

Lebenswelt und Religion: Das Missverständnis der Aufklärung und seine verheerenden Folgen

I. Die Weichenstellung der Aufklärung der Moderne

Die folgenden Überlegungen bauen auf Voraussetzungen auf, die ich an anderer Stelle näher erläutert habe, nämlich in dem Text „Lebenswelt und Religion: Über die Unmöglichkeit, religiös unmusikalisch zu sein“¹. Danach ist Religion in der Struktur der Lebenswelt angelegt. Darunter verstehe ich die Welt, wie sie von Menschen erlebt wird, im Unterschied zur Welt der Tatsachen, wie sie Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sind. Mit ‚Struktur der Lebenswelt‘ ist dabei Folgendes gemeint. Die Lebenswelt weist eine Schichtung auf zwischen dem in seiner sinnenfälligen Präsenz Erlebten und etwas darin verborgen Mitpräsentem und Miterlebtem, in welchem die Erklärung liegt für das Erlebte und das im Unterschied zu dessen Flüchtigkeit und Vergänglichkeit bleibenden Charakter hat in dem Sinne, dass es im ständigen Fluss des Erlebten immer wieder neu mitpräsent ist und miterlebt wird. Religion hat es mit dieser Tiefenschicht der Lebenswelt zu tun. An ihr und ihrer Beständigkeit macht sich das Vertrauen fest, auf das der menschliche Lebensvollzug angewiesen ist. Auch das Erleben von Sinn oder von Sinnlosigkeit hat mit dieser Schichtung zu tun, nämlich mit dem Verhältnis der beiden Ebenen der Schichtung. Erlebtes wird als sinnvoll erlebt, oder es wirft doch zumindest keine verstörten Sinnfragen auf, wenn es in Übereinstimmung ist mit der basalen Ebene der Schichtung, auf die das Vertrauen gerichtet ist, und es wird als sinnwidrig oder sinnlos erlebt, wenn es inkongruent und ohne Zusammenhang mit dieser Ebene ist. Weil menschliches Leben sich innerhalb von Lebenswelten vollzieht, kann man sagen, dass der menschliche Lebensvollzug eine religiöse Dimension hat. Niemand ist religiös unmusikalisch.

Diese Feststellung ist nicht unbestritten. Viele Menschen glauben, dass Religion in ihrem Leben keine Rolle spielt. Das hat mit einem anderen Verständnis von Religion zu tun, als es hier im Ausgang vom Begriff der Lebenswelt skizziert worden ist. Wenn man sagt, dass das menschliche Leben sich innerhalb einer Lebenswelt vollzieht, dann ist das mit der Unterstellung verbunden, dass es sich dabei um etwas Reales handelt. Diesbezüglich hat die Aufklärung der Moderne die Weichen anders gestellt. Danach ist wirklich nur das, was als Tatsache gesichert

¹ <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2022/11/Lebenswelt-und-Religion-I.pdf>

werden kann. Dieser Grundsatz liegt dem wissenschaftlichen Weltbild zugrunde. Er hat zur Folge, dass die Lebenswelt aus dem Bereich des Wirklichen verbannt wird. Es würde hier zu weit führen zu erläutern, wie es zu diesem Grundsatz gekommen ist. Nur so viel sei dazu gesagt, dass die griechische Aufklärung im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. diesen Grundsatz nicht kannte. Sie vollzog sich im Übergang vom Mythos zum urteilenden Denken. Die Aufklärung der Moderne setzt sich demgegenüber von einer aus der christlichen Theologie hervorgegangenen Metaphysik ab, und sie vollzieht sich deshalb als *Erkenntniskritik*, und zwar vom Standpunkt des *urteilenden Denkens* aus. Damit etabliert sich das urteilende Denken als diejenige Instanz, die darüber entscheidet, was wirklich ist und was nicht. Das präsenzorientierte, narrativ sich artikulierende lebensweltliche Denken kann somit keinen Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis erheben. Wirklich sind nur Tatsachen, wie sie in der sprachlichen Form des Urteils konstatiert werden. Mit einem berühmten Satz von Ludwig Wittgenstein: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“

Damit tun sich in Bezug auf die Lebenswelt zwei Möglichkeiten auf. Die eine besteht darin, dass die Lebenswelt in die Subjektivität projiziert wird. Denn als Tatsache festgestellt werden kann nur, *dass* jemand etwas Bestimmtes erlebt, nicht aber, *was* er erlebt, also das betreffende Ereignis als Teil der Lebenswelt. So wird die Lebenswelt zur subjektiv erlebten Welt. Es gibt sie nicht als eine Realität jenseits des subjektiven Erlebens. Denn real sind nur Tatsachen. Daher erliegt jemand, der von dem Verkehrsunfall erzählt, den er gerade erlebt hat, einem Irrtum, wenn er meint, er erzähle von einer Realität. In Wahrheit erzählt er von seinem subjektiven Erleben von etwas, das real ist nur in Gestalt von Tatsachen, wie sie im Unfallprotokoll der Polizei festgehalten werden.

Die andere Möglichkeit besteht darin, das, was seinen Ort eigentlich in der Lebenswelt hat, in die Tatsachenwelt des urteilenden Denkens zu projizieren, um an dem Anspruch festhalten zu können, dass es sich dabei um etwas Wirkliches handelt. Das freilich führt zu Problemen, die ans Absurde grenzen. Bevor ich dies für die Religion verdeutliche, will ich dies an zwei anderen, nichtreligiösen Beispielen illustrieren, um einen Eindruck davon geben, wie weitreichend die Verzerrung im Verständnis der Wirklichkeit ist, die aus dieser Projektion der Lebenswelt in die Tatsachenwelt des urteilenden Denkens resultiert.

II. Die Verzerrung im Wirklichkeitsverständnis am Beispiel der Moral und der sozialen Welt; „Tatsachen und Werte“

Das erste Beispiel betrifft die Moral. Wie man sich leicht klarmachen kann, hat diese ihren Ort in der Lebenswelt. Wenn jemand im Blick auf das Verhalten einer Bekannten in einer moralischen Situation äußert: „Sie hat sich gut verhalten“, dann ist dies ein Narrativ, das artikuliert, wie der Sprecher ihr Verhalten erlebt hat, nämlich als gut. Bei der Transferierung in die Tatsachenwelt des urteilenden Denkens wird aus diesem Satz ein Urteil, das eine Tatsache konstatiert. Hieran hat sich innerhalb der Philosophie eine Kontroverse entzündet über die Frage, ob es neben empirischen Tatsachen auch moralische Tatsachen gibt und geben kann. Dabei stehen sich mit jeweils höchst scharfsinnigen Argumenten moralische Realisten und Antirealisten gegenüber.

Zu dieser Kontroverse hat es nur deshalb kommen können, weil man sich die Realität nur als etwas denken kann, das sprachlich in der Form des Urteils ausgedrückt wird. Spiegelt doch diese Kontroverse die Struktur des Urteils wider. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass der Anspruch, der mit einem Urteil erhoben wird, sich nicht auf die Wirklichkeit bezieht, sondern auf die Aussage, die mit ihm formuliert wird, nämlich dass diese wahr ist, und sie ist wahr, wenn das Ausgesagte eine Tatsache ist. Urteile beruhen also auf der Unterscheidung von sprachlichem Ausdruck und Wirklichkeit, und nur deshalb kann es zu der Frage kommen, ob dem moralischen Ausdruck ‚gut‘ etwas in der Realität entspricht. Der Anspruch hingegen, der mit dem Narrativ „Sie hat sich gut verhalten“ erhoben wird, bezieht sich darauf, dass es so ist, wie es gesagt wird, nämlich dass sie sich gut verhalten hat. Er bezieht sich m.a.W. auf die Wirklichkeit und nicht auf den Satz ‚Sie hat sich gut verhalten‘, und so spielt hier die Unterscheidung zwischen sprachlichem Ausdruck und Wirklichkeit keine Rolle. Innerhalb der Lebenswelt stellt sich daher die Frage gar nicht, ob dem Wort ‚gut‘ etwas in der Realität entspricht. Die moderne Ethik ist durch diese Verlagerung der Moral ins urteilende Denken charakterisiert. Auch heute noch ist die Mehrheit der Philosophinnen und Philosophen, die an den Universitäten Ethik lehren, der unhinterfragten Überzeugung, dass sich moralische Wertungen wie ‚gut‘, ‚geboten‘ oder ‚richtig‘ *argumentativ*, d.h. im urteilenden Denken, begründen lassen.²

Das zweite Beispiel für die Verzerrung der Wirklichkeit, zu der es bei dem Transfer der Lebenswelt in die Tatsachenwelt des urteilenden Denkens kommt, betrifft die Sphäre des

² Zur Kritik vgl. Johannes Fischer, *Die Zukunft der Ethik. Ein Essay*, Mohr Siebeck 2022.

Sozialen.³ Auch die soziale Welt ist eine erlebte Welt und als solche Teil der Lebenswelt. Sie unterscheidet sich von der natürlichen Welt darin, dass sie normativ verfasst ist. Während in der natürlichen Welt die Dinge aufgrund ihrer Eigenschaften sind, was sie sind – ein Grashalm, ein Stein, ein menschlicher Körper –, sind sie dies in der sozialen Welt aufgrund geschuldeter Anerkennung und Achtung. Was einen Kollegen zum Kollegen macht, das ist, dass ihm aufgrund eines bestimmten Arbeitsverhältnisses die Anerkennung und Achtung als Kollege geschuldet ist. Daher hat im lebensweltlichen Umgang das Wort ‚Kollege‘ eine normative Bedeutungskomponente, was sich da zeigt, wo es jemand an der geschuldeten Anerkennung und Achtung fehlen lässt und wo er auf sein Versäumnis aufmerksam gemacht wird mit dem Hinweis: „Das ist ein Kollege! (d.h. das ist jemand, dem die Anerkennung und Achtung als Kollege geschuldet ist!)“ Eine Familie ist eine Gemeinschaft von Menschen, der aufgrund des Erfülltseins gewisser Kriterien die Anerkennung und Achtung als Familie geschuldet ist. Auch das Wort ‚Familie‘ hat daher in lebensweltlichen Kontexten eine normative Bedeutungskomponente, was sich da zeigt, wo eine Gemeinschaft von Menschen für sich selbst den Anspruch erhebt: „Auch wir sind eine Familie! (d.h. auch uns ist die Anerkennung und Achtung als Familie geschuldet!)“ Die Verankerung der sozialen Realität in nicht bloß faktischer, sondern in geschuldeter Anerkennung ist dabei von alles entscheidender Bedeutung. Wäre die soziale Realität in faktischer Anerkennung fundiert, dann wäre sie der Willkür ausgeliefert. Ob eine Gemeinschaft von Menschen eine Familie ist oder nicht, hinge dann von der faktischen Anerkennung durch die Mitmenschen ab. Tatsächlich jedoch ist die soziale Welt durch Anerkennungs- und Achtungsregeln strukturiert, die festlegen, wem aufgrund welcher Kriterien welche Anerkennung und Achtung geschuldet ist. Wie gerade das Beispiel der Familie zeigt, sind diese Regeln Gegenstand mitunter heftiger gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und dabei dem Wandel unterworfen.

Die normative Verfasstheit der sozialen Welt hat eine besondere Pointe im Blick auf den Menschen. Hat sie doch die Implikation, dass die Menschenwürde im sozialen Menschsein enthalten ist.⁴ Daher hat auch das Wort ‚Mensch‘ innerhalb der sozialen Lebenswelt eine normative Bedeutungskomponente, was sich zum Beispiel an dem Ausruf „Das sind doch Menschen!“ in Anbetracht der Erniedrigung oder Misshandlung von Menschen zeigt. Mensch

³ Vgl. dazu ausführlich: Die normative Verfasstheit der sozialen Welt und die epistemische Aporie einer Wissenschaft von der sozialen Welt <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2022/07/Lebenswelt-2.pdf>

⁴ Vgl. dazu Johannes Fischer, Human Dignity and Human Rights <http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2017/12/Human-Dignity-and-Human-Rights-12-2017.pdf>

zu sein im Sinne der Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft heißt, ein Wesen zu sein, dem aufgrund seines natürlichen Menschseins die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist. Das aber ist gleichbedeutend damit, Menschenwürde zu haben. Denn Menschenwürde zu haben heißt nichts anderes als eben dies: ein Wesen zu sein, dem die Anerkennung und Achtung als Mensch geschuldet ist. Die Menschenwürde fällt daher mit dem sozialen Menschsein zusammen. Sie ist wie dieses eine soziale Realität, was bedeutet, dass sie keiner philosophischen oder theologischen Begründung bedarf, sondern nur verstehend aufgewiesen werden kann.

Beim Transfer in die Tatsachenwelt des urteilenden Denkens wird die soziale Welt bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Hat er doch zur Folge, dass ihre normative Verfasstheit verschwindet. Sie wird zu einer empirischen Realität, und Ausdrücke wie ‚Kollege‘, ‚Familie‘ oder ‚Mensch‘ haben dementsprechend einen rein deskriptiven Gehalt ohne normative Bedeutungskomponente. Das ist die Realität, mit der es die Soziologie zu tun hat. Dabei findet eine Naturalisierung des Sozialen statt. Wie in der natürlichen Welt sind es die Eigenschaften der sozialen Entitäten, die sie zu dem machen, was sie sind. Ob eine Gemeinschaft von Menschen eine Familie ist, das bemisst sich statt an Anerkennungsregeln an Definitionen und Eigenschaftskatalogen, mit denen festgelegt wird, welche Eigenschaften eine Gemeinschaft aufweisen muss, damit sie unter den Begriff Familie subsumiert werden kann. Eine Folge dieser Naturalisierung ist, dass das Menschsein und die Menschenwürde zu zweierlei Dingen werden. Dass Menschen Menschenwürde haben, das wird nun begründungsbedürftig, und so wird die Menschenwürde zu etwas, für dessen Begründung sich die Philosophie und die Theologie zuständig fühlen. Eine Schwierigkeit ist dabei, dass durch die Naturalisierung des Menschseins die Unterscheidung zwischen sozialem und natürlichem Menschsein verwischt wird. Hieran entzündet sich die Speziesismus-Debatte, die über die Frage geführt wird, warum die Eigenschaften der menschlichen *species* eine höhere Würde begründen können sollen als die Eigenschaften von Tieren oder Pflanzen. Ersichtlich sind das absurde Debatten.

Mit dem Transfer der Lebenswelt in die Tatsachenwelt des urteilenden Denkens geht der Sinn verloren, den die Dinge in der Lebenswelt haben. Eine Folge hiervon ist das Aufkommen der Rede von ‚Werten‘. Man kann sich dies am Beispiel des Handelns verdeutlichen. Es ist die erlebte und erlittene Welt, die Grund gibt zum Handeln.⁵ So erleben wir Krankheit als etwas

⁵ Vgl. dazu ausführlich: Gründe und Lebenswelt. Bemerkungen zu einem Text von Julian Nida-Rümelin
<https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2022/06/Gr%C3%BCnde-und-Lebenswelt-6.pdf>

Schlechtes und Gesundheit als etwas Gutes, und das gibt uns Grund, etwas für unsere Gesundheit zu tun, zum Beispiel indem wir regelmäßig Sport treiben. Bei besagtem Transfer werden Krankheit und Gesundheit zu empirischen, medizinisch diagnostizierbaren, wertneutralen Zuständen, und als solche begründen sie kein Handeln. Damit es zum Handeln kommt, muss daher noch etwas hinzukommen, das Handeln begründen kann, und als Bezeichnung für dieses ‚etwas‘ kommt im 19. Jahrhundert der Ausdruck ‚Wert‘ auf. Man treibt Sport, weil man seiner Gesundheit einen Wert beimisst oder weil die Gesundheit einen Wert hat. Der Ausdruck ‚Wert‘ fungiert seither als Bezeichnung für den Überschuss, den die Lebenswelt gegenüber der zur reinen Faktizität geschrumpften Welt aufweist und der nicht nur die Gründe des Handelns, sondern die sinnhafte Orientierung überhaupt umfasst. Man spricht dann davon, dass die Wirklichkeit aus ‚Tatsachen und Werten‘ besteht (wobei allerdings umstritten ist, ob es sich bei Werten um etwas Wirkliches handelt). Innerhalb dieser Wirklichkeitsauffassung wird die Menschenwürde zum Wert des Menschen. Die Würde eines Menschen achten heißt dann nicht, ihn als Menschen achten, sondern es heißt, den Wert achten, den er als Mensch hat. Und was Grund gibt, die Natur zu schützen, ist nicht die Natur, sondern der intrinsische Wert der Natur. Daher hat auch der Wertbegriff innerhalb der heutigen philosophischen Ethik Konjunktur. Auch der Sinn, den Religion spendet, wird unter den Wertbegriff subsumiert. Das kann wie bei Ronald Dworkin zu der Meinung führen, dass die Religion ihren Kern nicht im Glauben an fragwürdige Tatsachen wie die Existenz Gottes oder den Schöpfungscharakter der Wirklichkeit hat, sondern im Glauben an die objektive Realität von Werten.⁶

III. Das Missverständnis der Religion

Ich habe die beiden Beispiele der Moral und der sozialen Welt angeführt, um zu verdeutlichen, dass das, was ich im Folgenden zur Religion sagen werde, in einem weiten Kontext steht. Mit ihrem Exklusivanspruch für die Erkenntnis des urteilenden Denkens, wie er in dem Grundsatz enthalten ist, dass wirklich nur das ist, was als Tatsache gesichert werden kann, hat die Aufklärung der Moderne einen Verblendungszusammenhang geschaffen, bei dem die Wirklichkeit, innerhalb deren wir uns im Leben und Handeln orientieren, entweder ganz als Wirklichkeit verschwindet oder nur höchst verzerrt in den Blick kommt. Das Erste ist da der Fall, wo die Lebenswelt in die Subjektivität projiziert und zur subjektiv erlebten Welt wird. Das Zweite ist da der Fall, wo die Lebenswelt in die Tatsachenwelt des urteilenden Denkens transferiert wird, wie dies an den Beispielen der Moral und der sozialen Welt illustriert wurde.

⁶ Ronald Dworkin, *Religion ohne Gott*, Frankfurt 2013.

Beides findet sich auch in Bezug auf die Religion, was nicht verwunderlich ist, da nach dem Gesagten Religion es mit der Tiefenschicht der Lebenswelt zu tun hat. Was das Erste betrifft, so wird damit, dass die Lebenswelt zur subjektiv erlebten Welt wird, auch diese Tiefenschicht zu etwas Subjektivem in Gestalt von spirituellem Erleben, religiösen Empfindungen, Gefühlen, Vorstellungen, Überzeugungen oder Symbolen, und sie wird in dieser Gestalt in die empirische Tatsachenwelt des urteilenden Denkens eingeordnet. Diese empirische Religion ist das Gegenstandsfeld der Religionswissenschaft. Prägnant formuliert findet sich diese Verankerung in der Subjektivität in der Definition der Religion durch Clifford Geertz: „Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ Das Symbolsystem, um das es sich bei einer Religion hiernach handelt, ist nicht Artikulation oder Repräsentation erlebter Wirklichkeit, sondern es zielt auf die Subjektivität in Gestalt von Stimmungen, Motivationen, Vorstellungen sowie Überzeugungen hinsichtlich des Realitätsgehalts dieser Vorstellungen. Die Formulierung „Aura von Faktizität“ lässt dabei erkennen, dass die Wirklichkeit, auf die sich religiöse Überzeugungen beziehen, nach Art der Wirklichkeit gedacht wird, wie sie Gegenstand des urteilenden Denkens ist. Es geht um Tatsächlichkeit, nicht um Präsenz oder um Gegenwart.

Wie gesagt besteht die Alternative zur Subjektivierung der Religion in der Transferierung der Tiefenschicht der Lebenswelt in die Tatsachenwelt des urteilenden Denkens. Damit wird gerettet, dass es sich bei dieser Tiefenschicht um eine Wirklichkeit jenseits des bloß subjektiven Erlebens handelt. Doch ist dies damit erkauft, dass religiöser Glaube zu einem Tatsachenglauben wird. Als solcher muss er sich vor der Vernunft des urteilenden Denkens ausweisen. Damit erst kommt es zu jener Frage, die durch die Religionskritik der Moderne in Stellung gebracht wird, nämlich ob Gott existiert. Denn auch diese Frage spiegelt die Struktur des Urteils wider. Wie ich oben im Blick auf die Moral und das Wort ‚gut‘ verdeutlicht habe, beruhen Urteile auf der Unterscheidung zwischen sprachlichem Ausdruck und Wirklichkeit. Nur so kann es zu der Frage kommen, ob dem, was das Wort ‚gut‘ bezeichnet, etwas in der Realität entspricht. Innerhalb der narrativ zur Sprache kommenden Lebenswelt stellt sich diese Frage nicht. Genauso verhält es sich mit der Frage, ob Gott existiert, d.h. ob dem, was das Wort ‚Gott‘ bezeichnet, etwas in der Realität entspricht. Auch diese Frage stellt sich innerhalb der

Lebenswelt nicht. Man sieht das an der Theodizeeproblematik. In der Moderne wird die Realität des Übels zu einem Argument, mit dem die Existenz eines allmächtigen und gütigen Gottes in Zweifel gezogen wird. Für Hiob dagegen, den mit so vielen Übeln Geschlagenen, und für seine Freunde stellt sich die Frage nach Gottes Existenz nicht einen einzigen Augenblick. Denn für sie ist Gott keine Tatsache, sondern erlebte Gegenwart. Der in der Lebenswelt verwurzelte religiöse Glaube wird daher durch die aufgeklärte Kritik am Tatsachenglauben an die Existenz Gottes nicht von Ferne getroffen.

Allerdings laufen sowohl die Subjektivierung als auch die Objektivierung dessen, womit Religion es zu tun hat, auf eine Entwertung des gelebten und praktizierten religiösen Glaubens hinaus. Nach der einen Sicht erliegt der Glaubende einer Täuschung, insofern er etwas, das doch nur subjektiv imaginiert ist, für Wirklichkeit hält. Nach der anderen Sicht steht seine Vernunft in Frage, insofern er an die Existenz von etwas glaubt, das größten Zweifeln ausgesetzt ist. Wer sich dem Exklusivanspruch der Aufklärung für das urteilende Denken in Bezug auf die Wirklichkeitserkenntnis verpflichtet weiß, der kann daher nicht guten Gewissens religiös sein. Und da er keine Lebenswelt kennt, sondern die Wirklichkeit für ihn aus Tatsachen (und Werten) besteht, kann er sich der Illusion hingeben, dass er sich von Religion freihalten kann. Dass dem menschlichen Leben eine religiöse Dimension inhärent ist, das ist für ihn undenkbar. Das Verrückte daran ist, dass er, der mit seinem Denken in der Urteilsperspektive der Aufklärung gefangen ist, mit seinem Leben in jedem Augenblick in eine Lebenswelt eingebunden ist.

IV. Dialektik der Aufklärung: Religiöser Fundamentalismus, säkulare Ersatzreligion und Krisis der Vernunft

Ich habe im vorigen Kapitel zu verdeutlichen versucht, dass und wie sich der Exklusivanspruch für das urteilende Denken, der mit der Aufklärung der Moderne zur Herrschaft gelangt, auf das *Verständnis* der Religion ausgewirkt hat. Man könnte dies nun insbesondere für die christliche Theologie näher ausführen, in der sich im Gefolge der Aufklärung beides findet, sowohl die Subjektivierung dessen, womit Religion es zu tun hat, d.h. seine Verlegung ins Gefühl oder ins Selbstverständnis (z.B. Schleiermacher, Bultmann), als auch seine Objektivierung und Einordnung in die Tatsachenwelt des wissenschaftlichen Denkens (z.B. Pannenberg). Daneben findet sich eine dritte Richtung, die im Zusammenhang mit dem Historismus entsteht und mit dem Namen Ernst Troeltsch verbunden ist und die die Alternative zwischen Subjektivierung und Objektivierung dadurch vermeidet, dass sie die basale Ebene innerhalb der Schichtung der

Lebenswelt, von der her alles seinen Sinn bezieht, auswechselt und an die Stelle Gottes eine teleologisch vorgestellte Geschichte setzt. Der Sinn des Protestantismus liegt dann in seinem Beitrag zur Entstehung der modernen Individualität und Persönlichkeit. Auch der Wertbegriff findet Eingang in die Theologie (z.B. Albrecht Ritschl, Georg Wünsch). In Opposition zu alledem steht schließlich eine theologische Richtung, die sich weigert, sich durch die Weichenstellung der Aufklärung vorgeben zu lassen, wie Rede von Gott (noch) möglich ist und wie von Gott zu denken ist (Karl Barth). Doch auch sie beansprucht, Wissenschaft zu sein und Gott im urteilenden Denken erfassen zu können, und so nährt auch sie das Missverständnis, dass der christliche Glaube auf eine religiöse Tatsachenwelt bezogen ist. Letztlich liegt hier die Grundanfrage an jede Art von wissenschaftlicher Theologie, die Gott als ihren Gegenstand begreift, nämlich ob und inwiefern es überhaupt möglich ist, sich auf Gott anders als allein im präsensorientierten, narrativ sich artikulierenden lebensweltlichen Denken zu beziehen. In der Bibel findet sich nur diese Art des Denkens und keine wissenschaftliche Theologie.

Statt dem Verständnis der Religion seitens der Theologie weiter nachzugehen, möchte ich im Folgenden die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass sich jener Exklusivanspruch für das urteilende Denken ja nicht nur auf das *Verständnis* der Religion ausgewirkt hat, sondern auch und vor allem auf die gelebte und praktizierte Religion selbst. Das betrifft zum einen die Kirchen, Freikirchen und christlichen Gruppierungen. Auch deren Mitglieder haben ja teil an der Welt, die mit der Aufklärung entstanden ist und die durch das wissenschaftliche Denken geprägt ist. Dadurch versteht sich auch für sie das Wirklichsein dessen, was Inhalt ihres Glaubens ist, nicht mehr von selbst, sondern es wird zum Problem. Auch hier liegt dann die Lösung darin, dasjenige, worum es religiös geht, entweder zu subjektivieren oder zu objektivieren. Im ersten Fall tritt an die Stelle der Allgegenwart des Geistes Gottes in dem, was in der Welt geschieht, Spiritualität als ein subjektives Erleben, das – wie Menschen berichten, die solche Erlebnisse haben – von einem Gefühl der Verbundenheit mit dem Universum begleitet sein kann und das entweder um seiner selbst willen aufgesucht wird oder deshalb, weil es positive Auswirkungen auf das eigene psychische Befinden hat.

Im zweiten Fall steht man vor der Herausforderung, das, was Inhalt des christlichen Glaubens ist, zum wissenschaftlichen Weltbild ins Verhältnis zu setzen. Dabei gibt es zwei Möglichkeiten, nämlich dass entweder dem wissenschaftlichen Weltbild oder aber dem religiösen Glauben Priorität eingeräumt wird. Von der ersten Art ist die Debatte über ‚Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft‘, wie sie hierzulande in der Theologie und der

Kirche geführt worden ist und bis heute geführt wird. In ihr wird das wissenschaftliche Weltbild als gegeben genommen und nicht in Frage gestellt. Diskutiert wird, wie sich der Schöpfungsglaube mit diesem Weltbild in Kongruenz bringen lässt. Von der zweiten Art ist der religiöse Fundamentalismus, der der Naturwissenschaft und überhaupt der Wissenschaft die Bibel entgegensetzt. Der religiöse Fundamentalismus ist ein typisches Phänomen der Moderne. Er ist kein Rückfall hinter die Aufklärung, sondern eine Folge der Aufklärung mit ihrem Exklusivanspruch für das urteilende Denken und der daraus resultierenden Reduktion der Wirklichkeit auf die Tatsachenwelt. Führt Letztere doch dazu, dass die Wirklichkeit dessen, was Inhalt des Glaubens ist, in der Welt der Tatsachen verteidigt werden muss. Das kann, wie in den USA, bis zu der Forderung gehen, an den Schulen die Evolutionslehre zu verbieten. So führt jener Exklusivanspruch dazu, dass aus religiösen Gründen die Vernunft des urteilenden Denkens in ihrem Geltungsanspruch in Zweifel gezogen wird. Das Bedürfnis nach Sinn triumphiert über den Anspruch der Wahrheit.

Damit rückt der Grundkonflikt in den Blick, den die Aufklärung der Moderne hinterlassen hat und der keineswegs nur auf den religiösen Fundamentalismus beschränkt ist, sondern der sich ebenso und sogar in besonderem Maße bei den säkularen Ersatzreligionen findet, die infolge der Aufklärung entstehen. Erinnerung sei noch einmal an das, was ganz zu Beginn in der einleitenden Skizze über das Erleben von Sinn und von Sinnlosigkeit ausgeführt worden ist. Dieses hat mit dem Verhältnis zwischen den beiden Ebenen der Schichtung innerhalb der Lebenswelt zu tun, nämlich der Ebene des sinnfällig Erlebten und der Ebene des darin verborgen Gegenwärtigen, auf dessen Beständigkeit das Vertrauen gerichtet ist. Mit letzterer Ebene hat es, wie gesagt, die Religion zu tun. Bei der Transformation der Lebenswelt in die Tatsachenwelt des urteilenden Denkens werden aus dem sinnfällig Erlebten empirische Tatsachen. Die erlebte Krankheit wird zum *Zustand* der Krankheit, wie er medizinisch diagnostiziert werden kann. Doch für die zweite, basale Ebene, d.h. für die unsichtbare Tiefenschicht der Lebenswelt, gibt es in der Empirie der Tatsachenwelt nichts Entsprechendes. Daher verschwindet sie bei dieser Transformation. Die Religionskritik der Aufklärung hat sich zugute gehalten, den Gottesglauben mit rationalen Argumenten überwunden zu haben, also im urteilenden Denken. Doch in Wahrheit ist es die Umstellung der Wirklichkeit von Präsenz auf Faktizität gewesen, aus der die Säkularität der Welt hervorgegangen ist.

Wie kann es in einer solchen Welt Sinn geben? Eigentlich kann es das gar nicht, weil diese Welt ja nur aus Tatsachen besteht. Sinn gibt es nur innerhalb einer Lebenswelt. Damit ergibt

sich folgendes Problem: Wenn wirklich nur das ist, was als Tatsache feststellbar ist, dann muss die Tiefenschicht der Lebenswelt so beschaffen sein, dass ihr Wirklichsein durch Tatsachen verbürgt ist, wie sie im urteilenden Denken festgestellt werden können. Andererseits handelt es sich bei dieser Tiefendimension um etwas Erlebtes, das in der Form von Narrativen zur Sprache kommt. Beides zusammen genommen bedeutet, dass Menschen in einer solchen Welt Sinn finden können, indem sie aufgrund von feststellbaren Tatsachen Narrative konstruieren, die als Tiefenschicht ihrer Lebenswelt fungieren und deren Wirklichkeitsgehalt (für sie) durch die betreffenden Tatsachen verbürgt ist. Sinn resultiert hier also aus einer Verknüpfung von urteilendem und narrativem Denken. Narrative sind dadurch charakterisiert, dass in ihnen alles Einzelne einen Sinn hat, den es aus dem Kontext des Ganzen bezieht. Man mag sich auch dies an einem Beispiel verdeutlichen. Angenommen, jemand erzählt folgende Begebenheit: „Ich hatte gestern Zwischenprüfung in Mathematik. Ich bin um sechs Uhr aufgestanden, habe mir einen starken Kaffee gekocht und noch einmal ein paar Dinge im Buch über Vektoranalysis nachgelesen. Dann habe ich die Straßenbahn genommen und bin ins mathematische Seminar gefahren.“ Alles Einzelne darin, das frühe Aufstehen, der starke Kaffee usw. hat einen Sinn, den es von der Zwischenprüfung in Mathematik her bezieht, die der Betreffende vor sich hat. Man denke sich zum Kontrast diese Passage umgewandelt in lauter Urteile bzw. Tatsachenfeststellungen: „X hatte gestern Zwischenprüfung in Mathematik. X ist um sechs Uhr aufgestanden. X hat sich einen starken Kaffee gekocht usw.“ Alles Einzelne steht hier isoliert für sich da. Das hat seinen Grund in der bereits erwähnten Tatsache, dass es bei Urteilen nicht um die Wirklichkeit, sondern um die Wahrheit von Aussagen geht. Daher gerät hier der Zusammenhang aus dem Blick, den die Dinge in der Wirklichkeit haben und der bei dem Narrativ vor Augen ist. Rein für sich genommen generieren Urteile keinen Sinnzusammenhang. Daher bedarf es der Verknüpfung mit der Narrativität.

Damit lässt sich nun angeben, worin das Typische einer säkularen Ersatzreligion besteht. Als Beispiel habe ich den Marxismus erwähnt. Er hat den Doppelcharakter, einerseits eine wissenschaftliche Theorie und andererseits ein Geschichtsnarrativ zu sein. Die Theorie liefert die Begründung dafür, dass die Geschichte, von der das Narrativ handelt, den Verlauf nehmen wird, den dieses vorhersagt. Für den überzeugten Marxisten fungiert dabei die Geschichte des Geschichtsnarrativs als Tiefenschicht bzw. basale Ebene der Lebenswelt, innerhalb deren er sich orientiert. Das bedeutet, dass er in den Ereignissen, die er erlebt, diese Geschichte erlebt und dass dadurch die Ereignisse in einen geschichtlichen Zusammenhang integriert werden, der ihnen Sinn verleiht. Das gilt für die Krisen, von denen der Kapitalismus erschüttert wird, ebenso

wie für das revolutionäre Handeln, das aus diesem Zusammenhang seinen Sinn und seine Motivation bezieht. Die Opferbereitschaft vieler überzeugter Marxisten speiste sich aus diesem Vertrauen in die Geschichte, wie sie hinsichtlich ihres Verlaufs durch die Marxsche Theorie verbürgt ist.

Freilich, wenn die sinnkonstituierende Tiefendimension der Lebenswelt in etwas besteht, dessen Wirklichsein durch das urteilende Denken verbürgt sein soll, dann ist der Konflikt zwischen Sinn und Wahrheit vorprogrammiert. Auch das lässt sich am Marxismus studieren, zum Beispiel an dem Dogmatismus, mit dem überzeugte Marxisten die Marxsche Arbeitswertlehre gegen Kritik zu immunisieren versucht haben. Hat Marx doch aus seiner Arbeitswertlehre die These vom tendenziellen Fall der Profitrate abgeleitet, auf der seine Prognose des Zusammenbruchs des Kapitalismus beruht. Wenn die Arbeitswertlehre falsch ist, dann ist auch dem marxistischen Geschichtsnarrativ die Grundlage entzogen, und damit verliert alles den Sinn, den es von dorthin bezogen hat. Also darf die Arbeitswertlehre nicht falsch sein. So triumphiert auch hier wie im Beispiel des religiösen Fundamentalismus das Bedürfnis nach Sinn über den Anspruch der Wahrheit. Das gilt erst recht im Hinblick darauf, dass viele überzeugte Marxisten die Gräueltaten des stalinistischen Terrors entweder nicht wahrhaben wollten oder sie verharmlosten oder gar entschuldigten haben. Denn auch diese Gräueltaten stellten ihr Geschichtsnarrativ in Frage, wonach der Übergang vom Kapitalismus zur sozialistischen Gesellschaftsordnung eine bessere Gesellschaft hervorbringen würde.

Ich nenne den Marxismus eine säkulare Ersatzreligion, weil für dessen Anhänger das marxistische Geschichtsnarrativ die Funktion der Tiefenschicht der Lebenswelt übernimmt, innerhalb derer sie sich orientieren. Mir ist es wichtig, dies noch einmal in Abgrenzung zu den identitätspolitischen Konflikten klarzustellen, die wir in der Gegenwart erleben. Auch bei diesen Konflikten hat die Wahrheit einen schweren Stand. Doch geht es dabei nicht um Religion. Was hier die Wahrheit in Bedrängnis bringt, das ist nicht das Bedürfnis nach Sinn, sondern es sind gruppenspezifische Interessen, zu deren Durchsetzung man einen bestimmten moralischen Status für sich selbst reklamiert. Dabei spielen narrative Muster wie z.B. das Muster der ‚Opfergeschichte‘ eine Rolle, welche moralische Implikationen haben und denen entsprechend man die eigene Geschichte zu erzählen sucht, um daraus moralische Ansprüche ableiten zu können. Auch dabei kann es vorkommen, dass man um des Narrativs willen, mit dem man identifiziert werden möchte, Tatsachen übergeht, unterschlägt oder zurechtbiegt. Aber das ist dann kein Konflikt zwischen Sinn und Wahrheit, sondern zwischen Egoismus und

Wahrheit.⁷ Einschränkend muss allerdings hinzugefügt werden, dass Identitätspolitik ins quasi-Religiöse umschlagen kann. Das ist dann der Fall, wenn Dinge wie ‚Kolonialismus‘ oder ‚Rassismus‘ zu Mächten stilisiert werden, von denen das Fühlen und Denken der Menschen insgeheim beherrscht ist und die subkutan in allem gegenwärtig sind und aufgespürt werden können.

Der Marxismus ist als säkulare Ersatzreligion ein Spezialfall eines allgemeineren Typus, dessen Geschichtsnarrativ vom Fortschritt in Richtung auf eine bessere Welt handelt. Es ist eine Ironie des Schicksals, dass gerade die Aufklärer und unter ihnen die schärfsten Kritiker der Religion ihre Motivation und ihre Hoffnung aus dem Glauben an diese säkulare Religion bezogen haben. Der Marxismus ist heute Geschichte. Doch wie steht es mit der Gegenwart? Kann man auch m Blick auf die Menschen in den westlichen Demokratien von so etwas wie einer säkularen Ersatzreligion sprechen? Gibt es auch für sie neben dem tradierten religiösen Glauben, insoweit sie einem solchen anhängen, ein säkulares Geschichtsnarrativ, von dem her die Wirklichkeit, wie sie von ihnen erlebt wird, ihren Sinn bezieht? Was hat die Menschen bei der Wende 1989 jubeln lassen? Worauf haben sie ihr Vertrauen gesetzt? Gab und gibt es hier nicht tatsächlich ein Narrativ, nämlich dasjenige von der Erfolgsgeschichte des westlichen Modells, von der Durchsetzung der Demokratie in aller Welt, vom globalen Siegeszug der Menschenrechte, von der Schaffung einer durch das Völkerrecht garantierten globalen Friedensordnung, vom wirtschaftlichen Aufschwung und der Beseitigung von Hunger und Armut? Die Wende 1989 hat diesem Narrativ einen kräftigen Schub an Überzeugungskraft gegeben. Doch hat auch dieses Narrativ den Blick auf die Wirklichkeit in einer Weise eingestellt, die der Wahrheit nicht immer förderlich gewesen ist. Ganz im Gegenteil. Was die Durchsetzung der Demokratie betrifft, so hat man aufgrund des Glaubens an dieses Narrativ die sozialen und politischen Realitäten nicht wahrhaben wollen, die in einem Land wie Afghanistan oder dem Irak oder Libyen und in vielen anderen Ländern des globalen Südens herrschen und die für eine von außen kommende Implementierung einer funktionierenden Demokratie ein unüberwindliches Hindernis darstellen. Was die Menschenrechte betrifft, so hat man aufgrund einer falsch verstandenen Universalität geglaubt, dass sie überall auf der Welt in normativer, d.h.

⁷ Diese identitätspolitische Moralisierung der Geschichte hat in der Gegenwart zu einem Streit unter Historikern geführt über die Frage, ob ihr Fach sich daran beteiligen darf oder gar soll. Ich beziehe mich auf die Kontroverse, die Egon Flaig und Rebekka Habermas in der FAZ und der ZEIT ausgetragen haben. Wissenschaft ist die identitätspolitische Inanspruchnahme der Geschichte jedenfalls nicht. Denn Wissenschaft vollzieht sich in der Form des Urteils. Historische Urteile können Narrative *korrigieren*, die bis dahin die Vorstellung von der Geschichte bestimmt haben. Das hat dann zur Folge, dass die Geschichte neu erzählt werden muss. Aber weil Wissenschaft sich in der Form des Urteils vollzieht, stellt sich eine Disziplin außerhalb des Kreises der Wissenschaften, wenn sie es als ihre Aufgabe ansieht, Narrative zu *konstruieren* und in die Welt zu setzen.

verpflichtender Geltung stehen, und zwar auch in Kulturen, in denen die Menschen das ganz anders sehen und in denen zuerst zählt, ob jemand Mann oder Frau ist und welchem Stamm oder welcher Religion er angehört, und nicht, dass er Mensch ist. Dieser Universalitätsglaube hat zur Folge, dass man die Menschen solcher Kulturen als unterentwickelt und blind betrachten muss, weil sie das doch auch für sie Geltende nicht sehen und anerkennen können. So konnte sich der Westen mit seinem Menschenrechtsethos diesen Kulturen überlegen fühlen, und er konnte sich berechtigt fühlen, ungeachtet der kulturellen Gegebenheiten die Anerkennung und Achtung der Menschenrechte weltweit einzufordern. Doch tatsächlich kann von einer universalen normativen Geltung der Menschenrechte nicht die Rede sein. Diese Geltung kann allenfalls ein in weiter Ferne liegendes Ziel sein, aber sie ist keine Realität, deren Achtung man einfordern könnte.⁸ Was den Frieden betrifft, so hat man selbst nach dem russischen Krieg gegen Georgien und der russischen Annexion der Krim die Gefahren nicht sehen wollen, die von Russlands massiver militärischer Aufrüstung und seiner Verwandlung in einen autoritären Staat ausgegangen sind. Man hat auf das Narrativ vertraut, dass mit der Wende 1989 sich in Europa eine dauerhafte Friedensordnung etabliert hat, nicht zuletzt aufgrund starker wirtschaftlicher Verflechtungen, und man hat sich daher einen Krieg in Europa nicht vorstellen wollen. Das hat besonders in Deutschland und hier besonders in der evangelischen Kirche⁹ dem Pazifismus Auftrieb gegeben. Mit dem Sieg der Taliban in Afghanistan, dem russischen Angriffskrieg auf die Ukraine, dem offenen Ausgang des geopolitischen Konflikts zwischen den USA und China, aber auch mit den vielen internen Problemen und Konflikten innerhalb der heutigen westlichen Demokratien ist dieses Geschichtsnarrativ vom unaufhaltsamen Erfolg des westlichen Modells ins Wanken geraten, und mit ihm das Vertrauen, das sich an ihm festgemacht hat. Es ist eine offene Frage, was im Falle eines anhaltenden Vertrauensverlustes an seine Stelle treten wird. Die Entwicklung in den USA lässt befürchten, dass dies der Mythos nationaler Größe ist: „Make America great again!“

Man könnte weitere Beispiele für säkulare Ersatzreligionen und das darin liegende Potential an Wahrheitsverleugnung und Gewalt anführen. So etwa den Zionismus.¹⁰ Doch dürfte das

⁸ Vgl. hierzu Johannes Fischer, Human Dignity and Human Rights, aaO. (Anm. 4), darin die Passage über die Bedeutung des Ausdrucks ‚universality of human rights‘

⁹ Vgl. die Kundgebung der EKD-Synode in Dresden 2019: „Kirche auf dem Weg der Gerechtigkeit und des Friedens“ <https://www.ekd.de/kundgebung-ekd-synode-frieden-2019-51648.htm>. Sie ist im Stil einer Selbstverpflichtung der Synodalen auf einen konsequenten Weg der Gewaltlosigkeit und des Einsatzes für die Überwindung militärischer Rüstung gehalten.

¹⁰ Johannes Fischer, Ist Kritik an der Siedlungspolitik des Staates Israel jetzt antisemitisch? Zur Adaption der zionistischen Begründung des Rechts des jüdischen Volkes auf das „Land Israel“ im neuen Antisemitismus-Handbuch der EU-Kommission <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2021/01/IHRA-Definition-Neues-Antisemitismus-Handbuch-der-EU-2.pdf>

Entscheidende klar geworden sein. Die Religion ist wie einer Hydra, jene vielköpfige Schlange aus der griechischen Mythologie, der zwei Köpfe nachwachsen, wo man ihr einen Kopf abschlägt. Die Aufklärung der Moderne hat eine säkulare Welt hervorgebracht. Doch hat damit die Religion nur eine andere Gestalt angenommen. Es ist die Dialektik der Aufklärung, dass die Ersatzreligionen, die mit der Säkularisierung entstanden sind, die Vernunft, um die es der Aufklärung zu tun war, in äußerste Bedrängnis bringen und korrumpieren. Das Bedürfnis nach Sinn und Vertrauen übertrumpft den Anspruch der Wahrheit. Stellt man die ungeheuren Opfer in Rechnung, die die säkulare Religion in ihren verschiedenen Ausprägungen gefordert hat und bis heute fordert, dann kann man sich der Einsicht nicht entziehen, dass die Richtung, in der sich die Dinge in der Welt entwickeln, ob zum Guten oder zum Bösen, sich auf der Ebene der Religion entscheidet, nämlich daran, worauf die Menschen im Letzten ihr Vertrauen setzen.

V. *Die Vereinbarkeit von Religion und säkularer Vernunft*

Es war von dem Verblendungszusammenhang die Rede, den die Aufklärung der Moderne hervorgebracht hat und der aus der Verdrängung der Lebenswelt aus dem Bereich des Wirklichen resultiert. Es ist mir wichtig zu betonen, dass ursächlich hierfür nicht das urteilende Denken ist, sondern vielmehr der Exklusivanspruch für das urteilende Denken in Bezug auf die Wirklichkeitserkenntnis. Das urteilende Denken, das wie gesagt nicht erst mit der Aufklärung der Moderne, sondern mit der griechischen Aufklärung im 5. und 4. Jh. v. Chr. entsteht, stellt eine große Errungenschaft dar. Ihm ist es zu verdanken, dass Menschen sich in einer gemeinsamen Welt treffen können. Menschen, die sich nur und ausschließlich innerhalb von Lebenswelten orientieren, sind voneinander getrennt durch das, was jeweils als basale Ebene innerhalb der Schichtung ihrer Lebenswelt fungiert, seien es Götter oder ein Gott. Sie leben in verschiedenen Welten. Mit der Umstellung von Präsenz auf Faktizität im urteilenden Denken verschwindet diese basale Ebene, insofern sie nur im sinnenfällig Erlebten mitpräsent ist, und die Ebene des sinnenfällig Erlebten verwandelt sich in die empirische Tatsachenwelt, auf die man sich gemeinsam beziehen kann. Auch das urteilende Denken vollzieht sich dabei in einem Präsenzzusammenhang, nämlich dem Präsenzraum exklusiv menschlicher Kopräsenz – der Intersubjektivität –, von dem aus alles andere zum Gegenstand von Tatsachenerkenntnis objektiviert wird. Man muss sich also die Umstellung von Präsenz auf Faktizität als einen Wechsel zwischen Präsenzräumen vorstellen. Man wechselt vom Präsenzraum einer Lebenswelt in den Präsenzraum des Diskurses mit anderen über die Welt, in welchem es um Wahrheit und Faktizität geht, und man kehrt danach in den Präsenzraum der Lebenswelt zurück. Das bedeutet, dass ein und derselbe Mensch an beidem teilhaben kann, sowohl an einer religiös

geprägten Lebenswelt als auch am urteilenden Denken und an der mit anderen gemeinsamen säkularen Welt. Beides widerspricht sich nicht, sondern der Betreffende hält sich dabei nur in unterschiedlichen Präsenzlräumen auf. Das ist die Situation religiöser Menschen unter den Bedingungen der Säkularität.

Die Meinung, dass Religion und säkulare Vernunft unvereinbar sind, resultiert aus dem Exklusivanspruch für das urteilende Denken in Bezug auf die Wirklichkeitserkenntnis. Doch hält dieser Anspruch einer vernünftigen Überprüfung nicht stand. Warum sollen nur Urteile und nicht zum Beispiel auch ein Ausruf wie „Es schneit!“ beim überraschten Blick aus dem Fenster eine Erkenntnis ausdrücken können? Das entscheidende Argument gegen jenen Exklusivanspruch liegt in dem schon mehrfach erwähnten Sachverhalt, dass der Anspruch, der mit einem Urteil erhoben wird, sich gar nicht auf die Wirklichkeit bezieht, sondern vielmehr auf die Aussage, die mit ihm formuliert wird, nämlich dass diese wahr ist. Sie ist wahr, wenn der ausgesagte Sachverhalt wirklich ist. Dass er das ist, kann aber nicht durch ein Urteil festgestellt werden, da wie gesagt Urteile sich nicht auf die Wirklichkeit, sondern auf die Wahrheit von Aussagen beziehen. Festgestellt werden kann das nur durch eine Sprachform, die Wirklichkeit artikuliert, und das sind Narrative. Wenn jemand *urteilt* „Es schneit“ und ein anderer in Bezug auf dieses Urteil fragt „Ist es *wahr*, dass es schneit?“ und wenn dann aufgrund eines Blicks aus dem Fenster geantwortet wird: „Ja, es schneit!“, dann ist Letzteres ein Narrativ, das artikuliert, was vor Augen ist und das die Wahrheit des Urteils bestätigt. Die basale Sprachform für die Wirklichkeitserkenntnis sind also Narrative und nicht Urteile. (Daher ist das Kantische „Ding an sich“, jenes unbekannte Etwas jenseits des Zugriffs des urteilenden Verstandes mit seiner kausalen Verknüpfung der Dinge, recht begriffen die Lebenswelt.)

Das eigentliche Motiv für jenen Exklusivanspruch für das urteilende Denken dürfte daher in etwas ganz anderem liegen, nicht darin, die Wirklichkeitserkenntnis auf ein sicheres Fundament zu stellen, sondern darin, die Gemeinsamkeit der Wirklichkeit zu gewährleisten. Dazu muss die Lebenswelt aus dem Bereich des Wirklichen verbannt werden, da wie gesagt Lebenswelten Menschen voneinander trennen können. Wird demgegenüber der Exklusivanspruch fallengelassen, dann kehrt die Lebenswelt mitsamt ihrer religiösen Tiefenschicht in den Bereich des Wirklichen zurück. Das urteilende Denken überschreitet dann die Grenzen seiner Zuständigkeit, wenn es der lebensweltlichen und somit auch der religiösen Erkenntnis ihren Erkenntnischarakter bestreitet.

Wie kann man an etwas glauben, für das es keine Beweise gibt? Mit dieser Frage hat die Aufklärung der Moderne den religiösen Glauben in Bedrängnis gebracht und unterminiert. Sie beruht auf der Unterstellung, dass etwas nur dann vertrauenswürdig ist, wenn man sich im urteilenden Denken von seiner Realität überzeugen kann. Diese Unterstellung bestimmt für viele Menschen das Bild, das sie von der Kirche haben, nämlich dass deren Mitglieder irgendwie hinter der Aufklärung zurückgeblieben sind. Sie glauben an etwas, für das es keine Beweise gibt. Doch wie deutlich geworden ist, beruht jene Unterstellung auf einem fundamentalen Missverständnis. Religion hat es mit der basalen Ebene innerhalb der Schichtung der Lebenswelt zu tun, und deren Wirklichsein lässt sich nicht aus der Tatsachenwelt des urteilenden Denkens herleiten oder begründen. Es wird vielmehr erlebt. Allerdings kann die basale Ebene nicht unmittelbar erlebt werden. Sie ist vielmehr dasjenige, worin die Erklärung liegt für das in sinnenfälliger Präsenz Erlebte, und insofern wird sie in diesem miterlebt. So wie wir bei einem Sturz die Schwerkraft erleben können, da in ihr die Erklärung für den Sturz liegt, so erleben die Menschen in einem afrikanischen Land wie der Elfenbeinküste in einem epileptischen Anfall die Anwesenheit von Geistern; und so erleben die Menschen, die am biblischen Schöpfungsglauben teilhaben, im Wachstum und Gedeihen der Natur Gottes *Ruach*.

Wenn nun freilich die basale Ebene gar nicht unmittelbar erlebt werden kann, sondern nur als Erklärung für das sinnenfällig Erlebte in diesem miterlebt wird: Woher kommt dann die Gewissheit, dass da überhaupt etwas ist hinter dem sinnenfällig Erlebten, worin dieses seine Erklärung hat? Es gibt m.E. auf diese Frage keine andere Antwort als das, was ich an anderer Stelle über die fundamentale Bedeutung des Vertrauens für den menschlichen Lebensvollzug ausgeführt habe.¹¹ Danach handelt es sich beim Vertrauen um eine religiöse Einstellung, die auf der Unterstellung beruht, dass in dem, was jetzt sinnenfällig erlebt wird und was gleich vorbei sein wird, etwas präsent ist, auf das das Erlebte zurückzuführen ist und das nicht wie das Erlebte der Zeit unterworfen und vergänglich ist, sondern auf dessen Beständigkeit Verlass ist, mag dieses Etwas ‚Gott‘ heißen oder ‚das Leben‘ oder ‚das Schicksal‘ oder wie immer. Es ist diese Unterstellung des Vertrauens, in der die Religion ihre Grundlage hat. Sie ist es, die das religiöse Denken in Gang setzt, das zu verstehen versucht, worum es sich bei diesem ‚etwas‘ handelt, das in der erlebten Wirklichkeit verborgen präsent ist. Dieses Denken aber ist von fundamental anderer Art als das urteilende Denken. An früherer Stelle war davon bereits die

¹¹ Johannes Fischer, *Lebenswelt und Religion: Über die Unmöglichkeit, religiös unmusikalisch zu sein* (s. Anm. 1), S. 11f.

Rede, nämlich im Blick auf das Theodizeeproblem. Für das urteilende Denken ist das Übel in der Welt eine empirische Realität, an der es die Annahme der Existenz eines allmächtigen und gütigen Gottes überprüft. Für Hiob und seine Freunde hingegen ist Gott nicht etwas Existierendes, sondern er ist in dem, was geschieht, verborgen gegenwärtig, und so versuchen sie in dem, was Hiob widerfahren ist, Gottes Gegenwart in Gestalt seines Handelns zu erkennen. Das ist die Suchbewegung des religiösen Denkens. Für dieses sind Gott, die Schöpfung, die Menschwerdung Gottes oder die Auferstehung keine Hypothesen, von deren Wahrheit man sich anhand der empirischen Welt überzeugen kann. Vielmehr ist die religiöse Erkenntnis darauf gerichtet, die Gegenwart all dessen in der erlebten Welt aufzuspüren und wahrzunehmen. Christlicher Glaube ist nicht ein Glaube an die Wirklichkeit all dessen, sondern ein Sich-Einfinden in die Gegenwart all dessen in der sinnenfälligen Präsenz der Welt. Dabei kann es ständig zu solchen Irritationen kommen, wie Hiob sie erlebt. Dies also ist es, was das religiöse, präsenzorientierte Denken vom urteilenden Denken unterscheidet: Es lokalisiert den Denkenden im Präsenzzusammenhang des Gedachten. Das hat die Implikation, dass er sich darüber mit anderen nur verständigen kann, wenn diese im selben Präsenzzusammenhang lokalisiert sind wie er, so, wie das bei Hiob und seinen Freunden der Fall ist. Dies kennzeichnet die religiöse Kommunikation unter Glaubenden.

Es war soeben von der Unterstellung des Vertrauens die Rede und davon, dass die Religion hierin ihre Grundlage hat. Heißt das nicht, mit Luther gesprochen, „dass allein das Trauen und Glauben des Herzens beide macht, Gott und Abgott“? Hat die Religion also nicht doch ihre Grundlage in der menschlichen Subjektivität? Vom Standpunkt des urteilenden Denkens aus, innerhalb dessen sich diese Überlegungen bewegen, kann man in der Tat die Dinge nicht anders sehen. Es gibt hier nichts, kein einziges Argument, womit sich der Verdacht entkräften lässt, dass Religion auf bloßer menschlicher Projektion beruht. Doch vollzieht sich das menschliche Leben nicht im urteilenden Denken, sondern in einer Lebenswelt, und hier ist dasjenige, woran das Vertrauen sich festmacht, erlebte Realität. Diese Realität liegt außerhalb der Zuständigkeit des urteilenden Denkens. Bestreiten ließe sie sich nur auf der Grundlage des Exklusivanspruchs für das urteilende Denken in Bezug auf die Wirklichkeitserkenntnis. Dazu wurde das Nötige gesagt.

VI. *Warum ich einer Kirche angehöre*

Ich will am Ende darlegen, warum ich aus Überzeugung einer Kirche angehöre. Denn dies hat mit dem zu tun, was Gegenstand dieser Ausführungen war. Ich will dazu ausgehen von Luthers

Satz aus der Auslegung des ersten Gebots in seinem Großen Katechismus: „Woran du nun ... dein Herz hängst und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“ Der Satz unterstellt, *dass* man sein Herz an etwas hängt und sich darauf verlässt. Dies war Gegenstand der vorstehenden Ausführungen zur fundamentalen Bedeutung des Vertrauens für den menschlichen Lebensvollzug. Im Abschnitt über die säkularen Ersatzreligionen und deren Folgen wurde dabei deutlich, wie sehr das Bedürfnis, sein Vertrauen an etwas festzumachen, in Irrtümer und Abgründe stürzen kann. Gemeinsam ist den säkularen Religionen das Bestreben, sich des Vertrauenswürdigen und Sinnstiftenden im Diesseits der Welt zu vergewissern, in der Geschichte, aber auch in nationaler Größe oder in militärischer Macht. In der Sprache der jüdisch-christlichen Überlieferung geht es hier um die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen. Im Zusammenhang der vorstehenden Überlegungen geht es um die Einsicht, dass die basale Ebene innerhalb der Schichtung der Lebenswelt der Vergewisserung in der Empirie oder im urteilenden Denken entzogen ist. Wenn es eine Institution gibt, die die Aufgabe wahrnehmen kann, dies im gesellschaftlichen Bewusstsein präsent zu halten und die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen einzuschärfen, dann sind dies hierzulande die Kirchen. Ihr öffentlicher Auftrag liegt so begriffen nicht, wie oft geglaubt wird, in der Vermittlung von Werten oder im Einstehen für das moralisch Gute, sondern in der schonungslosen Kritik falscher Sicherheiten und Sinnkonstruktionen und im Insistieren auf der Unverfügbarkeit dessen, was im Letzten Vertrauen verdient. Wenn sie dies als ihren öffentlichen Auftrag begreifen, dann leisten sie zugleich einen Beitrag dazu, der Wahrheit und der Vernunft zur Geltung zu verhelfen, die durch die säkularen Religionen in Bedrängnis sind. Zusammengenommen ist dies der erste Grund dafür, warum ich Mitglied einer Kirche bin. Ich erhoffe mir von meiner Kirche, dass sie in diesem Sinne eine kritische öffentliche Stimme ist.¹²

Der zweite Grund (der eigentlich der erste ist): Luthers Satz geht mich ganz unmittelbar selbst an. Denn auch mein Leben ist auf Vertrauen angewiesen. Der Grund, einer Kirche anzugehören, liegt dabei nicht in einer Überzeugung, die ich habe. Es fällt mir schwer, im Gottesdienst das apostolische Glaubensbekenntnis mitzusprechen, und zwar gerade deshalb, weil es das Missverständnis nahe legt, dass der christliche Glaube in Überzeugungen besteht, sei es bezüglich der Jungfrauengeburt oder bezüglich der Auferstehung Jesu von den Toten am dritten Tag. Ich habe soeben den Glauben als eine Suchbewegung beschrieben, als ein Sich-Einfinden in die Gegenwart dessen, worauf er bezogen ist. Das ist ein ständig neuer und offener Prozess,

¹² Beispielhaft hierfür ist aus meiner Sicht der Artikel der EKD-Ratsvorsitzenden Annette Kurschus in der FAZ zum Ukraine-Krieg: <https://www.faz.net/aktuell/politik/ekd-ratsvorsitzende-zum-ukraine-krieg-freiheit-und-recht-verteidigen-18084139/dr-h-c-annette-kurschus-ist-18088278.html>

der nicht in eine feste Überzeugung mündet. Fragt man mich aber, warum ich für diesen Prozess einer protestantischen Kirche angehöre und nicht der katholischen Kirche oder einer Moscheegemeinde, dann ist die einfache Antwort, dass mir das protestantische Christentum um Vieles näher steht als das katholische oder der Islam und dass mir deshalb jene Suchbewegung innerhalb der protestantischen Kirche leichter fällt. Es gibt hierfür keine anderen Gründe als allein persönliche Gründe. Die alten in der Theologie geführten Debatten bezüglich der Überlegenheit des Christentums gegenüber anderen Religionen oder des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus beruhten auf der Anmaßung des urteilenden Denkens, in Fragen des religiösen Glaubens eine Schiedsrichterrolle übernehmen zu können.

Meine Hoffnung ist, dass die *ecclesia semper reformanda* im Blick auf das, was die Aufklärung der Moderne in ihr angerichtet hat, sich gründlich reformiert. Dazu müsste gehören, dass jeder, der in ihr ein geistliches Amt wahrnimmt, sich bei seiner Ausbildung mit den Zusammenhängen hat auseinandersetzen müssen, die Gegenstand der vorstehenden Überlegungen waren. Das Missverständnis der Religion, das die Aufklärung der Moderne in die Welt gesetzt hat, hat in ganz besonderem Maße die protestantische Theologie und Kirche in Verwirrung gestürzt, und es ist zu großen Teilen zu deren Selbstmissverständnis geworden. Das bedarf einer kritischen Aufarbeitung.