

# Sich Unbedingttem verdankt fühlen?

## Religionsphilosophische Anmerkungen zur Religiosität von Jugendlichen

*Saskia Wendel*

Wer die „Gretchenfrage“ stellt, wie es Jugendliche heute mit der Religion halten, und die genuin religionspädagogische Frage danach, welche Bedeutung Bildungsprozesse für die Konstitution einer religiösen Lebensführung haben, ist dabei auch auf die Bestimmung des Begriffs von Religiosität und Religion angewiesen, der als Ausgangspunkt dieser Fragen dient. Die Aufgabe, Religiosität und Religion zu bestimmen, gehört zu den zentralen Feldern der Religionsphilosophie. Im Folgenden soll daher eine Bestimmung von Religiosität und Religion vorgestellt werden, die als Basis der weiteren Diskussion um religiöse Bildungsprozesse Jugendlicher fungieren kann.

### **1 Religiosität und Religion – eine häufig vergessene Unterscheidung<sup>1</sup>**

Es hat sich mittlerweile durchgesetzt, Religion als Sinndeutungssystem der je eigenen Lebensführung, als Deutungspraxis menschlicher Existenz zu verstehen.<sup>2</sup> Als Sinndeutungssystem ist „Religion“ ein kulturelles Phänomen, denn Sinndeutungssysteme gehören zur menschlichen Kultur bzw. werden durch kulturelle Praxen des Menschen generiert. Der Kulturwissenschaftler Clifford Geertz hat herausgestellt, dass Religion als Sinndeutungssystem zugleich als kulturell bedingtes Zeichen- bzw. Symbolsystem zu bestimmen ist: „Eine 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.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. hierzu ausführlich *Wendel, Religionsphilosophie; Dies., Wurzel.*

<sup>2</sup> Vgl. hierzu etwa *Kippenberg/Stuckrad, Einführung 22; Oevermann, Bewährungsmythos; Drehsen, Frömmigkeit.*

<sup>3</sup> *Geertz, Religion 48.*

Doch gerade wenn man Religion als kulturelles Phänomen im Sinne eines Sinndeutungssystems und als Zeichen- bzw. Symbolsystem versteht, bleibt die Frage offen, welche kulturellen Phänomene bzw. Sinndeutungssysteme denn als religiös zu kennzeichnen sind, und vor allem: weshalb sie als religiöse Phänomene gelten können. Denn selbst wenn man Religion als Sinndeutungssystem versteht und damit zu den vielfältigen Versuchen menschlicher Selbst- und Weltdeutung in Bezug setzt, die durch das Individuum generiert werden, dann ist doch zu fragen, was religiöse Sinndeutungen von anderen Deutungsmustern unterscheidet, was also die *differentia specifica* der Religion ist. Fällt diese Bestimmung aus, hieße das, letztlich jedes Sinndeutungssystem, das Antwort auf den Sinn der Lebensführung als Ganze geben möchte, als religiös zu verstehen, was einer radikalen Ausweitung des Religionsbegriffs gleichkäme. In letzter Konsequenz wäre dann auch jeder Akt, jede Praxis, jede Überzeugung, ja jede Institution, die sich der Sinn- und Lebensdeutung widmet, religiös.

Daher erscheint es notwendig, eine Krieriologie zu formulieren, die eine Abgrenzung religiöser von nichtreligiösen Phänomenen und damit auch Sinndeutungssystemen ermöglicht. Häufig wird versucht, dies mit Hinweis auf universale Religionsbegriffe zu beantworten, seien sie substanziell, funktional oder struktural ausgerichtet. Diese Versuche sind jedoch problematisch: Eine universale Bestimmung von Religion führt zu einem abstrakten, entleerten Religionsbegriff<sup>4</sup>, und zudem liegt es nahe, den universalen Religionsbegriff substanziell zu bestimmen. Dabei aber werden Inhalte einer spezifischen Religion, in unserem Kontext in der Regel derjenigen des Christentums, in unzulässiger Art und Weise universalisiert. Hinzu kommt das Problem, dass ein substanzielles Religionsverständnis zu einem Verständnis von Religion als anthropologischer Grundkonstante des von seinem Wesen her eigentlich auf Religion hin angelegten Menschen („homo religiosus“) führen kann, weil die substanzielle Bestimmung von Religion an ein substanzielles Verständnis des Menschen gebunden ist, und zu dieser Substanz kann dann auch „Religion“ gehören. Solch ein Verständnis von Religion negiert jedoch die menschliche Freiheit und damit auch die Möglichkeit, „religiös unmusikalisch“ zu sein, ohne damit schon quasi das Wesen des Menschen zu verfehlen.

Aber auch funktionale Religionsbegriffe weisen Probleme auf: Sie können nicht genau klären, weshalb das Phänomen, das bestimmte Funktionen wie etwa Kontingenzbewältigung erfüllt, „Religion“ genannt wird, und weshalb es überhaupt die genannten Funktionen erfüllen kann. Letztlich sind funktionale Bestimmungen von Religion doch wieder auf inhaltliche Bestimmungen von

<sup>4</sup> Vgl. Kaufmann, Religion 57ff; Matthes, Religionen; Gladigow, Gegenstände. Vgl. zur kulturellen Kontextualität der Religionen auch Kippenberg/Stuckrad von, Einführung 14 und 34.

Religion angewiesen – was dann aber zu den Problemen des substanziellen Religionsbegriffs zurückführt. Aus diesem Grund ist im Bestreben der Unterscheidung von Religion und Nichtreligion die direkte Referenz auf den Religionsbegriff zu vermeiden. Der geeignete Bezugspunkt ist hier meiner Ansicht nach der Begriff der Religiosität, der von demjenigen der Religion zu unterscheiden ist.

Konzentriert man sich auf den Begriff der Religiosität und nicht auf denjenigen der Religion, nimmt man eine entscheidende Verschiebung vor, eine Verschiebung weg vom „Objekt“ der Religion hin zum Subjekt, das eine religiöse Praxis ausübt, religiöse Überzeugungen besitzt, sich Religionen zugehörig fühlt. Religiosität wird solcherart als eine Haltung des Individuums sowie als eine Existenzweise (Existenzial) des einzelnen Daseins charakterisiert. Aus ihr entspringen allererst die konkreten Religionen; Religionen leben von der Religiosität des einzelnen Menschen, sie wären nicht ohne sie. Insofern wurzelt dieser Perspektive entsprechend das Aufkommen von Religion in der Religiosität. Umgekehrt wird diese durch die konkreten Religionen, deren Traditionen und Gehalte, deren Praxen, inhaltlich bestimmt und gefüllt. Religiosität ist hier kein Abstraktum, sondern sie ist als „gelebte Religion“ immer auch Teil von Religionen. Zugleich aber wird sie als die Wurzel, als Grund und Ursprung der Religionen bestimmt. Religion wiederum ist als kulturelle Praxis, als kulturelles System anzusehen, zu dem religiöse Überzeugungen, Praxen, aber auch Institutionen und Organisationen gehören. Aufgrund der Gebundenheit der Religion an das kulturelle Umfeld, in dem sie als kulturelle Praxis gelebt wird, und aufgrund der Vielfalt von Individuen, die Religionen in einem je konkreten kulturellen Kontext generieren und leben bzw. sich für oder gegen eine bestimmte religiöse Tradition entscheiden, existiert Religion jedoch nur in der Vielfalt verschiedener Religionen.

Folgt man aber dieser Unterscheidung von Religiosität und Religion, ist zu fragen: Was ist Religiosität? Wie ist sie zu bestimmen? Inwiefern kann sie Grund von Religion sein? Und inwiefern ist sie im Unterschied zur stets plural auftretenden Religion *universal* zu bestimmen? Gibt es Nähen dieser Bestimmungsversuche von Religiosität zu substanziellen Bestimmungen von Religion, und wenn ja, was bedeutet dies angesichts der Probleme, die solche substanziellen Definitionen mit sich bringen?

## 2 Religiosität: Ein im Selbstbewusstsein aufkommendes Gefühl der Verdanktheit von Unbedingtem

Die Anknüpfung an die erstpörsönliche Haltung der Religiosität erfolgt in zwei unterschiedlichen Richtungen: Die eine Richtung orientiert sich hier in erster Linie am Begriff der religiösen Erfahrung, die andere Richtung dagegen sucht Religiosität mit dem Begriff des Selbstbewusstseins zu verknüpfen. Ich selbst vertrete die zweite Richtung, da meines Erachtens die Theorien religiöser Erfahrung – prominent vertreten etwa durch William James (1842–1910), Charles Taylor (\*1931), Richard Swinburne (\*1934) und William Alston (1921–2009)<sup>5</sup> – in mehrerer Hinsicht unbefriedigend sind. Sie setzen zumeist unkritisch Erlebnis, Intuition, Gefühl und Erfahrung gleich bis hin zur Behauptung der Möglichkeit einer unmittelbaren Erfahrung. Zudem unterscheiden sie häufig zwischen Erfahrung im Allgemeinen und einer spezifischen religiösen Erfahrung. Doch zum einen ist Erfahrung *als* Erfahrung niemals bildlos bzw. zeichenlos, also unmittelbar – darauf hat denn auch Taylor gegen James hingewiesen –, sondern sie ist immer eine konkrete Erfahrung von jenem „etwas“ bzw. „jemandem“, das bzw. der erfahren wird.<sup>6</sup> Erfahrung, und so auch religiöse Erfahrung, ist folglich niemals unmittelbar gegeben, sondern immer schon sprachlich, diskursiv vermittelt – der Kantischen These entsprechend, dass Erfahrung überhaupt erst im Zusammenkommen von rezeptiver Wahrnehmung des Gegebenen und spontaner Verstandeserkenntnis aufkommt sowie der These des „linguistic turn“ folgend, dass jede Erfahrung bereits sprachlich gedeutet und artikuliert ist, dies jedoch nicht allein als nachträgliche Ausfaltung und Kommunikation des nichtsprachlich Erfahrenen, sondern als Konstitution von Erfahrung durch Zeichenprozesse selbst. Erst im Zeichengebrauch, so auch in performativen Sprechakten, konstituiert sich Erfahrung. So gibt es auch keine universale religiöse Erfahrung, die den verschiedenen Religionen, deren materialen Gehalten und Praxen zugrundeliegt bzw. ihnen vorausgeht. Vielmehr ist religiöse Erfahrung immer schon in eine Pluralität religiöser Erfahrungen ausgefaltet, die vom Kontext ihres Aufkommens geprägt sind, somit auch von kontextuell bedingten Überzeugungen und Überlieferungen, zu denen auch religiöse Traditionen gehören.<sup>7</sup> Religiöse Erfahrung gehört also als diskursive Praxis bereits konkreten Religionen an und kann daher das Aufkommen von Religion nicht begründen. Dementsprechend gibt es auch keine spezifische religiöse Erfahrung neben anderen Erfahrungen, die sich von ihnen qua Objekt oder qua Vollzug unterscheidet, sondern es gibt lediglich Erfahrungen, deren

<sup>5</sup> Vgl. etwa *James*, Vielfalt; *Taylor*, Formen; *Alston*, Gott.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu etwa *Katz*, Language; *Ders.*, Character; *Ders.*, Speech.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. *Niklaus*, Ursprung.

Objekt und deren Vollzug religiösen Traditionen entsprechend religiös interpretiert wird. Die Bedeutung religiöser Erfahrung ist folglich nicht in einer Begründungsfunktion gegeben, sondern allein in ihrer Bereicherung religiöser Praxis innerhalb konkreter Religionen.

Zur Bestimmung des Religiositätsbegriffs und zur Begründung des Aufkommens von Religion bietet sich daher der zweite Weg an: die Reflexion über das Aufkommen von Religiosität im Selbstbewusstsein, die sich vor allem an entsprechenden Überlegungen Friedrich Schleiermachers (1768–1834) und Dieter Henrichs (\*1927) orientiert. Religiosität wird hier als Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher)<sup>8</sup> bzw. „Verdanktheit“ (Henrich)<sup>9</sup> von einem Unbedingten bestimmt, das im Selbstbewusstsein aufkommt. Unter „Selbstbewusstsein“ ist hier das unmittelbare Wissen um mich zu verstehen, das noch jeder Reflexion voraus geht. In diesem Sinne bezeichnet der Begriff Selbstbewusstsein die Selbstgewissheit, also das unzweifelhafte, irrumsimmune Wissen, dass ich bin, und dass ich um dieses Wissen um mich weiß.<sup>10</sup> Solcherart bestimmt ist Selbstbewusstsein die Erkenntnisform „Erleben“ bzw. „Intuition“ zu eigen. Deshalb ist Selbstbewusstsein auch noch nicht identisch mit Selbstreflexion oder Selbsterfahrung, da diese stets begrifflich, durch Zeichen vermittelt sind.<sup>11</sup> Selbstbewusstsein erweist sich so auch als eine rein formale Größe, es ist weder identisch mit einem substanziell verstandenen Ich-Kern, einer „Seelensubstanz“, noch ist es inhaltlich bestimmt.

Ist das Selbstbewusstsein vorreflexiv zu verstehen, so ist es selbst jedem Zugriff der einzelnen Vernunftvermögen, also Wahrnehmung, Willen, Denken entzogen. Somit ist es dem erkennenden Ich letztlich unverfüglich: Zwar weiß es um sich in Form der Selbstgewissheit, jedoch kann es nicht nochmals um die Qualität dieser Selbstgewissheit wissen. In diese Unverfüglichkeit des Selbstbewusstseins ist ein Kontingenzerleben eingeschlossen, welches jeden konkreten Erfahrungen von Kontingenz noch vorausgeht, also etwa der Erfahrung der eigenen Sterblichkeit, der Erfahrung der Grenzen meines Wissens und der damit verknüpften Möglichkeit des Irrtums, der Erfahrung der Begrenztheit meines Könnens, meines Vermögens sowie der eigenen moralischen Unvollkommenheit – Erfahrungen, die nicht allein aus mir selbst heraus entstehen, sondern die mir auch durch Fremderfahrung gegeben und somit extern vermittelt sind. Die Erkenntnis, dass ein jegliches Dasein, somit auch ich selbst, endlich ist, dass ich nicht selbstursprünglich, sondern gezeugt und geboren bin,

<sup>8</sup> Vgl. etwa *Schleiermacher*, Religion; *Ders.*, Dialektik 286–297.

<sup>9</sup> Vgl. *Henrich*, Gedanken.

<sup>10</sup> Vgl. zu einer vorreflexiven Bewusstseinstheorie ausführlich etwa *Müller*, Studien.

<sup>11</sup> Vgl. zur Unterscheidung von Erfahrung und Erleben sowie zur Kennzeichnung von Gefühlen *Reininger*, Metaphysik 30; *Pothast*, Buch 91; *Engelen*, Gefühle 7ff; *Hastedt*, Gefühle 11–25.

und dass ich nicht ewig lebe, sondern einmal sterben werde, habe ich nicht a priori, wird mir nicht im Bewusstsein meiner selbst schon gegeben, sondern sie stellt sich durch die Erfahrung und Begegnung mit anderem Dasein ein, das geboren wird und das stirbt. Ebenso entdecke ich die Grenzen meines Wissens und meiner Freiheit in konkreten Grenzerfahrungen, etwa der Erfahrung, etwas zu wollen, zu wünschen, zu begehren, dies aber nie realisieren zu können, niemals besitzen zu können. Es gibt Wünsche, die unerfüllbar bleiben, Güter, aber auch Menschen, die unerreichbar, Zustände und Situationen, die trotz allen Bemühens unveränderbar sind. Es gibt Ereignisse, die sich meiner Kontrolle und meinen Intentionen entziehen, Geschehnisse, die mir widerfahren, zustoßen. Und es gibt Handlungen, die ich vollziehe oder unterlasse, obwohl ich darum weiß, dass ich sie nicht tun sollte oder gerade tun sollte, dass es für mich und/oder andere nicht gut ist, wenn ich sie vollziehe, oder gerade gut wäre, wenn ich sie vollzöge.

Das im Selbstbewusstsein schon gegebene Kontingenzerleben dagegen ist nicht auf konkrete Objekte von Kontingenzerfahrungen bezogen, sondern auf die Unverfügbarkeit des je schon gegebenen Selbstbewusstseins überhaupt: Schon im Selbstgefühl zeigt sich, eben weil es nicht hergestellt, auch nicht „vorgestellt“ werden kann, die grundlegende Begrenztheit des Daseins, das sich seiner selbst gewiss ist. Weiß ich unzweifelhaft um mich, so weiß ich doch nicht ebenso unzweifelhaft um den Grund dieses Wissens um mich. Selbstbewusstes Dasein erlebt somit zugleich die Vertrautheit mit sich und die Unverfügbarkeit seines Aufkommens, erlebt sich selbst und die Entzogenheit des Grundes dieses Sich-selbst-Erlebens bzw. Erleben-könnens – doch dieses Erleben vollzieht sich im Gegensatz zu konkreten, bestimmten Erfahrungen seiner selbst wie auch der Begrenztheit seiner selbst qua unmittelbarem Erleben auf unbestimmte, unthematische Art und Weise.

Jene Grenze der Erkenntnis, jene Unverfügbarkeit des Selbstbewusstseins betrifft jedoch nicht allein das Wovonher, sondern auch das Woraufhin bewussten Lebens; ich weiß weder definitiv um den Grund noch um das Ziel meiner selbst. Ich weiß, dass ich bin, aber weder weiß ich mit ebensolcher Gewissheit, woraus und woher ich bin, noch weiß ich, wozu und woraufhin ich bin. Genau deshalb ist es dem Dasein ja aufgegeben, sein Leben zu deuten, seiner Existenz jenen Sinn abzurufen, der ihm eben nicht ebenso unzweifelhaft einleuchtet wie sein Wissen um sich. Dies geschieht durch vielfältige Deutungen des Grundes bewussten Lebens, sei es durch naturalistische oder nicht-naturalistische Deutungssysteme.

Genau in der skizzierten Doppelstruktur des Selbstbewusstseins: ganz mit sich vertraut und genau darin zugleich sich selbst entzogen, unverfüglich, entspringt nun das schon genannte Kontingenzerleben, welches eingangs im An-

schluss an Schleiermacher als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bezeichnet worden ist – das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit von einem Grund, der selbst unverfüglich ist. Das Kontingenzerleben bezieht sich somit sowohl auf das Aufkommen des Selbstbewusstseins – ich weiß nicht, woraus, wodurch, woher ich mein Bewusstsein verdanke – als aber auch zugleich darauf, dass ich mein Bewusstsein selbst nicht hervorbringen kann, und somit darauf, dass ich mich in meinem Selbstbewusstsein einem Grund des Bewusstseins bzw. im Bewusstsein verdanke, der mir selbst entzogen ist, und der deshalb zunächst unthematisch und unbestimmt bleibt. Gerade deshalb sind vielfältige Deutungen dieses Grundes möglich, auch nichtreligiöse Deutungen etwa naturalistischer Provenienz. Das mit dem Kontingenzerleben verknüpfte Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit bzw. Verdanktheit von einem unverfügblichen Grund, auch wenn es vorreflexiv gefasst ist, macht diesen Grund noch nicht zu einem Unbedingten, Absoluten. Wollte man daher schon das Verdanktheitsgefühl per se als religiös qualifizieren, dann wäre in letzter Konsequenz jede und jeder religiös, die und der sich von einem wie auch immer bestimmten Grund hinsichtlich des Aufkommens ihres und seines Selbstbewusstseins verdankt fühlt, also auch diejenigen, die sich auf eine naturalistische Selbst- und Weltdeutung verpflichten. So aber verlöre die Bezeichnung „religiös“ ihre qualifizierende, bestimmende Funktion, weil sie so ausgeweitet wäre, dass durch sie keine differenzierende Bestimmung mehr vorgenommen werden könnte; die *differentia specifica* zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen wäre aufgehoben bzw. gar nicht möglich. Die Qualifizierung des Verdanktheitsgefühls als religiöses Gefühl ist somit nicht aus diesem Gefühl selbst heraus zu leisten bzw. aus seiner Qualifizierung als Gefühl der Verdanktheit bzw. Abhängigkeit allein, sondern durch die Qualifizierung des Grundes, auf den sich das Gefühl der Verdanktheit bezieht. Hier bietet sich der Begriff des Unbedingten an, um die notwendige Präzisierung erreichen zu können. Denn der Begriff des Unbedingten bezeichnet sowohl einen grundlosen, selbst nicht mehr von einem anderen bedingten Grund alles Bedingten als dessen Möglichkeitsbedingung, und das impliziert Vollkommenheit.<sup>12</sup> Diese Einheit von Selbstursprünglichkeit und Vollkommenheit kennzeichnet das Verständnis des Grundes eben als Grund (*principium*) im Unterschied zum Begriff der Ursache (*causa*). In der klassischen Gotteslehre gelten daher Selbstursprünglichkeit (*Aseität*) und Vollkommenheit als zentrale Bestimmungen, Prädikate Gottes.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Vgl. zu diesem Verständnis des Begriffs des Unbedingten auch *Fichte*, Werke, Bd. I, 91ff.

<sup>13</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, s. th. I, q.7, a.1 und q.4, a.2.

Das Verdanktheitsgefühl lässt sich somit als ein Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten bestimmen, welches Grund des Selbstbewusstseins, darin zugleich auch schon Grund des darin eingeschlossenen Kontingenzerlebens sowie des daraus entspringenden Verdanktheits- bzw. Abhängigkeitsgefühls ist. Dieses Gefühl der Verdanktheit von einem Unbedingten nun lässt sich als religiöses Gefühl qualifizieren, weil es sich durch seinen Bezug zum Unbedingten von anderen Abhängigkeits- bzw. Verdanktheitsgefühlen unterscheidet. Das spezifisch Religiöse des Verdanktheitsgefühls wurzelt also in seinem Bezug auf das Unbedingte. Dieser Begriff ist spezifischer als alternativ sich anbietende Begriffe wie etwa der des Unendlichen oder derjenige der Transzendenz. Unendlichkeit könnte mit unendlicher Ausdehnung gleichgesetzt werden oder mit der prinzipiellen Unabschließbarkeit der Zeichenkette – Hegel prägte hierfür den Begriff „schlechte Unendlichkeit“ im Sinne eines unendlichen Regresses bzw. Progresses.<sup>14</sup> So ließe sich im Übrigen der Begriff des Unendlichen mühelos naturalisieren und so gerade aus einer religiösen Sinndeutung herauslösen. Der Begriff der Transzendenz wiederum erweist sich als zu unspezifisch, weil schon jede Form der Selbstüberschreitung, des Darüber hinaus auf ein Mehr hin, als Selbsttranszendierung bezeichnet werden kann, und die Transzendenz dann etwa eine andere Person oder ein anderer geschichtlicher Zustand sein könnte. Erst durch die Bestimmung der Selbstüberschreitung auf Unbedingtes hin erhält der Transzendenzbegriff eine religiöse Konnotation.

Man könnte einwenden, dass der Begriff des Unbedingten bereits Teil nichtnaturalistischer, im engeren Sinn religiöser Sinndeutungssysteme ist und somit Religiosität letztlich doch nicht aus sich selbst heraus als „Gefühl a priori“ bestimmt ist, sondern durch externe religiöse Deutungen. Hier ist aber darauf hinzuweisen, dass der Begriff des Unbedingten nicht allein durch Extrapolierung des Bedingten entsteht, sondern umgekehrt Bedingtes allererst als Bedingtes erkannt und bezeichnet werden kann, weil das bewusste Dasein bereits über die Idee des Unbedingten verfügt. Der Bezug auf Unbedingtes ist der deutenden Vernunft also selbst schon gegeben, wobei auch hier das Problem der Unverfüglichkeit auftaucht: Weder habe ich diese Idee aus mir selbst, einem kontingenten Dasein, noch weiß ich, woher sie stammt. Ebenso wenig kann ich allerdings auch darum wissen, dass der Idee des Unbedingten eine Existenz eines unbedingten Wesens entspricht. Genau dies ermöglicht ja die vielfältigen Deutungen des Grundes, auch diejenigen, die sich gerade nicht auf Unbedingtes beziehen, auch wenn sie um die Idee des Unbedingten wissen.

Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass die im Selbstbewusstsein aufkommende Religiosität entgegen idealistischer Traditionen nicht mit einem „Got-

<sup>14</sup> Vgl. Hegel, Werke, Bd. 5, 148ff.



tesbewusstsein“ bzw. unmittelbaren Wissen des Absoluten identifiziert werden kann und darf. Es gibt zwar ein reines Selbsterleben qua Selbstbewusstsein und ein damit gleichursprünglich verknüpftes Kontingenzerleben, nicht aber ein reines Erleben des Absoluten. Denn das Kontingenzerleben, das im Selbstbewusstsein aufkommt, vermag sich zwar auf Unbedingtes zu beziehen und so religiös bestimmt zu sein, doch damit ist keineswegs die unmittelbare Erkenntnis gegeben, dass Unbedingtes existiert. Insofern ist auch der Begriff der „Gotteserfahrung“ ein durchaus problematischer Begriff, denn diese Erfahrung ist niemals so spontan und unmittelbar gegeben wie häufig vermeint. Sie ist immer abhängig von einer konkreten religiösen Sinndeutungspraxis, in unserem Falle der christlichen Deutungspraxis, und somit immer auch begrifflich vermittelt. Genau dies macht denn auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Inanspruchnahme von Erfahrung notwendig, da sie nie als begründende Instanz etwa für bestimmte religiöse Überzeugungen in Anspruch genommen werden kann, weil sie ja genau besehen schon durch diese Überzeugungen geprägt ist. Im Gegenteil beginnt hier die „Arbeit am Begriff“, das Spiel des „Gründe Gebens und Gründe Verlangens“, das auch und gerade in Sachen Religion analytische und kognitive Kompetenz, Deutungskompetenz erfordert.

### **3 Die Bedeutung von Subjektivität und Freiheit für Religiosität und Religion**

Es ist deutlich, dass in der vorgelegten Bestimmung von Religiosität und Religion durch die Bindung an das Selbstbewusstsein die Begriffe „Subjekt“ und „Person“ zentral sind. Denn Selbstbewusstsein ist philosophisch gesehen durch eine Doppelstruktur gekennzeichnet: dadurch, dass es bewusstes Dasein überhaupt dazu befähigt, zu erkennen und zu handeln („Zur-Welt-Sein“), dadurch, dass es das Dasein im Wissen um sich mit einer Ich-Perspektive auszeichnet, die es unhintergebar einmalig, singular macht. Denn niemand weiß, wie es ist, mit mir selbst vertraut zu sein, niemand kann im Wissen um mich meinen Platz einnehmen – die „Ich-Perspektive“ ist nicht ersetzbar. Diese Einmaligkeit, gegeben im Selbstbewusstsein, wird Subjektivität genannt.<sup>15</sup>

Doch Dasein ist nicht nur Subjekt, es ist auch Person, wobei der Personbegriff hier die Beziehungsfähigkeit, ja die Relation des Ichs zu einem Anderen meint, den Bezug, den Dasein zu Anderem kraft seines Selbstbewusstseins und kraft seiner Ich-Perspektive herstellen kann („In-der-Welt-Sein“). Zur Dimension der Person gehört auch die Sprachlichkeit, die Geschichtlichkeit, die körperliche Existenz, die Vergesellschaftung bewussten

<sup>15</sup> Vgl. *Fichte*, Werke, Bd. I, 101 und 119ff.

Lebens – anders formuliert: Der gesamte Aspekt der kulturellen, geschichtlichen Verfasstheit der menschlichen Existenz gehört zu dem, was man „Person“ nennt. Auch der gesamte Bereich dessen, was man heute soziale Konstruktion von Identität nennt (etwa in „gender“-Theorien), gehört zur Personalität des Daseins hinzu.<sup>16</sup>

Im Selbstbewusstsein ist also beides gegeben: Subjektivität (Einmaligkeit, Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis) und Personalität (Beziehung). Beide Dimensionen bzw. Strukturen des Selbstbewusstseins spielen auch für Religiosität und Religion eine entscheidende Rolle, da Religiosität mit dem Selbstbewusstsein verbunden ist. Qua Subjektivität bildet bewusstes Dasein eine rein formale Religiosität aus, und qua Personalität gestaltet sich die Religiosität zu einer material bestimmten gelebten Religion aus. Zur Dimension der Person gehört auch das, was man Erfahrung nennt, ist diese doch wie schon erwähnt niemals unmittelbar gegeben (im Unterschied zum Erleben bzw. zum intuitiven Gefühl), sondern stets vermittelt und so auch gedeutet, folglich auch sozial konstruiert. Das Gleiche ist hinsichtlich konkreter Emotionen und Affekte zu sagen (im Unterschied zum unthematischen und unbestimmten Erleben bzw. Gefühl). Wichtig ist aber zu sehen, dass bewusstes Dasein mehr ist als Person, mehr als Beziehung, mehr als soziales Konstrukt: Es ist auch und wesentlich Subjekt. Und wenn bewusstes Dasein religiös ist bzw. sich zu einer religiösen Lebensführung entschließt, dann kann und tut es dies nicht nur als Person, sondern auch als Subjekt, eben weil Subjektivität und Selbstbewusstsein miteinander verbunden sind, weil Religiosität im Selbstbewusstsein des bewussten Daseins aufkommt. Wenn nun aber Religiosität und Selbstbewusstsein bzw. Subjekt- und Personperspektive des einzelnen Daseins so eng miteinander verknüpft sind, ja miteinander in einem Vermittlungsverhältnis stehen, eben weil Religiosität im Selbstbewusstsein aufkommt, dann haben Subjektivität und Personalität des Individuums eine entscheidende Bedeutung für die erstpersönliche Haltung der Religiosität und die in ihr wurzelnde religiöse Praxis. Religiosität und Religion sind keine der Subjektivität und Personalität widerstreitende oder sie aufhebende Phänomene, sondern setzen sie im Gegenteil voraus und vollziehen sich in und durch diese beiden Perspektiven seiner selbst bewussten Daseins.

Der Begriff der Freiheit gehört nun untrennbar zu demjenigen des Selbstbewusstseins hinzu, das „Freiheitsgefühl“ ist zentraler Bestandteil des Selbstbewusstseins. Freiheit meint hier jedoch mehr als die Willensfreiheit, das Entscheidungsvermögen: Freiheit meint ein pures Können, ein Vermögen, zu erkennen, zu fühlen, zu wollen, zu handeln, geht also der Freiheit im engeren Sinne (als Autonomie des Willens) noch voraus. Ganz klar handelt es sich hier

<sup>16</sup> Vgl. zum Begriff der Person auch *Spaemann*, *Personen*; *Gerhardt*, *Selbstbestimmung*.

um eine positive Bestimmung der Freiheit als „Freiheit wozu“, nicht allein als „Freiheit wovon“. Dieser Freiheit entspringt allererst die Willensfreiheit, die Entscheidung zwischen Gütern, für und gegen etwas oder jemanden.<sup>17</sup> Freiheit, wiewohl in ihrem Ursprung als rein formale Freiheit unbedingt, realisiert sich im konkreten Vollzug der Existenz und ist dabei vielfachen Bedingungen, eben den Bedingtheiten der endlichen Existenz, unterworfen. Auch für die gelebte Religion ist Freiheit ein wichtiger Faktor: Freiheitsgefühl und Religiosität dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, ebenso wenig Willensfreiheit und Religion, im Gegenteil ist darauf hinzuweisen, dass es der Freiheit bedarf, um überhaupt religiös sein zu können, um sich Unbedingtem in freier Zustimmung überantworten zu können, auch in der Zustimmung zu konkreten religiösen Traditionen und Systemen. Dies impliziert selbstverständlich eine Absage an alle Bestimmungen von Religiosität und Religion, in denen einseitig der Gehorsam, die Demut, die Unterordnung, die Aufopferung des Verstandes betont wird, ebenso die Absage an undifferenzierte, prämoderne Verständnisse von Freiheit, die diese mit Willkürfreiheit gleichsetzen und aus Furcht vor der (missverstandenen) Freiheit Religiosität mit gehorsamer Annahme von religiösen Überlieferungen verwechseln. Die Verknüpfung von Religiosität und Freiheit bedeutet im übrigen auch, der Vorstellung, dass alle Menschen von Natur aus religiös sind, eine klare Absage zu erteilen: Auch wenn bewusstes Dasein in seinem Selbstbewusstsein ein religiöses Gefühl entwickeln und realisieren kann, so ist das religiöse Gefühl doch keine Wesensbestimmung, keine Substanz des Bewusstseins. Es ist auch deshalb nicht natürlich gegeben, weil der Grund im Bewusstsein ja auf vielfache Weise gedeutet werden kann und nicht zwingend mit dem Verweis auf das Kontingenzerleben schon der Grund, auf den sich dieses Erleben bezieht, mit Unbedingtem, oder gar mit Gott, identifiziert werden kann. Bewusstes Dasein kann aus Freiheit sich auf den ihm unverfügbaren Grund seiner selbst beziehen, und es kann diesen Grund als unbedingten Grund deuten, der in ihm eigenen Unbedingtheitsmomenten – Subjektivität und Freiheit – sich zu zeigen vermag. Es kann aber auch auf andere Sinndeutungen zurückgreifen, etwa naturalistische Deutungen des Grundes und diesen z.B. mit neuronalen Prozessen gleichsetzen. Das aber bedeutet nichts anderes als Religionsfreiheit ernst zu nehmen, sowohl als Freiheit zur Religion als auch als Freiheit von der Religion. Und das wiederum ermöglicht es anzuerkennen, dass es sowohl „religiös Musikalische“ als auch „religiös Unmusikalische“ gibt, Menschen, die zur freien Religionsausübung fähig sind – und damit auch zu einer kritischen Haltung gegenüber religiösen Traditionen, auch derjenigen, zu der sie sich zugehörig fühlen –, und Menschen, die nicht religiös sind, weil sie nicht religiös sein können oder wollen.

<sup>17</sup> Vgl. etwa *Fichte*, Werke, Bd. I, 92ff.

#### 4 Religiosität und christlicher Glaube

Die skizzierte Bestimmung von Religiosität und Religion geschieht nun hier nicht allein aus religionsphilosophischem, sondern auch aus theologischem Interesse. Dann aber stellt sich die Anschlussfrage, in welchem Verhältnis Religiosität und christlicher Glaube stehen. Denn beide Begriffe sind nicht miteinander identisch.

Mit „Glaube“ kann zunächst einmal die Erkenntnisform bezeichnet werden, die bei der Religiosität sowie beim Erheben material bestimmter religiöser Überzeugungen zum Zuge kommt: „Glauben“ ist nicht mit „Wissen“ identisch, welches zweifelsfreie Gewissheit liefert, und dies in Form entweder von Evidenzwissen oder von diskursiv gewonnenem „Beweiswissen“. „Glauben“ liefert keine irrtumsimmune Gewissheit, ist aber auch nicht identisch mit bloßem Meinen. „Glauben“ ist als auf Gründen basierendes, festes Vertrauen zu charakterisieren, und so korrespondiert „glauben“ mit dem Begriff der „religio“ im Sinne eines Sichbindens, sich Festmachens an etwas oder jemandem. Somit ist Glaube in diesem Sinne nicht identisch mit inhaltlich bestimmten religiösen Überzeugungen, „Glaubensüberzeugungen“ konkreter Religionen. Es handelt sich um „faith“, um das, was die Theologie „fides quae“ nennt, nicht aber um „belief“, um „fides quae“. Dieser Glaube, bestimmt als „faith“, als „Glaubensgefühl“, kann nicht hergestellt werden, er kann nicht „gemacht“ oder „erlernt“ werden. Er stellt sich vielmehr ein, so wie sich das religiöse Gefühl im Selbstbewusstsein einstellt, und er kann allein in Freiheit angenommen und nachvollzogen werden – oder eben nicht. Mit ihm ist keineswegs zugleich eine „Glaubensgewissheit“ gegeben im Sinne einer intuitiv gegebenen zweifelsfreien Einsicht. Glaube im Sinne von „belief“, der christliche Glaube etwa als System von religiösen Überzeugungen, Praxen, Organisationsformen, ist stets diskursiv vermittelt; zu ihm kann sich das glaubende Subjekt in Freiheit verhalten, es kann bestimmten religiösen Traditionen zustimmen, anderen nicht, es kann sich für eine konkrete Religionsform entscheiden, darin aber wiederum zwischen unterschiedlichen Überlieferungen frei entscheiden – und dies mit guten Gründen.

Das Christentum hat als ein spezifisches religiöses Sinndeutungssystem mit konkreten materialen Gehalten zu gelten, die es kennzeichnen. Es ist in multi-religiösen demokratischen Gesellschaften eine Form „gelebter Religion“ neben anderen. Wie alle Religionen beansprucht es für seine Überzeugungen universale Gültigkeit, weshalb der Auftrag besteht, diese Überzeugungen vernünftig zu rechtfertigen, um es prinzipiell allen zu ermöglichen, sich kritisch mit diesen Überzeugungen auseinanderzusetzen und ihnen gegebenenfalls zuzustimmen. Zu dieser Rechtfertigung gehört nicht allein die intellektuelle Auseinan-

dersetzung, sondern wesentlich auch die gelebte Glaubenspraxis hinzu – für Christinnen und Christen als Praxis der Nachfolge Jesu gekennzeichnet. Nicht das Christentum steht dann aber am Beginn der kritischen Reflexion über Religiosität und Religion, sondern eben Religiosität und Religion. Sie sind die Kernbegriffe, Glaube und Christentum quasi die abgeleiteten Begriffe der Auseinandersetzung mit religiösen Sinndeutungssystemen. Das gilt auch dann, wenn die Subjekte dieser Reflexion Christinnen und Christen sind; sie können und sollen selbstverständlich nicht von ihrer religiösen Zugehörigkeit abstrahieren, sie thematisieren Religiosität und Religion stets interessegeleitet und damit vom Standpunkt des Christentums aus, so wie Muslime dies vom Standpunkt des Islams aus tun oder Jüdinnen und Juden vom Judentum ausgehend. Aber dennoch stehen nicht etwa primär und unmittelbar christliche Gehalte im Zentrum, christliches „Glaubenswissen“, sondern eben zunächst die kritische Annäherung an das Phänomen Religiosität und Religion, und dann erst die wiederum kritische Annäherung und Vermittlung zentraler Gehalte des christlichen Glaubens.

## **5 Ein kurzes Fazit zur Bedeutung von Religiosität für religiöse Bildungsprozesse**

Wenn man nun Religiosität und Religion so bestimmt wie oben skizziert, dann hat das Folgen für das Verständnis der Bedeutung religiöser Bildungsprozesse. Diese Bedeutung möchte ich im Folgenden in Thesenform verdeutlichen.

*Erstens:* Religiosität kann nicht erlernt werden. Allenfalls können religiöse Bildungsprozesse dazu beitragen, das eigene religiöse Erleben im Vollzug des Selbstbewusstseins zu entdecken. Denn wenn Religiosität im Selbstbewusstsein aufkommt, dann handelt es sich dabei um keine externe, durch Lernprozesse zu vermittelnde Größe, sondern um eine Form des Vollzugs des je eigenen bewussten Lebens. Die Kompetenz derjenigen, die religiöse Bildungsprozesse begleiten, besteht dann im Blick auf die erstpersionliche Haltung der Religiosität in einer primär maieutischen Kompetenz, d.h. in einer Art „Hebammenkunst“ im Blick auf Religiosität. In diesem Zusammenhang ist kritisch anzumerken, dass der emphatische Bezug auf den Erfahrungsbegriff im Kontext religiöser Bildung Erleben und Erfahrung verwechselt. Erfahrung ist niemals unmittelbar gegeben, so auch keine religiöse Erfahrung. Insofern kann auch Religiosität niemals direkt „erfahren“ werden. Dasselbe ist hinsichtlich der so genannten „Gottese Erfahrung“ zu sagen: Sie geht niemals der konkreten religiösen Praxis voraus, kann diese schon gar nicht begründen, sondern gehört

ihr selbst schon zu – wobei nie mit zweifelsfreier Gewissheit gesagt werden kann, dass es sich wirklich um eine Gotteserfahrung gehandelt hat.

*Zweitens:* Da Religiosität und Subjektivität bzw. Freiheit seines selbst bewussten Daseins wegen des Aufkommens von Religiosität im Selbstbewusstsein eng miteinander verbunden sind, haben beide – Subjektivität wie Freiheit – in religiösen Bildungsprozessen einen hohen Stellenwert. Die religionspädagogische „Entdeckung des Subjekts“ ist in diesem Sinne unhintergebar geworden. Das Gleiche ist hinsichtlich der Freiheit zu sagen: Religiöse Bildung setzt in dieser Hinsicht auf Autonomie, Emanzipation, auf „Erziehung zur Mündigkeit“ und auf die Befähigung dazu, ein selbst bestimmtes und in dieser Hinsicht „selbst bewusstes“ Leben zu führen. Religiöse Bildung und „Arbeit am Selbst“ entsprechen einander; religiöse Bildung ist stets auf eine an der Würde des Subjekts orientierte Bildung angewiesen.

*Drittens:* Da Religiosität sich stets in eine konkrete religiöse Praxis hinein entfaltet, gibt es genau besehen keine Religiosität ohne Bezug auf eine wie immer geartete religiöse Tradition bzw. auf ein religiöses Sinndeutungssystem. Religion existiert nicht an sich, sondern nur in der Konkretion bestimmter Religionen, verstanden als Setting von Überzeugungen, Gehalten, Riten, Normen, Organisationsformen, Institutionen. Dieses Setting macht das aus, was man religiöse Praxis nennen kann. Daher bedarf es in religiösen Bildungsprozessen durchaus auch der Vermittlung und der Einübung dieser Praxen, im Blick auf das Christentum der Vermittlung des christlichen Glaubens. Aber auch dieser Glaube kann nicht „gelernt“ werden, eben weil die religiöse Haltung nicht „gelernt“ werden kann. Zudem impliziert die Vermittlung des christlichen Glaubens auch und gerade die Kritik dieses Glaubens, soll er überhaupt verantwortet angenommen und dann auch bezeugt werden können. Das ist wichtig, wenn es um die Bestimmung der Aufgabe religiöser Bildung in ihrer öffentlichen, ja auch politischen Dimension geht, insbesondere um die Bestimmung des öffentlichen Auftrags religiöser Bildung, sei es im Feld der schulischen, sei es im Feld der außerschulischen religiösen Bildung.

### *Literatur*

*Alston, Richard:* Gott wahrnehmen: Die Erkenntnistheorie religiöser Erfahrung, Frankfurt a.M. 2006.

*Drehsen, Volker:* Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des (auto-)biographischen Interesses in der Neuzeit. In: *Sparr, Walter* (Hrsg.): Wer schreibt meine Lebensge-

schichte? Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 33–62.

*Engelen, Eva-Maria*: Gefühle, Stuttgart 2007.

*Fichte, Johann G.*: Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie, Berlin 1971.

*Geertz, Clifford*: Religion als kulturelles System. In: *Ders.*, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1983, 44–95.

*Gerhardt, Volker*: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999.

*Gladigow, Burkhard*: Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln 1988, 26–40.

*Hastedt, Heiner*: Gefühle. Philosophische Bemerkungen, Stuttgart 2005.

*Hegel, Georg W. F.*: Sämtliche Werke, hrsg. von *Johannes Hoffmeister*, Bd. 5: Phänomenologie des Geistes, Hamburg<sup>6</sup> 1952, 148ff.

*Henrich, Dieter*: Gedanken zur Dankbarkeit. In: *Ders.*, Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik, Stuttgart 1999.

*James, William*: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt 1997.

*Katz, Steven T.*: Language, Epistemology and Mysticism. In: *Ders.* (ed.): Mysticism and Philosophical Analysis, New York 1978, 22–74.

*Ders.*: Mystical Speech and Mystical Meaning. In: *Ders.* (ed.): Mysticism and Language, New York/Oxford 1992, 3–42.

*Ders.*: The 'Conservative' Character of Mystical Experience. In: *Ders.* (ed.): Mysticism and Religious Traditions, Oxford 1983, 3–60.

*Kaufmann, Franz-Xaver*: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.

*Kippenberg, Hans G./Stuckrad, Kocku von*: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.

*Matthes, Joachim*: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In: *Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas* (Hrsg.): Religion und Kultur, Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1993, 16–30.

*Müller, Klaus*: Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität, Frankfurt a.M./New York 1994.

- Niklaus, Sebastian*: Das Subliminale als Ursprung religiöser Erfahrung. Die Varieties von W. James in religionswissenschaftlicher Perspektive. In: *Ricken, Friedo* (Hrsg.): Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 105–112.
- Oevermann, Ulrich*: Bewährungsmythos und Jenseitskonzepte – Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis. In: *Schweidler, Walter* (Hrsg.): Wiedergeburt und kulturelles Erbe, St. Augustin 2001, 289–338.
- Pothast, Ulrich*: Philosophisches Buch. Schrift unter der aus der Entfernung leitenden Frage, was es heißt, auf menschliche Weise lebendig zu sein, Frankfurt a.M. 1988.
- Reininger, Robert*: Metaphysik der Wirklichkeit, unveränd. Nachdruck der zweiten, gänzlich neubearbeiteten und erweiterten Auflage (Wien 1947/48), München/Basel 1970.
- Schleiermacher, Friedrich*: Dialektik, hrsg. von *Rudolf Odebrecht*, Leipzig 1942.
- Ders.*: Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 1969.
- Spaemann, Robert*: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996.
- Taylor, Charles*: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2001.
- Thomas von Aquin*, Summa Theologica. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hrsg. vom Katholischen Akademikerverband, Salzburg 1934ff.
- Wendel, Saskia*: Die Wurzel der Religionen. In: FZPhTh 53 (2006), 21–38.
- Dies.*: Religionsphilosophie, Stuttgart 2010.