

Religion als Lebensdeutung // Ein Beitrag zur interreligiösen Hermeneutik

1 Bedingungen des Religionsbegriffs

Die Probleme des Religionsbegriffs liegen auf der Hand und sind oft und vielfältig erörtert worden. Sie lassen sich hauptsächlich unter zwei Hinsichten abhandeln. Einmal geht es darum, ob sich ein Begriff der Religion aufbauen läßt, der intern hinreichend klar, umfassend genug und ausreichend trennscharf ist, um alle Erscheinungsweisen zu bezeichnen, die sich vorbegrifflich als religiös aufdrängen. Substanzielle, phänomenologische und funktionale Religionsbegriffe stehen diesbezüglich in einer unaufgelösten Konkurrenz miteinander. Sie versuchen, die Fassung des Begriffs, sei es von den wesentlichen Inhalten her (z.B. Gott, Seele und dergleichen), sei es von analogen Strukturen aus (Transzendenz, das Heilige und so fort), sei es unter Rückgriff auf die Regelung von Beziehungen (Komplexitätsreduktion, Entlastung oder ähnliches) zu modellieren. Der andere Problemknoten ist der des Status eines Religionsbegriffs selbst. Wie verhält sich dieser Begriff als wissenschaftliche Kategorie zu den gelebten religiösen Vollzügen? Kann seine Reflektierbarkeit den Phänomenen überhaupt Genüge tun? Ist mit seiner Etablierung nicht von vornherein eine Konstruktion aufgebaut, die sich einer spezifisch westlich-neuzeitlichen Perspektive verdankt, welche sowohl historisch als auch kulturell eher Schaden stiftet als Erkenntnis befördert? Nicht zuletzt ist es die Koexistenz beider Problemdimensionen gewesen, die in der diesem Begriff sich doch verdankenden Religionswissenschaft dazu geführt hat, ihn auf breiter Front zu verabschieden. Das mag im Fach kurzfristig forschungsstrategisch befriedigen, kann aber der Sache nach überhaupt nicht überzeugen. Jedenfalls muß eine gegenwärtige Theologie, die sich mit der bloß historisch-deskriptiven Aufstellung von religiösen Phänomenen schon deshalb nicht zufriedengeben kann, weil sie um die normativen Gewichte religiöser Vorstellungen und Praktiken, deren lebensbestimmende Macht und deren unnach-

sichtige Konkurrenz weiß, beharrlich nach der Perspektive fragen, aus der trotz aller Schwierigkeiten von einem Vergleichbaren in den Religionen gesprochen werden kann. Nur dies bietet die Möglichkeit, jenseits eines Kampfes der Kulturen (oder sei es auch: inmitten eines solchen Kampfes) nach Ebenen des Verstehens zu suchen. Das kann nun freilich nur so geschehen, daß die Probleme, von denen die Rede war, aufgegriffen und mitbedacht werden.

Dazu gehört als erstes die Einsicht, daß es sich beim Religionsbegriff selbstverständlich um ein modernes Konzept des Verstehens handelt. Niemand käme ja auch in den Naturwissenschaften auf die Idee, auf die kulturübergreifende Geltung von Gesetzen der Elektrizität zum Verständnis von Gewittern zu verzichten, nur weil das Phänomen in anderen Gesellschaften oder zu anderen Zeiten anders eingeschätzt wurde. So wenig also in einer gemeinsamen Welt auf die Errungenschaften späterer Erkenntnis verzichtet werden kann, so sehr zeichnet es doch einen kulturwissenschaftlich-historischen Begriff wie den der Religion aus, daß er seine eigene Genese und die Bedingungen seiner Generalität mitbedenken muß. Denn tatsächlich gibt es einen Begriff der Religion nur unter genau benennbaren religiösen und kulturellen Voraussetzungen. Sie bestehen vor allem in der Fähigkeit okzidentaler Religion, das Moment der Reflexion, sei es in Form einer die Religion intern bedenkenden Theologie, sei es in Gestalt einer ihr gegenüberstehenden Theorie, als der Religion selbst zugehörig zu verstehen. Dabei dürfte es sich um einen unwiderruflichen Grundzug gesellschaftlicher Evolution handeln, den man nur aus sehr gut durchschaubaren Herrschaftsinteressen für unberechtigt erklären könnte. Kurzum, gegen die Verfassung des Religionsbegriffs als modernes Instrument zum Verständnis elementarer Lebensorientierung von letzter Gültigkeit läßt sich mit rationalen Gründen nichts einwenden. Umso mehr aber steht dessen konkrete Gestalt vor der Aufgabe, seine Sachgemäßheit unter Beweis zu stellen. Diese ist nun nicht eine Frage bloßer Definitionswillkür, sondern bedarf selbst historischer Sensibilität. Eine solche wird am ehesten dann aufgebracht, wenn das Bewußtsein der eigenen Positioniertheit in der Religionsgeschichte mitreflektiert wird. Dann könnte sich nämlich zeigen, daß es im Verlauf der Religionsgeschichte – darin der gesellschaftlichen Entwicklung analog – eine widersprüchliche Tendenz zur Differenzierung und zur Elementarisierung zugleich gibt. In dem Maße, in dem sich durch lokale Begrenzung und dichte Gesellschaftsintegration tradierte Lebensorientierungen und Ritualvollzüge auflösen, tritt ein Rekurs auf das Elementare hervor, der aber gleichzeitig eine nahezu unendliche Mög-

lichkeit der Kombination – auch transkultureller Art – eröffnet. Einen Beitrag zu dieser Selbstverortung des Religionsbegriffs wollen die nachfolgenden Überlegungen bieten, indem sie Religion als Lebensdeutung entfalten.

2 Leben – Deutung – Religion: drei Grundbegriffe

Daß der Begriff des Lebens wie kein anderer die aktuellen Diskurse kultureller Selbstverständigung beherrscht, dürfte fraglos sein. Lebenswissenschaften versprechen Lebensgewinn, Lebenserhalt, Lebenssteigerung; Lebensschützer sorgen sich um Anfang und Beendigung des Lebens; das ewige Leben, nach traditioneller religiöser Vorstellung jenseits des diesseitigen Lebens und nach dessen Ende zu gewinnen, wird zum unendlichen Leben dauernder individueller Wiedergeburt. Was macht die Konjunktur dieses Begriffes aus? Es dürfte sich vornehmlich um zwei Aspekte handeln, die durch ihn auf perfekte Weise miteinander verschmolzen werden, das Moment individueller Unmittelbarkeit und das Moment gesellschaftlicher Anerkennungspflichtigkeit. Der Pol der Unmittelbarkeit läßt das je eigene Leben als faktisch integrativ empfinden für eine Vielzahl von Differenzen, in denen wir stehen – darum besitzt all das einen hohen Appellcharakter, was sich auf diese Unmittelbarkeit bezieht. Zur Seite der Gesellschaft hin gilt Leben darum als wertvoll, weil es das einzig universale konkrete Phänomen ist, an dem wir alle partizipieren: daß jede und jeder lebt, ist Minimum und Maximum zugleich. „Leben“ ist insofern zum Inbegriff des individuellen Allgemeinen geworden. Dieser neue Rang des Lebensbegriffs wäre selbst noch einmal soziohistorisch zu untersuchen; es dürften sich signifikante Differenzen zur ersten Konjunktur des Begriffes um 1900 finden; was dort noch im Bann eines transgesellschaftlichen Vitalismus stand, ist inzwischen zur Ausdrucksgestalt von gesellschaftlicher (Re-)Produktion selbst geworden. Doch die genaue Begriffsgeschichte ist noch immer nicht geschrieben.

Die fehlt auch noch für den Begriff der Deutung – sogar das Historische Wörterbuch der Philosophie bietet sie nicht.¹ Das Grimmsche Wörterbuch² bietet zu „deuten“ bzw. „Deutung“ drei verschiedene, aber

¹ Der Artikel „Deutung“ operiert ganz aus einer an Heidegger angeschlossenen Perspektive: HWP 2, 157-159.

² Jacob und Wilhelm GRIMM, Deutsches Wörterbuch 2, Leipzig 1860, Sp. 1038ff. bzw. 1053ff.

miteinander zusammenhängende Wortverwendungen: eine deiktische, eine hermeneutische, eine symbolische; es geht darin einmal um ein Hinweisen mittels Zeichen, sodann um ein Übersetzen eines Sinnes in einen anderen, schließlich um einen Sinn und Gehalt, der etwas bedeutet oder sagen will. Damit verbinden sich im Deutungsbegriff ein produktives Moment, nämlich das Vornehmen von Deutung als sprachliche oder zeichenförmige Operation, und ein repräsentatives Moment, also das Vorliegen von Sinn – und beides ist darin miteinander verknüpft, daß der vorhandene Sinn erst durch die Bezeichnung seinen Sinngehalt entbirgt bzw. daß vorgenommene Sinndeutung gerade so einen Sinngehalt erschließt, daß sie ihn nicht einfach produziert. Insofern ist im Deutungsbegriff das versammelt, was Ernst Cassirer mit der „symbolischen Funktion des Bewußtseins“ gemeint hat.³

Lebens-Deutung ist bereits nach diesen Überlegungen zum Begriff dadurch ausgezeichnet, daß das unmittelbarste individuelle Allgemeine sich über die sprachlich-zeichenhafte Sinnerschließung selbst erfaßt – aber eben nur so und nur darin. Vom Leben muß man reden, damit es Sinn hat; dieser ausgesprochene Sinn aber soll dem Leben selbst schon innewohnen. Damit tritt eine interessante Verwicklung auf. Denn einerseits stellt sich das symbolische Selbstergreifen des Lebens als ein Rückverweis auf tatsächliche Sinn-Strukturen dar; andererseits ist die – beständige! – Differenzierung von Leben selbst und Deutung als Hinweis und Aussprache unhintergebar. Meine These ist, daß diese Komplexion den Ort der Religion markiert – und daß diese Bestimmung des Religionsbegriffs in die Lage versetzt, Variationen des Religiösen in verschiedenen Vorstellungswelten und Sozialstrukturen zu identifizieren.

3 Die Synthesis des Lebens und der Ursprung der Deutung

Wie immer man den Begriff des Lebens bestimmen mag, zwei Eigentümlichkeiten lassen sich nicht vermeiden. Zum einen die strukturelle Tatsache, daß alle als „Leben“ verstandenen Abläufe eine Asymmetrie aufweisen zwischen einer jeweils engeren Innenbindung und einem allemal weiteren Außenverhältnis; eine Struktur, die man systemtheoretisch als Gefälle von System und Umwelt rekonstruieren kann. Der andere elementare Umstand jeder Art von „Leben“ ist dessen natürliches

³ Ernst CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil, Darmstadt 1994, 46.

Vorkommen, also sein empirisches Gegebenheit vor allem werkzeughen oder künstlichen Hervorbringen. Dieses Moment zwingt dazu, alle Reflexionen über „Leben“ auf die natürliche Ausgangsbasis zurückzubeziehen. Wenn man das tut, dann zeigt sich in den Interpretationen der modernen Biologie, daß der Aufbau von Leben sich in seinem Kern vollzieht als Bestimmungsvorgang eines Proteins durch eine selbstreplikative DNA, vermittelt über die Transmissionsinstanz der RNA. Wir finden in diesen Strukturen also das Miteinander eines Selbstbezuges und einer Außenbestimmung. Diesem Differenzgefälle zwischen definierter Bestimmungsgröße und Expressionsgestalt, die sich nicht umkehren läßt (man kann den Weg vom bestimmten Protein zur bestimmten DNA nicht rückwärts gehen!), dürfte es geschuldet sein, daß sich auch die an diesen molekularen Selbstaufbauprozess des Gens anschließende Darstellung genetischer Merkmale in einem Phänotyp bis jetzt nicht konsequent nachverfolgen läßt; man kann sogar die These von einer strukturellen Unerschöpflichkeit dieses Weges vertreten finden, die die stringente Rückführung von Phänotyp auf Genombestand verhindert. Die Entwicklungsgeschichte der modernen Genetik von Mendel bis zu Watson und Crick hat in erstaunlicher Konsequenz gezeigt, auf welchem Wege sich die Binnenstruktur eines Organismus gegenüber der Umwelt erhält, nämlich durch eine solche identische Replikation, die bereits in ihrem Inneren eine interne Differenzverarbeitung enthält. Dieser im Verhältnis von Genotyp und Phänotyp gefaßte innere Aufbau des Organismus läßt sich nun auch in einem weiteren naturgeschichtlichen Sinne verstehen, nämlich in Relation zum Gesetz der Entropie, also der zunehmenden Unordnung im Kosmos.

Generell gilt danach, daß sich geordnete Materie in einem nicht aufhaltbaren Prozeß der Dissoziation bewegt, einem Vorgang der Nivellierung von Bestimmtheit, einer Auflösung von Zusammenhängen. Damit ist ein universales Gesetz unseres Kosmos ausgesprochen, dem sich nichts entziehen kann. Gleichwohl kann man – innerhalb dieses Rahmens – das Phänomen des Lebens, so wie es zuvor beschrieben wurde, als eine Art gebremste Entropie verstehen. Die autopoietische Selbstreplikation, die anderes codiert, um sich im Bezug zu ihm zu erhalten, stellt so etwas wie ein geringes Moratorium der allgemeinen Auflösung dar. Das Leben, anders als es scheinen könnte, ist primär gerade nicht durch Zerfall charakterisiert, sondern durch Hervorbringung von Ordnung, die die umfassende Auflösung verlangsamt. Auch hier finden wir wieder eine asymmetrische Struktur vor, nach der die Organismen als Träger des Lebens sich von einer komplexeren Umwelt unterscheiden, so sehr sie

in allen Elementen, aus denen sie sich aufbauen, nur durch diese Elemente Bestand haben können. Es ist dieser strukturelle Sachverhalt, der sich in der anschaulichen Weise eines Lebewesens darstellt, das in seiner Umwelt von ihr lebt. Nichts Lebendiges kann sich erhalten, das nicht – in welcher Hinsicht auch immer – „von anderem“ lebt, also für den Aufbau der inneren Ordnung energetische Formationen seiner Umwelt sich aneignet. Auf diese Notwendigkeit läßt sich dann auch das sozial interaktive Leben von höher entwickelten Organismen beziehen. Dabei scheinen Anfälligkeit und Chancenerweiterung im Verhältnis zur Umwelt gemeinsam zu wachsen. Insbesondere schafft die geschlechtliche Vermehrung von Lebewesen durch die beständig neuen Rekombinationen der genetischen Bestände eine gegenüber ungeschlechtlicher Fortpflanzung immens erhöhte Variationsbreite, die evolutionär vorteilhaft ist.

Nun tritt im Zusammenhang des Lebendigen an der Stelle eine neue Stufe in den Blick, wo die materielle Expression von Selbstbezogenheit und Bestimmung von anderem bzw. von organismischem Selbstsein inmitten einer gebrauchten Umwelt insofern einen anderen Ausdruck gewinnt, als der Bezug auf sich selbst und das Bezogensein auf anderes sich gewissermaßen verdoppelt und durch diese Verdopplung eine virtuelle Selbständigkeit erhält. Aus kategorialen Gründen ist es unmöglich, diese Verdopplung als reine Fortsetzung der natürlichen Asymmetrie des Lebens vorzustellen, so sehr eine Isomorphie gegeben zu sein scheint. Denn jede denkbare Ausdifferenzierung des Lebens als solchem könnte nur in einer fortgesetzten linearen Evolution bestehen; die Verdopplung als Verdopplung zu begreifen, macht von einer Reflexivität Gebrauch, für die aller Wahrscheinlichkeit nach natürlich evolutionäre Vorbedingungen gegeben sein müssen, auf die zurückgegriffen werden kann, die aber nicht anders als ein Akt der Freiheit zu verstehen ist: als dasjenige, was wir Selbstbewußtsein nennen. Selbstbewußtsein ist insofern dem Leben gleichgestaltet, als es sich auch durch einen Selbstbezug strukturiert findet, der sich vom Bezug zu anderem unterscheidet und damit zugleich sich auf anderes bezieht, ohne das es gar nicht es selbst sein kann. Dieses gedankliche Verhältnis von Selbstbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein stellt sich empirisch dar als Leib-Seele-Einheit; Seele als Instanz des Beisichseins besteht de facto nur in der Koexistenz des Leibes als ihres Anderen, als des Anderen ihrer selbst, ohne das sie auch nicht sie selbst sein könnte. Allerdings zeichnet es das Selbstbewußtsein aus, daß es nach dieser Struktur nicht nur sich vollzieht, sondern auch darum weiß, daß es so ist. Diese Leistung ergibt sich aus dem

Motiv der Verdopplung als Wiederholung; die Differenz zwischen dem ersten Auftreten als Leben und Organismus einerseits und als Bewußtsein andererseits besteht eben in der Differenzierung als Bewußtwerdung; es ist diese Verdopplung als Verdopplung, die die (scheinbare) Unabhängigkeit des Bewußtseins ausmacht. Aus diesem Zusammenhang resultiert einerseits die Einsicht in die Gleichartigkeit von „Leben“ und „Bewußtsein“. Denn auf sich selbst bezogen zu sein und auf anderes – dies darzustellen und dessen inne zu werden, darin erweist sich Bewußtsein als eine Form von Leben. Insofern gibt es kein Bewußtsein ohne Leben. Andererseits spricht sich dieser empirische Zusammenhang dann auch darin aus, daß das Bewußtsein für seine Selbsterfassung stets auf Phänomenbestände von Leben, also auf Empirisch-Sinnliches, zurückgreifen muß, um sich überhaupt nur selbst zu erfassen. Dies ist der Ort von „Deutung“: die sinnlichen Strukturen, die die Selbsterfassung des Bewußtseins in Anspruch nimmt und deren sie sich kategorial nicht überheben kann. Deutung meint daher in diesem Zusammenhang die grundsätzliche und elementare Weise, seiner selbst inne zu werden – und zwar gerade in dem empirisch unauflöslichen und formal unübersteigbaren Gebrauchmachen von Sinnlichem zur Vergegenwärtigung von „Sinn“. Insofern kann man sagen: „Deutung“ meint die unausweichlich sinnlich auszudrückende Tätigkeit des Bewußtsein als eines Phänomens des Lebens.

Ist diese Einsicht in die grundbegriffliche Position von „Deutung“ einmal errungen, dann versteht es sich von selbst, daß und wie alle Prozesse des Lebens in ihrem Licht noch einmal neu zu fassen sind. Dann entsteht ein Verständnis der Herkunft bewußten Lebens, das sich selbst als je einzelnes Leben in einen Zusammenhang von individueller und kollektiver Geschichte eingeordnet findet; jedes Individuum sieht sich selbst als individuell gezeugt und geboren. Es ist damit in den Lauf der Zeit natürlichen Werdens gestellt und zugleich in ihm – durch die nur ihm eigene Positioniertheit aufgrund seiner individualisierten Herkunft von seinen Eltern als Erzeuger – als Individuum besondert. Es versteht sich selbst insbesondere als von asymmetrischer Struktur, sofern seine Herkunft als Herkunft von zwei Differenten verstanden werden muß, Vater und Mutter, deren unaufhebbarer Unterschied sich gerade darin individualisierend ausprägt, daß Kinder ihrerseits wieder Töchter oder Söhne sind; auf diese Weise erzeugt sich die Asymmetrie als Ausweis der Bedürftigkeit des anderen stets wieder neu – und entspricht darin in der Weise elementarer Deutung als männliches oder weibliches Individuum der mit der geschlechtlichen Fortpflanzung gegebenen Vielfalt

des genetischen Bestandes. Auch die Zuordnung zu anderer belebter Natur, zur Bewegungsfähigkeit der Tiere im Raum und zur Selbstreproduktivität der Pflanzen, erfolgt nach diesem Muster von Zugehörigkeit und Differenz. Alles menschliche Leben – als bewußtes Leben in dem Spannungsfeld von Individualität und Art – muß sich im Zusammenhang nicht nur der Mitmenschen, sondern auch der Tiere und der Pflanzen (und der sie alle umgebenden und bedingenden Welt) deuten. Es gibt insofern „reines Bewußtsein“ nur als logische Abstraktion aus denjenigen Deutungsverhältnissen, in die wir immer schon eingesenkt sind, so wahr es überhaupt Bewußtsein unter den Bedingungen des Lebens gibt.

Sofern jedes Bewußtsein elementar Deutung von Leben ist (und sich als Bewußtsein anders gar nicht selbst ergreifen und bewußt werden kann), wird nun auch der darin schon vorliegende Zusammenhang mit „Religion“ ersichtlich. Die Einsicht in das unausweichliche Gebrauchmachen von Religion ergibt sich in zwei Schritten. Einmal gilt, daß es zwischen Leben und Deutung kein Drittes gibt; was immer als solches in Anspruch genommen werden könnte, fällt doch nur wieder auf die Struktur des einen oder des anderen zurück: entweder Leben vollzieht sich (in der beschriebenen Struktur) oder es kommt, indem es lebt, auch zum Bewußtsein (in der angegebenen differenzierten Isomorphie mit dem Leben). Zugleich aber muß das Zusammenbestehen von beidem als solches symbolisiert werden, wenn es denn diesen Zusammenhang tatsächlich gibt. Das kann natürlich nur aus der Perspektive des Deutens geschehen, das Deutungen dafür ausbildet, daß Leib und Seele, Welt und Organismus, Selbstbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein koexistieren. Dadurch entsteht die Welt der Religion im Sinne religiöser Vorstellungen, die eben das Zusammensein des unüberbrückbar Verschiedenen deuten. Der „Realitätsgehalt“ solcher Deutungen ist zu bestimmen im Verhältnis zu der Realität der Welt, die sie nötig gemacht haben und auf die sie sich beziehen. Diesbezüglich ist zu sagen, daß sie auf derselben Stufe stehen wie alles, was wir überhaupt denken können, um unsere Welt zu verstehen. Und noch mehr: Wenn wir religiöse Vorstellungen haben, die uns das, wie man weiß, schwierige Verhältnis von Leben und Deutung, Leib und Seele, überhaupt begreifbar machen sollen, dann muß der reale Status der Deutung über das hinausgehen, was „bloß“ Deutung ist. Es werden also Instanzen in Anspruch genommen, die „mehr als notwendig“ sind, die ihre Bedeutung aber gerade darin erfahrbar machen, daß sie das Verhältnis zu uns selbst in unserer Welt lebbar machen.

Der zweite Schritt konkretisiert diesen Ort der Religion im Sinne ihrer Funktion. Denn was im einzelnen geleistet wird, das ist eben die – unter permanentem Rückgriff auf die natürlich-sinnliche Welt vollzogene – Einordnung des je eigenen Lebens in die nahe und ferne Herkunft ebenso wie die Aussicht auf eine (nahe und ferne) gelingende Zukunft. Hier kommen dann insbesondere die einzelnen Dimensionen der Selbstdeutung des Lebens im Kosmos zur Geltung. Es liegt nahe, daß es die Genese des Lebens ist, die nach einer solchen Symbolisierung verlangt, vermag sie nun eher den überindividuellen Lebenszusammenhang oder mehr die einzelne Lebensführung betreffen. Insofern spielen Geschlechter- und Generationenmetaphoriken eine gewichtige Rolle in der anschaulichen Gestaltung der religiösen Vorstellungen. Aber auch die Zuordnung zu Pflanzen und Tieren als Repräsentanten der Welt, in der und von der wir leben, gehört hierher. Schließlich überdies die Bestimmung des Verhältnisses zu einem denkbaren Grund des Ganzen. Es läßt sich, wenn man sich den Mechanismus dieser religiösen Deutungsproduktionen vorstellt, leicht verstehen, daß aus kontingenten Gründen unterschiedliche Leitmetaphoriken als tragend ausgearbeitet werden können, die dann selbstverständlich wieder Rückwirkungen auf individuelle und kollektive Selbstverständnisse haben.

Religion als Lebensdeutung – damit ist, wie nun ersichtlich, nicht ein beliebiges Epiphänomen unserer aktuellen Kultur gemeint, sondern ein ganz und gar elementarer Vollzug der Erschließung des eigenen bewußten Lebens im Zusammenhang alles Lebendigen in der Welt. Es gibt also gar keine Selbsterfassung, die sich dieses Moments einer religiösen Deutung ent schlagen könnte, und religiöse Deutungen haben alle dieselbe Funktion; wo und wie diese Deutungen dann durchgeführt werden, das hängt von Gründen der historischen, geographischen, sozialen, politischen Kontingenz ebenso ab wie von der höherstufigen Kontingenz gesellschaftlicher Evolution.

Eine interessante Bestätigung dieses Grundgedankens von der Religion als Lebensdeutung ergibt sich aus der Religionskritik. Zu nicht geringen Teilen konzentriert sie sich nämlich auf dem Vorwurf, die bisher geübte Religion sei lebenshinderlich oder lebensfeindlich; eine andere Deutung des Lebens sei darum vorzuziehen. Das ist besonders massiv bei Ludwig Feuerbach erkennbar.⁴ Religion ist das verstellte, ins Jenseits verlegte Wesen des Menschen, das aufgrund seiner Jenseitigkeit die diesseitigen

⁴ Ludwig FEUERBACH, Das Wesen des Christentums (1841), in: DERS., Werke in sechs Bänden, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1976.

Menschen von der Erfüllung ihres Lebens fernhalte. In der theoretischen und praktischen Kritik der Religion gehe es daher darum, sich der Realisierung des Wesens, nämlich der Überwindung der trennenden Differenzen, zumal der von Leib und Seele, zu verschreiben. Allerdings liegt diese Realisierung nun auch wieder in der utopischen Zukunft der Gattung, die am Ende doch nur als naturalistische Vorstellung gefaßt werden kann; so wird statt der Religion als Lebensdeutung, die auf ein Äquilibrium von Leib und Seele hinausläuft, die Natur als Rahmen des Menschenschicksals beansprucht, was verbunden ist mit dem Verzicht auf Individualität. Außerdem muß man, schon strukturell geurteilt, sagen: hier wird die Natur als Instanz der Religion gesetzt, also gedeutet; denn keineswegs versteht sich die unterstellte Unmittelbarkeit der Natur von selbst. Wie dem auch sei: Daß die Religion dem Leben dienen soll – das ist die Grundanschauung Feuerbachs.

Ähnliches läßt sich bei Nietzsche beobachten.⁵ Auch bei ihm gilt die herkömmliche Religion, das Christentum zumal, als lebensfeindlich. Nur verzichtet Nietzsche auf die sozusagen noch harmlose Projektion der Menschengattung als eines utopischen Humanismus; er realisiert und radikalisiert gewissermaßen die Konsequenzen des späten Feuerbach, wenn er den Übermenschen proklamiert, der sich schon jetzt aller sorgenden Fragen nach der Zukunft entledigt und sich ganz eingestellt weiß in die große widersprüchliche und unendliche Bewegung des Willens zur Macht als derjenigen Kraft, die alles durchherrscht. In den Machtwillen also als die unendliche Steigerung des Lebens (ja sogar als dessen Verwindung) wird verlegt, was aus der ursprünglichen Asymmetrie des Lebens folgt: ein endloses, in die ewige Wiederkehr des Gleichen einmündendes Streben nach Ausgleich des anfänglichen Unterschiedes. Eiben hier: nicht als Religion im alten Sinne gedeutet, aber doch genau diese Funktion einnehmend, darum auch in der Kunstfigur des Zarathustra gebündelt, der den Über-Menschen lehrt.

Aus anderer Perspektive bestätigt auch Max Webers Religionstheorie die Bedeutung des Lebens als Kriterium der Religion.⁶ Nach Webers Auffassung in „Wirtschaft und Gesellschaft“ brechen an den Rändern des zweckrationalen Verhaltens Phänomene des Überraschenden, Macht-

⁵ Friedrich NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, in: DERS., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg.v. Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, Bd. 4, München 1999.

⁶ Max WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5., rev. Aufl., Tübingen 1990.

vollen auf, die dann aber selbst wieder rationalisiert, also dem zweckhaften Handeln unterworfen werden. Diese sekundäre Zweckhaftigkeit des Zwecklosen führt nun ein gewisses Eigenleben – so lange jedenfalls, bis sich eine solche Struktur der religiösen Deutung von Leben und Welt ergeben hat, die der reinen Selbständigkeit des zweckrationalen Handelns als Basis des Wirtschaftens zur Herrschaft verhilft. Religion ist danach zunächst eine der Selbsterhaltung des (menschlichen) Lebens analoge Struktur der Lebensdeutung, die dann freilich in das Geschick der gesellschaftlichen Lebensbewältigung hineingezogen wird.

Nun kommt es mir hier nicht auf eine mögliche Antikritik dieser Religionskritiken an; entscheidend ist aber die Tatsache, daß es bei allen drei prominenten Kritikern der Religion vom 19. zum 20. Jahrhundert die Verbindung von Religion und Lebensdeutung ist, die grundbegrifflich hinter ihrer religionsgeschichtlichen Diagnose steht.

4 Umgangsformen religiöser Deutung mit dem Leben

Aus den Beziehungen von Leben, Deutung und Religion läßt sich an dieser Stelle eine gewisse Typologie von Grundansätzen und Verarbeitungsformen konstruieren, die die empirisch unüberschaubare Welt auftretender religiöser Formationen und Phänomene zu ordnen verspricht. Ausdrücklich sei zuvor auf die Grenze dieses Unternehmens hingewiesen. Weder kann ein Anspruch auf stringente Abbildbarkeit dieser typologischen Akzente in der Religionsgeschichte erhoben noch können historische Verläufe damit rekonstruiert werden. Was das Vorgehen trotzdem aussichtsreich macht, ist die Beobachtung, daß sich entlang der lebensbestimmten Deutungsaktivitäten ein Blick auf Religionen gewinnen läßt, der sich von dem Vergleich des überkomplexen religiösen Vorstellungarsenals ebenso unterscheidet wie von der egalisierenden Tendenz eines religionswissenschaftlichen Funktionalismus. Nur zu erinnern ist daran, daß die Religionswissenschaft auf hermeneutische Typologien überhaupt nicht verzichten kann, wenn sie den Status eines begriffslosen Empirismus überwinden will. Ob solche Ordnungsfiguren sinnvoll sind, bewährt sich im diskursiven Gebrauch.

Die erste elementare Einsicht für den Aufbau dieser Typologie besteht darin, daß die Differenzcodes „Generation“ und „Geschlecht“ eine für die Deutung des Lebens schlechthin maßgebliche Rolle spielen. Wie die Abfolge des Eltern-Kind-Schemas und die Muster der Mann-Frau-Beziehung zu verstehen sind, muß in jeder Religion gedeutet werden. Da-

nach ergibt sich eine primäre Schwerpunktsetzung entweder auf der Linie Vorfahren-Nachkommen (so in der großen Gruppe der von den Ahnen bestimmten Religionen) oder auf der Linie des Gegensatzes der Geschlechter und dessen Überwindung (so auf der Linie der Religionen, die männliche und weibliche Götter, Priester und Priesterinnen als entscheidende Instanzen kennen). Selbstverständlich muß jeder Schwerpunkt – und so verhält es sich auf allen Stufen des hier umrissenen Typenschemas – auch die anderen Differenzen mitthematisieren; es wird sich aber schon aus kultökonomischen Gründen auf eine Akzentuierung nicht verzichten lassen.

Die zweite Grundeinsicht besteht dann darin, daß es für diese elementaren Codes Stufen der Verarbeitung gibt, die Deutungen miteinander kombinieren, Vorstellungswelten und kultische Handlungszusammenhänge stabilisieren, Traditionen und Anwendungsregeln ausbilden. Hier kann man sehen, wie der vorderorientalische und griechische Polytheismus das Modell der Familie als Leitfigur ausbildet (in dem natürlich die Geschlechterdifferenzen vorkommen). Auf der anderen Seite des Spektrums wäre etwa der Hinduismus zu verorten, der gerade die Geschlechterdifferenzen (ihre Ausübung und ihre Nivellierung) über die Familienförmigkeit und Generationenfolge der Götterwelt setzt.

Solche Verarbeitungsformen lebensursprünglicher Differenzen leiten zu evolutionären Verallgemeinerungen an, die als Fortbildungen zugleich abstrakter, aber auch in höherem Maße individuell rekombinierbar sind. Auf der Linie der Generationenfolge, ihrer Unüberschaubarkeit und Verwickeltheit, läßt sich der Gedanke der Geschichte ausgeprägt finden, deren Konstanz dem Wirken eines Gottes verdankt wird – samt aller als Strafe für Schuld zu interpretierenden Konsequenzen, wie es im antiken Israel geschah. Dem Modell innermenschlicher Zerrissenheit, wie es sich im Mann-Frau-Gegensatz manifestiert, ließe sich der Leib-Seele-Dual beiordnen, nach dem die Einheit des Menschen als solche ebenso fraglich wie als Aufgabe gegeben erscheint – und die darum auch nur im Bild eines einzigen Gottes veranschaulicht werden kann. Es spricht nach diesen Überlegungen einiges dafür, nicht nur mit einer einzigen Wurzel des Monotheismus zu rechnen.

Auf solche bereits mehrfach gestufte Verarbeitungsvorgänge lassen sich dann auch die generalisierten Heilsvorstellungen der Religionen beziehen (die selbstverständlich wiederum eine Fülle von kult- und lebenspraktischen Regeln aus sich erzeugen). Hier scheint es vor allem um drei Formen zu gehen (die wiederum Schwerpunkte andeuten, keine stren-

gen Alternativen): Vergeistigung, Versöhnung und Indifferenzierung. Unter Vergeistigung wären dann diejenigen Vorstellungen von Heil zu verstehen, die die Schärfe des im Leben gründenden Ausgangsgegensatzes reduzieren; sei es im Modus der Privilegierung einer Seite (wie in der Unsterblichkeit der Seele), sei es im Modus eines Lebenskreislaufes (der Wiedergeburt – mit gleichzeitiger Akzentuierung von Schicksal und Chance). Das Modell der Versöhnung privilegiert dagegen die Verstetigung des Konflikts und symbolisiert eine Einwirkung des Gottes auf denselben zum Zwecke seiner Entschärfung; dabei geht es darum, das im leibseelischen Zwiespalt befangene Menschenwesen zu eigenem Lebens- und Handlungsvollzug zu bringen, der einen Zustand der Seligkeit befördert oder heraufführt, sei es durch authentischen moralischen Rat oder Befehl, sei es durch ein Eintreten Gottes selbst in die menschliche Gespaltenheitsproblematik. Eine dritte Variante bildet die Indifferenzierung. Sie setzt einerseits das Modell des Duals der Zerrissenheit menschlichen Lebens voraus, weigert sich aber dezidiert, diesem eine religiöse Maßgeblichkeit zukommen zu lassen. Insofern tritt sie der Differenz zugleich entgegen und nicht entgegen. Das Aufhören aller Unterscheidungen und das Durchdringen aller Unterscheidungen werden ununterscheidbar. Das ist die strukturelle Pointe, wie sie im Buddhismus realisiert ist. Es versteht sich von selbst, daß derartige Generalisierungen sich erst unter der Voraussetzung hochgradiger Abstraktion aufbauen können. Gleichwohl dienen auch und gerade sie der Bewältigung der Differenzen, die durch die Asymmetrie des Lebens entstanden und geprägt sind und die ihrer Verantwortung in der religiösen Deutung bedürfen.

Blickt man von dieser Verarbeitungsstufe noch einmal auf die Bestimmung der jeweiligen anthropologischen Leitdifferenzen zurück, dann zeigt sich, daß einmal diese Differenz wesentlich als Schuld, einmal als Leid verstanden wird. Leid sucht Minderung und Aufhebung; Schuld verlangt nach Vergebung und Versöhnung. Leid kann dabei aus Schuld stammen und Schuld mit sich führen; Schuld kann Leid zufügen und Schmerz empfinden; gleichwohl bleibt die primäre Zugangsweise jeweils eine verschiedene. Dieser Unterschied dokumentiert sich auch darin, daß sich religiöse Systeme, die sich wesentlich auf die Verarbeitung von Schuld spezialisiert haben, mit dem Anspruch, für das Geschehen von Leid eine Begründung zu geben, schwertun („Theodizee“); und daß umgekehrt die auf die Deutung von Leid eingestellten Religionen dem Phänomen von Schuld und Verantwortung keinen grundbegrifflichen Status einräumen können. Wo es zum Beispiel zu einem gesellschaftlich

induzierten Wechsel des elementaren Selbstverständnisproblems kommt – etwa in der europäischen Moderne mit dem Übergang von einer Schuld- zu einer Leid-Codierung von Religion –, da erzeugen sich gewaltige religionsgeschichtliche Interferenzen, die sich in dem gegenwärtigen Import östlicher Frömmigkeitsprägungen und -praktiken nach Westen dokumentieren.

Generell ist zu dem Versuch dieses typologischen Rasters zu sagen, daß es nur sehr allgemeine Fragehinsichten für die Ordnung von religiösen Phänomenen und Systemen vorbringen kann. So gewiß Religion der Lebensorientierung dient, so gewiß stellt sich jedes religiöse System als ein Gefüge von Regulierungen der gesamten erlebten Wirklichkeit dar. Und so sicher gilt, daß alle Deutungen sich der empirischen Gegebenheiten bedienen müssen, unter denen sich das Leben vollzieht, so sicher treten historische, geographische, soziale Kontingenzen mit in den religiösen Symbolisierungsprozeß ein – dies freilich wiederum so, daß die religiösen Deutungen auch von sich aus auf die von ihnen gedeutete Lebenswirklichkeit zurückwirken. Schließlich wird man die Augen auch nicht vor dem Sachverhalt verschließen können, daß binnensystematische Logiken religiöser Vorstellungswelten und kultpraktische Erfordernisse ihre Spuren in den ausgearbeiteten Deutungswelten hinterlassen. All dies kompliziert sich da, wo Religionen und religiöse Bildungen sich durch die Verknüpfung von Lebenswelten begegnen, überlagern und zueinander in Konkurrenz treten.

5 Das Aufeinandertreffen von Religionen

Es ist insbesondere der durchgreifenden wirtschaftsgesellschaftlichen, kapitalistischen Prägung unserer Gegenwart geschuldet, daß religiöse Welten nicht nur punktuell und sporadisch, sondern prinzipiell und umfassend aufeinandertreffen. Damit erhöhen sich die Deutungsanforderungen an Religionen, sofern sie nicht nur naturale und kulturelle Bedingungen des Lebens überhaupt zum Verstehen bringen, sondern darüber hinaus auch noch die Situation eben der ökonomisch-technischen Weltgesellschaft und der Konkurrenz der religiösen Deutungssysteme in ihr interpretieren müssen. Das bedeutet zunächst, daß sich keine gegenwärtig lebende Religion diesen Anforderungen entziehen kann – noch (und gerade) die prinzipielle Verweigerung ist eine äußerst scharfe Form der Reaktion. Auffällig ist dann weiterhin, daß es vor allem gesellschaftliche Bruchlinien sind, die religiöse Konflikte befördern

und steigern. So sehr es also beim „Dialog der Religionen“ in aller Regel um Diskurse von Religionsintellektuellen geht, so wenig ist damit die gefährliche Dynamik religiös codierter Auseinandersetzungen zu lösen. Sie speisen sich zunächst aus konfligierenden Ansprüchen, wie das Verhältnis von Religion, Macht und Moral zu bestimmen und zu regeln sei. Und sie verbinden sich sodann mit der Zuordnung gesellschaftlichen Lebens zur Religion, insbesondere was die individuelle Lebensdeutung und Lebensführung in Familie und Geschlechtsleben angeht. Auf diesem Hintergrund verwundert es nicht, daß es insbesondere die einander vergleichsweise nahe stehenden Religionen (bzw. die konfessionellen Sonderungen innerhalb einzelner Religionen) sind, die für die schroffsten Auseinandersetzungen sorgen. Also die sich als Kulturkämpfe gebenden Konflikte zwischen Angehörigen des Judentums, des Christentums und des Islam einerseits, die Parteikämpfe zwischen christlichen Konfessionen und Gruppierungen, muslimischen Traditionsgemeinschaften andererseits. Im Unterschied zu den in der Vergangenheit expansiv und territorial gelösten Kämpfen geht es in der Gegenwart um die Gleichzeitigkeit des Verschiedenen – auf der Basis der alle verbindenden Ökonomie. Gerade diese Dichte der Vergesellschaftung macht die unterschiedlichen Modelle der Verknüpfung von Religion, Macht und Moral zu harten Konkurrenten.

Daran zeigt sich, daß kein relativierend-religionswissenschaftlicher Blick diese Konflikte zu neutralisieren vermag. Vielmehr werden die gesellschaftlichen Gesamtgegebenheiten (ja auch das Verständnis des eigenen Lebens und der Natur) als durchaus systemrelativ interpretiert. Was „Frausein“ im Hinduismus, Judentum, Islam und Christentum bedeutet, wird durchaus unterschiedlich verstanden. Und dann tun sich für denselben Sachverhalt (den es als solchen gar nicht ungedeutet gibt!) auch noch interne Differenzen auf, die von konfessionellen Deutungssystemen abhängen, die ihrerseits wiederum lokal und historisch geprägt sind (so daß es dann, auf der anderen Seite, durchaus phänomenale Nähen, ja scheinbare Identitäten geben kann). Auf alle Fälle aber bestimmen religiöse Deutungssysteme, wo es sie gibt, Ansichten des Gesamtbildes der Wirklichkeit. Und da, wo es sie nicht (mehr) zu geben scheint, tritt doch dasselbe Phänomen der Perspektivität und Systemspezifität nur auf variierte Weise wieder auf. Daß sich diese Variationen schon der Bedingung ihrer Möglichkeit zufolge als Deutungen von Wirklichkeit zu erkennen geben, deren Zusammenhalt von wirtschaftlichen Verflochtenheiten konstituiert wird, mindert die perspektivische Sichtweise freilich insofern nicht; auch diese wirtschaftliche Basis kann nicht neutral fixiert

werden, sondern vollzieht sich stets im Rahmen von Sinn- und Wertsystemen, zu denen auch die religiösen gehören. Nur darin wurzelt auch der Anspruch von Religionen, diese wirtschaftliche Basis (kritisch) zu kommentieren.

Damit wird aber deutlich, worin ein ganz entscheidendes Kriterium der religiösen Auseinandersetzung der Gegenwart besteht: darin, daß Religionen einen Anspruch erheben müssen auf die Deutung der aktuellen gesellschaftlichen Verfassung. Hier lassen sich unterschiedliche Varianten beobachten, die darauf zurückgehen, daß die Koordination von Lebensphänomenen (natürlicher und kultureller Art) und religiösen Deutungen keineswegs bruchlos verläuft; religiöse Stellungnahmen verdanken sich nicht ausschließlich einer gesellschaftlichen Evolution, so wenig sie ohne diese Bestand hätten. Wohl aber kann die Art der Anpassung an diese Form der Evolution unterschiedlich ausfallen. Denn einerseits findet sich eine (zu) hohe Paßgenauigkeit zum Trend gesellschaftlicher Entwicklung überall da, wo die Prinzipien der Religion und die Triebkräfte des gesellschaftlichen Fortschritts nahe beieinanderliegen, wie es im aufgeklärt-protestantischen Christentum im Verhältnis zum modernen Kapitalismus der Fall ist. Diese Nahtlosigkeit hat freilich eine Reduktion der religiösen Prägnanz zur Folge. Anders gesagt: Der gesellschaftliche Erfolg bedroht die Religion. Auf der anderen Seite, wie im christlichen Fundamentalismus, versucht die Religion sich den wissenschaftlichen Grundlagen der modernen Welt zu widersetzen, was doch nur um den Preis des permanenten Selbstwiderspruchs geschehen kann, der negiert, wonach de facto das Leben geführt wird. Diese Variante erhält sich nur unter zwei Bedingungen, entweder in der Ausblendung dieses alles durchziehenden Widerspruchs – oder als Sonderwelt abgezierter Art inmitten eines anders bestimmten Allgemeinen.

6 Aspekte interreligiöser Hermeneutik

Damit haben wir einige Bedingungen für eine interreligiöse Hermeneutik zusammengetragen, die in der Gegenwart zu berücksichtigen sind. Religion ist Lebensdeutung in einem *strukturellen* Sinn, sofern sich die Aufbauprinzipien des Lebens in den Deutungen der Religion wiederfinden, zu Bewußtsein kommen und so für die Lebensführung verarbeitet werden. Dabei ergeben sich im Spektrum der Möglichkeiten verschiedene Varianten der Bildung von vorstellungshaften und handlungsbezogenen Schwerpunkten, die wie Gravitationskerne andere Vorstellungen

und Handlungsabfolgen bestimmen. Daß die Religion gerade durch diese Deutungen dem Leben dient, ist ebenso wahr wie die andere Tatsache, daß erst über die Deutung des Lebens verstanden werden kann, was das Lebensdienliche sein könnte. Religion ist Lebensdeutung in einem *historischen* Sinn, sofern sich die strukturell möglichen Variationen stets der gegebenen natürlichen und (von ihnen selbst mitbeeinflußt) kulturellen Gegebenheiten bedienen; insofern ist jede Religion, bis in die einzelnen lokalen und personalen Besonderheiten hinein, ein Individuum, das keine exakte Wiederholung oder Verdopplung kennt, ohne doch auf strukturelle Wiedererkennbarkeit verzichten zu können. Im Rahmen dieser Geschichtlichkeit der Religion als Lebensdeutung baut sich heute die *moderne Situation* auf, in der aufgrund globaler wirtschaftlicher Durchdringung die verschiedenen religiösen Lebensdeutungen als konkurrierende Alternativen auftreten. Die Schärfe der Konflikte erzeugt sich dabei nicht über die möglicherweise miteinander wetteifernden Glaubensvorstellungen, sondern über die religiöse Deutung der sozialen und natürlichen Welt. Ganz besonders hart wird die Konfliktlage dann, wenn zwischen den Religionen auch noch die prinzipielle Reichweite der Lebensdeutung im Verhältnis zur gesellschaftsökonomischen Basis strittig ist: ist – und bleibt – die Religion die Grundlage aller Welt- und Lebensdeutung? Oder tritt die Religion die grundlegenden Elemente der natürlich-sozialen Lebensdeutung an die Wirtschaft, die Politik, die nichtreligiöse Kultur ab, um dann mit diesen Instanzen koexistieren zu wollen? Diese Frage ist nur historisch entscheidbar, und die Entscheidung ist nicht kurzfristig möglich. Insofern werden wir mit einer längeren Zeit der religiösen Konkurrenzen und Alternativen zu leben haben, in denen es um nichts anderes geht als den Rang und das Gewicht elementarer Lebensdeutung überhaupt.

Sind damit die drei wichtigsten Eckpunkte einer interreligiösen Hermeneutik auf der Basis der These, Religion sei Lebensdeutung, benannt, dann lassen sich drei Anmerkungen zu ihrer Durchführung anfügen. Einmal geht es um den Status religiöser Vorstellungen. Sie sind, anders als man zu meinen geneigt sein könnte, für diese Hermeneutik keineswegs die letzte und entscheidende Instanz der Beobachtung und des Vergleichs. Denn sie stehen als ausgeführte, in Text, Wort, Bild, Ritus positivierete Deutungen stets in einem strukturellen und historischen Verwendungszusammenhang, der sich durch seine Herkunft aus Lebensphänomenen und seiner Rückwirkung auf dieselben bestimmt. Erst in den jeweils größeren funktionalen Zusammenhängen zeigt sich ihr tatsächlicher Sinn (ohne daß damit die Inhalte der Vorstellungen gleich-

gültig wären). Es zeigt sich nämlich, daß gerade die Ausarbeitung eines differenzierten religiösen Deutungssystems eine Verarbeitung der Unterschiede erleichtert, die durch die Koexistenz und die Konkurrenz von Religionen gegeben sind. In der Trinitätslehre etwa hat die christliche Theologie eine Stufe reflexiver Selbstanwendung und intellektueller Durchsichtigkeit gewonnen, die ihresgleichen sucht.⁷ Doch schon diese Behauptung macht von einem Sinn der Trinitätslehre Gebrauch, der über ihre rein interne Vorstellungshaftigkeit hinausgeht.

Die zweite Anmerkung bezieht sich auf die Frage des religiösen Realismus. Religion als Lebensdeutung verstanden, scheint sich den Vorwurf der Fiktionalität der Religion zuzuziehen. Auf diesen Vorwurf kann eine doppelte Antwort gegeben werden. Einerseits, nämlich von außen oder erkenntnistheoretisch betrachtet, gilt auf alle Fälle: Die Religion ist so real wie die Gesellschaft, in der wir leben. „Die Gesellschaft“, „die Wissenschaft“ etc. – das sind ja alles Begriffe, deren Realität kein Mensch vernünftigerweise in Frage stellen wollte, auch wenn das, was sie meinen, an keiner Stelle als solches anschaulich wird. Denn deren Präsenz und Wirkung ist unstrittig. Zugleich aber gilt: Eine religiöse Realität in irgendeinem „Jenseits“ ist aus erkenntnistheoretischen Gründen undenkbar. Denn damit wäre die Vereinzelung von religiösen Gehalten oder Objekten gefordert, die dem Sinn von Religion gerade widerspricht. Es dürfte sich bei dieser Frage auch um eine spezifisch neuzeitliche Frage handeln, die, selbst nach dem Muster empirischer Wissenschaft denkend, das religiöse Objekt darum besondern und fixieren möchte, weil seine gesellschaftliche Allgemeinheit nicht mehr gegeben zu sein scheint. Insofern baut der erkenntnistheoretische Fiktionalitätseinwand selbst auf Voraussetzungen auf, die alles andere als selbstverständlich sind. Die andere Schiene der Antwort ist die theologische. Danach gilt: Selbstverständlich ist Gott wirklich – und zwar nicht nur als Fall von Wirklichkeit, sondern, wie die alte Metaphysik lehrte, als *ens realissimum*, als dasjenige Wesen, von dem all unsere Realitätsvermutungen überhaupt erst herkommen – oder als *ens necessarium*, also dasjenige, dem allein notwendiges Sein zukommt. Diese theologische Antwort paßt nun mit unserer These von der Religion als Lebensdeutung insofern vorzüglich zusammen, als das Bewußtsein von allem sich nur unter der Voraussetzung aufbaut, daß es sich im Zusammenhang des Lebens selbst deutend vollzieht. Ohne Deutung keine Wirklichkeit;

⁷ Hans-Martin BARTH, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001.

ohne Gott als Grund aller Wirklichkeit keine Erfassung von einzelnen wirklichen Gegebenheiten der Welt. Allerdings, auch hier gehört mit hinzu: Eben diese Annahme der Religion wird bestritten und insofern in ihrer allgemeinen Tragweite beschränkt. Mit dieser Begrenzung muß auch die Behauptung der Positivität Gottes und der Religion umgehen; sie kann sich nicht allein auf die Behauptung zurückziehen. Dann aber muß sich gerade ihre innerste religiöse Überzeugung von der Realität Gottes und der Religion so verständlich machen, daß nicht nur die Einwände aufhören, sondern Verständnis gewonnen wird.

Die dritte Anmerkung bezieht sich auf den Ort dieser hermeneutischen Theorie selbst oder auf die Verbindung von philosophischer und theologischer Argumentation. Eine Vorstellung von Religion als Lebensdeutung entwickeln, heißt ja von einer Sichtweise auf Religion Gebrauch machen, die einerseits die strukturelle Rekursivität, die differenzierte Beziehung von Lebensphänomenen auf sich unterstellt, die andererseits um die Möglichkeit auch einer differenzierten Bezugnahme der Religion auf sich weiß und diese zulassen kann. Darin sind drei implizite Annahmen enthalten. Erstens die Auffassung, daß sich religiöse und nicht-religiöse Strukturen analogisieren lassen, wenn man das Deutungspotential nutzt, das die Religion bereitstellt. Zweitens die Überzeugung, daß sich vermöge der Strukturen des Lebens auch Verständnisformen von Religion entwickeln lassen, die aufgrund der Allgemeinheit von Lebensbeschreibungen auch über den Horizont der je eigenen Religion hinausgehen und so die Beziehung von Religionen aufeinander erlauben. Drittens das Bewußtsein davon, daß die interne Differenziertheit derjenigen Religion, die sich selbst im Medium von Lebensdeutung auszulegen weiß, auf andere Religionen abfärbt, sofern sie eine Wahrheit über die Verfassung von Religion und Leben in sich enthält. Auch diese Überlegungen zur interreligiösen Hermeneutik verdanken sich einer partikularen Perspektive, nämlich der christlichen. Denn vom Christentum her wird die Analogie von Religion und Leben als begründet gedacht in der Erschaffung der Welt durch Gott. Im Christentum wird der Grundsatz vertreten, daß es eine Steigerung der Deutungstiefe von Religionen gibt, die sie aufeinander beziehbar machen. Im Christentum wird der Überzeugung Ausdruck verliehen, daß religiöses Verstehen sich allein Gottes Geist verdankt. Doch das sind, anders gesagt, nur wieder

christlich-theologische Symbolisierungen für den Sachverhalt, daß Religion und Lebensdeutung zusammengehören.⁸

⁸ Jörg DIERKEN, ‚Religion‘ als Thema evangelischer Theologie. Zur religions-theoretischen Deutung einer konfessionellen Disziplin, in: NZSTh 43 (2001), 253-264.