

Individuum und Religion

Immanente Transzendenz in der Moderne

1. Eine unspektakuläre und unselbstverständliche Zusammenstellung

Wer dem Ort von Religion in der Moderne nachgeht, stößt schnell auf den Begriff des Individuums. Dabei zeigt sich, daß es ebenso unspektakulär wie unselbstverständlich ist, die Begriffe ‚Individuum‘ und ‚Religion‘ in einem Atemzug zu nennen. Unspektakulär ist diese Verbindung, weil sie Banalitäten aufgreift, die alle zeitdiagnostischen Debatten über Modernität, gesellschaftliche Differenzierung und religiöse Pluralisierung durchziehen. Religion ist bekanntlich nicht – oder nicht mehr – für die gesellschaftlich-politische Integration des Gemeinwesens zuständig, auch nicht für den Erfolg wirtschaftlichen Handelns durch Vergewisserung göttlichen Segens und schließlich weder für Recht noch für Wahrheit in Justiz und Wissenschaft durch Bereitstellung übernatürlicher Maßstäbe. Religion wird vielmehr als ‚Privatsache‘ zur Angelegenheit der einzelnen, die auf dem Markt religiöser Angebote frei wählen und diese je nach Bedürfnis für ihre eigene Sinnstiftung und Lebensdeutung kombinieren können. Religiöse Gehalte müssen sich individuell plausibilisieren. Auch sozial und rechtlich ist Religion nur im Horizont des individuellen Entscheidens anerkannt. Im Kern stellt die moderne Religionsfreiheit auf einen je selbst bestimmten Umgang mit religiösen Beständen aller Art ab – unbeschadet mancher Privilegierung kirchlicher Institutionen und öffentlicher Präsenz zivilreligiöser Symbolismen.

Unselbstverständlich wird die Verbindung von ‚Individuum‘ und ‚Religion‘ angesichts des vielschichtigen Bedeutungsspektrums der beiden systematischen Großbegriffe. Religion ist zwar, so besagt es die Geschichte dieses theologischen Reflexionsbegriffs mit historisch datierbarer Karriere im Umfeld der Aufklärung, eine Angelegenheit des Menschen,¹ aber diese bezieht den immer raum-zeitlich vereinzelt Menschen auf transempirisch-universale Größen mit Verbindlichkeitsanspruch. Dies können soziale Werte, kosmische Ordnungen oder auch göttliche Willensbestrebungen sein, die in Meta-Erzählungen, Kultritualen oder Lebens- und Vergesell-

¹ Die Anspielung auf den Titel des neologischen Klassikers von *J. J. Spalding*, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen* ([1797], hg. v. W. E. Müller, Darmstadt 1997), greift nur assoziativ die programmatische Formulierung auf, folgt aber nicht der Spaldingschen Durchführung des Programms.

schaftungsformen niedergelegt sind. Religion greift über das im Hier und Jetzt kontingente Individuum hinaus und verwickelt es mit ersten und letzten Dingen. Es kann dabei ganz dem Willen des Allmächtigen untergeordnet werden, als Quelle alles Leidens sich auch zum lebensklugen Verlöschen im All-Einen bestimmt wissen, aber auch gerechtigkeitsheischend mit dem Allgewaltigen angesichts eigener Beschädigungen streiten. Religiös ist das Individuum alles andere als eine feste Größe. Ebenso wenig, wie aus dem Religionsbegriff notwendig eine Affirmation des Individuums hervorgeht, ist die Verbindung zwischen beidem vom Begriff des Individuums aus zwingend. Individualität kann durch Stil und Bildung kultiviert werden, sich in kruder Selbstbehauptung gegen ihre Fragilität wehren und sich durch schrille Unangepaßtheit gegenüber Tradition und Sitte inszenieren. Luhmann beschreibt Individualität als Unzufriedenheit.² Daß vom Individuum gerade ein Weg zur Religion führt, ist vom Phänomenbestand her keineswegs alternativlos. Individuen können sich religiös, aber, wie massenhaft sichtbar, auch nichtreligiös verstehen.

Gleichwohl ist der Zusammenhang nicht bloß arbiträr. Deshalb gehört auch die individuelle Option seiner Bestreitung in seinen Horizont hinein. Volker Gerhardt hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Konnex von Individuum und Religion seine kulturgeschichtlichen Wurzeln in der Antike hat und durch das Christentum eine enorme Vertiefung und Verallgemeinerung erfahren hat.³ Diese Diagnose steht im insgesamt plausiblen Gefälle von Hegels neuzeitgenetischer Geschichtstheorie mit ihrer These von der durch die Menschwerdung Gottes vermittelten Letztgültigkeit des Menschen, und zwar des durch Selbst- und Weltverhältnisse individuierten Menschen.⁴ Überdies hat Gerhardt gezeigt, daß auch kategoriale Gründe für die Geltung des Bandes von Individuum und Religion sprechen. In seinem innengeleiteten Fürsichsein kann sich der Mensch nicht lediglich als zufälliges Epiphänomen der Natur begreifen, und die Erfahrung der Partikularität des Selbst greift, schon um handeln zu können, gegenläufig auf eine Einheit von sich und der Welt aus. Sie ist in Gott als dem Ganzen symbolisiert.⁵ Dieses Absolute ist implizit bereits in den für

² Vgl. N. Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: *ders.*, Gesellschaftsstruktur und Semantik 3, Frankfurt a.M. 1989 (Nachdruck stw 1093 1993), 149-258; hier 243.

³ Vgl. V. Gerhardt, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999; *ders.*, Individualität. Das Element der Welt, München 2000. – Insofern auch die Ablehnung der Religion eine individuelle Option ist, gehört auch sie noch als Fernwirkung zu dem angedeuteten kulturgeschichtlichen Zusammenhang hinzu.

⁴ Vgl. V. Gerhardt, Die Religion der Individualität, in: PhJ 109 (2002), 1-16, hier v. a. 4ff.; *ders.*, Die Gegenwart Gottes. Über die Aktualität des Glaubens, Ms., 5ff.

⁵ Vgl. Gerhardt, Die Religion der Individualität, a.a.O., 4ff.

sich unbedingten, weil freien und spontanen Selbstvollzügen präsent, deren Ort immer die Welt ist.⁶

Zu Gerhardts Analysen ist noch hinzuzufügen, daß die Grundform des christlichen Religionsvollzugs, der Glaube, in seinem universalen Wahrheitsanspruch ein unhintergebar individuelles Gepräge trägt. Glauben kann man nur je selbst – ähnlich wie Denken. Man kann zwar die Glaubensaussagen von anderen übernehmen, aber seine religiöse Pointe – altertümlich: seine neu schaffende ‚Heilswirksamkeit‘ – gewinnt der Glaube nur als Vollzug im eigenen ‚Herzen‘ und ‚Gewissen‘, kurz: in der eigenen, unverrechenbaren Innerlichkeit sinnhaften Dabeiseins. Das hat der Glaube mit der Einsicht im Denken gemein.

Ich möchte Gerhardts kulturgeschichtliche und kategoriale Analysen mit einigen methodischen Variationen verbinden, die die Spannung des Unselbstverständlichen und Unspektakulären im Verhältnis von Religion und Individuum aufgreifen. Hierzu sei das Thema stärker *negationsdialektisch* angegangen. Der Zusammenhang von Individuum und Religion ist kein gegebener Tatbestand – ebenso wenig wie Individualität selbst.⁷ Angesichts struktureller Beirrungen im Selbstvollzug des Fürsichseins möchte ich die *innere Transzendenz* des Individuums auf das Religionsthema hin beschreiben und im Religionsbegriff die *Dialektik von Religionsbe-gründung und -kritik* beleuchten. Damit greife ich auf kategorialer Ebene die Spannung auf, die sich kulturgeschichtlich in der überaus produktiven, aber eben auch kontingenten Verbindung von Religion und Individuum manifestiert.

2. Religionstheologische Umformungen im Zeichen individuellen Sinngewinns

Mit der rasanten Karriere des Religionsbegriffs in der Moderne sind vielfältige kulturelle und normative Konflikte verbunden. Wenn Religion zu einer Angelegenheit des Menschen wird, steht sie nicht mehr im Geheiß göttlicher Autorität und ihrer weltlichen Vermittlungsinstitutionen. Die heiligen Schriften werden anderen historischen Dokumenten gleichgestellt. Die einzigartige Wahrheit der Kirche muß sich unter konfessionel-

⁶ Vgl. Gerhardt, Selbstbestimmung, a.a.O., v. a. 414ff.; Individualität, a.a.O., 22ff.; 231ff.; vgl. hierzu vom Vf., Protestantisch-pantheistischer Geist. Individuelles religiöses Selbstbewußtsein als göttliches Freiheitsleben im Diesseits der Welt, in: Das protestantische Prinzip, hg. v. A. v. Scheliha u. M. Schröder, Stuttgart 1998, 219-248.

⁷ Deshalb bin ich zurückhaltender als Gerhardt, von der Individualität als „Tatbestand“ oder von einer „substantiellen Funktion“ des Individuums zu sprechen (Individualität, a.a.O., 18, 20).

len Konkurrenzverhältnissen Gehör verschaffen. Ästhetische Symbolisierungen, die ehemals im Dienst des Kultes standen, verselbständigen sich und übertreffen die Inszenierungskraft des gleichförmigen Rituals an Expressivität. Insbesondere überlagert die tätige Sorge um das zeitliche Wohl die um das ewige Heil. Die normative Dimension dieser konfliktträchtigen Prozesse läßt sich daran absehen, daß in die Verstehens- und Beurteilungskompetenz der Individuen gestellt wird, was ehemals für sie in paternalistischer Fürsorge geregelt schien: nämlich der Gewinn eines das subjektive Leben orientierenden, über Abgründe tragenden und seine kontingenten Schranken integrierenden Gesamtsinns. Die Karriere des Religionsbegriffs steht dafür, daß solchen Sinn eben kein supranaturaler Gott dekretieren kann, wie es in der älteren christlichen Religionskultur gelehrt wurde. Natürlich ging es auch in ihr, wie ein Blick auf die Reformationstheologien und ihr Fokus auf die subjektive Heilsgewißheit zeigt, um Fragen des Selbstverhältnisses des Menschen in seiner Lebenswelt. Doch zentrale Elemente der altprotestantischen Theologien lassen diese bis in ihre Fundamente hinein brüchig werden. Hierzu gehören die theologische Autoritätssemantik für die Freiheit eines Christenmenschen, ferner die Dualisierung der Wirklichkeit in Diesseits und Jenseits mit Verdinglichung des gegen das Diesseits gestellten jenseitigen Gottes, sodann die für ambivalente Lebensführungsfragen unsensible Ontologie der Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen als solchen, weiterhin das anthropologische Passivitätspathos im Blick auf den in seiner gnädigen Umwandlung ‚Block und Stein‘ gleichenden Menschen und schließlich die pessimistische Grundierung des ‚Jammertals‘ des weltlichen Alltags mit sonntäglichen Ausblicken auf Kompensation im himmlischen ‚Freudensaal‘. Im Kontext eines auf den Grundton der Freiheit gestimmten Modernisierungsprozesses verlieren solche Figuren den Bezug zu den Themen, die menschlichen Selbstverhältnissen entspringen. Deshalb etabliert sich unter dem Titel der ‚Religion‘ eine Aufmerksamkeit auf das, was den Menschen als Menschen ausmacht und was ihn zu einer sinnvollen Lebensführung befähigt. Gleichwohl ist keineswegs eindeutig, worin die als ‚Religion‘ namhafte Unbedingtheits- und Transzendenzdimension der Sinnthematik liegt, ob sie überhaupt benötigt wird oder ein Selbstmißverständnis des Menschen ist. Davon zeugen die verschiedensten, von je anderen Standpunkten aus entworfenen religionstheologischen ‚Positionen‘ ebenso wie ihre religionskritischen Gegenbewegungen. Zudem begleiten diesen Umformungsprozeß Debatten um die Identität des Christlichen, das eben auf Erlösung dränge und mitnichten bloße Selbstthematisierung des Subjekts sei.⁸ Gerade der Selbstbezug des Fürsichseins scheint, wie von konservati-

⁸ Vgl. F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, v. a. §§ 3-6.

ver Seite variantenreich eingewandt wurde, in großer Nähe zur ‚incurvatio in seipsum‘ zu stehen, dem Inbegriff des Sündhaften. Diesem kommt freilich der alte, um Aseität zentrierte Gottesbegriff merkwürdig nahe.

Etablieren sich neue Religionsformen über den *Zweifel* an der glaubensheischenden Überzeugungskraft fremder oder fremd gewordener theologischer Gehalte, so birgt die Umstellung auf ‚Religion‘ selbst normative Konflikte. Dem kann eine *Differenzhermeneutik* Rechnung tragen; simple Eindeutigkeit wird sich schwerlich wieder erzeugen lassen. Den Weg dazu kann der Umgang mit solchen Differenzen bahnen, die in der anthropologisch verankerten Religion wahrgenommen und bearbeitet werden. Denn die um die *conditio humana* kreisende Religion ist um basale Differenzen und ihre sinnintegrative Bewältigung zentriert. Dies läßt sich an den klassischen Themen der *Neuformierung des Schöpfungsglaubens* und der *Verbindung von Religion und Ethik* zeigen.

Um mit dem Ersteren zu beginnen: Gerade wenn das Feld der Religion von den Fragen nach der *conditio humana* aus aufgerollt wird, geschieht dies angesichts unausweichlicher *Gegenläufigkeiten* des *bewußten Lebensvollzugs*. Hierzu gehören die raum-zeitliche Begrenzung des leibhaften Lebens bei gleichzeitiger Überschreitung dieses Ortes durch Bewußtsein und Denken, weiter die Unmöglichkeit, hinter das eigene Selbst auf dessen Konstitution zurückzublicken, obwohl es in allen Akten von Selbsttätigkeit immer schon beansprucht wird, ferner die Einsicht, gerade für die Herkunft eigener Freiheit ‚von anderwärts her‘ zu sein, sodann die Unbedingtheit eigenen Selbstseins bei gleichzeitiger lebenspraktischer Bezogenheit auf Andere, ohne die das Selbst leer bleibt und die schon zur individualitätskonstituierenden Selbstunterscheidung von ihnen benötigt werden. Das Selbst ist *als* es selbst paradoxerweise gerade auf Andere bezogen und von ihnen untrennbar. Solche und ähnliche Dialektiken der *conditio humana* werden zum Thema von Religion. Sie tritt damit das Erbe des alten Schöpfungsglaubens an. Gleichzeitig stellt sie dabei von der Kosmologie auf den Schlüssel zum Kosmos, das Subjekt von Erkennen und Handeln, um. An die Stelle objektiver Weltentstehungstheorien mit naturwissenschaftlichen Implikationen tritt in der religiösen Thematisierung solcher Dialektiken die subjektive Selbstwahrnehmung des Menschen, und zwar im nie abzublenenden Gefälle seiner lebensweltlichen Verwicklungen. Subjektivität steht damit in Korrelation zu Intersubjektivität. Lebenserfüllung als Bereicherung des Selbst, aber auch als Steigerung eigener Freiheitsräume bleibt bezogen auf die Anderen. Um sie vom Selbst zu unterscheiden, ist zudem immer schon mit dem Erleben des eigenen Leibes in Differenz zum fremden Körper die Naturalität im Spiel. Sosehr diese die Differenz des Eigenen und des Anderen für das Selbstbewußtsein über seine Individuation zu einem singulären Ort in

Raum und Zeit aufschließt und damit Bedingung seiner selbsthaften Freiheit ist, so sehr sieht sich das Individuum durch seine Naturalität in eigener raum-zeitlicher Begrenzung. Dieses Geflecht der Differenzen von Bewußtsein und Natur, Freiheit und Abhängigkeit sowie Selbst und Anderen wird im religiösen Schöpfungsglauben thematisch. Er wird in der Moderne auf die Erhaltung des je eigenen Lebens in den stets fragilen und gefährdeten Differenzgeflechten umgestellt. Dabei kommt gegenläufig zum endlichen Subjekt eine Instanz ins Spiel, die in der Fluchtlinie der inneren Transzendenz der für es signifikanten Differenzen steht und ihnen zugleich überhoben ist, weshalb sie für die Wohlordnung des komplexen Gefüges von korrelativen Differenzverhältnissen eintreten kann. Diese Instanz wird durch den Gottesgedanken symbolisiert. In Gott kommen die korrelativen Wechselverhältnisse der Differenzen von Bewußtsein und Natur, Freiheit und Abhängigkeit sowie Selbst und Anderem in eine Einheit. Und diese ist implizit in der inneren Ordnung jenes Wechselgeschehens immer schon mitbeansprucht: Ohne Einheit keine korrelative Vielheit, sondern unzusammenhängendes Chaos.

Zumindest ebenso sehr wie der religionstheologisch umgeformte Schöpfungsglaube ist die religiöse Dimension der Moral von Differenzwahrnehmungen geleitet. Deshalb treten in der Moderne insbesondere im Umfeld der Ethik kulturelle Bezüge zur Religion hervor. Damit sind nicht die zahlreichen Versuche gemeint, die Moral religiös zu munitionieren oder die Religion in triviale Sozialmoral im Gewande höherer Weisheit umzuschmelzen. Gemeint ist vielmehr der kategoriale Befund, daß in ethischen Urteilen die Dimension des Kontrafaktisch-Normativen und, ineins hiermit, die Zurechnung von Freiheit im Subjekt trotz durchgängiger Naturkausalität aufbricht. In beidem liegen immanente Transendenzen beschlossen. Sie betreffen die Konstitution der Wirklichkeitssicht. Sein wird vom *Sollen* her verstanden, und zwar darin, was in dieser Welt *anders* sein soll. Spätestens die Beurteilung einer Handlung als nichtseinsollender unterstellt einen Realitätsgehalt von Freiheit, nämlich *anders* handeln zu *können*. Und kontrafaktische Normativität zeichnet Alternativen zu dem, was ist, und besetzt sie mit einem höheren Realitätsstatus. Natürlich geschieht dies nur in der Welt, nicht jenseits ihrer. Umgekehrt zeigt das Eingeständnis von Ambivalenzen, Fehlern und gar Schuld *im Wirklichen* dessen *Überschreitung*. Sie setzt sich in *Kritik* und *Korrektur* um. In deren Fluchtlinie liegt der deutende Gedanke einer moralischen *Ordnung*, die Faktisches und Kontrafaktisches, Sein und Sollen integriert. Zugleich muß sie die stets individuelle Dimension des Selbsturteils mit der Allgemeinheit des Normativen verbinden, und zwar so, daß einerseits die Verschiedenheit der einander beanspruchenden, aber durch raumzeitliche Naturalität differenten Subjekte gewahrt wird, andererseits sich auch ihre Gemein-

samkeit in vernünftiger Kommunikation realisiert, ohne die keine Normativität je zustande kommt. Diese Ordnung des Zusammenhangs von Sollen und Sein, Natur und Vernunft, Einzelheit und Allgemeinheit verlangt einen absoluten Ort. Er kann von verschiedenen Koordinaten aus angepeilt werden, ist als solcher jedoch stets in präzisiertem Sinne verdeckt. Eben hierfür steht Gott.

3. Individuelle Selbstwahrnehmung, Gott und seine Funktion für das religiöse Bewußtsein

Von der im Lebensvollzug wurzelnden Selbstwahrnehmung des Individuums aus führen Fluchtlinien zum Absoluten. Sie werden markiert durch die Differenzen, die das Individuum an seinem relativen Ort bestimmen und die für seine praktische Lebensführung als singular Einzelnes unter vielen Anderen maßgeblich sind. Formelhaft lassen sich diese Differenzen durch das dialektische Widerspiel von *Freiheit* und *Ganzheit* beschreiben. Freiheit und Ganzheit beinhalten die auffächerungsfähigen Koordinaten, die zum Selbstverstehen des Menschen in seinem Sosein und seiner Verantwortlichkeit beansprucht werden. Das Ineinander von Freiheit und Ganzheit bildet darum auch den Gehalt des vom Individuum und seiner Welt aus konzipierten Gottesgedankens. Gott steht für den inneren Zusammenhang von Freiheit und Ganzheit. Genau dieses Ineinander ist aber *als solches* nicht vom menschlich-individuellen, perspektivisch begrenzten Bewußtsein faßbar – so sehr es fassen kann, inwiefern es diesen Gottesgedanken konzipieren muß. Dies ist das Grundmotiv einer erneuerten ‚docta ignorantia‘. Ihr korrespondiert die Figur der negativen Theologie. Wird in ihr traditionell Gott durch das expliziert, was er *nicht ist*, so wird in jener erneuerten ‚docta ignorantia‘ Gott dadurch beschrieben, daß *beschrieben* wird, inwiefern er als solcher *nicht beschrieben* werden kann. Die alte Ontotheologie geht damit in eine *lebenspraktisch* angeleitete, *erkenntnis-kritische Grenzdialektik* von Freiheit und Ganzheit über und bildet gleichsam deren ‚Schlußstein‘. Dessen negative Form vergegenwärtigt die Vollzugslogik des individualitätstheoretischen Ausgangspunktes am Orte des Absoluten.

Die Gedankenfiguren von negativer Theologie und Grenzdialektik haben, indem sie Individuum *und* Gott betreffen, auch eine religionstheoretische Pointe. Anders als in manchen metaphysischen Gotteslehren kommt in der Religion das subjektive Bewußtsein sub specie Dei *auf sich selbst* zurück. An die Stelle eines Verschwimmens im Absoluten tritt geschärfte Aufmerksamkeit auf das empirisch-endliche Individuum. Statt zu beirren, bereichern die vielfältigen Facetten der Brechungen des Wechselspiels

von Freiheit und Ganzheit sein Selbstverhältnis und orientieren seine soziale Lebensführung. ‚Religion‘ steht weder nur im Relativen, noch nur im Absoluten. Ihr Ort ist das ‚Zwischen‘ zwischen beidem, und zwar so, daß sich das Relative durch die Grenzdialektik am Absoluten selbst deutet und neu versteht.⁹ Dabei wird auch das Absolute religiös benannt. Dies geschieht durch symbolisch-zeichenhafte Versinnbildlichung. In ihr wird die Stelle des positiv ungreifbaren Gottes durch etwas anderes besetzt, dessen sinnliche Gestalt dafür steht, daß seine Bedeutung über diese Gestalt hinausweist. So bedeutet die Personalisierung Gottes keinen Einschluß des Absoluten in ein sinnlich vorgestelltes, zugleich nichtsinnliches Individuum von unermesslicher Größe und Macht, sondern eine letztgültige Bejahung von individuierter Personalität, die stets mehr ist, als es aktuell der Fall sein mag. Um dieser Differenz willen kann auch das zu Gott personalisierte Absolute nicht mit der letztgültigen Personalität des Individuums zusammenfallen, obwohl der solcherart symbolisierte Gott keinen anderen Realitätsort als das subjektive Gottesbewußtsein hat. Noch in der religiösen Versinnbildlichung wird so die negativ-theologische Dialektik gewahrt.¹⁰

Diese religionstheoretische Pointe ist natürlich, wie der gesamte Gedankengang, christlich gefärbt. Dies Eingeständnis trägt der religionswissenschaftlichen Einsicht Rechnung, daß es ‚die‘ Religion nicht gibt, sondern Religion nur als geschichtlich gewordene und damit veränderliche, kurz: ‚positive‘ vorkommt. Zur Religion gehört auch die kontingente Festlegung des Sinngefalles im Verhältnis zum Absoluten, traditionell Offenbarung genannt. Christlich läuft diese auf eine letztgültige Affirmation von Individualität im Dasein hinaus. Ebendies besagt das Zentralmotiv des Christentums: die Menschwerdung Gottes. Der christliche Gott ist nicht das Wesen ‚jenseits der Wolken‘, sondern der in die Menschenwelt Eingegangene: Er ist, nach einem Diktum Fichtes dort zu finden, „wo du

⁹ Vgl. hierzu vom Vf., ‚Religion‘ als Thema Evangelischer Theologie, in: NZSTh 43 (2001), 253-264.

¹⁰ Wenn dies nicht geschieht bzw. wenn durch kulturelle Verschiebungen die Gestalt die Differenz der Bedeutung absorbiert, verwandelt sich die religiöse Versinnbildlichung des Absoluten in die religionskritische Bestreitung der ‚Absolutheit‘ der Symbole Gottes. Dann wird die Entdeckung des sinnlichen Gehalts symbolischer Gestalten zum Einwand gegen ihre Bedeutung, das Undarstellbare darzustellen. Diese Entdeckung ist für die Religion keineswegs bahnbrechend und neu – sie ist gleichsam nur die spiegelbildliche Umkehrung der religiösen Logik. Diese Umkehrung ist freilich als solche undurchschaubar. Sie wiederum als ‚Spiegel‘ zu identifizieren und zugleich in den Aufbau eines reflexiven Selbstbildes zu integrieren, ist deshalb religiöse Aufklärung über den Zusammenhang von Religion und Religionskritik.

bist“.¹¹ Natürlich ist dies geschichtlich durch die Individualität des Offenbarers vermittelt. Darum sind die übernatürlichen Offenbarungsformeln der christologischen Zweinaturenlehre ebenso zu überschreiten wie die Exklusivität der Menschwerdung allein in dem Einen. Wie vom Einen der Weg zu den Vielen führt, so ist das ‚Unvermischt und Ungetrennt‘ jener christologischen Lehre durch die gegenläufigen Begriffspaare zu deklinieren, die für das personale Selbstverständnis der in der Welt lebenden Individuen maßgeblich sind. Genau damit wird der ihnen eigene negativ-theologische Charakter wahrgenommen und im Sinne einer Selbstapplikation in eine angemessene Vollzugslogik überführt. In einem solchen Christentum – es ist gleichsam eines des dritten Artikels – wird Gott gerade in den vielfältigen Vollzügen des individuellen Freiheitslebens präsent. Der Ort des Geist-Christentums¹² ist das gehaltvolle Selbstbewußtsein je eigener Individualität, für die ihre Endlichkeit kein bloßes Freiheitshemmnis ist. Ohne Endlichkeit gäbe es keine Individualität. Sie ist darum in das Selbstverhältnis dadurch zu integrieren, daß sie zugleich zum Schlüssel zu je eigener Ganzheit wird, welche durch Austausch, Kommunikation und Bildung virtuell mit allem anderen verschränkt ist. Die Spontaneität eigener Freiheit ermöglicht es, durch Unterscheidung von der Unendlichkeit des Andersseins ein eigenes, singuläres und damit immer auch endliches Gepräge zu gewinnen. Doch dieses ist paradoxerweise gerade in seiner eigenen, als Freiheit gelebten Endlichkeit zugleich unendlich: hat es doch durch seine Koordinaten an dem teil, was in Gott zusammenkommt. Und es ist in seiner Einmaligkeit ebenso unaussprechlich wie Gott: Der negativen Theologie des ‚Deus definiri nequit‘ entspricht eine Anthropologie des ‚individuum est ineffabile‘. Deshalb ist das Individuum gerade an seinem besonderen, von Gott als Gott geschiedenen Ort im empirischen Diesseits der Welt und in seinem besonderen, durch stets einseitige Perspektivität geprägten Blick im letzten gerechtfertigt.

In dialektischem Gegenzug hierzu wird nun auch Gott durch die Religion gerechtfertigt. Läßt sich das Geistchristentum zugespitzt als theologische All-Einheitslehre fassen, die auf die Übergänge von Gott zu dem Einen und zu den Einzelnen abstellt, so geht mit der Fokussierung der Freiheit eine Umkehrung des inkarnationstheologischen Richtungssinns einher. Darum ist die All-Einheitslehre stets an die Differenzen zurückgebunden, die mit der Subjektivität des Bewußtseins der Einzelnen verbunden sind. Die sinnlichen Symbolisierungen der theo-logischen Logik sind

¹¹ J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806), in: *Fichtes Werke*, hg. v. I. H. Fichte, Bd. 5, 1845/6, (Nachdruck Berlin 1971), 472.

¹² Seine Dynamik läßt sich mit den Formeln des Hegelschen Geist-Begriffs als ‚Beisichsein im Anderssein‘ beschreiben.

als Bilder in der selbständigen Perspektive je endlicher Freiheit und individueller Ganzheit gehalten. Ohne sie ist für uns jene Logik nicht einmal gegeben. Die theo-logische Logizität der All-Einheit und der selbständige religiöse Bildentwurf bedürfen wechselseitiger Korrektur und Limitation. Genau darum läßt sich nun auch eine Rechtfertigung des stets einseitigen personalen Gottes denken: Nämlich aufgrund der unverzichtbaren Funktion, *für* die Individuen die Letztgültigkeit von deren Personalität zu symbolisieren. Für sich allein vermögen sie es nicht.

4. Epilog: Christentum als Tiefenhermeneutik der Individualitätskultur

Ist das Individuum gerade an seinem besonderen Ort in der Welt gerechtfertigt, so sind von diesem Ort Spannungen nicht zu trennen. Hierzu gehört schon die im Radius der Freiheit liegende Möglichkeit von Individuen, ihre Konstitution mit oder ohne Gott aufzuschlüsseln.¹³ Religiös mag Letzteres als Unverständnis für die Wahrheit, Borniertheit oder gar Verstocktheit gedeutet werden – zumal nach dem gedanklich ausweisbaren Wahrheitsanspruch des Glaubens ‚Gott‘ mit der Konstitution des Menschen immer schon mitgesetzt ist. Doch die Position solchen Besserwissens greift differenzhermeneutisch zu kurz. Statt dessen ist die konträre Position des Anderen im Eigenen dort mitzuthematisieren, wo sie auch hier auftaucht – und sei es, daß sie aus guten Gründen abgewiesen wird. Selbsterhaltung im Endlichen kennt auch ein individualitätszentriertes Geist-Christentum – an die Vorstellung einer in sich geschlossenen und befriedigten Endlichkeit heftet es aber ein Fragezeichen. Die Überwindung des lebensdurstigen Individuums, eine religiös prominente Möglichkeit, läßt sich nicht durch subtile Deduktionen zurückweisen – die mit Entscheidung einhergehende Auseinandersetzung ist besser dort zu führen, wo das Eigene nahe an das Konträre heranreicht: etwa am Orte des rechtfertigungstheologischen Motivs des ‚Wissens, daß man selbst nichts ist‘, mit dem das selbstverstrickte Subjekt sich zugleich negiert wie in

¹³ Soziologisch betrachtet liegt diese Möglichkeit darin beschlossen, daß das Individuum im Schnittfeld verschiedener sozialer Rollen- und Erwartungsmuster steht. Dieser sozial vermittelten Differenz des Individuums gegenüber der funktional differenzierten Gesellschaft entspricht kategorial, daß das Individuum eben ein stets singuläres Ineinander von Freiheit und Ganzheit ist, das in keiner sozialen Funktion vollständig ‚aufgeht‘. Doch ebendies ‚Nicht-Aufgehen‘ bzw. diese Singularität – religiös wäre hier von einer der Undefinierbarkeit Gottes entsprechenden Undefinierbarkeit des Individuums zu sprechen – müssen ihrerseits sozial dargestellt werden. Und dies kann durch Beteiligung an religiöser Kommunikation geschehen, muß es aber nicht.

seinen Ambivalenzen neu gewinnt. Und der Zweifel ist nicht nur der Feind des Glaubens, sondern besitzt als existentieller selbst eine religiöse Unbedingtheitsdimension. Dies weiß eine Religiosität, für die ein Sünden- und Schuldbewußtsein zu haben zur Ganzheit von Freiheit, genauer: ihrem Negativ, hinzugehört. Es ist darum gerade kein Fehler. Ein Fehler wäre vielmehr, sich als unfehlbar zu wähnen. Die christliche Religion kann deshalb Sensibilität für Widersprüche kultivieren und eodem actu solche Ambivalenzsensibilität ins Licht der Versöhnung des individuellen Lebens tauchen. Sie steht für gelingendes Leben im bleibend Widersprüchlichen.

Dies unverkürzt zur Darstellung zu bringen, dürfte die religionskulturelle Gegenwartsfunktion des Christentums sein. Es kann sich als Tiefenhermeneutik der individualitätsgeprägten Lebenskultur empfehlen. Dabei sollte es ohne Scheu eigene religiös-kirchliche, aber auch säkular-kulturelle Formen nutzen. Ohnehin stehen Kirche und Kultur in keinem simplen Gegensatz. Denn auch hier gilt: Das Unbedingte gibt es nur im Bedingten, und zwar am *Kontrast* verschiedener Formen, die *einander beleuchten* durch das, was an ihnen jeweils *anders* ist.