

Zwischen Übersetzbarkeit und Selbständigkeit

Religion und ihre Artikulation

1. Die Streitsache Religion

Der Hybridcharakter von Religion lässt die Frage aufkommen, ob sie eine selbständige Größe sei oder nur ein Teilelement anderer Lebenssphären. Doch schon die Erörterung der Frage nach der Selbständigkeit der Religion hat zur Kehrseite, dass sie mit anderem verrechenbar zu sein scheint. Allerdings macht schon die Bestimmung nach der möglichen Währung Schwierigkeiten. Religion ist mehrdeutig und verbindet sich mit konträren Haltungen. Unbeirrbares Gewissheit kann im Gewand eines politischen Fanatismus auftreten. Religiöses Suchen kann aber auch das Leben in Nachdenklichkeit ziehen. Religion umfasst offenbar Gegenläufiges, in ihrer Symbolik wie auch ihrer sozialen Erscheinung.

Religion lässt sich zudem nicht trennen von der Perspektive, aus der heraus sie wahrgenommen wird. Was dem Einen heilig ist, gilt dem Anderen als verwerflich. Dies betrifft insbesondere Haltungen und Praktiken, die das Leben anderer betreffen. Askese und Kontemplation lassen sich in Abgeschlossenheit üben, bußfertige Umkehrung des Weltlaufes, die weltpolitische Mission der Freiheit oder der militante Jihad aber kaum. Weil Religion andere in eigene Handlungsfolgen verwickelt, geht sie mit Interessenkonflikten und normativen Dissensen einher. Das religiöse Innere ist von seinem Gegenmoment, der Äußerung in Lebensführung und Weltgestaltung, nicht zu trennen. Religiöse Einstellungen im Bereich des Alltags verbinden sich mit Bewertungen sozialer Strukturen in den Sphären von Politik und Recht, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst. Darum wird in den unübersichtlichen Debatten um Präambelgott in Verfassungstexten und Religionssymbole im öffentlichen Raum, um Forschungsfreiheit an Embryonen oder die Autonomie der Kunst bei ungenständlicher Gestaltung von Domfenstern gestritten. Und genau darum finden sich religionsähnliche Momente im Bereich solcher Sphären – angefangen vom ‚Schutzschirm‘ zur Vertrauensstärkung des die Welt im Innersten zusammenhaltenden Geld- und Kreditwesens über die ‚Rettung‘ des Weltklimas durch den Menschen, der ehemals göttliche Aufgaben übernimmt, bis zur euphorisierenden Zuversichtsrhetorik ‚yes we can‘,

verbunden mit der kontrafaktischen Verheißung von ‚*change*‘, die sich der Beschwörung des Gegensatzes von Achsen des Guten und des Bösen entgegengestellt hat. Dass politische Größen mit diskursentzogener Geltung ausgestattet wurden – wie etwa die ‚Nation‘ als politischer Gott im 19. Jahrhundert oder gar totalitäre Herrschaft im 20. Jahrhundert als ‚politische Religion‘, wenngleich ebenso als aggressive Anti-Religion, inszeniert wurde – unterstreicht den Befund. Der Hof an Unbestimmtheit der Religionssemantik, ihre innere Beweglichkeit und perspektivische Relativität, verbunden mit Dimensionen von Letztgültigkeit im Bereich von Gewissheiten und ihren gottähnlichen Referenten eröffnen Mehrfachcodierungen. Auch darum haben religiöse Diskurse einen Hybridcharakter.¹ Religion existiert in der Moderne *in, mit und unter* anderen soziokulturellen Formationen, und sie betrifft zumeist auch die Lebensverhältnisse von anderen. Eben dies lässt nach ihrer Selbständigkeit fragen.

Die klassische Religionskritik² meinte diese Frage klar verneinen zu können. Religion wurde verrechnet mit sozioökonomischen Klassen- und Herrschaftskonflikten wie bei Marx oder mit Spannungen zwischen sinnlich existierendem Individuum und der Gattung wie bei Feuerbach. Während in dieser, der linken Hegel-Schule entstammenden Religionskritik Entzweigungsstrukturen von Gesellschaft und Bewusstsein maßgeblich waren, ging ein anderer Strang genetischer Religionskritik von den naturalen Bedingungen des Lebens aus. Nietzsche sah Religion in den Selbsterhaltungskämpfen des Lebendigen wurzeln, in denen starke Lebensideale deifiziert werden, aber auch das Ressentiment der Schwachen sich im Zeichen des gekreuzigten Gott machtvoll-destruktiv zu organisieren lernt. Freud fasste Religion als Mittel zur kulturell notwendigen Triebsublimierung durch tabuisierte Zwangsforderungen und illusionäre Wunschphantasien, hinter denen in Götter verwandelte Vaterfiguren stehen. Allerdings evozieren die religionskritischen Ansätze Dialektiken mit neuem Erklärungsbedarf. Marx stellte das Ende der Religion in eine ihrerseits religionsähnliche Geschichtsteleologie ein, Feuerbachs Sensualismus operierte mit einem normativ aufgeladenen Begriff der Gattung, bei Nietzsche musste der Gott tötende Mensch selbst zum heroischen Gegengott gegen den Nihilismus werden, und Freuds Plädoyer zur kleinbürgerlichen Beackerung der ‚Scholle auf dieser Erde‘ hat den infantilen ‚Großgrundbesitz auf dem Mond‘ als Negativfolie. Die Probleme, die die Religion bearbeitet, schimmern durch das Theoriedesign der genetischen Rückführung auf anderes noch hindurch.

¹ Vgl. F. W. Graf, Die Wiederkehr der Götter, Religion in der modernen Kultur, München 2004, 40.

² Vgl. dazu vom Vf.: J. Dierken, Kritik der Religion, in: *Ders.*, Selbstbewusstsein individueller Freiheit, Tübingen 2005, bes. 77ff.

Gleichwohl bietet die Dialektik von Religionskritik und Religionsbegründung³ kein Nullsummenspiel. Zwar haben sich die Erwartungen älterer Säkularisierungstheorien,⁴ die Religion werde von säkularen Formen abgelöst oder realisiere sich in ihnen, nicht bestätigt. Aber traditionelle Religionsmilieus und ihre kirchlichen Institutionen zeigen mit fortschreitender Modernisierung klare Erosionstendenzen. Freilich, das Christentum ist nicht verschwunden, wenngleich sich sein geopolitischer Schwerpunkt verlagert, und weltweit kehren Religionen auf die gesellschaftliche Bühne zurück, mit starkem Marktgewinn harter Kampfgötter zulasten liberaler Konsensgötter.⁵ Diesen Entwicklungen gleichsam auf der Rückseite der Modernisierung⁶ steht ein Rückzug institutionalisierter Religion aus öffentlichen Räumen zugunsten der Sphären des Privaten und Individuellen gegenüber.⁷ Je nach Perspektive stellt sich das Resultat fortschreitender Differenzierung der Gesellschaft, wonach Religion nicht mehr für fast alles zwischen öffentlicher Moral, ökonomischem Wohlstand und kognitiver Wahrheit zuständig ist,⁸ als Machtverlust oder Klarheitsgewinn dar. In der kirchlichen Kommunikation stehen Debatten darüber an, ob die christliche Symbolik und Semantik in je aktuelle Trivialmoral umzuschmelzen ist oder eine Wagenburg um Kernthemen des Glaubens gebildet werden soll. Zwischen den Kirchentagen kommen in den am meisten frequentierten Religionsformen, den Kasualien, traditionelle religiös-anthropologische Themen wie Endlichkeit des Menschen zwischen Nativität und Sterben-Müssen oder die Unverfügbarkeit seines Lebens mit allen Risiken des Gelingens zur Sprache und werden mit individuell und sozial kommunizierbarer Sinndeutung verbunden.⁹ Vielfach werden soziale Bedingungen des individualisierten Lebens kirchlicherseits angesprochen. Dabei domi-

³ Vgl. H.-W. Schütte, Religionskritik und Religionsbegründung, in: *Ders./N. Schiffrers, Zur Theorie der Religion*, Freiburg/Basel/Wien 1973, 95–144.

⁴ Vgl. zum Begriff der Säkularisierung U. Barth, Säkularisierung und Moderne, in: *Ders., Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 127ff.; J. Dierken, Säkularisierung zwischen Schwund und Wiederkehr der Religion. Religionskulturelle Entwicklungen in theologischer Perspektive, in: *Ders., Selbstbewußtsein individueller Freiheit* [siehe Anm. 2], 49–67.

⁵ Vgl. F. W. Graf, Wiederkehr der Götter [siehe Anm. 1], 66f.

⁶ Vgl. H. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997, bes. 259ff.; M. Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen, Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000, 35ff.

⁷ Der Rückgang der Präsenz kirchlich institutionalisierter Religion in der Öffentlichkeit steht in Kontrast zur Präsenz von Religionssymboliken in der medialen Kommunikation sowie zu zivilreligiösen Metaphern im Raum des Politischen.

⁸ Vgl. zu dieser Trias exemplarisch F. Wagner, Metamorphosen des modernen Protestantismus, Tübingen 1999, 13ff.

⁹ Vgl. W. Gräß, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, bes. 243ff.

nieren Problemdiagnosen, verbunden mit Handlungskriterien für Staat und Wirtschaft, die allerdings gerade von kirchlichen Institutionen nicht immer befolgt werden. Der Fokus liegt heute weniger auf den Tugenden des ökonomischen Erfolgs des religiös motivierten Berufsmenschentums, sondern eher auf den Rückseiten der rasanten Rationalisierungsprozesse. Darin steht die Religion zumeist auch etwas quer zur sozio-kulturellen Entwicklung. Das scheint ihr eigen zu sein, und zwar nicht nur in nahezu verschwundenen Formen weltabgewandter, sperriger Frömmigkeit.

Wenn die Eigenart von Religion angesichts gesellschaftlicher Modernisierung erörtert wird, müssen auch ihre möglichen Geltungsgründe thematisiert werden. Jürgen Habermas hat jüngst an unabgeholte Artikulationspotentiale der Religion für Leidenserfahrungen und Gerechtigkeitserwartungen erinnert.¹⁰ Sie werden den ‚Entgleisungen‘ der Moderne, insbesondere Dominanzen der rechenschaftslosen Mächte von Administration und Markt sowie humantechnizistischen Visionen gegenüber gestellt. Während für den Habermas der Theorie des kommunikativen Handelns die Versprachlichung der „bannenden Kraft des Heiligen ... in der bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche“ im Fokus stand,¹¹ rückt nun für Habermas eine Alterität des Religiösen als Gegengewicht gegen defätistische Tendenzen der Vernunft in den Vordergrund. Dennoch bleibe die Religion als solche letztlich opak – so sehr ihre Artikulationspotentiale in allgemein wägbare Gründe und Gegenstände ‚übersetzt‘ werden müssen.¹² Der Vollzug dieser Übersetzung hängt bei allen Vorbehalten jedoch daran, dass die Religion in ihrer Eigenart selbst eine Vernunftdimension aufweist, in der ihre kontrafaktische Funktion gründet. „Übersetzung“ als „Säkularisierung, die nicht vernichtet“,¹³ muss neben dem Schutz von Frommen wie Unfrommen durch entsprechende Vorbehalte auch die Rationalitätsmomente in der Andersartigkeit religiöser Artikulationen aufweisen, die sie zur Kritik einer verkürzten Rationalisierung der Moderne befähigen und von bloßen „Sondergruppensemantiken“ unterscheiden, um mit Luhmann zu sprechen.¹⁴

Religion ist in weiten Teilen der Welt ein Massenphänomen, und gerade als Weltkirche hat der Katholizismus für Habermas soziologisches Gewicht.

¹⁰ Vgl. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, passim; *ders.*, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001; *ders.*, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, in: M. Reder/J. Schmidt (Hgg.): *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M., 2008, 26–36.

¹¹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1981, 89. 119.

¹² Vgl. *ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2009, 150; *ders.*, *Ein Bewusstsein von dem was fehlt* [siehe Anm. 10], 29; *ders.*, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001, 29 passim.

¹³ A.a.O., 29.

¹⁴ N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 350.

Die Kritik an der Rationalität der Moderne, die von Papst Benedikt XVI. im Zeichen einer Einheit von Vernunft und Religion geübt wird, hat allerdings einen musealisierenden Preis. Denn spezifisch moderne Vernunftleistungen wie Skepsis, historistische Relativierung und Einsicht in Subjektivität und Kommunikation zwischen Sprache und Bild werden von diesem Vernunftkonzept ausgeblendet und als subjektivistische Beliebigkeit diskreditiert.¹⁵ Im Vollzug der Übersetzung treffen mithin auch verschiedene Vernunftkonzepte im Namen unterschiedlicher Religionsverständnisse aufeinander. Die vom ehemaligen Papst kritisierte – protestantische – ‚Enthellenisierung‘ des Christentums ist ein markantes Beispiel. Der Übersetzungsvollzug muss mithin Kennzeichen von Vernunft und Religion ausloten.

Allerdings ist durchaus strittig, ob Religion überhaupt in engerer Nachbarschaft zur Vernunft steht. Mit dieser Streitfrage ist die weitere um die Brauchbarkeit des Religionsbegriffs verknüpft. Er ist in seinen gegenwärtigen Konturen ein neueres Produkt westlicher Reflexion mit normativen Momenten und sei darum preiszugeben – so lautet manche Stimme aus postkolonialen Diskursen, die sich mit postmoderner Vernunftkritik verbinden kann. Doch schon der Mangel an besseren Alternativbegriffen zeigt, dass auf den Religionsbegriff kaum verzichtet werden. Martin Riesebrodt hat jüngst dafür plädiert, Religion als analytischen Begriff schon aus pragmatischen Gründen der Verständigung über einen Typus sinnhaften sozialen Handelns beizubehalten.¹⁶ Im Fokus sollen dabei allerdings nicht implizite Metaphysik, Ethik oder Ästhetik stehen, sondern die Liturgien des ‚Cultus‘ mit ihren ‚Heilsversprechen‘. Das geht mit einer Distanzierung von der Familienähnlichkeit von Religion und Vernunft einher. In den Liturgien des ‚Cultus‘ gehe es um eine Einfluss nehmende Kommunikation mit übermenschlichen Mächten zur Abwehr von Unheil, zur Krisenbewältigung und Heilstiftung, insbesondere angesichts der Fährnisse in den Bereichen der äußeren Natur, des eigenen Körpers und der sozialen Beziehungen.¹⁷ So sehr es Riesebrodt gelingt, das Religionsthema nah an einer Fülle komparatistisch beschriebener Phänomene zu entfalten und mit dem Heilsversprechen¹⁸ auch eine sehr religionsnahe Figur aufnimmt, so sehr verbleibt er in vornehmer Reserve bezüglich Validität der inneren Logik religiöser Heilstiftungen. Der Religionsforscher zeigt

¹⁵ Vgl. J. Dierken, Die Autonomie der Vernunft und ihr theologischer Sinn. Zur Habermas-Ratzinger-Debatte über Vernunft und Religion, in: F. Schweitzer (Hg.), Akten des Kongresses der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie in Wien 2008, Gütersloh 2009.

¹⁶ M. Riesebrodt, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religion, München 2008, passim.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 139 passim.

¹⁸ Es mag dahingestellt bleiben, ob sich hierin die Herkunft des Religionsforschers aus dem Umkreis des Christentums niederschlägt.

sich asketisch gegenüber Versuchen reflexiver Einholung der Heilsvermittlung, auch religionsinternen wie der Bearbeitung von Zweifeln an Glücksversprechen. Sie werden philosophischen Intellektuellendiskursen im Umfeld von Religion zugerechnet, während Religion selbst lebensweltlichen Beschwörungspraktiken zu ähneln scheint.¹⁹

Die Frage nach der Selbständigkeit der Religion führt auf die nach dem reflektierenden Nachvollzugs ihrer gedanklichen Eigenart. Dem sei nun anhand von zwei Klassikern des modernen Religionsdiskurses nachgegangen, nämlich Georg Simmel und Ernst Troeltsch, der die Frage nach der Selbständigkeit der Religion sowohl als Theologe wie Kulturphilosoph bearbeitet hat.

2. Die Eigenart von Religion in ihrer inneren Dialektik

Simmel und Troeltsch votierten für Eigenständigkeit der Religion in Logiken diesseits von Supranaturalismen. Troeltsch verdichtet dies in der Formel vom religiösen Apriori, Simmel sieht Religion als Phänomen *sui generis*. Beide heben auf die kulturelle Bedeutung von Religion ab, und beide gehen ihrer inneren Dialektik nach, kraft deren sie ebenso als gestaltendes Element der Moderne wie auch partiell als Gegenfaktor in Betracht kommt. Während Simmel Religiosität als subjektiven Zustand fokussiert und damit eine Differenz zu ihrer sozialen Verrechnung markiert, fußt für Troeltsch Religion in ihrer kulturellen Bedeutung auf einer ‚Substanzbeziehung‘.

Simmel unterscheidet die „subjektiv-menschlichen Prozesse“ der Religion von ihrem Inhalt „in seinem objektiven Bestande“.²⁰ Gerade im subjektiven Vollzug zeige „das religiöse Phänomen ... eine innere Einheit“; Religiosität sei daher eine „primäre, nicht weiter herleitbare Qualität“.²¹ „Zustand“ und „inneres Dasein“ markieren die Subjektivität von Religion.²² Sie entzieht sich äußerer Zugriffe – bis hin zu reiner Innerlichkeit, insbesondere für den späten Simmel. Die für Simmel soziologisch zentrale Kategorie der Wechselwirkung wird in der Religion paradox umgekehrt und in eine Einheitsfigur überführt. Einheitlich sei Religiosität als „Leben“.²³ Im quasi vitalistischen Zugriff des mittleren Simmel strahlt die innere Dynamik der Religion auf alle Lebensgebiete aus. Sie verleiht dem Erkennen, Wollen und Empfinden eine besondere Färbung, und sie umgreift das Verhalten zur äußeren Natur, zum kontingen-

¹⁹ Vgl. a.a.O., 117f.

²⁰ G. Simmel, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion, Gesamtausgabe, Bd. 7, hg. v. O. Rammstedt, Frankfurt a.M. 1995, 9–20; bes. 10.

²¹ A.a.O., 11; G. Simmel, Die Religion, in: Gesamtausgabe, Bd. 10, hg. v. M. Behr/V. Kreck/O. Rammstedt/G. Schmidt, Frankfurt a.M. 1995 39–118; bes. 116.

²² Ders., Beiträge [siehe Anm. 20], 17.

²³ Ders., Religion [siehe Anm. 21], 47.

ten Schicksal und zur umgebenden Sozialwelt. Erst in diesen Kombinationen ergeben sich beschreibbare Gehalte von Religion. Sie umfasst somit das gesamte Sein, aber in spezifischer Konstellierung von „einem besonderen Standpunkt aus“.²⁴ Er wird durch die Metapher der ‚Seele‘ markiert, die den Ort für die religiösen Erlebenszustände einer alle besonderen Lebensgebiete überstrahlenden Einheit darstellt. Mit Religion ist daher eine Tendenz zur Individualisierung gesetzt. Gegenläufig zur Richtung auf das Individuum und die binnensubjektiven Vollzüge in Absetzung von kommunizierbaren Gehalten gibt es in der Religion eine Universalisierungsdimension. Hierfür steht die Grundform des *Sinns* als „Logik der Psychologie“ des religiösen Lebens.²⁵ Sinn entsteht, indem das Bewusstsein in seiner spontanen Prozessualität Verbindungen von einem Einzelnen mit – tendenziell allem – Anderen entwirft. Alles Einzelne wird schließlich in eine Universalität von Wechselverhältnissen einbezogen, die auch das Subjekt von Sinn umfassen und tragen. Aus dieser Gegenläufigkeit resultieren innere Transzendenz mit entsprechender Dynamik. Glaube etwa wird beschrieben als pragmatische Formierung der gesamten subjektiven Stimmung, für die eine Gottheit hinter allem oder gar in allem, insbesondere dem Lebensvollzug von subjektiver Religiosität selbst, stehen kann. Die vom Göttlichen vergegenwärtigte Unbedingtheit reflektiert die innere Spontaneität von Sinnbildung. Zugleich versinnbildlicht sie über eine Ganzheit der Welt die auf Einheit drängende Wechselwirkung allen Lebens.²⁶ Glaube und Gottheit wiederum korrelieren mit dem Heilsbedürfnis des Menschen. Heil solle „das innerste Sein der Seele“ zur Vollendung bringen.²⁷ Der diesseitig-eschatologische Blick auf den „unendlichen Wert der individuellen Seele“ korrespondiert mit einer konkurrenzfreien Vielfalt von Individuen im Reich Gottes.

In Simmels sinntheoretischen Religionsbeschreibungen steht der getragene Ton der Daseinszuversicht für ein Ganzheitsbewusstsein in Freiheit von den Schattenseiten des sozialen Lebens. Konflikträchtige Zonen werden limitiert. Dennoch lässt sich der Widerspruch im Verhältnis zum Absoluten nicht vermeiden, dass der Mensch als Glied eines Ganzen ebenso freies Fürsichsein ist.²⁸ Eine weitere Konfliktzone ist die Deutung anderer Götter nicht nur als Götter der Anderen, sondern als falscher Götter.²⁹ Sie ist mit der Tendenz des Einheits-Gottes zur Universalität, die zur Einzigkeit führt, gesetzt. Eine Strategie zur Entspannung ist die Verstärkung göttlicher Transzendenz – mit größerer Toleranz in der Relativität menschlicher Wege als Kehrseite. Aller-

²⁴ *Ders.*, Beiträge [siehe Anm. 20], 12.

²⁵ *Ders.*, Religion [siehe Anm. 21], 51. 115.

²⁶ A.a.O., 75f.

²⁷ A.a.O., 99.

²⁸ A.a.O., 90f.

²⁹ Vgl. a.a.O., 109.

dings kommen hiermit Differenzen in das Konzept einer Gleichung von Gott und subjektiver Religion. Relativierung lebt von Unterscheidungen. Die Sinnform muss mit meinem Für-mich-Sein im Ganzen plausibilisieren, dass auch die Anderen je auf ihre Weise ein Fürsich sind. Das erfordert kategorial das Gegengewicht einer Freiheit des Individuellen zur Ganzheit des Göttlichen. In sozialer Hinsicht schließt solche Freiheit Kommunikation ein, und zwar auch über das, was in ihr nicht aufgeht.

Dazu bedarf es indes elementarer Gehalte. Sie verschwimmen bei Simmel in den konturenlosen Vollzug von Religiosität als solcher. Dessen Unbedingtheit wird tendenziell undarstellbar und lässt sich nurmehr innerlich erleben. Am ehesten ist eine gleichsam indirekte Darstellung des Undarstellbaren durch den Übergang zum Ästhetischen möglich.³⁰ Damit wird freilich eine andere Medialitätsform mit eigenen Formprinzipien fokussiert, und die Sphäre der Religion mit ihrer spezifischen Symbolform wird zunehmend entleert. Das markiert die Fruchtbarkeit von Simmels Ansatz für eine Darstellung des Religiösen am Orte des Anderen seiner selbst – sei es im Sinne anderer medialer Formen wie der Kunst, sei es im Sinne von Transzendierungsphänomenen im Zusammenhang der Strukturen des ‚Alltags‘. Denkbar wäre grundsätzlich auch die Sphäre des Sozialen in engerem Sinn. Doch um die Religiosität selbst kommunizierbar zu halten – und damit ihre hintergründige Präsenz am Orte ihres Anderen fassen zu können –, bedürfte es auch ihrer Überführung in artikulierbare Gehaltlichkeit. Religion kennt sie durchaus in ihrer symbolischen Formensprache.

Ernst Troeltsch hat gegenüber Simmel betont, bei allem Respekt vor der psychologischen Fassung von Religion bedürfe deren Selbständigkeitserweis einer „spezifischen Dialektik der religiösen Idee“.³¹ Der frühe Troeltsch rekurriert hierzu auf subjektivitätstheoretische, geschichtsphilosophische und komparatistische Reflexionen. Darin geht es um die Geltung des Individuell-Subjektivem gegenüber seiner naturalistischen Neutralisierung, um einen konstruktiven Umgang mit der historistischen Einsicht in die Relativität alles Gewordenen sowie um eine gleichsam relative Absolutheit der kulturellen und religiösen Werte des westlichen Kulturkreises – jedenfalls für diesen selbst. Vor diesem Hintergrund wird die spezifische Struktur der religiösen Idee expliziert. Religionspsychologische Beobachtungen zeigten als „Urphänomen aller Religion die Mystik“, eine „Präsenz ... übermenschlicher Mächte mit der Möglichkeit der inneren Verbindung zu ihnen“; erkenntnistheoretische Untersuchungen ließen in der „religiösen Ideenbildung“ eine in der

³⁰ Vgl. exemplarisch G. Simmel, Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig 1919.

³¹ E. Troeltsch, Zur modernen Religionsphilosophie (Rezension von Simmel, Die Religion), zit. nach F. Voigt, „Die Tragödie des Reiches Gottes“? Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels, Gütersloh 1998, 33.

Vernunft gegründete „absolute Substanzbeziehung“ erkennen, die als Ausgang der Wertbildung und Maßstab des Ethos diene; geschichtsphilosophische Analysen aus den Tatsachen erlaubten Rückschlüsse auf die Stellung der „Hauptreligionen“ zum „Ziel der religiösen Entwicklung“; und eine philosophische Behandlung der Gottesidee habe die Gültigkeit „geistigen Vernunftwerte“ einschließlich des modernen Ideals freier Individualität gegenüber einem alles verschlingenden Naturalismus zu erweisen.³²

An der Argumentation irritiert insbesondere die Umkehrung der neuzeitlichen Entwicklung von Substanz zu Funktion. Diese Umkehrung reibt sich mit den kulturgeschichtlichen und protestantismustheoretischen Diagnosen Troeltschs, die die Beiträge der Religion zur Entstehung der modernen Welt in Anstößen zur funktionalen Differenzierung verschiedener Kultursphären als Rückseite der religiösen Konzentration auf die subjektiv-individuelle Aneignung göttlicher Gnade im Glauben beschrieben haben.³³ Dennoch dürfte eine Stärke von Troeltschs Religionskonzept darin liegen, mit Formprinzipien religiöser Bewusstseinsvollzüge auch deren Gehalte, in denen sie sich artikulieren und kulturelle Bedeutung erlangen, ins Auge zu fassen. Für das religiöse Bewusstsein verläuft die Auseinandersetzung mit geschlossenen Naturalismen indirekt, etwa indem es sich im Erleben seiner Selbsttätigkeit als von Gott geschaffen deutet, und die Vergewisserung eigener Individualität korrespondiert mit einer Personalität in Gott. Religiöses Bewusstsein hat sich offenbar nicht unmittelbar selbst, es wird seiner über Umwege inne. Darauf stellt Troeltsch ab. Insbesondere seine frühe Studie zur ‚Selbständigkeit der Religion‘ fokussiert mit der Analyse des religiösen Bedürfnisses „immer ein Objektives“.³⁴ Damit werden Zugänge zu gegenständlichen Aussagen des religiösen Bewusstseins bis hin zu religiös prominenten Themen wie Heil und Erlösung gebahnt. So werde der Gegensatz von der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit der Welt zur „Quelle peinvoller Endlichkeitsempfindung“ des Menschen, deren Gegenmotiv das Bedürfnis nach Heil ist. Es bestehe in einem „beruhigten Verhältnis zwischen dem völlig vergeistigten Gott“, mit dem die menschliche Seele in innige Verbindung komme, „und dem Leid der

³² Ders., Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen ²1922 [Nachdr. Aalen 1981], 452–499; bes. 491–497.

³³ Vgl. ders., Die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt, München/Berlin 1925; bes. 85ff.

³⁴ Ders., Die Selbständigkeit der Religion, Teile 1 und 2, in ZThK 5 (1895), 361–436, ZThK 6 (1896), 167–218; bes. T 1, 406. Wenn Troeltsch das subjektive Bewusstsein von diesem ‚Objektiven‘ „ausgeh[en]“ sieht, dann unterläuft er freilich seinen subjektivitätstheoretischen Zugang.

in ihm begründeten Welt“.³⁵ Es ist nicht überraschend, dass von hier aus schnell Linien zum Christentum als absoluter Religion gezogen werden.³⁶

Doch darin liegt nicht das Problem von Troeltschs Ansatz – hat er doch keinen Zweifel daran gelassen, aus christlicher Perspektive wertende Religionswissenschaft zu betreiben.³⁷ Problematisch ist vielmehr die Gleichsetzung der gegenständlichen intentionalen Ideenkorrelate des religiösen Bewusstseins mit einer religionstheoretischen Geltungsbegründung. So soll „Religion etwas im Zentrum völlig selbständiges“ sein, weil sie ein „auf dem Zusammenhang des Menschen mit der übersinnlichen Welt Beruhendes“ ist.³⁸ Hinzu kommt, dass Troeltsch letztlich mit pantheistischen Einheitsmotiven im Göttlichen operiert, die den vom Kulturdiagnostiker Troeltsch sensibel wahrgenommenen Kontingenzen historischer Entwicklungen bis hin zu depersonalisierenden Ambivalenzen der Moderne entgegenstehen. Wenn Religion hierin subjektive Individualität stärken soll, legen sich Bezüge auf eine Alterität des Divinen näher als ein die Geschichte durchwaltendes All-Leben, das beim späten Troeltsch in der Nachfolge der Substanzbeziehung das Individuum angesichts seiner historischen Fragilität tragen soll.³⁹ Das Gottesverhältnis gut protestantisch im Modus der Unterscheidung zu buchstabieren, geht mit einer Einübung des Individuums in seine Freiheit im Endlichen einher, das seine endliche Eigenheit im symbolisch vermittelten Austausch mit Anderen darstellt und bereichert – ohne hiervon absorbiert zu werden.

Der Blick auf Troeltsch und Simmel hat Perspektiven für die Erörterung von Religion gezeigt. Sinn in der Unbedingtheitsdimension des Subjektiven, Bezug auf Ideen der Vernunft, indirekte und nicht arbiträre Artikulation über Gehalte sowie intersubjektive Kommunikation einschließlich eines Rückzugs aus ihr sind entsprechende Stichworte. Sie lassen sich nicht in ein simples Schema pressen. Die innere Dialektik von Religion, jedenfalls als christlicher, verstrickt in eine Dialektik des Eingehens in eine Ganzheit und der gegenläufigen Vergewisserung der Freiheit des Individuums. Differenz und Negation gehören zu Religion hinzu. Ihre kulturelle Funktion liegt darin, als Moment von Kultur zugleich Distanz zu ihr zu ermöglichen. Dazu noch einige Überlegungen.

³⁵ *Ders.*, Selbständigkeit [siehe Anm. 34], Teil 1, 190f.

³⁶ Vgl. a.a.O., Teil 2, 208. 211. Vgl. dazu grundsätzlich: *ders.*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen ²1912.

³⁷ Vgl. *ders.*, Wesen der Religion [siehe Anm. 32], 436; *ders.*, Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Tübingen 1907, 40.

³⁸ *Ders.*, Selbständigkeit [siehe Anm. 34], 431.

³⁹ Vgl. Vf.: *J. Dierken*, Individuelle Totalität. Ernst Troeltschs Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht, in: F. W. Graf (Hg.), Ernst Troeltschs „Historismus“, Gütersloh 2000, 243–261; bes. 257ff.

3. Religion als Allgemeines im Besonderen

Anerkennung ihrer Selbständigkeit kann Religion nur beanspruchen, wenn ihr Eigenes grenzüberschreitend übersetzbar ist. In ihrer Besonderheit muss sie es als Thema allgemeiner Vernunft erweisen. Für das nachmetaphysische Zeitalter gibt es Vernunft nur im Vollzug ihrer verschiedenen Dimensionen.⁴⁰ Elementare Größen zur Verständigung über den Vernunftvollzug in Religionsdingen sind Strukturen humaner Subjektivität im Kontext der Inter-subjektivität geschichtlicher Kulturen. Im Hintergrund steht die Kantische Grundeinsicht, dass kein Divines im simplen Jenseits von Subjektivität liegen kann, wenn deren Grundvollzüge zum Schlüssel aller Wirklichkeit werden – jedenfalls für uns. Subjektivität besitzt in ihrer Spontaneität einen Unbedingtheitscharakter, ist aber in ihrem kontingenten Vorkommen ebenso an unsere Naturalität gebunden. Darin liegt ihre elementare Endlichkeitsbrechung. Mit dieser Grundspannung von Subjektivität treten Gleichheit und Verschiedenheit der Subjekte in den Horizont, mit Intersubjektivität sogleich Differenzen von Subjektivität und Objektivität. Historisch-empirisch werden diese kategorial beschreibbaren Verhältnisse in Formen von Kultur bearbeitet. Sie umfassen verschiedenste Dimensionen des Denkens und Handelns zwischen Kommunikation und Kooperation, Konflikt und Konkurrenz in den Sphären von Ökonomie, Recht, Politik, Wissenschaft usw. Eine Sphäre von Kultur ist auch Religion. Auch sie befasst Grundspannungen von Subjektivität im Endlichen. Das begründet ihre Übersetzbarkeit in andere Kultursphären, etwa im Abgleich ökonomischer Knappheit mit Endlichkeit, von politischer Macht mit Sogwirkungen des Unbedingten. Intersubjektive Ordnungen von beidem in der Unterscheidung von Sakralität und Profanität sind die Kehrseite. Religion thematisiert solche Spannungen des Endlichen freilich auf besondere Weise. Darin liegen ihre Differenzen zu anderen Kulturgebieten. Ihre Grundform sind sinnhafte Symbolisierungen, kontingent aufkommend an subjektivem Erleben von Momenten dieser Spannung und kulturell vermittelt über deutende Artikulationen. Symbolisierung meint als besondere Grundform der Religion etwas Engeres als ein universales humanes Vermögen, mag der Mensch auch mit dem Blick auf seine Repräsentations- und Kulturfähigkeit als *animal symbolicum* verstanden werden.⁴¹ Religiöse Symbolisierung impliziert als Moment von Kultur auch die Distanz. Ein Spezifikum ist dabei, dass einerseits die Unbedingtheit von Subjektivität symbo-

⁴⁰ Die Ausrichtung auf ihre Vollzüge unterscheidet ein modernes Vernunftverständnis von anderen, die die Vernünftigkeit von Vernunft und ihrer Dimensionen bzw. Teilgebiete vorab, etwa in einer Ontologie, zu fixieren suchen.

⁴¹ Vgl. E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen (1923). Freilich lassen sich auf einer anderen Ebene auch Linien von diesem engeren religionstheoretischen Symbolbegriff zu Cassirers weiterem ziehen.

lisch-indirekt über divine Größen thematisch wird, diese aber andererseits auf die humanen Subjekte in ihrer Endlichkeit zurückverwiesen bleiben und sie performativ einbeziehen.

Mit einer solchen Ordnung aus dem Selbst, aufkommend in intersubjektiven Verhandlungen der Spannung von Unbedingtheit und ihren Brechungen, gehen Gegenbilder zum Gegebenen einher. Über sie wird das Thema des Heils verständlich – ebenso wie Kult als Kommunikationskultur von Religion über Artikulation und Symbolisierung. Wie schon am semantischen Hof des Un-Bedingten sichtbar wird, ist, insofern es auf das Bedingte bzw. Endliche bezogen wird, ein Moment von Negation mitgesetzt. Während hier die Quelle von Alterität im Religiösen bis hin zu kontrafaktischer Normativität liegt, geht es bei der Heilsthematik um eine wiederum kontrafaktische Entspannung der Spannungszustände. Die Frage nach der ‚Zusammenbestehbarkeit‘ von Religion und moderner Welt bemisst sich neben einem produktiven Verhältnis zur Ausdifferenzierung von Kultursphären daran, ob das Heilsthema in abstrakte Gegenwelten oder in konkrete Modifikationen gelebter Kulturformen durch Kritik und Korrektur zur Stärkung personaler Kräfte führt. Das ermöglicht Übersetzung der Religion aus ihrem eigenen Geist. Freilich, diese kann fast unmerklich sein, wenn Religion als fast alles begleitender Stimmungszustand mitläuft, sie kann fast unmöglich werden, wenn Religion sich an weltjenseitige Gegenstände in harter Verdinglichung verliert. Das Gelingen der Übersetzung hängt daran, dass in der religiös-symbolischen Kommunikation die Symbole des Unbedingten auf denjenigen Ort im Bedingten und Endlichen zurückführen, der an den verschiedenen Kultursphären partizipiert und doch nicht in ihnen aufgeht. Hierfür steht in der Moderne das Individuum, das immer unter Anderen ist. Nicht zufällig rückt es in den Fokus prominenter Religionstheorien in der Erbschaft Kants. Hinzu kommt, dass sich Religion lebensweltlich im affektiven Bereich individueller Erfahrung von Spannungen des Endlichen entzündet, etwa angesichts der Verdanktheit des eigenen selbsttätigen Daseins, des Leidens an berechtigten, aber unerfüllten Erwartungen, des Erschreckens über sich selbst oder der Unverfügbarkeit der anderen als Voraussetzung eigenen Handelns.

So sehr der Fokus auf das Individuum anschlussfähig ist an moderne Prozesse kultureller Differenzierung, so fraglich mag indes der religionstheoretische Rekurs auf Subjektivität scheinen. Als archimedischer Punkt vermag der Gedanke des Subjekts angesichts seiner vielfachen Bestreitung zwischen Naturalismus, Systemtheorie und postmodernen Dekonstruktionen kaum mehr zu fungieren. Unterstrichen wird diese Infragestellung durch das Motiv, dass mit dem Unendlichen in der Religion selbst ein Motiv Platz greift, das einzelmenschliche Subjektivität absorbieren kann. Wenn Religion an Endlichkeitserfahrungen aufbricht und mit deren sinnhafter Deutung einhergeht, ist schon ob der mit ‚Sinn‘ verbundenen Kontextualisierung ein Ausgriff auf Einheit und Ganzheit gesetzt – in gewisser Parallele zur Vernunftfunktion

relationaler Ordnungstiftung im Mannigfaltigen. Gegenläufig hierzu steht die mit dem Rekurs auf das Individuum verbundene Freiheit – mit einer gewissen Parallele zur praktischen Vernunftfunktion, insofern hier die Unbedingtheit des Subjektiven in eine perspektivische Unterscheidung der Person in ihrem Handeln von der Kausalität der Natur überführt wird. Nicht zufällig thematisiert ein von Kant ausgehendes Denken Religion in den Fluchtlinien der Moral.

Subjektivität ist keine simple Gegebenheit. Sie zeigt sich indirekt, nämlich über Phänomene von Dissens und Widerspruch im Intersubjektiven. Diese entsprechen der mit ‚Endlichkeit‘, die als thematisierte immer auch bereits überschritten ist, verbundenen Differenzstruktur. Spätestens im Nein gegenüber Zumutungen anderer meldet sich die Selbsttätigkeit des Subjekts. Dieses Nein kann nicht von denen hervorgebracht sein, gegen die es sich wendet. Und es muss, will es sich nicht verflüchtigen, mit einer reflexiven Einholung seines Subjekts einhergehen, das als Dieses gegenüber den Anderen zu agieren vermag. Weil das Selbst sich über Dissens umfassende Kommunikation mit anderen zugänglich wird, gehören sie in ihrer Differenz zum subjektiven Selbst komplementär hinzu. Subjektivität wird über Intersubjektivität fassbar, Intersubjektivität durch Subjektivität ermöglicht. Deren differenzvermittelte Gleichursprünglichkeit zählt selbst zur Dialektik des Unendlichen im Endlichen. Diese allgemeine Struktur wird religiös auf besondere Weise kommuniziert.

Religiöse Kommunikation vollzieht sich durch symbolische Artikulation in den Kontingenzen des geschichtlich-sozialen Lebens. Hierin finden die Gehalte religiöser Kommunikation ihre Kontur, die zugleich veränderlich ist. Da Kommunikation zwar Abweichen kennt, aber dies auf etwas Anerkanntes, wovon abgewichen wird, bezogen ist, impliziert Religion immer auch Elemente der Institutionalität. Dem Abweichen korrespondiert eine Pragmatik subjektiver Aneignung in der Bildung eigener Überzeugung und der Orientierung eigener Lebensführung. Beides gelingt freilich nur, wenn die symbolischen Gehalte in religiöser Kommunikation aufgrund eines Überschusses gegenüber dem sonstigen Leben überzeugend werden können. Solch innere Transendenzen können sie vermitteln, wenn sie Erfahrungen des Lebens in der Moderne aufnehmen, aber in ihrer verfremdenden Alterität zugleich Alternativen mitführen. Schon darum kann Religion nicht das Ganze des Lebens umfassen wollen. Ausdifferenzierung anderer Kultursphären geht dann gelingendfalls mit einer Evolution religiöser Symboliken einher. Erst ein kosmologisch entlasteter Schöpfungsgedanke kann das Eigenrecht des Subjektiven angesichts seiner Randstellung im Kosmos hervorheben. Nur ein entmoralisiertes Sündenverständnis kann Zugänge schaffen zu einer Beurteilung des Selbst angesichts seiner Fehlbarkeit. Versöhnung und Rechtfertigung können dann mit der Unterscheidung des Ich von Gott in die Relativität des Lebens einüben, wenn eine Gewaltenteilung im Absoluten die Stelle eines

patriarchalischen Machtsoveräns besetzt. Erlösung führt ins Diesseits zurück, wenn in der Begrenztheit des menschlichen Lebens sein unendlicher Wert als Individuum im Zusammenklang mit der Individualität der Anderen zu stehen kommt. Als zentrales religiöses Thema rückt die Bejahung und Stärkung des Individuums in all seiner Fragilität in den Mittelpunkt. Soziologisch ist es als Schnittpunkt verschiedenster Rollen ein Jenseits im Diesseits sozialer Systeme und als solches Thema des Systems Religion.

Fraglos ist dieses Religionsverständnis christlich-protestantisch eingefärbt. Solche Einfärbung prägt auch ein Denken auf dem Boden von Religion. Unter dem Titel ‚Theologie‘ hat es die Aufgabe, die Urteilkraft in Religionsdingen zu schärfen – nach innen wie nach außen. Wenn Religion das Allgemeine im Besonderen umfasst, ist der praktische Vollzug reflektierenden Urteilens der primäre Modus von Theologie. Dies geht mit Kritik einher – etwa wenn das Protestantische in einer positiven, darum zugleich historisch-kontingenten Kirchengestalt aufzugehen meint.⁴² Kritik entzündet sich auch, wenn, wie jüngst in Rom, die Aufklärung der Moderne im Namen einer essentialistischen Vernunft, die mit einer historischen Form des Christentums identifiziert wird, unter Verdikt gestellt wird. Theologische Kritik richtet sich zudem auf fundamentalistische Positionen im Religionsspektrum, für die immer nur die Anderen vom Teufel sind, während im eigenen Verhältnis zum Absoluten jede Alterität ausgeblendet wird. Solche Kritik an dem intellektuell eher simplen Fundamentalismus wird glaubwürdiger, wenn im theologischen Urteil die Attraktivität gehaltvoller anderer religiöser Positionen mitbedacht ist, die gleichsam als ausgeschlossene Alternativen im Spektrum religiöser Formen bei der Artikulation des Christlich-Protestantischen mitlaufen. An die Stelle religionsgeschichtlicher Teleologien tritt das an religiösen Alternativen geschärfte Urteil über das Eigene im Spektrum des Anderen. Es verbindet sich mit einer letztlich kontingenten Positionierung – etwa darüber, dass das Individuum nicht nichts ist oder die Kraft des Jenseits im Diesseits liegt, statt dieses zu verschlingen. Theologie impliziert aufklärende Distanzierung von der Unmittelbarkeit religiöser Fixierungen und ermöglicht über perspektivische Positionierung zugleich Erkennbarkeit für andere. Darin entspricht sie dem religiösen Grundzug zur Selbst- und Weltdeutung über Umwege.

Theologische Urteilkraft geht auch auf religionshaltige oder -ähnliche Phänomene in der säkularen Kultur. Wenn sie sich zur Verteidigung der Prinzipien der liberalen Moderne aus dem Geist einer modernisierten Religion heraus anschießt, muss sie ihr Festhalten an den Prinzipien von Subjektivität und Intersubjektivität in plausible, anderen ansinnbare Gründe übersetzen. Mit der Würdigung der inneren Logiken von nichtreligiösen modernen Kul-

⁴² Vgl. P. Tillich, Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in: *Ders.*, Protestantismus als Kritik und Gestaltung, 3–37.

turformen ist die Dynamik religiöser Deutung in säkulare kulturelle Idiome zu dolmetschen. Familienähnlichkeiten der Theologie zu Disziplinen wie Philosophie, Kultur- und Rechtswissenschaft können helfen, die bildlose Ebenbildlichkeit des Menschen in eine Kritik von geschlossenen Naturalismen oder von administrativen Mechaniken zu übersetzen, deren unterschwellige Gegennormativität sich dem streitbaren Diskurs um die Gestaltung des Lebens zu entziehen sucht. Wenn hierin das Recht des Subjektiven im sozialen Prozess intersubjektiver Verhandlungen gemäß den Eigenrationalitäten besonderer Kultursphären thematisch wird, bleiben gleichwohl in der Sache liegende Grenzen der Übersetzung bestehen. Sie liegen in der inneren Transzendenz von freier Individualität beschlossen, derzufolge das Individuum nicht abschlusshaft definiert werden kann. Darin hat es an seinem Ort in Differenz zu Gott an einem der Prädikate teil, kraft deren Gott immanente Formative übersteigt und alles noch einmal anders sehen lässt. Die Transzendenz fungiert als kreative Unruhe im Immanenten.⁴³ Allerdings würde die Transzendenz ihre kritische Kraft einbüßen, wollte man sie bruchlos und gänzlich ins Immanente überführen. In dieser Selbständigkeit der Religion liegt die Bedingung, aber auch die Grenze ihrer Übersetzbarkeit in andere Formen von Kultur.

⁴³ Vgl. F. W. Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2005, 36.