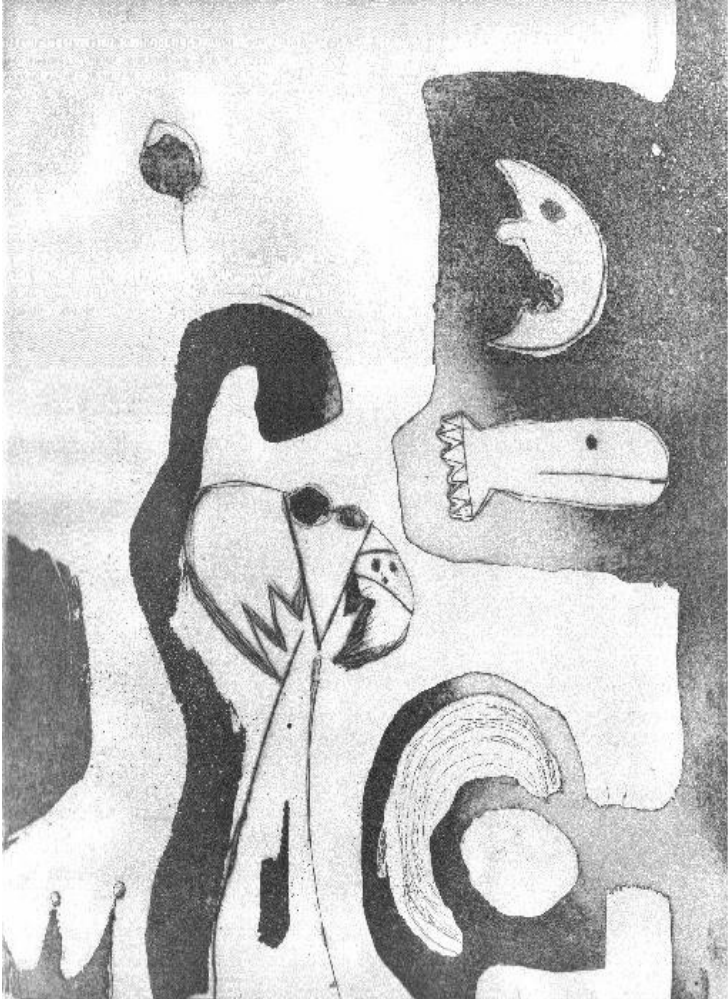


# PHILOKLES

---

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 1-2001



ISSN: 1437-806X – Preis: DM 10,00

# Inhalt

<b>Editorial</b>		1
<b>Interview</b>	Religionslosigkeit in Ostdeutschland. <i>Monika Wohlrab-Sahr</i> im Gespräch mit PHILOKLES	2
<b>Diskussion</b>		
Text		
<i>Eckhart Friedrich</i>	Gottesgedanke und christlich interpretierte ,Wirklichkeit des Heils‘: Philosophische Bemerkungen zur Bedeutung von ,Realität Gottes‘	13
Kommentare		
<i>Stijn van den Bossche</i>	Gott ist ganz anders	35
<i>Hans-Peter Großhans</i>	Theologische Erkenntnis und Kritik	39
<i>Thomas Rentsch</i>	Kritische Bemerkungen zu Eckhart Friedrich	41
<i>Eberhard Herrmann</i>	Religion und existentielle Erfahrung	44
<i>Sergio Sorrentino</i>	Philosophie und Religion: Das Problem der Wirklichkeit Gottes	47
Replik		
<i>Eckhart Friedrich</i>	Religion, Philosophie und die Möglichkeit eines kritischen Zugangs – Eine Antwort	51
Literatur		61
<b>Lesevorschlag</b>	<i>Franz Overbeck</i> : Christentum und Kultur	65
<b>Zum Titelbild</b>		78
<b>Impressum</b>		79

## Editorial

Es sind erst wenige Tage vergangen, seit Christen in aller Welt das Osterfest begangen haben. Fragt man, was denn hier Jahr für Jahr gefeiert wird, so ist die Antwort in einem Sinne klar: Gefeiert wird die Auferstehung Jesu Christi, des Sohnes Gottes. In einem anderen Sinn ist sie durchaus nicht klar bzw. nur so klar, wie die Rede von Auferstehung, von Gott und von seinem Sohn eben ist.

Hier setzt Religionsphilosophie an, bei der Frage nach der Bedeutung religiöser Rede und religiöser Praktiken. Hier setzt auch Eckhart Friedrich im vorliegenden PHILOKLES an. Dass diese Frage der nach der ‚Wahrheit‘ religiöser Rede, etwa nach der Existenz Gottes, nicht nur vorausgeht, sondern auch inhaltlich die radikalere Frage ist – das beweisen Friedrichs Überlegungen und das kontroverse Echo, das sie bei seinen Mitdiskutanten hervorgerufen haben. Friedrichs Thesen werden teils direkt negiert (van den Bossche, Großhans), teils auf möglicher Weise problematische Voraussetzungen befragt (Rentsch), teils auch mit alternativen oder ergänzenden Konzepten erwidert (Herrmann,

Sorrentino). Wie schon in den vorausgegangenen Ausgaben mag mancher sich auch dieses Mal ein Fortsetzungsheft wünschen, in dem den vielen Anregungen und offenen Fragen nachgegangen würde.

Als eine Art von Warnung sei an dieser Stelle gesagt, dass eine Zeitschrift für populäre Philosophie nicht immer auch sprachlich populär ausfallen muss. Dies ist bei vorliegender Ausgabe sicher nicht der Fall. Statt dessen wird dem Leser Einblick in eine – wie wir meinen, relevante – Werkstattdebatte heutiger Religionsphilosophen geboten.

Ein PHILOKLES über Religion wäre unvollständig ohne das Thema Religionslosigkeit und Atheismus. Wir sprachen darüber mit der Religionssoziologin Monika Wohlrab-Sahr.

Abgerundet wird das Heft durch einen Lesevorschlag zu Franz Overbeck, der heute zu Unrecht bloß noch als Freund Friedrich Nietzsches im kulturellen Gedächtnis überdauert hat, nicht aber als eigenständiger und zum Teil origineller Theologe und Philosoph.

*Henning Tegtmeier*

## Religionslosigkeit in Ostdeutschland

*Eine Erörterung des Themas ‚Religion heute‘ wird nicht auskommen ohne Reflexion auf die Phänomene der Religionslosigkeit und des Atheismus. Philokles sprach über dieses und verwandte Themen mit Monika Wohlrab-Sahr. Sie ist Professorin für Religionssoziologie an der Universität Leipzig und beschäftigt sich mit Problemen der religiösen Orientierung in modernen Gesellschaften, aber auch mit methodischen Fragen der Religionssoziologie.*

**PHILOKLES:** *Nach der politischen Wende von 1989 und dem Zusammenbruch der ‚sozialistischen‘ Staaten in Osteuropa hat man auf die Sinnorientierungen der hier lebenden Menschen vielfach mit der Erwartung geblickt, dass es unter ihnen zu einer unkontrollierten Öffnung für Religionsangebote aller Art kommen werde. Man meinte wohl, dass hier ein Sinnvakuum entstanden sei, von dem nun allerlei Angebote, die dieses zu füllen und zu befriedigen versprochen, eingegossen werden müssten. Teilen Sie diese z.T. wohl auch von SoziologInnen gehegte Erwartung, und wie urteilen ReligionssoziologInnen heute im Allgemeinen über diese Frage?*

**Wohlrab-Sahr:** Ich glaube, dass dieses Bild gar nicht in dem Maße von Soziologen verbreitet worden ist, sondern eher eine Erwartung aus dem kirchlichen Kontext war, beispielsweise von Sektenbeauftragten

oder auch in der Diskussion über den Religionsunterricht, d.h. über den LER-Unterricht in Brandenburg. Da herrschte in gewisser Weise die Vorstellung, das ist ein brachliegendes Feld, das jetzt von allen möglichen weltanschaulichen Interessen her – und im Grunde genommen auch von den Kirchen – zu beackern ist. Ich erinnere mich nicht, dass da in der Religionssoziologie wirklich so eine Erwartung bestand. Was man feststellen kann, ist auf jeden Fall, dass die Erwartung, sofern es sie gegeben hat, wohl in jedem Fall nicht eingetroffen ist. Die Entkirchlichung und auch der weltanschauliche Wandel, der sich in der DDR-Zeit vollzogen hat – der Säkularisierungsprozess oder wie immer man das nennen mag – ist offensichtlich nachhaltig gewesen. Und im Grunde genommen ist erst jetzt langsam wieder bei den jüngeren Generationen, bei denen, die nach ’75 geboren sind, soweit das auf Umfrageebene er-

kennbar wird, so etwas wie eine gewisse Öffnung gegenüber religiösen Fragen zu bemerken oder eine gewisse Unsicherheit im Hinblick auf die Beantwortung von Fragen wie: „Glaubst du an Gott, oder glaubst du nicht an Gott?“, oder: „Glaubst du an ein Leben nach dem Tod?“, sozusagen eine größere Bereitschaft, sich mit solchen Fragen überhaupt wieder auseinanderzusetzen, was sich aber nicht oder zumindest noch nicht – und vielleicht auch perspektivisch nicht – in Kirchlichkeit manifestiert.

**PHILOKLES:** *Sie sagten, dass es - jedenfalls bezüglich bestimmter Altersgruppen – wohl eher so sei, dass die vormalig staatlich gelebte und verordnete Religionslosigkeit letztlich doch auch nachhaltige Wirkung zeitigt habe. Was ist dabei aber mit Religionslosigkeit gemeint? Und was mich hieran zuerst interessiert, ist, wie Sie das Verhältnis von Religionslosigkeit zu der Frage der Entkirchlichung bzw. dem kulturellen Phänomen der Entchristlichung beschreiben würden.*

**Wohlrab-Sahr:** Das ist lange Zeit – sagen wir mal bis in die 50er Jahre – relativ schnell und eindeutig gleichgesetzt worden. Zumindest für den westdeutschen Kontext muss man sagen, dass im Grunde genommen Religiosität, religiöses

Verhalten immer über Kirchlichkeit identifiziert wurde. Und damals war der empirische Zugang eben so: Man hat den Kirchgang gemessen; man hat die Zustimmung zu bestimmten, von der Kirche vertretenen Glaubensüberzeugungen gemessen; man hat die Partizipation an bestimmten kirchlichen Angeboten, also Abendmahlsbeteiligung usw., gemessen. Und dann gab es einen Bruch durch eine berühmte Attacke von Thomas Luckmann, der das sehr stark problematisiert hat, und zwar 1960, in einem Literaturbericht, in dem er für die analytische Trennung der Beschäftigung mit Religion und der Beschäftigung mit Kirche als zwei unterschiedlichen Perspektiven und für eine stärkere Anbindung der Religionssoziologie an eine Theorieperspektive plädiert hat. Und da sind sicherlich in der Zeit auch Einsichten formuliert worden, hinter die man so nicht mehr zurück kann. Man muss Religion gesondert empirisch betrachten. Man kann sie nicht einfach identifizieren mit Kirchlichkeit! Das ist das eine. Also analytisch, denke ich, muss man das in jedem Fall trennen.

Andererseits hat aber – nach dieser ersten Emphase, wo man dann auch ein bisschen polemisiert hat gegen die bloße Kirchensoziologie, also gegen das bloße Messen von irgendwelcher Beteiligung – sich die Einsicht breit gemacht, dass es of-

fensichtlich doch eine enge Verbindung zwischen diesen beiden Phänomenen gibt, zumindest wenn man das für Deutschland betrachtet. Also, es war zunächst einmal die Überlegung: Wenn man das analytisch trennt, ist die Frage: Trennt es sich auch empirisch? Also: Bleiben die Leute, die aus der Kirche austreten, weiterhin religiös und finden das eben nur nicht mehr in der Kirche verortet? Und da muss man sagen – zumindest, soweit man das über Survey-Umfragen und deren Fragen-Kataloge erfassen kann –, dass es offensichtlich doch einen engen Zusammenhang gibt zwischen Kirchlichkeit und der Zustimmung zu bestimmten religiösen Inhalten, d.h. zu bestimmten Transzendenz-Vorstellungen, wie etwa: Kann man sich vorstellen, dass es ein Leben nach dem Tod gibt; glaubt man an einen persönlichen Gott, und diese Dinge. Man musste einsehen, dass das offensichtlich doch stark mit Kirchlichkeit verknüpft ist und dass die Leute in dem Moment, wo sie sich von den Kirchen abkehren, sich eben im überwiegenden Maße auch von solchen Glaubensinhalten abkehren. Also, es gibt einen solchen empirischen Zusammenhang. Trotzdem muss man das analytisch unterscheiden.

**PHILOKLES:** *Religionslosigkeit – wie alle Phänomene, die die bloße*

*Negation von etwas sein wollen oder sollen – können wir ja nur unter Bezugnahme und über die Betrachtung dessen, was das Positive, in diesem Fall also, was Religion ist, näher untersuchen und erörtern. Was mich nun interessiert, ist dies: Arbeiten SoziologInnen im Blick auf Religion eigentlich zu einer sozialen Wirklichkeit, die Angehörige einer Religion oder religiöse Persönlichkeiten ihrem Selbstverständnis nach selbst als die Sache, zu der sie mitgehören, akzeptieren könnten, oder eröffnet die sozial-empirische Erforschung von Religion einen zu deren Selbstverständnis letztlich unvereinbaren alternativen Interpretationsrahmen?*

**Wohlrab-Sahr:** Die Frage spielt auf zwei unterschiedlichen Ebenen eine Rolle. *Die eine* ist: Was identifiziert man als religiös – sozusagen aus einer Außenperspektive, aus einer Beobachterperspektive. Das wäre der eine Zugang. Und *der andere* Zugang wäre: Müssen diejenigen, die selber religiös sind, sich darin wiedererkennen?

**PHILOKLES:** *Meine Frage richtet sich auf die sehr allgemeine Verhältnisbestimmung von Religion als sozialem Phänomen – wie sie ja einzig in die Verantwortung der Soziologin fallen kann – zu derselben als Ausdruck des innerhalb einer Religion selbst erhobenen Wahr-*

*heitsanspruches. Sind soziologische Untersuchungen offen, auch die Gestalt einer Wirklichkeit im Hinblick darauf zu untersuchen, dass sie religiös als Wahrheit beansprucht wird, oder können sie sich auf Religion letztlich ausschließlich als einem sozialen Phänomen, d.h. als einem Phänomen menschlich interpretierter Wirklichkeiten konzentrieren? Oder können diese zwei Seiten sozialtheoretisch auch miteinander vereint werden? – Ich möchte diese Frage aber nicht nur ganz allgemein verstanden wissen, sondern als Teil der Frage danach, was mit dem Konzept Religionslosigkeit wirklich Thema ist, worin eine Persönlichkeit Ihrer Meinung nach nicht integriert sein darf, um als religionslos registriert werden zu können.*

**Wohlrab-Sahr:** Das ist eine Frage, die man in der Soziologie verhandeln würde unter dem Aspekt: funktionaler oder substantieller Religionsbegriff. Bestimmt man Religion über die Funktion, die sie in einem gesellschaftlichen Kontext oder im Hinblick auf Personen erfüllt – und zwar ausschließlich darüber – und abstrahiert von den spezifischen Glaubensinhalten? Das ist eine Position, wie sie in Frankreich in der Durkheim-Schule vertreten wird und in Deutschland eben vor allem durch Luckmann repräsentiert war, wobei Luckmanns Position folgen-

dermaßen zu bestimmen ist: Religion ist das, was den Menschen über seine bloße biologische Natur hinaus transzendiert. Hier ist gewissermaßen die Subjektwerdung selber eigentlich schon ein religiöser Vorgang. Bei Durkheim ist Religion eher an die Frage sozialer Integration gekoppelt, und zwar im Grunde genommen an die Symbolisierung von Gesellschaftlichkeit. – Oder bindet man den Religionsbegriff an das, was bestimmte religiöse Gruppen glauben; also: bindet man es an die Gottesvorstellung beispielsweise oder an die Vorstellung von einem Jenseits oder was auch immer.

Und ich denke, dass beide Perspektiven ihre Stärken und ihre Schwächen haben. Die Stärke der ersten Perspektive ist natürlich die, dass uns das in die Lage versetzt, strukturell vergleichbare Phänomene tatsächlich zu vergleichen, also beispielsweise – mal in der traditionellen Terminologie betrachtet – ideologische Phänomene und religiöse Phänomene – wie etwa den Stalinkult und einen religiösen Kult – zu vergleichen, also etwas, was strukturell-funktional betrachtet tatsächlich Ähnlichkeiten aufweist. Das macht eben tatsächlich Sinn, so etwas einmal nebeneinander zu stellen. Das ist die Stärke des funktionalen Ansatzes. Die Schwäche ist, dass er einfach nicht mehr trennscharf ist. Dann ist eben die kollekt-

tive Ekstase beim Fußballspiel, insbesondere beim Spiel der National-elf, zwangsläufig auch Religion. Also jede Form der Symbolisierung von Gesellschaftlichkeit und von etwas, das über den einzelnen hinausgeht, ist dann schon Religion. Und das finde ich ein Problem, weil dieser Begriff dann einfach nicht mehr trennscharf genug ist, um auch Dinge zu unterscheiden, die eben unterschiedlich sind.

Das Problem an der rein substantiellen Betrachtung ist dagegen, dass man im Grunde genommen über die spezifischen Glaubensinhalte selber nicht mehr hinauskommt; also, dass man im Grunde genommen keine übergreifenden Kategorien mehr findet – oder jedenfalls, dass es schwerer ist, solche Kategorien zu finden –, so dass man die Phänomene, die vielleicht in den inhaltlichen Vorstellungen ganz unterschiedlich sind – also Religionen, die keinen Gottesbegriff haben beispielsweise, aber in vielem anderen vergleichbar sind –, eigentlich nicht mehr wirklich fassen kann.

**PHILOKLES:** *Hier interessiert mich natürlich nun auch ganz direkt, wie Sie selbst Religion und Religionslosigkeit bestimmen würden.*

**Wohlrab-Sahar:** Es gibt einen Vorschlag von Luhmann, den ich an der Stelle eigentlich am überzeugends-

ten finde. Luhmann hat ja zunächst mal auch mit einem funktionalen Religionsbegriff angesetzt, aber dann eine Zusatzbestimmung einfügt, und zwar über den Kommunikationskode. Dass man es nämlich mit Religion dort zu tun hat, wo in der Kommunikation mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz operiert wird. Das löst auch nicht alle Probleme, weil sich da natürlich wieder die Frage stellt: Wo wird tatsächlich mit Transzendenz oder mit einer Vorstellung von Transzendenz gearbeitet? Aber das scheint mir dann doch ein Instrumentarium zu sein, mit dem man Religion als Religion fassen kann und beispielsweise von Ideologie unterscheiden könnte.

**PHILOKLES:** *Ich möchte hierzu noch eine Frage stellen, die unmittelbar an das Gesagte anknüpft. Und zwar: Gibt es nicht auch einen Gedankenzusammenhang, durch den aus der funktionalen Religions-  
theorie selbst wieder eine Art substantielle wird? Denn wird Religion nicht letztlich gerade auch in funktionalistischen Religionstheorien häufig mit der wie auch immer gearteten Ausgestaltung grundlegender, für uns Menschen generell wichtiger, letztlich unhintergehbare oder dafür gehaltener Zusammenhänge und dem Leben, sofern es durch diese notwendig bestimmt ist, identifiziert? Im Hinblick darauf*



*drängt sich natürlich die Frage auf, ob es Religionslosigkeit überhaupt geben kann. Was sagen Sie zu einer solchen Situationsbeschreibung, und vor allem: Kann es Religionslosigkeit wirklich geben?*

**Wohlrab-Sahr:** Theoretisch ausgeschlossen wäre das auf einer gewissen Ebene in dem Luckmannschen Konzept. Wenn man sagt: Schon dann, wenn Menschen sich durch Akte der Symbolisierung über ihre biologische Natur hinaus erheben, haben wir es mit einem religiösen Vorgang zu tun – also jeder Sozialisationsvorgang ist schon ein religiöser –, dann könnte es Religionslosigkeit per definitionem nicht geben, allerdings nur auf dieser ganz basalen Ebene. Es wäre aber nicht ausgeschlossen im Hinblick auf die Frage: Kann es Religionslosigkeit geben in dem Sinne, dass Menschen nicht an ein Jenseits glauben oder nicht an einen Gott glauben? Da würde auch Luckmann selber sagen: „Natürlich kann’s das geben; das ist ja empirisch evident.“ Trotzdem würde er dann auf einer basaleren Ebene immer noch von Religion reden. Das wird in der Kritik gegen Luckmann oft durcheinandergeworfen, doch so undifferenziert ist der Ansatz nicht. Trotzdem würde ich sagen, ich wäre damit nicht zufrieden. Ich würde nicht jeden Akt von Symbolisierung oder Sozialisierung schon religiös nen-

nen. Das finde ich dann zu unscharf in der Begrifflichkeit.

Wenn man den Religionsbegriff hingegen an die Vorstellung oder besser: an die Unterscheidung und In-Beziehung-Setzung von Immanenz und Transzendenz bindet, dann kann es natürlich Religionslosigkeit geben, nämlich dort, wo mit solchen Unterscheidungen generell nicht mehr gearbeitet wird. Und das könnte man auch auf der gesellschaftlichen Ebene festmachen. Ich finde da die DDR ganz illustrativ dafür, nämlich deren tatsächliche Versuche, solche Bezüge oder die Möglichkeit zu solchen Bezügen zu diskreditieren oder eben durch eine immanente Weltansicht zu ersetzen. Natürlich müsste man das dann auch auf der persönlichen Ebene dingfest machen, eben dort, wo in biographischen Deutungen – und das ist ja die Ebene, wo das im Grunde genommen relevant wird – oder angesichts von Krisenphänomenen und deren Thematisierung keinerlei Bezüge auf irgendeine transzendente Realität hergestellt werden, wie es umgekehrt der Fall wäre, wenn etwa jemand sagt: „Man hat die Dinge eben nicht in der Hand“, wo ja manchmal – vielleicht nicht per se, aber doch oft – mitschwingt: Die Dinge sind von irgendwo anders her bestimmt. Oder Aussagen, wie man sie in der New-Age-Szene findet: „Das ist nicht zufällig, dass wir uns bege-

net sind“, also: Es gibt prinzipiell keinen Zufall, sondern alles ist Ausdruck einer Bestimmung. Das wäre meines Erachtens ein klarer Transzendenzbezug. Doch wo man solche Anschlüsse nicht findet, da müsste man dann von Religionslosigkeit sprechen.

**PHILOKLES:** *Muss man aber nicht letztlich noch einmal zwischen zwei Formen von Transzendenz unterscheiden, nämlich einerseits einer Art Aktual-Transzendenz und einer Art potentiellen Transzendenz andererseits? Denn man könnte sich ja gut vorstellen, dass eine Transzendenzfunktion menschlichen Wissens oder auch bezüglich der Verwirklichung gesellschaftlicher Realität zugestanden wird, obwohl man natürlich gleichzeitig nicht an die Realität einer schon aktuellen Transzendenz glaubt. Wie würde das zu der Theorie von Luhmann passen, die Sie ja zugrunde legen möchten?*

**Wohlrab-Sahr:** Ich will mich jetzt gar nicht als Luhmannianerin bezeichnen. Aber das finde ich, jedenfalls im Moment, theoretisch am interessantesten, Religion auf diese Weise zu fassen. Wie man es dann empirisch umsetzt, ist noch mal eine andere Frage. Von Luhmanns Theorie her ist ja die Funktion der Religion – also, ihre gesellschaftliche Funktion – dadurch bestimmt,

dass in ihr Unbestimmbarkeit in Bestimmbarkeit überführt und Unbestimmbarkeit chiffriert wird. Der Gottesbegriff wäre in diesem Modell eine Chiffrierung von Unbestimmbarkeit, und über diese Chiffrierung wird eine Bestimmung vorgenommen, allerdings eine Bestimmung, die gleichzeitig auf etwas Unbestimmbares verweist. Es wird im Grund genommen eine Stelle markiert, die nicht eindeutig bestimmbar ist, für die aber eine Chiffre eingesetzt wird. Und da könnte man natürlich sagen: Das Unbestimmbarkeitsproblem als solches – ich würde das vielleicht nicht unbedingt Transzendenz nennen, weil Transzendenz ja schon eine spezifische Formulierung dafür ist – das stellt sich natürlich im Prinzip in jedem Bereich und kann auch in anderen Kontexten formuliert werden. Das kann in der Naturwissenschaft thematisiert werden als *Unendliches*, d.h. als Hinweis darauf, was wir alles noch nicht wissen. Und je mehr Wissen wir uns aneignen, um so weiter vergrößert sich der virtuelle Raum dessen, was wir eben in dieses Wissen noch nicht einbezogen haben und letztlich niemals einbeziehen können. Man könnte es auf der Ebene thematisieren, ohne dass es dann schon religiös wäre. Man könnte es auf der philosophischen Ebene thematisieren, und da wird es sicherlich auch thematisiert. Und auch Luhmann be-

trachtet das ja als ein generelles Problem: Die Horizonte, so sagt er, schieben sich mit jeder Beobachtung und mit jeder Unterscheidung immer nur weiter hinaus. Das ist ein erkenntnistheoretisches Problem, das sich immer stellt und das natürlich auch an anderen Stellen thematisiert wird. Man könnte oder müsste dann vielleicht sagen: Die Religion übernimmt es im Grunde genommen stellvertretend für die anderen Bereiche, dafür ein Angebot zu machen. Und man müsste sich dann wahrscheinlich empirisch offen halten für die Möglichkeit, dass diese Problematik als solche durchaus auch nicht-religiös formulierbar ist. Die Frage wäre dann, ob es vergleichbare Chiffren gibt, die nicht-religiöser Art sind, die aber ebenfalls stellvertretend für dieses Problem einen Begriff finden.

**PHILOKLES:** *Da Sie gerade die Naturwissenschaften angesprochen haben, möchte ich hier noch eine Bemerkung unterbringen: Diese sind ja vielleicht am ehesten auch eine Art Konkurrenzmodell für die Religion, denn sie sind ja das Modell, in dem davon ausgegangen wird, dass unsere Erkenntnisse zwar hinterhereilen, wir aber doch eigentlich nur versuchen, immer schon Bestimmtes nachzubestimmen. Also: Die Bestimmbarkeit liegt in einer gewissen Weise – was immer das heißen mag – immer schon*

*voraus. Und ist nicht gerade Religion eben auch in dem Sinne zu verstehen, dass sie mit der für sie jeweils spezifischen Übersetzung der Unbestimmbarkeit in Bestimmbarkeit letztlich nicht nur irgendeinen Umgang mit der Unbestimmbarkeit sucht, sondern versucht, positiv die Kommunikation mit einem in seiner Möglichkeit schon Bestimmten aufzubauen?*

**Wohlrab-Sahr:** Na ja, empirisch wahrscheinlich ja. In dem letzten Buch, „Die Religion der Gesellschaft“, formuliert Luhmann das in einer Weise, die ich ganz interessant fand, denn er wagt sich da in ein Feld, wo ich den Eindruck hatte, das ist für die Theologen sehr spannend. Er macht quasi Vorschläge, wie sich Theologie heutzutage verhalten sollte, und der Vorschlag ist im Grunde genommen, die Seite der Dogmatik – von der man ja sagen könnte, dass es die Seite der theologischen Bestimmung ist – eher vorsichtig zu handhaben. Und die Rolle, die die Theologie im Grunde genommen wahrzunehmen hätte, wäre diejenige, die Frage offen zu halten – so sagt er das. Also theoretisch find ich das einen interessanten Vorschlag; faktisch natürlich für jede religiöse Gruppe gar nicht realisierbar, weil es eben keine Philosophie ist, sondern immer schon Glaubensinhalte damit verbunden sind, die eben dieses Offenhalten

dann letztlich ausschließen. Und insofern haben Sie sicher recht, dass man es empirisch immer schon mit einem konkreten Vorschlag, wie die Transzendenz dann doch zu bestimmen sei, zu tun hat. Aber gleichzeitig gibt es natürlich in der religiösen Tradition immer auch das andere. Also wenn man sich das Alte Testament oder das Judentum anschaut: der Gottesname, der nicht ausgesprochen werden darf oder nur in einer bestimmten Form geschrieben werden darf; oder im Islam die bildliche Nicht-Darstellbarkeit. Es gibt da also immer auch Verbote, die darauf zielen, die Bestimmung nicht zu weit zu treiben. Und ich würde vermuten, dass man das auch in aktuellen religiösen Thematisierungen oder religiösen Suchbewegungen – vielleicht von Leuten, die sich selber noch gar nicht eindeutig verortet haben – identifizieren kann. Das bleibt dann nicht dabei und kann sicherlich auch nicht dabei bleiben. Aber ich denke schon, dass man neben der Bestimmung immer auch dieses Moment findet, gewissermaßen Vorsichtsschilder aufzustellen.

**PHILOKLES:** *Nun möchte ich aber auch einmal eine Frage zu den empirischen Zusammenhängen stellen. Was würden Sie vor dem Hintergrund bisheriger Untersuchungen oder Vorstudien sagen: Wie stellt sich nun das Phänomen der Religi-*

*onslosigkeit in Ostdeutschland unter Befragten dar?*

**Wohlrab-Sahr:** Ich bin da noch in einer Experimentierphase. Die Untersuchungen selbst haben noch nicht begonnen. Ich habe mal ein Interview geführt, aber das ist alles noch nicht sehr weit gediehen. Die Überlegung ist die, mit einer qualitativen Studie, also mit einem rekonstruktiven Vorgehen da anzusetzen, wo die Survey-Untersuchungen im Grunde genommen in der Abfolge von Generationen auf eine Veränderung hinweisen. Mit *Generationen* meine ich beispielsweise das Verhältnis zwischen denjenigen, die noch vor der Zeit der DDR geboren sind, die also, sagen wir mal, vor 1930 geboren sind und die die Gründung der DDR in ihrer Adoleszenz erlebt haben und als Erwachsene im Grunde genommen mit der Religionspolitik der DDR konfrontiert waren: Das wäre eine erste Gruppe. Dann eine zweite Gruppe, die selber schon in der DDR geboren und aufgewachsen ist, die an dieser Zeit – also an diesem Versuch, ein wissenschaftliches Weltbild zu etablieren – unmittelbar beteiligt oder davon betroffen war und bei denen das auch entsprechende Wirkungen gezeitigt hat; wo man also Religionslosigkeit vielleicht am ehesten – also, in diesem Sinne eines Ausschlusses von Perspektiven, die über die Imma-

nenz hinausweisen – identifizieren könnte. Und dann eben die jüngste Gruppe derer, die nach '75 geboren sind, die also die Wende während ihrer Adoleszenz erlebt haben und bei denen Survey-Studien am ehesten eine Art religiöser Öffnung identifizieren. – Also, diese drei Gruppen will ich mir mal in einem Generationenvergleich anschauen. Das ist das Vorhaben für die nächste Zeit. Und geplant ist, mit unterschiedlichen Instrumenten zu arbeiten: *Zum einen* – und zwar, weil man sich da ja im Grunde genommen idealtypischer Weise eine Familie vorstellen könnte: Großelterngeneration, Elterngeneration, Kindergeneration –, Familiengespräche zu führen, um diese differierenden Perspektiven in den unterschiedlichen Generationen auch im Kontrast in den Blick zu nehmen; dann *in einem zweiten Zugang*, sich dem über Gruppendiskussionen zu nähern, die dann Gleichaltrige zusammenbringen; und *in einer dritten Perspektive* über biographische Interviews, wo man diese Ebene von Lebensdeutungen in den Blick nehmen würde, die dann eben solche Bezüge aufweisen oder nicht. Das ist das, was ich vorhabe.

**PHILOKLES:** *Bei Ihrer Begründung dafür, warum Sie eine Untersuchung von Religionslosigkeit insbesondere in Ostdeutschland für loh-*

*nend halten, kann ich natürlich nicht umhin zu fragen, ob Sie auch meinen, dass Religionslosigkeit – anders als in Westdeutschland oder den westlichen Ländern Europas – nur in den ostdeutschen Ländern ein besonderes Problem darstellt. Und haben Sie vor, das dann auch in einem Ost-West-Vergleich zu untersuchen?*

**Wohlrab-Sahr:** Das wäre ein zweiter Schritt. Weil die Anlage der Untersuchung schon relativ komplex ist – mit diesen drei Generationen und den unterschiedlichen empirischen Zugängen – ist das im Moment noch nicht geplant. Aber es würde sich natürlich anbieten, das in einem nächsten Schritt tatsächlich auch vergleichend anzulegen. Ostdeutschland und Westdeutschland und vielleicht noch ein anderes Land. Im Prinzip würden sich die USA anbieten, weil das einfach eine ganz andere religiöse Landschaft ist. Zum Hauptpunkt Ihrer Frage aber möchte ich sagen: Ich denke, es gibt da Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Also, es gibt sicherlich Gemeinsamkeiten in dem Sinne, dass es Säkularisierungsprozesse – als Prozesse subjektiver Säkularisierung – natürlich in Westdeutschland genauso gibt und in den USA auch. Das ist keine Frage. Und seit den 60er Jahren, kann man sagen, gibt es – wenn man jetzt nur mal Westeuropa betrachtet – massi-

ve Säkularisierungs-prozesse. Das ist ganz offensichtlich. Und da gab es sicherlich auch teilweise eine parallele Entwicklung, damals in der DDR und im Westen. Und trotzdem ist es eben interessant, dass es schon auch etwas Ostdeutschland-Spezifisches gibt. Möglicher Weise kann man das auch für andere post-sozialistische Länder so sagen; also vor allem nach den 50er und 60er Jahren, wo es diese massiv atheistische Politik gab und tatsächlich den Versuch, so etwas wie ein wissenschaftliches Weltbild zu etablieren. Das kann man beispielsweise auf der Ebene von Schulbüchern feststellen oder in diesen Büchern zur Jugendweihe, aber auch auf ganz anderen Ebenen, dass es tatsächlich den Versuch gab, Weltanschauung zu erzeugen. Und wenn man sich jetzt die aktuellen empirischen Umfragen anschaut, so kann man zwischen Ostdeutschland und Westdeutschland immer noch Unterschiede feststellen im Hinblick auf das, was in der Regel als Szientismus oder wissenschaftliches Weltbild bezeichnet wird, also eine Perspektive, die Naturgesetze stark in den Vordergrund rückt und die das eigene Leben primär von Naturgesetzen her bestimmt sieht. Im Hinblick darauf gibt es in Ostdeutschland einfach eine höhere Zustimmung als in Westdeutschland und wiederum eine höhere Zustimmung

unter Konfessionslosen als unter konfessionell Gebundenen. Und hier stellt sich die Frage: Inwieweit hat eigentlich diese Politik der SED-Regierung an der Stelle etwas bewirkt, d.h. war sie tatsächlich erfolgreich hinsichtlich der Erzeugung bestimmter Weltansichten, vielleicht erfolgreicher als hinsichtlich der Erzeugung von sozialistischen Überzeugungen? Und wenn das so ist, warum war sie das? Hat das möglicher Weise auch etwas transportiert, was für die Leute Modernität verkörpert hat? Ist da was passiert, was im Westen möglicher Weise gebremst war durch die stärkere kulturelle Einbettung, die die Kirche dort hatte? Was verbirgt sich denn hinter diesem Etikett „wissenschaftliches Weltbild“? Was war daran für die Leute plausibel, und warum kommt es jetzt zu dieser – sich zwar immer noch auf einem niedrigen Niveau bewegenden, aber doch deutlich erkennbaren – Öffnung gegenüber religiöser Thematisierung in der jüngeren Generation oder in Teilen der jüngeren Generation? Ist das möglicher Weise auch die Wendung einer jüngeren Generation gegen die Generation der Eltern und gegen die Perspektiven, die für diese zentral waren hinsichtlich der Wahrnehmung der Welt?

*Das Gespräch führte Eckhart Friedrich.*

Eckhart Friedrich

## Gottesgedanke und christlich interpretierte ,Wirklichkeit des Heils‘

Philosophische Bemerkungen zur Bedeutung von ‚Realität Gottes‘

Ohne Zweifel werden Leser, die mit der jüdisch-christlichen Religion ein wenig vertraut sind, den folgenden Text als religiösen verstehen:<sup>1</sup>

„Verkündigt in den Palästen von Aschdod und in den Palästen im Lande Ägypten und spricht: Sammelt euch auf den Bergen um Samaria und sehet, welch ein großes Zetergeschrei und Unrecht darin ist! Sie achten kein Recht, spricht der HERR; sie sammeln Schätze von Frevel und Raub in ihren Palästen. Darum spricht Gott der HERR: Man wird dies Land ringsumher bedrängen und dich von deiner Macht herunterreißen und deine Häuser plündern. So spricht der HERR: Gleichwie ein Hirte dem Löwen zwei Schenkelchen oder ein Ohrläppchen aus dem Maul reißt, so sollen die Israeliten herausgerissen werden, die zu Samaria sitzen in der Ecke des Ruhebettes und auf den Lagern von Damast. Hört und bezeugt es dem Hause Jakob, spricht Gott der HERR, der Gott der Heerscharen. Zur Zeit, da ich die Stüden Israels heimsuchen werde, will ich die Altäre in Bethel heimsuchen und die Hörner des Altars abbrechen, dass sie zu Boden fallen sollen, und will Winterhaus und Sommerhaus zerschlagen, und die elfbeingschmückten Häuser sollen zu Grunde gehen und viele Häuser vernichtet werden, spricht der HERR. Höret dies Wort, ihr fetten Kühe, die ihr auf dem Berge Samarias seid und den Geringen Gewalt antut und schindet die Armen und sprecht zu euren Herren: Bringt her, lasst uns saufen! Gott der HERR hat geschworen bei seiner Heiligkeit: Siehe, es kommt die Zeit über euch, dass man euch herausziehen wird mit Angeln und, was von euch übrig bleibt, mit Fischhaken. Und ihr werdet zu den Mauer-

lücken hinaus müssen, eine jede vor sich hin, und zum Hermon weggeschleppt werden, spricht der HERR.“ (*Amos 3,9-4,3; Übers. nach Lutherbibel, rev. Fassung v. 1984*)

Diese Worte stammen von dem Propheten Amos aus dem 8. Jhd. v. Chr., der zu dieser Zeit aus dem südlichen Juda eigens in den Norden nach Israel gekommen war, um dort zu prophezeien, bis er aus Bethel und offenbar aus ganz Israel wieder vertrieben wurde, da seine Prophezeiungen zu düster waren, als das man sie hätte hören mögen. Was er zu sagen hatte, waren unwiderruffliche Unheilsankündigungen (vgl. *K. Koch, 1989, 48ff.*), die wenigstens die, an die sie sich richteten, durchaus für eine Zumutung hielten. Dass Amos' Prophezeiungen dennoch nicht mit ihm untergegangen sind, verdankt sich sicherlich dem weiteren Schicksal der Stadt und des Landes, dem Amos den Untergang angekündigt hatte. Dennoch wären auch sie nicht in die Sammlung kanonischer Texte und d.h. in die autoritative Grundlage dessen, was als Wahrheit in dieser Religion anzusehen ist, eingegangen, wenn man sie als sich allein

der Verantwortung des Amos' verdankend hätte verstehen müssen. Obwohl die positive Einschätzung erst nachträglich geschehen sein mag, erkennen wir den beanspruchten Autorenwechsel auch im Text selbst unmittelbar, und zwar an der vielverwendeten Propheten- bzw. Boten- oder Proklamationsformel. Die großen Propheten Jesaja, Jeremia und Ezechiel kennen außer dieser Form der Legitimation des von ihnen Gesagten zudem noch den Bericht von einer ihnen zuteil gewordenen Berufung. Eine Berufung „von hinter der Herde weg“ (vgl. *Amos 7,15*) – also mitten aus dem Alltag heraus, unvorhergesehen, überraschend, ohne dass Amos es eigentlich gewollt hätte, was ebenfalls in dem Sinne interpretiert werden soll, dass nicht Amos reden wollte und nun spricht, sondern er nur Mund eines Anderen ist – erwähnt allerdings auch Amos, und ohne jede Möglichkeit der Zurückführung des Gesagten auf die Autorität eines Anderen, auf die Autorität Gottes konnte ein Prophet überhaupt nur angemaßter, falscher Prophet sein – wobei man sich allerdings die Geschlossenheit des dabei in Gebrauch befindlichen Gottesbegriffs nicht bereits als so ausgeprägt vorstellen darf wie dann in der christlichen Welt, und wie er auch in der folgenden Auseinandersetzung vorausgesetzt wird. Dieser Punkt nun führt uns bereits unmittel-

bar zum Kern dessen, was sich m.E. auch in philosophischer Reflexion auf die Wirklichkeit der Religion zeigen muss und dessen Akzeptierbarkeit letztlich der Gegenstand religionsphilosophischer Bewertungen zu sein hat.

Doch bevor wir uns einer philosophischen Problemdiskussion in Bezug auf die Religion zu nähern versuchen, möchte ich mich vor allem auf die Frage konzentrieren, wovon dabei eigentlich die Rede ist. Ein Anfang ist mit der obigen Andeutung bereits getan, auch wenn diese bislang unausgewertet blieb. Zunächst aber soll noch ein weiterer Textauszug Erwähnung finden, der diesmal von dem Propheten Ezechiel (Hesekiel) stammt und eine Heilsprophezeiung enthält. Bei Ezechiel heißt es:

„Des HERRN Hand kam über mich, und er führte mich hinaus im Geist des HERRN und stellte mich mitten auf ein weites Feld; das lag voller Totengebeine. Und er führte mich überall hindurch. Und siehe, es lagen sehr viele Gebeine über das Feld hin, und siehe, sie waren ganz verdorrt. Und er sprach zu mir: Du Menschenkind, meinst du wohl, dass diese Gebeine wieder lebendig werden? Und ich sprach: HERR, mein Gott, du weißt es. [...] Und er sprach zu mir: Du Menschenkind, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe, jetzt sprechen sie: Unsere Gebeine sind verdorrt, und unsere Hoffnung ist verloren, und es ist aus mit uns. Darum Weissage und sprich zu ihnen: So spricht Gott der HERR: Siehe, ich will eure Gräber auf tun und hole euch, mein



Volk, aus euren Gräbern herauf und bringe euch ins Land Israels. [...] Und ich will meinen Odem in euch geben, dass ihr wieder leben sollt, und will euch in euer Land setzen, und ihr sollt erfahren, dass ich der HERR bin. Ich rede es und tue es auch, spricht der HERR.“ (*Ezechiel 37,1-3.11f.14; Übers. s.o.*)

Ich hatte die Worte des Amos verbunden mit der Hoffnung angekündigt, dass jeder der jüdisch-christlichen Religionskultur nicht vollständig Fernstehende sie ohne Zweifel als religiöse Rede auffassen werde, und die gleiche Zuversicht habe ich nun auch in Bezug auf den zweiten Text. Was aber macht sie so augenfällig zum Ausdruck einer Religion; was macht sie zu tatsächlichen religiösen Texten, zu einem schriftlichen Ausdruck existierender religiöser Rede? Wenn wir nun versuchen, durch eine Antwort auf diese Frage der Rede von Religion Inhalt zu verleihen, so ist dabei allerdings zu bedenken, dass ich damit 1.) keineswegs die Vision einer umgrenzbaren Redegattung, einer konstruktiv bestimmbar<sup>2</sup>en Gattung "religiöse Rede" ins Auge fasse, sodann 2.) dass mein Bezug auf die oben angeführten Texte nicht *historisch-exegetisch* ist, sondern dass ich die Texte *paradigmatisch* gebrauche, um einiges zu sagen, was mir *für das philosophische Nachdenken* über Religion wesentlich zu sein scheint, und schließlich 3.) dass diese vorausgreifende Bestimmung von Religion keine in irgend einer Weise anspruchsvolle Begriffsbestimmung sein soll.

Wenn hier von Religion die Rede sein wird, so handelt es sich dabei stets nur und doch auch stets schon um Zusammenhänge, die in einem existierenden gesellschaftlichen Diskurs und einer zugehörigen lebendigen Praxis ihre freilich immer nur mehr oder weniger identifizierbare und ausdifferenzierte öffentliche Gestalt und Bedeutung haben.<sup>3</sup> Es ist aber zugleich wichtig zu sehen, dass es sich beim theoretischen Erfassen von komplexen Wirklichkeitszusammenhängen wie denen der Religion oder von Religionen niemals nur um den Umgang mit schlichten Selbstverständlichkeiten handeln kann. Eine religionsphilosophische Perspektive kann selbst in Anbetracht eines von ihr akzeptierten Verständnisses religiöser Lehre als Auslegung des Glaubens (als Glaubenslehre) die Frage, wovon in ihr die Rede ist, in keiner Weise unabhängig von dem philosophisch eben erst darzulegenden Glaubensgehalt und dessen diskursiver Beurteilung als geklärt auffassen. Es ist wichtig zu betonen, dass sich auch eine interne Glaubensperspektive oder ein sich auf sie beziehender „theologischer Analysehorizont“ (vgl. *I.U. Dalferth, 1999*) nicht schon an sich klarer darüber sein können, was sie in Anbetracht der angemahnten Gehalte wirklich voraussetzen dürfen und was sie nur voraussetzen zu können meinen. Das mir Wichtigste nun möchte ich gleich an den Anfang stellen: Religion ist *Leben aus dem positiven* und nicht nur eventuellen oder

hypothetischen *Bestimmtheit* durch einen auf "Offenbarung", außerordentliche Erfahrung, Erleuchtung oder ein besonderes Betroffensein zurückgehenden positiven, nicht nur vorgestellten, sondern tatsächlichen, realen Gehalt. Worauf es mir dabei zunächst vor allem ankommt ist 1.) der Gedanke eines tatsächlichen Bestimmteins von einer solchen besonderen Wirklichkeit und 2.), dass der Glaubende wirklich aus dem Bestimmtheit durch diese Wirklichkeit zu leben versucht. – Dabei meine ich hier und im Folgenden mit "Glaubenden" all diejenigen, die wir im Auge haben, wenn wir von Angehörigen einer Religion sprechen, sofern sie ihr Leben positiv in ihr gründen, womit aber wiederum keine implizite Entscheidung darüber gefällt sein soll, worauf tatsächlich sie dabei ihr Leben gründen, und erst recht nicht über die Bewertung und den Wert dieses "Gründungsgeschehens". – Ja, "Glaube" ist gerade der Begriff, mit dem derjenige Modus menschlichen Sich-Orientierens und Auf-dem-Weg-Seins in dieser Welt zu erfassen versucht wird, der auf dieses Verhältnis in den genannten zwei Aspekten strikt bezogen ist, und dieses ist es schließlich auch, das in Samaria zur Zeit des Amos durch die Botschaft des Propheten als zutiefst gestört aufgedeckt wird. Jesaja ermahnte den König von Juda später auch direkter – freilich hinsichtlich einer ganz anderen Problemlage –, dies Verhältnis zu beachten, um nicht Unheil über sich und

über Jerusalem zu bringen, wenn er ihm zurief: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.“ (*Jes. 7,9*) In irgend einer Weise muss es dem Glaubenden daher auch möglich sein, sich so oder so als wirklich von der relevanten Wirklichkeit bestimmt zu verstehen, wie es etwa die Propheten bei ihren Ermahnungen und Ankündigungen selbst taten und dies auch von den Angesprochenen einforderten.<sup>4</sup> Jede nicht zirkuläre Debatte *über* Religion nun muss auf eine intersubjektive Bewertung des sich so verstehenden religiösen Selbstverständnisses hinauslaufen. Dabei zielte die bislang gebrauchte, etwas unbestimmte Rede von einer „spezifischen“ oder „der relevanten Wirklichkeit“ tatsächlich auf nichts anderes als auf die Wirklichkeit Gottes selbst, die z.B. Wolfhart Pannenberg „alles bestimmende Wirklichkeit“ nennt. Der spezifische Sinn der Glaubensrelation muss also als eine Möglichkeit für das wie alltagsnah oder fundamental auch immer vorgestellte menschliche Leben *in Bezug auf Gott* verstehbar werden können, wenn anders Religion überhaupt ihrem Anspruch soll gerecht werden können, notwendig für einen Teil oder auch das Ganze der menschlichen Lebenswelt eine bestimmende Bedeutung zu besitzen. An der Aus- oder Entdifferenzierung dieser gesuchten Möglichkeit entscheidet sich letztlich das Schicksal von Religion.

Damit ist ein Zusammenhang benannt, dessen Nichtbeachtung jede

religionsphilosophische Diskussion m.E. unterbestimmt sein lässt. Darüber hinaus ist nun vor allem zu fragen, von welcher Wirklichkeit der Glaubende im Glauben positiv bestimmt zu sein beansprucht und woraus er dann die religionsspezifischen Konsequenzen für sein Leben und/oder für das vieler bzw. aller anderen zu ziehen sucht. Dies einigermaßen überzeugend zu beantworten ist von größter Bedeutung für eine wirkliche Diskussion von Religion. Denn ein Problem stellt heute m.E. vor allem die Frage dar, ob ein spezifischer, ausdifferenzierbarer Bedeutungsbestandteil "religiöser Wirklichkeit" überhaupt noch benannt werden kann,<sup>5</sup> der in keinem der anthropologischen Reduktionismen aufgeht, deren alleinige Berücksichtigung für jeden humanwissenschaftlichen Zugang zu Religionsphänomenen in der Außenperspektive das Normale ist.<sup>6</sup> Die religionsphilosophische Reflexion hat über diese humanwissenschaftliche Perspektive hinaus aber auch die spezifische Überzeugung des Glaubenden von einem freien, durchaus unabhängig von allem Menschlichen wirkenden Geist zu reflektieren und beides als ein gemeinsames Thema so zusammenzubinden, dass ersichtlich wird, wie eines tatsächlich zum anderen gehört. Dies, so sollte auch in philosophischer Reflexion anerkannt werden, kann allerdings niemals ohne ausdrückliche Bezugnahme auf eine jeweilige, konkrete Religion und die in ihr relevanten inhaltli-

chen Ausprägungen auch nur erläutert, geschweige denn gelebt werden. Dennoch werden erst durch jenen zusammenschauenden Blick Anspruch sowie Tragfähigkeit und Grenzen der Ansprüche einer Religion deutlich, die aber eben immer wieder – selbst wenn sie unter Verwendung einer sehr abstrakten Darstellungsebene erläutert werden – nur die Stärken und Grenzen einer bestimmten Religion bzw. ihrer Gestaltungen sein können. – Das heißt, in gewisser Hinsicht ist die Notwendigkeit zur Einschränkung sogar noch größer, insofern nämlich, als wir uns letztlich immer nur auf je bestimmte Ausprägungen einer Religion beziehen können.

Jene Wirklichkeit nun, auf die sich der Glaube richtet, "Gott" zu nennen, ist in der Perspektive bzw. für den Zusammenhang derjenigen Religion, auf die wir uns hier allein konzentriert haben, zwar richtig, verschweigt zunächst aber gerade eine angebbare Bedeutung dieses Ausdrucks. Auf eine Weise muss man natürlich sagen, dass diesen nur verstehen kann, wer die zahllosen und vielfach verschlungenen Bedeutungen, die ihm innerhalb einer bestimmten Religion gegeben werden, erlernt hat. Andererseits wäre es Unfug, dies gegen diejenigen Versuche auszuspielen, die solcherart Erlernbares auch auf anderer, allgemeinerer Ebene zur Sprache zu bringen suchen, um so direkter die religionsspezifisch erhobenen Ansprüche vor Augen zu stel-

len, auch mit dem Ziel, sie grenzübergreifend bewertbar zu machen. Dabei soll gar nicht der Eindruck zu erwecken versucht werden, als wäre irgend eine bestimmte Darstellungsweise unvermeidlich. Vielmehr hängt dies natürlich von den Überzeugungen ab, die ein Autor jeweils teilt, und zwar denjenigen, die das Verständnis des Gegenstandes mitbestimmen und auf deren Boden er ihn folglich begreift. Was aber sind solche Bedeutungsaspekte der Rede von Gott bzw. von Gottes Wirklichkeit?

Die Überlegung dazu möchte ich nun unter weiterer Bezugnahme auf die oben angeführten Propheten-Texte voranbringen. Und zwar möchte ich als Erstes an folgendes erinnern: Bei Ezechiel hatte es am Ende geheißen: „... ihr sollt erfahren, dass ich der HERR bin. Ich rede es und tue es auch, spricht der HERR.“ Offenbar ist danach doch, so meine ich nun, ein wesentlicher Aspekt der Erweisqualität einer Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes darin zu sehen, dass der Gehalt der Worte, in denen sie zur Sprache gebracht wird, und die Unbedingtheit und Stringenz der Verwirklichung des ausgesagten Gehaltes als untrennbar miteinander verbunden zu denken sind. Religiös wird dieser Sachverhalt durch den Gedanken der unbedingten Treue Gottes ausgedrückt, die eine Treue dem gegenüber ist, der sein Wort vernommen hat, und eine Treue Gottes zu sich selbst, d.h. zu seinem eige-

nen Wort. Dieser Gedanke der unbedingten Treue Gottes zu seinem Wort aber muss als das unumgängliche Korrelat zum religiösen Glaubensbegriff verstanden werden, der sich in einer Hinsicht zutreffend als Vertrauen begreifen lässt, jedoch als ein Vertrauen, das – seinem Anspruch nach – prinzipiell nicht enttäuscht werden kann, da es als ein Vertrauen in seinen – dem Anspruch nach – objektiven Grund aufzufassen ist. Ja, worauf sonst wohl könnte sich unbedingtes Vertrauen auch richten als allein auf etwas, von dem von vornherein feststeht, dass schon der abstrakte Gehalt seines Ausgesagtseins bzw. seiner Ankündigung eine konkrete Verwirklichung unbedingt impliziert. *Es kann also die bestimmte Wirklichkeit, die im "Wort Gottes" ausgesagt ist, nicht strittig sein.* Hingegen liegen zwischen dem wirklichkeitsbezogenen Wort des Menschen und seinem abschließenden Wert als Wirklichkeit,<sup>7</sup> d.h. als tatsächliche Wirklichkeit zusammen mit den Bedingungen ihrer Heraufführung (Realisation) – also seinem Wert als Wahrheit – unvermeidlich allerlei Unberechenbarkeiten und Eventualitäten, bis hin zu größeren Reformen des bedeutungsrelevanten Rahmens, auf den wir eine solche Wertschätzungen gründen. (Vgl. H. Putnam, 1991, 202 Anm. 4) Gerade das aber gilt für das „Wort des HERRN“, das "Wort Gottes" nicht. Wort und Wirklichkeit gehören hier unbedingt zusammen; zwischen ihnen ist keine Lücke denkbar, und

das heißt, *dass das Erste ohne die schon bestimmten Existenzbedingungen des Zweiten nicht einmal denkbar ist*. Dieser Gedanke muss m.E. als der wichtigste, als ein gewisser Maßen unverzichtbarer Bedeutungsbestandteil der Rede von dem Begründetsein einer Wirklichkeit in Gott verstanden werden. Wer ein solches Wirklichkeit aussagendes "Wort" hört, nimmt daher gewisser Maßen die existenzbestimmende Notwendigkeit der Wirklichkeit in einem konkreten Fall selbst oder an und für sich zur Kenntnis, und dieser Zusammenhang hat in der Vergangenheit wegen des in der Rede von Gott in der christlichen Religion zugleich mitgedachten Anspruches einer – zumindest in letzter Hinsicht – alles bestimmenden Wirklichkeit konsequenter Weise zu dem Gedanken Gottes als absoluter Notwendigkeit geführt. Kann es daher, wenn denn Ezechiel in dem zitierten Fall wirklich Gottes Prophet war, eine Unsicherheit darüber geben, ob die Gräber des „ganzen Hauses Israel“ sollen aufgetan, die Israeliten aus ihren Gräbern heraufgeholt und wirklich wieder ins Land Israel geführt werden, ja dass sie dann sämtlich wieder lebendig sein werden? Führt man diese Überlegungen mit einiger Konsequenz zu Ende, so wird Gott hier als das Prinzip aller Wirklichkeit überhaupt gedacht, als derjenige, der allererst das Sein aus dem Nichts ruft, der den Tag erst von der Finsternis scheidet und ohne den überhaupt nichts wäre von dem,

was ist.<sup>8</sup> Diese "Existenz Gottes" manifestiert sich jedoch nur in der von ihm geschaffenen bzw. gewollten Wirklichkeit. Umgekehrt sind für die Ansprüche der Religion allein solche Wirklichkeiten von Interesse, die in ihr ausdrücklich in Folge eines "Wortes Gottes" als manifestiert gelten. Von der Verkündigung dieser und den verschiedenen Lehren, die solche Wirklichkeiten betreffen, lebt Religion *eigentlich*. Der Verlust eines identifizierbaren Gehaltes in diesem Sinne wäre daher auch der Verlust der Identität von Religion überhaupt.

Die Möglichkeit des Vernehmens einer solchen Wort-Wirklichkeit im Glauben impliziert aber, soviel sollte deutlich geworden sein, einen fundamentalen Geltungsanspruch jeder Glaubensäußerung, insbesondere sofern sich diese als zutreffender Ausdruck einer realen Glaubenserfahrung versteht. Doch bevor wir diesen Aspekt, der sich direkt aus dem beanspruchten Denken einer Wirklichkeit als "Wirklichkeit Gottes" ergibt, philosophisch weiter bedenken wollen, muss solches Denken in Bezug auf die hier in den Blick genommene Religion zunächst noch in einer weiteren wichtigen Hinsicht spezifiziert werden. Der Gedanke einer "Wirklichkeit Gottes" ist in der christlichen Religion nämlich von vornherein noch einem anderen fundamentalen Gesichtspunkt unbedingt verpflichtet: Die christliche Rede von einer solchen Wirklichkeit erstreckt sich

zwar im Prinzip vom Dasein der Welt überhaupt als Schöpfung bis hin zu einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“ als Vollendung. Doch wird darin jede Objektivierung solcher Wirklichkeiten in strikter Abhängigkeit von der im Zentrum der christlichen Verkündigung stehenden "Wirklichkeit" gedacht, und zwar so, dass die Göttlichkeit einer Wirklichkeit stets nur durch die im Zentrum stehende "Wirklichkeitssphäre" (Offenbarungswirklichkeit) erläutert werden kann. Diese nun lässt sich für die christliche Religion durch einen Gedankenzusammenhang darstellen, der von der Einsicht ausgeht, dass wir eine vollkommene Gerechtigkeit, die als der Inbegriff des Guten gilt, selbst mit allen uns zu Gebote stehenden guten Handlungen und im Rahmen der allerbesten Absichten nicht wirklich erreichen können und dass wir daher zur Freiheit des Handelns stets auf die Vergebung begangenen Unrechts, das religiös Schuld heißt, angewiesen sind, sollen wir nicht stets in den Fesseln möglicher Verurteilungen gebunden bleiben (vgl. auch H. Arendt, 1999, 300 – 311). Nur ein Narr kann sich über diese Abhängigkeit hinwegtäuschen, und das Wort 'Sünde' bedeutet nun u.a. die Tatsache solchen Hochmuts. Paulus drückt diesen Gedanken in seinem Brief an die Gemeinde in Rom wie folgt aus: „Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich nicht

will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt.“ (*Römer 7,19f.*) Allerdings ist damit die im Zentrum der christlichen Religion stehende Wirklichkeit Gottes noch keineswegs ausreichend erläutert. Denn hinzugefügt werden muss nun vor allem der wesentliche Gehalt des christlichen Glaubens, wonach es solche Vergebung nicht nur wieder und wieder geben kann, sondern dass im Tod "des allein wahrhaft Gerechten", im Tod Jesu die Schuld aller auch *wirklich vergeben ist*. Dass das wirkliche Eintreten dieser "ein für alle Mal geschehenen Vergebung" in ein individuelles Leben des persönlichen Glaubens bedarf, darf dabei nicht als eine Existenzbedingung solcher Vergebung missverstanden werden, sondern ist in strikter Abhängigkeit von dem schon geschehenen "Faktum der Vergebung" aufzufassen. Diejenige Wirklichkeit aber, die solche Vergebung möglich machte, wird christlich in einer die Gnade implizierenden, alles umfassenden Liebe gesehen, so dass wir die für die christliche Religion zentrale "Wirklichkeit Gottes" als die in Gnade kulminierende Liebe erläutern müssen (Gott der Vater), die eine prinzipiell für jeden Menschen und ein für alle Mal geschehenen Vergebung als das entscheidende "Wort Gottes" aus sich entlässt (gebietet) (Gott als der Sohn Gottes). Zu diesem Gedankenzusammenhang gehört aber schließlich auch die aus solcher "Gerechtigkeit Gottes" als gewiß erwartete Konsequenz eines

Geistes, der die Realität "wahrer Gemeinschaft" als "versöhnter Gemeinschaft" unter all denen möglich macht, die sich im "Glauben an diese Wirklichkeit Gottes" zusammenfinden (Gott als der Geist der Versöhnung, d.i. gemeinschaftlicher Heiligkeit). Christliche Rede von Gott geschieht unter grundsätzlicher Bezugnahme auf diese dreifache Gestalt der "Wirklichkeit Gottes" (Trinität).

Diese Gesichtspunkte möchte ich nun für das Nachdenken über Religion überhaupt in überschaubaren Grenzen verallgemeinern. Erinnern wir uns zunächst an die eingangs zitierten Texte, die ihrer Gattung nach aus einer Unheils- und einer Heilsprophezeiung bestanden, so lässt sich wohl auch der darin zum Ausdruck kommende Wille zutreffend als Wille zum Guten, letztlich als Wille zum unbedingt Guten für alle, an die sich das "Wort Gottes" richtet, interpretieren. Dieser manifestierte sich bereits bei Amos in beeindruckender Weise als ein Wille zur Gerechtigkeit, ja zu umfassender sozialer Gerechtigkeit. Kosmologische Wahrheit wird nämlich in der jüdisch-christlichen Religion nicht um ihrer selbst willen erzählt, sondern um ihrer Funktion für eine Ordnung des unbedingt Guten willen. Erinnern wir uns, wie die Priesterschrift ihren Bericht von der Entstehung der Welt aus Gottes Willen beendet, so wird auch hier der genannte Gesichtspunkt deutlich, wenn es Gen. 1,31 heißt: „Und Gott

sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut.“ Die uneingeschränkte Realisation einer solchen "in Wahrheit" guten Wirklichkeit wird religiös als Heil bezeichnet, und die christliche wie die jüdische Religion lassen sich daher auch je für sich als Heilsreligion begreifen. Inwieweit dieser Zug auf Religionen überhaupt auszuweiten ist, müsste im einzelnen geprüft werden. Die Möglichkeit dazu wird jedoch insbesondere im Zusammenhang der Selbstverständigung der christlichen Religion angesichts interreligiöser Dialogherausforderungen immer wieder behauptet. (vgl. z.B. J. Hick; P.Knit-ter, 1987 und J. Hick, 1991 – zitiert bei J. Werbick, 1993; vgl. dort vor allem S. 13 - 15). Da ferner das Anteilbekommen an einer solchen Wirklichkeit des Heils religiös auch unter dem Begriff der Erlösung entfaltet wird, lässt sich in Bezug auf die genannten Religionen auch von Erlösungsreligionen sprechen (vgl. z.B. die diesbezüglichen genetischen und systematischen Überlegungen bei Max Weber, 1920, 241ff. – dazu auch die Darstellung im Anschluß an Weber bei J. Habermas, 1987, 284-298 – und in normativer Hinsicht F. Schleiermacher, 1830/31, §§ 11-14). Der Gedanke der Erlösung muss dabei vor dem Hintergrund der Vorstellung von der Transzendenz Gottes bewertet werden.

Um aber nun den in religiöser Lehre und Verkündigung, sofern sie sich "auf Glauben stützen", erhobenen

Geltungsanspruch, der sich ja auf die Auslegung oder Ankündigung einer (Glaubens-)Wirklichkeit als Wirklichkeit Gottes bezieht, auf philosophisch beurteilbare Fragestellungen beziehen zu können, möchte ich den Gedanken einer solchen Wirklichkeit im Folgenden auf eine theoretische Sprache, genauerhin – der Absicht unserer Überlegungen gemäß – auf einen theoretisch-philosophischen Sprachhorizont beziehen. Und zwar wurde und wird in philosophischen Theologien der Gedanke der Wirklichkeit Gottes im Sinne jener Identität von Wort und Wirklichkeit – wobei solches "Wort" jederzeit von durch Menschen hervorgebrachten Worten zu unterscheiden ist – auch unter Bezugnahme auf den Gedanken der griechischen Metaphysik von einer letzten Identität von Denken und Wirklichkeit zu erläutern versucht. Doch während es dem vornezeitlichen Denken möglich erschien, dass auch wir Menschen wenigstens an der für uns erkennbaren Vorderseite einer so gedachten Einheit unmittelbar teilhaben, konnte in der philosophischen Theorie diese Unmittelbarkeit auch für das menschliche Denken im Umgang mit einer rein externen, aber dennoch geistig bestimmten Wirklichkeit spätestens seit dem distanzschaffenden Methodenbewusstsein Descartes' nicht mehr aufrecht erhalten werden. Menschliches Denken konnte nun zu jener von uns als ganz unabhängig und dennoch als geistig bestimmt gedachten Wirk-

lichkeitsebene grundsätzlich nur noch als in einem irgendwie vermittelten, prinzipiell an menschliche Erkenntnisbedingungen gebundenen Verhältnis stehend gedacht werden. Für das religiöse Selbstverständnis war und ist es häufig allerdings nur entscheidend, dass es *irgendwie* mit jener Wirklichkeit in Kontakt zu treten vermag (z.B. im Gebet), nicht notwendig auch denkend im Modus diskursiver Erkenntnis. Die hier in Frage kommenden alternativen Aspekte müssen aber, und das ist entscheidend, im Begriff des Glaubens grundsätzlich miteingefasst werden können, da "Glaube" im Blick auf seine anthropologischen Aspekte auch „notitia“ (Kenntnis) (und daher expliziten Glauben) sowie „assensus“ (Anerkennung) impliziert und bloß als Vertrauen noch nicht ausreichend begriffen ist.<sup>9</sup> Jeder Gehalt echten Glaubens impliziert daher auch wirkliche "Kenntnis" von der gemeinten Wirklichkeit, die im Sinne einer solchen rein externen und dennoch schon geistig bestimmten Wirklichkeit zu verstehen ist, und er wäre überhaupt ohne jeden Gehalt bzw. ein unbestimmter Glaube, wäre ihm der Bezug zu der in einer Religion namhaft gemachten Wirklichkeit als einer Wirklichkeit Gottes in diesem Sinne nicht auch möglich. Die entscheidende religionsphilosophische Aufgabe besteht daher darin, die Bedingungen dieser Möglichkeit bzw. den möglichen Status entsprechender Lösungsvorschläge zu explizieren, wobei sich



dabei als religionsphilosophisches Grundproblem die Frage ergibt, wie wir den grundsätzlich vermittelten Charakter menschlicher Erkenntnis und menschlicher Kenntnis zusammen denken können mit dem spezifischen Anspruch der Rede von einer Wirklichkeit Gottes, die wir als direkt erschaffene, entweder unvermittelte oder in Bezug auf ihre mögliche Vermitteltheit absolute, in jedem Fall aber in ihrer Existenz schon fraglos bestimmte Wirklichkeit verstehen müssen.– Das Verdienst, diese Grundstruktur der religionsphilosophischen Aufgabe unermüdlich gegen alle heute so beliebten Selbstberuhigungen in ihrer Ungelöstheit vor Augen geführt zu haben, kommt zweifelsohne Falk Wagner zu (vgl. *Literaturverzeichnis*).

Das Gesagte lässt sich schließlich auch unter Bezugnahme auf die theoretischen *Grundbegriffe* der Philosophie: "Bedeutung", "Wahrheit" und "Realität" sowie auf die Frage, wie wir uns deren Verhältnis zueinander denken, erläutern. Denn jene *entscheidende Identität von Wort und Wirklichkeit, die wir als den besonderen Sinn des Gedankens des Gegründetseins einer Wirklichkeit in Gott zu erläutern versucht hatten*, kann in eine m.E. interessante Beziehung zu einer spezifischen Gestalt des sog. realistischen Wahrheitsbegriffs in der Philosophie gebracht werden, für den wir nun zwei Grundkomponenten als ausschlaggebend ansehen

müssen, nämlich die eines *Subjektes* und die des *Gehaltes* von Wahrheit. In dem hier gemeinten realistischen Bild aber wird aller Gehalt der Wahrheit als Möglichkeit, seinem (religiösen) "Sinn" oder seiner (realistischen) Bedeutung nach in einem allesbedingenden Subjekt als *bestimmt* gedacht. Der absolut gebrauchte Gottesname steht gerade für dieses, nunmehr absolute, Subjekt *aller* Wahrheit, dessen Gedanken (metaphorisch gesprochen) den (absoluten) Sinn dieser Welt bestimmen, insofern er ihr wahrer Sinn ist. Das Ganze dieses Sinnes ist zugleich das Ganze der Wahrheit auch ihrem Gehalt (traditionell gesprochen: ihrer Substanz) nach. Vor diesem Hintergrund bedeutet 'Religion' auch die versuchte Thematisierung unseres Lebens und der Welt von ihrer Wahrheit her, sofern sie uns unbedingt bestimmen soll und im Christentum als unser Heil zur Sprache gebracht wird. Die Antwort auf die Frage, wie wir diese Auffassung vom Bestimmtsein eines spezifischen Sinnhorizontes in Gott als Wahrheitshorizont vermitteln, d.h. zu erläutern versuchen, gibt letztlich den Ausschlag für unseren aktuellen Gebrauch des Gottesnamens und somit für dasjenige Modell, das die Bedeutung des Gottesbegriffs für uns überhaupt erst festlegt. Es wird davon niemals nur eines geben, und gleich gar nicht muss dies notwendig das metaphysische Modell im elaborierten Sinn sein. Ohne jede solche Festlegung aber werden wir schlicht *keinen be-*

*stimmt* Gottesbegriff besitzen und somit auch über keine bestimmte Antwort auf die Frage verfügen, was wir meinen, wenn wir 'Gott' sagen. *Ein* Charakterzug wird aber bei aller Bedeutungsunbestimmtheit der Rede von Gott in jedem Fall erhalten bleiben, nämlich dass jeder Bedeutungsgehalt, insbesondere der in einer Religion als relevant kommunizierte, sofern ihr zentraler Sinnhorizont solchen Gehalt wesentlich mitbestimmt, in seiner diesbezüglichen Wahrheitsstruktur dem Anspruch nach als grundsätzlich und vollständig unabhängig von uns entschieden gedacht wird. Denn diese Annahme besagt ja nichts anderes, als dass die Wahrheitsstruktur solchen Gehaltes als in Gott verankert gedacht wird. Ziehen wir nun das oben Ausgeführte hinzu, so lässt sich diese Rede auch so erläutern, dass wir sagen, der Gehalt religiöser Rede sei im Hinblick auf seine relevante, und zwar seine in letzter Hinsicht gültige, Erfolgsstruktur schon definitiv bestimmt. Steht darüber hinaus die Existenz einer in solcher Rede gemeinten Wirklichkeit nicht mehr in Frage, so auch nicht die tatsächliche Bestimmtheit derselben bezüglich der Erfolgsstruktur eines auf sie bezogenen behauptbaren Gehaltes. Das ist der Anspruch, mit dem die wahrheitsrelevanten Aspekte religiöser Rede behaftet sind. Lassen Sie uns diese Wahrheitsauffassung im Unterschied etwa zu naturalistischen oder kosmologischen Versionen eines metaphysischen Realis-

mus<sup>10</sup> "theologischen Realismus" nennen und hinzufügen, dass der "theologische Realismus", der den ausdrücklichen Glaubensinhalten und den sich auf sie beziehenden religiösen Lehren der christlichen Religion zu Grunde liegt, grundsätzlich ein "transzendenter Realismus" ist.

Mit diesen Überlegungen sollte eine Grundstruktur hervorgehoben sein, die von keiner Einschätzung von Religion im Kontext des Christentums übergangen werden kann, ohne dabei den fundamentalen Charakter von Religion selbst zu verzeichnen. Dass die genannte "Wahrheits"-Perspektive für die Rede von Gott in der christlichen Religion von ausschlaggebender Bedeutung ist, wurde bis über die Mitte dieses Jahrhunderts auch praktisch von niemandem bestritten. Dabei sah man das einzige Problem des die Religion konstituierenden Anspruchs, in wenigstens einer Hinsicht auf einem solchen Wahrheitsfundament bauen zu können, darin, dass die Gültigkeit dieses Anspruchs unbewiesen bleiben musste d.h. dass sie weder für sich noch im Hinblick auf eine diesbezügliche, ggf. schon vorhandene intersubjektive Anerkennung objektiviert werden konnte. Demgegenüber schien der Angriff auf die Bedeutung "religiöser Rede", wie ihn dieses Jahrhundert hervorgebracht hat, immer nur das Resultat einer falschen, und zwar der heute weitgehend überwundenen verifikationalistischen Bedeutungsauffassung

des logischen Positivismus zu sein. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, dass das zugestandene Defizit in Bezug auf die intersubjektive und objektive Bewertbarkeit religiöser Rede selbst auf der Grundlage des weniger restriktiven sozial-normativen Bedeutungsverständnisses als *Problem der Bedeutungsunterbestimmtheit des Ausdrucks 'Wirklichkeit Gottes'* und folglich auch jeder allein durch die "Wirklichkeit Gottes" in ihrer Bedeutung bestimmten Rede zu erläutern ist. Die damit angesprochene Bedeutungsauffassung kann als Ergebnis zentraler Entwicklungen in der analytischen Philosophie angesehen werden. Ich beziehe mich hier auf die derzeit am weitesten ausgearbeitete Form dieser Philosophie der Bedeutung bei Robert Brandom, deren Kern eine Konstitutionstheorie von Bedeutung im Sinne sozial-pragmatisch etablierter Regularitäten ist, die als Folgerungszusammenhänge normativ auf den Bedeutungsraum zurückwirken und diesen so in seiner Bestimmtheit allererst garantieren. (Vgl. R. Brandom, 2000.)

*Theologisch* schlägt sich die Tatsache, dass die dargestellte geltungstheoretische Struktur religiöser Rede auch ein fundamentales Bedeutungsproblem impliziert, in den Auseinandersetzungen um die Möglichkeit einer natürlichen oder philosophischen Theologie bzw. in den Fragen nach der Vernunftgemäßheit oder Rationalität religiöser Lehre

nieder. Es lässt sich nämlich unter Bezugnahme auf die vorgetragenen Überlegungen die für die Theologie immer wieder zentrale Unterscheidung zwischen einer sog. natürlichen und einer Offenbarungstheologie wie folgt erläutern: Während natürliche Theologien davon ausgehen, dass *der in der christlichen Lehre und Verkündigung als göttliche Wahrheit im Zentrum stehende Gehalt* auch unter den Bedingungen menschlichen Wissens und Erkennens als wahr erkannt werden kann, ist es gerade dies, was in Offenbarungstheologischen Konzeptionen bestritten wird. *Der Wahrheitsgehalt* der christlichen Verheißung gilt hier als grundsätzlich unableitbar und als in den Strukturen menschlichen Denkens nicht entwickelbar. Dennoch geht auch ein solches Denken davon aus, dass wir die Bedeutung der göttlichen Verheißung verstehen können. Da der religiöse Glaubensgehalt aber nur dann als die in göttlicher Verheißung gesetzte Wirklichkeit verstanden werden kann, wenn er als Wahrheitsgehalt im oben angedeuteten realistischen Sinn interpretierbar ist, hat diese Auffassung eminente bedeutungstheoretische Konsequenzen. Während sich Theologien, die ausdrücklich unter Anknüpfung an menschliche Erkenntnisbedingungen argumentieren, als abstrakt-strukturelle bedeutungstheoretische Entwürfe für den relevanten Gehalt der "Wirklichkeit Gottes" interpretieren lassen, läuft dieses Denken auf ein prinzipielles Auseinander-

reißen der unter menschlichen Geltungskriterien verstehbaren Bedeutung und der Bedeutung derjenigen Ausdrücke (Sätze) hinaus, die die uns im Glauben betreffende Wirklichkeit tatsächlich zur Sprache zu bringen vermögen. Bedeutungstheoretisch analysiert bedeutet das Denken einer solchen Trennung aber die vermeintliche Verstehbarkeit der Bedeutung von Ausdrücken ohne illokutionäre Kraft (z.B. behauptende Kraft) d.h., ohne dass sie als Ausdrücke verstehbar würden, die von jemand Bestimmtem in einer konkreten Situation (d.h. zu einer gegebenen Zeit, an einem bestimmten Ort) zu einer spezifischen Sprechhandlung (unter Voraussetzung der begrenzten handlungskonstitutiven Regeln und deren endlichen Bewertungsmöglichkeiten) gebraucht werden. Die relevanten Ausdrücke werden nicht als zum Fragen, Fordern oder Behaupten usw., sondern als zum *Sagen schlechthin* gebrauchte gedacht. Obwohl sie in sekundärer Hinsicht natürlich dennoch zugleich als in Sprechhandlungen gebrauchte verstanden werden, sind sie gerade in dieser Hinsicht nicht in der Lage, ihren intendierten Gehalt zu fassen, und zwar nicht nur wegen ihrer jeweiligen Horizontspezifiziertheit, sondern auch prinzipiell (vgl. hierzu die eindrückliche Darstellung dieser speziellen Redesituation bei G. Taxacher, 1996, 511f.). Gleichwohl gilt ein solcher Ausdruck, ein solches "Wort Gottes" nicht als seiner Geltungsbedingungen beraubt.

Vielmehr wird die Gültigkeit dieser "Wort-Wirklichkeit" in einer die Differenz objektiver, intersubjektiver und subjektiver Geltungssphären verschlingenden Weise als immer schon entschieden gedacht, so dass in ihr für eine Unterscheidung zwischen Normativität und Faktizität letztlich kein Platz ist. Der Glaube und die sich auf ihn beziehende religiöse Lehre kennt in diesem Sinne nur eine alles umspannende Geltungssphäre, die "Wahrheit" genannt wird. Aber dieser Wahrheitsbegriff und andere Wahrheitsbegriffe der Philosophie der Neuzeit sind durchaus voneinander zu unterscheiden.<sup>11</sup> Wichtig ist darüber hinaus zu sehen, dass selbst zunächst an menschliche Erkenntnisbedingungen anknüpfende "natürliche Theologien" häufig an irgend einem Punkt – wegen des alle menschlichen, wirklich durchführbaren Rechtfertigungen übersteigenden Anspruchs der Rede von der "Wirklichkeit Gottes" – zu einer solchen Konzeption von Wahrheit und Bedeutung, ggf. implizit, zurückkehren. (*Dies lässt sich explizit z.B. bei F. Schleiermacher sehen, etwa in seiner Interpretation des Offenbarungsbegriffs – vgl. a.a.O., § 10 Zusatz*) In traditionellen Kategorien interpretiert bedeutet jede solche Rückkehr begründungstheoretisch den in der Theologie heute überall anzutreffenden letzten Rückzug auf das ontologische Argument, womit ich allerdings nicht eigentlich einen Beweis, sondern

die möglichst geschlossene Darstellung einer Denkhaltung meine.

Eine solche Konzeption von Bedeutung ohne Bezug zu konkreten, im Rahmen des menschlichen Sprachgebrauchs wiedererkennbaren Sprechhandlungen (illokutionären Rollen) widerspricht jedoch philosophisch heute weitverbreiteten, auf Frege und insbesondere auf Wittgenstein zurückgehenden bedeutungstheoretischen Grundüberzeugungen, die auch für die oben erwähnte Philosophie der Bedeutung wesentlich sind. Insbesondere möchte ich *erstens* die darin vertretene Überzeugung hervorheben, dass die Bestimmbarkeit von Bedeutung ohne einen menschlich zu konkretisierenden Gebrauch, zu dem grundsätzlich auch die Ausführung bzw. Ausführbarkeit einer Sprechhandlung gehört, als undenkbar betrachtet wird. Eng damit im Zusammenhang aber steht *die weitere Überzeugung*, dass wir Bedeutung in einer selbständig (eigenverantwortlich) zu gebrauchenden Bestimmtheit allein unter Berücksichtigung rechtfertigungsrelevanter Bedingungen zu erfassen vermögen, jedenfalls solange, als es dabei nicht nur um bloße Konventionen gehen soll.<sup>12</sup> Anders ausgedrückt besagt dies, dass eine „philosophische Semantik“ (vgl. zu *dieser Bezeichnung*. R. Brandom, *a.a.O.*, 221ff.), die Bedeutung ohne Reflexion darauf zu explizieren versucht, dass diese grundsätzlich nur im Horizont menschlicher Erkenntnisleistungen

bestimmt sein kann, tatsächlich konstitutive Aspekte von Bedeutung übergeht, da in Wirklichkeit jede konkrete Semantiktheorie solche die menschliche Erkenntnis betreffenden Strukturierungen immer schon impliziert. Bei R. Brandom etwa ist dieser Grundgedanke in seinem wiederholten Rekurs auf W. Sellars' „game of giving and asking for reasons“ dokumentiert (vgl. *a.a.O.*, 17, 94, 105 u.ö.). Obwohl nun *drittens* jene rechtfertigungsrelevanten Strukturen in einer semantischen Theorie selbst nicht eigens thematisiert zu werden brauchen, bleibt doch auch die in ihnen ggf. vorherrschende Wahrheitsorientierung an dieselben zurückgebunden. Dies kann freilich nur dann als eine unabweisbare Konsequenz aus der ersten und zweiten Überzeugung angesehen werden, sofern wir nicht etwa bereit sind, Wahrheit von sprachlicher Bedeutung gänzlich abzukoppeln, was in Positionen eines metaphysischen Realismus allerdings geschieht. Demnach kann auch von Wahrheit nach jener Auffassung nicht ohne Bezug auf eine Bedeutung gesprochen werden, die ihrerseits als im „Raum der Gründe“ etabliert gelten muss (vgl. zu *dieser Bezeichnung insbes.* J. McDowell, 1998, 14-16 u.ö.). Dieser Zusammenhang zwischen kommunikativ bestimmbarer Bedeutung, jeweils relevanten Rechtfertigungsbedingungen und der Struktur von Wahrheit wird heute vielfältig anerkannt, und von besonderer Relevanz ist diese Auffassung für philo-

sophische Entwicklungen, die an die von Michael Dummett initiierte anti-realistische Bedeutungsauffassung anknüpfen.<sup>13</sup> Und es ist natürlich der entscheidende Ausgangspunkt für jeden Versuch, eine wirklich anti-realistische Bedeutungsauffassung auch im Hinblick auf die explizite Erläuterung unaufhebbarer Unterscheidungskriterien zwischen einer realistischen und nicht-realistischen "Bedeutungstheorie" zu formulieren, worauf eben die Ausführungen Michael Dummetts seit seinem Aufsatz „Truth“ von 1959 in vielfältigen Aufsätzen und Büchern zielten (vgl. *M. Dummett, 1978, Essay 1, 10, 14 & 21; 1981, a.a.O. und 1993, Essay 2 & 11*). Doch müssen seine speziellen diesbezüglichen Bemühungen für das hier verfolgte Anliegen, ein Verständnis für den Charakter der Unterbestimmtheit der Bedeutung religiöser Rede zu entwickeln, nicht einmal herangezogen werden. Denn der entscheidende Schritt ist bereits getan, wenn die Gebundenheit des Erfassens der Bestimmtheit von "wahr" oder "falsch" an jeweils konkret verstehbare Satzbedeutungen eingeräumt wird und die (relative) Kontinuität bedeutungsbestimmender Normen als von den verstehbaren Zwängen abhängig gilt, die im Raum der Gründe als Rechtfertigungsbeziehungen herrschen.

Denn nun können wir wie folgt argumentieren: Ein Ausdruck wie „schöne Sache“ mag alles mögliche

bedeuten. Wie unterscheiden wir aber, ob er bedeutet „Das ist ein wirklich wertvoller Stein, den sie da haben!“, „Diesen Aufsatz finde ich sehr informativ!“, oder: „Das ist aber wirklich unangenehm, dass wir jetzt als Lügner dastehen!“? Zuerst wird man sagen, dass es vom Äußerungskontext abhängt; doch ist dies nicht vollständig der Punkt, auf den meine Frage zielte, obwohl ich die Richtigkeit dieser Bemerkung als selbstverständlich voraussetze. Jeder aber, der ein wenig mehr als nur in standardisierten Situationen zu kommunizieren versteht, weiß, dass u.U. selbst Äußerungskontexte die Frage nicht notwendig entscheiden. Was sie jedoch intersubjektiv allein zu entscheiden vermag, ist das wechselseitige Verstehen derjenigen Übergänge, die Sprecher und Hörer jener Äußerung als sinnvoll und ggf. als korrekt akzeptieren, also des öffentlichen logischen Raumes, in dem der Ausdruck wenigstens für den Zusammenhang einer konkreten Äußerung seinen Platz hat. Dass solche diskursintern normativ gebrauchten, bedeutungskonstitutiven Folgerungszusammenhänge durch deren Rückbindung an den „Raum der Gründe“, in dem sie gebraucht, erweitert und ggf. korrigiert werden, nicht willkürlich entstehen, muss hierbei allerdings als wesentlich vorausgesetzt werden. In jedem Fall bedarf es wirklicher Personen, die die relevanten Informationszustände in der durch Gebrauchsnormen stabil gehaltenen Weise zu verknüpfen, d.h. sinnvolle

Ausdrücke in den jeweiligen Redebereichen und Problemkontexten "richtig" zu gebrauchen verstehen. Durch ein solches Sich-Auskennen sind wir in der Lage, „die Linden blühen“ nicht als „es regnet“ zu verstehen, und wenn wir es doch tun, dieses Missverständnis zu beheben. Um aber Ausdrücke nicht nur in ihrer normativen Bedeutsamkeit, sondern auch in ihrer *sachhaltigen Bedeutung* (für uns) verstehen zu können, müssen jene auch im Kontext semantischer Werte und den dazugehörigen Bewertungspraxen beurteilbar sein. Nur dadurch wird es auch möglich, die *Bedeutsamkeit* der Äußerung „Dieser Turm ist 40 m hoch“ von der *Bedeutung*, d.i. dem Sinn der Wahrheit oder Falschheit dieses Satzes zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung wird also dadurch möglich, dass wir den Satz auch als Behauptung, als das Setzen einer spezifischen Art semantischen Wertes aufzufassen vermögen und in der Lage sind, eine diesbezüglich relevante Bewertung vorzunehmen, oder wenigstens wissen, dass eine solche existiert, und den Weg kennen, auf dem wir uns in die Lage versetzen können, dies zu tun. Existiert eine solche Möglichkeit der Bewertung nicht, können wir zumindest nicht behaupten, wir verstünden den Sinn des Wahr- oder Falschseins einer jeweiligen Äußerung, die wir als Behauptung aufzufassen, in einer schon bestimmten Weise.<sup>14</sup> Alles, was wir hier verstehen, ist die normative Bedeutsam-

keit der Äußerung und den Anspruch, dass es einen *bestimmten* Sinn ihres Wahr- oder Falschseins geben soll. Das heißt zwar immerhin, dass wir in einer partiellen, aber freilich noch nicht zureichend bestimmten Weise verstehen, *was es bedeuten würde, wenn* ein solcher Sinn gegeben wäre. Aber ein Unterschied bleibt bestehen, dessen Gewicht allerdings nur in jedem einzelnen Fall für sich beurteilt werden kann. Die Differenz, die damit herausgearbeitet werden soll, lässt sich auch erläutern als Unterscheidung zwischen dem Verstehen des Sinnes eines Satzes, sofern er *vermeintlich* eine hinsichtlich seiner Wahrheitsbedingungen zureichend bestimmte oder bestimmbar Wirklichkeit zur Sprache bringt, und dem Erfassen der Bedeutung des Satzes als einer in dieser Hinsicht *tatsächlich* schon bestimmten bzw. im Prinzip bestimmbar Wirklichkeit andererseits. Zwischen dem einen und dem anderen können, wenn die entsprechenden Behauptungen sehr weit ausgreifen, ggf. Welten liegen, wie dies wohl der Fall ist zwischen dem *vermeintlichen* Verstehen der Bedeutung der "Wahrheit" der christlichen Verheißung, dass die Schuld aller Menschen und so auch meine eigene aus bloßer Gnade vergeben *ist*, und dem *tatsächlichen* Erfassen der Bedeutung dieses Gehaltes christlicher Verkündigung in ihrer Wahrheit, d.h. als frei und doch notwendig erfahrbare Wirklichkeit. Wesentlich größer noch wird diese Diskrepanz

hinsichtlich unseres Bedeutungsverstehens in Bezug auf die Wahrheit der Verheißung dieser Wirklichkeit als Heil der Welt. In der christlichen Religion geht es aber, wie nun erinnert werden muss, allein um das Bestimmtsein des Gläubigen von der Wirklichkeit eines solchen Gehaltes als eines wahren, d.i. wahr gewordenen; denn als "Wort Gottes" ist ein spezifischer "Glaubensinhalt", wie wir oben ausgeführt hatten, erst dann präsent, wenn darin die durch ihn ausgesagte Wirklichkeit und ihr Wahrheitsgehalt zugleich als gegeben vernehmbar werden und daher erfahrbar sein können. Wenn unsere Rechtfertigungspraxen jedoch wegen eines sie übersteigenden Anspruchs in der Rede von der "Wirklichkeit Gottes" nicht mehr als faktisch bestimmender Horizont der Konstitution des im Glauben relevanten, eine solche Wirklichkeit zur Sprache bringenden Gehaltes verstanden werden können – wie dies im Hinblick auf den konstitutiven Gebrauch des "ontologischen Argumentes" letztlich immer wieder behauptet wird –, dann wird die Bedeutung des Glaubensgehaltes selbst zu etwas Unbestimmtem. Wenn dies darüber hinaus in Ablehnung jedes bestimmten Bedeutungsmodells unserer Rede von der "Wirklichkeit Gottes" als die "grundsätzliche Situation des Menschen vor Gott" deklariert wird (vgl. dazu noch einmal *repräsentativ, und zwar für die offenbarungstheologische Richtung innerhalb der Theologie I. U. Dalfert, 1999*),

dann gerät das so aufgezeigte Bedeutungsproblem zum Problem der prinzipiellen Unbestimmbarkeit einer Bedeutung der "Rede von Gott" oder von der "Wirklichkeit Gottes" überhaupt. Wozu aber sollte sich der "Glaubende" dann noch „versehen alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten“, worauf sein Herz „hängen und verlassen“ (*M. Luther, 1955, 560*), wenn sich nicht einmal bestimmen lässt, was es seiner Bedeutung nach sein soll, worauf er sich verlassen will, wenn sich also, was damit gemeint ist, nicht einmal bestimmt denken lässt? Aus dieser prinzipiellen Unbestimmbarkeit, die Hand in Hand geht mit Immunisierungen des zur Diskussion stehenden Gehaltes und die den eigentlich "irrationalen" Charakter religiöser Rede ausmacht, beziehen die modernen Marginalisierungen derselben letztlich ihre Kraft. Denn jeder Versuch, die ausdifferenzierten Rationalitäten der Moderne wieder zu Gunsten eines entdifferenzierten, einheitlichen Geltungsraumes – der letztlich die unaufhebbare Lebensdimension von Religion darstellt – und damit auch, wie ich zu argumentieren versucht habe, zu Gunsten einer Enthebung der uns bewegenden Fragen von ihren im Gebrauch und nur so tatsächlich bestimmten Bedeutungen zurückzubeziehen auf einen einzigen, und sei es christlichen, Metadiskurs als universalen Begründungsdiskurs, wird eben nicht als Ausdruck der von Christen behaupteten "Rettung der Welt", sondern eher als eine



spezifische Form ihrer Gefährdung, nämlich einer Gefährdung unserer unaufhebbar pluralen Interessen in ihr verstanden. Eine Religionsphilosophie, die dem gerecht werden wollte, müsste wohl vor allem auf jeden Versuch verzichten, die Möglichkeit von Theologie und damit auch die eines ihr korrespondierenden Geltungsanspruches religiöser Rede zu plausibilisieren.

<sup>1</sup> Die folgenden Fußnoten können von Lesern, die kein Interesse an der spezielleren Fachdiskussion haben, ohne Verlust übergangen werden.

Religionsphilosophie ist eine Disziplin, die es so erst seit der europäischen Aufklärung und auch nur in der Auseinandersetzung mit den Wahrheitsansprüchen der jüdisch-christlichen Religion gegeben hat (vgl. den Artikel „Religionsphilosophie“ von Walter Jaeschke). Obwohl sich das darin artikulierte Anliegen im Nachhinein auf Problemstellungen übertragen lässt, wie sie auch zuvor schon diskutiert worden sind, ist die Einschränkung auf die genannte Religion – bis auf Ausnahmen – auch heute noch gegeben, und ich werde daher im Folgenden nur in Bezug auf diesen Horizont und näherhin nur in Bezug auf die christliche Religion argumentieren und von ‚Religion‘ sprechen.

Wenn ich hier und im Folgenden von der jüdisch-christlichen Religion spreche, so soll damit der Kontext der Konzentration auf die christliche Religion nicht überschritten oder gar die Fiktion einer jüdisch-christlichen Gemeinschaftsreligion aufgebaut werden, son-

dern allein die für die religionsphilosophische Fragestellung zentrale Problematik auf die christliche explizite Rede von Gott, sofern er über die Verwendung des Alten Testaments in ihr zugleich als der Gott des Volkes Israels erscheint, bezogen werden.

<sup>2</sup> Vgl. zur Kritik solcher oder ähnlicher Versuche in der analytischen Religionsphilosophie und Theologie die umfangreiche Auseinandersetzung hierzu von I.U. Dalferth, 1981.

<sup>3</sup> Andererseits kann aber auch nur, wer etwas von dieser Praxis teilnehmend oder zur Kenntnis nehmend erlernt hat, die Angemessenheit und den Sinn abstrakterer philosophischer Verständigung über Religion einschätzen. Und dies ist auch der Grund, warum ich mich hier wenigstens in Ansätzen auf religiöse Texte beziehe und den Leser sich an seinen evtl. Umgang mit ihnen oder die Kenntnis von solchem Umgang bei anderen zu erinnern aufgerufen habe.

<sup>4</sup> Es ist hier überhaupt nicht die Frage, wieviel Verfügungsgewalt sich Menschen dabei über ihren Glauben zuschreiben können und wieviel ihnen dabei nur – mehr oder weniger – widerfährt. Entscheidend ist hier allein, dass im Glauben die Möglichkeit des Bestehens einer menschlichen Beziehung auf eine bestimmte, ihn oder auch „alles bestimmende Wirklichkeit“ tatsächlich beansprucht wird.

<sup>5</sup> Dies wurde für die religiöse Lehre zu einem Problem, seitdem sich ein autonomes Rechtfertigungsdenken in allen Gebieten menschlichen Wissens durchzusetzen begonnen hatte. Als eine Reaktion auf die so entstandenen neuen Herausforderungen ist wohl auch schon

Schleiermachers Versuch zu verstehen, mit seiner Bewahrung einer „eigenen Provinz im Gemüte“ für die Religion – die auf diese Weise von Wissen (Metaphysik) und Handeln (Ethik) unterschieden werden sollte – der Möglichkeit des Begreifens einer gewissen Selbständigkeit der Religion auch theoretisch Gestalt zu verleihen – vgl. F. Schleiermacher, 1995, 1. Rede.

<sup>6</sup> Hier die Differenz zu markieren ist wesentlich für die Auseinandersetzung mit allen, die z.B. in der Folge von Wittgenstein meinen, dass eine kulturinterne oder lebensweltliche Annäherung an Religion ausreichend sei für das Verstehen der Bedeutung ihrer religionspezifischen Ansprüche. Wittgenstein selbst sprach aus der nichtreligiösen Außenperspektive *über* Religion und meinte wohl, dass damit alles getan sei, was sich hier überhaupt tun lässt. Doch das war für ihn zugleich keine ausreichende Basis, selbst Anhänger einer Religion zu bleiben. Diesen Zugang nun auch religiös zu gebrauchen, bedarf zumindest einer ausdrücklichen Erklärung des dabei offensichtlich vorausgesetzten wesentlichen Ineinanders beider Perspektiven. Denn dass wir den an konkrete Verstehensvoraussetzungen gebundenen und prinzipiell in die Widersprüche des Lebens sowie die von Menschen gestalteten Bedingungen unserer Lebenswirklichkeit eingebundenen Horizont niemals einfach hinter uns lassen können, ist letztlich ein Problem für eine christliche Religionsphilosophie, nicht einfach die Stärke jenes Zugangs.

Dass bei einem untheologischen Verständnis religiösen Gehaltes nun auch auf Seiten der Theologie bzw. religiö-

ser Religionsphilosophie das Gespräch zwischen Theologie und Philosophie letztlich nicht gelingen kann, betont Jürgen Habermas – vgl. J. Habermas, 1992, 128 – 140.

<sup>7</sup> Von diesem Ausdruck will ich derzeit keineswegs behaupten, dass klar sei, was damit gemeint ist. Als eine eigene Schwierigkeit möchte ich aber erwähnen, dass er in einem realistischen Bild von ‚Wirklichkeit‘ (‚Bedeutung‘ und ‚Wahrheit‘) und einem nicht-realistischen Bild mit einer jeweils ganz unterschiedlichen Verantwortungsstruktur gebraucht würde. Während sich im realistischen Bild mit einem solchen Ausdruck der Wille zur absoluten Wahrheit mit der Annahme ihres Gegebenseins verbinden lässt, ohne dies verantworten zu müssen, kann dies im nicht-realistischen Bild, ohne in Selbstwidersprüchlichkeit zu geraten, niemals der Fall sein.

<sup>8</sup> Theologisch ist dies der Gedanke Gottes als des Schöpfers. Begreift man wie Spinoza alles, was ist, in struktureller Zusammengehörigkeit als Natur, so lässt sich der Begriff Gottes in dieser Hinsicht auch durch den Begriff der *natura naturans* erläutern. Die *wichtigste* metaphysische Bezeichnung aber war in Bezug auf das oben Gesagte der Begriff Gottes als des allerrealsten Wesens (*ens realissimum*).

<sup>9</sup> Vgl. J. W. Baier, *Compendium*, 1691, 503 & 506 sowie J. A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica*, IV, 1985, 282-284 (nach H. Schmid; H. G. Pöhlmann, 1990, 264 und 266). Bei Schmid heißt es ferner: „Zu diesem Glauben wird es aber in dem Menschen nur dann kommen, wenn er, nachdem ihm das durch Christum erworbene

Heil verkündet und angeboten ist, *die Wirklichkeit des Vorhandenseins dieses Heils und die Wahrheit dieser Verheißung*, sowie das Tröstliche, das für ihn darin liegt, *erkennt* und die Zuversicht zu *fassen* vermag, dass dieses Heil nicht etwa nur diesem oder jenem, sondern auch ihm zgedacht ist: denn eine fröhliche Botschaft kann dem Menschen doch nur dann nützen, wenn er an ihrer Wahrheit nicht zweifelt, sondern sich überzeugen kann, dass auch er damit gemeint ist.“ Und weiter heißt es bezogen auf die oben genannten drei Bestandteile: „Keiner dieser drei Bestandteile darf fehlen, und keiner für sich allein macht den Glauben aus, von dem hier die Rede ist. Zum Glauben ist also eine *wirkliche Kenntnis* der Verheißung erforderlich, und es genügt nicht *fides informis seu implicita* (qua quis dicit, se credere id, quod ecclesia credit), sondern es muss *fides explicita* vorhanden sein.“ A.a.O., 264. Vgl. auch F. Schleiermacher, 1830/31, § 13, insbes. S. 89 & 91, wo der Gedanke allerdings nicht unter direkter Bezugnahme auf den Glaubensbegriff dargestellt ist.

<sup>10</sup> Die Bezeichnung des hier diskutierten Realismus als „metaphysisch“ bindet diesen nicht notwendig an eine ausgearbeitete Metaphysik oder an die Vorstellung, dass eine solche grundsätzlich möglich sein müsse, sondern betrifft allein den besonderen Charakter des Wahrheitsverständnisses. Konkrete Wahrheit wird darin ausschließlich als Derivat einer vermeintlich absoluten Wahrheit aufgefasst, was letztlich die Vorstellung von einer absoluten Ordnung dieser Welt impliziert, sei diese für uns nun erkennbar oder nicht. Die

letztere Überlegung impliziert zugleich den Gedanken, dass die Bedeutung von ‚Wahrheit‘ in jedem Fall auch ganz unabhängig von jeglicher Form menschlichen Bedeutungsverstehens gegeben sei, und reißt so zumindest tendenziell eine unüberwindliche Kluft zwischen Wahrheit und menschlicher Rechtfertigung auf. – Zur Bezeichnung ‚metaphysischer Realismus‘ vgl. H. Putnam in einer Vielzahl von Aufsätzen und Büchern, z.B. 1982 & 1994; zur Kluft zw. Wahrheit und Rechtfertigung als grundlegendem Charakteristikum von ‚Realismus‘ vgl. M. Dummett, z.B. 1981, Kap. 20, und hier insbes. S. 443.

<sup>11</sup> Es ist zwar in der Vergangenheit viel über den von ‚gewöhnlicher Wahrheit‘ zu unterscheidenden Charakter ‚religiöser Wahrheit‘ diskutiert worden. Was dabei nur leider häufig übersehen wurde, ist die Tatsache, dass gerade auch im ‚religiösen Wahrheitsverständnis‘ das entscheidende eines Wahrheitsanspruches, nämlich die objektive Geltungserwartung, d.h. das Moment der intersubjektiv konstituierbaren Unabhängigkeit des Wertebereiches für entsprechende Sprachhandlungen keinesfalls aufgegeben werden kann, ohne dabei auch etwas für Religion überhaupt Entscheidendes zu eliminieren.

<sup>12</sup> Ein Wissen darum, dass diese Möglichkeit in der Religion selbst als ein Element von Götzenverehrung verworfen wird, setzte ich hier voraus. Würden wir diese Abgrenzung aufgeben, ließe sich natürlich im Prinzip alles machen und alles mögliche als relevanter Gehalt der ‚Wirklichkeit Gottes‘ verehren, wie dann auch keine religionsphilosophische Problemstellung zu verhandeln mehr übrig bliebe. Bei der

Gelassenheit, die heute im Blick auf den Umgang mit Problemen der Religionsphilosophie z.T. herrscht, hat man allerdings manchmal den Eindruck, als ob dies inzwischen wirklich die einzige Realisation der ‚Wirklichkeit Gottes‘ geworden sei, die noch zur Diskussion steht.

<sup>13</sup> Damit meine ich auch Autoren – zu denen z.B. auch Brandom gehört –, die zwar den Dummettschen Thesen zustimmen, dass das Bestimmsein von Bedeutung nur unter Bezugnahme auf einen Begriff der Behauptbarkeit bzw. des behauptbaren Gehaltes und nicht unmittelbar auf den der Wahrheitsbedingungen erläutert werden kann, sowie jene, die meinen, dass sich auf Grund dieser These auch die prinzipielle Explizierbarkeit jedes tatsächlich *bestimmten* Gehaltes von ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ auf der Grundlage von Behauptbarkeitsbedingungen im Sinne

von Rechtfertigungsbedingungen als notwendig ergibt, aber nicht glauben, dass dies revisionäre Konsequenzen für unseren Gebrauch von sinnvollen Behauptungen im Hinblick auf ihre Zweiwertigkeit haben muss.

<sup>14</sup> Dem zuzustimmen bedeutet noch nicht, eine anti-realistische Position zu vertreten, denn dafür ist über das Gesagte hinaus noch erforderlich, dass auch eine schon gegebene Verstehbarkeit des Sinnes des bestimmten Wahr- oder Falschseins eines jeweiligen behauptbaren Satzgehaltes als notwendige Existenzbedingung seines wirklich bestimmten Wahr- oder Falschseins angesehen wird. An der Zustimmung oder Ablehnung dieses Gedankens scheidet sich die Position eines semantischen Anti-Realismus von der eines semantischen Realismus in der Philosophie Michael Dummetts.

Stijn van den Bossche, Leuven

## Gott ist ganz anders

### Vorbemerkung

Ich lese den Aufsatz von Eckhart Friedrich als eine Synthese der Kritik Nietzsches und Heideggers an der Onto-Theologie (d.i. an dem Versuch, ein Verständnis von Gott über den Begriff des Seins zu erlangen), die wohl als der Beginn der Postmoderne angesehen werden darf. Ich werde mich in meiner Erwiderung auf zwei Punkte konzentrieren, in denen ich anderer Meinung bin. Mein hauptsächlicher Einwand wird lauten, dass Gott ‚ganz anders‘ ist, so dass sich die Konsequenz, dass ‚Gott für uns unerreichbar bleibt‘, gerade in eine Erörterung zugunsten der Möglichkeit Gottes verwandelt. Ich werde damit schließen, dass dies den Glauben gleichwohl noch nicht ‚irrational‘ oder ‚fideistisch‘ macht.

### Erfahrung der Wirklichkeit Gottes

Ich stimme mit Friedrich vollkommen darin überein, dass uns allein der Ruf Gottes selbst ins Zentrum des Monotheismus führen kann und dass dessen „mögliche Akzeptierbarkeit letztlich der Gegenstand religionsphilosophischer Bewertungen“ ist. Glaube hat zu tun mit der Begegnung mit einem wirklichen

Anderen als mir selbst oder sogar mit einem Anderen im Verhältnis zur kontingenten Wirklichkeit insgesamt als einer großen ‚Gestalt des Selbst‘, die sich nicht selbst rechtfertigen kann. Daher schließe ich mich Friedrichs These an, dass Religion und insbesondere christlicher Glaube gar nicht mehr möglich sind, wenn wir keine Erfahrung mit *der Wirklichkeit* des Anderen mehr machen. Ich möchte aber nun insbesondere auch den zweiten Ausdruck betonen: Wirklichkeit *des Anderen*.

Denn freilich muss man fragen: was wird eigentlich aus der Erfahrung Gottes, wenn Er nicht irgendwie zu all dem, was ist, oder eben zum Seienden gehört? Wie erfahren wir denn „diese Wirklichkeit Gottes selbst“, wenn sie sich dem in einem intersubjektiven Diskurs Aussagbaren in gewisser Weise grundsätzlich entzieht oder diesen wenigstens immer schon transzendiert? Friedrich fragt an dieser Stelle, *was* für eine Wirklichkeit die Wirklichkeit Gottes ist; er möchte sie *benennen*, und zwar mit etwas mehr als nur dem Namen ‚Gott‘; folglich will er, dass sie wiederum *ein Seiendes* ist. Und hier beginnen für mich eigentlich die Probleme. Denn diese Wirklichkeit ist die Wirklichkeit

Gottes. Und da Gott nicht zu *unserer* Wirklichkeit gehört – denn dann wäre Er Teil der Kontingenz –, muss die göttliche Wirklichkeit auf der Ebene all dessen, was ist, der Ontologie, leer bleiben. Friedrich scheint Gott als einen Gattungsnamen zu interpretieren, während es sich vielmehr um den Eigennamen dessen handelt, der zu keiner Gattung innerhalb der Wirklichkeit gehört.

Darum ist die Erfahrung Gottes als die einer Wirklichkeit des *Anderen* gerade die 'Erfahrung als Nicht-Erfahrung' oder eben des realen Andersseins, und die einzige, (nicht-)generische Bestimmung für Gott kann allein die *des Andersseins selbst* sein. Mit anderen Worten: Die Bibel behauptet, dass Gott gegenwärtig ist, aber doch als ein vollkommenes Geheimnis. Nur an wenigen Stellen der Bibel scheint Gott sichtbar und menschlicher Erfahrung zugänglich zu werden. Doch wann immer Gott gesehen wird, ist dieses Sehen Gottes ein leeres Sehen, ein Sehen des Unsichtbaren als solchen (Erfahrung der Nicht-Erfahrung), gleichsam ein Sehen des Geheimnisses selbst, das nur mittels Interpretation ‚logisch‘ in Worte gefasst werden kann: „Freilich (...) ist die subjektive Erfahrung [der Gottesbegegnung] eines Einzelnen *in actu* der Sache nach nicht mitteilbar. Gott ‚zieht vorüber‘, *ohne dass er visuell oder*

*gedanklich festgehalten werden könnte.*“ (J. M. Vincent, *Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament. Die Erfahrung der Göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes*, in: *Revue Biblique* 103 (1996) 1, 5-39, 36 f. – Hervorhebung von mir) Gleiches ließe sich bezüglich der christlichen Liturgie sagen.

### **Die Beziehung zwischen Gott und dem 'Wort'**

Friedrich beschreibt die Distanz zwischen menschlichen Wörtern und der Wirklichkeit, die in der Tat niemals überwunden werden kann, und fährt dann fort: „Gerade das aber gilt für das 'Wort des HERRN', das 'Wort Gottes' nicht. Wort und Wirklichkeit gehören hier unbedingt zusammen; zwischen ihnen ist keine Lücke denkbar.“ Stehen Wort Gottes und Wirklichkeit Gottes aber wirklich in keinerlei Distanz zueinander? Ich meine, dass dies vielleicht die Haltung einiger Moslems zum Koran ist, während für den Christen das Wort strenggenommen zu einem Idol würde, wenn diese Distanz aufgehoben wäre. Nein, eine Distanz („Lücke“) zwischen Gott und dem Wort muss bestehen bleiben, denn das Wort als Vermittler verunreinigt stets die unmittelbare, geheimnisvolle Gegenwart Gottes. Der ausschließliche und einzige Ort, an dem die Distanz zwischen Wort und Gott überbrückt ist, ist die *Person* Jesu Christi, welcher das

(einzige göttliche) Wort *ist*. Christen beten diese Person an, aber nicht die Worte über sie. Wenn wir überhaupt gezwungen wären, uns mit denjenigen Elementen innerhalb der christlichen Religion zu befassen, die der Gefahr der Idolatrie ausgesetzt sind, so wären dies die Person Christi selbst und seine fortgesetzte Gegenwart unter uns in der Eucharistie. Die Antwort auf eine solche Idolatriekritik hätte dann einerseits Christus als die Ikone des *unsichtbaren* Gottes (Kol. 1, 15; vgl. die Schriften Jean-Luc Marions über Idol und Ikone) und die hypostatische Union beider ins Feld zu führen sowie andererseits auch den Charakter eucharistischer Gegenwart im Sinne einer *Realpräsenz*. Aber eines ist bei all dem gewiss: das Wort *über* Christus ist nicht Christus. Daher steht das Wort von Anfang an im Plural (vier Evangelien).

### **Wissen von Gott**

Was nun das Wissen von Gott angeht, so denke ich, dass ich wohl mit derjenigen Position übereinstimme, die Friedrich „theologischen Realismus“ nennt. Gott ist nicht der, den wir sehen, noch der, den wir nicht sehen (in beiden Fällen wäre er ein Idol, da beide von unserer Sicht ausgehen und somit Gott aus dem menschlichen Subjekt entstehen lassen), sondern der Eine, *welcher uns sieht* (der nur die Ges-

talt der Ikone annimmt). Der folgende Satz klingt daher für mich als einen Gläubigen nur allzu selbstverständlich: „[Wir] werden schlicht *keinen bestimmten* Gottesbegriff besitzen und somit auch über keine bestimmte Antwort auf die Frage verfügen, was wir meinen, wenn wir 'Gott' sagen.“ Denn verfügten wir über einen solchen, dann wäre Gott nicht mehr der Erste, sondern ein Begriff, den wir erfunden hätten. Daher kennen wir Gott nur als denjenigen, Der sich selbst in seiner Schöpfung zu verstehen gibt.

Mit anderen Worten: Mit Jean-Luc Marion denke ich, dass die Wahrnehmung der Wirklichkeit als einer von meiner Sicht ausgehenden (Dasein) und als einer von einem Anderen her Gegebenen (Dasein *coram Deo*) auf zwei radikal verschiedene und einander wechselseitig ausschließende Phänomenologien hinausläuft. Das Auge des Gläubigen sieht dieselbe sichtbare Wirklichkeit wie das Auge des Ungläubigen, aber es sieht sie als *gegeben*, und das impliziert einen entscheidenden Unterschied. So ist grundsätzlich jeder von uns, bevor er an die Interpretation der Wirklichkeit geht, zu der Entscheidung gezwungen, ob die Wirklichkeit (als Phänomen) von einem Anderen gegeben oder nur vermöge unserer Sicht ist, da er andernfalls nicht mit der Interpretation der Wirklichkeit, ja wohl nicht einmal mit dem Leben beginnen

könnte (jedenfalls, sofern er sprechen oder antworten soll). Daher ist die These, dass es keinen Schöpfer gibt, ebenso als die Einführung eines metaphysischen Grundes zu bewerten wie die These, dass Gott derjenige ist, der alles gibt. An dieser Stelle kann der Gläubige dem Ungläubigen nur sagen, dass dessen Position falsch ist ...

### **Abschließend: Keine Irrationalität und kein Fideismus**

Ich habe zugestanden, dass wir Gott in der Tat niemals erreichen. Für Friedrich scheint das ein Argument gegen den Glauben zu sein; für mich ist es ein Argument für den Glauben, eines, das den Glauben rational ermöglicht, denn es lässt Gott Gott sein: Denjenigen, der alles erschafft, was ist, einschließlich unserer Erfahrung, unserer Wörter, unseres Wissens. Letztlich ist meine These, dass auch Theologie – nämlich als Theo-Ontologie – eine Ontologie ist, genau wie die (autonome, moderne) Ontologie. Der Gläubige kann jedoch niemals einräumen, dass es zwei Weisen gibt, die Wirklichkeit anzuschauen, zwei Wahrheiten etc. Er wird die Abkehr der Moderne von der Theonomie hin zur Autonomie letztlich als einen *rationalen* Fehler ansehen. Und gerade indem er das behauptet, und *nur* darin ist er nicht „irrational“ und fällt auch keinem Fideismus anheim. Er hält sich an die eine

Wahrheit, die geoffenbart und rational zugleich ist. So schützt gerade die Aufrechterhaltung dieses Grundkonflikts zwischen Autonomie und Theonomie vor dem Fideismus.

Andererseits handelt es sich tatsächlich um eine theologische Usurpation der Vernunft. Aber was ist die Alternative? Abermals würde ich sagen, dass es sich dabei um eine von zwei unvermeidlichen Usurpationen handelt, wenn wir überhaupt etwas sagen (antworten) wollen. Wenn wir einmal vor die moderne westliche Philosophie zurückgehen, dann gehörte zu dem, was die Philosophie weitgehend anerkannte, die Einsicht, dass die Dinge für sich selbst sprechen und dass das Subjekt zu antworten eingeladen ist. Erst die Moderne ändert dies und lässt jegliche Bedeutung vom transzendentalen Subjekt ausgehen – was unvermeidlich zu der ‚postmodernen‘ Ansicht führen sollte, dass es keine stabilen Bedeutungen gibt. Dann begegnen wir vielleicht eher an dieser Stelle dem Unterschied zwischen Autonomie und Heteronomie, wobei ich allerdings darauf beharren möchte, dass das Letztere weder naiver noch irrationaler noch fideistischer ist als das Erstere. Gleichzeitig macht uns unsere Zeit eines klar: Der Glaube muss geglaubt werden. Oder mit anderen Worten: „Wozu aber sollte sich der Glaubende dann noch ‚ver-



sehen alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten‘, worauf sein Herz ‚hängen und verlassen‘, wenn sich nicht einmal bestimmen lässt, was damit seiner Bedeutung nach gemeint ist, wenn sich also, was damit gemeint ist, nicht einmal bestimmt denken lässt?“ Meine Antwort wäre: nicht an irgendein be-

griffliches Idol (Gott als eine Gattung, ein Wort oder als ein Gegenstand des Wissens), sondern an Gott, den Schöpfer all dessen, was ist.

[Aus dem Englischen von H. Tegtmeyer und E. Friedrich]

Hans-Peter Großhans, Tübingen

## Theologische Erkenntnis und Kritik

Eckhart Friedrich erörtert auf dem Hintergrund einer anti-realistischen Bedeutungstheorie die Konzeption eines „theologischen Realismus“ insbesondere mit Bezug auf die „Wirklichkeit des Heils“, wie sie im christlichen Glauben verstanden wird. Seine Überlegungen sind angeregt von den sprachphilosophischen Arbeiten des Oxford-Philosophen Michael Dummett und versuchen (experimentell) mögliche Konsequenzen aufzuzeigen, die sich ergeben, wenn man die Dummettsche Bedeutungstheorie auf Grundbegriffe des christlichen Glaubens und auf dessen Wirklichkeitsverständnis anwendet. Profiliert werden Friedrichs Überlegungen auch durch ihre Abgrenzung von einem „theologischen Realismus“. Ich möchte nun nicht auf die von Friedrich vorgetragenen Überlegungen im Einzelnen eingehen, sondern nur einen generellen Einwand gegen seinen Text aus der Perspektive ei-

nes „theologischen Realismus“ skizzieren. Die innere Plausibilität seiner Überlegungen unterstellend möchte ich die Frage stellen: Stimmt das, was Friedrich in seinem Text vorträgt? Stimmt das *wirklich*? Indem ich so – schlicht – frage, führe ich nach Friedrichs Auffassung eine „doppelte Sinn-ebene“ ein, denn dann unterscheide ich von seinen Erörterungen die Sache, die er erörtert und an der ich allein prüfen kann, ob seine Erörterungen auch *wirklich* stimmen. Indem ich so frage, unterstelle ich, dass seine Ausführungen falsch sein *könnten*, weil sie die Sache, um die es ihm geht, verfehlen. Die Sache, die Friedrich erörtert („die der christlich geglaubten Wirklichkeit des Heils entsprechende Bedeutungstheorie“), können wir zuerst einmal nur in seinem Text und dann auch in Texten anderer, jedoch nie als solche erkennen. Die Unterscheidung von wahr und falsch wird

überhaupt erst sinnvoll unter der Voraussetzung, dass wir in den Texten und Sprachgebieten zwischen der Darstellung und dem Dargestellten, zwischen der sprachlichen Äußerung und der zur Sprache gebrachten Sache unterscheiden. Damit wird jedoch überhaupt nicht unterstellt, wir könnten „die Dinge selbst“ erkennen. Vielmehr handelt es sich um eine sprachinterne kritische Unterscheidung, die getroffen wird aus Interesse an der Wahrheit, und das heißt daran, was wirklich der Fall ist. Der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff hält dieses Interesse an der Erkenntnis der Wirklichkeit fest und steht damit einer Identifikation des *rational Berechtigten* als Wahrheit entgegen. Die von Kant und anderen diagnostizierte Aporie der Korrespondenztheorie, die dann zur Ausbildung verschiedener kriteriologischer Wahrheitstheorien führte, kann nämlich auch positiv interpretiert werden in dem Sinn, dass wir um der Wirklichkeit willen *unsere Erkenntnis* der Wirklichkeit nie mit dieser identifizieren können, sondern vielmehr die Wahrheitsfrage immer wieder neu gestellt werden muss. Wer Wahrheit korrespondenztheoretisch versteht, kann sich mit seinen Erkenntnissen nie beruhigt zufrieden geben – und seien sie noch so kriteriologisch, z.B. durch Konsens und Kohärenz, abgesichert und damit rational gerechtfertigt. Es ist vielmehr umgekehrt: wer seine Erkenntnisse wesentlich auf den Horizont des eigenen – subjektiven

und intersubjektiven – Erkennens begrenzt, ist versucht, die eigene Erkenntnis fälschlicherweise für wahr zu halten, weil die Wirklichkeit als Gegenstand und Maßstab unseres Erkennens abhanden gekommen ist. Dies wird besonders deutlich an dem Verständnis der „Wirklichkeit des Heils“ als einer Funktion des menschlichen Bewusstseins. Die Verehrung Gottes und das Leben in der „Wirklichkeit des Heils“ erscheinen dann nur noch als lebenspraktischer Ausdruck einer bestimmten Auffassung der menschlichen Existenz. Unter dieser Voraussetzung ist es jedoch unmöglich, die „Wirklichkeit Gottes“ oder die „Wirklichkeit des Heils“ anders zu denken, als es sich von der lebenspraktischen Entfaltung der religiösen Dimension menschlicher Existenz her nahe legen würde. Es mag ja sein, dass die „Wirklichkeit des Heils“ ein „idealer Gegenstand“ ist, „dessen Existenz mit seinem von uns Intendiertsein zusammenfällt, so dass ohne ihn auch das von ihm Vergegenständlichte nicht existiert“ (*I. U. Dalferth*, Existenz Gottes und christlicher Glaube, 1984, 33). Doch es könnte auch sein, dass es sich dabei um einen „realen Gegenstand“ handelt. Diese Unterscheidung zu denken wird jedoch im Horizont der von Friedrich dargelegten Konzeption schwierig, da es prinzipiell ausgeschlossen scheint, dass im Falle der „Wirklichkeit des Heils“, wie es im Christentum geglaubt wird, die Existenz

dieser Wirklichkeit sich nicht dem verdankt, dass sie von uns als Wirklichkeit intendiert wird. Dann aber ist auch Kritik an dem christlichen Verständnis der „Wirklichkeit des Heils“ nur von der Funktion dieses Verständnisses in der menschlichen Existenz her möglich. Die Erkenntnis ist gefangen im Horizont der eigenen – subjektiven und intersubjektiven – Bedingtheit und des eigenen Sprachverständnisses. Der Gegenstand oder die Sache, um die es dabei geht, wird diesem Horizont untergeordnet. Doch auch bei der Erkenntnis der „Wirklichkeit des Heils“ gilt der Rat, den Schleiermacher im Blick darauf, „die Gedanken eines andern als seine Produktion vollkommen zu verstehen“, gibt: Bei dieser Aufgabe „müssen

wir uns von uns selber los machen“ (F. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, SW I/7, 1838, 205). Dies gilt auch für den Fall, dass wir *etwas* erkennen wollen. Und dies gilt noch viel mehr für den Fall, dass wir die *Wirklichkeit des Heils* oder *die Wirklichkeit Gottes* erkennen wollen. Denn dazu müssen wir die Unterscheidung unserer Erkenntnis vom Gegenstand der Erkenntnis („der Wirklichkeit des Heils“) *denken können*. Diese Aufgabe, den Wirklichkeitsbezug unserer Erkenntnis und unseres Sprechens zu denken, um wirklich kritisch zur eigenen Erkenntnis und zum eigenen Sprechen sein zu können, steht im Zentrum eines *theologischen Realismus*.

Thomas Rentsch, Dresden

## Kritische Bemerkungen zu Eckhart Friedrich

1. Die Verständnisschwierigkeit, die ich mit dem Text von Eckhart Friedrich habe, betrifft zum einen die von ihm verwendete philosophische Metasprache mit solchen voraussetzungsreichen Termini wie z.B. „transzendent“, „realistisch“, „absolut“. Zum anderen sehe ich eine aporetische Zurechtstellung der (christlichen) Religion: „[A]ls religionsphilosophisches Grundproblem [ergibt sich] die Frage ..., wie wir den grundsätzlich vermittelten Charakter menschlicher Erkenntnis, und

menschlicher Kenntnis zusammen denken können mit dem spezifischen Anspruch der Rede von einer Wirklichkeit Gottes, die wir als direkt erschaffene, entweder unvermittelte oder in Bezug auf ihre mögliche Vermitteltheit absolute, in jedem Fall aber in ihrer Existenz schon fraglos bestimmte Wirklichkeit verstehen müssen.“ Wird hier nicht von vornherein etwas Unmögliches erwartet bzw. konstruiert? Für Friedrich ist die „Wirklichkeit Gottes“ „transzendent“ – aber alle von Menschen erhobenen Gel-

tungsansprüche verdanken sich menschlichen, endlichen Entscheidungen. Wir beziehen uns in religiöser Rede auf Gott als die „allesbestimmende Wirklichkeit“, können es aber streng genommen nicht – denn *wir* sind es ja, die den entsprechenden Sinn der Rede von Gott allererst konstituieren. Wir verfallen dann einer „Konzeption von Bedeutung ohne Bezug zu konkreten, im Rahmen des menschlichen Sprachgebrauchs wiedererkennbaren Sprechhandlungen (illokutionären Rollen)“. Da er dies jedenfalls vermeiden will, konstruiert Friedrich eine „prinzipielle Unbestimmbarkeit der Bedeutung der Rede von Gott“. Ich sehe diese aporetische Konstruktion nicht als zwingend an. Mit Kant und Wittgenstein können wir den Sinn der Rede von Gott in einem umfassenden geschichtlichen und kulturellen Kontext rekonstruieren. Die religiösen Sprachspiele sind viel komplexer und reichhaltiger, als dies mit metasprachlichen Termini der Metaphysik allein ausdrückbar ist. Vor allem enthalten die religiösen Sprachen selbst Religionskritik und üben durch die bewusste Vergegenwärtigung von Missverständnissen in das richtige Verständnis ein (vgl. dazu meinen Aufsatz „Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik“, in: Th. Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt a.M. 2000, S. 180-209).

2. In der religiösen Sprache und Praxis des Christentums (und z.B. auch des Zen-Buddhismus, der islamischen Mystik und jüdischer Traditionen) wird im übrigen die von Friedrich aufgewiesene Aporie selbst bewusst gestaltet: z.B. in der Reflexion auf das „credo quia absurdum“ und das „credo ut intellegam“, in der Gestalt der Pascalschen Wette, in der sinnkriterialen Reflexion des „Anrennens gegen das Paradox“ bei Kierkegaard und im Anschluss an ihn, sprachkritisch gewendet, im „Anrennen gegen die Grenzen der Sprache“ bei Wittgenstein. Auch in Kants Religionschrift ist klar, dass der Vernunftglaube existentiell-praktisch an die Grenzen der Vernunft und an ihre Möglichkeitsbedingungen stößt. Dies ist also keineswegs eine neuerlich erst bewusst gewordene Problematik.

3. Auf diesem Hintergrund sind auch die vermeintlich noch einzig möglichen Zugänge: der ontologische und der sich an Rechtfertigungsbedingungen haltende Weg, der auf den Verzicht, einen Geltungsanspruch religiöser Rede zu plausibilisieren, hinausläuft, m.E. falsche Alternativen, bedenkt man nur die Transformation der Metaphysik in praktische Philosophie durch Kant, mit der er aber mit transzendenter Wahrheit keineswegs Schluss macht, sondern deren genuinen Sinn retten will. Jedenfalls gilt es, „Transzendenz in der Immanenz“ zu verorten – und das

bedeutet nicht: mit Transzendenz Schluss zu machen.

Sinnkriterial scheint mir bei der Rede von der Existenz Gottes ein systematisches Problem zu Grunde zu liegen. Hat nicht Heidegger in gewisser Weise recht mit seiner Frage nach dem „Sinn von Sein“? Jedenfalls ist der logische Status des Satzes: „Gott existiert“, anders zu analysieren als: „Herr Müller existiert“. Und in Bekenntnissätzen der Form: „Ich glaube an Gott“, kommt der Rede noch eine andere Bedeutung zu. Dass wir uns im religiösen Kontext auf eine „transzendente Realität“, auf eine „absolute Wahrheit“ beziehen, hat eben seinen guten Sinn. Aber dieser Sinn hängt nicht an diesen metasprachlichen und metaphysischen Termini, sondern umgekehrt: Dass wir einen wohlbestimmten Sinn auch mit ihnen verbinden können, hängt an der vernünftigen religiösen Praxis.

4. Eine vorletzte Bemerkung betrifft ein christlich-theologisches Kernproblem – oder sollte ich besser sagen: die christliche Grundeinsicht? Denn ein isoliertes Reden von Gott als transzendenter Realität ist ja gerade nicht christlich. Im Zentrum steht das Bekenntnis zu Jesus Christus. Die rationale Vermittlung der Idee des Gottes der Liebe mit der Christologie der Menschwerdung (Kenosis) und des Todes Gottes sowie mit der Pneumatologie und Ekklesiologie ist Kern der christlichen Botschaft, wie auch bei der späteren Dogmatisierung der Trini-

tätstheologie sichtbar wird. Diese rationale Vermittlung der Rede von Gott halte ich mit Kant und Hegel für religionsphilosophisch sinnvoll rekonstruierbar. Diese Vermittlung ist sinnvoller Gegenstand der Verkündigung, in ihr liegt Trost, und sie gehört „zur verstehbaren Bedeutung“ der religiösen Rede.

5. Abschließend will ich nur bemerken, dass ich mit dem Rekonstruktionsansatz von Friedrich wiederum in manchem übereinstimme – aber nicht mit der Metasprache, die ständig in die Falle der dualistischen, offenbar kontradiktorisch gedachten Gegensätzlichkeit von „metaphysischem Realismus“ und Anti-Realismus geht. Demgegenüber gilt es, die spezifisch religiöse Form kommunikativer Rationalität im Unterschied zur theoretischen *Intersubjektivität* der Wissenschaften und im Unterschied zur praktischen, moralischen *Transsubjektivität* als religiöse *Konsubjektivität* ganz unabhängig von solchen dualistischen Weltvorstellungen sinnkriterial zu explizieren.

Auch all das, was immer wir mit „Jenseits“, mit „transzendenter Realität“ des „Absoluten“ meinen können, erhält seinen Sinn nur hier in der Endlichkeit durch unsere Sprache und Praxis. Das bedeutet aber nicht, dass dieser Sinn in Empirie, Kontingenz und Relativität – in reiner „Diesseitigkeit“ aufgeht oder besteht.

Eberhard Herrmann, Uppsala

## Religion und existentielle Erfahrung

Eckhart Friedrich hat in seinem Text eine wichtige Fragestellung aufgegriffen. Gleichzeitig muss ich gestehen, dass ich Schwierigkeiten hatte, den Text zu verstehen. Aus diesem Grunde werde ich davon absehen, auf Einzelheiten einzugehen, und stattdessen seinen Grundgedanken, so wie ich ihn verstanden habe, aufgreifen und zumindest andeuten, wie ich ihn selber ausarbeiten würde.

Friedrich geht es um die Frage, wie sich religiöse Lehren, aus eigenen Strukturen heraus verstanden, innerhalb einer immanenten Perspektive rechtfertigen lassen. Mit Hilfe von Michael Dummett wendet er sich gegen einen semantischen Realismus, der besagt, (1) dass der Sinn eines Satzes in seinen Wahrheitsbedingungen besteht, (2) die erfüllt oder nicht erfüllt sind, egal ob wir davon wissen oder nicht, (3) weswegen ein Satz immer entweder wahr oder falsch ist. Gemäß Dummett können Wahrheit oder Falschheit einer Behauptung jedoch erst dann diskutiert werden, wenn wir zumindest im Prinzip Zugang zu Bedingungen oder Kriterien der Rechtfertigung der Behauptung haben. Erst durch einen mit diesem Zugang erworbenen und verstandenen Gebrauch von Behauptungen können wir von wahr oder falsch reden.

Ich werde jetzt Friedrichs Text verlassen, jedoch an seinem Ziel festhalten, innerhalb einer auf Grund Dummettscher Voraussetzungen geschaffenen Perspektive ein Verständnis von Religion zu erarbeiten. Wenn von Wahrheit die Rede ist, ist die Unterscheidung zwischen Definition und Kriterium und bezüglich der Definition die Unterscheidung zwischen einem formalen und einem inhaltlichen Aspekt wichtig. Der formale Aspekt besagt, dass eine Äußerung dann und nur dann wahr ist, wenn es so ist, wie die Äußerung es behauptet. Diese ursprünglich aristotelische Bestimmung von Wahrheit ist so minimal, dass sie nicht als Definition aufgefasst worden ist, sondern als eine formale Voraussetzung, der eine jede Auffassung genügen muss, die den Anspruch darauf erhebt, eine Definition von Wahrheit zu sein. Es öffnet sich hier die Möglichkeit verschiedener materialer Bestimmungen oder Definitionen von Wahrheit. Was dies bedeuten kann, möchte ich an Hand der Idee einer Arbeitsteilung zwischen Wissenschaft und Lebensanschauung (Religion eingeschlossen) illustrieren. Aufgabe und Funktion unserer Wissenschaften ist es grob gesehen, uns mit Wissen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit zu versehen, so dass wir mit dem Widerstand, den uns die Wirklichkeit sozusagen leis-

tet, zurecht kommen können. Aufgabe und Funktion unserer Lebensanschauungen ist es grob gesehen, uns mit Einsichten darin zu versehen, was es bedeutet, Mensch zu sein, das heißt, mit den Unausweichlichkeiten des Lebens wie Glück, Liebe und Freude auf der positiven Seite und Leiden, Schuld und Tod auf der negativen zu leben. Solche Einsichten können jedoch nur vermittelt und weiter vermittelt werden, wenn unsere Lebensanschauungen Konzeptualisierungen bereithalten, deren Ausdrücke wir existentiell als adäquate Ausdrücke dafür erfahren können, was es bedeutet, Mensch zu sein.

Wenn wir einmal von formalen Wissenschaften wie Mathematik und Logik absehen, bedeutet ‚wahr sein‘ bezüglich der Wissenschaften und des Alltagslebens ‚übereinstimmend sein mit der durch uns konzeptualisierten Wirklichkeit, wie sie uns vor allem in unseren observationellen Erfahrungen Widerstand leistet‘. Wir müssen wissen, was es gibt, und wie die kausalen Zusammenhänge aussehen, um sowohl überleben als auch ein gutes Leben führen zu können. Wir brauchen jedoch zudem etwas, was uns sinn- und wertvoll ist, so dass wir Richtungsbestimmungen für die Anwendung unseres Wissens erhalten. Hier liegt die Aufgabe und Funktion von Lebensanschauungen. Was sinn- und wertvoll ist, muss einen persönlich angehen. Sonst ist es einem nicht sinn- und wertvoll. Während wir es auf der Seite der

Wissenschaften mit Theorien zu tun haben, sind es auf der Seite der Lebensanschauungen Erzählungen. Damit ich mein eigenes Leben als sinnvoll erfahren kann, ist erforderlich, dass ich mein Leben als eine Geschichte mit einer Vergangenheit, einer Gegenwart und einer Öffnung zur Zukunft hin gestalten kann. Aus der Sicht meines eigenen Lebens gesehen wird die Richtigkeit der Erzählungen der Lebensanschauungen dem gemäß beurteilt, ob ich in den Erzählungen der Lebensanschauungen meine eigene Lebenserzählung wiedererkennen kann. Aus der Sicht der Lebensanschauungen gesehen, sind deren Erzählungen der Hintergrund, gegen den ich mein Leben als eine Erzählung auffassen und, wenn sich die Frage der Sinnlosigkeit des Lebens einstellt, wieder als sinnvoll erfahren kann.

Sowohl existentielle als auch observationelle Erfahrung haben subjektive und objektive Aspekte. Bezüglich observationeller Erfahrung besteht der subjektive Aspekt darin, dass eine Observation immer die Observation eines Individuums ist. Dies bedeutet, dass wir immer mit der Möglichkeit des Irrtums rechnen müssen. Dennoch ist Objektivität nicht ausgeschlossen. Indem wir bestimmte Begriffe teilen, können wir verschiedene Observationen kritisch vergleichen. Umgekehrt können wir auch indirekt unsere Begriffe kritisch in Bezug darauf überprüfen, wie auf Grund von Theorien erwartete Observation mit

tatsächlich gemachter Observation übereinstimmt.

Bezüglich existentieller Erfahrung besteht der subjektive Aspekt darin, dass Erfahrungen von Liebe, Freude und Glück und von Leiden, Schuld und Tod immer meine Erfahrungen sind. Dies bedeutet, dass das Erfahren selber nicht geteilt werden kann. Dennoch liegt auch hier ein objektiver Aspekt vor. Was wir nämlich teilen können, sind die Ausdrücke für die Unausweichlichkeiten des Lebens, so dass wir verstehen können, worüber wir mit Hilfe dieser Ausdrücke reden. Auch Ausdrücke der Unausweichlichkeiten des Lebens können bezüglich ihrer Richtigkeit kritisch diskutiert werden.

Bezüglich observationeller Erfahrung gilt meiner Meinung nach folgendes. Observationsbehauptungen und Hypothesen als Tatsachenbehauptungen sind entweder wahr oder falsch. Theorien dagegen, mit deren Hilfe die Wissenschaftler prüfbar Hypothesen generieren, sind weder wahr noch falsch. Theorien haben aber dennoch dadurch Bezug auf die Beschaffenheit der Wirklichkeit, dass sie empirisch adäquat sind, das heißt, dass sie uns helfen, etwas Wahres über das Observierbare zu sagen.

Analog hierzu möchte ich dann Richtigkeit bezüglich existentieller Erfahrung folgendermaßen bestimmen. Ausdrücke der existentiellen Erfahrung, was es bedeutet, Mensch zu sein, sind nicht wahr oder falsch im Sinne von ‚übereinstimmend oder nicht übereinstimmend mit der durch uns konzeptualisierten Wirklichkeit, wie sie uns vor allem in unseren observationellen Erfahrungen Widerstand leistet‘. Wenn schon die Terminologie von wahr und falsch verwendet wird, sind die Ausdrücke der existentiellen Erfahrungen, was es bedeutet, Mensch zu sein, wahr oder falsch im Sinne von ‚übereinstimmend oder nicht übereinstimmend mit der durch uns konzeptualisierten Wirklichkeit, wie sie uns in unseren *existentiellen* Erfahrungen Widerstand leistet‘.

Wie gesagt, war es mir nicht möglich, Einzelheiten in Friedrichs Anwendung von Dummetts Kritik am semantischen Realismus zu kommentieren. Meine Skizze ist deswegen ein eigener Versuch zu zeigen, was aus Dummetts Betonung des Zugangs zu Rechtfertigungsbedingungen oder -kriterien in bezug auf die Wahrheitsfrage im religiösen Bereich erreicht werden könnte.



Sergio Sorrentino, Neapel

## Philosophie und Religion

Das Problem der Wirklichkeit Gottes

In Bezug auf Friedrichs Argumentation über das Thema „Gottesgedanke und christlich interpretierte Wirklichkeit des Heils“ möchte ich mich hier – unter Rücksicht auf die Ausführung der Argumentation von Friedrich selbst – auf zwei zentrale Gesichtspunkte konzentrieren, auf die Friedrichs Argumentation und seine Erklärungen ausgerichtet sind. Und zwar möchte ich die folgenden zwei Punkte erörtern: 1. die Frage des Verhältnisses des "Gottes der Philosophen" zum "Gott der Theologen"; 2. möchte ich fragen, was mit der Behauptung anzufangen ist, dass der Gottesgedanke an eine realistische Auffassung von Bedeutung und Wahrheit gebunden ist.

1. *Wenden wir unsere Aufmerksamkeit zuerst dem Verhältnis zwischen philosophischem Gottesgedanken und dem Gedanken eines Gottes des Glaubens zu.* Hier möchte ich das Folgende bemerken: Tatsächlich ist der philosophische Gottesgedanke bloß transzendentaler Art; er weist darauf hin, wie Gott zu denken ist, während der theologische Gottesgedanke aus einer Erfahrung des Göttlichen schöpft und sie in Gedanken umsetzt. Vom epistemologi-

schen Standpunkt aus gesehen, handelt es sich eigentlich um zwei Gedanken, die eine unterschiedliche Herkunft haben, d.h. genealogisch verschieden sind. Der eine reicht uns ein gedankliches Profil des Göttlichen; der andere bietet uns ein Angesicht Gottes, obgleich nur rückwärtig (von hinten her). Allerdings beziehen sich diese zwei Gedanken auch nicht auf das Nämliche – d.h. der philosophische Gottesgedanke und der Gedanke einer höchst abstrakten und umfassenden Wahrheit (als Gegenstand der Glaubenserfahrung verstanden) –, es sei denn, man würde die letztere im Hegelschen Sinne verstehen: als eine, die Substanz und Subjekt in eins zusammenfaßt. Doch zu einem solchen Verständnis ist zu sagen: Während im Gedanken der Substanz zwei verschiedene Begriffe verbunden sind, nämlich das Sein als *etwas (to ti esti)* und als *actus essendi*, deutet insbesondere der Gedanke des Subjekts auf die Wahrheit im Hegelschen bzw. im gedanklichen Sinne hin, in der nun aber auch versucht wird, das *Ding an sich* und das erkennende Subjekt der Apperzeption als miteinander verbunden erscheinen zu lassen.

Diesbezüglich halte ich aber den Fichteschen Gedanke des in einer *Tathandlung* verwurzelten Ichs immer noch für angemessener; denn dabei gewinnt ein Subjekt seine eigene Substanz und seine Wahrheit genetisch.

Dem gegenüber denkt nun aber das religiöse (christliche) Denken Gott als *das persönliche und nicht objektivierbare Subjekt der Wahrheit*. Hier ist Gott ein *Subjekt*, indem er der Ursprung (der Inhaber) einer Tätigkeit ist, die an das Humane adressiert ist. Er ist eine *Person*, und zwar einfach darin, dass er Bezugspunkt einer Wechselbeziehung ist, denn er fordert zur Antwort und zur Anerkennung seiner Initiative auf. Kurzum: er ist ein mit einem Angesicht versehenes Du; er hat ein *pro-pon*. Er ist darüber hinaus der Inhaber einer *Wahrheit*, die darauf beruht, dass seine Tätigkeit einen Sinn stiftet, eine Wechselseitigkeit (Reziprozität) befördert und ein interpersonales Verhältnis begründet. Deshalb läuft seine Tätigkeit darauf hinaus, einen durchaus *realen* Sinn zu konstituieren, dessen Wahrheit ein Reales trägt, nämlich ein wirkliches Geschehen, ein *Faktum* (nicht ein Ding). Dieses Wahre weist also auf ein Geschehen hin. Das dabei in Frage stehende Subjekt ist nicht objektivierbar, denn es ist auf kein Objekt (kein Ding) unserer Welt zurückzuführen, geschweige denn auf

ein Objekt unseres Erkennens, da Er sowohl unser Erkenntnis- als auch unser Begehungsvermögen überschreitet.

2. *Wie steht es vor diesem Hintergrund aber mit der Behauptung, dass der Gottesgedanke an eine realistische Auffassung von Bedeutung und Wahrheit gebunden ist?* Was kann es eigentlich meinen, dass der Gottesgedanke einen semantischen Inhalt und eine sprachliche Bedeutung hat sowie auf ein Reales hinweist und deshalb zum Bereich der Unterscheidung wahr/falsch gehört? Das Kernproblem besteht darin, dass wir uns über zwei Dinge klar werden müssen: *Erstens*: Wie gewinnt denn der Gottesgedanke seinen semantischen Inhalt? Eben durch die religiöse Erfahrung. *Sodann*: In welchem Sinne weist er aber auf ein Reales hin? Nun, zwar nicht dadurch, dass er auf ein Reales unserer Welt hinweist, aber eben dadurch, dass er auf ein Reales hinweist, das in Beziehung zu unserem *actus essendi* steht; und zwar ist es *das Reale*, aus dem unser eigenes Dasein *ursprünglich* schöpft.

Damit aber steht eigentlich auch der metaphysische Realismus mit zur Debatte, nämlich die alte platonische Frage nach der *ousia ontos ousa*. Es ist allerdings nicht zureichend zu sagen, dass dieser Realis-

mus durch die Idee des *Gegebenen* charakterisiert sei, da auch der kritische Idealismus dadurch bestimmt ist. Nichts desto weniger darf man sagen, dass der metaphysische Realismus durch die Idee zu erklären ist, dass das *Gegebene* die *Bedeutung* bei sich trägt. Diese Meinung nun ist jener des kritischen Idealismus entgegengesetzt, für den das Gegebene nämlich nur ein Bestandteil der Bedeutung ist; die *Bedeutung* ist hier erst durch die Beziehung zum erkennenden Subjekt konstituiert. Ihre Verständlichkeit (Intelligibilität), die allerdings von der Kongruenz mit einer Intelligenz abhängt, weist grundsätzlich auf diese Beziehung zur Spontaneität der Intelligenz hin, die ihrerseits der stiftende Faktor jeder Mitteilung, ja der Kommunikation überhaupt ist. In dieser Hinsicht ist die Wahrheit jene *Bedeutung*, die die tatsächliche Korrelation zwischen der Intelligenz und dem Gegebenen (dem Ding) auszudrücken vermag. Diese Korrelation (*adaequatio*) ist immer ein Akt, ein Faktum, nie eine bloße Gegebenheit d.h., ein ontologisch von der Korrelation mit der Intelligenz abgesondertes Objekt. Wäre das *Gegebene* in einem solchen Ansatz schon mit Bedeutung versehen, die der Intelligenz ursprünglich vorausginge, dann wäre es ein *Intelligibles an sich*. Man könnte es dann nur als selbstintelligibel denken oder als für die Intelligenz ganz un-

durchsichtig. Im ersteren Falle wäre es eine Subjekt-Substanz, im zweiten eine unintelligible Materie oder reine Kausalität. Das Gegebene ist für den kritischen Idealismus aber immer ein Sein in Beziehung zu einer Intelligenz (d.h. ein Intelligibles). Es ist eben diese Beziehung im Vollzug der erkennenden, nach Wahrheitsadäquation strebenden Tat, die seine Bedeutung ontologisch konstituiert.

Wenn man nun so, wie Friedrich es tut, zwischen der *gegebenen Bedeutung* (als wäre sie unabhängig von unseren erkennenden und mitteilenden Akten schon da) und der *von uns mitgeteilten Bedeutung* (aber was ist dann die Letztere: etwa eine von uns erdachte *Fiktion*?) unterscheidet, meint das, dass man sich mit dem ersteren immer schon außerhalb jedes kritischen Ansatzes stellt, sei es des Realismus, des Anti-Realismus oder des Idealismus. Demgegenüber möchte ich aber für die Möglichkeit plädieren, dass die Tatsache, dass man die *Wahrheit des Gegebenen* nur in unendlicher Annäherung (approximativ) zu erfassen vermag – nämlich in einer Vielheit von Akten, die nur auf Grund des Kontextes oder des auf dem Spiele stehenden Interesses (nämlich auf Grund des eigenen Standpunktes) spezifizierbar sind – recht eigentlich mit der ontologischen Konstitution der Wahrheit

des Gegebenen selbst zusammenhängt und nicht nur mit unserem Erfassen desselben. Für sie ist nämlich die Beziehung zur Intelligenz wesentlich, d.h. ein Für-die-Intelligenz-Dasein, das gerade die Wahrheitsbedeutung des Gegebenen zu gewährleisten vermag. Denn dass das *Gegebene* die Wahrheit gewährleistet und also auch Objektivität (die ihrerseits die Tatsache der perspektivischen Vielheit und der nur asymptotischen Erfassung des Wahren noch nicht verständlich macht), beruht noch dazu auf dem ontologischen Aufbau der *Intelligibilität des Gegebenen*: das Gegebene, im Sinne des einer Intelligenz gegebenen Daseins, umfasst die Intelligibilität und legt sie auf Bestimmtes fest; es leiht der intelligiblen Form ihren Inhalt und spezifiziert die Intelligi-

bilität deshalb, die andernfalls ein reines Streben (*conatus*) der Intelligenz bliebe, ohne einen Inhalt, der nicht fiktiv oder eingebildet wäre. Dadurch bestimmt es die Objektivität des intelligiblen Erfassens, d.h. seine Wahrheit. Das macht das intelligible Erfassen seinem intentionalen Bezug (der Sache, dem Gegebenen) angemessen und macht es deshalb epistemisch abgeschlossen: es führt die Wahrheit aus und erlangt das Wahre. Doch zugleich deutet dies auf seinen Aktivitätscharakter (Tätigkeitscharakter) hin: das erlangte Wahre ist nicht auf ein abgeschlossenes Wahres festzusetzen; es bleibt als Aufgabe offen, die immer ausgeführt, d.h. befriedigt werden wird, aber darin nie vollendet ist.

Eckhart Friedrich

## Religion, Philosophie und die Möglichkeit eines kritischen Zugangs – Eine Antwort

Wenn ich es recht verstehe, so beurteilen sowohl Großhans und Herrmann als auch Rentsch und Sorrentino die von mir vorgeschlagene Thematisierung von Religion bzw. des in ihr und für sie relevanten Gehaltes vor allem als einen von Grund auf fehlgeleiteten Versuch. Alle Vier meinen mehr oder weniger, dass ich in meinem Aufsatz durchaus nicht über das gesprochen habe, worüber ich zu sprechen beabsichtigte. Während Großhans direkt formuliert: „Indem ich so frage, unterstelle ich, dass seine Ausführungen falsch sein *könnten*, weil sie die Sache, um die es ihm geht, verfehlen“, gehen Herrmann und Sorrentino nach Erwähnung bzw. unter integrierter Rekapitulation meines Anliegens direkt an mir vorbei, um ihre eigene Perspektive vorzutragen und mir so zu sagen, worauf ich hätte Bezug nehmen müssen, wenn ich über Religion hätte sprechen wollen. Rentsch schließlich sagt es ähnlich wie Großhans sehr direkt, indem er mehr oder weniger darauf drängt, man dürfe sich der Wirklichkeit der Religion(en) allein auf eine hermeneutische Weise nähern, während ich also den Gegenstand durch meinen Zugang im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung auf dem Boden von Begrifflichkei-

ten aus der theoretischen Philosophie im Großen und Ganzen gar nicht erst in den Blick bekäme. Auf diese Weise umgehen es zumindest Großhans, Herrmann und Sorrentino, sich auf eine Auseinandersetzung mit dem von mir angesprochenen Problemzusammenhang überhaupt erst einzulassen. Nur Großhans befindet sich diesbezüglich auf der Grenze. Er bestreitet mir zwar die Berechtigung, den spezifischen Geltungsanspruch religiösen Gehaltes mit der theoretischen Form des Realismus in Verbindung zu bringen; verteidigt jedoch gleich darauf einen solchen. Der springende Punkt ist natürlich, dass er nicht meint, dass sich Theologie für ihre Erklärung des Sinns von "Wirklichkeit Gottes" auf einen metaphysischen Realismus stützen müsse und dass also die Verteidigung eines "theologischen Realismus", der sich Großhans ja in seiner Dissertation gewidmet hatte (*H.-P. Großhans, 1996*), auf solche "Überreibungen" nicht angewiesen sei. Von den vier bisher Genannten nimmt allein Rentsch an zwei, drei Stellen auch zu der von mir kritisch aufgeworfenen Problematik Stellung. Und zwar behauptet er einerseits, dass der darin thematisierte und von mir problematisierte An-

spruch in den philosophischen „Rekonstruktionen der religiösen Praxis“ bei Kant und Hegel als eingelöst gelten dürfe – wobei er sogar so weit geht, dass er deren theoretische Vermittlungen selbst als „Gegenstand der Verkündigung“ akzeptieren und uns diese als Trost spendend anempfehlen möchte. Andererseits führt er gegen meine kritische Besprechung einer in der Religion seit dem Ende der Möglichkeit unmittelbar ontologischen Redens im Prinzip in Anspruch genommenen zweiten, der Sache nach transzendenten Sinnebene – die nicht diejenige unserer alltäglichen, intersubjektiven Kommunikation sein kann – den Gedanken einer innerweltlichen Transzendenz ins Feld. Dieser bedeute gleichwohl nicht, dass Transzendenz „in Empirie, Kontingenz und Relativität – in reiner ‚Diesseitigkeit‘ aufgeht oder besteht.“ Diese Bemerkung trifft nun, soviel sei zugestanden, exakt den Punkt der Auseinandersetzung.

Möglich geworden war diese Art der Zurückweisung meines Anliegen, weil ich mich vor der von mir anvisierten Problemanzeige einer ausführlicheren Rekonstruktion dessen gewidmet hatte, worüber ich zu sprechen beabsichtigte, wenn ich von "Religion" sprach. Obwohl es an dieser Stelle unmöglich ist, die Berechtigung meiner Perspektive im einzelnen zu verteidigen – die allein van den Bossche, z.T. sogar emphatisch, unterstützt, nur dass er in dem besonderen Charakter des

durch sie beschriebenen religiösen Gehaltes nicht nur kein Problem, sondern positiv sogar ein Argument für die "Wirklichkeit Gottes" erblickt –, möchte ich dazu doch noch etwas sagen (1), bevor ich dann zu erklären versuche, warum es überhaupt auch gegenwärtig Sinn haben kann, den ganzen Zusammenhang in kritischer Hinsicht zu diskutieren (2). Schon hier möchte ich aber erwähnen, dass ich nicht einsehe, warum eine sinnkriteriale Rekonstruktion religiöser Rationalität die einzige Form eines philosophischen Zugangs zur Religion sein kann. Andererseits habe ich mich zunächst genau um eine solche Darstellung selbst bemüht, in der das meiste von dem, was Rentsch zur Religion sagt, ebenfalls zur Sprache kommt. Ich teile auch weitestgehend die Ansichten, die er in dem von ihm genannten Aufsatz entwickelt hat (*Th. Rentsch, 2000*). Dennoch halte ich Philosophie immer noch vor allem für ein Instrument der kritischen Diskussion und des Abwägens divergierender Rationalitätsmodelle, und nicht allein zu deren konstatierender Rekonstruktion, wobei letzteres selbstverständlich immer auch mit dazugehört.

(1.) Zur weiteren Vertiefung des Sinns der in meinem Aufsatz dargestellten Problemkonstellation möchte ich zuerst an jene entscheidende Identität von "Gottes Wort" und Wirklichkeit erinnern, die ich in meinem Text als den besonderen Sinn des Gedankens des Gegründet-

seins einer Wirklichkeit in Gott erläutert hatte. Das lässt sich nun auch so ausdrücken, dass wir sagen: Was Gott sagt, das geschieht, und was er verheißen hat, das wird notwendig Wirklichkeit werden. – Hier versteht mich van den Bossche falsch, wenn er meint, zwischen ein solches Wort und die entsprechende als Wahrheit bewertete Wirklichkeit einen Keil treiben zu müssen; denn damit meinte ich nicht unseres, sondern "Gottes eigenes Wort". Das dies nur ein absolut singuläres sein könne, muss angesichts des Verhältnisses von Verheißung und Erfüllung sicherlich selbst in christlicher Perspektive als ubertreibung bewertet werden. – Was ich jedoch nicht deutlich genug betont hatte, war die weitere Bestimmung, dass "Gottes Wort" nicht nur u.a. auch, sondern grundsätzlich *das, was es aussagt, ereignet* (Gott kann sich nicht irren; mit Gott plaudert man nicht). Sein Wort ist ur-sprünglich schaffendes Wort. Das Letzte, was ich diesbezüglich erwähnen möchte, ist das von vielen christlichen Auslegern betonte Charakteristikum, dass sein "Wort" als unableitbar angesehen werden muss, was ich in meiner starken Lesart bedeutet, dass es im Kontext menschlicher Verstehensbedingungen auch grundsätzlich nicht entwickelbar ist. Doch damit habe ich eigentlich nichts anderes zum Ausdruck gebracht als den schon eingeführten Gedanken, dass "Gottes Wort" existenz-schaffendes Wort ist. Wer Gottes Wort hört, wird mit etwas konfron-

tiert, dessen Möglichkeit bislang nicht zu seinem und letztlich zu niemandes Horizont gehörte bzw. gehören konnte. Darin verbirgt sich nun auch der Gedanke einer vollständigen Unabhängigkeit der "Wirklichkeit Gottes" vom Menschen – den Rentsch in Bezug auf die von mir damit verbundenen Probleme als eine „Zurechtstellung“ empfand –, weil sie nämlich als eine in ihren Konstitutionsbedingungen von menschlichem Begreifen-Können zunächst ganz unabhängige Möglichkeit gedacht wird, und zwar durchaus in dem stärkeren Sinne, dass sie auch als eine „nicht aus der Geschichte der Welt ableitbare und erklärbare [Möglichkeit]“ zu verstehen ist (*E. Jüngel, 1986, 412*). Aber dazu muss noch etwas mehr gesagt werden.

Der entscheidende Gesichtspunkt, der den Gehalt jeder Rede von Gott in der christlichen Religion prägt, ist der "Gottes" als einer absoluten Herkunftsmetapher. Daher hat auch alles, was "Gottes eigene Wirklichkeit" ist, diesen Charakter, sozusagen, "bloßen Herkommens" an sich. Was aber so ist, kann nicht nicht sein, ohne dass dann eben gar nichts mehr möglich wäre. Nun haben aber die ersten Christen aus dem spezifischen Leben und Sterben des Mannes Jesus den Gedanken des Ereignisses eines ein für alle Mal geschehenen, jeden einzelnen Glaubenden in ein heilvolles (ganzheitliches) Leben versammelnden Gnadenaktes entnommen, das sie im

Mythos von der Auferstehung Christi als Wirklichkeit der für sie in jeder Hinsicht entscheidenden Möglichkeit zur Sprache brachten. Der erste mächtige Ausleger dieses Mythos war Paulus. Als die entscheidende Möglichkeitsbedingung dieser Gnadenhandlung Gottes (als einer Art höherer Gerechtigkeit) hat man von Anfang an eine den Einzelnen aus seiner Isolation holende und ihn in die Gemeinschaft und das Leben integrierende Liebe verstanden, die ebenso Gottes eigenes Sein ausmachen soll wie die von ihr getragene Vergebung. Beiden haftet daher genau in dem Maße der Charakter eines bloßen Herkommens an, wie Gott dieses in einem absoluten Sinne selbst ist. Wenn das richtig ist, dann kann nunmehr auch formuliert werden: *Es ist real möglich, dass jeder, der der Wahrnehmung von Liebe und Schuld überhaupt fähig ist (also jeder Mensch), mit oder trotz all seiner Schuld grundsätzlich als ein in dem genannten Sinn Integrierter leben kann.* Die modellhafte Ausformulierung und Plausibilisierung dieser Möglichkeit darf wohl als die wesentliche Aufgabe christlicher Theologie gelten, die ihren Sinn verliert, wenn sie dies allein dem Selbstlauf meint überlassen zu müssen.

Das Gesagte lässt sich nun mit Blick auf den Wahrheitsbegriff auch so erläutern: Ich hatte bereits in meinem Text erwähnt, dass in dem "Gedanken Gottes" (als dem

Prinzip absoluter Herkunft) nicht nur die Herkunft der Objekte in ihrer Ordnung an sich, sondern zugleich die Möglichkeit ihres und aller lebendigen Wesen Beisammensein in einer für alle wahrhaft guten Weise thematisiert ist. Es geht also in dem aus Gott für möglich Erachteten von vornherein nicht bloß um wertfreie Tatsachewahrheit, sondern in Eins damit um deren mögliche Integration in ein für alle gutes, übergreifendes Ganzes (Einheit von Herkunft und Ziel oder, religiös formuliert, von Schöpfung und Vollendung der Welt). Nennen wir nun alles, was aus Gott möglich ist, "Wahrheit", so lässt sich solche Wahrheit – in Anlehnung an die pragmatistische Formulierung von A. Fine, der sie allerdings im Hinblick auf Objektivität gebraucht – nicht so sehr als ein allein realitätsbildender als vielmehr als ein grundlegend vertrauensbildender Faktor bewerten (vgl. A. Fine, 2000, 76f.). Diese pragmatistische Formulierung des Objektivitätsbegriffes kommt dem religiösen Gebrauch von 'Wahrheit' interessanter Weise in jeder Hinsicht entgegen. Gott selbst aber und alles, was zur "Wirklichkeit Gottes" gehört, ist innerhalb eines so zu verstehenden Wahrheitsbegriffes als Möglichkeitsgrund (Subjekt) der Wahrheit ihrem Gehalt nach von diesem Gehalt selbst noch einmal zu unterscheiden, wobei "Gott" als "Sohn Gottes" dann als dessen gewissermaßen höchstes Prinzip verstanden werden kann. Den Inhalt



der christlichen Heilsbotschaft können wir daher – wie es die dogmatische Tradition auch getan hat – als die einzige unbedingte Eigenschaft der "Wahrheit" ansehen. Es ist dieser als untrennbar gedachte Zusammenhang, der Gott, nach S. Sorrentinos Formulierung, ein Angesicht haben lässt, wie m.E. auch allgemein Religion dadurch charakterisierbar ist, dass der Wahrheit in ihr derart wesentliche Eigenschaften beigelegt werden. Während aber an dem bloßen Beilegen solcher Eigenschaften als einem Akt des Annehmens eines subjektiven Lebenssinns zunächst nichts auszusetzen ist, bestehen bezüglich der Behauptung, dass der "Wahrheit" eine solche Eigenschaft auch an und für sich zukommt – was wohl auch der springende Punkt an Rentschs Erinnerung an Heideggers „Sinn von Sein“ war –, erhebliche Verständlichkeitsprobleme. "Glauben" meint im Kontext der christlichen Religion jedoch nicht allein den Willen, sich – gewissermaßen nur individuell – in einem bestimmten Verhältnis der Geborgenheit zu allem, was "wahr" ist, zu begreifen, sondern jede Bewertung auf "wahr" oder "falsch" als in dieser Hinsicht schon bestimmt zu verstehen. Das resultierende Problem ist der Tradition – und zwar der religiösen selbst – seit je als „Theodizee-Problem“ bekannt, als die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts des Leides in dieser Welt, wobei mit „Gerechtigkeit“ nun die christlich in dem genannten Sinn näher be-

stimmte gemeint ist. Es ist diese Frage, die ich mich trotz der theologisch auf verschiedene Weise immer wieder versuchten Umkehrung der Beweislast nicht mehr als zu Gunsten eines christlichen Gottesbegriffs entschieden anzusehen bereit finden kann.

So gesehen habe ich in meinem Aufsatz das Theodizee-Problem in Gestalt des Problems einer grundlegenden Unterbestimmtheit der Bedeutung der Rede von "Gott" bzw. von der "Wirklichkeit Gottes" zu erläutern versucht, das sich jedoch unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Moderne darüber hinaus als Problem einer prinzipiellen Unbestimmbarkeit herauszustellen scheint. Hierbei geht es also um die prinzipielle Unbestimmbarkeit des Gedankens der Möglichkeit einer Wirklichkeit des Heils in der durch den christlichen Gottesbegriff spezifizierten Weise, an die sich der Glaube halten könnte, und insofern um ein Problem für den Willen zum Glauben selbst. Der Versuch, dies durch den Verweis auf die Einzigkeit der Wirklichkeit des "Sohnes" zu beantworten (van den Bossche) ist m.E. deswegen unzureichend, weil dies die Notwendigkeit der Auslegung des Sohnesgedankens vernachlässigt, die erst die umfassende Erläuterung der Bedeutung des Wirkens und Sterbens Jesu als "Heil der Welt" wäre. Darum hat Franz Overbeck m.E. recht, wenn er – in theologiekritischer Absicht – schreibt: „Am Christentum ist das

Interessanteste seine Ohnmacht, die Tatsache, dass es die Welt nicht beherrschen kann.“ (*F. Overbeck, 1996, 318; vgl. auch seine Hauptthese in dem Buch von 1903 und die Auszüge in der Leseprobe in diesem Heft*).

Zu meiner Thematisierung des Realismusproblems in diesem Zusammenhang aber möchte ich an dieser Stelle wenigstens erwähnen: Mir schien seit je eine theoretisch brauchbare Erläuterungsebene der auf diese Weise sichtbaren Diskrepanz zwischen der Sprachlosigkeit der Christen in der genannten Hinsicht und der gleichzeitig versuchten theologischen Behauptung der Fraglosigkeit der so nicht aussagbaren "Wirklichkeit Gottes" in ihrem von uns ganz unabhängig bestimmten Gehalt die philosophische Thematisierung des Verhältnisses eines einfachen, auf bestimmte Weise immer unfertigen Wirklichkeitsverständnisses zu dem vor diesem Hintergrund leer bleibenden Gehalt der stärkeren Wirklichkeitsbehauptung in einem metaphysischen Realismus zu sein. Ja, dass zwischen dem versuchten Denken eines Wirklichkeitszusammenhanges im Hinblick auf den Gedanken des "bloßen Herkommens" und dem Gedanken des Gegebenen, der als Kriterium einer (metaphysisch) realistischen Erkenntnistheorie fungieren kann, ein systematischer Zusammenhang besteht, schien mir einfach offensichtlich zu sein. Relativ deutlich lässt sich der Zusammenhang m.E. vor

allem im Hinblick auf den Gedanken der ausschließlichen Selbstausslegung Gottes, kontradiktorisch zu jeder menschlichen Fremdauslegung, erfassen, der in der protestantischen Theologie dieses Jahrhunderts außerordentlich starke Geltung besitzt, auch wenn freilich zwischen dem immer schon als Realität gedachten "Gegebenen" der realistischen Theorie und der zunächst vor allem Freiheit und damit Möglichkeit implizierenden aus Gott gegebenen Wirklichkeit ein Unterschied besteht. Ich gebe daher zu, dass sich das Problem des metaphysischen Realismus letztlich nur analogisch als Erklärungsfolie für die hier diskutierten religionsphilosophischen Probleme eignet, weil es unmöglich ist, Theologie zu einer Festlegung auf die theoretische Gestalt des metaphysischen Realismus verpflichten zu wollen. Dem gegenüber habe ich bislang sicherlich zu sehr den Eindruck erweckt, als ob der Realismus der philosophische Kern jener Probleme in einem strikten Sinn sei.

(2.) Diese Gedanken nun bewegen sich allesamt im Horizont einer normativen, und zwar näherhin einer religionsphilosophisch-theologischen bzw. theologiekritischen Auseinandersetzung. Nach Rentschs Bemerkungen zu meinem Text scheine ich aber auch Antwort auf die Frage geben zu müssen, ob eine derartige Auseinandersetzung heute überhaupt noch legitim ist. Obwohl ich auch dazu hier nicht zufrieden-

stellend Stellung beziehen kann, sei doch in aller Kürze folgendes gesagt. Auch ich meine, dass sich die Vertretbarkeit des Sinnes von Kritik ebensowenig, ja, in mancher Hinsicht sogar weniger von selbst versteht als die der kritisierten Positionen selbst. Und eine kritische Auseinandersetzung mit der christlichen Religion kann unter den Bedingungen von Religionsfreiheit und der Einordnung des gesellschaftlichen Stellenwertes derselben nach öffentlichen, funktionalen Kriterien sicherlich als etwas Überflüssiges erscheinen. Auch stimme ich der weiteren Bemerkung F. Overbecks zu, wenn er schreibt: „Das Christentum will uns Menschen helfen und verdient schon darum unsern Hass nicht, auch wenn es das Vermögen dazu, uns zu helfen, nicht hätte.“ (*Ebd.*) Allerdings lenkt nun der Fortgang seines Textes an eben dieser Stelle zugleich auch in eine Richtung, die mir hinsichtlich meiner eigenen Motivation zur Kritik relativ nahe steht. Overbeck fährt nämlich fort: „Dieses Vermögen aber hat es ohne Zweifel nicht, und wäre es auch nur aus dem Grunde, weil es uns allen Ernstes auf die *Letzten Dinge*, d.h. über uns selbst hinaus verweist und damit nur Todesweisheit ist.“ Und gleich darauf findet sich die Bemerkung: „Um an das Christentum zu glauben, wissen wir zuviel davon, und um im Sinne der Kirche davon zu wissen, beruht zuviel davon nur auf Glauben.“ (*A.a.O.*, 318f.) Ich möchte daher nun wenigstens noch einen Ge-

sichtspunkt meiner kritischen Motivation in Worte zu fassen versuchen, wobei ich allerdings eine kurze Erläuterung des mich bei all dem leitenden Zusammenhangs vorausschicken muss.

(a) Den allgemeinen Rahmen für meine kritischen Absichten, d.h. den Kontext, in dem ich meine eigenen Gedanken bereits in gewisser Hinsicht systematisch entwickelt finde, erblicke ich nämlich am ehesten in einer (kritischen) Sozialphilosophie, in deren Zentrum die Diskussion sozialetischer Modelle im Sinne einer kritischen Theorie steht, d.h. mit der Absicht zur Bereitstellung von Möglichkeiten zur kritischen Intervention in Bezug auf bestehende Gesellschaftsprozesse, nicht aber zu einer Neukonstitution derselben aus "philosophischen Prinzipien". Auch bezüglich einer solchen Theorieform bin ich nun aber von dem Sinn der Integration bestimmter semantischer Potentiale überzeugt, wie sie sich *heute* auch in Auseinandersetzung mit der biblischen Tradition entwickeln lassen. Was mich dabei vor allem leitet, ist die Frage, wie sich die in der christlichen Religion als Heilswirklichkeit ins Zentrum gestellten Zusammenhänge in eine solche nichtreligiöse Sozialethik, und d.h. insbesondere auch in normativer Hinsicht sinnvoll, integrieren lassen. Dafür sind zwei theoretische Entwicklungen von größtem Interesse, wobei mir die Thematisierung des generellen moraltheoretischen Horizontes

im Sinne einer „Moral der Anerkennung“, wie sie von Axel Honneth und anderen im Ausgang von den Überlegungen Hegels zum „Kampf um Anerkennung“ entwickelt wird (A. Honneth, 2000a, 177f.), der fruchtbarste Zugang zu sein scheint. (Vgl. dazu auch sein in dieser Hinsicht grundlegendes Buch von 1994; dort auch weitere Autoren, die ihren Ansatz auf der Grundlage der Kategorie der Anerkennung zu entwickeln versuchen.) Und zwar meine ich erstens die Überlegungen, die Klaus-Michael Kodalle in Weiterführung der diesbezüglichen Ansätze von Hannah Arendt und Paul Ricœur zum Begriff der Vergebung bzw. des Verzeihens (Gnade) in zahlreichen Aufsätzen entwickelt hat und die demnächst in einer Buchpublikation zusammenfließen sollen (vgl. z.B. K.-M. Kodalle, 1994), sowie zweitens den postmodernen Beitrag zur Erweiterung der an strikter „Gerechtigkeit“ orientierten traditionellen Moraltheorie im Anschluß an das Werk des Religionsphilosophen Emmanuel Lévinas, nämlich Jacques Derridas Überlegungen zum Begriff der Fürsorge (oder der fürsorgenden Gerechtigkeit) (vgl. Literaturverzeichnis). Moraltheorietische Überlegungen dieser Art gehören zu dem Teil einer Sozialethik, die J. Habermas in Bezug auf die von ihm entwickelte „diskursethische“ Gerechtigkeitskonzeption „das Andere der Gerechtigkeit“ nennt (vgl. J. Habermas, 1991, 70; vgl. auch das gleichnamige Buch

von Axel Honneth, 2000, hier insbesondere. 133 - 170). Ich sehe nun die Notwendigkeit einer kritischen Unterscheidung solcher Überlegungen von den Thematisierungen von Gerechtigkeit im Rahmen der Religion selbst – als Religionsphilosophie oder Theologie. Dazu an dieser Stelle nur einige Andeutungen.

(b) Wofür steht Religion heute im wesentlichen ihrer Funktion nach? Mit einem gewissen Anspruch auf direkte Plausibilität lässt sich diese Frage wohl so beantworten, dass wir sagen, Religion stehe für eine bestimmte Dimension „verlässlichen“ Trostes, für eine Wirklichkeitssphäre, in der das unsichere Suchen der Menschen Ruhe finden kann, und zwar auch trotz einer widerstreitenden unmittelbaren Wirklichkeit. Diejenigen Analysen, die auf das Sein Gottes als ein Werden setzen oder es sogar bloß in dem niemals zu schließenden Horizont der Unbestimmbarkeiten erblicken, verlieren Gott als ein ernst zu nehmendes Gegenüber für die Religion aus dem Blick, wenn sie dabei nicht zugleich auch auf (den Glauben an) die Bestimmtheit eines spezifischen Möglichkeitshorizontes – in einer für uns freilich noch weitgehend unbestimmten Weise – mitzuverweisen suchen. In Bezug auf einen solchen Horizont lässt sich vom "Glauben" auch als von einem "definitiven Ankommen" sprechen. Auf welchen Möglichkeitshorizont sich der christliche Glaube hier m.E. zu stützen sucht, habe ich o-

ben und in meinem Aufsatz kategorial zu erläutern versucht. Die Möglichkeit eines solchen Trostes aber wäre tatsächlich viel. Diejenigen, die eine bessere Welt erstreben und sich dabei möglichst von der Notwendigkeit zu trösten verabschieden wollen, erstreben jene m.E., ohne wirklich die komplizierte Bedürftigkeit des Individuums ernst nehmen zu wollen. Der Trost jedoch, den (wenigstens) die christliche Religion verspricht, greift aber wiederum nun auch zu weit aus. Ich möchte weder behaupten, dass dies in sich offensichtlich ist, noch auch nur, dass es zumindest den Menschen der sog. "aufgeklärten Welt" zu Beginn des 21. Jahrhunderts selbstverständlich sein müsste. Die Überlegungen, die ggf. notwendig sind, um dies einzusehen, sind sogar außerordentlich voraussetzungsreich. Ein Teil dessen ist aber vielleicht angesprochen, wenn wir auf die relative Unvermeidlichkeit von Konflikt und Kampf in Bezug auf die divergierenden Machtansprüche von Menschen verweisen, und dies nicht nur, sofern sie aus kontradiktorischen oder nur konträren Verweissystemen heraus agieren. Auf diese Probleme haben für meine Begriffe z.B. die machtanalytischen Studien von Foucault aufmerksam gemacht (vgl. hier nur *M. Foucault, 1978*). Eine religiöse Orientierung, die diese und andere, hier nicht anzusprechende Problempotentiale in einer "höheren Wahrheit, d.h. Gerechtigkeit" aufgehoben weiß, scheint mir an dieser Stelle zu viel

zu beanspruchen. Das „Ist“ des Glaubens ist und bleibt in dieser Hinsicht m.E. eine Utopie, auch wenn es in nicht-eschatologischer Gestalt immer wieder Wirklichkeit werden mag. Jene religiöse Orientierung aber lässt sich – wenigstens im Blick auf das moralische und politische Denken – mit derjenigen der Verehrer des Absoluten oder Erhabenen vergleichen, von denen Richard Rorty spricht (*R. Rorty, 2000*), wobei sie, wenn sie überhaupt etwas anderes als nur eine mystische „praxis pietatis“ ist, z.B. auf etwas wie das Folgende hinauslaufen mag (*Rorty erläutert die im Folgenden angesprochene Differenz in verschiedenen Sphären*): „Moralisches und politisches Denken, das auf Erhabenheit gerichtet ist, unterstellt ..., dass unsere Nachkommen das moralische Analogon zur Korrespondenz mit der immanenten Struktur der Wirklichkeit oder das politische Analogon zur himmlischen Vision schaffen werden: vollkommene Freiheit, vollkommene Autonomie, eine Welt, in der keine Kompromisse zwischen widerstreitenden Interessen mehr nötig sind, weil die Menschheit das Bedürfnis, das Beste dem Besseren zu opfern, überwunden hat. Revolution und Emanzipation werden total sein.“ (*A.a.O., 35*) Freilich wird der nicht-„schwärmerische“ Christ dies nur von einer "kommenden Welt" erwarten, was aber das von mir thematisierte Bedeutungsproblem nur um so deutlicher hervortreten lässt. (Hier wäre auch noch einmal auf

auf F. Overbecks Bemerkungen „Über mich selbst und vom Tode“ zu verweisen, von denen sich ein Auszug in der „Leseprobe“ findet.) Ich halte nun in jedem Fall die Empfehlung zu einer solchen Orientierung für eine falsches Versprechen und daher zumindest für problematisch, wobei die daraus resultierenden Probleme – der der Religion in unserer Gesellschaft verbliebenen Relevanzstruktur gemäß – heute eher die individuelle Lebensführung als die politische Ordnung betreffen werden. Ich möchte damit durchaus keine Form einer möglichen Durchdringung beider in Abrede stellen. Ja, der öffentliche Sinn von Kritik speist sich an dieser Stelle sogar wesentlich aus der Tatsache, dass solche Durchdringungen in jeder Form existieren. Im Übrigen meine ich aber, dass die starke Zurückdrängung religiösen Wissens aus politischen Entscheidungsstrukturen in modernen Staaten wohl ihrerseits bereits den öffentlichen Reflex auf solche Probleme darstellt. Da aber auf solche, wie auch auf die möglichen Probleme für das Individuum hier nun nicht mehr eingegangen werden kann, möchte ich diesen Punkt mit dem Gegenbild beschließen, das Rorty in seinem Text gegenüber dem vorhin Zitieren zur Sprache bringt, obwohl ich auch hier z.T. durchaus anderer Meinung bin. Den Verehrern des Absoluten oder des Erhabenen stellt Rorty nämlich die Verehrer des Re-

lativen oder Schönen gegenüber, und von diesen schreibt er: „Dagegen unterstützen die Moral- und Sozialdenker, die nur auf größere Schönheit hoffen, solche Reformen, von denen sie sich ein Anwachsen der Lebensqualität erhoffen: weniger Leiden und mehr Gleichheit, weniger Unwissenheit und mehr Freude. Darauf richten sich die sozialen Hoffnungen von Philosophen wie Dewey und Habermas; weiter gehen sie nicht. Sie betonen ein Denken im Begriff des „mehr“, der wachsenden Quantität vertrauter, wünschenswerter Dinge, sie sprechen nicht von einer revolutionären Veränderung zu etwas qualitativ anderem.“ (A.a.O., 34f.) Diese Rortysche Unterscheidung zweier Perspektiven und die daraus resultierenden Differenzen im moralischen und politischen Denken lassen sich nun auf die von mir unter (a) angesprochenen Zusammenhänge so anwenden, dass wir sagen: Während die „Moral- und Sozialdenker“ der ersten Art auf eine „andere Gerechtigkeit“ aus sind, als sie von Menschen realisierbar ist (eine Art höhere Gerechtigkeit), geht es Moral- und Sozialdenkern der zweiten Art – gerade indem sie auch an den in der christlichen Religion dominanten semantischen Potentialen interessiert sind – nur um „das Andere der Gerechtigkeit“ in dem im Anschluß an Habermas wiedergegebenen Sinn.

## Literatur

- Arendt**, Hannah (1999): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 11. Aufl. München 1999.
- Brandon**, Robert B. (2000): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Übersetzt von Eva Gilmer und Hermann Vetter. Frankfurt a. M. 2000.
- Dalferth**, Ingolf Ulrich (1981): *Religiöse Rede von Gott*. München 1981.
- Dalferth**, Ingolf Ulrich (1999): „Inbegriff oder Index? Zur philosophischen Hermeneutik von ‚Gott‘“. In: *BThZ* 16 (1999), Beiheft, 129ff.
- Derrida**, Jacques (1976): *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas*. In: Ders., *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M. 1976, 121ff.
- Derrida**, Jacques (1988): *The politics of friendship*. In: *The Journal of Philosophy* 85 (1988), 632ff.
- Derrida**, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt a. M. 1991.
- Dummett**, Michael (1978): *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, Mass. 1978.
- Dummett**, Michael (1981): *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge, Mass. 1981.
- Dummett**, Michael (1993): *The Seas of Language*. Oxford 1993.
- Fine**, Arthur (2000): *Der Blickpunkt von niemand im besonderen*. In: *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*. Hrsg. v. Mike Sanbothe. Weilerswist 2000, 59-77.
- Foucault**, Michel (1978): *Wahrheit und Macht [Interview von A Fontana und P. Pasquino]*. In: Ders., *Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin 1978, 21-54.
- Großhans**, Hans-Peter (1996): *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*. Tübingen 1996.
- Habermas**, Jürgen (1987): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. 4., durchges. Aufl. Frankfurt a. M. 1987.
- Habermas**, Jürgen (1991): *Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über „Stufe 6“*. In: Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M. 1991, 49-76.
- Habermas**, Jürgen (1992): *Exkurs: Transzendenz von Innen; Transzendenz ins Diesseits*. In: Ders., *Texte und Kontexte*. Frankfurt a. M. 1992, 127-156.

- Hick, John; Knitter, Paul** (1987): *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1987.
- Hick, John** (1991): Religiöser Pluralismus und Erlösung. In: *Jahrbuch für interreligiöse Begegnung* 1 (1990/91), 25-40.
- Honneth, Axel** (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M. 1994.
- Honneth, Axel** (2000): *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M. 2000.
- Honneth, Axel** (2000a): Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung. In: *Ders.*, 2000, 171-193.
- Jaeschke, Walter**: Artikel "Religionsphilosophie". In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8. 748-763.
- Jüngel, Eberhard** (1986): *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 5., durchges. Aufl. Tübingen 1986.
- Koch, Klaus** (1989): *Die Propheten*, Bd. 1: *Assyrische Zeit*. Stuttgart 1989.
- Kodalle, Klaus-Michael** (1994): *Verzeihung nach Wendezeiten? Über Unnachsichtigkeit und misslingende Selbstentschuldung*. Erlangen und Jena 1994.
- Luther, Martin** (1955): *Großer Katechismus; Auslegung des 1. Gebotes*. In: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 2., verb. Aufl. Göttingen 1955.
- McDowell, John** (1998): *Geist und Welt*. Übers. v. Thomas Blume [u.a.]. Paderborn 1998.
- Overbeck, Franz** (1903): *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. 3., reprograf. Nachdr. d. 2., um e. Einl. u. e. Nachw. verm. Aufl., Leipzig 1903. Darmstadt 1989.
- Overbeck, Franz** (1996): *Werke und Nachlaß*, Bd. 6: *Kirchenlexikon Materialien – 1.: Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. Aus dem Nachlass hrsg. v. Carl Albrecht Bernoulli. – *Kritische Neuausgabe*. Hrsg. v. Barbara von Beibnitz. Stuttgart; Weimar 1996.
- Putnam, Hilary** (1982): *Warum es keine Fertigwelt gibt*. In: *Ders.*, *Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit*. Hrsg., eingel. und übers. v. Vincent von Müller. Hamburg 1993, 174-202.
- Putnam, Hilary** (1991): *Repräsentation und Realität*. Übers. von Joachim Schulte. Frankfurt a. M. 1991.
- Putnam, Hilary** (1994): *Sense, nonsense, and the senses. An inquiry into the powers of human nature (John Dewey Lectures)*. In: *The Journal of Philosophy* 41 (1994), 445-518.



- Rentsch**, Thomas (2000): Religiöse Vernunft. Kritik und Rekonstruktion. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik. In: Ders., Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt a. M. 2000, 180-209.
- Rorty**, Richard (2000): Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. Frankfurt a. M. 2000.
- Schleiermacher**, D. F. E. (1995): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: Ders., Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner [u.a.]. Später hrsg. von Hermann Fischer [u.a.] – Bd. 1: Über die Religion (2.-)4. Aufl.; Monologen (2.-)4. Aufl. Hrsg. von Günter Meckenstock. Berlin; New York 1995.
- Schleiermacher**, D. F. E. (1830/31): Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31). Hrsg. v. Martin Redeker. [2. Ausgabe]. Nachdr. der 7. Aufl. Berlin; New York 1999.
- Schmid**, H.; **Pöhlmann**, H. G. (1990): Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt. 11. Aufl. Gütersloh 1990.
- Taxacher**, Gregor (1996): Vom Zeigen im Sagen. Wittgensteinsche Zugänge zum Theologischen in der Theologie. In: PhTh 71 (1996), 495-531.
- Wagner**, Falk: (1986): Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema. Gütersloh 1986.
- Wagner**, Falk: (1996): Religion und Gottesgedanke. Philosophisch-theologische Beiträge zur Kritik und Begründung der Religion. Frankfurt a. M. 1996.
- Wagner**, Falk: (1999): Metamorphosen des Protestantismus. Tübingen 1999.
- Weber**, Max (1920): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. Tübingen 1988.
- Werbick**, Jürgen (1993): Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege. In: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. Hrsg. v. Michael von Brück; Jürgen Werbick. Feiburg 1993, 11-61.

## Franz Overbeck: Christentum und Kultur

Lesevorschlag – Mit einer Einführung von Eckhart Friedrich

Einen Lesevorschlag aus dem Schriften von Franz Overbeck (1837 – 1905) in dieses Heft aufzunehmen ist gewissermaßen obligatorisch, vereint sich doch in seiner Person, was hier zur Diskussion steht: christliche Religion und die Abkehr von ihr, Wille zu einer Welt, wie sie von christlichem Denken erhofft wird, und die Notwendigkeit, etwas anderes sehen, verstehen zu müssen. Er wurde gelobt von dem einflussreichsten protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts in Europa, Karl Barth, der ihn für einen „selten frommen Mann“ hielt. Aber auch der bekannte Philosoph und Theologiekritiker Karl Löwith lässt seine „große Studie über den ‚revolutionären Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts‘, ... *Von Hegel zu Nietzsche*“, mit einem Kapitel zu Overbeck schließen, worin er über diesen urteilt: „Wer nicht die Mühe scheut, die Gedanken Overbecks nachzudenken, wird in dem Labyrinth seiner vorbehaltvollen Sätze die gerade und kühne Linie eines unbedingt redlichen Geistes erkennen.“ Overbeck „war historischer Theologe, Spezialist für urchristliche und altkirchliche Literatur“, und es existieren „von ihm einige neutestamentliche und

patristische Spezialstudien“. (*Metzler Philosophen-Lexikon*, 2. Aufl., Stuttgart; Weimar 1995, 643.) Zugleich sah er sich zu einer Kritik an der seiner Zeit „modernen Theologie“ veranlasst – die zuletzt freilich auf die Möglichkeit von Theologie überhaupt. In ihr trifft man neben profundem Urteil auch auf eine Schärfe, die sichtbar macht, wie bitter es machen kann, wenn jemand der „falschen Tendenz“, der er einmal gefolgt ist, im Laufe seines offiziellen Lebens nicht mehr entfliehen kann. Zu Lebzeiten hat sich Overbeck daher auch nur einmal kritisch zur Theologie (und zur Religion) geäußert, und zwar in seinem 1873 erstmals erschienenen „Büchlein“ oder „Schriftchen“, wie er es selber nannte, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*. Als Religions- und Theologiekritiker größeren Stils hervorgetreten ist der seit 1869 und bis zu dessen Tod mit Nietzsche freundschaftlich verbundene Overbeck allerdings erst in den posthum veröffentlichten Schriften, und hier insbesondere in der aus einer Zettelsammlung zu einer profanen Kirchengeschichte stammenden, von Carl Albrecht Bernoulli zusammengestellten und 1919 erstmals herausgegebenen

Schrift: *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck*, aus der auch der hier ausgewählte Textauszug stammt.

Overbecks Hauptthese aus seinem „Schriftchen“ von 1873, „die er stets verfocht“ und die er auch in *Christentum und Kultur* in zahlreichen Abwandlungen zur Sprache bringt, lautet: „das Christentum ist nie einer andern als einer rein individuell imaginären, also keiner eigentlich geschichtlichen Verwirklichung während der zweitausend Jahre seines Bestehens jemals fähig gewesen – im Verlaufe der gleichzeitigen Volkskulturen konnte es nur durch seinen leidenschaftlichen Gegensatz zur Welt bedeutend werden, und um diese seine Bedeutung innerhalb der Menschheit ist es in dem Grade geschehen, als die Leidenschaft seiner ursprünglichen Weltverneinung sich abkühlt. Das Kunststück, heutzutage zugleich modern und noch Christ zu sein, ist einer besonderen kirchlich-staatlichen Bildungsklasse vorbehalten geblieben: den Theologen.“ (A. Bernoulli, *Einleitung*, a.a.O., 7) Und nicht nur gegen die moderne Theologie ge-

wandt kommt Overbeck zu dem Urteil: „Glaube und Wissen lassen sich nicht miteinander vereinen ...; das Wissen ist vielmehr ein prinzipieller Angriff auf den Glauben.“ Daher war „[d]ie ... Theologie ‚stets die natürlichste Verrätherin des Christentums‘, denn sie hat vor allem immer ‚modern‘ sein wollen.“ (*Theologiekritik der Neuzeit, Güntersloh 1988*, 78.) Andererseits hatte Overbeck 1873 selbst im 4. Kapitel einen Vorschlag zu einer Revision der Theologie im Hinblick auf eine „kritische Theologie“ gemacht, den er freilich im Nachwort zur 2. Aufl. von 1903 wieder zurücknahm. Aber in diesem kommt eben doch auch Overbecks dem Christentum im Grunde, freilich nicht religiös, noch immer verhaftetes Anliegen zum Ausdruck, das ihn negativ in dem „Symptom des unter Menschen verlorenen Maßes zum Leben“ (A. Bernoulli, a.a.O., 10) zeitlebens bestimmte. Dieses Anliegen bewegt ihn auch in der gegen D. F. Strauß vorgebrachten Kritik, von der hier noch folgendes zitiert sei: „Ein bloßes Gedankending ist für ihn [Overbeck] der Glaube von Strauß, welcher nur das Bildungsbürgertum anspricht, auf die wirklichen Fragen des Menschseins keine Antwort hat und den einzelnen auf einen egoistischen Individualismus zurückstößt. Statt hastig und rücksichtslos die christliche Lebensansicht, diese ‚Bande der Gemeinschaft‘, auf-

zugeben, wird es ,ein besseres Streben sein, auf Formen zu sinnen, welche dieser Gemeinschaft, allen Schwierigkeiten veränderter Zeiten zum Trotz, ihr Bestehen in möglichst weitem Umfang noch sichern, zumal in der Noth der Gegenwart, in welche die Lebensbetrachtung des Christentums noch manche erlösende Idee hineinscheinen lässt. Heutzutage wo ... auch die Individuen an einer bedenklichen Gleichgültigkeit gegen alle nicht bloß auf niedere Interessen gegründeten Gemeinschaft leiden, ist es doch immerhin von unschätzbarem Werte, wenn über dieser ganzen unheilvollen Auflösung mindestens der Christenname als eine Art kategorischen Imperativs, der sie verurteilt, schwebt.“ (Metzler *Philosophen-Lexikon, a.a.O., 646*)

In *Christentum und Kultur* aber schreibt Overbeck nun:

#### **4. Das Religionsproblem der Gegenwart.**

[...] *Agnostizismus pflegt man gegenwärtig die Denkweise zu nennen, welche eine dem Menschengeschlecht in die Wiege gelegte Lösung des Welträtsels nicht anerkennt.* [...] Gemäß der Struktur der menschlichen Denkorgane gibt es immer Leute, die mindestens in allen Welträtseln ihre Lösung gefunden zu haben meinen, wenn sie nur für die von ihnen verworfene einen

Namen haben. Dieser wird ohne Weiteres Schimpfnahme, das ist insbesondere theologische Streitmethode. Und so steht es auch mit dem Namen *Agnostizismus*.

*Anerkennen, dass man nicht weiß, was man gern wüsste, ist gewiß nicht angenehm. Aber dass man für die Feststellung dieser Empfindung einen Namen hat, ist noch nicht für jedermann ein Beweis, dass man mit dem Grunde der Empfindung oder der Sache selbst fertig ist.* [...]

[...] So weit der Atheismus keine Negation ist, kann man ihn weder begründen noch widerlegen und insofern freilich hängt seine Kritik lediglich an der des Gottesglaubens.

[...] Mit der Frage nach *Gottes Dasein* ist noch nicht zugleich die Notwendigkeit ihrer Lösung anerkannt und bewiesen, geschweige denn irgend eine Beantwortung derselben. – Das Dasein Gottes aus den durch die Negation in menschlichen Gemütern erregten Empfindungen zu folgern, daran können nur Theologen denken. Denn Religionsstifter *folgern* nicht. Sie sind wenigstens, tun sie es, einfachen Betrügnern gleich zu achten. Theologen aber sind aus anderen Gründen nicht ernst zu nehmen. [...]

Die beste Schule, um an dem Dasein eines Gottes als Weltlenkers zu zweifeln, ist die Kirchengeschichte, vorausgesetzt, diese sei die Geschichte der von Gott in die Welt gesetzten Religion des Christen-

tums, und es werde demnach angenommen, er habe ihre Geschichte gelenkt. Augenscheinlich hat er dies nicht getan, in der Kirchengeschichte ist nichts wunderbar, in ihr erscheint das Christentum der Welt so unbedingt preisgegeben wie nur irgend ein anderes Ding, das in ihr lebt. Sofern dem Christentum auf dem Gebiet des geschichtlichen Lebens auch nicht Eine der Korruptionen und Verirrungen erspart geblieben ist, denen die Dinge unterworfen sind, hält die Kirchengeschichte keine Vorstellung ferner als die eines besonderen, über der Kirche waltenden Schutzes. Gegen die Kirchengeschichte ist also das Dasein Gottes nur zu behaupten bei der Annahme, Gott habe sein Hand vom Christentum in seinem geschichtlichen Dasein abgezogen. Eine Annahme, die noch nichts die Gott oder dem was wir Menschen so nennen schuldige Ehrfurcht Verletzendes zu haben brauchte. Denn sie schließt nur eine menschliche Beobachtung eines menschlicher Erfahrung unterliegenden Hergangs ein, noch nicht das geringste Urteil über ein daraus erschlossenes Verhalten Gottes. Wenn wir Menschen schon uns die Meinung anmaßen, etwas zur Erhaltung des Gottesglaubens tun zu können, so sollten wir ihn dann doch wenigstens vor Uebertreibung bewahren, vor unserer Hitze und Maßlosigkeit. Schätzen

wir überhaupt diese Hitze nicht allzu hoch ein.

*Die Religion bringt uns weniger Kunde von Gott ( – wo haben wir die?), als dass sie uns dessen vergewissern will, Gott kenne uns.* Auch könnte uns das Kennen Gottes unsererseits an sich nichts helfen, soweit wir uns hilfsbedürftig fühlen; auf sein Bekanntsein mit uns käme dabei doch alles an. Und darum schadet uns auch jener unser Mangel nicht.“ (304 – 306)

„[...] *Das Christentum aller Zeitalter hat sich gleich unfähig erwiesen, einer universellen Botschaft an die Menschenwelt genug zu tun.* Nur einzelnen hilft es jetzt und hat anders auch nie geholfen; in der Gemeinschaft herrschte zu allen Zeiten Durchschnittschristentum. *Das ist aber eine Einsicht, in die man sich die moderne Theologie, mit dem größten Staunen, so gelassen finden sieht, sie scheint keine Bedenken darüber zu haben, ob sie, indem sie diese Einsicht verkündet, noch dem Christentum dient.* Woher solche Beruhigung? Doch nicht aus dem bloßen Bewusstsein, jene Einsicht sei wahr? Denn dieses Bewusstsein würde zur Beruhigung hier nicht hinreichen. *Eine praktische Wissenschaft wie die Theologie kommt nun einmal mit der Wahrheit nicht aus; sie hat sich jedesmal, wo sie dergleichen vorbringt, auch darüber auszuwei-*

*sen, was sie mit dem Vorgebrachten will, was sie damit zu beweisen und anzufangen gedenkt.*

Keine *Wissenschaft* darf weniger als die Theologie vergessen, dass, wie es auch mit der Pflicht stehe, die *Wahrheit* zu sagen, doch keinesfalls jeder die *Wahrheit* sagen darf. Wer das Christentum zu vertreten hat, hat eben darum nicht ‚die *Wahrheit*‘ zu vertreten, er sei denn unerschütterlich überzeugt und zeige sich auch so, das Beides identisch. Dagegen ist die moderne Theologie, man kann fast sagen beflissen, Christentum und *Wahrheit* auseinanderzureißen, Steine zum Bau des Beweises heranzuschleppen, welche die Kluft zwischen Christentum und ‚*Wahrheit*‘ an den Tag bringen. Das mit gelassener Miene zu tun, mag höchst praktisch sein, vielfach wenigstens wird es auch wirklich imponieren, aber doch nicht überall und immer. Auch sind die Baumeister mit dem Untergang unter den Trümmern ihres eigenen Hauses bedroht.“ (307f.)

„[...] Wozu sind Theologen überhaupt gut? \ \ Zu Lehrern der Moral taugen sie auf jeden Fall nicht. Zu Lehrern der Religion freilich nicht mehr. Offenbar dazu, um zwischen Moral und Religion zu vermitteln. Zu dieser Vermittlung drängen sie sich, was denn noch ihr bester Titel auf ein Bürgerrecht im Zwischenreich zwischen Religion und Moral

sein mag, so zweifelhaft er ist. Die Theologen *gelten* für unentbehrlich, und das ist nun einmal nahezu gleichviel, als ob sie es auch wären. Die Theologen sind freilich der Regel nach Christen, doch auf keinen Fall einfache Christen, Menschen, deren Verhältnis zum Christentum ein einfaches und unzweideutiges ist, sondern Diener des Christentums, deren bloße Existenz die Existenz einer Welt neben und außer dem Christentum zur Voraussetzung hat. Sie sind im günstigsten Fall Unterhändler des Christentums mit dieser Welt, und eben darum traut ihnen auch Niemand recht über den Weg, wenn auch die Dinge wohl so liegen können, dass ein großes Interesse besteht, ihnen darüber zu trauen, wie das in diesem Augenblick der Fall sein mag. *Aber immer bleibt es dabei, dass sie selbst Unterhändler sind – eine Menschensorte, die ein begründetes Vorurteil gegen sich hat –, dann aber auch dabei, dass das Christentum selbst Unterhändler verschmäht und, da es in seinen Ansprüchen absolut ist, keine Welt neben sich anerkennt. Mit diesem Anspruch aber können sich die Theologen in einer Welt am allerwenigsten decken, welche einen solchen Anspruch nicht anerkennt. Eine solche Welt ist die moderne; anders als kritisch verhält sie sich zum Christentum nicht, und zwar nicht bloß theoretisch, sondern praktisch*

*erst recht. Oder wer dürfte heute noch, ohne sofort der Lächerlichkeit zu verfallen, behaupten, die Welt, in der wir leben, sei eine christliche, d.h. eine vom Christentum beherrschte?* Im günstigsten Fall ist diese Welt eine solche, die ihre eigenen Rechte auf das Christentum als eines Stückes, das zu ihrem Besitzstande gehört, nicht preisgeben, sich davon nicht lossagen mag. Ihr können denn die Theologen als Unterhändler sehr hoch im Werte stehen, vielleicht als nahezu unentbehrlich erscheinen, ohne darum doch den Makel des Berufs überwinden zu müssen. Man nimmt die Dienste, die sie anbieten zu können meinen, unter Umständen mit verbindlichstem Danke an, ohne darum den Grundschaden dieser Dienste zu übersehen, dass sie nämlich aus derselben Ecke einer nur *relativen* Schätzung des Christentums kommen, in der man gemeinhin selbst steht und aus der man sich heraushelfen lassen möchte. Dass uns aber diesen Dienst ein Anderer leistet, der in der allgemeinen Not nur unseres Gleichen ist, zieht begreiflicher Weise eine sehr gebrechliche Erkenntlichkeit nach sich. Am allerwenigsten kann sich natürlich aus der Mißlichkeit dieser Lage eine Theologie retten, wie die moderne, welche eben mit ihrer Modernität in eitler Selbstverblendung und Zudringlichkeit die Not, die sie mit aller Welt teilt, geradezu

affiziert und damit, was sie nur zu verbergen Ursache hätte, für aller Augen herausstreckt.

[...]

*Die Orthodoxie ist das Produkt des Ideals, das Christentum durch Theorie (Dogmatik) zu erweisen, der Pietismus das des Ideals, diesen Erweis aus dem Leben (der Praxis) zu bringen. Es ist kein Wunder, dass die moderne Welt so sehr nach Orthodoxie lechzt und sich so wenig aus dem Pietismus macht, dass eine Dogmatik wie die Ritschls solchen Erfolg hatte, während die Rothesches so kläglich Schiffbruch litt. In der Tat freilich liefert das moderne Christentum auf diesem Wege nur den schlagendsten Beweis, dass es ihm lediglich um die Modernität zu tun ist, dass in ihm nur diese sich selbst will, das Christentum aber Nebensache ist. Denn die innerste und reale Not des Christentums der Gegenwart sitzt in der Praxis; was das Christentum vor allem bedarf, um sich in der Welt noch zu behaupten, ist der Erweis seiner praktischen Durchführbarkeit im Leben, denn eben dieses ist seiner Zucht an allen Ecken und Enden entwachsen.* Ganz anders die Not der Modernität in ihrem Verhältnis zum Christentum, wenigstens so weit sie in ihrer Auffassung ihrer selbst nicht über die Schranken des ihr mit dem Christentum gegebenen religiösen Problems hinaussieht. Ihr ist es vor allem darum zu tun, sich möglichst

in der *Illusion* des Christentums zu erhalten; dazu ist aber, wie leicht zu begreifen, die Orthodoxie viel brauchbarer als der Pietismus. Sich mit diesem einzulassen, heißt, das fühlt *die christliche Modernität* sehr wohl und instinktiv, ihre Aufgabe gerade am hoffnungslosesten, am schwierigsten Ende anfassen, und so wirft sie sich denn der Orthodoxie in die Arme und wendet dem Pietismus den Rücken. Sie *gibt die Ansprüche des Christentums auf das Leben (die Praxis) preis, und sucht sich mit Orthodoxie, d.h. im Bereich der Theorie schadlos zu halten*. Begreiflich genug, dass sie dabei, wie es auch mit dem stehe, was sie für sich erreicht, in Hinsicht auf das Christentum nur Totengräberarbeit leistet. Indem die christliche Modernität sich der Orthodoxie in die Arme wirft, während das Interesse des Christentums den ganz entgegengesetzten Weg weist, denkt sie eben nur an sich. *Im modernen Leben dürstet das Christentum nach Leben und insofern nach Pietismus, im modernen Christentum die Modernität nach Orthodoxie, denn mit dem Leben hat sie sich schon vollgetrunken. Und so erhält im modernen Christentum das Christentum nichts zu trinken. Denn der Sitz seines Durstes ist ein ganz anderer als bei der Modernität*. Die trinkt natürlich nur, wo sie Durst hat und gerade in Hinsicht auf die Erhaltung ihrer Beziehungen zum Christentum

ganz wo anders als wo es das Christentum dürstet. Sollte diese Tragikomödie aber wirklich Aussicht haben, noch lange sich vor der Welt abzuspielen?“ (312 – 314)

„Beruf ist zur Zeit einer der trügerischsten Begriffe im landläufigen Idealismus. Aus der religiösen Sphäre ursprünglich stammend, ist er, wie alle Abkommen von dort, so problematisch und so machtvoll zugleich. Denn in Wahrheit besteht für ein menschliches Subjekt kein anderer Beruf als der, den dieses Subjekt sich selbst gibt. *Was man gemeinhin Beruf nennt, ist aber etwas dem Subjekt von einem anderen Wesen Verliehenes, setzt mithin die Mythologie der religiösen und der aus der Religion hervorgegangenen idealistischen Weltspaltung voraus*. Uebrigens beruht schon Pascals Kritik des Berufsbegriffs auf der Erkenntnis von dessen reiner Subjektivität. Es ist für die Charakterisierung dieses seltenen Menschen von vorzüglichem Interesse, dass man sie gerade bei ihm, dem unvergleichlichen religiösen Denker, findet.

Ein Angriff auf das Christentum wie der Kierkegaard'sche kann mit Erfolg niemals anders abgewiesen werden, als indem der Angreifer selbst angegriffen wird, sei es nun, dass er wie in Kierkegaards Fall, sich im Angriff als Vertreter des Christentums geberdet, so dass er



nur der Anmaßung seines Verteidigeramtes überwiesen wird, sei es dass er selbst aufgefordert wird, der Größe, die er angreift, sich vorerst zu unterwerfen. Verloren sind auf jeden Fall gegen Kierkegaard die Christen, die nur sich selbst verteidigen, während doch ein schwacher Punkt seines Vorgehens die falsche, rhetorisch-paradoxe Etikette seines Angriffs auf das Christentum ist angesichts der bloßen Affektation der Angreifermaske. Es sieht dabei so aus, wie wenn sich Kierkegaard auf sich selbst stellte und nun gegen das Christentum losführe – das tut er doch erst, nachdem er zuvor innerhalb des Christentums Fuß gefaßt hat. Er jedenfalls darf das Christentum nicht angreifen, und das in gewissem Sinne noch weniger als die von ihm Angegriffenen. Ein schlechter Vertreter des Christentums ist zu dessen Kritik immer noch besser legitimiert als ein unanfechtbarer, selbst in seinen eigenen Augen unanfechtbarer.

Am Christentum ist das Interessanteste seine Ohnmacht, die Tatsache, dass es die Welt nicht beherrschen kann.

Das Christentum will uns Menschen helfen und verdient schon darum unsern Hass nicht, auch wenn es das Vermögen dazu, uns zu helfen, nicht hätte. Dieses Vermögen aber hat es ohne Zweifel nicht, und wäre es auch nur aus dem Grunde, weil es uns allen Ernstes

auf die *Letzten Dinge*, d.h. über uns selbst hinaus verweist und damit nur Todesweisheit ist.

Um an das Christentum zu glauben, wissen wir zuviel davon, und um im Sinne der Kirche davon zu wissen, beruht zuviel davon nur auf Glauben.“ (317 – 319)

## „6. Von mir selbst und vom Tode.

[...] Bedenke ich was ich jetzt weiß und zum Teil auch in meinen Papieren aufgespeichert weiß, so fühle ich mich bisweilen nicht viel anders als zur Befreiung der Kultur von der modernen Theologie berufen. Und doch, [...] trotz aller Vorbereitung, bin ich nicht im Besitz der Kräfte, über den Lärm, den ich hervorrufen würde, noch Herr zu werden. Denn um etwas Anderes wäre es mir nicht zu tun als um den Nachweis des *finis Christianismi* am modernen Christentum. Das ist für mich zu viel, zumal wenn ich bedenke, dass mir für die zu übernehmende Aufgabe jeder Stachel eines ernsten Christen- oder Religionshasses fehlt. [...] Es bleibt mir, soweit ich nach Trost frage, immerhin der, dass ich im großen Kampfe der modernen Menschenwelt mir ihrer Religion nicht das erste und nicht das letzte Opfer bin. Mit schwachen Kräften habe ich wohl mitgestritten, aber den Sieg der mir verhüllten sogenannten *Wahrheit*, so viel ich absehe, nirgends verstellt.

[...] Ich bin, soweit ich der Theologie mein Leben gewidmet habe, zweifellos dem gefolgt, was Goethe in Eckermann's Gesprächen II,90 eine *falsche Tendenz* nennt. Er hat seine Bestrebungen im Gebiet der bildenden Kunst im Sinne, erklärt die Preisgebung dieser Tendenz, wenn er auch über ihre zeitweilige Verfolgung sich beruhigen zu können bekennt, weil der dabei doch ‚an Einsicht gewonnen habe.‘ [...] *An Einsicht gewonnen zu haben*, daran möchte auch ich bei meinen theologischen Bestrebungen festhalten. [...] Mein Studium ist für mich nicht ohne Frucht geblieben, es hat mir Gewinn und Einsicht gebracht, [...] z.B. die gewonnene Mäßigung in meiner Beurteilung der Menschen, namentlich der mir am meisten antipathischen, als welche ich wohl die Theologen bezeichnen darf. Deren Gegner pflegen gemeinhin sehr rasch mit ihrer Bezeichnung als *Heuchler* bei der Hand zu sein. Keine liegt mir ferner, und das meine ich meiner theologischen Bildung zu danken. Denn allerdings nur Unbildung verraten jene schnellfertigen Entdecker. Wären sie theologisch gebildeter, so besäßen sie Kenntnis von der unabhsehbaren Reihe der Mittel, welche religiös interessierte Menschen besitzen, um sich in ihren Illusionen zu erhalten. Sie ist so groß, dass für die Art von *Mala fides*, die man unter dem Begriff von Heuchelei ver-

steht, nur außerordentlich wenig Platz bleibt und sie weit seltener ins Leben tritt, als Laien zu meinen pflegen. [...] Auch haben meine theologischen Kenntnisse aus mir keinen Religionshasser werden lassen, ja mich wohl für immer von dieser Möglichkeit befreit, und das wäre auf keinen Fall wenig.

Aber andererseits habe ich als Verfasser meiner *Christlichkeit der heutigen Theologie* (Leipzig 1873) mit solchen Apologeten des Christentums nichts zu tun, welche wie Kierkegaard, Lagarde, Vinet und ihresgleichen sich im Namen des Christentums gegen das bestehende kehren. Indem ich der Theologie das Recht ab spreche, das Christentum zu vertreten, verzichte ich vor allem auf dieses Recht, so dass es im Büchlein scheinen kann, als ob ich mich darin vom Christentum selbst unverblümter lossagte als von der Theologie (vgl. z.B. den Schluss des Vorworts). Und doch hatte ich im Grunde nur ein Interesse, mich von der Theologie loszusagen, während mir der damit verbundene Abschied vom Christentum gleichgiltig war, weil er sich ohne jedes Zutun meinerseits einfach als etwas Gegebenes einstellte. So stehe ich insbesondere ganz anders zu den Dingen als etwa Kierkegaard, der das Christentum angriff, wiewohl er es vertritt, während ich es unangegriffen lasse, trotzdem ich mich abseits stelle und dabei zugleich als

Theologe rede, obwohl ich gerade dies nicht sein will. Kierkegaard redet unter einem paradoxen Aushängeschild als Reformator des Christentums, ich denke daran am wenigsten, aber auch nicht daran die Theologie zu reformieren, die ich für mich in Anspruch nehme. Ich bekenne ihre *Nichtigkeit* schon an und für sich und bestreite nicht nur ihre zeitweilige komplette Bau-fälligkeit und ihre Fundamente. Das Christentum lasse ich ohne jeden Vorbehalt fürs nächste auf sich beruhen.

Ich bin mit meiner radikalen Opposition gegen Theologie auf den Einwand gefaßt, dass mit ihr der letzte Rest des Theologen in mir selbst steckt. Dieser Einwand ist mir im Laien Julius Eckardt in unseren Gesprächen entgegengetreten, wenn ich vielfach gar nicht mehr Religion anerkennen will, wo davon zu reden modernen Freigeistern noch statthaft erscheint [...]. Es mag ja scheinen, dass mir von meiner Selbstbefreiung [...] eine Neigung erwachsen sei, die Theologie bis in Verkleidung ihrer selbst und der Religion inquisitorisch zu verfolgen, die der Laie oder auch der mit seiner Disziplin nicht verfallene Theologe lässiger beurteilen zu meinen vermag. Indessen kann ich einmal selbst nicht meinen, ein Leben, das der Befassung mit Theologie gewidmet gewesen ist, habe mich nicht ‚mitgenommen‘, habe

keine Spuren an mir hinterlassen. Sodann aber, was das Inquisitorische betrifft, so glaube ich den Verdacht hiervon wirklich ablehnen zu können. Ich mag freilich die Theologie nicht, aber ich bin ihr fanatischer Gegner so wenig wie der irgend einer anderen Sache. Theologie wird so gut wie sonst etwas, das besteht, zu etwas gut sein oder gut gewesen sein. Warum nicht z.B. zur Sicherstellung der Grenzen der Humanität, zu unserer endgültigen und radikalen Befreiung von aller Deisdämonie, von aller transzendenten Ueberweltlichkeit. Sollte die radikale Bekämpfung der Theologie ihr auch die Anerkennung dieses Verdienstes eintragen, ich wäre der letzte es ihr zu bestreiten.

[...] Was Anderes sollte ich überhaupt als *modern* sein? Und da wollte ich denn zu meinen theologischen fratres in Modernitate, Paulus nachsprechend 2. Kor. 11,23 gern sagen: Ihr seid *modern*: ich noch mehr! Mit meiner Behandlung kirchenhistorischer Gegenstände bin ich Euch doch allen vorausgegangen.

[...] Manchmal denke ich über mich: habe ich nicht alle Ursache an unserem Jahrhundert ein warnendes Beispiel zu nehmen? Nämlich daran, dass es immer selbstbewusster wird je altersschwächer es wird? Sollte das nicht daran hängen, dass wir vielleicht beide niemals jung gewesen sind, sondern Altersschwäche

uns eben angeboren ist? Dann sage ich mir aber wieder zum Trost: Kommt mir allerdings die Weisheit erst in einem etwas reifen Schwabenalter – soweit es die des Jahrhunderts ist, stimmt sie doch nur zu dem, was darin jugendlich ist. Ich bin freilich kein Jüngling mehr, aber was mich mit dem mir zeitgenössischen Jahrhundert verbindet, ist wirklich nur was in seinen Bestrebungen jugendlich war, mag das Jahrhundert auch nie das rechte Alter seiner Bestrebung gehabt haben. *Noch jetzt ist es nicht die altkluge Weisheit des Jahrhunderts, für die ich glühe, sondern für seinen Freiheitsdrang und Alles was es in diesem für die Menschheit geleistet hat. Für die alten Götzen, die es zu stürzen unternahm, habe ich keine, auch keine eingebildete Kraft mehr übrig.*“ (328 – 332)

„Ist mit einer irreligiösen, streng skeptischen Weltbetrachtung etwas zu erreichen? Ohne allen Zweifel, wiewohl ich es oft bezweifeln höre. Einmal besteht unter möglichen Betrachtungen eine solche Weltbetrachtung auf jeden Fall. Soll eine Frage für uns liegen, wo wir gar nicht gefragt werden? *Dass wir Menschen, darüber wie es mit der Welt eigentlich steht, wie sie entstanden ist, wie sie regiert wird und wohin sie geht, nichts wissen ist eine Tatsache. Die Ueberzeugung einzelner Menschen durch eine Welt*

*hinter dieser Welt über dieses Nichtwissen erhoben zu sein, bestätigt diese Tatsache, mehr als dieselbe dadurch aufgehoben wird.* Es brauchen darum nicht Alle als radikale Skeptiker zu leben und zu sterben. Gewiß ist aber, stets haben ungezählte Menschen so gelebt und sind so gestorben, anders kann es gar nicht sein. Und warum sollte es anders sein?

[...]

Mit dem Skeptizismus als Doktrin steht es in Wahrheit nicht anders als mit jeder anderen unter Menschen, auch mit jeder religiösen. Mit einer nackten Doktrin als solche lebt und stirbt sichs unter Menschen überhaupt nicht und also auch nicht mit dem Skeptizismus, auch mit keiner anderen mehr oder weniger. Eine religiöse Weltbetrachtung kann menschliches Leben und Wirken ebensogut asphixieren wie eine skeptische.“ (333 – 335)

*„Der Tod ist der Moment unseres individuellen Lebens, in dem dieses in dieselbe Sphäre des Unbekannten tritt, in welcher für uns schon bei unseren Lebzeiten Alles sich befindet, was jenseits der uns bekannten Welt liegt – ein gänzlich gleichgültiger Moment für den des Bewusstseins ermangelnden Menschen (sei er noch Kind oder des Bewusstseins durch Irrsinn oder sonst wieder verlustig gegangen), ein Moment von einziger und unausdenkbarer Be-*

*deutung für den Menschen, sofern er mit der Unterscheidung des ihm Bekannten vom Unbekannten in Besitz des Bewusstseins getreten ist. Wer sollte also dem Christentum verdenken, dass es mit seinem Memento mori diesem Moment alle Aufmerksamkeit zugewendet hat? Womit indessen durchaus nicht gesagt sein soll, dass es dies in der rechten Weise getan hat. Mindestens hat es nicht zu verhüten gewusst, dass besagte einseitige Zuwendung unserer Aufmerksamkeit den Rest des Lebens entwerte, und dadurch auf dessen Kosten stattfindet, während sich recht wohl ein memento mori denken lässt, das unserem Leben nur zu Gute kommt. Das Christentum hat das seine vor allem zur Erhellung des Stücks Welt verwendet, über das für uns sich ein natürliches Dunkel breitet, welches nun aber einmal nicht der aussichtsreichste Ausblick, den Menschen vom Tode aus in ihre Umgebung werfen konnten, ist, sondern aber jedenfalls nicht der einzige. Wozu nicht lieber im Tode das mächtigste Mittel erblicken um die Schatten zu zerstreuen, die sich über das Leben lagern, das für uns im Tageslicht liegt? In ihm nicht lieber die scharfe Grenze zwischen Sein und Nichtsein sehen, die uns als eiserner Besen dienlich sein kann, um allen Lug und Trug auszutilgen, der unser irdisches Leben entstellt und belastet? Auf jeden Fall ziehe ich*

Montaigne's und Spinoza's Art den Tod zu betrachten der christlichen sehr vor. Sie affektiert viel weniger als diese uns über den Tod trösten zu wollen, hat aber überdies mit dem Trost, den sie dennoch gewähren mag, nicht den desperaten Charakter des christlichen [...] *Suchen wir uns lieber, statt uns um jeden Preis über den Tod trösten zu wollen, in möglichster Ehrlichkeit in ihn zu finden, indem wir mehr auf das sehen, was er darin zerstört. Besser er schützt uns vor Illusionen, denen wir ohnehin so anhaltend ausgesetzt sind, als er lässt uns mit einer neuen und der größten von dannen gehen.*

*Der Tod ist für uns Menschen das empfindlichste Rätsel auf der Welt. Darum braucht er noch nicht den Schlüssel zum Welträtsel zu enthalten. [...]*

*Gerade weil der Tod uns Menschen die Rätsel der Welt am empfindlichsten macht, sollte er das Letzte auf ihr sein, das uns dazu dienen dürfte, uns das Leben gegenseitig zu erschweren. Respektieren wir vielmehr im Tode das unzweideutigste Symbol unserer Gemeinschaft im Schweigen, das er als gemeinsames Los über uns Alle unausweislich verhängt.*

[...]

Wir Menschen wissen von einander nur als Glieder einer Gesellschaft. In einer solchen sind wir uns aber selbst nur denkbar als sterbliche.

Wir müssen als Individuen einander Platz machen und dazu, zur Erfüllung dieses Schicksals kann uns Tod mit seinen Waffen – Krankheit und dem Rest – helfen. Diese Einsicht muss genügen, um uns ihm zu unterwerfen, und hat das Wort der Religion nur irgend welche Wahrheit, dass Gott nichts über uns verhängt, das über unser Vermögen geht, so kann uns auch das Können zu diesem Müssen nicht fehlen. Das Sicherste bleibt, dass wir darüber, was wir zum Tode sagen, nicht gefragt werden. Meint daher die Religion mit jenem Worte, dass uns unbenommen ist, den Tod nur als unseren Begleiter zur endgültigen Ruhe uns gefallen zu lassen, so entfällt auf jeden Fall für uns jeder Grund dazu, mit ihr zu streiten. Ein Friedensschluss indessen, der uns von selbst bedenken lässt, ob wir Menschen nicht weit genug sind, um mit dem Tode auch allein, ohne Religion, fertig zu werden, dem wir unbedingt auf Gnade und Ungnade preisgegeben sind.

*Reif sein ist Alles!* sagt Lear, und das ist nicht viel, so lange Reif-sein so viel heißt wie *tot sein!* Mag auch für so lange Shakespeare damit das erhabenste Trostwort gefunden haben, das wir Menschen für unser Ende absehen können. Er hat es einem sich aufraffenden Wahnsinnigen in den Mund gelegt. *Der Tod kann uns als das Ende unseres Lebens über dieses aufklären, nie aber das was darauf folgt. Darüber kann ihm Aufklärung nur abgepresst werden.*“ (336 – 338)

(Aus: Overbeck, Franz: Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. In: Ders., Werke und Nachlaß, Bd. 6: Kirchenlexikon Materialien, 1., aus dem Nachlass hrsg. v. Carl Albrecht Bernoulli. – Kritische Neuausgabe, hrsg. v. Barbara von Beibnitz. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1996.)

Frank Haferkorn

## Ohne Titel

Aquatinta-Kaltnadel-Radierung, ca. 1994, Original 32x24 cm

„Der religiöse Leser kann in dem blinden Pinguin den ‚ungläubigen, Mitbürger sehen, der seine Augen vor der Wahrheit verschlossen hält. Der Luftballon ist das Zeichen der Hoffnung. Der ‚ungläubige‘ Leser kann in dem blinden Pinguin aber wiederum den gläubigen Mitbürger erkennen oder sogar den Papst, des-

sen Krone schon heruntergefallen ist. In diesem Falle ist der Luftballon wieder Zeichen der Hoffnung. Am rechten Bildrand verdeutlicht sich ein anderer Konflikt - Morgenland vs. Abendland durch das christliche Symbol Fisch und das islamische Symbol Halbmond.“

### *Zur Person*

Frank Haferkorn wurde 1977 in Karl-Marx-Stadt geboren.  
 1994-2000 Mitglied der Förderklasse/Abendstudium der Fachhochschule für Angewandte Kunst Schneeberg  
 1994-1998 Aktzeichnen bei Frank Stieler/Stollberg (Erzgb.)  
 1992-1996 musikalisches Profil Dr.-Wh.-André Gymnasium/Chemnitz  
 1996-1999 Ausbildung zum Bürokaufmann  
 1999-2000 Zivildienst Stadtmission Chemnitz  
 ab 2000 BWL Studium in Chemnitz  
 Seit 2001 Jungunternehmer

### **Ausstellungsbeteiligungen:**

1993 „Europa 93“ Chemnitz/Düsseldorf/Mulhouse/Manchester  
 1993 Gesundheitsamt Chemnitz  
 1993 Sparkasse Chemnitz  
 1994 „Mit jungen Augen“ Neue Chemnitzer Kunststätte  
 1994 Ärztehaus Chemnitz  
 1994 Hygienemuseum Dresden  
 1995 „Mit jungen Augen“ Neue Chemnitzer Kunststätte  
 1996 Gymnasium Stollberg  
 1996 Institut für Kunstpädagogik der Universität Leipzig  
 1997 „Durch Reise“ IKK Chemnitz

## Impressum

### **Chefredaktion:**

Peter Heuer, Henning Tegtmeier.

### **Redaktion:**

Anna Domröse, Eckhart Friedrich, Sven Hansen, Iwan Wojnikow.

### **Titelbild:**

Frank Haferkorn: Ohne Titel  
mit freundlicher Genehmigung des Künstlers.

### **Herausgeber:**

ETHOS e.V. Verein für Ethik und Philosophie, Leipzig, Bergerstraße2,  
04347 Leipzig.  
Tel., Fax: 0341/2330829  
E-Mail: ethos@philokles.de

### **Bezug der Zeitschrift:**

Die Zeitschrift erscheint dreimal im Jahr.  
Der Preis für ein Einzelheft beträgt: DM 10,00.  
Ein Jahresabonnement (3 Hefte) kostet DM 25,00.  
Vereinsmitglieder erhalten das Heft kostenlos.

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion.  
Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e.V.

**PHILOKLES-Kontakt: [info@philokles.de](mailto:info@philokles.de)**

**PHILOKLES-online: <http://www.philokles.de> - oder über ETHOS e.V.**