

Inhalt

Vorwort . . . . . V

Einleitung. Religion, Philosophie und die Formen des Wissens  
in der Gesellschaft  
PETER KOSLOWSKI . . . . . 1

Teil I

Religion und Funktion der Religion

1. Kapitel

Funktionale Religionsbegründung und Religion  
ROBERT SPAEMANN . . . . . 9

2. Kapitel

Über die Funktion der Religion  
THOMAS LUCKMANN . . . . . 26

Religion und Skepsis  
Kommentar zu R. Spaemann und Th. Luckmann  
ODO MARQUARD . . . . . 42

Diskussion über Religion und Funktionalismus . . . . . 48

Teil II

Religion und Gesellschaft

3. Kapitel

Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat:  
Das theologische Fundament der Gesellschaft  
WOLFHART PANNENBERG . . . . . 63

Aufklärung und religiöse Existenz

HERMANN KRINGS

- I. Eingrenzung des Begriffs Aufklärung
- II. Aufklärung und moderne Religionsforschung
- III. Die Wissenschaft von der Religion und die religiöse Existenz
- IV. Strukturskizze einer Religionsphilosophie
  - 1. „Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“
  - 2. Religion als Verhalten zu dem Bewußtsein  
des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit

*Ursula v. Mangoldt  
zum 80. Geburtstag*

Die Titelbegriffe „Aufklärung“ und „religiöse Existenz“ sind unbestimmt. Die Vieldeutigkeit des Begriffs Aufklärung ist bekannt; seine Bedeutung soll vorab eingegrenzt werden. Der Ausdruck „religiöse Existenz“ erinnert an KIERKEGAARDS Unterscheidung von ästhetischer, ethischer und religiöser Existenz. Doch die besondere Bedeutung, die Kierkegaard dem Ausdruck gegeben hat (als „außerordentliche“ Existenz) wird hier nicht zugrunde gelegt. Er wird zunächst in allgemeiner Bedeutung verwendet, angefangen von der Zugehörigkeit zu einer in der Gesellschaft anerkannten Religionsgemeinschaft bis hin zu jener eigentümlichen Art des menschlichen Lebensvollzugs, der durch ein Moment der Transzendenz eben dieses Lebensvollzugs charakterisiert ist. Der Begriff der religiösen Existenz soll nicht vorab eingegrenzt werden, doch er wird im Laufe der Ausführungen eine Kontur erhalten.

*I. Eingrenzung des Begriffs Aufklärung*

a) Unter den mannigfachen Bedeutungen werden vor allem der historische Begriff der Aufklärung (z.B. die deutsche Aufklärung im 18. Jahrhundert) und der Zustands- oder Eigenschaftsbegriff (z.B. eine aufgeklärte Denkungsart) unterschieden.

Im Zusammenhang dieser Ausführungen wird Aufklärung vornehmlich als historischer Begriff verwendet; dieser wird jedoch nicht auf das 17. und 18. Jahrhundert beschränkt, sondern die Wirkungsgeschichte des Zeitalters der Aufklärung wird einbezogen werden. Denn so wenig ein Zeitpunkt des Anfangs der Aufklärung eindeutig bestimmt werden kann, so wenig auch ein Endpunkt. Darum ist das Thema „Aufklärung und religiöse Existenz“ nicht als „Religiöse Existenz nach der Aufklärung“ zu verstehen, so als ob ein definitiver Endpunkt der Aufklärung passiert wäre. Vielmehr ist mit ihm die Frage nach der religiösen Existenz in der gegenwärtigen Phase der Wirkungsgeschichte der Aufklärung gemeint, welche Phase selber noch – unter welchem Namen auch immer, Moderne oder Postmoderne, – der umfassenden geschichtlichen Bewegung der neuzeitlichen Religionskritik zuzurechnen ist.

b) Die Aufklärung, zunächst als das Streben nach klaren Begriffen und eigenem Urteilen verstanden, betrifft bekanntlich alle Bereiche der europäischen Kultur: vorab die Philosophie und die Theologie, aber ebenso die Wissenschaften, die Künste, Politik, Gesellschaft und Wirtschaft sowie die Religion. Das Thema gebietet es, sich auf den Bereich der Religion zu beschränken.

Die historischen Anstöße der Aufklärung sind teils positiver Art (Erfindungen und Entdeckungen im Bereich der Wissenschaften, der Literatur und der Geschichte), teils negativer Art (Mißstände, Kriege, Seuchen, Elend). Im religiösen Bereich sind die Anstöße vorwiegend negativer Art. Insbesondere sind es die langdauernden und verheerenden Religionskriege – meist Bürgerkriege –, die eine leidenschaftliche Kritik an den Religionen hervorrufen, die solche Übel in die Welt bringen.

Dieser Topos ist allerdings nicht neu. Schon NIKOLAUS V. CUES hatte unmittelbar nach der Eroberung von Konstantinopel 1453, bei der die Stadt zerstört und die christliche Bevölkerung ausgerottet wurde, seine Schrift *De Pace Fidei* (Über den Glaubensfrieden) verfaßt<sup>1</sup>. In dieser Schrift versammelt der vom Cusaner zitierte Visionär die Vertreter der Religionen: Außer sechs europäischen Nationen kommen der Griechen, der Araber, der Inder, der Perser, der Türke, der Armenier, der Tartar und weitere Völker zu Wort, um bei aller Verschiedenheit der religiösen Formen und Kulte eine Übereinstimmung in der Verehrung des Einen Gottes (Kap. 20) zu bekunden. Im Grunde besteht nur eine Religion (Kap. 1; 3–5), als deren visionären Mittelpunkt der Cusaner Jerusalem erkennt. Am Ende der Schrift heißt es: *Conclusa est igitur in caelo rationis concordia religionum*. „Also wurde im Himmel eine der Vernunft entsprechende Übereinstimmung der Religionen festgestellt“ (Kap. 20).

<sup>1</sup> NIKOLAUS VON CUES: „Über den Frieden im Glauben. De pace fidei“, *Schriften des Nikolaus von Cues*, Heft 8; hrsg. v. L. Mohler, Leipzig (Felix Meiner) 1943.

Eine analoge Situation besteht zweihundert Jahre später nach dem dreißigjährigen Krieg und nach der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 durch LUDWIG XIV. Das gegenseitige Morden um der Religion oder der Konfession willen erscheint umso sinnloser, als die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft für den Einzelnen historisch oft zufällig ist. Die eine Religion, in welcher die Religionen sich zusammenfinden sollen, ist aber nun, in der Aufklärung, nicht mehr die biblische, sondern die „natürliche“ Religion verstanden als Vernunftreligion.

Zu den negativen Anstößen gehören auch religiöse Praktiken, die als „Aberglaube“ bekämpft wurden. Die Bezeichnung Aberglaube erstreckte sich allerdings auf höchst verschiedene Dinge: vom regulären Kult bis zum Gespensterglauben und Hexenwahn. Nicht zuletzt war es eine Starrheit der Theologie, die als Dogmatik oder radikaler Biblizismus die Aufnahme von Erkenntnissen hinderte oder verbot, die nicht in der Religion hervorgegangen waren. Eine Eklektik im positiven Sinn des Wortes durchbrach die Verengung<sup>2</sup>.

Wenn man dem ursprünglichen Sinn der Metapher folgt, dann bedeutet Aufklärung eigentlich das Aufklaren. Der Himmel ist von Wolken bedeckt; die Wolken lösen sich auf, es klart auf, das Licht tritt hervor. Im Hinblick auf die Religion ist die Metapher doppeldeutig. Einmal ist die Religion das Verdeckende; sie soll kritisch destruiert und aufgelöst werden, damit das Licht der Vernunft hervortrete. In einem anderen Sinn ist die wahre Religion das durch Aberglaube und politischen Mißbrauch Verdeckte; die Religion soll von den Verdeckungen befreit werden und in ihrem wahren Licht erscheinen. Darum ist das Verhältnis der Aufklärung zur Religion nicht eindeutig und überdies von den historischen Bedingungen in den verschiedenen Ländern wie England, Frankreich oder Deutschland bestimmt.

c) Unabhängig von national bedingten Ausprägungen lassen sich drei Zielrichtungen der Aufklärung unterscheiden:

– Die Aufklärung bekämpft tatsächliche oder vermeintliche Irrwege der Religion, theologische und praktisch-politische Irrwege. Die schlimmen Folgen der Religionskriege, das durch religiöse Intoleranz verursachte Elend sowie die verhärtete theologische Theorie sowohl auf katholischer wie auf protestantischer Seite lassen die Forderung der Toleranz und die Idee der Union hervortreten. Die Methodenrevolution zugunsten der historischen Kritik und das Problem der Theodizee bestimmen die theologische und philosophische Diskussion (z.B. G. W. LEIBNIZ).

– Die Aufklärung kritisiert und bekämpft die „positiven“ Religionen, um Religion im ursprünglichen Sinn wieder möglich zu machen: die sogenannte

<sup>2</sup> HINSKE, N.: Art. „Aufklärung“ in: *Staatslexikon* Bd. I, Freiburg i.Brsg. (Herder) 1985 (im Erscheinen).

natürliche Religion (z.B. DIDEROT, *De la suffisance de la religion naturelle*)<sup>3</sup>.

– Die Aufklärung destruiert empiristisch-skeptisch die Religion und ersetzt sie durch Vernunft und Moral (z.B. D. HUME).

So stark das kritische Potential der Aufklärung die sogenannten positiven Religionen insbesondere im Bereich der Theologie modifiziert hat, keine der drei Zielvorstellungen hat sich geschichtlich durchgesetzt. Weder wurde eine Union der Konfessionen oder gar der Religionen erreicht, noch breitete sich eine „natürliche Religion“ aus, noch auch konnte die areligiöse Skepsis die Religion abschaffen. Im Gegenteil: Die Religion hat den Destruktionsversuchen weitgehend widerstanden, kam mancherorts zu einer auffallenden Blüte wie z.B. in der wissenschaftlichen wie spirituellen wie künstlerischen Klosterkultur in Bayern und eignete sich vielfach die intellektuellen und methodischen Errungenschaften der Aufklärung an, allerdings ohne die Ambivalenz einer „katholischen Aufklärung“ zu durchschauen.

## II. Aufklärung und moderne Religionsforschung

a) Die Analyse des Verhältnisses von Aufklärung und Religion führt zu dem Ergebnis: Die Aufklärung hat eine unaufgeklärte religiöse Existenz in Frage gestellt und im Milieu der Gebildeten weitgehend modifiziert oder auch destruiert. Eine aufgeklärte religiöse Existenz neben den positiven Religionen hat die Aufklärung nicht ermöglicht, geschweige denn eine andere religiöse Kultur hervorgebracht. Ihr ist auch nicht eine neue, geschichtlich akzeptierte Bestimmung der Religion gelungen. Selbst der Schwund an religiöser Kultur und Praxis scheint weniger durch die Aufklärung als durch spätere Modernisierungsprozesse gefördert worden zu sein; zunächst durch die religionspolitischen Folgen der französischen Revolution und durch die Säkularisation in Österreich und Deutschland; ferner durch die Verlagerung der intellektuellen Initiative aus der Theologie und der Metaphysik in die Wissenschaften, auch in die historischen Wissenschaften; durch das Dominantwerden des freien Marktes<sup>4</sup>, schließlich durch Industrialisierung, profane Kollektivierungsprozesse und Proletarisierung, nicht zuletzt durch einen pseudoreligiösen nationalstaatlichen Enthusiasmus.

b) Da die Aufklärung das Wesen der Religion und die Möglichkeit religiöser Existenz nicht in einer dem Wesen der Religion gerechtwerdenden Weise aufgeklärt hatte, andererseits aus der Perspektive der wissenschaft-

<sup>3</sup> Vgl. CASSIRER, E.: *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]) 1932, S. 178–262.

<sup>4</sup> Vgl. den Beitrag KOSLOWSKI, P. in diesem Band S. 76–96.

lichen Vernunft die Religion nach wie vor unaufgeklärt weiterexistierte, sind die Bemühungen der Wissenschaften um die Religion weitergegangen, – nun allerdings weniger in der Absicht der Aufklärung als der Erklärung. Vornehmlich die Psychoanalyse hat einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet, bislang unbekannte Zusammenhänge zu entdecken und die Bedeutung religiöser Vorstellungen und religiöser Praxis für Mensch und Gesellschaft aufzuklären. Religionsgeschichte und Religionswissenschaft erfassen den nahezu unüberschaubaren Bestand an Phänomenen und Entwicklungen der Religion in den verschiedenen Kulturen und Epochen. Anthropologie und Soziologie untersuchen unter den Stichwörtern Integration, Stabilisierung, Bestandserhaltung, Kontingenzbewältigung u.a. die Funktionen, welche die Religion für das Leben eines Subjekts, des Einzelnen oder einer Gesellschaft, haben kann. Auch die Philosophie nimmt die Religion in neuer Form wahr. Ankündigungen zu *Religion and Philosophy* füllen seitenweise die angelsächsischen, neuerdings auch stärker die deutschen Verlagskataloge.

Diese neueren Ansätze, die Religion oder bestimmte religiöse Phänomene aufzuklären, sind schwer einzuschätzen. Vorab ist festzuhalten, daß sie nicht als solche schon religiöse Phänomene darstellen. Wenn die Religion als ein relativ neuer, interessanter und lohnender Gegenstandsbereich für empirische, hermeneutische und philosophische Forschung wahrgenommen wird, sollte dies nicht mit einer Wiederkehr der Religion verwechselt werden. Das wissenschaftliche und philosophische Interesse an Religion ist nicht ein Zeugnis religiöser Existenz, sondern einer veränderten wissenschaftlichen Neugier; verändert gegenüber der Aufklärung, welche die Religion als eine die Vernunft verdeckende Macht kritisierte. Für die neuere wissenschaftliche Neugier ist die Religion ein interessantes, perennierendes soziokulturelles Phänomen, das man wie andere soziokulturelle Phänomene auch erklären möchte. Man könnte auch die wissenschaftliche Erklärung der Religion als Aufklärung bezeichnen; doch die Unterschiede zur Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts sind zu gravierend, als daß ein solcher Wortgebrauch sich empfehlen würde.

c) Drei Unterschiede sind hervorzuheben. Erster Unterschied: Ausgangspunkt der modernen Religionsforschung sind nicht durch Religion begründete gesellschaftliche Katastrophen, die eine Kritik der Religion als eines Übels herausfordern würden. Wenngleich es auch heute den religiös motivierten Terror gibt, so ist nicht er der Anlaß des wissenschaftlichen Interesses, sondern die Tatsache, daß die Religion allen Liquidationsversuchen der Aufklärung und der Moderne widerstanden hat und eine perennierende Bedeutung für das Bestehen einer Gesellschaft zu haben scheint, – eine Bedeutung, die wertneutral zu analysieren ist. Man möchte wissen, was es mit der Religion auf sich hat, die es der Aufklärung zufolge gar nicht mehr oder zumindest nicht in der Form positiver Religionen und erst recht

nicht in getrennten Konfessionen geben dürfte; die auch den kalten Winter der Moderne überstanden zu haben scheint und deren Ausrottung selbst mächtigen politischen Gewalten nicht gelingt. Nicht eine Empörung über die Religion, sondern eine Art postmoderner *curiositas* scheint die Triebfeder der Forschung zu sein.

Zweiter Unterschied: Das Ziel der neueren Religionsanalytik ist ein anderes als das der Aufklärung. Die moderne empirische Forschung will weder die Religion abschaffen, noch sie in reinerer Form wieder herstellen noch sie auf Moral reduzieren. Die Forschung hat kein religiöses und kein moralisches Interesse; allenfalls ein soziales, durchweg aber scheint es ein rein analytisches Interesse zu sein. Ihr Ziel ist es, das Phänomen Religion seiner anthropologischen und sozialen Funktion nach zu bestimmen. Eine rein funktionalistische Erklärung der Religion würde übrigens eine Abschaffung gar nicht empfehlenswert erscheinen lassen. Eine religiöse Erneuerung oder Reform aber wäre überflüssig. Die Forschung würde das erforderliche know how zur Verfügung stellen, mit Hilfe dessen Religion als funktionales Subsystem in das komplexe System einer Gesellschaft integriert werden könnte und für deren Bedürfnisse, z.B. Legitimitätsbedürfnisse, zur Verfügung stünde. Religionsforschung würde zur Voraussetzung einer Religionstechnik.

Dritter Unterschied: Die neuere Religionsanalytik braucht sich nicht allein an die positiven Religionen zu halten wie die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts das im großen und ganzen tun mußte. Sie kann ihren Gegenstand überall, wo er sich empirisch und methodeneignet zeigt, finden. Die Kontur dessen, was unter dem Namen Religion Gegenstand wissenschaftlicher Forschung werden kann, ist diffus und bestimmt sich weniger von der Sache als von der Funktion her. So wird ebenso wie kirchliche auch nichtkirchliche Religiosität analysiert; desgleichen können die Ansätze „atheistischer“ Religiosität oder überhaupt allgemeine Phänomene der Kontingenzbewältigung wie subkulturelle Gruppierung oder auch die Friedensbewegung in einen weiten Rahmen dessen, was als quasi-religiöse Bewegung in einer Gesellschaft sich zeigt, einbezogen werden. Die Nichtabgrenzbarkeit des möglichen Gegenstandes „Religion“ – „mittlere Transzendenz“ (LUCKMANN), „Gesellschaftsreligion“ (vgl. PANNENBERG, MAURER) – hat keinen negativen, eher einen positiven Wertakzent. In der Aufklärung hingegen hatte das Diffuse unter dem Titel Aberglaube oder Schwärmerei einen negativen Wertakzent.

### III. Die Wissenschaft von der Religion und die religiöse Existenz

a) Die Unterschiede, die zwischen der Aufklärung und der heutigen wissenschaftlichen und philosophischen Forschung zum Thema Religion aufgezeigt worden sind, sind wissenschaftsgeschichtlicher, nicht religiöser Art.

Trotz dieser Unterschiede besteht indirekt eine Parallele zur Religionsgeschichte. Gleichzeitig mit der jeweiligen Objektivierung der Religion und den Versuchen, sie aus nichtreligiösen Phänomenen wie Philosophie, Sittlichkeit, Gesellschaft u.a. abzuleiten oder sie wissenschaftlich zu erklären, gibt es Tendenzen zur Wiederbelebung der religiösen *Existenz*. Diese sind in beiden Fällen generell aufklärungskritisch beziehungsweise wissenschaftskritisch bis wissenschaftsfeindlich. Für die Zeit der Aufklärung gilt schon vom Pietismus des 18. Jahrhunderts, daß er aufklärungskritisch ist. Das gleiche gilt sektoral für die Romantik, insbesondere für die spätromantische Konversionsbewegung. Die Entwicklung der Frömmigkeit im Katholizismus des 19. Jahrhunderts baut mit Marienverehrung, Herz-Jesu-Verehrung und mit der Einführung neuer kirchlicher Feste Gegenpositionen auf. Außer dieser Reihe, aber gleichwohl symptomatisch sind KIERKEGAARDS Hegelkritik und die existentielle Rede vom religiösen Ernst. Die Psychoanalyse und die Kultur des Unbewußten sind im gewissen Sinn wissenschaftskritisch, in anderer Weise aber wissenschaftsorientiert; ihr Weg bleibt geteilt. Da die Vernunft die Religion areligiös traktiert und die Gesellschaft areligiös existiert, ist die religiöse Existenz ortlos. Die Kirchen sind zwar noch für eine Minderheit ein Ort, dem aber gerade von religiös Engagierten mit Kritik begegnet wird, wenn er nicht geradezu in Frage gestellt wird. Die religiöse Existenz sucht einen Ort und findet ihn vielleicht temporär in Randgruppen. Eine Lösung ist nicht in Sicht. So erhebt sich die Frage: Ist eine „aufgeklärte“ religiöse Existenz überhaupt denkbar?

b) Diese Frage setzt voraus – und das war der Sinn der bisher durchgeführten Analyse –, daß die Aufklärung als geschichtliche Bewegung, insbesondere in ihren rationalistischen oder sensualistischen Spielarten des 18. Jahrhunderts, aber auch die modernen Wissenschaften von der Religion, eine angemessene Aufklärung der Religion nicht geleistet haben. Die Ersetzung der Religion durch Philosophie, ihre ästhetische Integrierung in die Kultur, ihre Reduktion auf Moralität oder als moralförderndes Mittel wie auch die Idee einer „natürlichen“ Religion oder einer Vernunftreligion haben sich als eine andere Art der Verdeckung oder Entfremdung der Religion erwiesen. Entsprechendes gilt von den modernen Religionsanalysen. Sie haben zwar bislang unerkannte Funktionszusammenhänge entdeckt, nicht aber den Grund der Funktion. Die Tendenz, es mit dem Funktionalismus gutsein zu lassen und die Funktion an die Stelle der Sache zu rücken, ist abermals eine Art der Verdeckung von Religion. Religion in ihrem eigenen Wesen bedarf noch einer Aufklärung, wenn denn eine solche möglich ist.

Der Versuch zu einer Einsicht in den Grund religiöser Phänomene wird nicht hinter die Aufklärung als geschichtliche Bewegung zurückgehen können. Er wird vielmehr den Charakter, welchen die Vernunft sich selbst im geschichtlichen Prozeß gegeben hat, sowohl ihren theoretisch-kritischen

Charakter wie ihren praktisch-freiheitlichen Charakter zugrunde legen müssen. Das bedeutet einmal, daß eine rein theoretische, d.h. wissenschaftliche Aufklärung der Religion prinzipiell nicht zu erwarten ist; der theoretische Ansatz wird generell auf Deskription und Religionskritik beschränkt bleiben. Der Begriff einer theoretischen Aufklärung der religiösen Existenz ist in sich widersprüchlich. Der Ansatzpunkt, das Verhältnis von Religion und Vernunft einsichtig zu machen, wird vielmehr im Begriff der Freiheit gesucht werden müssen; denn dieser impliziert eine Offenheit für das Unbedingte. Das hat die Philosophie KANTS als eine Form der sich selbst gegenüber kritischen Aufklärung dargetan. So lautet die Frage: Kann Religion im Sinne der religiösen Existenz als eine Weise vernünftiger und zugleich die Vernunft transzendierender Freiheit verstanden werden?

#### IV. Strukturskizze einer Religionsphilosophie

Zu dieser Frage werden im folgenden einige systematische Bemerkungen vorgetragen, die als Strukturskizze einer Religionsphilosophie gelten mögen.

Vorab ist zu vermerken, daß es sich auch bei dieser Strukturskizze um ein Produkt der Philosophie, nicht der Religion handelt. Es besteht jedoch nicht die Absicht, die Religion auf nichtreligiöse Phänomene wie Metaphysik oder Sittlichkeit zurückzuführen, noch auch Religion zu erklären. Vielmehr betrifft die Strukturskizze die Bedingungen, durch die Religion als möglich eingesehen werden kann. Zunächst werden anthropologische Bedingungen, dann aber auch transzendente Bedingungen der Möglichkeit von Religion zur Sprache kommen. – Zunächst einige Bemerkungen zu den anthropologischen Bedingungen.

##### 1. „Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“

Der Mensch, wenn er zur Welt kommt, befindet sich im Zustand schlechthinniger Abhängigkeit. Die Abhängigkeit betrifft nicht nur das animalische Überleben, sondern ebenso die Möglichkeit personalen Lebens. Der Laut, sofern er nicht bloß vitale Äußerung ist, ist ab ovo Antwort. Wo keine Möglichkeit zur Antwort gegeben ist, bleibt der Laut animalisch. Die Abhängigkeit des Neugeborenen ist vollständiger als die Abhängigkeit eines erwachsenen Menschen, da das Kind sie fühlt, sich ihrer aber nicht bewußt sein kann. Es existiert unmittelbar, und sofern Vermittlungen sich ereignen, sind sie ununterscheidbar ins unmittelbare Existieren eingeflossen<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Die Bestimmung der Religion als „das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“, die für den späteren SCHLEIERMACHER charakteristisch ist, wurde in diese Beschreibung übernommen, ohne die Bedeutung, die der Ausdruck im Kontext Schleiermachers hat,

Der Mensch am Beginn seiner Geschichte und Biographie ist durch solche Ununterschiedenheit und (eben dadurch) durch schlechthinnige Abhängigkeit geprägt. Diese frühe Prägung bleibt ihm; sie ist nicht rückgängig zu machen, am wenigsten durch Reflexion. Die Reflexion, die das Unterschiedene konstituiert, bedarf des Fundus des ununterschiedenen Unmittelbaren.

Die mit den Worten SCHLEIERMACHERS oder auch anders zu beschreibende frühe Prägung des Menschen ist als anthropologische Konstante eine Basis für mögliche Religion. Dieses im doppelten Sinn. Die Unmittelbarkeit des Lebens, die Ununterschiedenheit von Anschauung und Gefühl wie auch das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bilden einerseits eine naturale Disposition für ein Sichverhalten zu jenem anderen, auf das sich das Gefühl der Abhängigkeit bezieht; andererseits eine Disposition zur Integrierung von erlebten Unterschieden, insbesondere des Unterschiedes von Sinn und Gegenstand. Die frühe Prägung kann als eine naturale Begabung für Religion angesehen werden.

Da das Verhältnis von Religion und Freiheit zu thematisieren ist (nicht die Sinnproblematik), beschränken sich die folgenden Ausführungen auf die Abhängigkeitsproblematik.

Die frühe Prägung kann als naturale Disposition verstanden werden. Doch nicht nur dieses. Der wachsende, heranwachsende und erwachsene Mensch wird sich des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit bewußt werden und sich zu ihm verhalten. Die Art dieses Bewußtseins und die Weise, wie der Mensch sich zu ihm ins Verhältnis setzt, kann verschiedener Art sein.

##### 2. Religion als Verhalten zu dem Bewußtsein des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit

Drei Typen des Verhaltens lassen sich unterscheiden. (Sie geben weder eine reale Beschreibung, noch eine Chronologie der Entwicklung des religiösen Bewußtseins.)

auszuschöpfen. (Vgl. dazu z.B. WERLKER, K. E.: *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*, Leiden/Köln (Brill) 1965, S. 60–99 (Lit.)) Doch erscheint diese freie Anknüpfung berechtigt, da das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl unmittelbar und „vorbegrifflich“ (*ibid.* S. 93) ist, es gehört zu einer „Stufe des Bewußtseins, wo von einem Gedanken der Gottheit gar nicht die Rede sein kann“ (SCHLEIERMACHER, F.: *Sämtliche Werke III,6*, S. 197); ferner, weil SCHLEIERMACHER das Abhängigkeitsgefühl grundsätzlich der gleichen Bewußtseinsstufe zuweist wie das Freiheitsgefühl. – Man könnte aber auch die früheren Bestimmungen der Religion in den „Reden über die Religion (an die Gebildeten unter ihren Verächtern)“ von 1799 nehmen, etwa „das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben“ (SCHLEIERMACHER aaO., I,1 S. 185) oder die Bestimmung der Religion als Einheit von Anschauung und Gefühl (aaO., 191) oder „als dieses Ineinandergeflossen-und-Eingewordensein von Sinn und Gegenstand“ (aaO., 193). Diese Bestimmungen der Religion sind zugleich Kennzeichnungen eines Elementarzustandes des Menschen.

1. Dem Subjekt (sei es eine Sozietät, eine Gruppe oder ein Individuum) ist das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bewußt, aber es kann dieses Gefühl nicht distanzieren. Es fühlt unmittelbar die Macht, von der es abhängt, und verhält sich natural zu dem, was ihm bewußt ist: die Naturreligion. Der Begriff Naturreligion hat in diesem Zusammenhang nicht nur die Bedeutung, daß das andere, von dem der Mensch sich abhängig fühlt, Naturkräfte sind, sondern daß dem Verhalten ein nichtreflektiertes bzw. nichtreflektierbares Bewußtsein zugrunde liegt.

2. Das Subjekt hat ein Bewußtsein der schlechthinnigen Abhängigkeit und vermag es zu reflektieren und zu differenzieren. So unterscheidet es das andere, dem gegenüber es sich abhängig weiß, erkennt es und benennt es je nach dem Lebenskontext als Mächte und differenziert entsprechend sein Verhalten: Polytheismus.

3. Das Subjekt der Hochkultur ist in gleicher Weise wie die beiden genannten Typen durch das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit geprägt, es ist sich dieses Gefühls bewußt, kann es distanzieren und sich frei zu ihm verhalten. Ich nenne dieses Verhalten frei, da es nicht auf eine Göttervorstellung festgelegt ist, auch nicht auf Theismus. Vielmehr erschließt das Subjekt jenes andere, auf das es sich aufgrund des Abhängigkeitsgefühls bezieht, in einem Aktus freien Verhaltens.

*Drei Modi des freien Verhaltens* zu dem Bewußtsein eines durch frühe Prägung eingepflanzten Bewußtseins schlechthinniger Abhängigkeit lassen sich unterscheiden.

3.1 Der erste Modus ist der eines Schicksalsglaubens oder eines Fatalismus im weiten Sinn. Das Bewußtsein des Gefühls der Abhängigkeit wird als ein Faktum konstatiert, wobei es zunächst nicht ins Gewicht fällt, als was jene Instanz identifiziert wird, von der der Mensch sich abhängig fühlt: ob die Natur oder nur die Naturgesetze als diese Instanz gelten; ob sie als Fatum hingenommen wird: in Gestalt einer Religion im Islam oder ohne Religion wie in einigen Haltungen stoischer Observanz; oder ob sie als Gott oder Götter vorgestellt wird. (Auch die Götter sind der Moira unterworfen.)

3.2 Der zweite Modus eines solchen freien Verhaltens ist der Protest gegen das als verletzend empfundene Faktum des Gefühls einer Abhängigkeit. Eine Macht, von der der Mensch sich als schlechthin abhängig fühlen müßte, wäre eine Beleidigung, die der Mensch als Mensch zurückweisen muß. Diese Zurückweisung muß den Charakter absoluter Selbstbehauptung haben. Denn da das Gefühl konstant ist, verlangt es ein Kontinuum seiner Negation. Ein einmaliger Akt der Negation, etwa gar in Form einer urteilsartigen Proposition (Gott existiert nicht), würde das Gefühl unberührt lassen. Da das Gefühl elementar ist, führt dessen Negation durch die Behauptung der eigenen Absolutheit zu einem Konflikt, der tödlich sein kann – wie ein Hungerstreik.

3.3 Der dritte Modus des freien Verhaltens läßt sich folgendermaßen charakterisieren: Der Mensch ist natural durch das elementare Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit geprägt. Er ist sich dieses Gefühls bewußt und eben dieses Bewußtsein nimmt er wahr. Das Bewußtsein jenes Gefühls ist nicht nur ein Faktum, sondern findet ein Interesse, und mit der Wahrnehmung ist eine noch nicht urteilsartige Bejahung dieses Bewußtseins angezeigt. In der Wahrnehmung zeigt sich das Gefühl der Abhängigkeit als eine Möglichkeit der Transzendenz in dem allgemeinen Sinn einer Offenheit für ein anderes. Doch wozu offen? Dieses Wozu ist, da der Akt der Wahrnehmung nicht natural, sondern ein Akt freien Verhaltens ist, nur formal durch den Begriff der Transzendenz – wörtlich eines Überschreitend-Seins – zu erfassen.

Der Begriff der Transzendenz kann durch den Gehalt, der aufgrund der Offenheit sich zeigt und im Überschritt erschlossen wird, näher bestimmt werden. Diese Bestimmung soll in fünf Schritten erfolgen.

3.3.1 Das Gefühl der Abhängigkeit impliziert einen Bezug auf das andere, demgegenüber die Abhängigkeit empfunden wird. Die biologisch-anthropologische Abhängigkeit des Neugeborenen, welche die Natur des Menschen prägt, enthält die basale Möglichkeit einer Beziehung zu einem anderen und ist als solches ein basales Sich-Überschreiten. Das bedeutet in der Umkehrung: Ohne die Abhängigkeit wäre das Lebewesen autochthon und würde jener basalen Möglichkeit entbehren. Das Bewußtsein des Gefühls schlechthin autochthoner Existenz würde eine basale Unmöglichkeit von Transzendenz begründen. Absolutheit schließt Transzendenz aus; das ist ein analytischer Satz. Ein Sich-Überschreiten des Absoluten ist nicht denkbar; denn eben dieses besagt der Begriff des Absoluten, daß es nicht relational ist im Sinne einer realen Relation; dies wäre ein Widerspruch in sich. Die autochthone Existenz hätte nicht nur real keine Möglichkeit der Transzendenz, so daß diese gehaltlos und nichtig wäre; es bestünde vielmehr eine prinzipielle Unmöglichkeit. Im Begriff der Abhängigkeit hingegen ist der Bezug auf ein anderes enthalten und impliziert derart *die Möglichkeit* einer (noch unbestimmten) Transzendenz.

3.3.2 Was den Menschen angeht, so ist es vorzüglich der andere Mensch, auf den hin *der Mensch* offen ist. Das erste Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, das der Mensch empfinden kann, gilt einem Menschen; es ist das des Neugeborenen zur Mutter, zum Vater oder wer immer dem Kind ermöglicht, am Leben zu bleiben. Sofern der andere spricht – in welcher Weise auch immer –, ist dem Kind die Möglichkeit zur Antwort eröffnet, – wie immer auch der Ausdruck der Antwort sein mag. In dieser Transzendenz wird Subjektivität möglich, kann Personalität sich begründen.

3.3.3 Im Überschreiten wird dasjenige, was durch das Gefühl der Abhängigkeit als das andere wahrgenommen ist, erschlossen. Je nach einer Verschiedenheit des Gefühls von Abhängigkeit und je nach den Möglich-

keiten der Wahrnehmung sind es nicht nur die Eltern, sondern auch die Sozietät und die Natur, welche erschlossen und – wie auch immer – bezeichnet werden. Solches Erschließen und Bezeichnen sind eine erste Phase der *Kultur*. Demjenigen, von dem der Mensch sich abhängig fühlt, wendet er sich zu und setzt sich zu ihm in ein Verhältnis. Er benennt es und pflegt es. Die Transzendenz ist insofern eine Bedingung der Kultur.

3.3.4 Die Erschlossenheit von Mensch, Sozietät und Natur macht eine Transzendenz universeller Art denkbar; also eine Transzendenz, die nicht natural bestimmten Instanzen gilt, von denen Abhängigkeit erfahren wird, sondern eine Transzendenz, die ihren Gehalt, d.h. das andere, allererst sucht. Die menschliche Grunderfahrung eines universellen Transzendierens sind das Anschauen und das Denken. Anschauen und Denken sind wesentlich Akte des Sich-Öffnens und Vernehmens, Akte der Transzendenz gemäß den diesen Akten eigentümlichen Formen. Das andere erscheint als Gegenstand in Raum und Zeit. Das andere des Denkens ist aber nicht nur jeder mögliche Gegenstand, sondern auch jeder mögliche Zusammenhang von Gegenständen und jeder mögliche Sinn von Zusammenhängen von Gegenständen. Das Denken ist jene prinzipielle Offenheit, die ihre Grenze nur dort hat, wo das Denken sich durch einen Selbstwiderspruch aufhebt. Die Offenheit kann als Leere erfahren werden (so z.B. bei RILKE oder in JASPERS' Begriff der Transzendenz), sie kann auch gehaltvoll erfahren werden; so KANT, der wie schon PLATO die „Idee“ als diesen Gehalt entdeckt. Wenn das Denken seiner Regelstruktur nach als die Hervorbringung einer Reihe als Reihe von Bedingungen bestimmt wird, so ist die Idee des Unbedingten der Begriff dessen, was diese Reihe ermöglicht und vollendet zugleich. *Die Idee des transzendentalen Unbedingten* ist nicht der Begriff von einem höchsten Gegenstand, sondern jener Akt des Denkens, durch den es sich als Denken prinzipiell offen hält.

Eine kritische Bedeutung der transzendentalen Idee des Unbedingten liegt auch darin, daß die elementare Offenheit, die dem Menschen aufgrund seiner biologisch-anthropologischen Prägung erschlossen ist und die er durch ein freies Verhalten als Offenheit konstituiert, nicht durch ein (höchstes) Objekt oder ein (höchstes) Wissen zu verschließen ist. Im Unterschied zu einer bildlichen oder begrifflichen Objektivierung des anderen, welche die Offenheit abschließt und den universellen Charakter der Transzendenz aufhebt, entspricht das Denken der Idee des transzendental Unbedingten einem freien Verhalten.

3.3.5 Im Denken der Idee eines transzendental Unbedingten hält sich der Mensch offen für ein anderes, das er nicht kennt, AGNOSTO THEO, wie PAULUS in seiner Rede auf dem Areopag sagt, und damit auf eine andere religiöse Möglichkeit als die der griechischen Götterwelt und Kulte hinweist. Die Offenheit für ein anderes, das nicht vorstellbar und nicht erkennbar ist, ist eine Weise der Freiheit. Diese Freiheit ist eine Bedingung

für die Annahme einer Offenbarung, wenn – wie bei Paulus – der unbekannte Gott sich dem Menschen im Wort offenbart.

Ohne die freie Offenheit liegt es nahe, daß der Mensch – vorbewußte Abhängigkeit erinnernd – sich unter den möglichen Abhängigkeitsinstanzen in Natur und Gesellschaft ein Idol sucht, – einen anderen „Vater“ oder eine andere „Mutter“ oder andere „Götter“. Die Transzendenz in Gestalt der Annahme einer Offenbarung des nicht erkannten Gottes ist darum idolabweisend, auch dort, wo die Offenbarung in Bildern oder Gleichnissen oder Begriffen spricht. Der Gehalt der Transzendenz ist nicht das Idol, sondern das Wort.

In dieser Transzendenz ändert sich das Transzendieren als solches; es hat eine neue Qualität. Es wird zur Antwort auf das von Gott gesprochene Wort. Wenn Gott das offenbarende Wort spricht, dann erhält die naturale Transzendenz des Menschen, sofern sie sich offenhält und zu hören vermag, eine neue Qualität: die Qualität der freien Antwort.

In der Transzendenz als Hören des Wortes und kraft der darin realisierten Freiheit erfährt der Mensch auch den Grund jener basalen Abhängigkeit; er erfährt die Wahrheit über sie, nämlich, daß sie die Kehrseite einer schlechthinnigen Freiheit ist. Die Wahrheit, die das Zeugnis der Offenbarung über die schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen vermittelt, ist die, daß Gott den Menschen schlechthin liebt. Diese Wahrheit aber verwandelt das, was als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bewußt ist, in ein Bewußtsein schlechthinniger Freiheit.

Die zuvor gestellte Frage, ob Religion im Sinne religiöser Existenz als eine Weise vernünftiger und zugleich die Vernunft transzendierender Freiheit verstanden werden kann, ist aus dem Blickpunkt der christlichen Offenbarung dahingehend beantwortet, daß sie so verstanden werden *muß*. Doch die Strukturskizze enthält nicht eine reale Beschreibung, etwa des Christentums heute, sondern rekonstruiert einen Bedingungs Zusammenhang. Dieser läßt allerdings erkennen, daß es nicht ausgeschlossen ist, daß die Wahrheit frei macht und daß Freiheit die Bedingung der Wahrheit ist (OEING-HANHOFF). Inwieweit diese Bedingungen, die eine freie religiöse Existenz ermöglichen, zur Grundlage eines historischen Zustandes der Religion und hier des Christentums und hier wiederum einer christlich-kirchlichen Religion in unserer Gesellschaft werden, ist eine andere Frage. Insofern geht dieser Beitrag nicht unmittelbar auf die Frage nach der religiösen Dimension der Gesellschaft ein. Doch um diese Dimension hinreichend aufzuweisen, bedarf es einer Klarheit über die Bedingungen der Möglichkeit einer religiösen Existenz aus Freiheit.