene in den Blick zu nehmen und (freilich aus Perspektive der christlichen Theologie) zu unterscheiden: Was davon ist eigentlich warum Religion – und was nicht?

Es ist also – so zeigt der kurze Blick auf Graf – Aufgabe der Theologie, die mit der neuzeitlichen Geschichte des Religionsbegriffs insgesamt verbundene Spannung zwischen Vollzug und Reflexion, und damit verbunden ihr eigenes Selbstverständnis als Reflexionswissenschaft in der postmodernen Gesellschaft neu auszutarieren. Die wechselseitige Bezogenheit dieser beiden Pole aufeinander kommt dabei in einem jeweils doppelt gelagerten Anliegen des religiösen Subjekts und der Theologie zum Ausdruck: Das doppelte Anliegen des religiösen

⁹ M. LAUBE, Unterscheidung, 464.

¹⁰ Die Theologie dürfe nicht der Tendenz erliegen, jeder Normativität mit einem herrschaftskritischen „Lob der Differenz“ zu begegnen; F. GRAF, *Wiederkehr*, 12.

¹¹ F. GRAF, *Wiederkehr*, 18.

Subjekts ist es, dass die Theologie in ihrer Bestimmung des Religionsbegriffs einerseits die reflexive Uneinholbarkeit der Glaubensperspektive wahren und andererseits zugleich dem im Vollzug selbst liegenden Streben nach reflexiver Selbstverständigung des Glaubens Rechnung tragen möge. Das doppelte Anliegen der Theologie ist es, sich einerseits als Kulturwissenschaft der Deutung von Ausdrucksphänomenen „gelebter Religion“ statt der Vorgabe von Glaubensinhalten verpflichtet zu wissen, und zugleich andererseits deutlich zu machen, was denn überhaupt unter solcher „gelebter Religion“ im Unterschied zu anderen Phänomenen zu verstehen sei.

Dieser Spannung nun versuchen die verschiedenen Ansätze der Wiederentdeckung des Religionsbegriffs seit den 1970er Jahren in ganz unterschiedlicher Weise gerecht zu werden: Bereits ein paar Jahre vor Grafs Plädoyer für einen normativ-pointierten Religionsbegriff zieht Falk Wagner in seiner Monografie *Was ist Religion?* eine erste umfassende Bilanz zur Renaissance des Religionsbegriffs. Darin verortet er seinen eigenen Ansatz im Feld der bisherigen Ansätze und positioniert sich damit auch in Bezug auf die für den Religionsbegriff prägende Spannung von Vollzug und Reflexion: Auch Wagner betont die gesteigerte Notwendigkeit für einen pointierten Religionsbegriff. Genau wie Graf hat er dabei vor allem die Verteidigung der Theologie als Wissenschaft im Blick – allerdings anders als Graf nicht so sehr im Kontext der anderen Kulturwissenschaften, sondern vielmehr mit Blick auf ihre philosophische Verteidigung gegen die moderne Religionskritik. Unter dieser Perspektive gestaltet sich Wagners Bemühen um einen pointierten Religionsbegriff aus als eine Umgestaltung des in der Moderne hinfällig gewordenen „Absolutheitsanspruchs“ des Christentums: Um die Aussagekraft des Religionsbegriffs zu erhalten und den Wahrheitsgehalt der Religion in der Moderne als solchen zum Ausdruck zu bringen (und gegen die subjektive Projektion abzugrenzen), müsse der subjektive Lebensbezug der Religion eingebettet werden in eine „Theorie des Absoluten“.¹² Wagner spricht sich mit diesem Plädoyer der Objektivität in hegelscher Manier für eine Verortung der Religion im Denken aus und wendet sich gegen die Tendenzen neuerer Theologie, die Religion unter den Stichworten der „religiösen Erfahrung“ oder der „religiösen Rede“ einem reinen Subjektivismus preiszugeben.¹³ Die Religion von

¹² F. WAGNER, *Was ist Religion*, 18.

¹³ An der Frage, wo im Bewusstsein die Religion nun genau zu verorten sei, schieden sich bekanntermaßen drei große Geister, die den Grundstein für eine Unterscheidung von drei Grundtypen des Religionsverständnisses gelegt haben: Während Kants Definition der Religion als „Vehikel der Moral“ diese der voluntativen Dimension des Bewusstseins zuordnet, lässt sich Hegels Bestimmung der Religion als „Wissen von Gott als absolutem Geist“ der kognitiven und Schleiermachers Bestimmung derselben als „Anschauung des Universums“ und „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ wiederum der emotiven Dimension zuordnen; F. WAGNER, *Re-*

subjektiven Deutungsfiguren her zu verstehen, diene – so Wagner – weder dem Anspruch einer wissenschaftlichen Anschlussfähigkeit der Theologie noch werde ein solcher Ansatz dem Anspruch des religiösen Subjekts selbst gerecht, das sich in seinem Vollzug auf eine objektive Wahrheit bezogen weiß.¹⁴ Zwar weist Wagner damit auf die grundsätzliche Aporie der Wende zum religiösen Bewusstsein hin, insofern nun der für die Religion konstitutive Bezug auf ein Unbedingtes „eingeständenermaßen vom es bedingenden religiösen Bewußtsein abhängt“; gleichzeitig wird jedoch zu fragen sein, ob die Gründung des Religionsbegriffs auf eine Theorie des Absoluten nicht die für den Religionsbegriff konstitutive Dimension einer reflexiven Uneinholbarkeit des individuellen Vollzugs zugunsten einer vermeintlichen Objektivität preiszugeben genötigt ist.

Genau der Wahrung dieser subjektiv-individuellen Vollzugsdimension haben sich die von Wagner kritisierten Ansätze verpflichtet, die den Religionsbegriff ausgehend von der „religiösen Erfahrung“ bestimmen. Im Gegensatz zu Wagners Anknüpfung an Hegel verbindet sich der Begriff der „religiösen Erfahrung“ mit einer breiten Wiederanknüpfung an Friedrich Schleiermachers emotiven Religionsbegriff. Mit dieser Wiederanknüpfung avancierte die „religiöse Erfahrung“ im Zuge der Renaissance des Religionsbegriffs zu einer Art „Grundformel für den harten Kern des Religiösen“ und trat an die Stelle des Offenbarungsbegriffs.¹⁵ Das von Troeltsch unter dem Topos der „Zusammenbestehbarkeit“ zum Ausdruck gebrachte Bemühen darum, die vitalisierende Kraft der Religion in der Moderne zu erweisen,¹⁶ wird in dieser Perspektive stärker rückgebunden an die Einsicht, dass die bleibende Erkennbarkeit religiöser Kräfte in der Gesellschaft sich stets speist aus der vitalisierenden Kraft, die der subjektiv-religiöse Vollzug im Leben der einzelnen Menschen freizusetzen vermag.

Einen Wendepunkt für den Einzug des Erfahrungsbegriffs in die Theologie bildet das bereits 1902 erschienene Werk *The Varieties of Religious Experience* von William James. Darin bestimmt James die individuell erfahrbare lebensbe-

ligion II, 350–352. Diese drei Stoßrichtungen wurden zu so etwas wie einem Orientierungsrahmen, mit dessen Hilfe sich auch neuere Religionsbegriffe entlang ihrer jeweiligen Gewichtung dieser drei Grundtypen analysieren lassen.

¹⁴ Vgl. F. WAGNER, Was ist Religion, 437; 463.

¹⁵ JUNG, MATTHIAS, Religiöse Erfahrung. Genese und Kritik eines religionsphilosophischen Begriffs, in: Ders. u. a. (Hg.), Religionsphilosophie – Historische Positionen und systematische Reflexionen, Würzburg 2000, 135–149; 135. Die Kritik an dem Ansatz der „religiösen Erfahrung“ betrifft ganz auf der Linie Falk Wagners stets die damit verbundene Betonung des affektiven Ergriffenseins, die in einen religiösen Individualismus und damit eine Artikulationsunfähigkeit der Theologie führe; vgl. JOAS, HANS, Braucht der Mensch Religion?. Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, 106.

¹⁶ Vgl. LAUBE, MARTIN, Der Denker der „Zusammenbestehbarkeit“. Ernst Troeltschs Ringen um die Vermittlung von Christentum und Moderne, in: Akademie Aktuell 1 (2015), 38–41.

stimmende Kraft der Religion neu, indem er sie nicht als unmittelbares Widerfahrnis einer jenseitigen Macht versteht, sondern in pragmatistischer Perspektive über die Vielfalt eines sinnhaft-strukturierten In-der-Welt-Seins erschließt.¹⁷ In direkter Auseinandersetzung mit Schleiermachers Reden *Über die Religion* entwickelt dann Wilhelm Dilthey sein Verständnis religiöser Erfahrung und macht darauf aufmerksam, dass bereits Schleiermachers Gefühlsbegriff ein komplexes Vermittlungsgeschehen beschreibt:¹⁸ Dilthey beginnt deshalb zunehmend zwischen dem Erlebnis als Unmittelbarkeit der Erfahrung, dem kulturell-sozialen Ausdruck dieser Erfahrung und der Deutung dieses Ausdrucks im Rahmen bestimmter kultureller Deutungssysteme zu unterscheiden.¹⁹ In der hermeneutische Theologie tritt so verstärkt das Bewusstsein für den symbolischen und metaphorischen Charakter religiöser Sprachformen in den Vordergrund. Dadurch wird zunehmend deutlich, wie sich die religiöse Erfahrung von anderen Erfahrungen unterscheidet, nämlich nicht kategorial, sondern auf der Metaebene einer „Erfahrung mit der Erfahrung“²⁰: Religiös wird eine Erfahrung dann, wenn sich der Ausdruck dieser Erfahrung in das kulturelle Deutungssystem einer Religion einfügen lässt.²¹ In der religiösen Erfahrung kommen somit Affektion, Kognition und Pragmatik zusammen und können nur in der Analyse voneinander unterschieden und aufeinander bezogen werden. Dabei wird zunehmend betont, dass dieses Bedingungsverhältnis nicht linear, sondern als ein sich gegenseitiges

¹⁷ Vgl. H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion*, 64.

¹⁸ Schleiermacher hebt hervor, dass nicht die „Empfindungen selbst“ Religion seien; genau dafür steht die Figur des „Universums“: Sie zielt auf ein Zurechtrücken der Perspektive, in der die so mächtig erscheinenden endlichen Erfahrungen unbedeutend erscheinen angesichts der Unendlichkeit des Religiösen; SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Über die Religion* (1799), Studienausgabe, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin 2001, 93 [225]. Die auf solche Anschauung bezogenen religiösen Gefühle „Ehrfurcht, Demuth, Liebe, Dankbarkeit, Mitleid, Schmerz“ bestimmt Schleiermacher als „Frömmigkeit“, also nicht als reine Empfindungen, sondern als eine Art des In-der-Welt-Seins; F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 104f. [236f.].

¹⁹ Vgl. M. JUNG, *Religiöse Erfahrung*, 141. Neben James, Schleiermacher und Dilthey lässt sich auch Rudolf Otto als grundlegend für die Bestimmung der Religion über die Erfahrung nennen; vgl. M. JUNG, *Religiöse Erfahrung*, 136. Allerdings unterscheidet sich Ottos Darstellung grundlegend von den anderen Ansätzen, indem er „das Heilige“ nicht innerhalb der Bewusstseinsstruktur verortet, sondern als Objekt setzt; vgl. H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion*, 73. Erfahrungsinhalt und Deutung fallen in dieser Deutung also wieder auseinander; vgl. M. JUNG, *Religiöse Erfahrung*, 145.

²⁰ Die Formulierung geht auf Gerhard Ebeling zurück und avancierte durch Eberhard Jüngel zu einer prominenten Formel der hermeneutischen Theologie. Sie macht deutlich, dass es in der Religion nicht um Aussagen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit geht, sondern um einen veränderten Blick auf das Sein, der sinnstiftend ist; vgl. BARTH, ULRICH, *Was ist Religion? Sinnbedeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung*, in: Ders., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 3–27; 14.

²¹ Vgl. M. JUNG, *Religiöse Erfahrung*, 142.

Wechselverhältnis verstanden werden muss: Nicht nur sind und werden die religiösen Deutungsmuster von menschlichen Erfahrungen geprägt, sondern umgekehrt ermöglichen die religiösen Deutungsmuster es allererst religiöse Erfahrungen zu machen.²²

Bereits diese grobe Einordnung des Begriffs der „religiösen Erfahrung“ legt nahe, wie das darin liegende Wechselspiel aus „erlebter Situation, präreflexiver Erfahrung, individueller Artikulation und kulturellem Vorrat an Deutungsmustern“²³ in verschiedenster Weise und Gewichtung austariert werden kann. Erfahrung und Deutung bilden dabei ein analytisches Gegenüber, das im individuell-subjektiven Vollzug ineinander liegt. Aufgabe der Theologie ist es dann – mit Blick auf ihre Unterscheidung von und ihre Bezogenheit auf die Religion – genau diese Analyse zu vollziehen, indem sie Religion als „Deutung von Erfahrung“ beschreibbar macht. Wiederum gilt aber, dass eine solche Beschreibung nur dort sinnvoll ist, wo die Unterscheidbarkeit dieser beiden Begriffe in der Analyse aufrechterhalten wird, wo also die Erfahrung in ihrer nicht-reflexiv einholbaren Vollzugsdimension zur Geltung kommt.²⁴ Mit dem Stichwort der „religiösen Erfahrung“ verbindet sich ein breites Spektrum verschiedenster Ansätze, die Religion zwar alle als „Deutung von Erfahrung“ beschreiben, darunter jedoch jeweils etwas anderes verstehen und so die auch in dieser Beschreibung zum Tragen kommende Spannung zwischen Reflexion und Vollzug unterschiedlich gewichten.

In enger Verbindung mit dem Erfahrungsbegriff erlebt auch der Begriff „gelebte Religion“ eine neue Blütezeit und entwickelte sich in den letzten Jahrzehnten zu einem „Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie.“²⁵ In diesem Kontext lassen sich beispielsweise Beschreibungen von Religion als „Sinndeutung des Lebens“²⁶ (Wilhelm Gräb) oder „Lebensdeutung“²⁷ (Jörg Lauster) verorten. Der Erfahrungsbegriff wird hier eingestellt in ein Verständnis von Religion als Lebenspraxis, sodass zugleich die Eingebundenheit der subjektiven Erfahrungen in einen bestimmten kulturellen und sozialen Kontext als auch der

²² Vgl. H. JOAS, Braucht der Mensch Religion, 24.

²³ H. JOAS, Braucht der Mensch Religion, 62.

²⁴ Wenn auch unter etwas anderem Vorzeichen, betont die Notwendigkeit dieser Unterscheidbarkeit auch Matthias Jung; vgl. M. JUNG, Religiöse Erfahrung, 149.

²⁵ GRÖZINGER, ALBRECHT/PFLEIDERER, GEORG, Zur Einführung. „Gelebte Religion“ – Konzeptualisierungen eines Programmbegriffs, in: Dies. (Hg.), „Gelebte Religion“ als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002, 7–11; 7.

²⁶ GRÄB, WILHELM, Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik, in: Ders. (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, Gütersloh 1999, 118–143; 126.

²⁷ LAUSTER, JÖRG, Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005.

Blick auf die Bedeutung religiöser Erfahrungen für das individuelle Leben (nicht allein für die Gesellschaft) stärker in den Blick kommen.²⁸ Religion eröffnet – so der Grundgedanke – im Vollzug ein tieferes Verständnis des Lebens, indem es dieses in Bezug auf das Unbedingte deutet.²⁹

Auch Ulrich Barth versteht Religion in seiner erst 2021 erschienenen Dogmatikvorlesung als „Selbstreflexion des Lebens“ und bestimmt diese näher als Zusammenspiel einer „Besinnung auf das Leben, welche sich ihrerseits in einer inneren Einstellung niederschlägt“.³⁰ Die Begriffe *Besinnung* auf der einen und *Einstellung* auf der anderen Seite markieren jeweils die Vermittlung von Erfahrung und Deutung: Erstere ist nicht rein reflexiv, sondern enthält ein Moment der Sinnlichkeit. Letztere ist im Sinne von Schleiermachers Frömmigkeitsbegriff nicht als bloße Gefühlsregung, sondern als eine Haltung verstanden, die sich in den vermittelten Grundgefühlen des Lebens³¹ ausdrückt. Damit lässt sich bei Barth eine leichte Verschiebung gegenüber seiner prominenten Abhandlung zur Frage „Was ist Religion?“ feststellen, in der er Religion als „Deutung der Erfahrung im Horizont des Unbedingten“ bestimmt und dabei die Spannung zwischen affektiver Erfahrungsdimension auf der einen und dem Gedanken der Unbedingtheit auf der anderen Seite in das Zentrum seiner Überlegungen stellt.³² Während dort die denkerische Verantwortung der Idee des Unbedingten in den Vordergrund rückt, indem entlang der Kategorien die Grenzen des empirischen Denkens ausgelotet werden, um die „leere“ Idee des Absoluten anzureichern,³³ bekommt in der Dogmatikvorlesung der Blick auf die lebensbestimmende Kraft dieser Deutung eine deutlich stärkerer Gewichtung. Damit tritt zugleich die mit dem Erfahrungsbegriff verbundene, nicht reflexiv einholbare Dimension des re-

²⁸ Vgl. J. LAUSTER, Religion als Lebensdeutung, 9.

²⁹ Prägender Referenzpunkt ist hier natürlich auch Tillichs Bestimmung der Religion als das „was uns unbedingt angeht“; allerdings wird dieser in Absehung seiner ontologischen Ausrichtung, also in Abkehr vom Seinsbegriff und in Hinwendung zum lebensweltlichen Sinn rezipiert: Die Wahrheit der Religion liegt nicht jenseitig in der Idee des Unbedingten selbst im Sinne eines Letztbegründungsgedankens, sondern kann mich nur „unbedingt angehen“, wenn sie im Sinne einer lebensweltlichen Gewissheit verstanden wird, die sich in meiner normalen Praxis und Erfahrungswelt manifestiert; vgl. U. BARTH, Was ist Religion, 6f.

³⁰ U. BARTH, Symbole, 65f.

³¹ In Anlehnung an die Auflistung Schleiermachers nennt Barth hier Dankbarkeit, Ehrfurcht, Demut, Sehnsucht, Urvertrauen, Gemeinnsinn, Zuversicht und ordnet diesen Grundgefühlen jeweils ein Symbol zu, woraus sich ein Schema für den Aufbau seiner Dogmatik ergibt; vgl. U. BARTH, Symbole, 75.

³² U. BARTH, Was ist Religion, 14; 9.

³³ U. BARTH, Was ist Religion, 11. Dieser Schwerpunkt bleibt auch erhalten, wenn man Barths später erschienene Dogmatik-Vorlesung hinzunimmt, in der er die Deutungsleistung entlang verschiedener Grundgefühle des Menschen systematisiert; vgl. U. BARTH, Symbole, 76.

ligiösen Vollzugs klarer hervor, auch wenn das reflexive Denken bei Barth nach wie vor den zentralen Bezugspunkt des Religionsbegriffs bildet.

Spätestens jedoch dort, wo der Erfahrungsbegriff zugunsten einer in „religiöser Rede“ reflexiv vollzogenen Selbsterkenntnis des Subjekts gänzlich in den Hintergrund tritt, droht die Unterscheidbarkeit von Erfahrung und Deutung einzureißen. Ansätze, die Religion beispielsweise als „Durchsichtigkeit der individuellen endlichen Freiheit für diese selbst“³⁴ oder als „Selbstdurchsichtigkeit des religiösen Bewusstseins, in der es sich selbst auf etwas bezogen weiß“³⁵ beschreiben, vermögen die mit dem Religionsbegriff aufs Engste verbundene Un-einholbarkeit des subjektiven Vollzugs gerade nicht zu wahren.³⁶ Im Namen der wissenschaftlichen Anschlussfähigkeit der Theologie regiert hier die Reflexion den Vollzug. Dennoch weisen diese Ansätze zu Recht auf die (als unwissenschaftlich kritisierte) Tendenz hin, „gelebte Religion“ als gegebenes, zur Analyse bereitliegenden Gegenstand vorauszusetzen und dabei aus dem Blick zu verlieren. Sie weisen dem gegenüber darauf hin, dass „die Ebene eines lehrhaften Ausdrucks, einer sprachlichen und gar begrifflichen Fassung des Erlebens“ bereits in „der lebendigen Religion selbst“ zu finden ist und folglich den Religionsbegriff mit bestimmt.³⁷ Deshalb fokussieren sie ihr Religionsverständnis auf die „religiöse Rede“, deren Selbstdarstellung sich in einem geschichtlichen Kommunikationsgeschehen des Austauschs von religiösen Selbstverständnissen expliziert, in dem sich der Sinn religiöser Rede konstituiert.³⁸ Solch ein Verweis auf die Mitbestimmtheit gelebter Religion durch begriffliche Reflexion lässt sich als ein wichtiger Aufruf zu einer differenzierteren Betrachtung der eng mit seiner

³⁴ DANZ, CHRISTIAN, Religion und Theologie unter den Bedingungen pluraler Gesellschaften, in: Klaus Dethloff u. a. (Hg.), *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Berlin 2004, 341–361; 357.

³⁵ WITTEKIND, FOLKART, *Zwischen Religion und Gott*. Überlegungen zum Selbstverständnis und zur Begründung einer protestantischen dogmatischen Theologie, in: Herta Nagl-Docekal u. a. (Hg.), *Jenseits der Säkularisierung*, Berlin 2008, 351–384; 353.

³⁶ Vgl. M. LAUBE, *Unterscheidung*, 466.

³⁷ F. WITTEKIND, *Zwischen Religion und Gott*, 352.

³⁸ DANZ, CHRISTIAN, *Systematische Theologie*, Tübingen 2016, 123. „Nicht der Bezug auf die Innerlichkeit religiöser Empfindungen [...] stellt die Allgemeingeltung theologischer Deutung von Religion her. Sondern nur der Bezug auf die aktive Symbolverwendung in solchen als religiös angesprochen Kontexten, die nicht in andere Sprachen aufgelöst werden können, und die belegen, dass das Sprachsystem Religion in einem für die einzelnen Teilhaber nachvollziehbaren Sinn noch immer, also gegenwärtig geltend, funktioniert“; WITTEKIND, FOLKART, *Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss*, Tübingen 2018, 55. Der Wahrheitsgehalt religiöser Rede konstituiert sich also im Anschluss an den performative turn und Austins Sprechakttheorie in einem kommunikativen Geschehen, in dem sich Glaubensakt und Glaubensinhalt zugleich setzen; Vgl. CH. DANZ, *Systematische Theologie*, 127.

neuzeitlichen Geschichte verbundenen „antidogmatischen Schlagrichtung“³⁹ des Religionsbegriffs verstehen: Dass die Theologie nun nicht mehr vorzuschreiben hat, was zu glauben und wie religiös zu leben sei, sondern sich fortan als Beobachterin religiöser Phänomene versteht, darf nicht bedeuten, dass sie die in diesen Phänomenen selbst zu tage tretende Dimension von Dogma und Bekenntnis ausblendet und das Bedürfnis des religiösen Subjekts, sich selbst zu verstehen und dies auch in Worte zu fassen, übergeht.

Und trotzdem gilt: Mit der Rede von einer Selbstdurchsichtigkeit des Subjekts gelingt es gerade nicht, solches Ringen um ein Selbstverständnis angemessen zu fassen: vielmehr nimmt die Theologie so erneut eine das Subjekt bevormundende Stellung ein, indem sie es darüber aufzuklären versucht, was es – auf den Begriff gebracht – eigentlich meint, wenn es dieses oder jenes sagt. Anders gewendet: Es gehört zur Paradoxie des religiösen Vollzugs, dass er ein Selbstverstehen des religiösen Subjektes zu eröffnen vermag, gerade obwohl dieses sich darin als sich selbst nicht gänzlich durchsichtig erfährt.⁴⁰

Ebenfalls im Kontext der neueren Debatten um ein angemessenes Verständnis der Religion stehen Ansätze, die Religion im Anschluss an funktionale Religionstheorien aus den Sozial- und Kulturwissenschaften über ihre Funktion für den Menschen erschließen. Die Frage ist dann nicht mehr, „Was ist Religion?“, sondern „Wozu braucht der Mensch Religion?“, oder in den Worten von Hans Joas mit Bezug auf den Erfahrungsbegriff formuliert: „Braucht der Mensch eine religiöse Deutung von Erfahrung?“⁴¹ Der Rückgriff auf funktionalistische Religionstheorien zielt dann nicht allein darauf, die Funktion von Religion für die Kultur zu erweisen, sondern auch darauf, ihre Funktion für den individuellen Lebensvollzug zu erfassen. In theologischer Perspektive geht es dabei immer darum, zwischen christlicher Binnenperspektive und religionstheoretischer Außenperspektive zu vermitteln: Religion wird als Teil des kulturellen Handelns des Menschen verstanden, in dem sich ihre Wahrheit als vollzugsgebundene Kodierung von Lebenssinn erweist.⁴² Es gilt wiederum, die Spannung zwischen einer reflexiven Bestimmung der Funktion (z. B. als Kontingenzbewältigung) auf der einen Seite und ihrer an das individuelle Erleben gebundenen Konkretisie-

³⁹ F. WAGNER, Religion II, 528.

⁴⁰ Insbesondere Jörg Lauster ist in seinen Beschreibungen sehr daran gelegen, diese Unabgeschlossenheit der Deutung deutlich zu machen: In diesem Sinne bestimmt er Religion als „Modus, in dem Menschen sich selbst, ihr Leben und ihre Lebenswirklichkeiten im Ausgriff auf eine letzte unbedingte und das eigene Dasein tragende Dimension der Wirklichkeit zu verstehen versuchen“; J. LAUSTER, Religion als Lebensdeutung, 146.

⁴¹ H. JOAS, Braucht der Mensch Religion, 223.

⁴² Vgl. G. WENZ, Religion, 74.