

Johannes Fischer

## Was ist Religion?

### Über die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen und das Verhältnis von religiöser und säkularer Wirklichkeitsauffassung<sup>1</sup>

Gliederung:

1. Einleitung: Ronald Dworkins Programm einer atheistischen Religion (S.1)
2. Tatsachen und Werte: Eine Kritik des ontologischen Dualismus (S. 6)
3. Religion und Lebenswirklichkeit: Die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen (S. 12)
4. Die Pluralität der Religionen als Herausforderung für das menschliche Zusammenleben (S. 25)
5. Religion, wissenschaftliches Weltbild und säkulare Kultur. Aporien der wissenschaftlichen Theologie (S. 28)

#### *1. Einleitung: Ronald Dworkins 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 auseinanderzudividieren“<sup>4</sup>, nicht zuletzt, um die Scharmützel zu beenden, die sich an divergierenden Gottesvorstellungen entzünden. Ersichtlich kommt diese Auffassung von

---

<sup>1</sup> Teile dieses Textes sind in einem Aufsatz mit dem Titel „Der Verlust der Wirklichkeitspräsenz. Zu Ronald Dworkins ‚Religion ohne Gott‘“ in der Zeitschrift „Evangelische Theologie“, Bd. 75 (2015), 120-135 bereits erschienen. Neu ausgearbeitet und bisher nicht veröffentlicht wurde die zentrale These des folgenden Textes zur Präsenz des Ewigen im Zeitlichen und zum Verhältnis von religiöser und säkularer Wirklichkeitsauffassung.

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

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

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

Religion allen entgegen, die mit der Vorstellung eines personalen Gottes grundsätzlich ihre Probleme haben, und hieraus bezieht sie zweifellos eine grosse Attraktivität.

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 reduziert, „was von den Naturwissenschaften, die Psychologie eingeschlossen, untersucht werden kann“<sup>5</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>6</sup>

Dworkin ist viel daran gelegen, den Nachweis zu führen, dass die Sphäre der Werte, was deren objektive Wirklichkeit betrifft, unabhängig von der Welt der Tatsachen ist. Sie ist

---

<sup>5</sup> AaO. 21.

<sup>6</sup> AaO. 19.

„autark und selbstbeglaubigend“<sup>7</sup>. Dworkin wendet sich diesbezüglich kritisch gegen einen „Begründungsrealismus“<sup>8</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>9</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>10</sup>

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>11</sup> Wissenschaftlich nennt Dworkin diese Komponente der theistischen Religionen nicht etwa deshalb, weil sich derartige Überzeugungen wissenschaftlich begründen liessen, sondern deshalb, weil sie sich wie wissenschaftliche Theorien auf Tatsachen beziehen sowie auf „historische oder aktuelle Ursachen und Wirkungen“<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> AaO. 24.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> AaO. 33.

<sup>10</sup> AaO. 32.

<sup>11</sup> AaO. 30.

<sup>12</sup> Ebd.

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>13</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>14</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>15</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 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>16</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

---

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> AaO. 31.

<sup>15</sup> AaO. 34.

<sup>16</sup> AaO. 22.

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“.

Dworkins Überlegungen fordern gerade durch diese provokante Zuspitzung zu einer Auseinandersetzung mit der darin vorausgesetzten Ontologie heraus. Die folgenden Ausführungen verfolgen das Ziel, über deren Kritik zu einer Klärung der Frage zu gelangen, was eigentlich Religion ist. Dworkins Überlegungen bieten sich hierfür vor allem auch deshalb an, weil diese Ontologie heute zu den unreflektierten Grundüberzeugungen der meisten Menschen gehört. Es ist die Ontologie, auf der das wissenschaftliche Weltbild beruht. Wie noch verdeutlicht werden soll, bestimmt sie das Denken bis hinein in die christliche Theologie der Gegenwart bei ihrem Versuch zu verstehen, was Religion und was christlicher Glaube ist. Demgegenüber ist es die zentrale These der folgenden Ausführungen, dass anders, als es durch diese Ontologie nahe gelegt wird, Religion es nicht mit *Tatsachen* zu tun hat, also mit dem, was Dworkin als „wissenschaftlichen Teil“ einer Religion bezeichnet, sondern vielmehr mit *Wirklichkeitspräsenz*, und dass das Charakteristische der religiösen Wirklichkeitsauffassung, das sich als *Präsenz des Ewigen im Zeitlichen* beschreiben lässt, nichts anderes als diejenige Form der Welterklärung widerspiegelt, die sich ergibt, wenn Wirklichkeit von ihrer Präsenz her aufgefasst wird.

Dass Religion mit Präsenz, mit Gegenwart, zu tun hat, ist gewiss kein neuer Gedanke. Doch zumeist wird dies auf dem Hintergrund der skizzierten Ontologie so vorgestellt, dass es eine allen Menschen gemeinsame Wirklichkeit gibt, eben *die Wirklichkeit*, bestehend aus den Tatsachen, und dass die Unterschiede zwischen den Religionen darin bestehen, dass für sie Unterschiedliches *in dieser Wirklichkeit* präsent ist. Übersehen wird dabei, dass die Erkenntnis von Wirklichkeitspräsenz mit einer Veränderung des Orts des Erkennenden verbunden ist, nämlich mit seiner Lokalisierung im Raum der Präsenz des Erkannten. Daher sind verschiedene Religionen nicht auf dieselbe Wirklichkeit bezogen, mit der sie lediglich unterschiedliche Präsenzen verbinden, sondern sie orientieren sich vielmehr in unterschiedlichen *Präsenzräumen*. Wer nicht an dem für eine Religion spezifischen Präsenzraum teilhat, der hat auch keinen Zugang zu der betreffenden Wirklichkeit. Was dies für das Zusammenleben verschiedener Religionen und für das Verhältnis zwischen Religion

und säkularer Kultur bedeutet, soll Gegenstand der folgenden Überlegungen sein. Die Probleme, die sich gerade in Bezug auf letzteres Verhältnis ergeben, zeigen sich mit besonderer Zuspitzung an den Versuchen der christlichen Theologie der Moderne, Religion und wissenschaftliches Weltbild miteinander zu vermitteln. Davon soll am Ende dieser Ausführungen die Rede sein.

Methodisch geht es im Folgenden darum, im Ausgang von Phänomenen, die allgemein und zweifelsfrei als Religion anerkannt sind, nämlich die von Dworkin so genannten „theistischen Religionen“, dem Verstehen zu erschliessen, was sie als Religionen charakterisiert. Ein Fokus liegt dabei auf dem Christentum. Die Probe auf das so gewonnene Verständnis von Religion liegt in der erhellenden Kraft, die es im Blick auf materiale religiöse Glaubensüberzeugungen hat, im Falle des Christentums etwa für den Gedanken der Menschwerdung Gottes in Christus.

## 2. *Tatsachen und Werte: Eine Kritik des ontologischen Dualismus*

Wie deutlich geworden ist, 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 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 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 lediglich die Ethik betreffendes Problem, sondern – wie es innerhalb 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>17</sup> Bei Rickert ist daher alles Verstehen, qua Sinnverstehen, ein Verstehen des Wertbezugs der zu verstehenden Sache.

Im Blick auf Dworkins Einteilung der theistischen Religionen in einen wissenschaftlichen Teil und einen Werteteil ist es von Interesse, dass der Wertbegriff im 19. und 20. Jahrhundert Eingang auch in die Theologie gefunden hat, wobei dort das treibende Motiv war, den Gegenstandsbereich, mit dem es das religiöse Erkennen zu tun hat, von dem Gegenstandsbereich des „theoretischen“, wissenschaftlichen Erkennens abzugrenzen. Dabei schwang 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>18</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 Pflieger 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,

<sup>17</sup> Heinrich Rickert, System der Philosophie I, Tübingen: Mohr Siebeck 1921, 142.

<sup>18</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)

das auch innerhalb der Wertphilosophie den Gang der Debatte weithin bestimmte: In welcher Beziehung 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>19</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 unentwerrbar 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>20</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

---

<sup>19</sup> Dworkin, aaO. 21.

<sup>20</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.

sehe, dass jemand Schmerzen hat oder in Gefahr ist, habe ich eine moralische Verantwortung, ihm zu helfen, sofern mir das möglich ist. Schon das blosses 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 moralischen Hintergrundwahrheit), dass Menschen eine allgemeine Verpflichtung haben, Leid zu mildern oder zu verhindern.<sup>21</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 verpflichtenden Prinzipien oder Regeln ist, die auf wertneutrale Situationstatsachen appliziert werden.

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 es eine Verpflichtung gibt, Leid zu verhindern, welches wir auf diese Tatsache angewendet haben? Oder sehen wir nicht vielmehr etwas, von dem eine unmittelbare Nötigung<sup>22</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 in ihrer Präsenz erleben*, ein unmittelbarer Anspruch an unser Handeln und Verhalten ausgeht? 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

---

<sup>21</sup> Dworkin, aaO. 33.

<sup>22</sup> Vgl. zu dieser Art der Nötigung Peter Winch, Wer ist mein Nächster, in: ders., Versuchen zu verstehen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, 213-230.

die distinkten Sphären von Tatsachen und Werten eingeteilt. Ganz auf derselben Linie konzipiert die Regelethik die moralische Orientierung als eine Orientierung an moralischen 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>23</sup> ist, womit gemeint ist, dass 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. 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, ist Dworkin alles daran gelegen, gegenüber einem Naturalismus, der die Wirklichkeit auf die Welt wertneutraler Tatsachen reduziert, darauf zu insistieren, 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>24</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 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.

---

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

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983, 198-234.

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 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 in seiner Präsenz 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 *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 es 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. Dworkin unterzieht sich nicht der Mühe, seine These, dass religiöser Glaube im Kern ein Glaube an die objektive Wirklichkeit von Werten ist, an den Glaubenszeugnissen der „theistischen Religionen“ zu überprüfen. Lässt sich das, was im Neuen Testament ‚Glaube‘ (*pistis*) heisst, auch nur von Ferne in diesem Sinne 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 liegen, 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.

### *3. Religion und Lebenswirklichkeit Die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen*

Was man Lebenswirklichkeit nennt, das ist, was immer es sonst noch ist, vor allem eines: erlebte und erlittene Wirklichkeit, d.h. Wirklichkeit in Präsenz. Das menschliche Leben bewegt sich dabei im ständigen Wechsel zwischen verschiedenen Präsenzräumen, d.h. „Räumen“, die durch die Präsenz von etwas – einem Ereignis, einer Person u.s.w. – bestimmt sind in dem Sinne, dass das Wahrnehmen, Fühlen und Denken durch es in Beschlag genommen und gelenkt wird. Um dies am Beispiel des Kindes zu verdeutlichen, das in einem nahen Teich zu ertrinken droht: Eines ist es, dies in seiner schrecklichen Präsenz zu erleben. Ein anderes ist es, einem anderen Menschen davon zu erzählen. Letzteres vollzieht sich in einem anderen Präsenzraum, nämlich im Raum der Präsenz dieses Menschen bzw. im Präsenzraum menschlicher Intersubjektivität. Dieser Raum bedeutet Distanz zur realen Präsenz des Ereignisses. Gleichwohl ist dieses, indem von ihm erzählt wird, innerhalb dieses Raumes auf andere Weise präsent, nämlich in der Vorstellung bzw. Imagination. Es ist dies die Weise, wie Menschen Abstand und Entlastung von solch schrecklichen Erlebnissen suchen, ohne sie einfach zu verdrängen, nämlich indem sie sie im Schutz des Präsenzraums des Zwischenmenschlichen mit anderen Menschen teilen. Schliesslich denke man sich den Fall, dass über das Geschehene eine Aussage für ein Polizeiprotokoll gemacht werden muss, das darüber angefertigt wird. Hier geht es nicht um die narrative Vergegenwärtigung des Ereignisses, sondern um eine möglichst genaue Beschreibung dessen, was sich zugetragen hat. Auch dies vollzieht sich im Präsenzraum der Intersubjektivität, aber das Ziel ist nicht die

geteilte imaginierte Präsenz des Ereignisses, sondern vielmehr die Verständigung über die Tatsachen.

Wie man sich an diesem Beispiel verdeutlichen kann, ist die Eingebundenheit des menschlichen Lebensvollzugs in unterschiedlichste Präsenzzräume von fundamentaler *epistemischer* Bedeutung. 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. Das wissenschaftliche Weltbild, von dem her Dworkin die Religion zu begreifen sucht, ist ersichtlich vom Präsenzraum menschlicher Intersubjektivität her konzipiert, wobei Wirklichkeit hier nicht im Modus imaginiertes Präsenz vor Augen ist, sondern als Faktizität gegenständlich ist wie bei der Anfertigung des Polizeiprotokolls in obenstehendem Beispiel. Wirklich ist, was in intersubjektiver Verständigung als Tatsache gesichert werden kann. Wie deutlich wurde, bestimmt dieses Verständnis von Wirklichkeit als Faktizität auch Dworkins Verständnis des Glaubens der theistischen Religionen. In seinem „wissenschaftlichen Teil“ ist dieser ein Glaube an Tatsachen bzw. an Antworten auf Tatsachenfragen wie die Frage nach dem Ursprung der Welt. Dass Gott die Welt erschaffen hat, das hat hier den Charakter einer Kausalerklärung, die eine Tatsache aus einer anderen Tatsache erklärt, nämlich die Existenz der Welt aus Gottes schöpferischem Wirken.

Zur Suggestivität des wissenschaftlichen Weltbilds gehört, dass es die Vorstellung befördert, wir würden uns als Erkennende in einer fixen Position im Gegenüber zur Welt befinden, von der aus wir die Dinge in den Blick nehmen, um uns ihrer Faktizität zu versichern und sie aufgrund ihrer Eigenschaften zu unterscheiden und in Beziehung zu setzen. Doch eine solche fixe Position gibt es nicht. Vielmehr ist unser Wahrnehmen und Erkennen ständig durch unsere eigene Lokalisierung in wechselnden Präsenzzräumen bedingt und wird durch diese gesteuert. Der moralische Impuls bzw. die Nötigung, die von dem ertrinkenden Kind ausgeht, wird nur von demjenigen wahrgenommen, der dieses Ereignis in seiner Präsenz vor Augen hat, sei es real oder in der Imagination. In unseren Alltagsdiskursen über moralische Fragen tragen wir dieser Präsenzbedingtheit der moralischen Erkenntnis dadurch Rechnung, dass wir einander dazu animieren, uns in der Imagination in Situationen und Lebenslagen hineinzusetzen, denen Menschen ausgesetzt sind, um einander auf diese Weise davon zu überzeugen, dass in Bezug auf diese Menschen ein bestimmtes Handeln moralisch geboten ist. Man denke etwa an die Debatten über die Aufnahme von Flüchtlingen. Diese Strategie zielt innerhalb des Präsenzraums der Intersubjektivität auf eine Erkenntnis, die über die

imaginierte Präsenz entsprechender Situationen und Lebenslagen von Menschen gewonnen wird. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an die Einsichten der Emotionsforschung bezüglich der Bedeutung von Emotionen für die kognitive Orientierung in der Welt. Emotionen haben mit der in ihrer Präsenz erlebten oder imaginierten Wirklichkeit zu tun, und sie ermöglichen Orientierung innerhalb dieser Wirklichkeit. Ohne Emotionen wüssten wir gar nicht, worauf es in einer Situation ankommt und was wesentlich oder unwesentlich ist. Emotionen sind „Seismographen der Bedeutung“<sup>25</sup>, die die Dinge haben.

Das Besondere der Erkenntnis von Präsenz liegt darin, dass sich mit ihr der eigene Ort verändert, nämlich im Sinne des Lokalisiertwerdens im Raum der Präsenz des Erkannten. Das unterscheidet die Erkenntnis von Präsenz von der Erkenntnis von Faktizität, bei der sich die eigene Position im Präsenzraum menschlicher Verständigung über die Tatsachen nicht verändert. Diesem Sachverhalt kommt fundamentale Bedeutung zu für das Verständnis eines Phänomens, das für die menschliche Lebenswirklichkeit essentiell ist, nämlich für das Verständnis des Handelns. Das Beispiel sei eine einfache Armbewegung. Einerseits können wir diese als eine Handlung wahrnehmen, z.B. als ein Zeigen, mit dem der Handelnde sein Gegenüber auf etwas aufmerksam machen möchte. Hier sind wir im Raum der Präsenz des Handelnden lokalisiert, die sich bis in den Vorgang des Zeigens hinein erstreckt („Er zeigt etwas“), und die Armbewegung ist solchermassen in einem bestimmten, nämlich durch diese Präsenz 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 der Ereignisebene abspielt, können wir nicht der Handlung des Zeigens ansichtig werden. Dies werden wir erst, wenn wir unsere eigene Lokalisierung verändern und in den Präsenzraum des Handelnden wechseln.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Christoph Ammann, Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik, Stuttgart: Kohlhammer 2007.

<sup>26</sup> In dieser Unterscheidung zwischen zwei Präsenzräumen und Wahrnehmungsfeldern liegt m.E. der Schlüssel für die Beantwortung der Frage, wie Handlungsfreiheit und kausale Determination zusammenbestehen können. Vgl. Johannes Fischer, Handlungsfreiheit und kausale Determination. Eine Kritik des neurobiologischen und des psychologischen Determinismus. <http://profjohannesfischer.de/2016/02/01/handlungsfreiheit-und-kausale-determination-eine-kritik-des-neurobiologischen-und-des-psychologischen-determinismus/>

Diese Präsenzraumabhängigkeit der Wahrnehmung von Handeln ist von essentieller Bedeutung für das Verständnis dessen, was Dworkin die theistischen Religionen nennt. Ist diesen doch gemeinsam, dass sie die Wirklichkeit unter Gottes Handeln wahrnehmen und begreifen. Daher ist religiöser Glaube hier wesentlich ein *Lokalisiertsein im Präsenzraum dieses Handelns*. Anders, als dies bei Dworkin unterstellt wird, ist der Schöpfungsglaube nicht Glaube an eine kosmologische Tatsache, nämlich dass Gott die Welt geschaffen hat, sondern vielmehr Wahrnehmung der Präsenz des Wirkens des Schöpfers in den Dingen. Deutlich wird dies an einem religiösen Text wie dem folgendem:

»Lobe den Herrn, meine Seele, Herr, mein Gott, du bist sehr herrlich;  
 du bist schön und prächtig geschmückt.  
 Licht ist dein Kleid, das du anhast.  
 Du breitest den Himmel aus wie einen Teppich;  
 du baust deine Gemächer über den Wassern.  
 Du fährst auf den Wolken wie auf einem Wagen  
 und kommst daher auf den Fittichen des Windes,  
 der du machst Winde zu deinen Boten  
 und Feuerflammen zu deinen Dienern,  
 der du das Erdreich gegründet hast auf festen Boden,  
 dass es bleibt immer und ewiglich.  
 Mit Fluten decktest du es wie mit einem Kleide,  
 und die Wasser standen über den Bergen [...].« (Ps 104,1-6)

Das Schöpferwirken Gottes kommt hier als etwas zur Sprache, das vor Augen ist und in seiner Präsenz erlebt wird. Das hat nicht zuletzt Konsequenzen für die Art und Weise, wie vom Schöpfungsglauben angemessen zu reden ist, nämlich nicht prädikativ, sondern adverbial: *Im Glauben*, d.h. im Lokalisiertsein im Präsenzraum des Wirkens Gottes, ist die Welt als Schöpfung vor Augen. Demgegenüber entspricht der prädikativen Rede ‚X glaubt, dass die Welt Schöpfung ist‘ ein Verständnis des Schöpfungsglaubens im Sinne eines Tatsachenglaubens.

Von diesem Präsenzcharakter der Wirklichkeit her erschliesst sich das Eigentümliche des Fragens, Denkens und Verstehens in Mythos und Religion. Statt um die kausale Erklärung von Tatsachen aus Tatsachen geht es um die *Erklärung von Präsenz aus Präsenz*: Ausgangspunkt ist die erlebte Präsenz eines raumzeitlichen, sinnenfälligen Ereignisses X, und es wird nach einem Y gesucht, dessen Präsenz die Präsenz von X erklärt. Bei Y kann es sich nicht wiederum um etwas in Raum und Zeit handeln. Denn in diesem Fall wäre die Präsenz von Y lediglich die Präsenz eines anderen raumzeitlichen Ereignisses, und das würde nicht die Präsenz von X erklären. Es geht nicht um die Erklärung eines raumzeitlichen Ereignisses

aus einem anderen raumzeitlichen Ereignis, sondern um die Erklärung der Präsenz von etwas aus der Präsenz von etwas anderem. Gesucht ist daher ein Y, das keinen raumzeitlichen Charakter hat und das durch seine (verborgene) Präsenz die raumzeitlich-sinnenfällige Präsenz von X hervorruft. Von dieser Art ist das, was in Mythos und Religion unter den Begriff des *Ewigen* gefasst wird. Gemeint ist nicht unbegrenzte Dauer, was eine zeitliche Kategorie ist, sondern vielmehr das, was von jenseits der Zeit her durch seine verborgene Präsenz das Zeitliche bestimmt.

Auf dem Hintergrund des wissenschaftlichen Weltbilds mag diese Art der Erklärung von Präsenz aus Präsenz auf den ersten Blick befremdlich erscheinen. Doch sieht man genauer zu, dann ist sie der kausalen Erklärung von Tatsachen aus Tatsachen gar nicht so unähnlich. Auch Letztere rekurriert auf Dinge, die sich zwar an raumzeitlichen Ereignissen beobachten lassen, aber selbst keinen raumzeitlichen Charakter haben, wie z.B. Naturgesetze im Fall naturwissenschaftlicher Kausalerklärungen. Eine physikalische Eigenschaft wie Elastizität lässt sich nirgendwo in Raum und Zeit lokalisieren, aber sie kann am Verhalten physikalischer Körper wie z.B. Billardkugeln beobachtet werden. Aber auch daran ist sie nicht direkt sichtbar, sondern sie ist vielmehr etwas *Erschlossenes*. Ausgangspunkt ist die Beobachtung des Verhaltens von Billardkugeln, die zur Suche nach einer Erklärung für dieses Verhalten führt. Die Erklärung ist, dass Billardkugeln die *Eigenschaft* haben, sich so zu verhalten, wie sie sich verhalten, und eben diese Eigenschaft wird Elastizität genannt. Billardkugeln verhalten sich also so, weil sie elastisch sind. Dies lässt sich in Form des folgenden Syllogismus darstellen:

(1) Kugeln, die elastisch sind, zeigen das Verhalten F.

(2) Diese beiden Kugeln sind elastisch.

---

(3) Diese beiden Kugeln zeigen das Verhalten F.

Der grosse Vorteil dieser Betrachtungsweise liegt darin, dass sie die unendliche Mannigfaltigkeit der natürlichen Phänomene, wie sie sich der Anschauung darbieten, auf vergleichsweise wenige Eigenschaften reduziert, die unterschiedlichsten Entitäten gemeinsam sind und die es ermöglichen, Gesetze von der Art der Prämisse (1) in oben stehendem Syllogismus zu formulieren, die das Verhalten der Dinge erklären. Doch gesehen hat diese Eigenschaften, wie gesagt, noch niemand, und die Annahme, dass es diese Eigenschaften gibt,

bezieht ihre Plausibilität einzig daraus, dass die Erklärungen des Verhaltens physikalischer Körper mit Hilfe solcher Eigenschaften *sich bewährt*.

Nicht anders verhält es sich bei der Erklärung von Präsenz aus Präsenz. Das verstetigende, gesetzmässige Moment, das in der Postulierung und Zuschreibung von physikalischen Eigenschaften wie der Elastizität liegt, kehrt hier in der Weise wieder, dass die Präsenz raumzeitlicher Phänomene auf die Präsenz von etwas anderem, Ewigen, zurückgeführt wird, dessen Eigenart es ist, die Präsenz genau dieser Phänomene hervorzurufen. Auch dies lässt sich in einem Syllogismus darstellen:

1) Ereignisse, die durch die Präsenz von Y hervorgerufen werden, sind von der Art F.

(2) Dieses Ereignis ist durch die Präsenz von Y hervorgerufen worden.

---

(3) Dieses Ereignis ist von der Art F.

Auch mit dieser Betrachtungsweise wird die unendliche Mannigfaltigkeit der raumzeitlichen Phänomene, wie sie in ihrer Präsenz erfahren werden, auf die verborgene Präsenz vergleichsweise weniger Entitäten in Gestalt mythischer Götter bzw. numinoser Wesen reduziert, durch die sie hervorgerufen wird. Doch auch diese hat niemand je gesehen, und so bezieht auch diese Art der Erklärung ihre Plausibilität einzig daraus, dass sie sich im Umgang mit der Wirklichkeit bewährt und Orientierung in der Welt ermöglicht.<sup>27</sup>

Nun gibt es freilich, was die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen betrifft, einen wesentlichen Unterschied zwischen Mythos und Religion. Für den Mythos ist es ganz unmittelbar die Präsenz der Götter, durch die das Zeitliche bestimmt wird. Die mythischen Götter gehören gewissermassen zur Welt, wenn auch auf verborgene Weise. Im mythischen Polytheismus spiegelt sich die Vielfalt der innerweltlichen Phänomene wider, deren Präsenz auf die Präsenz je verschiedener Göttinnen und Götter zurückgeführt wird. Die theistischen Religionen kennen demgegenüber nur einen Gott, und angesichts der Vielfalt und Verschiedenheit der innerweltlichen Phänomene lässt sich innerweltliche Präsenz nicht direkt und unmittelbar auf seine Präsenz zurückführen. Er müsste dazu die gegensätzlichen Eigenschaften von Apoll, Aphrodite oder Ares in sich vereinigen. Der Gott der theistischen Religionen ist daher nicht unmittelbar in der Welt präsent, sondern welttranszendent, und seine Präsenz in der Welt ist

---

<sup>27</sup> Kurt Hübner hat im Einzelnen am Beispiel des griechischen Mythos gezeigt, dass dessen Weltbild genauso rational ist wie das wissenschaftliche Weltbild. Vgl. ders., Die Wahrheit des Mythos, München: C.H.Beck, 1985, bes. 239-298.

eine vermittelte, nämlich die Präsenz seines Geistes und Wirkens. In dem oben zitierten Schöpfungpsalm 104 wird dies mit dem Bild des Atems Gottes ausgesagt: „Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde.“ (Ps. 104,31) Aufgrund dieser Welttranszendenz wird es hier zu einer Frage, wer oder was es ist, der oder das in dieser vermittelten Weise verborgen in der Welt präsent ist. Anders als im Mythos, in dem dies unmittelbar aus den innerweltlichen Phänomenen abgeleitet wird, und zwar über die Erkenntnis, dass die jeweiligen mythischen Erklärungen von Präsenz aus Präsenz sich bewähren, steht diese Möglichkeit hier nicht zur Verfügung. Daher braucht es hier ein anderes Erkenntnismittel, um jene Frage zu beantworten, und das ist die *Offenbarung*. Die theistischen Religionen sind deshalb Offenbarungsreligionen. Darauf ist noch zurückzukommen.

Es ist nach dem Gesagten klar, dass religiöse Glaubenssagen sich nicht auf die raumzeitliche Welt beziehen, sondern auf das Ewige, d.h. dasjenige, das von jenseits der Zeit her in der Präsenz raumzeitlicher Phänomene verborgen präsent ist. Für den Schöpfungsglauben wurde dies oben an Psalm 104 illustriert. Es ist daher ein Missverständnis solchen Glaubens, wenn man meint, ihn mit der physikalischen Kosmologie abgleichen zu sollen, die sich auf die raumzeitliche Welt bezieht. Ein anderes Beispiel ist der Glaube an Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, der im Zentrum der christlichen Religion steht. Er bezieht sich nicht bloss auf Geschehnisse in der Vergangenheit, sondern auf etwas, das verborgen gegenwärtig ist in der Präsenz dessen, was Menschen erleben und erleiden. Ein Beispiel hierfür sind die folgenden Sätze des Apostels Paulus, die er im Blick auf eigene Bedrängnis und Verfolgung schreibt: „Wir sind von allen Seiten bedrängt, aber wir ängstigen uns nicht. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht. Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um. Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar wird.“ (2. Kor 4,8-10) Im Unterschied zum Mythos, der nach einer berühmten Definition von Salustios<sup>28</sup> von etwas erzählt, das *niemals war* und doch *immer ist* – was nichts anderes als eine treffende Charakterisierung des *Ewigen* ist –, sind Kreuz und Auferstehung nach Überzeugung der christlichen Überlieferung etwas, das *tatsächlich war* und sich in geschichtlich einmaliger Weise ereignet hat und das gleichwohl wie hier bei Paulus „allezeit“ bzw. immer ist. Die christliche Theologie hat diesem Sachverhalt mit den Aussagen über die Menschheit und

---

<sup>28</sup> Saloustios, *Des Dieux Et Du Monde*, Paris: Les Belles Lettres, 1960, IV, 9.

Gottheit Jesu Christi Rechnung getragen.<sup>29</sup> Er ist Mensch als der geschichtliche Jesus, der vor 2000 Jahren gelebt hat und unter dem römischen Prokurator Pontius Pilatus ans Kreuz geschlagen worden ist; und er ist Gott als der Ewige, der *Christus praesens*, der allezeit im Zeitlichen gegenwärtig ist und dessen Kreuz und Auferstehung solchermassen die Lebenswirklichkeit im Ganzen qualifizieren. So begriffen heisst an die Gottheit Jesu glauben: die Lebenswirklichkeit im Lichte der Texte wahrnehmen, die seine Geschichte erzählen, so, wie dies in dem obenstehenden Paulus-Zitat geschieht. Das Skandalon des christlichen Glaubens liegt darin, dass es die Geschichte eines endlichen, leidensfähigen, ohnmächtigen und noch dazu schmachvoll gekreuzigten Menschen ist, von dem her die Lebenswirklichkeit im Ganzen ihre präsentische Bestimmtheit bezieht, das heisst aber: in der Gott begegnet. Gott ist dem Menschen damit gerade in seiner Verlassenheit nahe, und das bedeutet zugleich, dass die menschliche Verlassenheit als Präsenz des „Sterbens Jesu“ unter das Vorzeichen der Auferstehung als Präsenz des „Lebens Jesu“ rückt. Von dieser Art ist die christliche Hoffnung: Sie ist nicht auf das Zeitliche gerichtet in Gestalt von bestimmten Ereignissen in der Zukunft, sondern auf das Ewige, nämlich dass es an uns, die wir im Zeitlichen leben, offenbar werde. Nicht zuletzt ist dieses Verständnis der Lebenswirklichkeit in ethischer Hinsicht von Bedeutung gewesen im Hinblick auf die Sensibilisierung für jene, die auf der Schattenseite des Lebens stehen, und auch hier geht es um die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen, etwa im Sinne von Matth 25,35f., wonach Christus im Hungernden, Kranken, Gefangenen oder Fremden gegenwärtig ist.

Der Begriff des Ewigen bereitet heutigem Denken Schwierigkeiten. Das hat seinen Grund darin, dass man sich darunter etwas im Bereich des Faktischen vorzustellen sucht. Der Ausdruck ‚das Ewige‘ fungiert dann als Bezeichnung für etwas Gedachtes, und die Frage ist, wie dieses angemessen und präzise zu denken ist und ob das solchermassen Gedachte real existiert. Nach dem Gesagten jedoch geht es bei diesem Begriff um die Tiefendimension von Wirklichkeitspräsenz, nämlich um das Präsentsein von etwas, das selbst keinen raumzeitlichen Charakter hat, in der raumzeitlichen Präsenz von etwas anderem. Wie man sich unschwer klarmachen kann, gehört so begriffen das Ewige auch zur Lebenswirklichkeit des heutigen Menschen, unabhängig davon, ob dieser religiös ist oder nicht. Oben war die Rede davon, welche Rolle Präsenz in moralischen Zusammenhängen spielt, z.B. wenn wir jemandem von der Notlage eines Menschen erzählen, um ihn mit der imaginierten Präsenz von dessen Situation und dem davon ausgehenden moralischen Impuls zu konfrontieren und

---

<sup>29</sup> Johannes Fischer, Wahrer Gott und wahrer Mensch. Zur bleibenden Aktualität eines alten Bekenntnisses, in: NZSTh, 37. Bd. (1995), 165-204.

ihn so davon zu überzeugen, dass Hilfe in diesem Fall moralisch geboten ist. Was zu dieser moralischen Einsicht nötig ist, ist nicht die Tatsache, dass es sich um *diesen bestimmten* Menschen in *dieser bestimmten* Situation handelt, sondern vielmehr die Tatsache, dass es sich um *einen* Menschen in einer *solchen* Situation – einer Notlage – handelt, den wir in diesem bestimmten Menschen vor uns haben. Denn Moral hat es nicht mit Singulärem, sondern mit Allgemeinem zu tun. Der Ausdruck ‚ein Mensch in einer Notlage‘ bezeichnet ein unbestimmtes Individuum, das als solches nirgendwo in Raum und Zeit existiert. Und gleichwohl ist es in der Präsenz dieses Menschen präsent, und von dieser seiner Präsenz geht die Nötigung aus, auf der die moralische Einsicht beruht. Auch hierin zeigt sich die Struktur von Wirklichkeitspräsenz als Präsentsein von etwas in etwas, und was dabei Orientierung für das eigene Verhalten gibt, das ist dasjenige, *was* in der Präsenz von etwas präsent ist, so wie in diesem Fall ein Mensch in einer Notlage in der Person dieses Menschen. Es ist dies dieselbe Struktur, welche in religiöser Perspektive als Präsenz *des Nächsten* in der Person des anderen Menschen oder als Präsenz *Jesu Christi* im kranken oder hungernden Menschen begegnet. Die religiöse Tradition hat in diesem Sinne Muster der Präsenzwahrnehmung geprägt, die bis in die säkulare Moral der Gegenwart wirksam sind im Umgang mit Schwachen, Benachteiligten und Notleidenden.

Auch die Menschenwürde hat diese Struktur: Sie ist die Würde *eines Menschen* im Sinne eines unbestimmten Individuums, das wir in seiner Präsenz *in jedem Menschen* vor uns haben.<sup>30</sup> Wird dies in die Tatsachenperspektive transformiert, dann verwandelt sich der Ausdruck ‚ein Mensch‘ in ein Prädikat, das einen Allgemeinbegriff beinhaltet: ‚Peter ist ein Mensch‘. Bekanntlich gibt es seit der Antike eine Kontroverse darüber, ob Allgemeinbegriffe (Universalien) wie ‚Mensch‘, ‚der Mensch‘ oder ‚die Menschheit‘ real existieren oder nur gedankliche Gebilde sind. In der Präsenzperspektive löst sich das Rätsel dahingehend auf, dass sie *als solche* nirgends in Raum und Zeit existieren und gleichwohl raumzeitlich präsent sind, nämlich in der Präsenz konkreter Individuen oder Entitäten. Oder, um ein anderes Beispiel zu geben: In den Tagen, da ich dies schreibe, ist „Vulnerabilität“ zu einem beliebten Thema geworden, das philosophische und theologische Aufmerksamkeit auf sich zieht. Was an diesem Thema elektrisiert, ist nicht die empirisch-kontingente Tatsache, dass Menschen

---

<sup>30</sup> Johannes Fischer, Human Dignity and Human Rights, <http://profjohannesfischer.de/2017/12/04/human-dignity-and-human-rights-3/>

verletzbar sind, sondern vielmehr, dass es sich um etwas handelt, das *den Menschen* charakterisiert und das daher im Leben eines jeden Menschen verborgen *präsent* ist.<sup>31</sup>

Schliesslich ist in diesem Zusammenhang auch an die *thick moral concepts* zu erinnern. Freundliches, gütiges oder barmherziges Verhalten kann in seiner jeweiligen konkreten zeitlichen Gestalt von sehr unterschiedlicher Art sein. Das Gemeinsame, das es erlaubt, diese unterschiedlichen Gestalten mit demselben Wort zu bezeichnen, besteht in der Tatsache, dass sich in ihm Freundlichkeit, Liebe oder Barmherzigkeit mitteilen, Dinge, die als solche nirgendwo in Raum und Zeit existieren und die dennoch in der Präsenz solchen Verhaltens präsent sind und von Menschen erfahren werden, weshalb sie solchem Verhalten zugeneigt sind. In der Sprache der Religion findet dieser Ewigkeitscharakter seinen Ausdruck in der Rede vom *Geist* der Freundlichkeit, Güte, Liebe, Barmherzigkeit usw.

Dies führt zurück zu der Frage, was Religion charakterisiert. Oben war vom Präsenzraum menschlicher Intersubjektivität die Rede, in welchem Menschen sich über die Wirklichkeit verständigen, sei es über die Wirklichkeit in ihrer imaginierten Präsenz oder über die Wirklichkeit als Faktizität. Das bedarf nun einer Erweiterung und Präzisierung im Hinblick auf die religiöse Kommunikation. Menschen können sich auch über Gott verständigen, und zwar über Gott nicht als eine gedachte Tatsache, sondern über Gott als den Ewigen, d.h. den, der mit seinem Geist und Handeln in der menschlichen Lebenswirklichkeit verborgen präsent ist. Solche Verständigung vollzieht sich ebenfalls im Präsenzraum menschlicher Intersubjektivität. Doch im Unterschied zum Beispiel des ertrinkenden Kindes handelt es sich hierbei nicht um die Verständigung über ein Ereignis in Raum und Zeit, sondern um die Verständigung über eine Wirklichkeit, die zeitlos präsent ist und durch ihre Präsenz das Zeitliche bestimmt. Nach dem Gesagten besteht die epistemische Besonderheit der Erkenntnis von Präsenz in der Lokalisierung des Erkennenden im Raum der Präsenz des Erkannten. Daher ist solche Verständigung über Gott als den Ewigen nur unter religiös Glaubenden möglich, die verbindet, dass sie ihre Lebenswirklichkeit von Gottes verborgener Gegenwart her begreifen. Indem sie sich verständigen, sind sie, wie gesagt, im Präsenzraum menschlicher Intersubjektivität lokalisiert. Doch nehmen sie dabei auf Gott als den Bezug, in dessen verborgener Gegenwart sie gemeinsam lokalisiert sind, und dies noch in ihrer Verständigung

---

<sup>31</sup> Ich habe dies an anderer Stelle am Phänomen der Krankheit verdeutlicht. Auch Krankheit ist nicht bloss eine empirische Tatsache, sondern ein Präsenzphänomen. <http://profjohannesfischer.de/2016/11/14/ueber-die-spirituelle-dimension-der-medizin/>

über Gott. Daher ist hier der eigentlich fundamentale Präsenzraum Gottes verborgene Gegenwart.

Oben war davon die Rede, dass das menschliche Wahrnehmen und Erkennen entscheidend davon abhängt, in welchem Präsenzraum sich ein Mensch orientiert. Im Falle des religiösen Wahrnehmens und Erkennens ist dies nach dem soeben Gesagten nicht der Präsenzraum *der Erkennenden* in Gestalt der menschlichen Intersubjektivität, von dem aus die Wirklichkeit in ihrer Faktizität sichergestellt wird und auch Gott nur, wie bei Dworkin, als eine mögliche Tatsache in Betracht kommt, sondern der Präsenzraum *des Erkannten* in Gestalt von Gottes verborgener Gegenwart, der auch noch die Erkennenden umfasst und ihr Wahrnehmen und Erkennen bestimmt. Dies kennzeichnet die *religiöse Rede von Gott*:

„Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? ....“ (Rm 8,31f)

Charakteristisch für die religiöse Rede von Gott ist die Bezugnahme auf die gemeinsame Lokalisierung von Sprecher und Adressaten im Horizont der Wirklichkeit, von der die Rede ist, wie sie hier in der ersten Person Plural erfolgt. Zum Kontrast mag man sich den objektivierenden Duktus vergegenwärtigen, mit dem in Texten der wissenschaftlichen Theologie oder in religionsphilosophischen Texten von Gott gehandelt wird. Wenn Gott ewig ist, dann kann die Wirklichkeit Gottes überhaupt nur und ausschliesslich in religiöser Rede angemessen zur Sprache kommen. Denn das Wort ‚ewig‘ bezeichnet nach dem Gesagten nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern die Weise, wie er wirklich ist, nämlich seine zeitlose Präsenz. Die Bezugnahme auf Gottes Wirklichkeit setzt daher die Lokalisierung des Sprechers im Raum dieser Präsenz voraus, und eben dies findet seinen Ausdruck in der religiösen Rede von Gott. Von hierher wird verständlich, dass es in den Religionen immer wieder Tendenzen gegeben hat, die Wirklichkeit Gottes als ein Geheimnis, ein Arkanum, zu hüten, von dem zu reden nur den „Eingeweihten“ gestattet ist, damit es nicht im allgemeinen Gerede zerredet wird.

Doch wie kommt man da hinein? Bei allem, wovon bisher die Rede war, handelte es sich um eine Beschreibung der Religion aus der Perspektive des Präsenzraums menschlicher Intersubjektivität. Die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen, die Qualifizierung der Lebenswirklichkeit durch den *Christus praesens* und seine Geschichte, die Teilhabe im

menschlichen Leiden an dieser Geschichte und die darin liegende Stärkung und Tröstung – all das ist in dieser Perspektive *Gedanke*, nicht Artikulation von Wirklichkeit. Ein blosser Gedanke aber kann nicht trösten. Stärkung und Tröstung sind nur da, wo Menschen dies als Wirklichkeit erfahren. Das aber tun sie nicht schon aufgrund der blossen Versicherung, dass es sich bei dem Gedachten um Wirklichkeit handelt. Mit derlei Versicherungen, gar noch in Verbindung mit Appellen, daran zu glauben, wird vielmehr das Missverständnis des religiösen Glaubens als eines blossen Tatsachenglaubens befördert. Das Arkanum wird solchermaßen ins Gerede gezogen und zerredet.

Es gibt keine Brücke von der Perspektive des Präsenzraums menschlicher Intersubjektivität zur Binnenperspektive religiösen Glaubens. An früherer Stelle wurde ausgeführt, dass Dworkin unter Berufung auf „Humes Prinzip“ der Tatsache grosse Bedeutung zumisst, dass die Sphäre der Werte „autark und selbstbeglaubigend“ ist. Das gilt auch für die Wirklichkeit, auf die Religion bezogen ist, wenn auch aus einem anderen Grund. Der Glaube an Gott ist, wie gesagt, in einen eigenen Präsenzraum eingebunden, nämlich den Präsenzraum von Gottes verborgener Gegenwart. Aufgrund der Präsenzraumbedingtheit aller Erkenntnis kann die Wirklichkeit, auf die er bezogen ist, von keinem anderen Präsenzraum her eingesehen und erkannt werden. Es gibt keinen Standpunkt ausserhalb, von dem aus sie beglaubigt werden könnte. Was bringt dann aber Menschen überhaupt dazu, an Gott zu glauben, wenn von ausserhalb solchen Glaubens nichts über dessen Wahrheit oder Falschheit, Wirklichkeitsadäquatheit oder –inadäquatheit ausgemacht werden kann? Es müsste nach dem Gesagten etwas sein, das in den Präsenzraum von Gottes Gegenwart vermittelt. Hier liegt die Bedeutung der *religiösen Praxis*. Denn es ist genau dies, was religiöse Rituale und Praktiken leisten. Ihnen ist gemeinsam, dass sie den, der an ihnen teilhat, in den Präsenzraum des Heiligen vermitteln. Dies ist der Grund dafür, warum es religiösen Glauben nicht ohne religiöse Praxis gibt. Der Praxis kommt dabei ein Primat in dem Sinne zu, dass überhaupt erst sie religiösen Glauben ermöglicht. Es verhält sich nicht so, dass der Glaubende zuerst glaubt und deshalb dann auch an religiöser Praxis teilnimmt, sondern er glaubt – im Sinne des Lokalisiertseins im Präsenzraum von Gottes Gegenwart –, weil er an religiöser Praxis teilhat.

Wenn soeben gesagt wurde, dass religiöse Rituale und Praktiken in den Präsenzraum des Heiligen vermitteln, dann bedarf dies nach dem früher Gesagten einer Präzisierung. Es war vom Ewigen bisher so die Rede, dass es *in der Präsenz des Zeitlichen* verborgen präsent ist, d.h. auf eine durch das Zeitliche *vermittelte* Weise, so wie nach Psalm 104 Gottes Atem oder

Geist im Gedeihen der Natur verborgen präsent ist. Es kennzeichnet demgegenüber die religiöse Praxis, dass sie den, der an ihr teilhat, *unmittelbar* im Präsenzraum des Heiligen lokalisiert. Augenfällig ist dies beim Gebet, mit dem der Beter sich in die Gegenwart dessen begibt, den er anruft. In den oben zitierten Versen aus Psalm 104 sind beide Weisen der Präsenz des Ewigen miteinander verknüpft. Der Psalmbeter begibt sich mit ihnen in die unmittelbare Gegenwart dessen, den er anruft, um vor seinen Augen die Welt als einen Raum vorüberziehen zu lassen, durch den sich die verborgene Gegenwart des Angerufenen vermittelt.

Doch woher weiss der Glaubende, mit *wessen* Präsenz er es zu tun hat, sei es vermittelt oder unvermittelt? Die Antwort wurde bereits mit dem Hinweis auf die Bedeutung der Offenbarung in den theistischen Religionen angedeutet. Wissen von Gott als dem Ewigen gibt es nur aufgrund von seiner Offenbarung. In den Schriftreligionen hat diese die Gestalt von heiligen Texten, deren Heiligkeit darin besteht, dass sich in ihnen Gott als der Ewige mitteilt, was erstens bedeutet, dass sie selbst an Gottes Ewigkeit teilhaben, d.h. von jenseits der Zeit her hier und jetzt ins Zeitliche sprechen, wodurch sie sich von allen menschlichen Worten unterscheiden<sup>32</sup>, und was zweitens bedeutet, dass sie Gott als den Ewigen, der zeitlos im Zeitlichen gegenwärtig ist, zum Inhalt haben. Dem entspricht auf Seiten der Glaubenden eine bestimmte Einstellung diesen Texten gegenüber, nämlich einerseits in Gestalt von Ehrfurcht mit Blick auf ihre Heiligkeit und andererseits in Gestalt eines „Hörens“, das das, was sich in den Texten mitteilt, in die Welt- und Lebensbezüge *abbildet* und auf diese Weise der Präsenz des Ewigen im Zeitlichen gewahr werden lässt, so des *Christus praesens* in der menschlichen Verlassenheit und im menschlichen Leiden, aber auch in den mancherlei Auferstehungen, die es im zeitlichen Leben, manchmal inmitten von Leiden, geben kann. In solchem Abbilden und Wiedererkennen des Ewigen im Zeitlichen besteht das Eigentümliche und die Kreativität religiösen Meditierens, Wahrnehmens und Erkennens. Auf diese Weise werden Muster der Präsenzwahrnehmung geprägt.

Betont werden muss dies im Blick auf eine andere Auffassung des Ewigen, wonach dieses das bloße Jenseits der Zeit ist statt dasjenige, das von jenseits der Zeit her verborgen im

---

<sup>32</sup> „Der fromme Mensch muss in der Tat die heilige Schrift so verehren und mit einer solcher Hingabe kennenlernen, dass er annimmt, er lese sozusagen kein totes Buch noch dringe er in die Schriften eines noch so heiligen, ehrwürdigen und weisen Menschen ein, sondern er erforsche die Worte des lebendigen Gottes selbst, der jetzt dort mit ihm handelt.“ Matthias Flacius Illyricus, Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift (*De Ratione Cognoscendi Sacras Literas*, 1567), lat.-dt. Parallelausgabe, übers., eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von L. Geldsetzer (*Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica* 3), 1968, 89.

Zeitlichen präsent ist. Bei dieser Auffassung hat die Offenbarung Gottes nichts mit der zeitlichen Welt zu tun, wie sie in ihrer Präsenz erfahren wird. Sie hat vielmehr Gott und die ewigen Dinge jenseits der Zeit zum Inhalt. Daher gibt es bei dieser Auffassung des Ewigen kein kreatives Abbilden und Wiedererkennen des Ewigen im Zeitlichen. Vielmehr ist der Glaube, der dem Menschen durch diese Art der Offenbarung abverlangt wird, ein Glaube an ewige Tatsachen. Religiöses Denken besteht dementsprechend in Spekulationen über das Jenseits. In dieser Tatsachenperspektive findet die Frage, wie Jesus Christus zugleich Mensch und Gott sein kann, ihre Antwort in der Zweinaturenlehre, die sein Menschsein und Gottsein in Gestalt von menschlichen und göttlichen Eigenschaften zu fassen sucht, die er in sich vereinigt.

Nun wurde oben gesagt, dass es Wissen von Gott als dem Ewigen nur aufgrund von Gottes Offenbarung gibt. Doch kann ein Mensch überhaupt von Gott *wissen*? Ist Gott nicht allein dem *Glauben* offenbar? Die Frage führt noch einmal zurück zu etwas, wovon an früherer Stelle die Rede war. Dort wurde gesagt, dass der Glaube wesentlich ein Lokalisiertsein im Präsenzraum von Gottes Geistwirken und Handeln ist und dass dies sprachlich seinen angemessenen Ausdruck darin findet, dass vom Glauben nicht prädikativ, sondern adverbial zu reden ist: *Im Glauben* ist die Welt als Schöpfung vor Augen. Ersichtlich sagt man nichts anderes, wenn man feststellt, dass *im Glauben* der Glaubende um die Welt als Schöpfung *weiss*. Glaube und Wissen sind hier keine Alternativen. Vielmehr trägt diese Formulierung mit der adverbialen Voranstellung des Glaubens der Präsenzraumabhängigkeit von Wissen Rechnung. Diese Abhängigkeit charakterisiert nach dem Gesagten sämtliches Wissen, nicht nur das religiöse Wissen. Es macht also Sinn, in Bezug auf den religiös Glaubenden zu sagen, dass er ein Wissen von Gott hat. Demgegenüber werden bei der prädikativen Redeweise ‚X glaubt, dass die Welt Schöpfung Gottes ist‘ Glaube und Wissen zu Alternativen. Bei dieser Redeweise wird die Schöpfung als eine Tatsache thematisch, und die Frage ist dann, ob es von dieser Tatsache ein Wissen geben kann oder ob an sie lediglich geglaubt werden kann. Der Glaube erscheint hier gegenüber dem Wissen als eine minderwertige Form von kognitiver Orientierung.

Schliesslich sei noch ein Hinweis zur ethischen Seite der Religion angefügt. Wenn das, was in der Welt geschieht, aufgrund der verborgenen Präsenz des Ewigen geschieht, dann bedeutet das für das menschliche Verhalten und Handeln, dass es auf die Herbeiführung solcher Präsenz gerichtet sein muss. Die Befolgung der göttlichen Gebote zielt auf die *Gegenwart des*

*Lebens* als einer geistlichen Realität, in der sich das Ewige mitteilt und die als Verheissung auf den Geboten liegt – „Der Mensch, der sie tut, wird durch sie leben“ (3. Mose 18,5) –. Die Haltung der Feindesliebe und des Gewaltverzichts zielt auf die *Gegenwart des Schalom* als einer geistlichen Realität, die Menschen zu einem entsprechenden zeitlichen Umgang miteinander bewegt. Es geht in ethischer Perspektive nicht um die weltimmanent-kausale Beeinflussung und Veränderung der Zustände in der Welt, sondern darum, das Ewige ins Zeitliche zu ziehen, damit es darin Gestalt gewinnt.<sup>33</sup> Dies vollzieht sich zuerst und vor allem über die eigene Person und das eigene Verhalten, weshalb für eine religiöse Ethik die Frage nach dem Geist zentral ist, in dem Menschen leben und von dem sie sich in ihrem Verhalten und Handeln bestimmen lassen. (Gal 5,25) Erinnerung sei an das, was oben über den geistlichen Charakter von Phänomenen wie Freundlichkeit, Güte, Liebe, Barmherzigkeit usw. gesagt wurde.

Blickt man zurück auf den bisherigen Überlegungsgang, dann ist die entscheidende Frage, vor die die Religion stellt, nicht die Frage nach ihrer Wahrheit, also ob Gott und die Schöpfung und all das andere existiert, was Inhalt religiösen Glaubens ist und was bei Dworkin als ihr „wissenschaftlicher Teil“ zusammengefasst wird. Es geht vielmehr um eine praktische Frage, und zwar weil der Zugang zur religiösen Wirklichkeitsauffassung durch religiöse Praxis vermittelt wird. Warum soll man sich auf solche Praxis einlassen? Niemand ist genötigt, dies zu tun. Es handelt sich vielmehr um eine mögliche Option, die man ergreifen oder nicht ergreifen kann. Was sie den mannigfachen Vorurteilen über die Religion zum Trotz zu einer zumindest ernstzunehmenden Option macht, ist die Tatsache, dass trotz wissenschaftlichem Weltbild das Leben auch des Menschen der Gegenwart sich unter den Bedingungen von Wirklichkeitspräsenz vollzieht, und dass sich hier sein Wohl und Wehe entscheidet. Religion ist reflektierter Umgang mit Wirklichkeitspräsenz, was sich nicht zuletzt im Reichtum ihrer Sprache niederschlägt, die Artikulation von Erfahrungen von Wirklichkeitspräsenz ist. Man denke an die biblischen Psalmen. Die Sprache der Tatsachen-Werte-Ontologie bietet keine derartigen Möglichkeiten der Artikulation. Die Konfrontation mit existenziellen Präsenzerfahrungen wie Krankheit und Tod droht hier in Sprachlosigkeit zu stürzen. Letztlich geht es bei jener Option um die Frage, welchem letzten, allumfassenden Präsenzhorizont Menschen sich mit ihrem Leben anvertrauen wollen, nicht zuletzt um eine heilsame Distanz zu gewinnen zu den vielfältigen innerweltlichen Präsenzräumen und Präsenzerfahrungen –

---

<sup>33</sup> Dietrich Bonhoeffer hat dies so formuliert, dass „das Problem der christlichen Ethik ... das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen“ ist. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1992, 34.

sinnverheissenden und sinnlosen –, denen ihr Leben ausgesetzt ist, damit es nicht durch diese beherrscht und verschlungen wird. Das betrifft auch die Gegenwart mythischer Schicksalsmächte. Der Mythos ist keineswegs nur ferne Vergangenheit. Die Attraktivität und der Einfluss mythischen Denkens reichen vielmehr bis tief in die Gegenwart, z.B. in der Beschwörung von Schicksalsmächten wie Volk oder Nation, die verborgen die Geschicke der Menschen bestimmen. Auch auf das intellektuelle Milieu übt der Mythos seine Faszination aus, was sich in der Wiederkehr mythischer Denkfiguren in intellektuellen Diskursen zeigt.<sup>34</sup> Aufgrund seines Transzendenzbezugs kann religiöser Glaube Distanz zu derartigen innerweltlichen Mächten ermöglichen und gegen sie immunisieren. Wie schon angedeutet, geht es schliesslich bei alledem auch um die Stärkung und Tröstung, die Religion spenden kann. Sie besteht nicht darin, dass Religion alles zum Guten wendet und Sinnlosigkeit in Sinn verwandelt, sondern darin, dass sie es Menschen ermöglicht, sich in Anbetracht von Sinnlosigkeit und der Realität des Bösen im Präsenzraum des Heiligen zu bergen, ohne doch dabei die Welt preiszugeben und sich selbst zu überlassen. Denn auch die Welt verdankt sich allem gegenteiligen Anschein zum Trotz der verborgenen Präsenz des Heiligen.

#### *4. Die Pluralität der Religionen als Herausforderung für das menschliche Zusammenleben*

Die bisherigen Überlegungen haben deutlich gemacht, dass Menschen, die unterschiedlichen Religionen anhängen, nicht in derselben *einen* Wirklichkeit leben, die sie lediglich unterschiedlich deuten, sondern dass sie durch unterschiedliche Wirklichkeiten getrennt sind. Darin liegt eine fundamentale Herausforderung für das menschliche Zusammenleben. Doch anders, als man auf den ersten Blick meinen könnte, muss dies nicht zwangsläufig Konflikte heraufbeschwören. Begünstigt doch die Tatsache, dass unterschiedliche Religionen in unterschiedliche Präsenzräume eingebunden sind, einen religiösen Pluralismus, bei dem im Prinzip keine Religion sich durch das Vorhandensein anderer Religionen bedroht und in Frage gestellt fühlen muss. Vielmehr ist eine Koexistenz denkbar und möglich, bei der jede Religion die anderen Religionen gelten lassen kann. Das hat seinen Grund darin, dass jede Religion autark und selbstbeglaubigend ist und dass es daher keinen Standpunkt ausserhalb gibt, insbesondere nicht den einer anderen Religion, von dem aus einer Religion ihr Recht bestritten werden könnte. Auch der Monotheismus stellt hier keine Ausnahme dar, jedenfalls nicht der Monotheismus im Sinne des 1. Gebots des biblischen Dekalogs, das sich an eine bestimmte Glaubensgemeinschaft wendet und dieser gebietet, keine anderen Götter zu haben

---

<sup>34</sup> Johannes Fischer, Bioethik oder „Biomacht“? Über intellektuelle Mythifizierung, <http://profjohannesfischer.de/2013/10/07/bioethik-oder-biomacht-ueber-intellektuelle-mythifizierung-3/>

neben dem Gott, der sich als ihr Gott offenbart hat. Das schliesst das Vorhandensein anderer Götter nicht aus, und auch nicht andere Religionen, die in demselben Sinne monotheistisch sind. Auch in dem Fall, dass sich ein Gott als der schlechthin einzige Gott offenbart, gilt diese Einzigkeit doch nur für den Präsenzraum, der durch seine Offenbarung erschlossen ist und in dem sich diejenigen orientieren, denen er dies offenbart. Daher lässt sich hieraus kein Anspruch gegenüber anderen Religionen ableiten. Gewiss gibt es viele historische Beispiele dafür, dass Religionen aufgrund der ihnen eigentümlichen Doktrin intolerant gegenüber anderen Religionen gewesen sind. Doch ist Intoleranz nicht im Wesen von Religion angelegt.

Hiervon zu unterscheiden ist allerdings ein *monotheistischer Exklusivanspruch* darauf, dass es nur einen Gott gibt und dass nur eine Religion wahr ist, nämlich die Religion dieses Gottes. Mit diesem Anspruch wird die Binnenperspektive religiösen Glaubens verlassen und ein Standpunkt ausserhalb bezogen, von dem aus Behauptungen *über* religiösen Glauben aufgestellt werden. Das vollzieht sich in einem anderen Präsenzraum, nämlich dem der menschlichen Intersubjektivität und Verständigung über die Wirklichkeit. Gott und die Götter sind hier *Gegenstand* dieser Verständigung, und als solcher sind sie ihres Präsenzcharakters beraubt. Es geht um ihre Tatsächlichkeit. Es ist diese Form des exklusiven Monotheismus, in dem die eigentliche Quelle von Religionskonflikten liegt. Das Problem liegt darin, dass hier ein religiöser Glaube, der als solcher in einen bestimmten Präsenzraum eingebunden ist, aus dem er seine Gewissheit bezieht, in einem anderen Präsenzraum, nämlich dem der menschlichen Intersubjektivität, als *Anspruch* oder *Behauptung* gegenüber Andersglaubenden und Andersdenkenden geltend gemacht wird. Diese Behauptung enthält einen pragmatischen Selbstwiderspruch, da, wie gesagt, die Wirklichkeit, auf die religiöser Glaube bezogen ist, gar nicht den Charakter einer behauptbaren Tatsache hat, sondern vielmehr ihre eigene Präsenz mitbringt, durch die sie sich selbst beglaubigt. Sie kann nicht *behauptet*, sondern nur *bezeugt* werden, und zwar von denen, die an ihr teilhaben.<sup>35</sup> Da derartige Behauptungen aufgrund ihrer Selbstwidersprüchlichkeit nicht einlösbar sind, lassen sich die Konflikte, die sie auslösen, auch nicht in vernünftiger Verständigung befrieden.

Wo immer für religiöse Überzeugungen in dieser Weise ein Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben wird, da wird die Religion vor das Forum diskursiver Verständigung gezogen als Letztinstanz für die Entscheidung derartiger Ansprüche. Denn Andersglaubende und Andersdenkende können sich dagegen nur so zur Wehr setzen, dass sie

---

<sup>35</sup> Johannes Fischer, Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott, in: ZThK 87 (1990), 224-244.

Beweise und Argumente fordern. Es geht dann um Fragen wie die, ob Gott existiert oder ob die Welt sich als Schöpfung verstehen lässt. Auf diese Weise entsteht der Anschein, dass Religion das ist, was von der fixen Position des Präsenzraums menschlicher Intersubjektivität aus über sie ausgemacht werden kann. Denn andere Präsenzräume müssen hier ausser Betracht bleiben. Das hat seinen Grund darin, dass eine Behauptung mit dem Anspruch des Sprechers verbunden ist, *zeigen zu können*, dass es sich so verhält, wie er behauptet. Das ist die Pflicht, die er mit seiner Behauptung übernimmt. Wirklichkeitspräsenz hingegen kann sich einem anderen nur *selbst zeigen* und ihm nicht andemonstriert werden. Das ist ein kontingenter Vorgang. Ein anderer könnte zudem das Sich-Zeigende anders wahrnehmen und interpretieren als der Sprecher. Daher kann der mit Behauptungen erhobene Geltungsanspruch nicht durch den Verweis auf Wirklichkeitspräsenz eingelöst werden. (Hier liegt, nebenbei gesagt, der Grund für die Skepsis, die man in grossen Teilen der Ethik gegenüber dem Modus des Narrativen antrifft, mit dem Situationen und Lebenslagen für die Imagination vergegenwärtigt werden, um anderen deren moralische Qualität vor Augen zu führen. Wenn man der Meinung ist, dass im Mittelpunkt der Moral *Behauptungen* stehen über gut und schlecht, richtig und falsch, dann muss die Wahrheit solcher Behauptungen auf andere Weise gezeigt werden, nämlich im Rekurs auf Prinzipien und Normen, aus denen sie sich logisch ableiten lässt. Von dieser Art ist der Typus der Regelethik, der schon an früherer Stelle begegnet ist und bei dem von der Lebenswirklichkeit vollkommen abstrahiert wird. Gilt doch Letztere den Regelethikern als eine Quelle von Irrtümern, weil bei ihrer Wahrnehmung Emotionen eine Rolle spielen, die im Unterschied zur logischen Stringenz argumentativer Beweisführungen als täuschungsanfällig angesehen werden.)

Sind religiöse Überzeugungen erst einmal zum Gegenstand von Behauptungen gemacht worden, dann ergibt sich im Resultat jene Ontologie, die Dworkins Sicht auf die Religion bestimmt. Wie an früherer Stelle ausgeführt wurde, geht Dworkins Intention dahin, „Religion und Gott auseinanderzuidividieren“, um die Scharmützel zu beenden, die sich an divergierenden Gottesvorstellungen entzünden. Aber es ist deutlich geworden, dass ein Pluralismus von Religionen mit unterschiedlichen Gottesvorstellungen nicht *per se* in Scharmützel verstrickt. Das kann nur innerhalb dieser Ontologie so erscheinen, bei der divergierende Gottesvorstellungen unterschiedliche und sich wechselseitig ausschliessende Tatsachenbehauptungen zu implizieren scheinen. Das kann dann theologische oder religionsphilosophische Befriedigungsversuche auf den Plan rufen nach Art einer inklusivistischen Theorie der Religionen, der zufolge alle Religionen letztlich auf dieselbe

transzendente Wirklichkeit bezogen und daher gleichermaßen wahr sind und sich nur in der Artikulation dieser Wirklichkeit unterscheiden. Stellt man hingegen in Rechnung, dass unterschiedliche religiöse Überzeugungen in unterschiedliche Präsenzräume eingebunden sind, dann braucht es dergleichen nicht. Dann können sie *im Prinzip* konfliktfrei nebeneinander bestehen.

Gewiss kann man das, was Dworkin auf dem Hintergrund seiner dualistischen Ontologie als Religion begreift, nämlich das objektive Fürwahrhalten von „zwei umfassenden Werturteile<n>“, nämlich „dass inhärente Werte in beiden Dimensionen des menschlichen Lebens – der biologischen und der biographischen – zu finden sind“<sup>36</sup>, ‚Religion‘ nennen. Die Bezeichnung tut hier nichts zur Sache. Aber man sollte doch sehen, dass ein solches Fürwahrhalten von Werturteilen in Verbindung mit dem Glauben an die Objektivität von Werten etwas fundamental anderes ist als die Erfahrung des Heiligen und der Präsenz des Ewigen im Zeitlichen. Insofern ist zu fragen, ob Dworkins Gebrauch des Wortes ‚Religion‘ überhaupt etwas gemein hat mit dem Gebrauch, den man von diesem Wort macht, wenn man von der christlichen oder der jüdischen oder der hinduistischen Religion spricht.

##### *5. Religion, wissenschaftliches Weltbild und säkulare Kultur. Aporien der wissenschaftlichen Theologie*

Es ist nicht möglich, zwei Religionen gleichzeitig anzugehören, also zum Beispiel Christ und Moslem zu sein. Aber es ist möglich, Christ oder Moslem zu sein und gleichzeitig am wissenschaftlichen Weltbild zu partizipieren. Dass das Erste nicht möglich ist, hat seinen Grund darin, dass Religionen mit Wirklichkeitspräsenz zu tun haben, und zwar jeweils mit einem letzten, allumfassenden Horizont der Präsenz des Ewigen im Zeitlichen, der engstens verwoben ist mit einer bestimmten, gemeinschaftlich geübten religiösen Praxis. Entweder orientiert man sich im Präsenzraum und Praxiszusammenhang der einen Religion oder in dem der anderen. Beides zugleich ist nicht möglich. Dass demgegenüber das Zweite möglich ist, das hat seinen Grund darin, dass es sich einerseits um eine religiöse und andererseits um eine nichtreligiöse Wirklichkeitsauffassung handelt. Erstere begreift Wirklichkeit als Wirklichkeitspräsenz, für Letztere besteht die Wirklichkeit aus Tatsachen. Dabei ist auch Letztere in einem Präsenzraum fundiert, nämlich dem der menschlichen Intersubjektivität und Verständigung. Wirklichkeit kommt hier als das in den Blick, was Gegenstand von Verständigung ist und durch wahre Urteile ausgedrückt wird. So gesehen ist die Vereinbarkeit

---

<sup>36</sup> Dworkin, aaO. 19.

von religiöser und wissenschaftlicher Wirklichkeitsauffassung darin begründet, dass Menschen sowohl an einem letzten, allumfassenden religiösen Horizont der Präsenz des Ewigen im Zeitlichen als auch am Präsenzraum menschlicher Intersubjektivität partizipieren können, ohne dass darin ein Widerspruch liegt. Vielmehr können sie den Präsenzraum menschlicher Intersubjektivität in ihre religiöse Sicht der Wirklichkeit integrieren, ohne dass sie ihm dazu sein Eigenrecht bestreiten müssen. In den religiösen Traditionen findet sich dafür die Auffassung, dass Gott auch die menschliche Vernunft geschaffen hat. Es liegt kein Widerspruch darin, hinsichtlich der Welt der Tatsachen die wissenschaftliche Erkenntnis als massgebend zu erachten und hinsichtlich der Lebenswirklichkeit mit Gottes verborgener Gegenwart zu rechnen.

Probleme ergeben sich allerdings dann, wenn mit dem wissenschaftlichen Weltbild ein *Exklusivanspruch* verbunden wird in dem Sinne, dass wirklich nur das ist, was innerhalb des Präsenzraums menschlicher Intersubjektivität in diskursiver Verständigung über die Welt als *Tatsache* gesichert werden kann. Von dieser Art war der Anspruch der Aufklärung bei ihrer Kritik an überkommenen religiösen Weltbildern. Paradigmatisch hierfür ist die Frage, ob Gott existiert, sowie die Destruktion der vermeintlichen Beweise für seine Existenz. Im Rahmen dieser Wirklichkeitsauffassung ist für die Religion kein Platz. Doch gilt das nicht nur für sie. Alles, was mit Präsenz zu tun hat, wird mit diesem Exklusivanspruch aus dem Bereich des Wirklichen verbannt. Von dem Ereignis des ertrinkenden Kindes bleiben nur die Tatsachen übrig, die im Polizeiprotokoll stehen. Wie dieses Ereignis in seiner Präsenz erlebt worden ist, das besagt nichts über seine Wirklichkeit. Vielmehr gilt im Unterschied zu den Tatsachen, auf die man sich intersubjektiv verständigen kann, solches Erleben als bloss subjektiv. Das gilt folglich auch für den moralischen Impuls, der sich in solchem Erleben vermittelt. Wie gesagt, muss daher die Moral auf eine andere Grundlage gestellt werden als auf Wirklichkeitspräsenz, nämlich auf Regeln, Prinzipien oder Werte, die ein bestimmtes Handeln vorschreiben. Präsenz wird demgegenüber aus dem Bereich des Wirklichen in den Bereich des Ästhetischen, des Fiktionalen, der Kunst ausgelagert. Hier ist nun der Ort, an dem die Lebenswirklichkeit zur Artikulation und zur Reflexion kommt.

Nun hört freilich die Religion nicht einfach auf zu existieren dadurch, dass für das wissenschaftliche Weltbild ein Exklusivanspruch erhoben wird. Die Kirchen spielen im Leben von Menschen auch weiterhin eine wichtige Rolle. Ihre Priester und Pfarrer haben dabei selbst eine wissenschaftliche Ausbildung durchlaufen. Nimmt doch auch die christliche

Theologie für sich in Anspruch, eine Wissenschaft zu sein. Ja, im Gefolge der Aufklärung hat sich zumindest die protestantische Theologie zum überwiegenden Teil jenen Exklusivanspruch selbst zu eigen gemacht hat. Wenn soeben gesagt wurde, dass im Rahmen des wissenschaftlichen Weltbilds für die Religion kein Platz ist, dann ist es doch tatsächlich so gewesen, dass die protestantische Theologie der zurückliegenden 300 Jahre sich daran abgearbeitet hat, der Religion im Rahmen dieses Weltbilds einen Platz zu sichern.

Grob lassen sich dabei zwei Grundrichtungen unterscheiden. Für die eine Richtung ist auf dem Hintergrund der Metaphysikkritik der Aufklärung die Einsicht grundlegend, dass religiöser Glaube etwas fundamental anderes ist als Wissen im Sinne der Wissenschaft. Daher scheidet die Möglichkeit aus, dem religiösen Glauben seinen Platz innerhalb des wissenschaftlichen Weltbilds dadurch zu sichern, dass man das, woran er glaubt, nämlich Gott und die Wirklichkeit in ihrer Beziehung zu Gott, zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen macht. Als ein möglicher Gegenstand derartiger Erkenntnis kommt nicht Gott, sondern nur der menschliche Glaube an Gott bzw. das menschliche Bewusstsein von Gott in Betracht. Damit wird das religiöse Bewusstsein zum eigentlichen Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie, und der Religion wird ihr Platz im Rahmen des wissenschaftlichen Weltbilds dadurch gesichert, dass dem religiösen Bewusstsein sein legitimer Ort im Gesamtzusammenhang der Tätigkeiten des menschlichen Geistes bestimmt wird. Dabei können sich strukturelle Parallelen zur Figur der Präsenz des Ewigen im Zeitlichen ergeben, nämlich in der Weise, dass das religiöse Bewusstsein als eine Form von nichtgegenständlichem Bewusstsein aufgefasst wird, das – analog zur Präsenz des Ewigen im Zeitlichen – in allem gegenständlichen Bewusstsein begleitend präsent ist. Die Weichen für diese Subjektivierung der Religion wurden durch die Theologie Friedrich Schleiermachers<sup>37</sup> gestellt, und es zieht sich von dort eine breite Spur bis in die protestantische Theologie der Gegenwart. Auch Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung ist dieser Richtung zuzuordnen – bei Bultmann im Sinne der existentialen Interpretation religiöser Glaubensinhalte<sup>38</sup> –, wobei gerade Bultmann zur Begründung dieses Programms mit besonderer Emphase auf das wissenschaftliche Weltbild

<sup>37</sup> Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, Bd. I und II, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 7. Auflage 1960.

<sup>38</sup> „Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch – besser: existential interpretiert werden.“ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), in: H.-W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Band 1, 1948, 4. Aufl. Reich, Hamburg 1960, 15-48, 22. Eine treffende Kritik an Bultmanns Verständnis des Mythos und an seinem Entmythologisierungsprogramm findet sich bei Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, aaO. 324-348.

verweist, das in der Moderne unhintergebar und daher massgebend für das Wirklichkeitsverständnis auch von Christen sei.<sup>39</sup>

Für die andere theologische Richtung ist die Einsicht grundlegend, dass der christliche Glaube mit der intentionalen Unterstellung verbunden ist, dass das, woran er glaubt, Wirklichkeit ist. Wenn nun gemäss dem Exklusivanspruch für das wissenschaftliche Weltbild wirklich nur das ist, was (im Prinzip) wissenschaftlich gesichert werden kann, dann kann dem christlichen Glauben ein Platz im Rahmen dieses Weltbilds nur gesichert werden, wenn gezeigt werden kann, dass das, woran er glaubt, wissenschaftlich bewahrheitet oder doch zumindest als Hypothese vorläufig bewährt werden kann. Der Schöpfungsglaube zum Beispiel muss dann an der naturwissenschaftlichen Erkenntnis überprüfbar sein.<sup>40</sup> In diesem Sinne haben Teile der protestantischen Theologie den Anschluss an den jeweiligen aktuellen Stand der Wissenschaftstheorie gesucht, um sich von dorthin die Kriterien vorgeben zu lassen, nach denen das christliche Wirklichkeitsverständnis wissenschaftlich überprüft bzw. bewährt werden muss.<sup>41</sup> Dass religiöser Glaube autark und selbstbeglaubigend ist, das liegt gänzlich ausserhalb dieser Perspektive. Es ist vielmehr die wissenschaftliche Theologie, die den Glauben darüber aufklärt, dass das, woran er glaubt, mit dem wissenschaftlichen Weltbild vereinbar ist und dass der Glaube daher nicht unvernünftig ist, sondern gute Gründe auf seiner Seite hat. An die Stelle des dem Glauben selbst eigenen Wissens – erinnert sei an die Formulierung, dass der Glaubende *im Glauben* von Gott *weiss* – tritt das Wissen der theologischen Wissenschaft. Damit verschieben sich in problematischer Weise die Gewichte zugunsten der Letzteren. Der Glaube wird gewissermassen theologisch entmündigt.

---

<sup>39</sup> Auch die tiefenpsychologische Deutung der Religion ist dieser Richtung zuzuordnen, so z.B. Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, 3. Auflage 1985, Bd. 2: Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, 3. Auflage 1987. Kritisch dazu Johannes Fischer, *Heilendes Bild oder Wirklichkeit schaffendes Wort? Zu Eugen Drewermanns „Tiefenpsychologie und Exegese“*, in: ders., *Glaube als Erkenntnis*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1989, 119-143.

<sup>40</sup> „Die Unerreichbarkeit für naturwissenschaftliche Kritik bedeutet nämlich zugleich die Irrelevanz der theologischen Aussagen nicht nur für die Arbeit des Naturwissenschaftlers, sondern auch für das mit Recht an den Ergebnissen der Naturwissenschaften orientierte Weltbild der heutigen Menschheit. Gerade die von der Naturwissenschaft erforschte Natur müsste von der Theologie als Schöpfung Gottes in Anspruch genommen werden.“ Wolfhart Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, in: A. M. Kl. Müller/W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 33-80, 35. Vgl. hierzu Johannes Fischer, *Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?*, in: *FZPhTh* Bd. 41 (1994), 491-514.

<sup>41</sup> Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977. Ähnlich wie Pannenberg orientiert sich auch Wilfried Härle am Kritischen Rationalismus bei seinem Versuch, den Wissenschaftsstatus der Theologie zu klären. Vgl. ders., *Dogmatik*, Berlin/New York: de Gruyter 1995, 3-28.

Freilich ist das nicht erst hier, sondern auch schon bei der ersten, zuvor genannten theologischen Grundrichtung der Fall. Auch dort beansprucht die Theologie aufgrund ihres Wissenschaftsstatus besser über den Glauben Bescheid zu wissen als dieser über sich selbst. In seiner eigenen Perspektive begreift sich der Glaube von dem her, woran er glaubt, nämlich von Gottes Wirklichkeit und ewiger Gegenwart her. In der Perspektive der theologischen Wissenschaft wird umgekehrt das, woran der Glaube glaubt, vom Glauben als menschlichem Bewusstseinszustand bzw. als Manifestation menschlicher Subjektivität her begriffen. Bei Schleiermacher findet das seinen Ausdruck darin, dass Sätze über Gott als Sätze über das fromme Bewusstsein reformulierbar sein müssen.

Nun lässt sich gewiss nicht die gesamte evangelische Theologie seit der Aufklärung einer dieser beiden Grundrichtungen zuordnen. Im 20. Jahrhundert nimmt vor allem die Theologie Karl Barths eine herausragende Sonderstellung ein. Sie weigert sich, das wissenschaftliche Weltbild und die ihm zugrunde liegende Ontologie als den Rahmen vorzusetzen, innerhalb dessen der christliche Glaube verortet werden muss. Der Grund hierfür liegt in der Erkenntnis, dass es für die christliche wie überhaupt für jede religiöse Wirklichkeitsauffassung konstitutiv ist, dass sie auf Offenbarung beruht. Daher wird die Wirklichkeit, auf die der christliche Glaube bezogen ist, von vorneherein verfehlt, wenn stattdessen auf der Grundlage des wissenschaftlichen Weltbilds darüber entschieden wird, was wirklich oder nicht wirklich ist, und wenn das christliche Wirklichkeitsverständnis diesem Massstab unterworfen wird. Von Gott und der Wirklichkeit in ihrer Beziehung zu Gott kann allein aufgrund von Gottes Offenbarung angemessen geredet und gedacht werden. Daher muss das Wort Gottes, wie es durch die Heilige Schrift bezeugt wird, Grundlage der Theologie sein.

Man hat der Barthschen Theologie vorgeworfen, vormodern und rückwärtsgewandt zu sein und hinter die Aufklärung zurückzufallen. Doch folgt man der Linie der bisherigen Überlegungen, dann hat die von ihr geübte Kritik an sämtlichen Versuchen, die christliche Religion mit dem wissenschaftlichen Weltbild kompatibel zu machen, ihr unbedingtes Recht. Gleichwohl krankt auch die Barthsche Theologie an einer Aporie, die mit dem wissenschaftlichen Weltbild in Zusammenhang steht. An früherer Stelle wurde gesagt, dass Gott allein in religiöser Rede angemessen zur Sprache kommen kann. Das ist Rede, die im Präsenzraum von Gottes verborgener Gegenwart situiert ist und auf Gott als verborgen Gegenwärtigen Bezug nimmt. Wie exemplarisch verdeutlicht wurde, ist in dieser Weise in den paulinischen Briefen von Gott die Rede. Doch gilt das nicht für Karl Barths Dogmatik.

Barth hat immer an dem doppelten Anspruch festgehalten, dass einerseits Gott, wie er sich in seinem Wort offenbart, das Thema der Theologie ist und dass andererseits die Theologie eine Wissenschaft ist. Als solche vollzieht sie sich im Präsenzraum menschlicher Intersubjektivität und nicht im Präsenzraum von Gottes Gegenwart. Gott ist hier Gegenstand des Diskurses der Theologen. Barth hat den Wissenschaftsanspruch für seine Theologie insbesondere gegenüber den kritischen Anfragen von Heinrich Scholz bekräftigt, der Barth vorgehalten hatte, dass wissenschaftliche Aussagen bestimmten Kriterien und hier insbesondere dem Kriterium der Nachprüfbarkeit genügen müssen und dass die Aussagen der Barthschen Dogmatik über Gott dieses Kriterium nicht erfüllen.<sup>42</sup> Daher sei diese Dogmatik nicht Wissenschaft, sondern „ein jeder irdischen Nachprüfung entzogenes persönliches Glaubensbekenntnis im dezidiertesten Sinne des Wortes“<sup>43</sup>. Barths Antwort auf diese Kritik fiel nicht eben befriedigend aus.<sup>44</sup> Der theologischen Konzeption Barths entsprechend, wonach Gott Thema und Gegenstand der Theologie ist, hatte Scholz in seiner Kritik die Barthsche Dogmatik dem Typus der Wirklichkeitswissenschaft zugeordnet, darin der Physik vergleichbar. Barth hat dem nicht widersprochen und war wohl selbst der Auffassung, dass seine Dogmatik diesem Wissenschaftstypus zugehört. Doch lässt sich für eine Wissenschaft dieses Typs die Forderung der Nachprüfbarkeit ihrer Aussagen zurückweisen?

Man entgeht dieser Aporie, wenn man als Gegenstand der theologischen Wissenschaft nicht Gott, sondern das *Verständnis Gottes* bestimmt, wie es ausweislich der Zeugnisse der christlichen Glaubensüberlieferung dem christlichen Glauben eigentümlich ist. Aufgabe der Theologie ist es dann, dieses Verständnis systematisch zu explizieren, und zwar mit dem Ziel, den Glauben zu einem genaueren Verständnis dessen anzuleiten, was er glaubt. Ihre diesbezüglichen Aussagen sind an der christlichen Glaubensüberlieferung nachprüfbar und erfüllen somit das von Scholz eingeforderte Kriterium der Nachprüfbarkeit. Die Theologie ist dann allerdings keine Wirklichkeitswissenschaft, sondern eine hermeneutische Disziplin. Man kann die Barthsche Theologie in diesem Sinne reformulieren. Doch so naheliegend dies ist, es bliebe doch immer noch eine einseitige Auffassung von Theologie, und zwar deshalb, weil dabei die christliche Religion primär als eine Wirklichkeitsauffassung begriffen wird statt als eine *Praxis*, die in den Präsenzraum des Ewigen in Gestalt von Gottes Gegenwart vermittelt. Vor allem im Blick auf die Kirche und die dort zu beobachtende spirituelle Austrocknung

---

<sup>42</sup> Heinrich Scholz, „Wie ist evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?“, in: Gerhard Sauter (Hg.), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München: Chr. Kaiser, 1971, 221-264.

<sup>43</sup> AaO. 259.

<sup>44</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich: TVZ, 8. Aufl. 1964, 1-10.

müsste der wissenschaftlichen Theologie eigentlich alles daran gelegen sein, das Bewusstsein für diesen Primat der Praxis zu schärfen.

Es wäre noch manches anzufügen zu den theologischen Versuchen, sich mit dem wissenschaftlichen Weltbild zu arrangieren. So war oben davon die Rede, dass im Rahmen dieses Weltbilds Präsenz aus dem Bereich des Wirklichen in den Bereich des Ästhetischen ausgelagert wird. Die Kunst in Gestalt von Literatur, Film, bildender Kunst usw. wird zum privilegierten Ort der Artikulation und Reflexion der Lebenswirklichkeit. Insofern ist es folgerichtig, dass sich innerhalb der Theologie eine breite Strömung der Auseinandersetzung mit der Kunst entwickelt hat unter der Zielsetzung, in ihrem Bereich religiöse Motive und Symbole zu identifizieren und zu reflektieren. So erhellend das ist, so wirft doch auch dies Fragen auf. Wenn das Religiöse nur noch im Bereich des Ästhetischen als einer vom Wirklichen separierten Sphäre aufgesucht würde, dann wäre der für die Religion essentielle Anspruch preisgegeben, es mit Gottes allumfassender *Wirklichkeit* in Gestalt der Präsenz des Ewigen im Zeitlichen zu tun zu haben. Es gibt keinen Zugang zu dieser Wirklichkeit ausser über religiöse Praxis. Die Kunst kann zwar Möglichkeitsräume erschliessen, aber nicht in diese Wirklichkeit vermitteln, es sei denn, sie steht selbst im Dienst der religiösen Praxis.

Es scheint, dass heute ein gewisser Erschöpfungszustand eingetreten ist, was die alten Kontroversen über die Frage betrifft, wie theologisch auf die Herausforderungen der Aufklärung und des wissenschaftlichen Weltbilds reagiert werden soll. Weithin herrscht das Gefühl einer tiefen Krise: Kann man noch, und wie kann man noch theologisch von Gott reden? Ist der Theologie nicht die Wirklichkeit abhandengekommen, die einmal Gegenstand ihres Nachdenkens war? Damit droht ihr auch das abhanden zu kommen, was man ihren Ernst nennen könnte, nämlich dass es in ihr um etwas geht und sie nicht lediglich ein Tummelplatz für akademische Gedankenspieler:innen ist. Auf der Suche nach Antworten rückt wie von selbst die Frage in den Fokus, was eigentlich Religion und religiöser Glaube ist, und so ist die Religionsphilosophie zu einer theologischen Schlüsseldisziplin geworden.

Jene alten Kontroversen waren dadurch charakterisiert, dass hier die Religion um ihrer selbst willen im Fokus des Interesses stand. Ihr Existenzrecht war in Frage gestellt, und so ging es darum, ihr unter nachaufklärerischen Bedingungen einen legitimen Ort zu erhalten oder zuzuweisen. Heute hat es demgegenüber den Anschein, als ob sich, wohl mitbedingt durch die Krise, der Fokus des theologischen Interesses verlagert dergestalt, dass die Religion nicht um

ihrer selbst willen, sondern um der Gesellschaft willen theologische Aufmerksamkeit auf sich zieht, nämlich als eine Ressource für gesellschaftliche Orientierung. Das mag nicht zuletzt mit der fortschreitenden Säkularisierung und mit dem Bedeutungsverlust der Kirche in Zusammenhang stehen, die in der Vergangenheit der primäre Adressat der Theologie gewesen ist. Und natürlich geht es dabei auch um die gesellschaftliche Relevanz und Legitimität der Theologie selbst als einer aus öffentlichen Mitteln finanzierten akademischen Disziplin. Im deutschsprachigen Raum beruft man sich für diese theologische Wende hin zur gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit häufig auf Dietrich Bonhoeffer. Ob dies zu Recht geschieht, ist zumindest fraglich. Bonhoeffer ging es nicht um eine Theologie für die Welt, sondern um eine Kirche, die Kirche für die Welt ist.<sup>45</sup> Daher hat seine Theologie die Kirche zum Adressaten, nicht die Gesellschaft.

Als ein wichtiger Vorläufer dieser Entwicklung lässt sich die Theologie Ernst Troeltschs begreifen (wenn man sie denn als Theologie bezeichnen will und nicht vielmehr als eine Theorie der Kulturbedeutung des Christentums). Sie steht unter dem Einfluss des Historismus und unternimmt es, die Gegenwartsbedeutung der christlichen Religion über die Untersuchung ihrer historischen Genese und Wirkungsgeschichte zu erhellen unter der Fragestellung, welche Werte und Ideale sie hervorgebracht hat, die das Selbstverständnis der Gegenwart prägen. Für Troeltsch ist dies vor allem der Wert der Individualität, ohne den die moderne Welt nicht zu verstehen ist. Im Fokus steht hier nicht die christliche Wirklichkeitsauffassung als solche oder der christliche Glaube als solcher, sondern die Christentums- und Theologiegeschichte und die hieran aufgewiesene Kulturbedeutung des Christentums. Die historische Rekonstruktion geschieht dabei nicht in bloss historischer Absicht, sondern mit dem Ziel, die Gegenwart über sich und ihre Werte und Ideale aufzuklären und dadurch Orientierung zu bieten, nicht zuletzt in ethischen Fragen.<sup>46</sup>

Anders als diese historisch und kulturell orientierte Konzeption zielen jene theologischen Ansätze, die heute unter der Bezeichnung ‚*Öffentliche Theologie*‘ firmieren, darauf ab, die christliche Sicht der Wirklichkeit mitsamt ihren ethischen Implikationen für die Selbstverständigungsdiskurse der gesellschaftlichen Öffentlichkeit fruchtbar zu machen. Es

---

<sup>45</sup> „Die Wirklichkeit Gottes erschliesst sich nicht anders als indem sie mich ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt, die Weltwirklichkeit aber finde ich immer schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes vor.“ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München 1992, 40.

<sup>46</sup> Eine sorgfältige Rekonstruktion der Troeltsch’schen Zielsetzung und Methode im Sinne einer „affirmativen Genealogie“ findet sich bei Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp, 2011.

ist hier nicht der Ort für eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit den sehr heterogenen Ansätzen dieser neuen theologischen Richtung. Aber es sei doch das Problem markiert, mit dem ein derartiges Unternehmen konfrontiert ist, und zwar weil hier die Frage des Verhältnisses von religiöser und wissenschaftlicher bzw. säkularer Wirklichkeitsauffassung in anderer Gestalt wiederkehrt. Im Kern geht es um die Frage, wie eine präsenzorientierte religiöse Wirklichkeitsauffassung in die dualistische Ontologie von Tatsachen und Werten soll überführt werden können, die auf dem Hintergrund des wissenschaftlichen Weltbilds das gesellschaftliche Gemeinbewusstsein bestimmt. So ist es ersichtlich *zweierlei*, nach dem Fall der Berliner Mauer Dankgottesdienste zu feiern *oder* mit dem Anspruch wissenschaftlicher Theologie zu urteilen, dass dieses Ereignis auf Gottes verborgenes Wirken zurückzuführen ist. Das Erste ist eine angemessene religiöse Reaktion auf dieses Ereignis, die darin die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen, von Gottes Geist in der friedlichen Überwindung gewaltbewehrter Grenzen wahrnimmt. Das Zweite hingegen wirft die Frage auf, was eine solche theologische Geschichtsdeutung von einer pseudowissenschaftlichen Ideologie unterscheidet. Muss nicht auch hier auf dem von Scholz gegenüber Barth eingeforderten Kriterium der Nachprüfbarkeit bestanden werden? Und muss das nicht im Blick auf alle theologischen Geschichts- und Gesellschaftsdeutungen<sup>47</sup> gelten, wenn verhindert werden soll, dass dem ideologischen Missbrauch der Religion Tor und Tür geöffnet werden? Hieran wird deutlich, dass eine präsenzorientierte religiöse Wirklichkeitsauffassung nicht in eine Tatsachen/Werte-Ontologie überführt werden kann. Es dürfte überdies deutlich sein, dass es hierbei nicht einfach nur um ein semantisches Problem geht im Sinne einer Übersetzung aus einer religiösen in eine säkulare Sprache.<sup>48</sup>

Andere Richtungen der Öffentlichen Theologie sind gegenüber derartigen Geschichtsdeutungen zurückhaltend und sehen die theologische Aufgabe vor allem auf dem Gebiet der ethischen Orientierung für die Gesellschaft. Doch gibt es hier ein analoges Problem. So ist es ersichtlich *zweierlei*, die für die christliche Ethik zentrale *Liebe zum Nächsten* als Liebe zu dem zu begreifen, der im notleidenden Menschen in seiner *Präsenz* vor uns ist, *oder* sie als eine Einstellung oder ein Verhalten gegenüber einer *Klasse* von Menschen zu verstehen, die dieselbe *Tatsache* verbindet, nämlich dass sie notleidend sind, worauf dann

---

<sup>47</sup> Exemplarisch hierfür Max L. Stackhouse, *God and Globalization: Volume 4: Globalization and Grace*, London: Bloomsbury Academic, 2007. Stackhouse gehört zu den prominenten Vertretern Öffentlicher Theologie im amerikanischen Kontext.

<sup>48</sup> Jürgen Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, 119-154, 135f.

die Norm Anwendung findet, dass solchen Menschen geholfen werden soll. Als Ausdruck der religiösen Sprache bezeichnet der Ausdruck ‚der Nächste‘ immer einen konkreten Anderen in seiner Präsenz – vgl. Lk 10, 30ff – und nicht einen generalisierten Anderen im Sinne einer Klasse von Menschen. Doch der Nächste wird unvermeidlich zum generalisierten Anderen, wenn die präsenzorientierte religiöse Wirklichkeitsauffassung in die Ontologie von Tatsachen und Werten „übersetzt“ wird. Dann kann es so scheinen, dass „Nächstenliebe heisst, dass jeder hilfsbedürftige Mensch im Blick sein muss“<sup>49</sup>, also alle, die zur Klasse der Hilfsbedürftigen gehören.<sup>50</sup> In der Konsequenz läuft das auf einen „universellen humanitären Imperativ“<sup>51</sup> im Sinne einer Beistandspflicht in Bezug auf alle Notleidenden dieser Welt hinaus, dessen Erfüllung alles Menschenmögliche übersteigt. Im Resultat führt dies zu einer Ethik des permanent schlechten Gewissens.

Braucht die Gesellschaft überhaupt eine derartige Orientierung seitens der Theologie? Charakterisiert es nicht die Moral der Moderne, dass sie sich von Gottes Gebot als Letztinstanz und Kriterium für die Unterscheidung zwischen gut und böse, richtig und falsch freigemacht und auf eigene Füße gestellt hat? Letztinstanz für diese Unterscheidung ist die Gesellschaft als *moral community*, die sich über die Bewertung von Handeln und Verhalten sowie über die Festlegung entsprechender moralischer und rechtlicher Normen verständigt.<sup>52</sup> Dazu bedarf sie keiner theologischen Belehrung. Doch steht es religiös eingestellten Menschen natürlich frei, sich an diesem Verständigungsprozess zu beteiligen. Ja, recht betrachtet ist eigentlich dies der Weg, wie religiös fundierte ethische Auffassungen öffentlich wirksam werden, nämlich über die Menschen, die mit ihrer Person für sie einstehen und sie gegenüber anderen vertreten. Ihnen geht es nicht darum, der Gesellschaft ethische Orientierungen zu vermitteln, sondern darum, das, was sie für richtig halten, in den allgemeinen Verständigungsprozess einzubringen, damit es dort wirksam wird. Zu diesen Menschen gehören auch theologische Ethikerinnen und Ethiker. Sie haben anderen Menschen lediglich dies voraus, dass die Beschäftigung mit ethischen Fragen ihr Beruf ist. Auf Gehör

---

<sup>49</sup> Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): „...und ihr habt mich aufgenommen.“ Zehn Überzeugungen zu Flucht und Integration aus evangelischer Sicht. Hannover 2017.

<sup>50</sup> Vgl. zu diesem Problem Johannes Fischer, Der konkrete und der generalisierte Andere. Über das Verhältnis von Moral und Politik, <http://profjohannesfischer.de/2018/03/08/der-konkrete-und-der-generalisierte-andere-ueber-das-verhaeltnis-von-moral-und-politik/>

<sup>51</sup> Heinrich Bedford-Strohm: Verantwortung aus christlicher Gesinnung, FAZ vom 7.12.2015 (<http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/fluechtlingskrise-verantwortung-aus-christlicher-gesinnung-13951414.html>)

<sup>52</sup> Johannes Fischer, Über das Moralische an der Moral. Der evaluative Charakter moralischer Wertungen und die Problematik deontischer Moralauffassungen, <http://profjohannesfischer.de/2018/03/09/ueber-das-moralische-an-der-moral-der-evaluative-charakter-moralischer-wertungen-und-die-problematik-deontischer-moral-auffassungen-2/>

im öffentlichen Raum können die Auffassungen religiös eingestellter Menschen allerdings nur rechnen, wenn sie mit Gründen vorgebracht werden, die auch von Menschen rezipiert werden können, die nicht die christliche Wirklichkeitssicht teilen. Daher trifft es in der Tat zu, dass religiöse Menschen und stellvertretend für sie die theologische Ethik auch auf solche allgemein rezipierbaren Gründe reflektieren muss. Doch bedarf es dazu keiner „Übersetzung“. Oben war davon die Rede, dass die christliche Tradition Muster der Präsenzwahrnehmung geprägt hat, die bis in die säkulare Moral der Gegenwart nachwirken, z.B. im Umgang mit Schwachen und Bedürftigen. Die gesellschaftlichen Vorstellungen von *Humanität* sind von diesen Mustern durchwirkt. Es sollte daher das Kennzeichen einer christlichen bzw. theologischen Ethik sein, dass sie bei ihrer Beteiligung an öffentlichen ethischen Debatten hieran anknüpft und mit solchen präsenzorientierten Gründen zu überzeugen sucht, indem sie z.B. auf Situationen und Lebenslagen aufmerksam macht, denen Menschen ausgesetzt sind, um auf diese Weise moralische Einsicht zu erzeugen. Darin bezeugt sie öffentlich ihren eigenen präsenzorientierten religiösen Hintergrund und bleibt ihrer Bindung an die Lebenswirklichkeit treu. Das unterscheidet sie von dem prinzipiellen Denken der Regelethik, wie es die philosophisch-ethischen Diskurse weithin bestimmt.

Die Vorstellung, es bedürfe für die Beteiligung an öffentlichen ethischen Debatten einer Übersetzung aus einer religiösen in eine säkulare Sprache, dürfte daraus resultieren, dass man das regelethische Paradigma, bei dem aus Prämissen in Gestalt von normativ gehaltenen Prinzipien Konklusionen in Gestalt von Handlungsnormen abgeleitet werden, auf die christliche Ethik projiziert. Das Charakteristische der christlichen Ethik scheint dann darin zu bestehen, dass sie von religiösen Prämissen ausgeht, während die philosophische Ethik von jedermann zugänglichen Vernunftprinzipien ausgeht.<sup>53</sup> Um in öffentlichen Debatten Gehör finden zu können, muss daher die theologische Ethik die religiösen Prämissen in allgemein rezipierbare Gründe übersetzen. Doch ist das nach dem Gesagten ein völliges Missverständnis der christlichen bzw. theologischen Ethik.

Letztlich sind es zwei irrige Vorstellungen, die in den Debatten über Religion und säkulare Kultur zusammentreffen, nämlich zum einen die Vorstellung, dass sich beides auf verschiedene Menschengruppen verteilt, nämlich religiöse Menschen einerseits und säkulare Menschen andererseits, und zum anderen die Vorstellung, dass es Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie ist, die Brücke vom einen zum anderen zu schlagen, sei es im

---

<sup>53</sup> Beispielhaft für diese Auffassung von theologischer Ethik ist: Wilfried Härle, *Ethik*, Berlin/New York, 2011.

Zusammendenken von Religion und wissenschaftlichem Weltbild oder im „Übersetzen“ religiöser Auffassungen in säkulare Kontexte. Demgegenüber gilt es zu sehen, dass auch religiöse Menschen an der säkularen Kultur partizipieren und dass die Vermittlung zwischen Religion und wissenschaftlichem Weltbild bzw. Religion und Säkularität nicht auf der Ebene der theologischen Wissenschaft geleistet und an diese delegiert werden kann, sondern stets aufs Neue in der gelebten Existenz religiöser Menschen geleistet werden muss, nämlich in der Teilhabe an unterschiedlichen Präsenzlräumen, religiösen und nichtreligiösen, mit unterschiedlichen Auffassungen von Wirklichkeit, zum einen als Präsenz und zum anderen als Faktizität in Verbindung mit Normativität bzw. Werten. Wie gesagt, schliesst sich beides nicht aus, auch wenn es, besonders auf dem Gebiet des Ethischen, immer wieder zu Spannungen zwischen religiöser und säkularer Sicht kommen kann, die zu Akkommodierungen nach beiden Seiten hin nötigen. Man kann dies als eine Bürde betrachten, die religiöse Menschen unter nachaufklärerischen Bedingungen zu tragen haben – oder als eine Chance, welche Kreativität freisetzt und Freiheitsgrade eröffnet, da beide Perspektiven sich immer wieder neu befruchten können.