

**Der Verlust der Wirklichkeitspräsenz.  
Zu Ronald Dworkins „Religion ohne Gott“<sup>1</sup>**

*1. Das Programm einer atheistischen Religion*

Der bedeutende amerikanische Jurist und Rechtsphilosoph Ronald Dworkin hat zwei Jahre vor seinem Tod im Rahmen der Einstein Lectures in Bern Überlegungen zur Religionsthematik entwickelt, die posthum unter dem Titel „Religion ohne Gott“<sup>2</sup> als Buch erschienen sind. Er vertritt darin die These, dass die Religion ihren Kern in der Überzeugung von der objektiven Wirklichkeit von Werten hat. In dieser Überzeugung können sich nach Dworkins Sicht Gottgläubige und Atheisten treffen. Auch Letztere können hiernach zutiefst religiös sein im Sinne der Überzeugung, „dass ein inhärenter, objektiver Wert alles durchdringt, dass das Universum und seine Geschöpfe Ehrfurcht gebieten, dass das menschliche Leben einen Sinn und das Universum eine Ordnung“<sup>3</sup> hat. Religion ist, so begriffen, nicht an den Glauben an einen personal vorgestellten Gott gebunden. Die Stossrichtung von Dworkins Überlegungen geht vielmehr dahin, „Religion und Gott auseinanderzuidividieren“<sup>4</sup>, nicht zuletzt, um die Scharmützel zu beenden, die sich an divergierenden Gottesvorstellungen entzünden. Ersichtlich kommt diese Auffassung von Religion auch allen entgegen, die mit der Vorstellung eines personalen Gottes grundsätzlich ihre Probleme haben, und hieraus bezieht sie zweifellos eine grosse Attraktivität.<sup>5</sup>

Die Weichen für Dworkins Auffassung der Religion werden mit einer bestimmten Ontologie gestellt, die Dworkin undiskutiert voraussetzt. Hiernach setzt sich die Wirklichkeit aus zwei Arten von Gegebenheiten zusammen, nämlich *Tatsachen* einerseits und *Werten* andererseits. Tatsachen sind dasjenige, was sprachlich durch wertneutrale Urteile oder Beschreibungen ausgedrückt wird. Paradigmatisch hierfür sind naturwissenschaftliche Tatsachenfeststellungen, und in Dworkins Überlegungen nimmt die Auseinandersetzung mit dem heutigen Stand der physikalischen Kosmologie breiten Raum ein. Derartige Feststellungen beziehen sich auf das, was ist, nicht aber auf etwas, das sein soll, und so besagen sie nichts darüber, wie wir uns im Leben und Handeln orientieren sollen. Dazu bedarf es der anderen Art von Gegebenheiten, nämlich der Werte. Diesbezüglich grenzt Dworkin sich kritisch von einem „Naturalismus“ ab, der die Wirklichkeit auf das

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz erscheint in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“ in Heft 2 2015.

<sup>2</sup> Ronald Dworkin, Religion ohne Gott, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014.

<sup>3</sup> AaO. 11.

<sup>4</sup> AaO. 18.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu DER SPIEGEL, Nr. 24/7.6.2014, S. 59-65.

reduziert, „was von den Naturwissenschaften, die Psychologie eingeschlossen, untersucht werden kann“<sup>6</sup>. Im Unterschied zu solchem Naturalismus erkennt „eine religiöse Haltung ... die vollständige und eigenständige Wirklichkeit von Wert(en) an. Darüber hinaus beinhaltet sie, die folgenden zwei grundlegenden Werturteile für objektiv wahr zu halten: Erstens, dass das menschliche Leben einen objektiven Sinn oder eine objektive Bedeutsamkeit hat. Jeder einzelne von uns hat eine angeborene und unausweichliche Verantwortung, danach zu streben, sein Leben zu einem erfolgreichen zu machen, das heisst: ein gutes Leben zu führen, also anzuerkennen, dass man sich selbst gegenüber in ethischer Hinsicht und Anderen gegenüber in moralischer Hinsicht verpflichtet ist, und dies nicht nur, weil oder falls wir es zufällig für wichtig halten, sondern weil es an sich wichtig ist – ob wir so denken oder nicht. Dem zweiten Urteil zufolge ist das, was wir ‚Natur‘ nennen – das Universum als Ganzes und in all seinen Teilen – nicht nur ein Tatsachenzusammenhang, sondern selbst erhaben: intrinsisch wertvoll und ein Wunder. Zusammengenommen verkünden diese zwei umfassenden Werturteile, dass inhärente Werte in beiden Dimensionen des menschlichen Lebens – der biologischen und der biographischen – zu finden sind.“<sup>7</sup>

Dworkin ist viel daran gelegen, den Nachweis zu führen, dass die Welt der Werte, was deren objektive Wirklichkeit betrifft, unabhängig von der Welt der Tatsachen ist. Sie ist „autark und selbstbeglaubigend“<sup>8</sup>. Dworkin wendet sich diesbezüglich kritisch gegen einen „Begründungsrealismus“<sup>9</sup>, der ebenfalls mit der Realität von Werten rechnet, aber nur unter der Bedingung, dass diese Realität von einem Standpunkt jenseits der Wertsphäre, und das heisst im Rahmen dieser Ontologie: von der Sphäre der Tatsachen her begründet werden kann. Von dieser Art ist die Rückführung der Wirklichkeit der Werte auf Gottes schöpferisches Wirken. Dagegen steht Dworkin zufolge das „Humesche Prinzip“, wonach „ein Werturteil – eine ethische oder moralische oder ästhetische Behauptung – nicht durch eine wissenschaftliche Tatsache darüber gestützt werden <kann>, wie die Welt ist oder war oder sein wird“<sup>10</sup>. Aus rein deskriptiven Tatsachenurteilen wie jenem, dass Gott die Werte geschaffen hat, lassen sich keine wertenden Urteile oder Begründungen für die Wahrheit von Werturteilen gewinnen. Daher ist „es für die Wahrheit religiöser Werturteile irrelevant, ob es einen solchen Gott gibt. Wenn er existiert, kann er womöglich Menschen in einen Himmel oder eine Hölle schicken. Aber er ist nicht imstande, richtige Antworten auf moralische Fragen zu kreieren oder das Universum mit einer Herrlichkeit auszustatten, die ihm ohne sein Zutun abgehen würde.“<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> AaO. 21.

<sup>7</sup> AaO. 19.

<sup>8</sup> AaO. 24.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> AaO. 33.

<sup>11</sup> AaO. 32.

Wie sich in diesen Sätzen andeutet, bestimmt die von Dworkin vorausgesetzte dualistische Ontologie, wonach sich die Wirklichkeit aus Tatsachen und Werten zusammensetzt, auch Dworkins Sicht auf die herkömmlichen theistischen Religionen, das Judentum, das Christentum und den Islam. Diese setzen sich hiernach „aus zwei Komponenten zusammen: einem wissenschaftlichen Teil und einem Werteteil. Im wissenschaftlichen Teil werden Antworten auf wichtige Tatsachenfragen gegeben, die die Geschichte des Universums, den Ursprung des menschlichen Lebens und das Leben nach dem Tod (ob es das gibt oder nicht) betreffen. Diese Antworten besagen, dass ein allmächtiger und allwissender Gott das Universum erschaffen hat, über die Leben der Menschen richtet, ein Leben nach dem Tod garantiert und auf Gebete reagiert.“<sup>12</sup> Wissenschaftlich nennt Dworkin diese Komponente der theistischen Religionen nicht etwa deshalb, weil sich derartige Überzeugungen wissenschaftlich fundieren liessen, sondern deshalb, weil sie sich wie wissenschaftliche Theorien auf das beziehen, was der Fall ist, sowie auf „historische oder aktuelle Ursachen und Wirkungen“<sup>13</sup>.

Die andere Komponente theistischer Religionen ist, wie gesagt, der Wertebereich, der es mit Überzeugungen darüber zu tun hat, „wie wir unser Leben gestalten und was wir wertschätzen sollen“<sup>14</sup>. Dworkin unterscheidet diesbezüglich zwischen zwei Arten von Überzeugungen, solchen, die direkt auf Gott bezogen sind und z.B. gottesdienstliche Pflichten betreffen, und solchen, „die nicht in dieser Weise auf Gott bezogen, jedenfalls formell nicht vom Glauben an einen Gott abhängig sind“<sup>15</sup>. Dass auch Theisten derartige von Gott unabhängige Wertüberzeugungen haben (und haben müssen), ergibt sich daraus, dass die Wertsphäre autark und selbstbeglaubigend und nicht auf Gott und sein Wirken rückführbar ist. Die Existenz und das Handeln Gottes können sich auf die Wertsphäre nur dann auswirken, wenn dabei bereits eine übergeordnete wertende Prämisse vorausgesetzt ist, die von Gott unabhängig ist. Dworkins Beispiel: „Gott hat seinen Sohn für uns geopfert, und die Pflicht zur Dankbarkeit gebietet uns, diejenigen Prinzipien zu ehren, für die er am Kreuz gestorben ist.“<sup>16</sup> Hier ist die Pflicht zur Dankbarkeit für erwiesene Wohltat die übergeordnete Prämisse, die als solche unabhängig von der Existenz oder dem Handeln Gottes ist. Die Aussage, dass Gott seinen Sohn für uns geopfert hat, fungiert hier als eine Unterprämisse, und aus beiden Prämissen zusammen ergibt sich die genannte Konklusion.

Dworkins zentrale These ist es, wie gesagt, dass die Religion ihren Kern in der Wertsphäre hat. Die säuberliche Trennung zwischen der Welt der Tatsachen und der Welt der Werte und das Insistieren

---

<sup>12</sup> AaO. 30.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> AaO. 31.

<sup>16</sup> AaO. 34.

darauf, dass Letztere autark und selbstbeglaubigend ist, dienen dazu, das, was Dworkin den „wissenschaftlichen Teil“ theistischer Religionen nennt und was deren eigentliche Glaubensinhalte ausmacht, als nicht konstitutiv für das Phänomen des Religiösen von diesem Kern abzutrennen. Mögen Theisten und Atheisten hinsichtlich der Welt der Tatsachen unterschiedlicher Meinung sein: In der Überzeugung von einem objektiven, inhärenten Wert des menschlichen Lebens und des Universums können sie sich treffen, und diese Überzeugung ist es, die sie zu religiösen Menschen macht. Diese Gleichsetzung der Religion mit einem Glauben an die objektive Wirklichkeit von Werten – Werte „sind so wirklich wie Bäume oder Schmerzen“<sup>17</sup> – läuft in der Tendenz auf eine Ethisierung des Religiösen hinaus. Sie kann auf Akzeptanz rechnen in einer geistigen Situation, in der viele Menschen mit den überkommenen Glaubensinhalten der verfassten Religionen nicht mehr viel anfangen können, aber die Dimension des Religiösen auch nicht einfach aus ihrem Leben verbannen und abschreiben wollen. Da scheint eine Position, wie Dworkin sie entwickelt, einen Ausweg zu eröffnen. Denn auch nach dem Abschied vom überkommenen Glauben scheint doch die Wert- und Sinnfrage virulent zu bleiben, und wenn sie die eigentlich religiöse Frage ist, dann ergibt sich damit die Perspektive auf eine „Religion ohne Gott“.

## 2. *Tatsachen und Werte: Dworkins ontologische Voraussetzungen*

Wie deutlich geworden sein dürfte, stehen und fallen Dworkins Überlegungen zur Religionsthematik mit der von ihm vorausgesetzten dualistischen Ontologie. Diesbezüglich steht Dworkin in der Tradition der Wert-Philosophie, deren Anfänge in das 19. Jahrhundert zurückreichen, und man kann sich an seinem Buch sehr eindrücklich das Motiv verdeutlichen, das zur Adaption des – ursprünglich in der Ökonomie beheimateten – Wertbegriffs durch die Philosophie geführt hat.

Auslösend hierfür war das wissenschaftliche Weltbild, wie es sich unter der Dominanz des naturwissenschaftlichen Paradigmas herausgebildet hat. Hiernach besteht die Welt aus lauter wertneutralen Tatsachen, und das Wissen, das die Wissenschaft generiert, ist reines Tatsachenwissen. Der Wertbegriff kommt in Gebrauch, um demgegenüber dasjenige zu bezeichnen, was *Orientierung* in der Welt ermöglicht. Dieser Begriff wurde in der Folge durch die Geisteswissenschaften adaptiert, die mit seiner Hilfe ihren Gegenstands- und Aufgabenbereich von demjenigen der Naturwissenschaften zu unterscheiden und abzugrenzen suchten. Während die Naturwissenschaften Tatsachenwissen – oder wie man dann auch sagte: Verfügungswissen – generieren, vermitteln die Geisteswissenschaften Orientierungswissen. So begriffen reagiert der Wertbegriff ursprünglich nicht auf ein die Ethik betreffendes Problem, sondern – wie es innerhalb

---

<sup>17</sup> AaO. 22.

der Wertphilosophie benannt wird – auf das *Sinnproblem*. Bei Heinrich Rickert ist dieser Zusammenhang von Sinn- und Wertproblematik prägnant formuliert: „Das Wertproblem bleibt grundlegend für jede wissenschaftliche Bearbeitung der Sinnprobleme des Lebens oder der allgemeinen Weltanschauung. ... Sinnprobleme führen, richtig verstanden, immer auf Wertprobleme, denn den Sinn des Lebens deuten heisst: die Werte zum Bewusstsein bringen, die ihm Sinn verleihen.“<sup>18</sup> Bei Rickert ist daher alles Verstehen, qua Sinnverstehen, ein Verstehen des Wertbezugs der zu verstehenden Sache.

Nicht zuletzt hat der Wertbegriff im 19. und 20. Jahrhundert Eingang in die Theologie gefunden, wobei ein treibendes Motiv hierfür war, den Gegenstandsbereich, mit dem es das religiöse Erkennen zu tun hat, von dem Gegenstandsbereich abzugrenzen, auf den das „theoretische“, wissenschaftliche Erkennen bezogen ist. Dabei schwingt auch ein apologetisches Interesse mit, nachdem mit der Verwissenschaftlichung des Wirklichkeitsbezugs der religiöse Glaube ortlos geworden zu sein schien. Für Albrecht Ritschl bewegt sich das religiöse Erkennen in „selbständigen Werturteilen, welche sich auf die Stellung des Menschen in der Welt beziehen ...“<sup>19</sup>. So erkennen wir das Wesen Gottes, indem wir dessen Wert für uns, d.h. Gottes unsere Seligkeit schaffendes Wirken erkennen. Ersichtlich geht es hier um etwas anderes als bei Dworkins Gleichsetzung der Religion mit einem Glauben an die objektive Realität von Werten. Bei Ritschl wird das, was Dworkin als den „wissenschaftlichen Teil“ theistischer Religionen in Gestalt der religiösen Annahmen über die Wirklichkeit von deren eigentlichem Kern, nämlich den ihnen inhärenten Überzeugungen von der Werthaftigkeit der Wirklichkeit, unterscheidet und trennt, selbst der Wertsphäre zugeschlagen. Gotteserkenntnis ist nicht Tatsachen-, sondern Werterkenntnis, die sich sprachlich in der Form des Werturteils äussert. Kritiker dieser Position wie Alois Biedermann, Christoph Luthardt oder Otto Pfeleiderer wendeten ein, ob nicht die Erkenntnis des Wertes des Wesens und Wirkens Gottes *für uns* immer schon die Annahme der Existenz bzw. des Seins Gottes voraussetzt; ob sich also Seins-Fragen gänzlich aus dem Gebiet des religiösen Erkennens verbannen lassen zugunsten einer Auffassung, die dieses Erkennen mit Wert-Erkenntnis gleichsetzt. Diese innertheologische Kontroverse verweist auf ein Problem, das auch innerhalb der Wertphilosophie den Gang der Debatte weithin bestimmte: In welcher Beziehung

---

<sup>18</sup> Heinrich Rickert, *System der Philosophie I*, Tübingen: Mohr Siebeck 1921, 142.

<sup>19</sup> A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 3, *Die positive Entwicklung der Lehre*, 2. verbesserte Auflage, Bonn 1883, 191. Im 20. Jahrhundert wird dann bei Georg Wünsch die Transformation von Religion und Theologie in das begriffliche Raster der Wertphilosophie auf die Spitze getrieben. Gott nimmt bei Wünsch die Stellung eines „Hauptwertes“ ein. „Wenn ‚Wert‘ seinem Begriff nach aussagt, dass man im Handeln ihn dem Nicht-Wert oder dem Wertlosen vorzieht bzw. dieses ihm nachsetzt, so ist Gott zweifellos ‚Wert‘, ja absoluter Wert, da ihm *aller* andere Wert nachgesetzt und er *allem* anderen Wert vorgezogen wird. Der Anspruch *jeden* anderen Wertes hat zurückzutreten vor dem Anspruch Gottes.“ (Georg Wünsch, *Evangelische Wirtschaftsethik*, 1927, 243) Gott garantiert dabei zugleich die Objektivität der Werte: „Gott will, dass Werte sind und wir uns im Streben nach ihnen bemühen, dass gerade im Wertstreben, im Auf und Nieder des Verlangens und Befriedigtseins das Leben besteht und das Gegenteil Tod wäre.“ (aaO. 250)

stehen die beiden Sphären, in die hier die Wirklichkeit eingeteilt wird, nämlich die Welt der Tatsachen einerseits und die Wertsphäre andererseits? Sind sie tatsächlich so trennscharf geschieden, wie es die Unterscheidung zwischen Tatsachenurteilen und Werturteilen suggeriert?

Man kann sich das Problem an einer Passage in Dworkins Buch verdeutlichen. Gegen einen Naturalismus, wie Dworkin ihn bei Richard Dawkins findet, der Werte für bloße Illusion hält, wird dort die Wirklichkeit von Werten wie „gutes Leben, Gerechtigkeit, Grausamkeit oder Schönheit“<sup>20</sup> verteidigt. Von besonderem Interesse ist hier die Grausamkeit, die mit dieser Aufzählung der Wertsphäre zugeordnet wird, sozusagen als ein „negativer Wert“, wie man dies in der wertphilosophischen Debatte genannt hat. Für diese Zuordnung scheint zu sprechen, dass das Wort ‚grausam‘ zweifellos eine wertende Bedeutungskomponente im Sinne von ‚schlecht‘ oder ‚verwerflich‘ enthält. Doch wenn wir eine Handlung als ‚grausam‘ qualifizieren, dann sagen wir ersichtlich mehr als nur dies, dass sie schlecht ist. Wir sagen damit *auch* etwas über die Eigenart dieser Handlung, im Unterschied etwa zu einem rücksichtslosen, fürsorglichen oder liebevollen Handeln. Das bedeutet, dass das Wort ‚grausam‘ sowohl einen *beschreibenden*, die Eigenart der betreffenden Handlung charakterisierenden, als auch einen *wertenden* Bedeutungsgehalt hat, und beides ist unentwirrbar ineinander verschränkt. Aufgrund des beschreibenden Bedeutungsgehalts lässt sich das, was das Urteil ‚Diese Handlung ist grausam‘ ausdrückt, ebenso gut der Welt der Tatsachen zuschlagen, anstatt einseitig der Wertsphäre. So sind denn innerhalb der wertethischen Debatte *thick moral concepts*<sup>21</sup> wie grausam, rücksichtslos, fürsorglich oder liebevoll immer wieder als Belege ins Feld geführt worden dafür, dass eine dualistische Ontologie, die die Wirklichkeit in eine Welt der Tatsachen einerseits und eine Sphäre der Werte andererseits einteilt und zwischen beidem eine strikte Trennung behauptet, der Wirklichkeit nicht gerecht wird, in der wir uns tatsächlich orientieren.

Es gibt eine andere Passage in Dworkins Buch, an der sich dasselbe Problem zeigt, nämlich jene, an der Dworkin auf „Humes Prinzip“ zu sprechen kommt. Diesem zufolge, so Dworkin, lassen sich Werturteile nicht aus Tatsachenurteilen herleiten. „Richtig ist: Wann immer ich sehe, dass jemand Schmerzen hat oder in Gefahr ist, habe ich eine moralische Verantwortung, ihm zu helfen, sofern mir das möglich ist. Schon das bloße Faktum des Schmerzes oder der Gefahr scheint also aus sich heraus eine moralische Pflicht zu erzeugen. Doch dieser Schein trügt. Der Schmerz und die Gefahr würden keine moralische Pflicht nach sich ziehen, wenn es nicht ausserdem wahr wäre (im Sinne einer

---

<sup>20</sup> Dworkin, aaO. 21.

<sup>21</sup> Der Terminus „*thick moral concepts*“ bezeichnet Begriffe, die sowohl einen beschreibenden als auch einen wertenden Gehalt haben, im Unterschied zu „*thin moral concepts*“ wie ‚richtig‘, ‚geboten‘ oder ‚gut‘, die allein einen wertenden Gehalt haben.

moralischen Hintergrundwahrheit), dass Menschen eine allgemeine Verpflichtung haben, Leid zu mildern oder zu verhindern.“<sup>22</sup> Dworkin behauptet hier, dass das, was wir „sehen“, wenn wir sehen, dass jemand in Lebensgefahr ist, eine wertneutrale Tatsache ist, die als solche uns nicht in moralische Verantwortung nimmt und nehmen kann. Damit es zu solcher Verantwortung kommt, muss vielmehr zu dieser Tatsache ein Wert hinzukommen in Gestalt der besagten allgemeinen Verpflichtung, Leid zu mildern oder zu verhindern. Dworkin lässt sich hier offensichtlich vom Paradigma der Regelethik leiten, demzufolge die moralische Orientierung eine Orientierung an allgemeinen Prinzipien oder Regeln ist, die auf wertneutrale Situationstatsachen appliziert werden.<sup>23</sup>

Doch orientieren wir uns tatsächlich in dieser Weise? Was *sehen* wir, wenn wir sehen, wie ein Kind in einem nahen Teich zu ertrinken droht? Eine wertneutrale Tatsache? Und ist das, was uns dazu bringt, ins Wasser zu springen und das Kind retten, das allgemeine moralische Prinzip, dass man Leid verhindern soll, welches wir auf diese Tatsache angewendet haben? Oder sehen wir nicht vielmehr etwas, von dem eine unmittelbare moralische Nötigung<sup>24</sup> ausgeht, alles zu tun, um das Schreckliche zu verhindern? Ist es nicht diese empfundene Nötigung, die uns in Bewegung setzt und ins Wasser springen lässt, um das Kind zu retten? Verhält es sich also nicht so, dass von der Wirklichkeit, wie wir sie *real erleben*, ein unmittelbarer Anspruch an unser Handeln und Verhalten ausgeht? Und hat die moralische Verantwortung nicht hier ihren Ursprung? Die Lebenswirklichkeit, in der wir uns orientieren, ist offensichtlich von völlig anderer Art als jene Welt wertneutraler Tatsachen, die die Naturwissenschaften vor Augen haben und durch die jene dualistische Ontologie von Tatsachen und Werten motiviert ist, die Dworkins Auffassung von Religion zugrunde liegt. Das zeigt sich an solchen Beispielen ebenso wie an *thick moral concepts*. Man kann den entscheidenden Punkt folgendermassen formulieren: Die dualistische Ontologie, von der Dworkin sich leiten lässt, konzipiert die Wirklichkeit vom Standpunkt des *Urteils* aus. Es gibt Tatsachenurteile und Werturteile, und zwischen beiden gibt es gemäss „Humes Prinzip“ keinen Übergang. Dementsprechend wird die Wirklichkeit in die distinkten Sphären von Tatsachen und Werten eingeteilt. Ganz auf derselben Linie konzipiert die Regelethik die moralische Orientierung als eine Orientierung an Urteilen. Doch wie das Beispiel des ertrinkenden Kindes zeigt, erreicht uns der Anspruch der Lebenswirklichkeit aus einem sehr viel fundamentaleren Bereich, der allem Urteilen voraus liegt. Knud Eilert Løgstrup hat dies so ausgedrückt, dass das, was er „die ethische Forderung“ nennt, „stumm“<sup>25</sup> ist, womit gemeint ist, dass

---

<sup>22</sup> AaO. 33.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Johannes Fischer, Zwischen religiöser Ideologie und religiösem Fundamentalismus. Zu einem Irrweg evangelischer Ethik, in: Evangelische Theologie, Heft 1/2014, 22-40.

<sup>24</sup> Peter Winch, Wer ist mein Nächster, in: ders., Versuchen zu verstehen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, 213-230.

<sup>25</sup> Knud Eilert Løgstrup, Die ethische Forderung, 2. unveränderte Auflage, Tübingen: Laupp'sche Buchhandlung, 1968, 23.

diese Forderung nicht die Gestalt formulierter Erwartungen, Forderungen, Imperative, Urteile oder Regeln hat. So ist auch der nötige Impuls, der von der verzweifelten Situation eines ertrinkenden Kindes ausgeht, stumm. Gewiss kann er in ein Urteil überführt werden des Inhalts, dass es eine Pflicht gibt, das Kind zu retten (wie überhaupt der Begriff der Pflicht seinen Sitz in der Perspektive des Urteils hat). Doch werden die Dinge auf den Kopf gestellt, wenn der moralische Impuls, das Kind zu retten, auf dieses Urteil zurückgeführt wird.

Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang auch Dworkins These von der objektiven Wirklichkeit von Werten kritisch zu beurteilen. Das Beispiel sei noch einmal die Grausamkeit. Wie gesagt, insistiert Dworkin gegenüber einem Naturalismus, der die Wirklichkeit auf die Welt wertneutraler Tatsachen reduziert, darauf, dass es Grausamkeit wirklich gibt, und die meisten Menschen dürften ihm darin zustimmen. Doch in der Welt wertneutraler Tatsachen kommt Grausamkeit nicht vor. Also muss es sich um die Wirklichkeit von etwas anderem als einer Tatsache handeln, nämlich um die Wirklichkeit des (negativen) Wertes der Grausamkeit. Damit freilich lädt Dworkin sich ein Problem auf, mit dem die Wertphilosophie seit ihren Anfängen belastet ist, nämlich wie man sich das Wirklichsein von Werten denken soll, ja ob von Werten überhaupt so etwas wie „Sein“ oder „Wirklichkeit“ ausgesagt werden kann.<sup>26</sup> Für die Verteidiger der Wirklichkeit von Werten ist dabei zumeist ein Argument ausschlaggebend, das auch bei Dworkin begegnet, nämlich dass Werte uns nicht verpflichten könnten, wenn sie bloss subjektive Projektionen<sup>27</sup> in eine an sich wertneutrale Welt wären. Um uns verpflichten zu können, müssen sie uns vorgegeben sein, und diese Vorgegebenheit wird als ihre objektive Wirklichkeit gedacht. Es ist wichtig zu sehen, dass sich dieser ganze Fragenkomplex nur auf dem Hintergrund einer Ontologie auftut, welche die Wirklichkeit in Tatsachen und Werte als zwei distinkte Sphären einteilt.

Gerade das Beispiel der Grausamkeit ist gut geeignet, um sich die Fragwürdigkeit dieser Fragestellung zu verdeutlichen. Die meisten Menschen dürften die Frage, ob es Grausamkeit wirklich gibt, als absurd oder *sophisticated* betrachten. Der Grund hierfür liegt in Folgendem. Wenn gefragt wird, ob es Grausamkeit wirklich gibt, dann fungiert dabei das Wort ‚Grausamkeit‘ als eine *Bezeichnung* für etwas Gedachtes, in Bezug auf das gefragt wird, ob es auch real ist. Man kann dies auch so ausdrücken, dass mit dieser Frage der Grausamkeit eine semantische Existenz im Raum des Bezeichneten zuerkannt wird, in Bezug auf die gefragt wird, ob ihr auch eine reale Existenz korrespondiert. Dagegen lässt sich einwenden, dass uns die Bedeutung dieses Wortes nur über die

---

<sup>26</sup> Vgl. hierzu Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, 198-234. Innerhalb der Metaethik ist die Frage, ob Werte real existieren, Gegenstand der Debatte über den „moralischen Realismus“.

<sup>27</sup> Innerhalb der Metaethik ist die Position des Projektivismus besonders von Simon Blackburn ausgearbeitet worden. Vgl. ders., *Essays in Quasi-Realism*, New York/Oxford 1993.



Anschauung oder Vorstellung grausamen Verhaltens erschlossen ist. Hier ist das Wort nicht Bezeichnung, sondern *Artikulation* von etwas, das uns in seiner realen oder imaginierten Präsenz vor Augen ist. Insofern gibt es hier die Doppelung von semantischer und realer Existenz nicht, wie sie der Frage, ob es das „wirklich“ gibt, zugrunde liegt. Die Frage stellt sich nicht, weil wir das, wonach sie fragt, als zur Lebenswirklichkeit gehörend vor Augen haben und *anders gar nicht kennen würden*. Um sich den Unterschied zwischen den sprachlichen Funktionen der Bezeichnung und der Artikulation näher zu verdeutlichen, denke man an eine Metapher wie ‚Achill ist ein Löwe‘. Wird in diesem Satz das Wort ‚Löwe‘ als Bezeichnung einer Klasse von Entitäten – eben Löwen – aufgefasst, dann ist der Satz falsch. Denn Achill ist kein Löwe, sondern ein Mensch. Anders verhält es sich, wenn das Wort ‚Löwe‘ als Artikulation dessen genommen wird, was sich in den Schilderungen Homers von Achills kriegerischem Wüten vor Troja in seiner imaginierten Präsenz vor das innere Auge stellt. Wird er so verstanden, dann handelt es sich bei diesem Satz um eine treffende Charakterisierung.

Auf der Grundlage dieser Unterscheidung lassen sich die kritischen Anfragen an Dworkins Religionsauffassung wie folgt zuspitzen: Dworkins dualistische Ontologie fasst die Wirklichkeit von der Bezeichnungsfunktion der Sprache her auf, wie sie für das wissenschaftliche Denken charakteristisch ist. Das gilt für die Welt der Tatsachen; und es gilt für die Sphäre der Werte, wie sich dies an der Frage zeigt, ob Werte wirklich sind. Die Lebenswirklichkeit, in der wir uns orientieren, kommt demgegenüber in einer anderen Weise zur Sprache, nämlich in der Weise der Artikulation dessen, was wir erleben und erleiden. Hier geht es nicht um wertneutrale Beschreibungen dessen, was der Fall ist, wie man sie in naturwissenschaftlichen Aussagen antrifft. Vielmehr vollziehen sich solche Artikulationen in anderen sprachlichen Modi wie Schilderungen (Narrativen), Metaphern oder auch *thick moral concepts*, und es gibt hier den Dualismus distinkter Sphären von Tatsachen und Werten nicht, wie er Dworkins Auffassung der Religion zugrunde liegt. Die entscheidende Frage, die an diese Auffassung zu stellen ist, lautet daher, ob Religion nicht mit der *Lebenswirklichkeit* zu tun hat, in der Menschen sich orientieren, und ob folglich eine Ontologie, die vom wissenschaftlichen Weltbild her entworfen ist, die Eigenart der Religion nicht bereits im Ansatz verfehlt und verfehlen muss.

Nicht zuletzt rückt mit diesen Überlegungen die Problematik des Wertbegriffs ins Blickfeld. Er ist ein Residuumbegriff im Rahmen einer am naturwissenschaftlichen Paradigma orientierten Ontologie. Alles, was nicht Tatsache ist, ist Wert, und so kommt es, dass unter den Wertbegriff höchst unterschiedliche Dinge subsumiert werden wie Schönheit, Wahrheit oder moralische Werte.<sup>28</sup> Was insbesondere Letztere betrifft, so werden durch den Wertbegriff elementare Unterscheidungen, auf

---

<sup>28</sup> Vgl. hierzu den Artikel „Wert“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, 555-583.

die die ethische Tradition grosse Sorgfalt verwendet hat – in Schleiermacherscher Terminologie: Güter, Tugenden und Pflichten; anders ausgedrückt: das Erstrebenswerte, das Gute und das Richtige bzw. Gebotene – nivelliert, insofern das Wesentliche darin zu liegen scheint, dass es sich bei alledem um Werte handelt. Auch die Menschenwürde wird bei dieser Betrachtungsweise zu einem intrinsischen Wert („worth“<sup>29</sup>), und ebenso die Bedeutung, die der aussermenschlichen Natur zukommt. Die Wert-Terminologie kann solchermassen dem Bemühen um ein genaues Verstehen der Phänomene in ihrer jeweiligen Eigenart im Wege stehen. Scheint doch ihr Wesen damit getroffen zu sein, dass sie ontologisch der Wertsphäre zugeordnet werden. Doch ist damit, dass das Wort ‚Menschenwürde‘ mit dem Ausdruck ‚intrinsischer Wert des Menschen‘ gleichgesetzt wird, das Phänomen der Menschenwürde begriffen?<sup>30</sup>

Es ist bei dieser Betrachtungsweise nur folgerichtig, auch den religiösen Glauben als einen Glauben an die objektive Werthhaftigkeit der Wirklichkeit aufzufassen. Dworkin unterzieht sich nicht der Mühe, diese Auffassung an den Glaubenszeugnissen der „theistischen Religionen“ zu überprüfen. Lässt sich das, was im Neuen Testament *pistis* heisst, auch nur von Ferne als Glaube an die objektive Wirklichkeit von Werten verstehen? Würde eine solch weitreichende These, wie Dworkin sie vertritt, nicht eine solche Überprüfung erfordern? Der Grund dafür, warum sich bei Dworkin dergleichen nicht findet, dürfte darin zu suchen sein, dass er von der zweifelsfreien Gültigkeit der Ontologie überzeugt ist, von der er ausgeht. Also *muss* Religion das sein, als was sie im Rahmen dieser Ontologie erscheint. Insofern sind Dworkins Überlegungen zur Religion ein Beispiel für ein Denken, das sich die Wirklichkeit konstruiert, statt sie zu verstehen.

### 3. *Religion und Lebenswirklichkeit*

Die vorstehende Kritik an Dworkins vom wissenschaftlichen Weltbild her entworfener Konzeption von Religion bündelte sich in der Frage, ob Religion es nicht vielmehr mit der menschlichen Lebenswirklichkeit zu tun hat, d.h. mit der Wirklichkeit, wie Menschen sie erleben und erleiden. So soll abschliessend gefragt werden, wie das Phänomen der Religion ins Blickfeld tritt, wenn es in diesem Horizont untersucht wird.

Man muss sich hier zunächst einen Sachverhalt vergegenwärtigen, der sich für das Verständnis der Religion als grundlegend erweisen wird. Das menschliche Leben vollzieht sich in ständig wechselnden Präsenzräumen, d.h. Räumen, die durch die Präsenz von Personen oder Ereignissen konstituiert werden. So treten wir bei jeder Begegnung mit einem anderen Menschen in einen Raum ein, der

<sup>29</sup> So z.B. bei Nicholas Wolterstorff, *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton University Press 2008.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu Johannes Fischer, *Human Dignity and Human Rights*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE)*, Heft 1/2014, 40-50.

durch dessen Gegenwart bestimmt und durch den unsere Aufmerksamkeit bis in unser Wahrnehmen, Fühlen und Denken hinein ausgerichtet wird. Oder man denke noch einmal an das Beispiel des ertrinkenden Kindes. Im Augenblick des Erlebens ist dieses Ereignis von einer alles bestimmenden Präsenz, welche sich darin manifestiert, dass die ganze Aufmerksamkeit des Erlebenden, sein Wahrnehmen, Fühlen bis in seinen körperlichen Spannungszustand aufgrund des Erschreckens in den Bann dieses Ereignisses geschlagen werden. Zum Kontrast stelle man sich vor, dass die Polizei das Ereignis wegen möglicher strafrechtlicher Konsequenzen in seinem Hergang rekonstruiert und ein Protokoll darüber anfertigt. Hier geht es nicht um das Ereignis, wie es in seiner entsetzlichen Präsenz erlebt worden ist, sondern um die Einordnung des Ereignisses in die „Welt der Tatsachen“. Diese Eingebundenheit des menschlichen Lebensvollzugs in unterschiedlichste Präsenzzräume verdient vor allem deshalb Beachtung, weil sie von fundamentaler *epistemischer* Bedeutung ist. Ob überhaupt und in welcher Weise etwas zum Gegenstand unseres Wahrnehmens und Erkennens werden kann, das hängt davon ab, in welchem Präsenzraum wir uns orientieren. Wird diesem Sachverhalt nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, dann kann dies die Quelle erheblicher Konfusionen sein.

Ein erhellendes Beispiel hierfür liefert die Debatte über Handlungsfreiheit und kausale Determination, wie sie in den zurückliegenden Jahren durch die Neurobiologie ausgelöst worden ist. An ihr lassen sich Einsichten gewinnen, die auch für das Verständnis religiöser Wirklichkeitsauffassungen bedeutsam sind. Handlungsfreiheit lässt sich als das Vermögen bestimmen, unter identischen Umständen auch anders handeln zu können. Dazu scheint in Widerspruch zu stehen, dass bei einer gegebenen neuronalen Bedingungskonstellation das Verhalten kausal determiniert ist und somit der Handelnde gerade *nicht* anders handeln kann, als er es tut. Um diesen Widerspruch aufzulösen, muss man sich zunächst vergegenwärtigen, dass die Wendung ‚unter identischen Umständen auch anders handeln können‘ nicht bedeutet, dass der Handelnde tatsächlich anders handeln kann. Zu denken ist hier etwa an den Luther zugeschriebenen Ausspruch vor dem Reichstag zu Worms: „Ich kann nicht anders, hier stehe ich.“ Wohl niemand käme auf die Idee, Luther wegen dieses Ausspruchs die Handlungsfreiheit abzusprechen. Jene Wendung hat vielmehr einen negativen Sinn, nämlich dass der Handelnde *nicht durch die Umstände determiniert* ist: Soweit es die Umstände betrifft, so hätte er auch anders handeln können. In Luthers Fall waren es nicht die Umstände, die ihn dazu nötigten, den Widerruf seiner Lehre zu verweigern; ganz im Gegenteil wurde er, was die Wormser Umstände betrifft, zum Widerruf gedrängt. Insofern war seine Weigerung in höchstem Masse Manifestation von Freiheit.

Nun scheint freilich der Widerspruch zu bleiben, dass einerseits gemäss jener Bestimmung der Handlungsfreiheit die Handlung *nicht* durch die Umstände determiniert sein soll und andererseits in neurobiologischer Perspektive durch die „Umstände“ in Gestalt neuronaler Ereignisse und ihrer kausalen Folgen *determiniert ist*. Doch handelt es sich hier um ein Scheinproblem, das dadurch zustande kommt, dass die Differenz zweier Präsenzräume nicht beachtet wird, in denen der fragliche Vorgang lokalisiert und wahrgenommen wird. Das Beispiel sei eine einfache Armbewegung. Einerseits können wir sie als eine Handlung wahrnehmen, z.B. als ein Zeigen, mit dem der Handelnde sein Gegenüber auf etwas aufmerksam machen möchte. Hier wird die Armbewegung im Raum der Präsenz des Handelnden wahrgenommen, die sich bis in den Vorgang des Zeigens hinein erstreckt („Er zeigt etwas“), und sie wird solchermassen in einem bestimmten *Wahrnehmungsfeld* lokalisiert. Andererseits können wir die Armbewegung als ein Körperereignis wahrnehmen, dessen kausale Verursachung sich über Muskelkontraktionen zurückverfolgen lässt bis zu auslösenden neuronalen Ereignissen. Hier ist die Präsenz der betreffenden Person ausgeblendet zugunsten der Präsenz einer beobachtbaren Ereignisabfolge, und der Vorgang wird solchermassen in einem anderen Wahrnehmungsfeld lokalisiert. Auch durch noch so intensives Beobachten dessen, was sich auf dieser Ereignisebene abspielt, können wir nicht der Handlung des Zeigens ansichtig werden.

Für das Verständnis der Handlungsfreiheit im Sinne des Vermögens, unter identischen Umständen anders handeln zu können, ist die Unterscheidung zwischen diesen beiden Wahrnehmungsfeldern entscheidend. Das Wort ‚Umstände‘ in dieser Formulierung bezieht sich auf das Wahrnehmungsfeld, innerhalb dessen die *Handlung des Zeigens* wahrgenommen wird: Die Handlung ist z.B. nicht durch Nötigung oder Zwang durch andere Personen kausal determiniert. Das *Körperereignis* der Armbewegung und dessen neuronale Ursachen liegen ausserhalb dieses Wahrnehmungsfeldes der Handlung, und deshalb ist das Wort ‚Umstände‘ in jener Formulierung nicht hierauf bezogen. Genau an dieser Stelle liegt der Irrtum der neurobiologischen Kritik an der Handlungsfreiheit. Sie unterscheidet nicht zwischen den beiden Präsenzräumen bzw. Wahrnehmungsfeldern und fasst daher die Wendung ‚unter identischen Umständen anders handeln können‘ so auf, als würde damit beansprucht, dass *im Wahrnehmungsfeld des Körperereignisses der Armbewegung* die Dinge nicht durch die „Umstände“ in Gestalt neuronaler Ereignisse und Ursachen determiniert sind. Hier aber, so die Kritik, sind die Dinge determiniert, und daher ist die Handlungsfreiheit eine Illusion. Damit jedoch wird ein unzulässiger Schluss von der Ereignis- auf die Handlungsebene vollzogen, der die Frage aufwirft, ob die Neurobiologie damit nicht ihre Grenzen überschreitet, da sie es in ihrem Gegenstandsbereich mit neuronalen Ereignissen, nicht aber mit Handlungen zu tun hat. Berücksichtigt man demgegenüber den Unterschied der beiden Wahrnehmungsfelder, dann ist Handlungsfreiheit als etwas, das im Wahrnehmungsfeld der Handlung der Armbewegung gegeben

ist, mit kausaler Determination im Wahrnehmungsfeld des Körperereignisses der Armbewegung problemlos vereinbar.

Das Beispiel soll verdeutlichen, wie wichtig es ist, sich über die Eingebundenheit unseres Wahrnehmens und Erkennens in unterschiedliche Präsenzzräume Rechenschaft zu geben. Die Vorstellung, dass wir als Wahrnehmende und Erkennende in einer fixen Position im Gegenüber zur Welt lokalisiert sind, von der aus wir die Phänomene in den Blick nehmen, um sie lediglich aufgrund ihrer Beschaffenheiten und Eigenschaften zu unterscheiden, führt offensichtlich in die Irre. Je nachdem, was wir wahrnehmen, ob z.B. eine Handlung oder ein blosses Ereignis, verändert sich *unsere eigene Lokalisierung*, sei es im Raum der Präsenz eines Handelnden oder im Raum der Präsenz des betreffenden Ereignisses, das unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Diese Einsicht ist von unmittelbarer Relevanz für das Verständnis religiöser Auffassungen der Wirklichkeit, wie man sich an der Debatte über Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft verdeutlichen kann. In dieser Debatte spielt die Frage eine zentrale Rolle, wie sich das freie Schöpfungshandeln Gottes mit naturwissenschaftlicher Kausalität zusammendenken lässt. Bereits in dieser Frage liegt eine Suggestion, nämlich dass wir, als die Denkenden, uns in einer fixen Position befinden, von der aus wir beides, das Handeln Gottes und den Objektbereich der Naturwissenschaften, in den Blick fassen und zueinander ins Verhältnis setzen können.<sup>31</sup> Übersehen wird dabei, dass die Rede vom schöpferischen *Handeln* Gottes an einen bestimmten Präsenzraum gebunden ist. Wahrnehmung der Schöpfung ist Wahrnehmung der Präsenz des Wirkens des Schöpfers in den Dingen, wie man sich an Psalm 104 verdeutlichen kann, und das ist ohne die eigene Lokalisierung im Raum dieser Präsenz nicht zu haben. Religiöser Glaube ist nicht ein Glaube an Tatsachen, wie etwa die Tatsache, „dass ein allmächtiger und allwissender Gott das Universum geschaffen hat“, wie Dworkin meint, der diese Tatsachen als den „wissenschaftlichen Teil“ der Religionen zusammenfasst, sondern religiöser Glaube – und dasselbe gilt für den Mythos – ist ein Sich-Orientieren in Präsenzzräumen. Daher sollte man das Wort ‚Glaube‘ besser adverbial als prädikativ fassen. Es geht nicht darum zu glauben, dass die Welt Schöpfung ist, sondern *im Glauben*, d.h. aufgrund der eigenen Lokalisierung im Präsenzraum des Wirkens Gottes, wie sie sich über Texte wie Psalm 104 vermittelt – und genau dies macht das Wesen heiliger Texte, aber auch religiöser Praktiken und Riten aus: dass sie in den Präsenzraum des Heiligen vermitteln –, wird die Welt als Schöpfung wahrgenommen. Unnötig zu sagen, dass so verstandener Schöpfungsglaube nicht durch

---

<sup>31</sup> Vgl. dazu Johannes Fischer, Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen, in: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie, Bd. 41 (1994), 491-514.

naturwissenschaftliche Kritik erschüttert werden kann, so wenig die Unterstellung und Inanspruchnahme von Handlungsfreiheit durch neurobiologische Kritik erschüttert werden kann.

Dworkins Buch verdient vor allem deshalb Interesse, weil es in eindrücklicher Weise illustriert, wie sehr diese Eigenart des Religiösen durch die Verwissenschaftlichung des Wirklichkeitsbezugs verstellt ist. Um die diesbezüglichen Verstehensbarrieren genauer in den Blick zu bekommen, ist es hilfreich, zwischen drei Arten von Präsenzräumen zu unterscheiden. Das Beispiel für deren Illustration sei dem Mythos entnommen, nämlich das Beispiel der Nacht. Für den Mythos gibt es nicht, wie für unser Alltagsbewusstsein, viele aufeinanderfolgende Nächte, sondern lediglich *eine* Nacht, eben *die* Nacht, die sich mit jeder anbrechenden Dämmerung identisch wiederholt. Diese Vorstellung verliert ihr Befremdliches, wenn man sich vergegenwärtigt, wie es ist, wenn man nachts hinaus ins Freie geht und z.B. eine sternenklare Sommernacht erlebt: da ist sie, *die* Nacht in ihrer umhüllenden Präsenz. Der Ausdruck ‚die Nacht‘ ist hier sprachliche *Artikulation* dessen, was solchermassen als präsent erlebt wird. Angenommen, jemand wäre völlig unempfänglich für diese Art von Präsenzerfahrung: Er wäre ausserstande zu verstehen, worauf sich der Ausdruck ‚die Nacht‘ als Artikulation einer singulären Realität bezieht, d.h. was dieser Ausdruck bedeutet. Diese Urerfahrung der Nacht spiegelt sich noch in unserer Umgangssprache. Wir sagen: „Die Nacht bricht an“ und nicht: „Eine Nacht bricht an“.

In dem Augenblick, in dem ich dies schreibe, befinde ich mich in einem anderen Präsenzraum, nämlich im Raum der vorgestellten Kopräsenz mit einem Leser, mit dem ich mich über das Phänomen ‚der Nacht‘ zu verständigen suche. Das bedeutet, dass dieses Phänomen nicht nur draussen im Freien für unsere Anschauung präsent ist, sondern dass wir es uns auch in der Verständigung darüber wechselseitig in seiner Präsenz vor das innere Auge rufen können. Man kann dies den Raum inklusiver Kopräsenz nennen, inklusiv deshalb, weil er für die Vergegenwärtigung von Präsenzphänomenen offen ist und diese miteinschliesst.

Betrachten wir drittens den folgenden Satz: „Die vergangene Nacht war die kürzeste Nacht des Jahres.“ In diesem Satz ist nicht von *der* Nacht die Rede, sondern von *einer* Nacht, eben der vergangenen, die in der zeitlichen Abfolge der Tage und Nächte einen bestimmten Platz einnimmt. Sie ist *vergangen* im Verhältnis zu der Gegenwart, in der sich der Sprecher und der Adressat dieser Äusserung befinden. Sie ist nicht im Modus ihrer (realen oder imaginierten) Präsenz da, sondern im Modus der *Gegenständlichkeit*, nämlich als Gegenstand der Verständigung über sie vom Standpunkt der *exklusiven Kopräsenz* der daran Beteiligten. Dementsprechend ist der Ausdruck ‚vergangene Nacht‘ hier nicht sprachliche Artikulation einer präsenten Realität, sondern *Bezeichnung* von etwas in

der raumzeitlich lokalisierbaren bzw. datierbaren Wirklichkeit, wie sie für die Perspektive dieses Raumes gegenständlich ist und hier in der Form der *Beschreibung* thematisch wird, und die Formulierung „...war die kürzeste Nacht des Jahres“ ist eine Näher-Beschreibung des so Bezeichneten.

Was man sich hieran verdeutlichen kann, ist zunächst noch einmal die Eingebundenheit unseres Wahrnehmens und Erkennens in unterschiedliche Präsenzräume. In der vergegenständlichenden Perspektive des Raumes exklusiver Kopräsenz ist *die Nacht* nicht aufzufinden, etwa unter der Fragestellung „Gibt es *die Nacht*?“ oder „Existiert *die Nacht*?“. Aufzufinden sind in dieser Perspektive allenfalls mentale Zustände, die durch das Erleben der Nacht ausgelöst werden, wie das Gefühl der Erhabenheit. Die Frage, ob es *die Nacht* „gibt“, macht im Übrigen keinen Sinn. Denn um mit ihr einen Sinn verbinden zu können, müssten wir zuerst verstanden haben, was der Ausdruck ‚die Nacht‘ als Bezeichnung einer singulären Entität bedeutet. Das aber ist allein über die reale oder imaginierte Präsenz der Nacht erschlossen. Also wissen wir, wenn wir diesen Ausdruck verstehen, bereits um die Nacht als etwas, das zur erlebten bzw. erlebbaren Wirklichkeit gehört, und so erübrigt sich diese Frage.

Die Perspektive des Präsenzraums exklusiver Kopräsenz ist die Perspektive der Wissenschaft, wie sie sich in der Verständigung der *scientific community* vollzieht. Die Wissenschaft artikuliert nicht, sondern sie bezeichnet und definiert die Dinge und beschreibt die Welt. Von dieser Perspektive her ist die Ontologie entworfen, die Dworkin seinen Überlegungen zur Religion zugrunde legt. Dworkin geht dabei ganz selbstverständlich davon aus, dass die Wirklichkeit, auf die der religiöse Glaube bezogen ist, in dieser Perspektive lokalisiert und gegenständlich ist, nämlich in Gestalt des „wissenschaftlichen Teils“ theistischer Religionen. Demgegenüber gibt es innerhalb der protestantischen Theologie seit Schleiermacher eine tiefe Skepsis gegenüber einer derartigen Vergegenständlichung Gottes im Bereich des Wissens. Diese Skepsis hat freilich nicht zu einem grundsätzlichen Zweifel daran geführt, ob das, womit Religion es zu tun hat, überhaupt einer wissenschaftlichen Perspektive zugänglich ist. In Anbetracht der Dominanz des wissenschaftlichen Weltbilds schien die theologische Aufgabe vielmehr darin zu bestehen, die Religion *innerhalb* dieser Perspektive zu verteidigen und respektabel zu machen, und zwar indem die religiöse Wirklichkeitsauffassung auf etwas zurückgeführt wird, das in der Tat in dieser vergegenständlichenden Perspektive aufgefunden und wissenschaftlich analysiert werden kann, und das ist das religiöse Bewusstsein. Religion hat es hiernach nicht mit Wirklichkeitspräsenz zu tun – diese liegt jenseits der wissenschaftlichen Perspektive –, sondern der Schlüssel für das Verständnis der Religion liegt im religiösen Bewusstsein, das sich die Wirklichkeit, mit der es rechnet, so vorstellt,

wie es seiner eigenen Verfasstheit entspricht, d.h. so, dass es sich selbst als durch diese hervorgerufen begreifen und solchermassen auf sie zurückführen kann. Aber diese Wirklichkeit selbst ist, wie gesagt, dem wissenschaftlichen Zugriff entzogen. Möglich ist in dieser Perspektive allein die wissenschaftliche Entschlüsselung des Sinnes der religiösen Wirklichkeitsvorstellungen, nämlich indem diese auf das religiöse Bewusstsein zurückbezogen und als Bilder oder Symbole gedeutet werden, in denen z.B. religiöse Gefühle sich Ausdruck verschaffen.

Wenn demgegenüber Religion es mit der Lebenswirklichkeit, und das heisst: mit Wirklichkeitspräsenz, zu tun hat, dann laufen alle Versuche, ihr Wesen in der vergegenständlichenden Perspektive der Wissenschaft zu erfassen, sei es in Gestalt religiöser Tatsachen oder in Gestalt religiöser Bewusstseinszustände, ins Leere. Insbesondere muss dann auch die Differenz zwischen Religion und Mythos als etwas begriffen werden, das mit unterschiedlichen Formen von Wirklichkeitspräsenz zu tun hat. Dazu sei noch einmal das Beispiel der Nacht herangezogen. *Die Nacht* ist unmittelbar sinnfällig präsent, und das gilt für die Wirklichkeit des Mythos insgesamt. Es gilt nicht für den Gott der jüdisch-christlichen Überlieferung. Dieser ist welttranszendent. Der Raum seiner Präsenz ist über religiöse Praktiken (z.B. Gebet), Riten und heilige Texte erschlossen, die in diesen Raum vermitteln und die die Welt als Raum der Gegenwart seines Wirkens transparent werden lassen. Es gibt daher keinen christlichen Glauben ohne die Teilhabe an christlich-religiöser Praxis.<sup>32</sup>

Auf den ersten Blick scheint das eine Binsenwahrheit zu sein, doch ist es das nicht, wenn man jenes Verständnis von ‚Glauben‘ in Rechnung stellt, das bei Dworkin begegnet und das unter dem Einfluss des wissenschaftlichen Weltbilds bis weit hinein in die Kirchen verbreitet ist. Wenn es sich beim Glauben an Gott um einen Glauben an eine Tatsache handelt, dann kann man solchen Glauben auch ohne religiöse Praxis haben. Wenn demgegenüber Religion es mit der Lebenswirklichkeit zu tun hat und folglich die Wirklichkeit, auf die der religiöse Glaube bezogen ist, allein im Modus ihrer *Präsenz* begegnet, dann können Menschen mit ihr nur so in Kontakt kommen, dass sie sich – nicht anders als im Beispiel der Nacht – in den Raum ihrer Präsenz begeben, und das, wie gesagt, geschieht in Gestalt religiöser Praxis. Wie im Beispiel der Nacht ist die Frage, ob es diese Wirklichkeit tatsächlich „gibt“ oder ob sie real „existiert“, sinnlos. Man kann sich ihr nur aussetzen. Die Frage, vor die die Religion stellt, ist daher nicht, ob und wie man (noch) glauben kann, dass es Gott oder die Schöpfung gibt, sondern vielmehr, welchem letzten, umfassenden Horizont von Wirklichkeitspräsenz Menschen sich mit ihrem Leben aussetzen und anvertrauen wollen, nicht zuletzt um eine heilsame Distanz zu

---

<sup>32</sup> Vgl. zu dieser „primacy of praxis“ John Cottingham, *The Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value*, Cambridge University Press, 2005.



gewinnen zu den vielfältigen innerweltlichen Präsenzräumen und –erfahrungen – sinnverheissenden und sinnlosen –, denen ihr Leben ausgesetzt ist, damit es nicht durch diese beherrscht und verschlungen wird.

Was Letzteres betrifft, so führt dies noch einmal zurück zur Wirklichkeitsauffassung des Mythos. Mit der Zertrümmerung der Transzendenz des Heiligen, wie sie in der Moderne unter der Keule der Frage erfolgt, ob Gott überhaupt existiert, droht in einer zur reinen Immanenz geschrumpften Welt die Wiederkehr mythischer Mächte. Das 19. und 20. Jahrhundert liefern für diese Renaissance innerweltlicher Schicksalsmächte wie ‚Volk‘, ‚Nation, oder ‚Rasse‘ reichlich Anschauungsmaterial. Es handelte sich hierbei ja nicht bloss um soziologische, ethnologische oder biologische Kategorien, sondern um Phänomene von geschichtsmächtiger Präsenz, wie sie sinnfällig erlebt wurde in Massenaufmärschen, Fahnenmeeren, Begeisterungstürmen oder einer Mythifizierung der Rasse, die in jedem Juden ‚den Juden‘ als eine unheimliche, finstere Realität wahrnehmen liess. Verbunden war dies mit einem tiefen Schicksals- und „Vorsehungs“-Glauben. So wie für den Mythos vor Troja nicht nur Menschen miteinander kämpften, sondern der Kampf zwischen den Menschen Manifestation und Widerspiegelung des Kampfes zwischen den Göttern war, so schien hier das Schicksal der Menschen im Kampf derartiger Schicksalsmächte entschieden zu werden, denen sie ihr Leben aufzuopfern bereit waren.

Was sich hieran zeigt, ist die tiefe Ambivalenz der Tatsache, dass sich das menschliche Leben in Präsenzräumen vollzieht, aus denen es seine Lebendigkeit bezieht. Sie kann – zumal in einer wissenschaftlich objektivierten, entzauberten und durchrationalisierten Welt – geradezu zu einer Sucht nach Wirklichkeitspräsenz führen, und sei es in Gestalt derartiger mythischer Schicksalsmächte, deren sinnfällig erlebte Gegenwart aus empfundener Sinnleere und Gleichförmigkeit des eigenen Lebens herausreisst, mit Begeisterung erfüllt und das Lebensgefühl steigert. Gewiss, auch die Religion ist gegen entsetzliche Abgründe nicht gefeit, wie die Welt gegenwärtig mit Blick auf das erlebt, was sich in Syrien und im Irak abspielt. Doch wenn die entscheidende Frage, vor die die Religion stellt, lautet, welchem letzten, umfassenden Präsenzraum sich Menschen mit ihrem Leben anvertrauen wollen, dann ist darin enthalten, dass sie sich zur Religion reflexiv ins Verhältnis setzen können. So kann vertrauenswürdig nur sein, was kohärent ist mit ihren tiefsten moralischen Überzeugungen. Abgründe tun sich da auf, wo die Schwelle der Reflexion ausser Kraft gesetzt und Religion zur blinden Unterwerfung unter eine religiöse Weltanschauung wird, der alle moralischen Skrupel und Massstäbe aufgeopfert werden.

Es war von der Bedeutung der religiösen Praxis die Rede. Dies mag am Ende die Frage nahe legen, ob nicht die Erosion, die die Kirchen hierzulande gegenwärtig erleben, auch mit einer Erosion der religiösen Praxis zu tun hat. Das betrifft zum Beispiel das Verständnis des Gottesdienstes. Ist ein Gottesdienst eine Veranstaltung, welche sich im Raum der Kopräsenz von Pfarrer und Gemeinde vollzieht, in dem man sich in einladender und freundlicher Atmosphäre anhand biblischer Texte über Gott, die Welt und das menschliche Leben verständigt? Oder vollzieht sich ein Gottesdienst nicht in einem gänzlich anderen Raum, nämlich dem der Präsenz des Heiligen, das in Gebet und Fürbitte angerufen wird, und müsste nicht alles, was im Gottesdienst geschieht, bis hin zu Schweigen und Stille, durch diesen Raum bestimmt sein, in dem die Lebenswirklichkeit im Spiegel biblischer Texte noch einmal eine andere Artikulation und Symbolisierung erfährt, als sie sie ausserhalb dieses Raumes hat? Dass es vielen Menschen, auch innerhalb der Kirchen, schwer fällt, überhaupt noch von Gott zu reden,<sup>33</sup> dürfte seinen Grund darin haben, dass das Sensorium für diesen Präsenzraum des Heiligen weithin abhandengekommen ist, damit aber die Empfänglichkeit für das, was mit dem Wort ‚Gott‘ artikuliert wird. Infolgedessen kann es auch innerhalb der Kirchen zu Tendenzen in Richtung auf eine „Religion ohne Gott“ kommen, welche im Raum der Kopräsenz derer gelebt wird, die sich an kirchlichen Veranstaltungen und Aktivitäten beteiligen, in deren kommunikativen Vollzügen aber das Wort ‚Gott‘ zur Verlegenheit geworden ist, weil das, wofür es steht, keinen Ort in der gemeinsamen Lebenswirklichkeit mehr hat. Die überkommene religiöse Sprache artikuliert dann nichts mehr, und sie verkommt dadurch zu einer blossen Bezeichnung für etwas rein Gedankliches, dessen Realitätsgehalt im Unbestimmten bleibt. Auch dies kann in eine Ethisierung der Religion münden dergestalt, dass ihre orientierende Kraft und Relevanz gänzlich im Bereich des Zwischenmenschlichen aufgesucht wird, nämlich auf dem Gebiet der Moral. Die Religion steht dann für „Werte“ wie die Menschenwürde, den Schutz des menschlichen Lebens oder die „Bewahrung der Schöpfung“. Das ist ganz im Sinne Dworkins. Aber Religion ermöglicht dann keine Distanz mehr in Anbetracht innerweltlicher Sinnverheissungen und Sinnlosigkeitserfahrungen, und somit auch keinen Trost.

---

<sup>33</sup> Vgl. hierzu den in Anm. 4 aufgeführten Artikel.