

WISSENSCHAFTLICHE ERKENNTNIS UND RELIGIÖSE WELTAUFFASSUNG

1. Glaube und Wissen. Bedingungen der Möglichkeit der Religionskritik

In der vorkantischen Philosophie wurde die Auseinandersetzung mit religiösen Vorstellungen als selbstverständlich angesehen. Die Frage nach dem Wesen und der Existenz Gottes gehörte zu den zentralen Problemen der Metaphysik. Darüber hinaus spielte die Gottesidee bei vielen Philosophen eine wichtige Rolle in der Erkenntnislehre. Wolfgang Röd hat gezeigt, dass diese Idee gewissermaßen eine Brückenfunktion für die Erkenntnis hatte.¹ Er hat die zentrale Rolle des ontologischen Gottesbeweises herausgearbeitet, die darauf beruhte, dass die Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit, also die Wahrheit unserer Erkenntnis, durch die Annahme gerechtfertigt wurde, dass beide Bereiche von Gott abhängig seien.

In dieser Hinsicht hat vor allem die Kantsche Philosophie zu einer Wende geführt, denn das Problem der Sicherung der objektiven Geltung bestimmter Urteile, das in der rationalistischen Metaphysik mit Hilfe dieser Annahme bewältigt wurde, stellte sich im Rahmen der Kantschen Erfahrungstheorie so, dass der Rückgriff auf die Gottesidee nicht mehr möglich war. Nach Kant können unsere „Urteile über Gegenstände..., mit den Gegenständen übereinstimmen, weil das erkennende Subjekt durch seine Anschauungs- und Denkformen die Übereinstimmung zwischen Denken und gedachter Wirklichkeit erzeugt“.

¹ Vgl. dazu und zum Folgenden Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.

An die Stelle Gottes ist also hier das erkennende Subjekt getreten, das diese Übereinstimmung deshalb „erzeugen“ kann, weil die betreffenden Gegenstände zum Bereich der Erscheinungen gehören. Bei Kant wird aus der metaphysischen These der Existenz Gottes bekanntlich ein Postulat der praktischen Vernunft, was unter anderem bedeutet, dass Gott auch für die Begründung der Moral keine Rolle mehr spielt. Diese ist vielmehr in der Autonomie der Vernunft begründet, aber es gibt über die Lehre von der Glückseligkeit eine Brücke zwischen Moral und Religion.

Damit wird gleichzeitig eine scharfe Unterscheidung zwischen Glaube und Wissen postuliert, die bis heute in der Diskussion religiöser Fragen eine zentrale Rolle spielt. Glaube und Wissen scheinen dieser Auffassung nach zwei ganz verschiedene und daher inkommensurable Bereiche des menschlichen Denkens zu sein, mit eigenen Wahrheitsansprüchen, die nicht miteinander in Konflikt kommen können.

Weder für die Begründung der Erkenntnis noch für die der Moral spielt also bei Kant die These der Existenz Gottes eine Rolle. Aber er hat diese These dennoch als Glaubensthese zugelassen. In der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Vernunftkritik sagt er ausdrücklich, dass er das Wissen aufheben musste, um für den Glauben Platz zu bekommen.²

Kant hat also keineswegs die radikale Religionskritik der Aufklärung übernommen, in der die These der Existenz Gottes als metaphysische Annahme diskutiert und schließlich verworfen wurde. Er hat vielmehr das metaphysische Problem der Existenz Gottes dadurch umgangen, dass er alle ontologischen Fragen als durch unsere Erkenntnis unbeantwortbar erklärt hat.

Damit scheint die Religionskritik der Aufklärung überwunden zu sein, die sich ja mit Fragen befasst hatte, die dem Bereich der Metaphysik zuzuordnen sind. Dennoch hat es im 19. und

² Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), 9. Auflage, Hamburg 1929, S. 144.

20. Jahrhundert wieder eine Religionskritik gegeben, zum Beispiel bei Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud, aber diese Kritik hat sich meist mehr mit der Erklärung der Religion und mit ihrer Bedeutung für die Gesellschaft und die Bedürfnisse ihrer Mitglieder befasst als mit den Problemen, mit denen sich frühere Philosophen beschäftigt hatten.

Wer die Kantsche Lösung des Erkenntnisproblems für unzureichend hält und den kritischen Realismus bevorzugt, hat Anlass, das Religionsproblem unter diesem Gesichtspunkt ins Auge zu fassen und neu darüber nachzudenken.

Auf den ersten Blick scheinen Wissenschaft und Religion kulturelle Phänomene von völlig verschiedener Art zu sein, die kaum etwas miteinander zu tun haben. Während religiöse Phänomene in allen Kulturen zu finden sind, die wir aus der Geschichte der Menschheit kennen, ist die Wissenschaft offenbar ein relativ neues Phänomen, das sich zunächst im Rahmen einer einzigen Hochkultur, nämlich der europäischen, entwickelt und sich erst im Rahmen der modernen Weltzivilisation über die ganze Erde ausgebreitet hat.

Über das Verhältnis von Wissenschaft und Religion gibt es ganz verschiedene Auffassungen. Diese Verschiedenheit hängt wohl vor allem mit zwei Tatsachen zusammen: erstens damit, dass verschiedene erkenntnistheoretische Auffassungen vertreten werden, und zweitens damit, dass man unterschiedliche Religionsbegriffe verwendet, das heißt: verschiedener Anschauung darüber ist, was man unter „Religion“ zu verstehen hat.

Wenn, wie das oft der Fall ist, von einem Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion die Rede ist, dann wird damit vorausgesetzt, dass die Wissenschaft als mögliche Konkurrentin der Religion in Betracht kommt. Und das setzt wieder voraus, dass es eine Dimension gibt, in der sich beide begegnen, etwa ein gemeinsamer Problembereich.

Eine solche Konfrontation hat es historisch, wie schon erwähnt, vor allem seit der Zeit der Aufklärung gegeben. Mit der Religionskritik der Aufklärung begann eine Auseinandersetzung, die bis in die heutige Zeit andauert. Aber diese Kritik hatte es zunächst mit einer speziellen Religion zu tun, nämlich mit einer monotheistischen Universalreligion, in der ein bestimmter Glaube mit einer durch bestimmte Kultusformen und Institutionen geprägten Praxis verbunden war: mit dem Christentum. Hier gab es eine religiöse Auffassung, die in Konkurrenz geraten konnte mit der philosophischen Auffassung der Wirklichkeit, die sich im Zusammenhang mit der Entstehung der modernen Naturwissenschaften entwickelt hatte. Im Rahmen dieser Auffassung wurden Resultate der wissenschaftlichen Forschung zur Kritik zentraler Bestandteile der durch das Christentum geprägten religiösen Weltauffassung verwertet.

Inzwischen gibt es wissenschaftliche Untersuchungen religiöser Phänomene, in denen sich gezeigt hat, dass es schwierig ist, eine Abgrenzung der Religion gegen andere Erscheinungen der Kultur vorzunehmen, die gewissermaßen das „Wesen“ der Religion freilegt, also diejenigen Aspekte des kulturellen Lebens bestimmt, die sich als religiös charakterisieren lassen.

Im Bereich der Universalreligionen, die für die Hochkulturen des europäisch-asiatischen Raums der letzten zwei Jahrtausende charakteristisch sind, ergab sich die erste Schwierigkeit im Zusammenhang mit dem Buddhismus, der schon von Schopenhauer als eine atheistische Religion gekennzeichnet wurde, während man bisher gewohnt war, nur dann von Religionen zu sprechen, wenn in ihnen bestimmte personale Wesenheiten - Götter oder ein Gott - zentrale Bedeutung hatten. Man hat dem Buddhismus daher mitunter den Religionscharakter abgesprochen.³ Immerhin enthält aber der Buddhismus

³ Das hat z. B. Simmel getan, vgl. Georg Simmel, *Die Religion*, 1906 - 12, in: Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, hg. von Horst Jürgen Helle, Berlin 1989, S. 127.

eine wesentliche Komponente jeder Religion: er ist nämlich eine „Heilslehre“ und enthält eine „Heilstechnologie“.⁴

Wie dem auch sei, inzwischen hat die Erforschung fremder Stammes- und Volkskulturen gezeigt, dass auch in ihnen Ideen und mit ihnen verbundene Riten eine Rolle spielen, denen man kaum religiösen Charakter absprechen kann. Die frühere, an den Universalreligionen und einigen bekannten Volksreligionen entwickelte Religionsauffassung musste daher revidiert werden. Was übrig blieb, war erstens der Glaube an numinose Wesenheiten personalen oder impersonalen Charakters - Götter, Geister, Dämonen, Engel oder göttliche Mächte -, die bestimmte Wirkungsmöglichkeiten haben und daher für das Schicksal der Menschen und damit auch für ihr Heil von Bedeutung sind, und zweitens eine damit verbundene Praxis der Mitglieder der betreffenden Gruppen, die geeignet ist, der Macht dieser Wesenheiten Rechnung zu tragen und sie im Sinne des eigenen Heils zu beeinflussen, also ein Kultus, der durch eine Heilstechnologie geprägt ist.

Derartige Faktoren scheinen zur Wirklichkeitsauffassung und zur Praxis der meisten menschlichen Gruppen zu gehören, die wir aus der Geschichte der Menschheit kennen. Man kann also sagen, dass eine religiöse Weltauffassung in diesem Sinne charakteristisch ist für fast alle Kulturen der Welt. Nur im Rahmen der abendländischen Kultur scheint sich unter dem Einfluss der modernen Wissenschaft eine Wirklichkeitsauffassung entwickelt zu haben, die sich von religiösen Vorstellungen und Praktiken emanzipiert hat. Sie wird von vielen Menschen als unbefriedigend empfunden, weil sie dem religiösen Bedürfnis nicht genügend Rechnung trägt, einem Bedürfnis, das manche Denker für ein universelles menschliches Bedürfnis halten. Ich werde darauf zurückkommen.

Man spricht hier vielfach vom „wissenschaftlichen Weltbild“, weil unsere moderne Wirklichkeitsauffassung weitgehend durch die Resultate der Wissenschaften geprägt ist. Und ein

⁴ Zum Begriff der „Heilstechnologie“ vgl. mein Buch: Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens, Tübingen 1994, S. 216 und passim.

wichtiges Thema der modernen Diskussion ist durch die Frage motiviert, inwieweit dieses Weltbild, das von religiösen Komponenten im üblichen Sinne frei zu sein scheint, mit der Religion oder mit religiösen Ansprüchen vereinbar ist.

Aber genau genommen geht es gar nicht so sehr darum, ob einzelne Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung bestimmten Komponenten religiöser Auffassungen widersprechen, obwohl auch solche Widersprüche eine Rolle spielen. Es geht vielmehr um die Rivalität zwischen einer durch die Resultate der modernen Wissenschaften geprägten Metaphysik und einer religiös geprägten Metaphysik, die mit der ersten nicht vereinbar zu sein scheint.

Diese Feststellung mag vielen merkwürdig vorkommen, die mit Habermas von der Annahme ausgehen, wir lebten in einem „nachmetaphysischen Zeitalter“. Aber tatsächlich sind die Resultate der Wissenschaften verschieden interpretierbar und nur dann gefährlich für religiöse Vorstellungen, wenn sie im Rahmen einer realistischen Metaphysik Platz finden.

Es ist keineswegs so, dass die Resultate bestimmter Wissenschaften - etwa der exakten Naturwissenschaften - von vornherein in die Richtung des Atheismus wiesen, wie vielfach angenommen wird. Bekanntlich war zum Beispiel Newton ein religiöser Mann, der zahlreiche theologische Arbeiten verfasst hat und der sogar für sein Weltbild die Existenz Gottes voraussetzen zu müssen glaubte. Er benötigte sie, um die Stabilität des Planetensystems nachweisen zu können.⁵

Allerdings geriet die moderne Kosmologie schon zu Beginn ihrer Entwicklung in Widerspruch zu kosmologischen Vorstellungen, die zum christlichen Weltbild gehörten und den kirchlichen Autoritäten daher sakrosankt erschienen. Der Katholizismus wurde zu Beginn der Neuzeit in die Rückzugsgefechte der aristotelischen Auffassungen verwickelt, die seit langem Bestandteil des christlichen Glaubens waren. Aber es gab immer wieder Versuche der Anpassung des religiösen Weltbil-

⁵ Vgl. Alexandre Koyre, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt 1969.

des an die Resultate der Wissenschaften, und zwar bis in die neueste Zeit. Dabei mussten natürlich oft alte Vorstellungen geopfert werden, um zentrale Bestandteile des Glaubens retten zu können. Und was zu diesen zentralen und daher unentbehrlichen Bestandteilen gehörte, war immer wieder kontrovers und ist es auch heute noch.

Vor allem der Neuprottestantismus hat versucht, sich mit der Wissenschaft zu versöhnen. Er hat Forschungen innerhalb der Theologie inspiriert - z. B. die Leben-Jesu-Forschung -, die das historische Fundament des Christentums treffen. Da sie vom Wahrheitsethos der modernen Wissenschaft inspiriert waren, waren sie in der Lage, teilweise glaubenskritische Konsequenzen zutage zu fördern.

Man kann nun fragen, warum man solche Anpassungsversuche des religiösen Denkens an unser durch die modernen Wissenschaften geprägtes Weltbild mit Misstrauen betrachten sollte. Handelt es sich nicht um völlig legitime Bemühungen, zu einer widerspruchsfreien Gesamtauffassung zu gelangen, zumal sie offenbar wichtigen Bedürfnissen der Menschen oder zumindest aller Gläubigen Rechnung tragen? Sie könnten also zu einer Wirklichkeitsauffassung führen, die diesen Bedürfnissen in stärkerem Maße entgegenkommt als das durch die Wissenschaften geprägte moderne Weltbild.

Um diese Frage beantworten zu können, ist es zweckmäßig, uns klar zu machen, in welchem Bereich die beiden erwähnten Wirklichkeitsauffassungen überhaupt konkurrieren können, und welche menschlichen Bedürfnisse zu kurz kommen, wenn die religiöse Ergänzung oder Umprägung unserer Auffassungen nicht stattfindet.

Im Hinblick auf die erste der beiden Fragen möchte ich ohne weitere Begründung behaupten, dass diese Konkurrenz sich zunächst nur auf den kognitiven Kern der religiösen Auffassungen beziehen kann, anders ausgedrückt auf den Erkenntnisanspruch, der mit ihnen verbunden ist, denn das wissenschaftliche Weltbild macht zunächst nur einen derartigen Anspruch. Es macht primär keine normativen Ansprüche und

auch nicht den Anspruch, unsere emotionalen Bedürfnisse befriedigen zu können. Es ist also nicht unser Bedürfnis nach Wahrheit, das in diesem Falle unbefriedigt bleiben würde. Dieses Bedürfnis kann durch Erkenntnisbemühungen im Rahmen der Wissenschaften befriedigt werden.

Um die zweite der beiden Fragen beantworten zu können, müssen wir uns damit beschäftigen, inwieweit es spezifisch religiöse Bedürfnisse gibt, also Bedürfnisse, die durch die Lösung kognitiver Probleme nicht befriedigt werden können und deren Befriedigung auf eine religiös bestimmte Beschaffenheit unserer Wirklichkeitsauffassung angewiesen ist. Das sind offenbar zwei ganz verschiedene Probleme. Es könnte nämlich Bedürfnisse geben, die der ersten Bedingung genügen, ohne dass für ihre Befriedigung die zweite Bedingung erfüllt werden muss. Das ist sogar offenkundig der Fall, denn die Befriedigung ästhetischer - etwa musikalischer - Bedürfnisse ist zum Beispiel keineswegs auf eine entsprechende Beschaffenheit unserer kognitiven Auffassungen angewiesen.

2. Religiöse Bedürfnisse und die Idee der reinen Religion

Wir haben es also zunächst mit der Frage zu tun, ob es spezifisch religiöse Bedürfnisse gibt und welchen Charakter sie haben. Sind sie nur in bestimmten Kulturen zu identifizieren oder sind sie universaler Natur, also gewissermaßen anthropologische Konstante, die allerdings verschiedener kultureller Prägung zugänglich sind?

Gibt es etwa ein allgemeines Heilsbedürfnis oder ein Bedürfnis nach Vollkommenheit, eine Sehnsucht nach einem vollkommenen Leben oder einem vollkommenen Zustand der Welt, in dem das menschliche Heil erreicht wird? Und gibt es spezifisch religiöse Erfahrungen und Gefühle, die mit derartigen Bedürfnissen verbunden sind? Oder sind solche Bedürfnisse nur kulturabhängige Ausprägungen eines allgemeinen Glücksstrebens oder des Bedürfnisses, ein sinnvolles Leben zu führen, das heute vielfach als menschliches Grundbedürfnis angesehen wird?

Um einer Antwort auf solche Fragen näher zu kommen, ist es vielleicht zweckmäßig, auf eine Tradition einzugehen, die sich im protestantischen Denken in Reaktion auf die Religionskritik der Aufklärung entwickelt hat. Es ist die Tradition, die auf Schleiermacher zurückgeht, einen der einflussreichsten Theologen der letzten beiden Jahrhunderte, dessen Denken weit über den Bereich der Theologie hinaus wirksam war.

Wie vorher schon Hume hatte Kant die Gottesbeweise als unhaltbar zurückgewiesen. Wie ich schon erwähnt habe, hatte er die Annahme der Existenz Gottes zu einem Postulat der praktischen Vernunft erklärt und versucht, den Kern der Religion auf Moral zu reduzieren. Schleiermacher, der davon überzeugt war, dass eine solche Reduktion dem Kern des religiösen Glaubens nicht gerecht werde, war insofern radikaler als Kant, als er die Religion sowohl von der Metaphysik und der Wissenschaft als auch von der Moral lösen und ihr einen eigenen Bereich zuweisen wollte, einen Bereich, in dem das religiöse Bedürfnis befriedigt werden konnte, ohne sich durch die Ergebnisse kritischer Bemühungen in anderen Disziplinen stören zu lassen. Er formulierte eine Religionsauffassung, die an der *Idee der reinen Religion* orientiert war.⁶ Das Wesen der Religion, so meinte er, sei weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl, sie sei Sinn und Geschmack für das Unendliche.

Bei Schleiermacher sind auch schon die beiden charakteristischen Thesen zu finden, die man später immer wieder findet, wenn mit dem Begriff der reinen Religion operiert wird: die *Immunitätsthese* und die *Unentbehrlichkeitsthese*. Die erste der beiden Thesen behauptet, dass die reine Religion immun sei gegen jegliche Kritik von außen, das heißt gegen metaphysische, wissenschaftliche oder moralische Einwände aller Art. Die zweite stellt die Religion als unentbehrlich für den Menschen hin, sie erfülle, wie man heute sagen würde, eine

⁶ Vgl. dazu Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Hamburg 1958, S. 27 – 30, und Kap. VII: Hermeneutik, Theologie und religiöser Glaube, meines in Anm. 4, oben, erwähnten Buches.

kulturell notwendige Funktion, die von keiner anderen Instanz erfüllt werden könne.

Beide Thesen haben seitdem auch in anderen Konzeptionen eine zentrale Rolle gespielt. Sie sind auch heute noch die wirksamsten Werkzeuge der Verteidigung religiöser Auffassungen im Rahmen des modernen Denkens, gerade auch bei Denkern, die an sich den Resultaten der Aufklärung positiv gegenüber stehen. Die Idee der reinen Religion ist in Verbindung mit den beiden Thesen bei Theologen, Philosophen, Psychologen und Soziologen zu finden, z. B. bei Georg Simmel, Rudolf Otto, William James, Peter Berger und Herrmann Lübbe.

Mit dem Begriff der reinen Religion hat Schleiermacher eine Auffassung geschaffen, die den bisher oft vernachlässigten emotionalen Aspekt des religiösen Lebens und die mit ihm verbundenen Erlebnisse und Bedürfnisse akzentuiert. Und er hat den Eindruck hervorgerufen, dass dieser Aspekt den Kern religiöser Phänomene ausmacht. Die religiöse Dimension der Realität ist nach seiner Auffassung nur durch eine besondere Art der Erfahrung zugänglich, nämlich durch Anschauung und Gefühl.

Diese Akzentuierung einer besonderen Art religiöser Erfahrung ist später immer wieder im Zusammenhang mit der Idee der reinen Religion aufgetaucht, auch wenn man den Charakter dieser Erfahrung verschieden bestimmt hat. Wie ich später zeigen werde, erweist sich die Akzentuierung der Erfahrung als die Achillesferse der mit dieser Religionsauffassung verbundenen Immunitätsthese.

Der Kern der Religion ist dann anscheinend nicht kognitiver Natur. Daraus ergibt sich, wie man leicht sieht, ein erheblicher Vorteil in der Auseinandersetzung mit einer Religionskritik, die bei den kognitiven Komponenten religiöser Überzeugungen ansetzt, wie das in der Immunitätsthese zum Ausdruck kommt. Wenn sich dann noch die Universalität des religiösen Bedürfnisses zeigen ließe, wäre, so könnte man meinen, die Religion

vor jeder Kritik sicher, die sich aus dem Erkenntnisfortschritt in den Wissenschaften ergeben könnte.⁷

Die Schleiermachersche Auffassung knüpft nicht nur kritisch an Kant an, sondern sie involviert gewissermaßen selbst eine transzendente Behandlung des Religionsproblems, in der parallel zur Kantschen Behandlung der Erkenntnis- und der Moralproblematik ein Anspruch auf die Apriorität religiöser Kategorien erhoben wird. Auch später taucht in der durch seine Untersuchungen inspirierten Tradition immer wieder das religiöse Apriori und der damit verknüpfte transzendente Anspruch auf⁸ und zwar teilweise unter Berufung auf eine Version des Kantianismus. Dieser Anspruch verleiht der Immanenzthese, die mit der Idee der reinen Religion verbunden ist, zunächst eine gewisse Plausibilität.

Der eben erwähnte Vorteil ist allerdings bei genauer Betrachtung mit einem Nachteil verbunden, der vielen Verfechtern der Idee einer reinen Religion nicht klar zu sein scheint. Einer von ihnen scheint diesen Nachteil gesehen zu haben, allerdings ohne dass er seine Bedeutung für das Religionsproblem richtig eingeschätzt hätte. Es handelt sich um Georg Simmel, dem wir eine interessante Analyse dieses Problems verdanken, die mit der Idee der reinen Religion operiert. Für Simmel ist das Wesen des religiösen Glaubens die Religiosität, eine Disposition der menschlichen Seele, die sich in Bedürfnis und Erfüllung zerlegt, wobei das Bedürfnis eine Wirklichkeit als dessen Erfüllung fordere.⁹

Es gibt in der Simmelschen Darstellung der Probleme eine Passage, in der er versucht, der Religionskritik gewissermaßen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Und zwar geschieht das dadurch, dass er die Problemsituation, die hier in Frage kommt, so rekonstruiert, als ob drei Alternativen vorlägen, deren eine vom Religionskritiker nicht gesehen werde,

⁷ Vgl. dazu Herrmann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

⁸ Vgl. Georg Simmel, *Die Religion. 1906 – 1912*, in: Simmel, a. a. O., S. 115.

⁹ Georg Simmel, *Das Problem der religiösen Lage (1911)*, in: Simmel, a. a. O., S. 100 - 109.

und als ob es diesem um die Zurückweisung metaphysischer Annahmen gehen müsse. Tatsächlich geht es hier aber zugestandenermaßen um die Wahl zwischen alternativen metaphysischen Auffassungen, deren eine der Religionskritik unterliegt, nämlich diejenige, welche die Annahme der Existenz transzendenter göttlicher Wesenheiten involviert.

Der religiöse Glaube, so meint Simmel, entstamme einer nur sekundären Zerlegung in ein glaubendes Subjekt und ein geglaubtes Objekt, die „ein nicht mehr völlig zutreffender Ausdruck für etwas Tieferes“ sei, nämlich „für ein sich selbst gewisses, wenngleich dem Wissen fremdes Sein“. Die Idee einer solchen Zerlegung als einer inadäquaten Operation, einer „Subjekt-Objekt-Spaltung“, ist endemisch im deutschen philosophischen Denken. Sie wird oft als Argument gegen einen angeblich unhaltbaren erkenntnistheoretischen Objektivismus gebraucht. Wie dem auch sei, jedenfalls wird durch die Simmelsche These der Darstellungssinn von Glaubensaussagen eliminiert und ihre Bedeutung auf den Ausdruck eines seelischen Seins reduziert.¹⁰ Und die metaphysische Frage nach der Realität des Göttlichen wird letzten Endes mit dem Übergang zu einem religiösen Expressionismus beantwortet.

Die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit religiöser Aussagen bezieht sich demnach, wie Simmel meint, auf etwas, was dem Kern der Religion nicht gerecht wird. Das liegt aber nur daran, dass er wie Schleiermacher diesen Kern radikal subjektiviert hat. Er hat die Religion auf Religiosität reduziert und hat ihre Kritikimmunität tatsächlich durch kognitive Gehaltlosigkeit erkaufte. Das ist überhaupt das entscheidende Merkmal aller Auffassungen, die mit der Idee der reinen Religion operieren. Sie räumen ein, dass die Religionskritik, soweit sie sich auf die zentralen kognitiven Aussagen, etwa auf die Dogmen, bezieht, im Grunde genommen recht haben könnte. Aber sie finden sich damit ab, weil sie glauben, es sei angebracht, diesen Aussagen nicht die Bedeutung zu geben, die ihnen von der Religionskritik zugemessen wird.

¹⁰ Vgl. dazu Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 2. Auflage, Stuttgart 1965.

Das muss aber deshalb zu Schwierigkeiten führen, weil auch die Gläubigen üblicherweise solche Aussagen wörtlich zu nehmen pflegen und daher die realistische Deutung vorziehen, an die die Religionskritik anknüpft. Und sie haben gute Gründe für ihre Präferenz, denn die Bedürfnisse, die mit ihren religiösen Überzeugungen verbunden sind, machen eine solche Deutung notwendig. Wenn es nämlich die numinosen Wesenheiten, an die der Gläubige sich wendet, um Hilfe zu erhalten, nicht gibt, dann kann er offenbar diese Hilfe nicht erwarten. Die Suche nach einem Heil, das nur durch die Gnade eines barmherzigen Gottes erlangt werden kann, wird illusorisch, wenn man sich nicht mehr darauf verlassen kann, dass es diesen Gott auch gibt.

Simmel stellt selbst fest, dass „das Gebet, die Magie, der Ritus“ für den Gläubigen erst dann „zu Mitteln von tatsächlicher Wirksamkeit“ werden können, wenn jene Objektivierung des Göttlichen stattgefunden hat, die er selbst für problematisch hält, weil sie das Wesen der Religion verfälsche. Und er stellt die Frage, „ob die Religiosität der *Durchschnittstypen* die Wendung von der Substanz des Götterhimmels und der transzendenten 'Tatsachen' vollziehen“ könne „zu der religiösen Gestaltung des Lebens selbst und zu der inneren Tatsächlichkeit, die man, in philosophischer Ausdrucksweise, als das Selbstbewußtsein der metaphysischen Bedeutung unserer Existenz bezeichnen“ könne.

Man sieht, dass die Idee der reinen Religion, die von Intellektuellen benutzt wird, um die religiöse Weltauffassung vor der Religionskritik zu schützen, eine Deutung involviert, die die Religion wohl für die meisten Gläubigen uninteressant machen würde. Sie weisen das bloße Fürwahrhalten bestimmter Aussagen durchaus zu Recht als unzureichende Charakterisierung des religiösen Glaubens zurück, verfallen aber dann in das entgegengesetzte Extrem, wenn sie den kognitiven Gehalt dieses Glaubens und damit die Grundlage für die Hoffnungen eliminieren, welche die normalen Gläubigen, aber auch wohl die meisten religiösen „Virtuosen“, mit ihm verbinden. Damit würden auch die „Heiltsechnologien“ sinnlos werden, die zu den wesentlichen Bestandteilen religiöser Auffassungen gehö-

ren und die ohne kognitive Grundlage gewissermaßen in der Luft hängen.

Wie ich oben erwähnt habe, sind vor allem zwei Fragen wichtig für unser Problem, nämlich die Frage nach dem Bereich, in dem die wissenschaftliche Weltauffassung mit der religiösen konkurrieren könne, und die Frage, welche Bedürfnisse eine religiöse Umprägung oder Ergänzung unserer Auffassungen attraktiv erscheinen lassen könnten.

Die Untersuchung der Idee der reinen Religion hat gezeigt, dass die mit ihr verbundene Immunitätsthese nur deshalb plausibel erscheinen konnte, weil der Bereich möglicher Konkurrenz zwischen beiden Auffassungen, der Bereich kognitiv gehaltvoller religiöser Aussagen, von den Verfechtern dieser Idee eliminiert wurde. Gleichzeitig wurde das Wesen der Religion so bestimmt, dass sie als Ausdruck bestimmter Dispositionen oder Zustände, bestimmter Erlebnisse, Gefühle oder Bedürfnisse aufzufassen ist.

Hinsichtlich der Eigenart dieser seelischen Faktoren scheint es aber keinen Konsens zwischen den Denkern zu geben. Angesichts der von den meisten Denkern anerkannten Tatsache, dass der religiöse Glaube jeweils mit irgendeiner Form des Kults, also mit einer bestimmten Praxis, verbunden zu sein pflegt, scheint es angemessen zu sein, nach Bedürfnissen zu suchen, die eine solche Praxis sinnvoll erscheinen lassen, und nach Erlebnissen, die damit im Einklang stehen. Wenn man den Begriff des Heils weit genug fasst, kann man hier von Heilsbedürfnissen und Heilserfahrungen sprechen, zumal sich religiöse Auffassungen ohne Zwang als Heilslehren deuten lassen, in denen zwischen Heil und Unheil für den Menschen unterschieden wird.

Allerdings dürfte es schwer fallen, den Begriff der Heilslehre auf Religionen einzuschränken, da auch Weltanschauungen und Ideologien, die religionskritisch oder religiös indifferent zu sein scheinen, wie der dialektische Materialismus, der Nationalsozialismus und die diversen Nationalismen als Heilslehren angesehen werden können. Auch sie sind auf das Heil der

Menschheit oder bestimmter Teile der Menschheit bezogen. Ein wesentlicher Unterschied scheint nur darin zu bestehen, dass in ihnen ein solches Heil nicht vom Wirken numinoser oder transzendenter Wesenheiten erwartet wird, sondern vom Gang der geschichtlichen Entwicklung oder vom Verhalten bestimmter Individuen oder Gruppen.

Es ist meines Erachtens äußerst interessant, dass im Zusammenhang mit derartigen nicht religiösen Heilslehren oft ganz ähnliche Bedürfnisse, Gefühle und Reaktionen auftreten und dieselbe Art von kultischen Veranstaltungen, wie man sie im Rahmen der Religionen findet. Zu einer religiösen Erfahrung wird ein Erlebnis eben nur durch die spezifische Deutung, die mit ihm verknüpft ist.

Darin scheint mir eine Schwierigkeit für diejenigen Auffassungen zu bestehen, die das Wesen der Religion durch Rekurs auf Bedürfnisse und emotionale Tatsachen bestimmen möchten, also gerade auch für die Verfechter der Idee der reinen Religion, denn dadurch würde ja im Sinne dieser Auffassungen kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen religiösen und nicht religiösen Weltauffassungen bestehen. Georg Simmel hat denn auch ausdrücklich anerkannt, dass seine „Erkenntnis des Religiösen als einer formalen Grundkategorie das religiöse Empfinden von der ausschließlichen Bindung an transzendente Gegenstände“ löst. Es gebe, so meint er, „eine Unzahl von Gefühlsbeziehungen zu sehr irdischen Objekten, Menschen wie Dingen, die man nur als religiöse bezeichnen“ könne.¹¹

Damit hat sich also gezeigt, dass die Idee der reinen Religion nicht nur wesentlichen Merkmalen religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen nicht gerecht werden kann, sondern darüber hinaus auch keine brauchbare Abgrenzung religiöser Phänomene ermöglicht. Der Versuch, mit ihrer Hilfe die Immanenz des religiösen Glaubens zu etablieren, führt dazu, dass schließlich nur noch die Autonomie einer religiösen Dimension behauptet wird, deren Eigenart sich nicht aufhellen

¹¹ Vgl. Simmel, Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion (1902), in: Simmel, a. a. O., S. 55.

lässt. Was dabei verteidigt wird, ist nicht mehr eine bestimmte Religion, wie etwa das Christentum, sondern nur die „Religion an sich“, wobei aber nicht mehr deutlich gemacht werden kann, was eigentlich den Kern dieses Phänomens ausmacht. Es handelt sich daher, so darf man wohl sagen, um einen missglückten Versuch, der Religionskritik zu begegnen, die wir der Aufklärung verdanken.

Diese Religionskritik war primär gegen eine spezifische Religion gerichtet, nämlich die christliche Religion, die seit der konstantinischen Wende die Kultur der römischen Spätantike und dann die des Abendlandes geprägt hat. Als Offenbarungsergebnisse stützt sich das Christentum auf bestimmte Heilsereignisse, die sich zu einer bestimmten Zeit und an bestimmten Orten zugetragen haben sollen und an die zu glauben zu den zentralen Anforderungen gehört, die an Anhänger dieser Religion gestellt werden. In Bezug auf diesen Glauben muss der Versuch, mit dem Begriff der reinen Religion zu operieren, schon deshalb in die Irre führen, weil damit die Rolle der historischen Heilstatsachen verkannt wird, ohne die er seine charakteristischen Merkmale völlig verliert.

3. Zum Charakter der Religion und der religiösen Erfahrung

Es ist meines Erachtens angemessener, auf Freuds Charakterisierung der Religion zurückzugreifen, die darauf abzielt, die Leistung einer solchen religiösen Weltanschauung für die Menschen deutlich zu machen.¹² Wenn man die Freudsche Darstellung als Ausgangspunkt nimmt, dann kann man sagen, dass die Religion in der Lage ist oder jedenfalls den Anspruch macht, erstens den Ursprung der Welt und wichtige Ereignisse in der Welt zu erklären, zweitens menschliche Einstellungen und Handlungen in bestimmter Richtung zu beeinflussen, drittens den Gläubigen Hoffnung auf Schutz und Glück zu machen, und, um die Freudsche Darstellung zu ergänzen,

¹² Vgl. Sigmund Freud, Über eine Weltanschauung, in: Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt 1978, S. 130.

viertens menschliche Autoritäten sowie die soziale Ordnung im Ganzen zu legitimieren, unter Umständen aber auch ihre Legitimation in Frage zu stellen. Das erreicht sie durch eine Deutung der Wirklichkeit, die in der Lage ist, alle diese Leistungen dadurch zu integrieren, dass sie die Welt als einen sinnvollen Kosmos erscheinen lässt. In dieser Beziehung sind vor allem Max Webers religionssoziologische Untersuchungen von Interesse, vor allem zur Rolle des Theodizeeproblems und zur Bedeutung von Weltauffassungen für die Kanalisierung der Dynamik der Interessen in der menschlichen Praxis.

Die Religion kann also mit Hilfe einer auf den Menschen bezogenen Gesamtdeutung der Welt mehrere Funktionen gleichzeitig erfüllen, und sie scheint ihre Stabilität dieser Tatsache zu verdanken. In soziologischer Perspektive haben religiöse Weltauffassungen, die alle diese Leistungen erbringen, gerade aus diesem Grunde eine natürliche Kritikimmunität. Daher ist die Wahrscheinlichkeit, dass mit Erfolg Einwände gegen einige ihrer zentralen Komponenten erhoben werden - zum Beispiel gegen ihre fundamentalen kognitiven Annahmen wie die der Existenz Gottes - meist sehr gering. Das ist jedenfalls dann der Fall, wenn eine solche Weltauffassung den Rahmen für das gesamte soziale Leben in der betreffenden Kultur liefert. Ein Versuch, sie in Frage zu stellen, würde dann darauf hinauslaufen, die soziale Ordnung umzustürzen. Diese natürliche Immunität gegen Kritik ist eine faktische Eigenschaft, die zu unterscheiden ist von der logischen Immunität, die üblicherweise für die reine Religion postuliert wird.

In einer Kultur dieser Art hat die Theologie als Wissenschaft von den göttlichen und anderen numinosen Wesenheiten üblicherweise eine zentrale Position. Sie hat die Aufgabe, die Rolle dieser Wesenheiten für den Ursprung und die Entwicklung der Welt und für das Schicksal der Menschen zu untersuchen und vor allem praktische Konsequenzen daraus zu ziehen, Konsequenzen, die zu ihrer Heilstechnologie im oben erwähnten Sinne gehören.

Dass religiöse Weltauffassungen das Verhalten der Gläubigen vor allem durch solche spezifischen Technologien zu beein-

flussen suchen, scheint mir eine der wichtigsten Tatsachen der Kulturgeschichte zu sein. Die christliche Heilstechnologie wird vor allem mit Hilfe von Katechismen vermittelt, die oft mit großer Genauigkeit angeben, was der Gläubige zu tun und zu unterlassen hat, um die ewige Seligkeit zu erlangen.

Die Theologie löst ihre Aufgabe durch die Identifikation von Spuren des Wirkens der betreffenden spirituellen Wesenheiten und durch ihre Interpretation. Die Deutung heiliger Texte ist ein zentraler Teil dieser Aufgabe in der christlichen und in anderen Religionen. Es ist wichtig, den Willen Gottes oder der Götter zu identifizieren, weil man nur auf diese Weise richtig handeln kann. Die adäquate Deutung göttlicher Äußerungen ist von Bedeutung, weil die Befolgung göttlicher Weisungen mit Belohnungen und ihre Nichtbefolgung mit Strafen verbunden ist. Fast alle religiösen Technologien basieren auf dem Glauben an die Möglichkeit göttlicher Hilfe und göttlicher Belohnung und Bestrafung. Die Wahrscheinlichkeit möglicher Aktionen spiritueller Wesenheiten ist von Bedeutung für die Anreizstrukturen, die für das Verhalten der Gläubigen relevant sind. In diesem Zusammenhang ist Max Webers Auffassung über die indirekte aber wesentliche Wirkung von Ideen - durch die Weltauffassungen, die ihnen entspringen - auf menschliche Handlungen wichtig, die unmittelbar durch Interessen bestimmt sind.

So ist also die jeweils gültige Heilstechnologie der herrschenden religiösen Weltauffassung die Grundlage der religiösen Praxis. Sie ist aber gleichzeitig auch von Bedeutung für das Verhalten im außerreligiösen Bereich. Das pragmatische Interesse, natürliche und soziale Prozesse zu beeinflussen, um vitale Bedürfnisse aller Art zu befriedigen, ist eines der dominanten Motive, die mit der Religion verknüpft sind.¹³ Die Gläubigen suchen die Hilfe der spirituellen oder numinosen Wesenheiten, um ihre eigenen Alltagsprobleme zu lösen, und zwar mit magischen Mitteln, durch Opfer, durch Gebet oder durch eine Lebensweise, die Gott oder den Göttern gefällt.

¹³ Vgl. zum Beispiel Max Weber, Das antike Judentum, in: Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II. Band, 3. Auflage, Tübingen 1963, S. 261 f.

Insoweit ist die Akzentuierung der Bedürfnisse der Gläubigen durch die Verfechter der Idee der reinen Religion durchaus angemessen. Aber sie vergessen, dass gerade in dieser Hinsicht, wie schon erwähnt, ein religiöser Realismus für die Gläubigen unentbehrlich ist, das heißt die Annahme der realen Existenz spiritueller Wesenheiten einer bestimmten Art, denen entsprechende Wirkungsmöglichkeiten offen stehen. Der Glaube an solche Wesenheiten, zum Beispiel der Glaube an die Existenz des christlichen Gottes, ist also ein notwendiger Bestandteil einer solchen Weltauffassung.

Das bedeutet aber, dass die Leistungen einer solchen Weltauffassung und einer Theologie, die entsprechende Deutungen liefert, auf bestimmten metaphysischen Annahmen über die Wirklichkeit basieren. Daher haben wir es hier hinsichtlich dieser Annahmen mit einem Wahrheitsproblem im üblichen Sinne zu tun. In dieser Hinsicht verfehlen Auffassungen, in denen mit der Idee der reinen Religion operiert wird, einen wichtigen Aspekt der Religion.

Offensichtlich müssen die Gläubigen also gerade aus praktischen Gründen ein vitales Interesse an der Wahrheit dieser metaphysischen Annahmen haben, denn spirituelle Wesenheiten, die nicht existieren, würden keinen Nutzen für sie haben. Ihre religiöse Technologie würde auf Illusionen basieren. Genau das wurde der Religion von ihren Kritikern seit dem 18. Jahrhundert immer wieder vorgehalten.

Damit komme ich zur Kritik des religiösen Empirismus, der mit der Idee der reinen Religion verbunden zu sein pflegt. Wie ich schon erwähnt habe, versuchen diejenigen Denker, die mit der Idee der reinen Religion operieren, der Religionskritik teilweise dadurch zu entgehen, dass sie sich auf spezifisch religiöse Erfahrungen berufen, die den Zugang zur religiösen Dimension der Realität eröffnen. Mit der Betonung der religiösen Erfahrung hat Schleiermacher ohne Zweifel einen wichtigen Aspekt des religiösen Lebens hervorgehoben und zum Gegenstand der Analyse gemacht, der vorher vielfach vernachlässigt worden war. Es wurde nun üblich, die Autonomie der

Religion auf die Besonderheit dieser Erfahrung zu stützen und in diesem Zusammenhang mit einem religiösen Apriori zu operieren, das es unmöglich erscheinen ließ, Erfahrungen dieser Art naturalistisch zu erklären.

Diese empiristische Wendung des religiösen Denkens führt aber zu genau den Schwierigkeiten, die sich in der erkenntnistheoretischen Diskussion um den klassischen und neoklassischen Empirismus gezeigt haben. Es geht dabei vor allem um zwei Probleme, um das Problem der empirischen Basis, und um das Problem der Induktion. Hinsichtlich beider Probleme hat sich gezeigt, dass die Idee, man könne Aussagen erreichen, die eine Wahrheitsgarantie involvieren, gescheitert ist. Erstens gibt es schon deshalb keine sichere Erfahrungsbasis für irgendwelche Überzeugungen, weil nicht nur empirische Aussagen stets theoretische Elemente enthalten, sondern weil darüber hinaus auch die Erfahrung selbst theoretische Annahmen involviert. Und zweitens scheitert die Idee, auf induktive Weise die Wahrheit allgemeiner Überzeugungen zu sichern, deshalb, weil es keine gültigen gehaltserweiternden Schlussweisen gibt. Diese beiden Thesen sind allgemeiner Natur und gelten daher auch für den religiösen Bereich.

Wer also von religiösen Erfahrungen aus induktiv religiöse Glaubensüberzeugungen begründen möchte, ist mit den gleichen Problemen konfrontiert wie die reinen Empiristen in den Wissenschaften. Er muss sich damit anfreunden, dass nicht nur seine Glaubensüberzeugungen, sondern sogar seine Erfahrungen Irrtümer enthalten können. Wer also an der Wahrheit interessiert ist, wird daher alternative Erklärungen in Betracht ziehen, die unter Umständen geeignet sind, auch seine Erfahrungen zu korrigieren.

Diese Möglichkeit ist aber unvereinbar mit der erwähnten Imunitätsthese, denn die Erklärung einer religiösen Erfahrung ist ein wesentlicher Aspekt ihrer Deutung. Wer zum Beispiel eine göttliche Offenbarung „erfährt“, der verbindet mit dem betreffenden Erlebnis eine kausale Deutung, die auf seinen Glauben zurückgeht, nämlich die These, dass es von Gott ver-

ursacht ist.¹⁴ Die subjektive Gewissheit, die einer religiösen Erfahrung möglicherweise anhaftet, ist daher offensichtlich nicht als sicheres Indiz für die Wahrheit des betreffenden Glaubens anzusehen. Sie ist nur die Konsequenz der Glaubensgewissheit, die hinter ihr steht. Wenn der Gläubige den Eindruck hat, Gott unmittelbar erfahren zu haben, so zeigt das nur, dass ihm die theoretische Komponente seiner Erfahrung nicht bewusst ist, wie das auch bei Erfahrungen des täglichen Lebens meist der Fall ist.

Daher kann der mit der betreffenden Deutung verbundene Wahrheitsanspruch stets durch eine korrigierende Erklärung in Frage gestellt werden. Darin zeigt sich übrigens, dass es nicht möglich ist, den kognitiven Gehalt der Religion zu eliminieren, wenn man von spezifisch religiösen Erfahrungen sprechen möchte. Die Idee der reinen Religion enthält, soweit sie auf solche Erfahrungen rekurriert, also offenbar miteinander unvereinbare Komponenten.

Oft wird die mystische Erfahrung als zentrale religiöse Erfahrung angeführt, und man sucht ihre besondere Qualität zu bestimmen.¹⁵ Solche Erfahrungen pflegen von denjenigen, die über sie als Betroffene berichten, stets im Rahmen der religiösen Tradition interpretiert zu werden, der sie vorher schon angehörten.¹⁶ Dabei handelt es sich aber um ganz verschiedene und teilweise miteinander unvereinbare Glaubensüberzeugungen, die alle durch solche Erfahrungen „bestätigt“ wurden. Die kognitiven Bestandteile religiöser Überzeugungen müssen daher auf andere Weise geprüft werden als durch Hinweis auf solche Erfahrungen.

Das gilt aber für alle religiösen Erfahrungen überhaupt, denn alle Religionen sind darauf gerichtet, konforme Erfahrungen zu produzieren, also Erfahrungen, die im Einklang stehen mit den

¹⁴ Vgl. Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley/Los Angeles/London 1984.

¹⁵ Vgl. zum Beispiel William James. *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Olten/Freiburg i. Br. 1979, S. 358 – 398, sowie Proudfoot, a. a. O., Ch. IV.

¹⁶ Vgl. Walter Kaufmann, *Religion und Philosophie*, München 1966, Kap. IX.

jeweiligen Glaubensinhalten. Weder die kritische Untersuchung dieser Inhalte, noch die kritische Beurteilung der betreffenden Erfahrungen liegt üblicherweise im Interesse der Mitglieder und der Funktionäre religiöser Gemeinschaften. Nur soweit die Tradition des auf unvoreingenommene Wahrheits-suche gerichteten kritischen Denkens Einfluss auf den religiösen Glauben gewinnt, können Motive dieser Art wirksam werden. Aus diesem Grunde hat die moderne protestantische Theologie teilweise Forschungsergebnisse hervorgebracht, die sich als gefährlich für den christlichen Glauben erwiesen haben.

4. Die religiöse Hermeneutik und der Mythos des Rahmens

In der abendländischen Kosmosmetaphysik hatten, wie ich anfangs schon erwähnt habe, religiöse Ideen zentrale Bedeutung. Die Annahme der Existenz Gottes war ein wesentlicher Bestandteil dieser Metaphysik. Gott hatte eine wichtige Brückenfunktion für die gesamte Wirklichkeitserkenntnis, die er dann in der Kantschen Philosophie verlor. Gleichzeitig verschwand die Annahme der Existenz Gottes aus der durch Newton begründeten Kosmologie.

Aber der Gott, der aus der Wirklichkeitsauffassung verschwunden war, kehrte dann auf dem Umweg über eine Hermeneutik wieder zurück, die sich auf die Interpretation der religiösen Erfahrung konzentrierte. Zwar ließ sich seine Existenz nicht mehr „beweisen“, wie man es früher geglaubt und für notwendig gehalten hatte, aber er „begegnete“ nun unmittelbar in der subjektiven Erfahrung der Gläubigen. Die reine Religion Schleiermachers und seiner Nachfolger schien keiner metaphysischen Stützung mehr zu bedürfen. So schien es möglich zu sein, in der modernen, durch die Wissenschaften geprägten Kultur eine Nische für das religiöse Bewusstsein zu schaffen. Aber diese Idee beruhte auf der Vorstellung, man könne der Religionskritik dadurch entkommen, dass man den metaphysischen Gehalt des religiösen Glaubens nicht zum

Thema macht. Das ginge aber nur dann, wenn man die Annahme der Existenz Gottes nicht mehr ernst nehmen wollte.

Darüber hinaus führte die innerhalb der protestantischen Theologie betriebene historische Forschung, wie schon erwähnt, zu Schwierigkeiten für den Glauben. Vor allem die durch Johannes Weiss und Albert Schweitzer herbeigeführte Wende zur eschatologischen Auffassung der Botschaft Jesu brachte das frühere Jesusbild zum Einsturz und konfrontierte die Gläubigen unter anderem mit der These, dass sich Jesus in einem für den christlichen Glauben äußerst schwerwiegenden Irrtum befunden hat¹⁷. Eine Religion, die sich wie das Christentum auf historisch identifizierbare Heilsereignisse stützen möchte, kann sich natürlich nur unter Schwierigkeiten gegen Resultate der historischen Forschung immunisieren.

So kann man also feststellen, dass unter dem Einfluss des Erkenntnisfortschritts in den Wissenschaften nicht nur der alte metaphysische Rahmen für die Interpretation dieser Heilsereignisse verschwunden ist, sondern darüber hinaus die historischen Belege für diese Interpretation sich als problematisch erwiesen haben. Überdies hat sich gezeigt, dass alle Versuche, das für den Glauben außerordentlich wichtige Theodizeeproblem zu lösen, als gescheitert anzusehen sind.

Es gibt aber eine weitere Möglichkeit, der Religionskritik zu begegnen, die der modernen Wissenschaftsphilosophie entstammt. Wir finden sie schon bei Pierre Duhem, der eine positivistische Interpretation der Physik verteidigt hat, die die Naturwissenschaft mit einer spiritualistischen Metaphysik und dadurch mit dem katholischen Glauben vereinbar machen sollte.¹⁸ Er erreicht das dadurch, dass er die physikalische

¹⁷ Vgl. Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892), 3. Auflage, Göttingen 1954, und Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), 6. Auflage, Tübingen 1951. Für eine gründliche Analyse der Auffassungen Schweitzers vgl. Helmut Groos, *Albert Schweitzer. Größe und Grenzen*, München/Basel 1974, S. 116 – 266; vgl. auch das Religionskapitel meines Buches: *Kritik der reinen Hermeneutik*, a. a. O.

¹⁸ Vgl. Pierre Duhem, *Physics of a Believer* (1905), in seinem Buch: *The Aim and Structure of Physical Theory* (1914), Princeton 1954, S. 273 – 311.

Theorie als ein Artefakt konstruiert, das für einen speziellen Zweck geplant wurde, und sie mit der erwähnten Metaphysik kontrastiert, die seiner Ansicht nach in der Lage ist, wahre Erklärungen zu liefern und die Natur der objektiven Wirklichkeit zu enthüllen. Damit beginnt ein Gegenangriff, der die Vernunft gegen die Ansprüche eines wissenschaftlichen Weltbildes ins Feld führt, das unvereinbar ist mit religiösen Auffassungen.

Seit der Mitte dieses Jahrhunderts gibt es nun in der Philosophie und in einigen Wissenschaften eine wachsende Tendenz in Richtung auf den Antirealismus. Mehr als in früherer Zeit sind Philosophen bemüht, den Realismus und die Idee der objektiven Wahrheit zu unterminieren und mythisches Denken zu rehabilitieren. Um es mit Wittgenstein zu sagen, kann das religiöse Sprachspiel nicht durch die Resultate der Wissenschaften tangiert werden, die mit der Religion inkommensurable Sprachspiele darstellen. Oder, wenn man einer Idee Heideggers folgt, die durch Gadamer populär gemacht wurde, so hat die Interpretation religiöser Texte im Rahmen eines adäquaten Vorverständnisses zu erfolgen, das sie immun macht gegen jede Kritik auf der Basis wissenschaftlicher Resultate.

Hier haben wir, wie in anderen Bereichen, den Sieg des modernen hermeneutischen Pragmatismus und Konstruktivismus über die Suche nach Wahrheit vor uns, die für eine realistische Philosophie stets maßgebend war. Es scheint nur noch wichtig zu sein, Übereinstimmung über ein „Paradigma“ zu erzielen, in dem man leben und arbeiten kann. Da Paradigmen inkommensurabel sind, können sie einander nicht widersprechen. Und da jede rationale Kritik auf der Entdeckung von Widersprüchen beruht, sind Paradigmen immun gegen externe Kritik. Darüber hinaus haben Paradigmen den Vorteil, die Erfahrung so zu beeinflussen, dass sie imstande sind, ihre eigene Evidenz zu produzieren. So kann eine weitere Quelle möglicher Kritik eliminiert werden. Die Lektion, die zu lernen ist, kann der modernen Hermeneutik entnommen werden: die Interpretation dominiert - oder eliminiert - die Kritik.

Seit der Kontroverse über die Auffassungen von Thomas Kuhn wurden solche Anschauungen auch in den Wissenschaften, vor allem in den Sozialwissenschaften, Mode. Wenn das sogar im Bereich der Wissenschaften gültig ist, dann ist es offensichtlich kaum plausibel, warum es nicht auch zwischen den Wissenschaften und anderen Kulturbereichen gelten soll.

Nun ist es aber tatsächlich kaum zu bezweifeln, dass die verschiedenen Wissenschaften einander immer wieder beeinflusst haben, und zwar hinsichtlich ihrer Methoden und ihrer Resultate, und dass der Erkenntnisfortschritt in den Wissenschaften auch andere Bereiche der Kultur tangiert hat. Es gab stets die Möglichkeit, die bestehenden Abgrenzungen zu überwinden, und sehr oft war das sogar notwendig, um zu adäquaten Problemlösungen zu kommen.¹⁹ Eine Philosophie, die solche Bemühungen als unvernünftig ansähe, würde sich dem Einwand aussetzen, eine inadäquate Auffassung der Rationalität zu involvieren und daher den menschlichen Möglichkeiten nicht gerecht zu werden.²⁰

Auffassungen dieser Art können vielfach als eine Relativierung und Historisierung des transzendentalen Idealismus Kantscher Prägung angesehen werden. Während die Idee der reinen Religion, die, wie schon erwähnt, durch den transzendentalen Idealismus inspiriert war, auf eine allgemeine Dimension der menschlichen Kultur bezogen war, haben wir es nun mit kulturell variablen Rahmen zu tun, deren Kritikimmunität postuliert wird. Wenn in solchen Zusammenhängen von „Wahrheit“ die Rede ist, dann meint der betreffende Autor mit großer Wahrscheinlichkeit nicht Wahrheit im Sinne des Realismus und des Alltagsdenkens, sondern etwas davon gänzlich Verschiede-

¹⁹ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Der methodologische Revisionismus und die Abgrenzungsproblematik (erscheint demnächst).

²⁰ Für eine Kritik solcher Auffassungen vgl. Karl Popper, *The Myth of the Framework*, in: Popper, *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality*, ed. by M. A. Notturmo, London/New York 1994, sowie meinen Beitrag: *Der Mythos des Rahmens und der moderne Anti-realismus*, in: Volker Gadenne/Hans Jürgen Wendel (Hg.), *Rationalität und Kritik*, Tübingen 1996.

nes, nämlich zum Beispiel eine besondere Art von Konsens in einer Gruppe, die der betreffende Autor als Bezugsgruppe für seine hermeneutischen Übungen vorzieht.

Das scheint auf den ersten Blick gewisse Vorteile für das religiöse und das theologische Denken zu haben. Tatsächlich können aber die Verfechter religiöser Auffassungen kaum davon profitieren, wenn sie diese Art des Relativismus akzeptieren. Denn zumindest für ihre eigenen Anschauungen sind sie auf eine realistische Konzeption angewiesen, wie ich schon erläutert habe. Der moderne Rückfall in den Relativismus kann ihnen also nur dann nützen, wenn sie ihn für ihre religiösen Anschauungen nicht mitmachen. Er ist dann geeignet, ihnen mögliche Kritiker vom Halse zu schaffen. Aber wie immer handelt es sich auch bei dieser modernen Form des Relativismus um eine unhaltbare Position.²¹

Die auf einen kritischen Realismus und eine realistische Interpretation wissenschaftlicher Resultate gestützte Religionskritik ist also keineswegs obsolet geworden. Nur eine unhaltbare Philosophie und eine auf ihr basierende korrupte Art der Hermeneutik konnte einen anderen Eindruck erwecken. Das bedeutet aber keineswegs, dass man der Freudschen Prognose zustimmen müsste, die sich auf das Verschwinden der Religion bezieht. Die Religion hat nämlich offenbar Wurzeln in menschlichen Bedürfnissen, die sich mit dem Hinweis auf Erkenntnisse der Wissenschaften und das auf ihrer Grundlage erwachsene Weltbild kaum befriedigen lassen, weil sie nicht auf das Streben nach Wahrheit reduzierbar sind.

Daher muss auch eine Realwissenschaft vom Menschen in ihren Erklärungsversuchen derartige Bedürfnisse und ihre Wirkungen in Rechnung stellen. So muss etwa die theoretische Ökonomie, wenn sie die Möglichkeiten der Befriedigung

²¹ Vgl. dazu Alan Musgrave, *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus. Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Tübingen 1993, Richard Schantz, *Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik*, Berlin/New York 1996, sowie die Beiträge zu Volker Gadenne (Hg.), *Kritischer Rationalismus und Pragmatismus*, Amsterdam/Atlanta 1998.

menschlicher Bedürfnisse ohne künstliche Einschränkungen untersuchen möchte, auch religiöse Bedürfnisse berücksichtigen.²² Und da diese Bedürfnisse auf religiösen Anschauungen beruhen, muss sie auch diese in Rechnung stellen. Wie wir aber aus den Untersuchungen Max Webers und anderer Forscher wissen, können Anschauungen dieser Art auch die Bildung produktiver Fähigkeiten und Einstellungen beeinflussen.²³ Die zentralen Fragen in dieser Hinsicht sind nicht Fragen der Wahrheit, sondern Fragen der Kausalität und der Effizienz.

So muss die theoretische Ökonomie unter Umständen auf menschlichen Illusionen beruhende Dispositionen zum Humankapital zählen, so dass Ökonomen als Berater der Politik auf die Idee verfallen könnten, die moderne Religionskritik als ökonomisch bedenklich zu deklarieren, weil sie zur Erosion dieses Kapitals beitragen könnte, ein Argument, für das Kardinal Bellarmin sicher großes Verständnis gehabt hätte und für das sich heute vermutlich auch Kardinal Ratzinger erwärmen könnte.

²² Vgl. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), London 1910, Vol. II, Book V, Chapter I, Part III, Article III, S. 270 – 296.

²³ Vgl. dazu das VII. Kapitel: Erwerbsprinzip und Sozialstruktur meines Buches: *Marktsoziologie und Entscheidungslogik. Zur Kritik der reinen Ökonomik*, Tübingen 1998.

