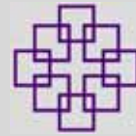


# Vortrag

des Kirchenpräsidenten der  
Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau



Pfarrer Prof. Dr. Peter Steinacker

02. November 2000  
(revidierte Fassung)

## „Warum Religion einem Land gut tut“<sup>1</sup>

Sie haben mich mit der Würde eines theologischen Ehrendoktors geehrt. Dafür danke ich Ihnen. Diese Ehrung bewegt mich sehr, nicht nur, weil sie in meiner Heimatstadt Frankfurt stattfindet und nicht nur weil sie von der Universität ausgesprochen wird, an der ich mich im Sommersemester 1965 immatrikuliert habe, um mein akademisches Leben zu beginnen. Nein, ich hätte mir nicht träumen lassen, einmal von der Universität geehrt zu werden, die Paul Tillich, Karl Mannheim, Martin Buber, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas akademische Heimat gewesen ist, um nur einige Namen zu nennen, die meine eigene Arbeit geprägt haben.

Sie ehren mich für meine Bemühungen um die wissenschaftliche Theologie im Raum von Universität und Kirche, besonders auch im Zusammenhang mit der Martin-Buber-Stiftungsprofessur. Um mit dem letzten zu beginnen: die Martin-Buber-Professur liegt seit Jahren unserer Kirche sehr am Herzen und ich nehme die Ehrung dankbar für unsere Evangelische Kirche in Hessen und Nassau an. Unsere Kirche hat aus der Geschichte der Verfolgung und Ermordung der Juden eine theologische Konsequenz gezogen, die mithelfen soll, christlich motivierten Antijudaismus zu beenden. Theologische und religiöse Unterschiede und Wertungen begründen Toleranz und nicht den Hass. Unsere Kirche hat darum ihren Grundartikel um einen wichtigen Abschnitt erweitert: „Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr

---

<sup>1</sup> Um die Anmerkungen erweiterte Fassung meiner Dankesrede zur Verleihung der Ehrendoktorwürde des Fachbereiches Evangelische Theologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main am 15.06.2000. Ich danke meinem Marburger Kollegen Hans-Jürgen Greschat für mancherlei Hilfen.

gerufen, bezeugt sie (die EKHN) neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.“ In diesem Zusammenhang steht die Stiftung der Martin-Buber-Professur.<sup>2</sup>

1965 habe ich das Theologiestudium begonnen, um Pfarrer zu werden. Glauben als unbedingt vertrauendes Leben aus Gott und Denken als auf Wahrheit zielender Gebrauch der vom Schöpfer anvertrauten Vernunft – sie müssten, brauchten, ja dürften keine Gegensätze sein, wenn sie sich jeweils kreativ und zugleich in ihren Geltungsbereich einschränkend aufeinander beziehen könnten. Daher ist es mir heute unmöglich, die hohe Ehre anzunehmen, ohne meines kürzlich verstorbenen Lehrers Carl-Heinz Ratschow zu gedenken, der mit dem Begriff des „denkenden Glaubens“ meine damals noch ungeordneten Sehnsüchte und Wünsche zur Gestalt erheben konnte. Carl-Heinz Ratschow hat in mir die Liebe und Leidenschaft zur Theologie als Wissenschaft geweckt und daher habe ich mich zunächst auf den akademischen Weg begeben. Die Jahre in Marburg und dann in Wuppertal waren der Lehre und der Forschung gewidmet. Das war erfüllend und dennoch: es fehlte etwas. Darum habe ich immer auch die geistliche Gemeinschaft mit den Studierenden gesucht, ein Stück gemeinsames Leben war wichtig. Denn Christus sendet uns ja in die Welt – und die Wissenschaft ist davon nur ein Teil, wenn auch ein wichtiger und schöner. Die Evangelische Kirche im Rheinland ist dann damals das Wagnis eingegangen, den habilitierten Assistenten mit den hessen-nassauischen Examen zu ordinieren, wofür ich heute dem Herrn Präses aufrichtig danke. Denn als sich keine akademische Anschlussstelle fand, landete ich durch die Ordination im Schoß der Rheinischen Kirche und wurde nach einem Umweg von 15 Jahren dann doch Pfarrer: in Wuppertal-Unterbarmen. Natürlich habe ich, so weit es ging, weiter wissenschaftlich gearbeitet – aber vor allem bin ich mit aller Leidenschaft Pfarrer gewesen. Hätte ich heute zwischen Professur und Pfarramt zu wählen – ich würde immer das Pfarramt wählen, aber nicht ohne intensiv Theologie zu treiben. Denn schon als Pfarrer, aber erst Recht in meinem Amt als Kirchenpräsident würde ich untergehen ohne die wissenschaftliche Theologie. Die entscheidenden Fragen, vor denen die Gesellschaft und die Kirche heute stehen, sind ohne theologische Reflexion überhaupt nicht zu lösen, ja sie sind ohne theologische Wissenschaft noch nicht einmal

---

<sup>2</sup> Um sie mit einigen Namen zu verbinden: Bettina Kratz, Martin Stöhr, Helmut Gärtner, Helmut Spengler, Hans-Martin Heusel, Dieter Trautwein und Helga Trösken.

als Fragen zu formulieren. Und daher kann es im Pfarramt wirkliche Professionalität ohne akademische Theologie nicht geben.

Eine der entscheidenden Fragen der Gegenwart ist die Frage, wie der christliche Glaube als Religion unter Religionen sich auf die gegenwärtige Gesellschaft beziehen soll und kann, oder, aus anderer Perspektive formuliert, ob Religion einem Land gut tut, oder ob sie eher schadet. Die Frage ist deshalb so bedeutsam, weil eine Antwort das Selbstverständnis und die Rolle der Kirche in der Gesellschaft ebenso bestimmen müsste, wie das Verhältnis der Gesellschaft zur Kirche. Insofern ist die theologische Frage immer schon politisch und sozial mitbestimmt: sie wird aus der Lebenswelt gestellt und die Antwort wird die Lebenswelt prägen, d.h. die theologische Frage hat philosophische, soziologische und andere Implikationen. Und ich bin der Auffassung, dass philosophische und soziologische Formulierungen der Frage und versuchte Antworten ohne Theologie auch nicht möglich sind, auch wenn die Theologie durchaus nicht nur aus der Perspektive des „historischen Materialismus“, sondern vieler anderer „heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen“.<sup>3</sup>

In der philosophischen und soziologischen Tradition nach der Aufklärung ist die Frage unter dem Thema der Religionskritik zusammenfasst. Ihre verschiedenen Formulierungen versuchen, das unbestreitbare Vorkommen von Religion in den unterschiedlichen Gesellschaften ideologiekritisch und psychologisch, sozialgeschichtlich und ethnologisch zu erklären. Die Erklärung der Religion aus anderen Ursachen als sie die Religionen selber angeben, soll die Religion bestenfalls als zu überwindendes Moment der menschlichen Geschichte erfassen, ein Problem, das sich mit fortschreitender Entwicklung von selbst erledigt. Daher kann sich z.B. für Marx die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik verwandeln. Religionskritik ist überhaupt keine philosophische Aufgabe mehr.<sup>4</sup> Es wäre besser für die Gesellschaft, wenn es keine Religion mehr gäbe.

---

<sup>3</sup> Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, These I, GS I/2, hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, 1980, S. 693.

<sup>4</sup> Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, [1843], MEW 1, S. 378. Im 20. Jahrhundert ist in der frühen Dialektischen Theologie eine theologische Religionskritik entstanden, die mit den Namen Karl Barth, Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer verbunden ist. Paul Tillich hat diesen Ansatz nach 1925 konsequent modifiziert, ihn aber im II. Bd. der

Aber seltsamerweise haben die Religionen alle gesellschaftlichen Veränderungen nicht nur überstanden, sondern im Gegenteil: die institutionalisierten Religionen wachsen auf der ganzen Welt – mit Ausnahme von Westeuropa, wo sich eine spannungsvolle Situation ergeben hat. Sie bildet den Hintergrund meiner Überlegungen, auch wenn ich sie nicht im einzelnen thematisiere.<sup>5</sup>

In der Philosophie jedenfalls, zumal in der angelsächsischen, wird immer noch kräftig über die Gottesbeweise und die Metaphysik gestritten, ein Thema, bei dem wir Deutschen nach dem „Alleszertrümmerer“ Kant sehr zurückhaltend geworden sind. Erst neuere Dogmatiken wagen sich – nach Paul Tillich –, dem Thema Metaphysik offen zu nähern, so z.B. Wolfgang Pannenberg<sup>6</sup>, Ingolf Dalferth<sup>7</sup> Wilfried Härle<sup>8</sup> und Hermann Deuser<sup>9</sup>. Dennoch ist der religionsphilosophische Diskurs nie versiegt und in seinem Verlauf wuchs auf philosophischer Seite mit zunehmender Kenntnis der Religionen ein kritisches Verständnis für die rationalen Leistungen der Religion, etwa wenn Hans Blumenberg bei aller Leidenschaft für die Autonomie des vernünftigen Menschen die Leistung des Mythos als Distanzierung gegenüber dem Absolutismus der Wirklichkeit anerkennt und einer allzu naiven Aufklärung ins Stammbuch schreibt: „Die Vergeblichkeit der Aufklärung läßt sich kaum erklären, ohne dass man die Leichtfertigkeit ihrer Hypothesen über Herkunft und Haltbarkeit dessen, was sie zu überwinden für nötig und möglich hielt, ins Auge faßt. So sind Annahmen über Ursprünge des Mythos nicht ohne Folgen für die Vermeintlichkeit der Triumphe über ihn.“<sup>10</sup> Und immerhin hat die Deutsche Zeitschrift für europäi-

---

Systematischen Theologie erneuert. Karl Barth hat ihn in der Kirchlichen Dogmatik modifiziert, insofern auch das Christentum immer wieder zur Religion degeneriert, also von sich aus das Gottesverhältnis regeln will, bis hin zur sog. „Lichterlehre“, derzufolge alle Religionen ihr Licht von Jesus Christus haben. Bonhoeffer konnte seine fragmentarische Religionskritik durch sein Martyrium nicht präzisieren und systematisieren. Vgl. Christian Link: Motive theologischer Religionskritik, in: Religion als Thema der Theologie, hrsg. v. Wilhelm Gräb, 1999, S. 91-117, bes. S. 117: „Religion... ist also unaufhebbar mehr, als die rationale, auch die theologische Religionskritik zu fassen bekommt.“

<sup>5</sup> Vgl. dazu Peter L. Berger: Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt? in: Leben im Angebot – Das Angebot des Lebens. Hrsg. im Auftrag des Rates der EKD, 1994, S. 33-48. Dettel Pollack: Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung, in: ZThK 93, 1996, S. 586-615.

<sup>6</sup> Systematische Theologie, Bd. 1-3, 1988ff.

<sup>7</sup> Gott, Philosophisch-theologische Denkversuche, 1992.

<sup>8</sup> Dogmatik 1995.

<sup>9</sup> Kleine Einführung in die Systematische Theologie, 1999.

<sup>10</sup> Arbeit am Mythos, 2. Aufl. 1981, S. 53.

sches Denken, der „Mercur“ gerade ein bemerkenswertes Sonderheft unter dem Titel: „Nach Gott fragen. Über das Religiöse“ veröffentlicht, dem die beiden Herausgeber folgende Begleitworte mit auf den Weg gegeben haben: „Ausgangspunkt zu diesem Heft ist das Erstaunen darüber, wie Theologie überhaupt noch in unserer radikal säkularen, ja entchristianisierten Welt möglich ist... Wer ist Gott? Niemand wird erwarten, in diesem Heft die Antwort zu finden. Nach Gott zu fragen, sei es in der Weise der Theologie, sei es mit Blick auf das Religiöse in der säkularen Welt, ist ein Exercitium. Mit leichter Drohung ausgesprochen: Wer es ausschlägt, nimmt Schaden – der Gläubige an seiner Seele, der Ungläubige an seinem Intellekt“. Denn, „dass Gott tot sei, ist vom elitären Geheimnis zur gemütlichen Binsenweisheit geworden. Aber am Faktum des Religiösen ist nicht zu zweifeln, an der Realität Gottes schon“.<sup>11</sup> Demgegenüber gleichen Thesen, wie sie sich kürzlich Herbert Schnädelbach in der „Zeit“ geleistet hat, eher einer Selbstdenunziation als einem Beitrag zum diskursiven Streit.<sup>12</sup> Schon Paul Tillich hat sich darüber geärgert, dass Kritiker der Theologie sich gern von der Verpflichtung entbänden, im Streit den Stand der gegenwärtigen theologischen Diskussion auch zu kennen. Niemand würde es intellektuell redlich empfinden, der gegenwärtigen Physik Axiomatik und theoretische Grundlagen des 17. Jahrhunderts vorzuwerfen. Aber gegenüber der Theologie glaube man oft, sich das leisten zu können.

Aber auch die Soziologie, die meist mehr Alltagsföhlung und Lebensrelevanz als die beamtete Philosophie hat, hat ihre Einstellung zur Religion gegenüber ihren Anfängen im 19. Jahrhundert verändert. Hartmann Tyrell hat diesen Wandel als Entwicklung „Von der ‚Soziologie statt Religion‘ zur Religionssoziologie“ beschrieben.<sup>13</sup> Die Verwissenschaftlichung der Soziologie Ende des 19. Jahrhunderts machte ein wertneutrales Verhältnis zur Religion möglich, d.h. die Preisgabe eines umfassenden Erklärungs- und vor allem Steuerungsanspruchs, gepaart mit Skepsis ge-

---

<sup>11</sup> Karl Heinz Bohrer/Kurt Scheel: Vorwort zum zitierten Sonderheft des „Mercur“, 33. 1999, S. 769 und 771.

<sup>12</sup> Der Fluch des Christentums, in: „Die Zeit“, Nr. 20 vom 11.05.2000, S. 41f. Dass mein Beitrag keine Gegenauflöfung, verbunden mit rückwärtsgewandter Affirmation ist, wird hoffentlich deutlich. Vgl. Iring Fetscher: Aufklärung und Gegenauflöfung in der Bundesrepublik, in: Aufklärung und Gegenauflöfung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. Jochen Schmidt, 1989, S. 522-547.

<sup>13</sup> In: Religionssoziologie um 1900, hrsg. v. Volker Krech/Hartmann Tyrell, 1955, S. 79-127.

genüber allem Fortschrittsdenken und naiven Vernunftoptimismus ermöglichte eine neue Soziologie der Religion.<sup>14</sup>

Bedeutsam und gesellschaftlich wirksam sind vor allem die Theorien von Niklas Luhmann und Jürgen Habermas geworden. Seltsamerweise scheinen sich die evangelische Theologie und Kirche vor allem mit Luhmann auseinanderzusetzen, während die Katholiken sich eher an Habermas orientieren.<sup>15</sup> Eigentlich hätte ich es gerade umgekehrt erwartet; denn die evangelische Theologie und die Funktionseliten, die früher meist evangelisch waren,<sup>16</sup> haben sich sehr oft als Teil der Emanzipationsbewegungen und als Trendsetter verstanden.

Luhmanns Religionssoziologie aber vertritt anders als Habermas keinen emanzipatorischen Anspruch. Die gesellschaftliche Aufgabe, ein Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmtheit möglich zu machen, ist von keinem anderen gesellschaftlichen Teilsystem der ausdifferenzierten Gesellschaft als der Religion zu erfüllen. In diesem Vorgang, Unbestimmtheit in Bestimmtheit zu überführen,<sup>17</sup> thematisiert Religion die prinzipielle Unbestimmbarkeit sozialer Prozesse. Damit erscheint „Religion“ aus Sicht der funktionalen Systemtheorie **notwendig**.<sup>18</sup>

Ganz anders setzt Jürgen Habermas prinzipiell sozialetisch an. Aber Religion ist nicht eigentlich Gegenstand seiner Gesellschaftstheorie als Theorie des kommunikativen Handelns. Allerdings wird Religion dennoch an zentraler Stelle thematisiert, nämlich dort, wo der Paradigmenwechsel von der Zweckrationalität und der bloß instrumentellen Vernunft zur kommunikativen Vernunft konstatiert wird, den er in Durkheims Theorie über den Ursprung von Religion und Ritus vollzogen sieht.<sup>19</sup> Durkheim hatte am Totemismus in Australien beobachtet, dass Religion die

---

<sup>14</sup> Vgl. Volker Krech: Ist eine wissenschaftliche Religionskritik möglich?, in: Kritik an Religionen, hrsg. von Gritt Maria Klinkhammer, Steffen Rink, Tobias Frick, 1997, S. 50.

<sup>15</sup> Vgl. Arno Anzenbacher: Christliche Sozialethik, 1997, S. 106-116.

<sup>16</sup> Vgl. Gerhard Schmidtchen: Protestanten und Katholiken, Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, 1973.

<sup>17</sup> Niklas Luhmann: Funktion der Religion, 1982, S. 33.

<sup>18</sup> Vgl. Martin Pöttner: Religion in funktional differenzierten Gesellschaften, in: Ulrich Schoenborn/Stephan Pfitzner (Hg.): Der bezwingende Vorsprung des Guten, FS Wolfgang Harnisch, 1994, S. 234. Zur Auseinandersetzung mit Luhmann vgl. auch Detlef Pollack: Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung, 1988.

<sup>19</sup> Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.2, 1981, S. 74 ff. Zur Interpretation vgl. Volkhard Krech: a.a.O., S. 51ff.

Integration des gesellschaftlichen Lebens bewirkt, indem aus der Sphäre des Heiligen die bindende Kraft der moralischen Regeln begründet werden. Insofern Durkheim selbst hinter dem Heiligen, „die transfigurierte und symbolisch gedachte Gesellschaft“ sieht,<sup>20</sup> kann seine Religionstheorie helfen, den Prozess des Übergangs der integrativen Funktionen von den Riten auf das kommunikative Handeln zu erklären, wobei die Autorität des Heiligen durch die Autorität eines begründeten Konsenses ersetzt wird.<sup>21</sup> Die Integrationsleistung, die vormals die Religion erbracht hat, muss nun nach dem Plausibilitätsverlust der **Art** der religiösen Begründungen<sup>22</sup> von der Kommunikationsgemeinschaft übernommen und rational in eine Theorie des Rechtes verankert werden. Das heißt: Für Habermas wird Religion nur als historisch zu überwindendes Moment in der Geschichte rationaler Emanzipation thematisch. Sie hat in einer Gesellschaft, „die über die Geltungsbedingungen von moralischen und rechtlichen Normen kommunikativ und somit reflexiv verfügt“ tendenziell keinen Platz mehr und wird mehr und mehr verschwinden.<sup>23</sup> An ihre Stelle tritt nach und nach das nachmetaphysische Denken, das sich von Religion dadurch unterscheidet, „dass es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes“.<sup>24</sup>

Später allerdings konstatiert Habermas ausdrücklich, dass sich die Leistungen der Religion zur Gestaltwerdung der Individualität nicht einfach abweisen oder ohne weiteres rational einholen lassen und betont: „So lange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können“.<sup>25</sup> Auch

---

<sup>20</sup> Jürgen Habermas: a.a.O., S. 81.

<sup>21</sup> Jürgen Habermas, a.a.O., S. 118. Habermas spricht bezeichnender Weise von einer Hypothese, von der er sich leiten lässt. Auf eine wichtige Rolle, die Habermas George H. Meads Forschungen für diesen Transformationsprozess einräumt, kann ich hier nicht eingehen.

<sup>22</sup> Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.1, 1981, S. 104.

<sup>23</sup> Vgl. Volkhard Krech: a.a.O., S. 55.

<sup>24</sup> Jürgen Habermas: Zu Max Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“, in: Texte und Kontexte, 2. Aufl. 1992, S. 125.

<sup>25</sup> Jürgen Habermas: Rückkehr zur Metaphysik?, in: Nachmetaphysisches Denken, 1988, S. 60.

wenn die Religion weitgehend ihrer Weltbildfunktionen beraubt ist, so ist sie für den kritischen Soziologen „nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag“ (ebd.). Religion ist also gut für ein Land, in dem die kritische Diskursgemeinschaft noch nicht über die reale Macht verfügt, den demokratischen Verfassungspatriotismus tief genug in Kopf und Herzen der Menschen zu verankern.<sup>26</sup>

So ergibt sich die merkwürdige Konstellation, dass der Systemtheoretiker die Frage, ob Religion gut für ein Land ist gar nicht beantworten will und kann, weil Religion eben nur notwendig ist, und was notwendig ist, braucht nicht gut zu sein. Die Feststellung, das Teilsystem Religion sei notwendig für jede differenzierte Gesellschaft, ist eine Beobachtung und kein normativer Satz, noch dazu eine Beobachtung „zweiter Ordnung“. Der Theoretiker des kommunikativen Handelns aber gibt sich immerhin einsichtig, dass er das Thema Religion bisher nicht hinreichend gründlich bedacht hat. So begibt er sich etwas widerwillig, aber wenigstens vorübergehend in den kritischen Diskurs mit der Theologie und ist nun doch im Blick auf die jüdisch-christliche Religion langmütiger als vorher. Dennoch ist mein Eindruck, er würde die Frage, ob Religion gut für ein Land sei, vielleicht so beantworten: natürlich nicht jede Religion und hoffentlich doch nur vorübergehend.

Jedenfalls ist für die Kirche und die mit ihr verbundene Theologie völlig klar: Wir sind in der Pflicht, der Gesellschaft zu begründen, weshalb es für ein Land und seine Gesellschaft gut ist, eine Religion zu haben. Damit dies auf der Ebene des gelebten Lebens und der Alltagssprachlichkeit ebenso möglich ist, braucht die Kirche eine gute und auftragsgemäße Organisation und die akademische Theologie als Teil der Universität. Und umgekehrt braucht die Universität einen Fachbereich, der, seine Voraussetzungen vorbehaltlos offenlegend, die Frage nach dem Ursprung der Welt, nach der Transzendenz in Ursprung und Versöhnung zumindest offenhält.

Allerdings verlangt die Fragestellung natürlich eine Präzisierung. Das gesellschaftliche Teilsystem Religion wird inzwischen nicht mehr monopolartig vom Christentum besetzt, sondern von vielen, miteinander konkurrierenden Religionen, Weltan-

---

<sup>26</sup> Wieso die Koexistenz von Religion und nachmetaphysischen Denken nicht den Sinn von Gleichzeitigkeit von Ungleich-zeitigem haben soll, leuchtet mir nicht ein.

schauungen und Quasireligionen. Die christliche Religion in ihren großen traditionellen Konfessionen spürt den Rechtfertigungsdruck also nicht nur aus der Gesellschaft, in Wissenschaft und politischem, ökonomischem Alltag, sondern auch in der wachsenden Problematik des Zusammenlebens verschiedener Religionen auf einem Territorium in einer pluralistischen und globalisierten Lebenswelt. Dieses Problem möchte ich heute ausklammern, aber wenigstens benennen, wenn ich nun also zu zeigen versuche, weshalb die christliche Religion, natürlich besonders in ihrer protestantischen Variante, gut für ein – nämlich **unser** Land ist.

Dazu möchte ich eine kleine Theologie der Feste vortragen, weil in den Festen die christliche Religion in ihrer Auffächerung als Kultus, Ritus und Dogma als „denkender Glaube“ auch als Sozialgestalt in Erscheinung tritt. Ich wähle dazu nicht die Feste, die als „rites de passage“, oder Schwellenriten die Biographie vieler Menschen religiös überformen, und sicher der Integration dienen, sondern den Sonntag, als allwöchentlich wiederkehrendes „Fest“ und „Weihnachten“ und „Ostern“ als die gegenwärtig zentralen kirchlichen Feste.

Feste sind religionsgeschichtlich die Zentren religiöser Erfahrung, „Medium und Ort kultureller Erneuerung, des kulturellen Gedächtnisses“.<sup>27</sup> Sie sind der Grund der Möglichkeit der Vollendung des Alltags, weil sie frei sind vom Nutz- und Zweckdenken,<sup>28</sup> und Fülle repräsentieren, Mitte und Ordnung darstellen.<sup>29</sup> Die Feste unterbrechen die Routine des Alltags durch den Einbruch einer ganz anderen Wahrheit und ermöglichen damit das profane Leben. Sie sind eine Quelle der Gewißheit, dass durch Religion „die wahre Wirklichkeit der Welt geschaut und ausgesprochen wird.“<sup>30</sup> Sie durchbrechen mit dem Alltag auch die dort herrschenden Ordnungen. Soziale Unterschiede, Geschlechterrollen, Sitte und Moral können auf-

---

<sup>27</sup> Vgl. Jan Assmann: Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: Jan Assmann (Hg.): Das Fest und das Heilige, 1991, S. 13.

<sup>28</sup> Vgl. Carl-Heinz Ratschow: Die Feste. Inbegriff sittlicher Gestalt, in: Jan Assmann (Hg.) a.a.O., S. 234.

<sup>29</sup> Vgl. Theo Sundermeier: Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext, 1998, S. 76.

<sup>30</sup> Karl Kerényi: Vom Wesen des Festes, in: Antike Religion, 1971, S. 44.

gehoben werden, um willen der Wirklichkeit der Welt. Und das heißt, dass im Fest der Macht der Starken begrenzt wird, indem sie relativiert wird.<sup>31</sup>

Der Sonntag ist für die Christenheit spätestens seit ihrer Emanzipation aus dem Judentum der regelmäßig wiederkehrende Festtag als Tag der Auferweckung Jesu Christi von den Toten. Er war natürlich in der paganen Umwelt normaler Arbeitstag, weshalb man sich entweder am frühen Morgen oder am Abend zum Gottesdienst versammelte. Durch Gesetze Konstantins wird ab 321 n.Chr. der Sonntag als Ruhetag bestimmt, d.h. die Versammlung zum rituellen und verkündigenden Tun verbindet sich mit der tabuumrankten Feier des Sabbats als Arbeitsruhe der jüdischen Tradition in Erinnerung der Ruhe Gottes von seinem Schöpfungswerk. Der Sabbat, nicht der Mensch ist die Krone der Schöpfung.<sup>32</sup>

Dabei ist es in christlich geprägten Gesellschaften geblieben, auch wenn natürlich in technologisch hochentwickelten Ländern sowohl in der Industrie, wie auch im Dienstleistungs- und Gesundheitswesen gearbeitet werden muss. Das Grundgesetz schützt den Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage als „Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung.“<sup>33</sup>

Im Zuge der Globalisierung, aber auch der fortschreitenden Privatisierung der Religion in einer säkularen Gesellschaft ist die Diskussion über den im Prinzip arbeitsfreien Sonntag in vollem Gang mit der Tendenz, den Sonntag allen anderen Tagen prinzipiell gleichzustellen. Ich bin davon überzeugt, dass dies unserem Land nicht gut tut. Die Gründe dafür lassen sich aus der Theologie des Festes erschließen, sofern es anthropologische Wurzeln hat. Weil alle uns bekannten Kulturen die Unter-

---

<sup>31</sup> Vgl. Victor Turner: *Frame, Flow und Reflection*, 1979, zit. nach Otto Bischofberger: *Feste und Feiertage II*, in: TRE Bd. XI, 1983, S. 95 f.

<sup>32</sup> Claus Westermann: *Genesis 1-11*, BKAT Bd I/1, 2. Aufl. 1976, S. 235 f. „Mit der Fügung der Schöpfungswerke in die sieben Tage hat P. die Einordnung in eine Zeitganzheit gemeint, die aus zwei Bestandteilen besteht; sie wäre nicht Ganzheit ohne den siebten Tag, der etwas anderes ist als die sechs Tage. Die Schöpfung ist auf eine Zeit angelegt, in der die Zweiheit von Werktag und Ruhetag gehört... Die Heiligung des siebten Tages bestimmt dann die mit der Schöpfung beginnende Zeit als eine in sich gegliederte; es ist in ihr nicht ein Tag wie der andere, sondern die Tage haben ihr Ziel jeweils in einem Tag, der anders ist als die anderen.“ Im Sabbat wird der Herrschaft Gottes über Volk und Natur Ausdruck gegeben. „Die Ruhetagsinstitution ist ohne vergleichbare außerisraelische Parallele“, Eckart Otto: *Art. Feste und Feiertage II*, in: TRE Bd XI, 1983, S. 103.

<sup>33</sup> Art. 140 GG, Art. 139 der Weimarer Verfassung.

scheidung zwischen Alltag und Fest und also Institutionen der Selbsttranszendenz kennen, liegt der Schluss nahe, dass Menschen überhaupt in zwei Zeiten leben, also auf Zweidimensionalität der Zeiterfahrung angelegt sind.<sup>34</sup> Zum Alltag gehören die alltäglichen Verrichtungen, die Routine und Zweckorientierung. Er ist der Ort der Auseinandersetzung und des Kampfes. Oft regiert der Zufall trotz aller Festlegungen im Terminkalender. Der Alltag wird geprägt von den üblichen Banalitäten, der Disziplin und der Knappheit der Ressourcen, bei uns vor allem der Ressource Zeit. Und allzu oft wird uns sein Mangel an Sinn schlagend bewusst, wenn wir am Abend einmal Zeit finden, darüber nachzudenken, was wir denn heute eigentlich wirklich vollbracht haben.

Zum Fest und seiner Zeit dagegen gehört die Ordnung, die Fülle, der Friede, die Ergriffenheit von Leib und Seele, die Ruhe, die nicht mit Nichtstun verwechselt werden darf. Regiert das „kommunikative Gedächtnis“ den Alltag, insofern es der Gleichzeitigkeit, der alltäglichen Orientierung und Interaktion dient, so das „kulturelle Gedächtnis“ das Fest. In ihm wird Ungleichzeitigkeit konstatiert und werden die Ursprünge erinnert und das heißt: „Das kulturelle Gedächtnis dient der Konstitution und Reproduktion von Gruppenidentität“, ja bildet durch Zirkulation „das Immunsystem der Gruppe.“<sup>35</sup> Soziale Identität wird durch Interaktion aufgebaut und reproduziert. Der Vorrat gemeinsamer Werte, Erfahrungen, Erwartungen und Deutungen, d.h. die symbolische Sinnwelt einer Gesellschaft wird durch das Fest, die andere als die Alltagszeit, gebildet, erhalten und entwickelt. So allein wird Welt erhalten und lebbar gemacht. Darum stellt der Ausfall eines Festes für die Stammesreligionen und ihre Gesellschaften eine Katastrophe dar. In den säkularen Gesellschaften ereignet sich diese Katastrophe subkutan.

Von daher springt es ins Auge, weshalb die Kirche so um den Sonntag kämpft. Solcher Tag dient in erster Linie dem Land und nicht der Kirche, so wichtig er für uns ist. Luther hat im Großen Katechismus ausdrücklich erklärt, dass es nicht auf den Tag als solchen ankomme, „denn es ist keiner an ihm selbst besser denn der andere... aber weil es der Haufe nicht warten kann, muss man je zum wenigsten einen Tag in

---

<sup>34</sup> Ich folge hier Jan Assmann, a.a.O. S. 17ff.

<sup>35</sup> Jan Assmann: a.a.O., S. 22f.

der Woche dazu ausschließen“.<sup>36</sup> Das ist seit Alters her der Sonntag, d.h. prinzipiell kann es auch ein anderer Tag sein – aber einer muss es sein. Eine Gesellschaft, die sich durch ökonomischen Druck dazu verleiten lässt, die Zeit nur noch eindimensional erfahrbar zu machen, schadet sich in einer Tiefendimension, die natürlich der Ökonomie als Ökonomie wesentlich verschlossen bleiben muss. Und eine Ökonomie, die durch die Egalisierung des Zeiterlebens humane Glückserfahrungen verheißt, erweist sich als falsch institutionalisierte Religion. Es gibt kaum ökonomische Gründe für eine Änderung der Ladenöffnungszeiten – es sind eher Veränderungen im Lebensstil. Dann muss aber auch darüber diskutiert werden. Das wiederum kehrt nun die Beweiskraft wieder um: Wir in der Kirche müssen uns selbstkritisch fragen, weshalb wir die Sonn- und Feiertage so haben verkommen lassen.

Damit komme ich zu dem deutschen Fest aller Feste: Weihnachten. Religionsgeschichtlich interessant ist, dass dieses Fest in verschiedenen Kulturen auch seine Gestalt und seine Riten verwandelt. Insofern ist Weihnachten ein besonderes Beispiel für eine religionsgeschichtliche Besonderheit des Christentums: es ist – jedenfalls prinzipiell – in jede Kultur hinein vermittelbar. Seine jüdischen und hellenistischen Wurzeln können in jeder anderen Kultur neue Zweige treiben. Anders als in Amerika, wo das puritanische Unbehagen an Heiligenverehrung zur Säkularisierung dieses Festes beigetragen hat und z.B. die Züge des heiligen Bischofs Nikolaus von Myra deutlich dem polternden Gott Thor der nordischen Mythologie angeglichen hat,<sup>37</sup> ist das deutsche Weihnachten von religiöser Innigkeit geprägt. Wie tief so ein Fest in uns Wurzeln geschlagen hat, merkt man daran, wie viel von Stilfragen, von rituellen Wiederholungen (bis in die Speisefolge hinein) abhängt, ob das Fest gelingt. Auch hier spielt der Zeitfaktor eine große Rolle. Feste brauchen Vorbereitungszeit, wie immer sie auch gefüllt ist, mit Buße, Erwartungen und sei es gemeinsames Plätzchenbacken o.ä. Weil wir uns meist diese Zeit nicht mehr nehmen, fällt das innige Erleben des Festes gegenüber den Zeiten ab, in denen wir die Zeit zur Vorbereitung gehabt haben. Wer in der Adventszeit niemals „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit...“ gesungen hat, muss sich nicht wundern, wenn der „König der Ehren“ nicht einzieht und das „O du fröhliche“ schal verklingt.

---

<sup>36</sup> BSLK, S. 581 f. Ähnliches gilt für die Schweizer Reformation, vgl. Helmut Merkel: Feste und Feiertage IV, in: TRE Bd XI, 1983, S. 126.

<sup>37</sup> Vgl. Frank C. Senn: Art. Weihnachten, in: EKL, 3. Aufl. Bd. 4, 1996, Sp. 1240.

An Weihnachten feiern wir die dreifache Geburt Christi: In Bethlehem, in der menschlichen Seele und im ewigen Schoß des Vaters, des Schöpfers.<sup>38</sup> Deutlich ist eine Veränderung gegenüber den Stammesreligionen wahrnehmbar, die sich schon in Israel ereignet hat und die die christliche Kirche übernommen hat: die ursprünglich sich am naturhaften Zyklus orientierenden Feste werden historisiert, mit geschichtlichen Daten und Ereignissen verbunden, die Erscheinungen der Macht und der Taten Gottes sind.<sup>39</sup> Damit entsteht schon in Israel, aber auch für uns heute ein eigentümliches Miteinander von rhythmisch wiederkehrender und kontinuierlich gegliederter und als unwiederholbar erfahrener Zeit. Beides ist in der Weihnachtsgeschichte des Lukas exemplarisch festgehalten. Die Menschwerdung Gottes geschah an einer bestimmten, so nicht wiederholbaren Zeitstelle, nämlich als der Kaiser Augustus eine Volkszählung anordnete und Quirinius Statthalter von Syrien war – und zugleich: „Euch ist **heute** der Heiland geboren“ und damit allem Volk eine große Freude widerfahren – das gilt als Anbruch einer neuen Zeit der Welt und wird damit in der Erinnerung jedes Jahr neu repräsentiert.

Weihnachten erinnert also daran, dass wir alle eine Vorgeschichte haben, die nicht paradiesisch und dringend versöhnungsbedürftig ist. Gott selber tritt in die von der Passion gezeichnete Geschichte der Welt ein und erneuert die seufzende Erde, indem er sie auf ein Ende aller Daseinsnot in seinem Reich ausrichtet. Seine Inkarnation unterscheidet sich religionsgeschichtlich von anderen dadurch, dass Jesus absoluter Mensch ist, der keine übermenschlichen Legitimationen von sich gibt. Er kann die Hoheit seiner Gottheit nicht zeigen und sein Menschsein wie einen Vorhang wegziehen,<sup>40</sup> anders als Krishna zum Beispiel. An Weihnachten feiern wir also den Beginn einer neuen Zeit, in der der ferne Gott seiner Schöpfung so nahe kommt, dass ihre ursprüngliche Herrlichkeit als Verheißung eines neuen Himmels und einer

---

<sup>38</sup> Vgl. Friedrich Heiler: Erscheinungsform und Wesen der Religion, Die Religionen der Menschheit, Christel Matthias Schröder, (Hg.) Bd.1, 2. Aufl. 1979, S. 156.

<sup>39</sup> Vgl. Gerardus van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, 3. Aufl. 1970, S. 445. Zum Ganzen vgl. Gerhard von Rad: Theologie des AT Bd. 2, 4. Aufl.. 1965, S. 108 ff.; Horst Dietrich Preuss: Theologie des AT Bd 1, 1991, S. 256 f. Diesen Vorgang gibt es auch in anderen Kulturen, z.B. werden in Tibet die alten Bönfeste, die naturhaften Verläufen galten durch buddhistische Daten, ersetzt. In Griechenland wird das dorische Karneefest, das ein Erntefest war, später mit historisierenden Daten der Dorischen Wanderung definiert. Vgl. C. H. Ratschow, a.a.O., S. 239. Walter Burkert: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, 1977.

<sup>40</sup> Vgl. Carl-Heinz Ratschow: Jesus Christus, HST 5, 1982, S. 228 Ratschow bezweifelt von daher, ob Inkarnation eigentlich überhaupt ein geeignetes Bild für die Menschwerdung des Logos ist.

neuen Erde erscheint, in denen Gerechtigkeit wohnt (2. Petr. 3, 16). So eröffnet Weihnachten in seiner rituellen Wiederkehr und der im Anlass selbst beschlossenen Ausrichtung auf den guten Ausgang der Welt den immer wieder neu anzufachen- den Glauben als unbeirrbar**e** Hoffnung gegen allen Augenschein. Ich kann ohne Vertrauen in Jesus Christus und seine unaufgebbare Leiblichkeit den entscheidenden Satz aus Adornos Meditationen zur Metaphysik überhaupt nicht verstehen: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles“.<sup>41</sup> Trotz aller Skepsis gegenüber Glaube, Hoffnung, Liebe schließt Adornos Vorlesung über Metaphysik aus dem Jahr 1965 mit einem bemerkenswerten Widerspruch: „wo kein Leben mehr ist, (ist) die Lockung, dessen Reste mit dem Absoluten, dem aufleuchtenden Sinn zu verwechseln, unendlich groß... Dennoch aber kann nichts als lebendig auch nur erfahren werden, was nicht ein dem Leben Transzendentes zugleich verheiße. Dieses Transzendente **ist** also, und es ist zugleich **nicht**, - und über diesen Widerspruch läßt sich wohl sehr schwer, wahrscheinlich überhaupt nicht, hinausdenken“.<sup>42</sup> Dieses Ineinander von Sein und Nichtsein, von Vertrauen und möglicher Fallibilität wird theologisch im Begriff der Verheißung umkreist, die gerade, weil das Leben an ihrer Treue nagt, immer wieder erneuert werden muß. So leuchtet über der Krippe von Bethlehem der Stern des möglichen kosmischen Friedens.

Phänomenologisch zeigt sich an Weihnachten ein weiteres Charakteristikum der Feste, das einem Land guttut: Feste kann man nicht allein feiern. Darum ist die Selbstmordrate an Weihnachten am höchsten im ganzen Jahr. Feste sind eminent gemeinschaftsstiftend. Auffällig ist, dass uns in Deutschland keine Feste ohne religiösen Hintergrund gelingen. Der 17. Juni war eine Katastrophe und auch der 3. Oktober strahlt eine seltsame Unwirklichkeit aus.<sup>43</sup> Und seit dem 1. Mai das quasi-religiöse Klassenbewußtsein verlorengegangen ist, ist sein Festcharakter erloschen. Das ist wegen des zivilreligiösen Hintergrundes in den USA und Frankreich z.B. ganz anders.

---

<sup>41</sup> Negative Dialektik, 1966, S. 389.

<sup>42</sup> Metaphysik. Begriff und Probleme (1965), Nachgelassene Schriften IV/Bd 14, hrsg. von Rolf Tiedemann 1998, S. 226.

<sup>43</sup> Beiden „Festen“ fehlt das „Festlichkeitsgefühl“, die innere Nötigung, an diesen Tagen aus dem Alltag auf diese andere Ebene der menschlichen Existenz hinaufzutreten. „Ohne Festlichkeitsgefühl gibt es kein Fest“, Karl Kerényi: a.a.O., S. 50. Natürlich ist das Festliche mit dem Fröhlichen nicht identisch. Aber auch das Düstere, Traurige ist in seiner festlichen Begehung dem Heiteren verwandt und Ernst ist „auch im Grunde des freudigsten und heitersten Festgefühls da“ (ders., ebd.).

Weil das Fest nicht allein gefeiert werden kann, gehören Geschenke in aller Regel dazu – so auch an Weihnachten. Im gegenseitigen Schenken wird das Geschenk des Lebens durch Gott repräsentiert. Denn das Fest feiert man zusammen mit Gott (den Göttern)<sup>44</sup> und auch mit den Toten, die ganze Menschenwelt tritt zusammen. Einem Land, das die Freiheit des Individuums, auch infolge der Reformation erkämpft hat und das unter steigendem Individualismus die Zweideutigkeit des liberalen Freiheitsbegriffs erfährt – tut es gut, wenn es an einem Fest wie Weihnachten sich reorientierend besinnt und damit das, was verdinglicht, eindeutig geworden ist, transzendiert auf ein immerhin mögliches Anderssein.

Dies tritt nun an Ostern in ganz besonderer Weise hervor, insofern der Karfreitag substantiell zu den Osterereignissen hinzugehört: der Auferweckte verweist auf die Passion des Gekreuzigten, sie bleibt sein Thema und auch der Heilige Geist redet von nichts anderem. Die Herrlichkeit des Auferweckten bleibt bilderlos. Dabei transzendiert Ostern das kultisch repräsentierte „Damals“ des Ostermorgens nach jenem Passahfest in Jerusalem als Pontius Pilatus dort die römische Herrschaft vertrat. Die Osterereignisse erinnern daran, dass in der Welt ein tiefes Leid liegt. Ein Riß geht quer durch alles Geschaffene – es faßt sich zusammen im Tod, der keinen Sinn in sich hat, sondern Folge der vormoralischen Sünde ist. Deshalb wird alle Lebenskraft, alle Gemeinschaft und Segensblüte müde und die Welt altert durch den Menschen, der die Gemeinschaft und sich selber und seine Welt immer wieder bedroht und zerstört. Eine Gesellschaft, die diesen vormoralischen Begriff der Sünde aus dem Vorrat ihrer Weltdeutungen ausklammert, verfällt einem Optimismus, dessen grinsende Maske den Abgrund nur schlecht kaschiert. Die Osterereignisse und ihr festliches - und das heißt auch rituelles - Begehen erinnern zweitens daran, dass die Welt versöhnungsbedürftig ist. Versöhnung löscht schuldhaftes Verhalten. Leben bleibt durch Sterben wach, d.h. das „Opfer“, das prinzipiell Selbstopfer ist, gehört zu einem erfüllten Leben, es ist sein Ermöglichungsgrund. Das ist der Kern der paulinischen Interpretation des Lebens und Sterbens und Auferwecktwerdens Jesu. Es hat der Welt die Äonenwende gebracht, damit ist die Welt neu gerechtfertigt, versöhnt: der Friede ist lebensmögliches Ziel. Das Opfern hat ein Ende. Dank

---

<sup>44</sup> „Eine rein menschliche Bemühung, eine gewöhnliche Pflichterfüllung ist eben kein Fest, und vom Unfestlichen aus wird man ein Fest weder begehen noch verstehen können. Es muss etwas Göttliches hinzukommen, wodurch das sonst Unmögliche möglich wird.“, Karl Kerényi: a.a.O., S. 57.

der Gemeinschaftstreue Gottes kann auch und gerade der in Sünde verstrickte Mensch lachen über den nur noch scheinbaren Sieger der Welt, den Tod.

Insofern lenkt Ostern noch einmal den Blick auf die Zeit. Niemand kann sie anhalten. Die Zeit der Welt und des Lebens zerrinnt in einem unhaltbaren Strom und in ihren pausenlosen Strömen schreitet der Tod – das Schicksal dieser Welt.<sup>45</sup> Ostern, das Fest überhaupt, findet in „heiligen“ Zeiten statt. Das heißt: Nicht jede Zeit, nicht jeder Augenblick hat gleiche Qualität. Die Zeitqualität, die am Fest von Ostern besonders aufleuchtet, hat eine harte kontrafaktische Spitze gegen eine starke Tendenz der säkularen Gesellschaft. Der emanzipatorische Gedanke der Gleichheit aller Menschen vor Gott und dem Gesetz verliert seine humane Aura, wenn er sich totalisiert und auch unsere Zeiterfahrung überformt. Er zerstört das Besondere. Der ökonomisierten Gesellschaft gilt jeder Augenblick als prinzipiell gleich: man kann an jedem Tag arbeiten oder Urlaub machen. An jedem Tag und prinzipiell zu jeder Stunde erwarten wir von uns die gleiche Leistungsbereitschaft und Leistungsfähigkeit – ohne Rücksicht auf biologische und kulturelle Uhren. Was wir uns damit antun, merken wir oft erst in Krisenzeiten, wenn der Tod, die unaufhaltsame Zeit in der Gestalt des Schicksals, sich mit einem seiner Boten bei uns meldet. Noch nicht einmal die öffentlichen Trauerzeiten, erkennbar an der Trauerkleidung, gönnen wir uns; wir verbannen alles ins Innere. Aber in Wahrheit betet die Gesellschaft, die die Egalité der Zeit erzwingt, den Tod an. Am deutlichsten wird dies in dem nahezu süchtigen Verbrauch aller greifbaren Ressourcen für ein gegenwärtig gutes Leben – ohne Rücksicht auf die, die nach uns kommen. Die nur quantifizierte Zeit läßt die anderen Modi der Zeit, Vergangenheit und Zukunft, im Augenblick der Gegenwart verdampfen.

Solches Zeitverständnis hat unmittelbare gesellschaftliche Folgen. Sie zeigen sich politisch in der zukunftsvergessenen Haushaltspolitik vergangener Jahrzehnte ebenso wie auf dem ökologischen Feld. Sie prägen die Arbeitsmarkt- und Bildungspolitik, die Rentendiskussionen in einer notorischen Lieblosigkeit gegenüber der kommenden Generation.

In der quantifizierten Zeit verfestigt sich die Welt zur untranszendierbaren Eindeutigkeit, die kein Fremdes, kein Anderes außer der Versenkung ins eigene Selbst

---

<sup>45</sup> Vgl. Carl-Heinz Ratschow: Die Fest..., a.a.O., S. 239.

kennt. Richard Sennett hat diese „Tyrannei der Intimität“ am Mythos vom Narziß erläutert und als Verfall und Ende des öffentlichen Lebens diagnostiziert: „Die Versenkung ins eigene Selbst hindert Narziß daran, zu erfahren, was er ist und was er nicht ist; und die Versenkung ins eigene Selbst zerstört den, der sich auf sie einläßt... Die Auslöschung der Grenze zwischen dem Selbst und den anderen bedeutet, dass dem Selbst nie etwas Neues, Anderes begegnen kann. Dieses wird verschlungen und so lange umgeformt, bis sich das Selbst darin wiedererkennt – damit aber wird das oder der Andere bedeutungslos.“<sup>46</sup> Das erklärt die Doppelbödigkeit aller Integrationsbemühungen in der Einwanderungspolitik<sup>47</sup>, die so auffällig schwankt zwischen der Gewährung der Teilhabe der Fremden am öffentlichen Leben und doch als Bedingung dafür verlangt, das unterscheidend Eigene, also Fremde abzulegen. Der Dialog der Religionen braucht aber die Richtung auf eine Toleranz, die das Fremde achtet, gerade weil es anders ist als ich selbst.<sup>48</sup>

Gegen die quantifizierende, unaufhaltsam dahinströmende Zeit errichtet das Fest der Ostern eine, diesen Strom anhaltende und damit transzendierende Dauer: der auferweckte Christus sprengt die Quadern des Grabes und entsteigt dem Verfallensein an das Schicksal. Ostern und das Todesschicksal rücken kontradiktorisch zueinander.<sup>49</sup> Das Fest bildet einen Damm gegen den Tod: „Christ ist erstanden von der Marter alle, des solln wir alle froh sein, Christ will unser Trost sein. Kyrieleis. Wär er nicht erstanden, so wär die Welt vergangen; seit dass er erstanden ist, so lobn wir den Vater Jesu Christ. Kyrieleis.“

Ich breche ab. Nur zu gut weiß ich, was aus unseren christlichen Festen geworden ist, was wir in der Kirche selber daraus gemacht haben. Der Sonntag vermittelt nicht mehr die Ruhe des Schöpfungsmorgens, sondern ist „Fitmacher“ für die Arbeit. Auch unseren Atempausen ist der „Charakter unentrinnbarer Zweckmäßigkeit“

---

<sup>46</sup> Tyrannei der Intimität [1997], dtsh 1996, S. 408.

<sup>47</sup> Vgl. Matthias Proske und Frank-Olaf Radtke: Das Reden über Religion. Wissenschaft, Massenmedien und der Islam, in: Heimat-Fremde, JRP Bd. 14, 1997, S. 84-108.

<sup>48</sup> Vgl. Peter Steinacker: Die Kirche im Dialog der Religionen, in: Zeitschrift für Mission 23/1997, S. 166-183; Wilfried Härle: die Wahrheitsgewißheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, in: Zeitschrift für Mission 24, 1998, S. 176-189; Werner Schiffauer: Fremde in der Stadt, 1997.

<sup>49</sup> Vgl. Carl-Heinz Ratschow: a.a.O., S. 240.

aufgeprägt.<sup>50</sup> Weihnachten, der Aufgang der aus Gnade geschenkten Gerechtigkeit Gottes, ist zur bekannten Konsumorgie verkommen, deren Sinn nicht der Gegensatz und die Erfüllung des Alltags ist, sondern dessen unermessliche Fortsetzung. Mit Schenken hat dies alles nichts mehr zu tun; denn die Gabe meint wie das Opfer immer auch mich selbst. Die unübersehbare Fülle der Geschenke aber verbirgt genau das Selbst, das doch in der Nachfolge Jesu sich hingeben könnte. An Ostern hat der Osterhase, am treffendsten in der Form des nur in der Verpackung veränderten Weihnachtsmannes, den Sieg Christi über den Tod verdeckt. So werden die Feste durch die Egalité der Zeit bedroht: alles wird Alltag. Aber auch umgekehrt droht dem Land Gefahr. Alles, was wir an den Festen haben, können viele nahezu jeden Tag haben: „Das Fest droht den Alltag zu verschlingen“, die Differenz zwischen Fest und Alltag wird, nicht zuletzt auch wieder ökonomisch bedingt, eingeebnet. Ist alles Fest, dann wird das Fest zur Randerscheinung einer Kultur, die die lebensspendende Aufgabe der reorientierenden Besinnung an die Fachleute delegiert, seien es nun Philosophen, Soziologen, Theologen, Künstler oder Sonntagsredner. Die Folgen sind schrecklich, nämlich eine Unfähigkeit zum Fest überhaupt. Bei den Gnostikern in der Umwelt des Neuen Testaments, den Puritanern und im schiitischen Iran kann man studieren, was einem Land passiert, das nicht mehr feiern kann.<sup>51</sup>

Insofern bleibt die Wiedergewinnung der christlichen Feste eine zentrale Aufgabe einer menschenfreundlichen und Gott liebenden Kirche.<sup>52</sup> Daran möchte ich weiterarbeiten in Kirche und Gesellschaft. Wen Christus einmal bezaubert hat, der kann in der Entzauberung der Welt nur ein vorübergehendes Prozeßmoment der Geschichte sehen.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung 1969, S. 95.

<sup>51</sup> Vgl. Jan Assmann: a.a.O., S. 27.

<sup>52</sup> Die Kirchentagsbewegung hat in den Kirchentagen als „Fest des Glaubens“ sehr viel zur Erneuerung des gelebten christlichen „Festlichkeitsgefühls“ getan. Sie dient damit der Kirche und dem Land.

<sup>53</sup> „Die Entzauberung der Welt hat der Religionsgeschichte neuen Auftrieb gegeben.“ meint Hans G. Kippenberg: Kritik an Religionen – Antikritiken im Namen von Religion, in: Kritik an Religionen, a.a.O., S. 44. Dieser Auftrieb erschöpft sich hoffentlich nicht in Fundamentalismus und Esoterik, die Kippenberg als Beleg anführt.