

KARL EIBL (München)

Aporien-Reflexion

Zur funktionalen Äquivalenz von Religion und Dichtung

Es gibt eine Art von Konsens, daß um 1770 herum die Literatur zum funktionalen Äquivalent für Religion wird und diese Rolle zumindest bis in die 30er Jahre des neuen Jahrhunderts beibehält – bis zu dem von Heinrich Heine und vielen anderen vermerkten „Ende der Kunstperiode“ in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, und wenn man an den bildungsbürgerlichen Umgang mit Kunst denkt, vielleicht sogar ein ganzes Stück darüber hinaus.¹ Aber Kunst steht damit nicht allein. Die Zahl der Kandidaten für funktionale Äquivalente der Religion steigt sprunghaft an, wenn man die Rede von der ‚Ersatzreligion‘ mit berücksichtigt: Konsum, Fernsehen, Körper, Esoterik, Technik, Fußball, Psychologie, Ökonomie, Wissenschaft, Sexualität ... Beliebt ist auch der Brauch, politischen Bewegungen den Charakter von Ersatzreligionen zu unterstellen.² Doch geht es auch umgekehrt: Für Marx war Religion das „Opium des Volkes“, also Ersatz für ein Rauschmittel, das seinerseits Realität ersetzen sollte,³ und Heinrich Heine wollte an die Stelle des „Eiapoepia vom Himmel“ ein „neues Lied, ein besseres Lied“ – also keineswegs einen Ersatz – setzen:

Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

und

¹ Mit erster ausführlicherer Begründung des Begriffs „Bildungsreligion“: Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München 1983, bes. S. 440ff., im Abschnitt „Stationen der Entchristianisierung; der Sinn des Lebens.“ Ferner: Timm, Hermann, Bildungsreligion im deutschsprachigen Protestantismus – eine grundbegriffliche Perspektivierung. In: Koselleck, Reinhard, *Bildungsgüter und Bildungswissen*. Stuttgart 1990, S. 57–89 (*Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Bd. 2); Schieder, Wolfgang, Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage, in: Schieder, Wolfgang (Hg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*. Stuttgart, 1993.

² Hierzu aktuell: Hildebrand, Klaus (Hg.), *Zwischen Politik und Religion*. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus. München 2003 (Schriften des Historischen Kollegs 59)

³ „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.“ (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in: Marx, Karl / Engels, Friedrich, *Werke*, Bd. 1. Berlin 1956, S. 378–391, hier: S. 378)

Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.⁴

Oder aus aristokratischer Perspektive:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion.⁵

Insgesamt also ein großes Karussell der Substitutionen. Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn man Religion als „plurifunktionales Steuerungssystem“ auffasst.⁶ Es ist dann in erster Linie eine Frage des Aspekts, worin man ihren Funktionsprimat sieht und was demnach als funktionales Äquivalent in Frage kommt. Wer es mit Kranken- und Altersversicherung zu tun hat, wird in unseren sozialen Sicherungssystemen ein funktionales Äquivalent für Almosengeben entdecken können, und wer sich einer Diät unterzieht, genießt zwar nicht die jenseitigen, aber doch die irdischen Segnungen des Fastens. Es gibt eine Fülle von Aufgaben, die von uns als religionsfremd eingeschätzt werden mögen, aber doch im Zusammenhang mit der Religion wahrgenommen werden konnten und teilweise noch können: Ruhigstellung der Untertanen, Regelung der Sexualität, Antworten auf Ursprungsfragen, Speicherung von Wissen, Sicherung von Siedlungs- und Handelsplätzen, Sicherung der Kooperationsfähigkeit („Moral“), Bereithaltung von Heilmitteln und Placebos, Sorge für die Armen usw. In vormodernen Gesellschaften hat Religion keinen eigenen Ort, sondern durchzieht alle Lebensbereiche. Man spricht in diesem Zusammenhang wohl besser von Religiosität als von Religion. Religion (oder gar Theologie) wäre dann ein Zustand, in den die Religiosität unter bestimmten Bedingungen geraten kann, aber Religiosität wäre der anthropologische Grundbestand.

Auch ein Erklärungswort für die neuzeitliche Aufsplitterung des einen Steuerungssystems in eine Vielzahl kleiner, voneinander weitgehend unabhängiger, Funktionskreise liegt bereit: Es ist der neuzeitliche Prozess der ‚funktionalen Differenzierung‘, der auch hier zu einer Verselbständigung von Subsystemen geführt hat. Damit ist immerhin ein Rahmen gewonnen. Dass von funktionalen Äquivalenten der Religion überhaupt gesprochen werden kann, ist offenbar Ergebnis eines Ausdifferenzierungsprozesses der letzten paar Jahrhunderte. Was einstmals unter dem einen Dach untergebracht war, wohnt heute in vielen Häusern. Möglicherweise ist es sogar irreführend, im Zusammenhang mit vor- oder nichtmodernen Gesellschaften überhaupt von Religion zu sprechen, weil sich allzu leicht der

⁴ *Deutschland ein Wintermärchen*, Caput I. In: Heine, Heinrich, *Sämtliche Schriften in zwölf Bänden*, hg. von Klaus Briegleb (u.a.). Bd. 7, S. 577f.

⁵ Johann Wolfgang von Goethe, in den nachgelassenen *Zahmen Xenien* [IX]. Goethe, Johann Wolfgang, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche* (Frankfurter Ausgabe), Bd. 2, Gedichte 1800–1832, hg. von Karl Eibl, S. 737f.

⁶ Ernst Topitsch, u. a. in: Topitsch, Ernst, *Erkenntnis und Illusion*. Tübingen ²1988.

moderne, partikulare Religionsbegriff einschleicht. Wo Religion als plurifunktionales Steuerungssystem in voller Blüte steht, umfaßt sie alles und ist folglich gar nicht mit einem separaten Namen greifbar; eine Unterscheidung zwischen Religion und Nichtreligion tritt allenfalls als Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen oder Menschen und Barbaren auf, also zwischen denen, auf die es ankommt, und den anderen, die allenfalls stören. –

*

Es bleibt aber die Frage zu stellen, ob es nicht einen harten Kern, eine nach unserem Wissen in allen Kulturen auffindbare Grundfunktion gibt, an die sich alle anderen Funktionen anlagern konnten, und was gegebenenfalls aus dieser Grundfunktion in den letzten 250 Jahren geworden ist.

Die ältere Soziologie lässt uns bei der Frage nach einem solchen Kern von Religiosität im Stich. Emile Durkheim oder Max Weber haben sich in ihren religionssoziologischen Untersuchungen auf so handfeste Funktionen wie Gruppenzusammenhalt oder Motivation für diesseitiges ökonomisches Handeln konzentriert⁷ – in guter Soziologentradition war der Ideologiecharakter der Religion selbstverständlich, und was aus religiöser Perspektive allenfalls eine Nebenfolge wäre, wurde zum Hauptzweck erklärt. So blieb die Frage nach einem genuinen Referenzproblem von Religiosität denen überlassen, die Religion ‚hatten‘ – insgesamt eine wissenschaftlich wenig befriedigende Situation. Immerhin gibt es mittlerweile einen bemerkenswerten Vorschlag von Seiten Niklas Luhmanns, d. h. der soziologischen Systemtheorie. An ihm will ich anknüpfen, aber sogleich hinzufügen, dass ich ihn in eher anthropologisch-gegenständlicher Wendung weiterverfolgen werde.

Luhmann konzediert fast unter der Hand, dass Religionen es mit dem Übernatürlichen zu tun haben.⁸ Man muss aber sogleich hinzufügen, dass es sich dabei nur um einen vorläufigen Begriff handelt. In der Luhmannschen Systemtheorie ist auch das Übernatürliche nur denkbar als das Ergebnis einer Unterscheidung, und zwar als die dunkle, unmarkierte Seite einer Unterscheidung. „Das, was Religion als Übernatürliches zu fassen versucht“, so schreibt er, „gehört zur Umwelt des jeweiligen Systems“, und zwar als „stets implizierter und sich selbst implizierender Hintergrund der Umwelt“ (19f.). Es geht demnach um eine „Zweiteiligkeit der Umwelt“ – um eine vom jeweiligen System zugelassene und definierte Umwelt und einen unsichtbaren Hintergrund, von dem wir nur wissen, ‚dass‘ es ihn gibt. Oder anders gesagt: Um ein Wissen von der Selektivität unserer Weltkonstruktionen. Es gibt die Grenze. Mehr kann man nicht sagen. Wir kennen sie immer nur von einer Seite. Schon wenn man das jenseits der Grenze Liegende Transzendenz

⁷ Durkheim, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/M. 1981 [Original: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912]. Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 1, Tübingen 1920, S. 17–206. (Erstmals 1904/05)

⁸ Ich beziehe mich auf Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*. Frankfurt/M. 1982 (erstmalig 1977).

nennt, ist das eine Extrapolation unserer bisherigen Erfahrungen mit Grenzen, von denen wir beide Seiten kennen, auf solche, von denen wir nur eine Seite kennen.

Es bedarf keines großen psychologischen Exkurses, um zu plausibilisieren, dass dieses Wissen ein hohes Maß an Beunruhigungspotential enthalten kann: Man ist ständig bedroht vom „Risiko des Außerachtlassens“ (24). Gebändigt wird dieser potentielle Dauerstress durch eine Verfahrensweise, die Luhmann als „Simultanthematization von Bestimmtem und Unbestimmtem“ bezeichnet. Die spezifische Sinnform der Religiösen sei

Resultat eines Prozesses der Chiffrierung [...], der Unbestimmbares in Bestimmtes oder doch Bestimmbares transformiert. Chiffren sind nicht einfach Symbole [...] Sie haben ihren Sinn überhaupt nicht in der Relation zu etwas anderem, sondern sind es selbst. Sie konstituieren Wissen, indem sie das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten setzen und es dadurch verdecken. Was durch sie verdeckt wird, bleibt Leerhorizont; es hat keine Realität, nicht einmal negierbare Realität, aber es wird miterlebt als das, was kontingente Form notwendig macht. (33)

Indem das Unbestimmte in bestimmtem Material thematisiert wird, wird es in einem doppelten Sinne parat gehalten: Man kann *scheinbar* über die abgeblendete Seite der Unterscheidung verfügen, weil sie ja unter irgendwelchen Platzhalter-Namen zur Verfügung steht, und man kann sogar *tatsächlich* auf sie zugreifen, wenn es notwendig werden sollte, indem man die Platzhalter durch tauglichere Informationen zu ersetzen versucht. Es entsteht „eine Art Grenzproblem: *das Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit*“ (36, Hervorhebung im Original), und dieses Grenzproblem ist das zentrale Referenzproblem von Religion. Insofern wird man die Existenzphilosophie vom Typus Jaspers mit ihrer Favorisierung von ‚Grenzsituationen‘, in denen das ‚Umgreifende‘ sich manifestiert, als eine besonders reine Form des Religiösen bezeichnen können.

Nicht zufällig stammt eine der gültigsten Formulierungen des Sachverhalts von Immanuel Kant, vom Beginn der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1786:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.⁹

Nur wird man Kants Spezifizierung auf ‚eine Gattung der Erkenntnisse‘, nämlich die metaphysische, zumindest dahingehend modifizieren müssen, dass Metaphysik dann alles betrifft, was wir nicht wissen. Grundsätzlich ist jeder menschliche Tätigkeitsbereich religionsfähig, weil es für jeden Tätigkeitsbereich Grenzen des Bekannten und des Beherrschbaren gibt, jenseits derer die *terra incognita* liegt. Damit die Einstellung gegenüber diesen Grenzen aber als religiös bezeichnet werden kann, muss der Tätigkeitsbereich eine gewisse Dominanz gegenüber oder Reprä-

⁹ Unveränderter Neudruck der von Raymund Schmidt besorgten Ausgabe (Hamburg 1956).

sentanz für die anderen Tätigkeitsbereiche erhalten. Insofern hat die oben angesprochene Vielfalt möglicher Kandidaten für Ersatzreligionen einen realen Hintergrund. Generell ließe sich wohl sagen: Als Katalysatoren religiöser Empfindungen eignen sich alle Tätigkeitsbereiche, in denen Aporien mit Verallgemeinerungspotential erlebt werden können. Auch die Erfahrung, dass das Geld nicht reicht, wäre jedenfalls dann religionsfähig, wenn sie zur Obsession wird, die die Wahrnehmung und Organisation aller übrigen Bereiche strukturiert. Das religiöse Potenzial der unglücklichen Liebe ist uns spätestens seit dem Werther bekannt. Aber auch jenes *délir à deux*, das sich im Falle des Gelingens einstellen kann und dann zeitweise geeignet ist, die Weltkonzeption zweier Menschen völlig zu dominieren, ist zugleich durchsetzt mit der Topik der Unaussprechlichkeit, Unmöglichkeit, Unerreichbarkeit, Unerfüllbarkeit, die sie religionsfähig macht. Der Nationalismus taugt so lange zum Stimulus religiöser Begeisterung, solange die Nation in einem defizienten Zustand ist (geteilt, von Fremden unterdrückt, von Feinden, Verrätern, Zersetzern bedroht), auf den auch alle anderen Mängel projiziert werden können.

Die zentrale Aufgabe der traditionellen Religionen besteht also in der *Regulierung unseres Umgangs mit dem Wissen von unserem Nichtwissen*. Die meisten empirisch auffindbaren Einrichtungen, die wir als ‚Religion‘ zu bezeichnen pflegen, bieten denn auch Lösungen für unbeantwortbare Fragen an, die im wörtlichen oder im übertragenen Sinne unseren Horizont übersteigen: Was war früher, in der Welt also, zu der wir keinen direkten empirischen Zugang haben? Was wird in der Zukunft sein (auch individualisiert: nach meinem Tod)? Und woher kommt das Leiden, der Schmerz? An diese anthropologische Konstante eines Hinausreichens der Fragekapazität über die Antwortkapazität¹⁰ können sich dann all die anderen Leistungen anlagern, so weit sie (jeweils) aporetischen Charakters und insoweit isomorph zum Kernproblem sind. Zu betonen ist allerdings, dass die betreffenden Aporien historisch sehr wandelbar sein können. Die Tatsache zum Beispiel, dass der Mensch in der Regel in zwei Sorten auftritt, ist zwar ein dauernder, ‚ewiger‘ Problemgenerator. Aber die konkreten Lösungen und ihre Folgeprobleme wandeln sich je nach kultureller Einbettung und werden dann von der Religion bearbeitet, als wären sie ewig. Darin liegt die immense Absorptionskraft, mit der Religion auf ungelöste Probleme reagieren kann, und in dieser Absorptionskraft ist begründet, dass Gesellschaften mit einem leistungsfähigen Religionssystem so erstaunlich indolent waren und sind, während moderne Gesellschaften mit viel leistungsfähigeren Subsystemen häufig weit niedrigere Erträglichkeitsschwellen aufweisen.

*

¹⁰ Vgl. dazu aus der Perspektive der biologischen Anthropologie u. a. Cosmides, Leda / Tooby, John, Consider the Source. The Evolution of Adaptations for Decoupling and Metarepresentations, in: Sperber, Dan (Hg.), *Metarepresentations. A Multidisciplinary Perspective*. New York 2000, S. 53–116, die allerdings den Bereich der Religion nicht besonders behandeln.

Dass der Prozess der Modernisierung mit einem Geltungsschwund der Religion verbunden war, ist ein Gemeinplatz. Problematischer ist es, dass wir damit sogleich an die beliebte Frage nach Henne und Ei geraten: Ist das, was wir ziemlich pauschal als Modernisierung bezeichnen, die Ursache für den Geltungsschwund der Religion oder ist umgekehrt der Geltungsschwund der Religion Voraussetzung für die Modernisierung? Ich finde es nicht gut, wenn man sich bei solchen Fragen voreilig darauf zurückzieht, daß hier mit Kausalerklärungen nichts anzufangen sei. Auch das Stichwort von der funktionalen Differenzierung bezeichnet nur eine Gesamttendenz. Es ist von unserer Bestimmung der Kernfunktion von Religion her durchaus möglich, den Mechanismus wenigstens teilweise etwas näher, *causaliter*, zu beleuchten. Wenn man diese Kernfunktion im Sinne der obigen Bestimmung als *Regulierung unseres Umgangs mit dem Wissen von unserem Nichtwissen* auffasst, dann wird klar: Die Verbindlichkeit und damit die Leistungsfähigkeit einer Religion hängt entscheidend mit einem *Konsens über unser Nichtwissen* (weniger freundlich: von gemeinsam anerkannter Borniertheit) zusammen. Nur dann ist es möglich, eine konsensuelle Methode der Simultanthematization zu pflegen, d. h. kulturell zu stabilisieren. Mit der funktionalen Differenzierung entstehen aber Subsysteme, die mit je eigenem Fokus in die Welt blicken und deshalb durchaus heterogene Wissensbestände erwerben. Deren Integration ist eine neue, kaum zu bewältigende Aufgabe. Dass die Kirche, als institutionalisierte Religion, dabei zu Gewaltmaßnahmen griff, sollte man ihr heute nicht mehr allzu sehr verübeln; die Aufgabe war ja tatsächlich ganz neu und letztlich nicht zu bewältigen. Schon was allein der Umgang mit fremden Ländern und Völkern sozusagen zufällig an neuem Wissen vermittelte, war im wahrsten Sinne des Wortes horizontsprengend. Dass jenseits der Säulen des Herkules nicht etwa Nichtwelt, sondern die Neue Welt lag, dass die ‚Sineser‘ eine hochentwickelte Kultur ohne Offenbarungsreligion besaßen, dass auf Otahiti oder sonst wo gar glückliche Menschen ganz ohne Zivilisation lebten und dass vielleicht die Erde überhaupt nicht der einzige bewohnte Himmelskörper war (und hatte auf den anderen dann auch ein Sündenfall stattgefunden? Eine Erlösung? Oder war, provozierende Pointe, die Heils-Tat Christi eine im Wortsinne nur irdische Angelegenheit?) – das waren Wissens Elemente ganz handfest und sinnlich fixiert räumlicher Art, durch welche der alte Gesichtskreis erweitert wurde. Nimmt man Erfahrungen hinzu wie die, dass Geld entgegen der alten Lehre doch Kinder bekommen kann (und zwar nicht nur bei jüdischen Bankiers, sondern auch bei christlichen Kaufleuten), dass man über den Wortlaut der Bibel und dessen Auslegung streiten kann, daß Neugierde, die *curiositas*, nicht etwa bestraft, sondern durch nützliches neues Wissen belohnt wird usw. – dann entsteht insgesamt eine Situation, in der der Umgang mit dem Wissen von unserem Nichtwissen anders, elastischer zu regeln ist. Eine der wichtigsten neuzeitlichen Methoden ist dabei die Futurisierung. Wir wissen ‚es‘ nicht, aber wir *werden* es wissen. Institutionalisiert hat sich das als ‚Forschung‘. Es sind nicht zuletzt diese unterschiedlichen Techniken des Umgangs mit Wissensgrenzen,

die die Beziehungen zwischen institutioneller Religion und Forschung über die letzten Jahrhunderte hin so konfliktreich gestaltet haben. Das gilt bis in die Gegenwart, bis zur Konstellation der ‚zwei‘ Kulturen, in der die philosophisch geprägte Kultur nach wie vor dazu neigt, das Ganze zu antizipieren und sich dabei in Antinomien zu begeben, während die von den Realwissenschaften geprägten Kulturbereiche auf Futurisierung setzen.

Vielfach beschrieben wurde, wie im 18. Jahrhundert (für Hellhörige vielleicht schon früher) ein Platz für die Rolle der Subjektivität im System des Wissens gesucht und wie als dieser Platz die Poesie ausfindig gemacht wurde.¹¹ Nur über die individuelle Erfahrung (die etwas anderes ist als die standardisierte Empirie) kann nun das Allgemeine mit dem Konkreten versöhnt werden, und entsprechend offen und flexibel muss das Allgemeine konzipiert werden. Das geschieht am erfolgreichsten, wenn die Simultanthematization als solche gekennzeichnet und bewusst gemacht wird: als ‚uneigentliche‘ Rede.

Das lässt sich von beiden Seiten her, von der Religion und der Poesie, entwickeln. Die historisch-kritische Bibelforschung mit ihrem Bestreben, das Wort Gottes und das der Menschen in der Heiligen Schrift zu unterscheiden, befand sich damit schon seit einiger Zeit auf einer irreversiblen und gefährlichen Bahn. Was blieb vom Wort Gottes übrig, wenn man die historische Zutat strich? Tumultuös wurde die Situation im ‚Fragmentisten-Streit‘, d. h. in jenem Streit zwischen Lessing und dem Hauptpastor Goeze, der für die späteren freisinnigen Intellektuellen den Wert einer Ikone erhielt. Er ist weniger wegen seines Inhalts (der unter Theologen eher ein alter Hut war) als wegen der Öffentlichkeit der Kontroverse bemerkenswert. Lessings Behauptung, dass die Religion zwar in der Bibel enthalten sei, dass aber die Bibel nicht die Religion sei und daß man Brutto und Netto unterscheiden müsse: Die Bitte des heiligen Paulus an Timotheus, er möge ihm seinen in Troas zurückgelassenen Mantel mitbringen, sei nur mit allerlei allegorischen Finessen als Inspiration des Heiligen Geistes zu halten – diese Behauptung war keine theologische Sensation.¹² Die wirkliche Gefahr, die der hellhörige Hamburger Hauptpastor witterte, bestand darin, dass die Entscheidung über die Grenzziehung zwischen Offenbarung und historisch-kontingenter Zutat den Händen der befugten und kompetenten Ausleger zu entgleiten drohte, wenn ein beliebiger Wittenberger Magister, Hamburger Theaterdichter und Wolfenbütteler Bibliothekar sich zu solchen Fragen äußerte und gar noch dem ‚Publicum‘, d. h. den anonymen Einzelnen ohne irgend-

¹¹ Ich verweise hier nur auf meinen eigenen Beitrag: Die Entstehung der Poesie. Frankfurt/M. 1995.

¹² Lessings eigene Aufzählung (*Axiomata*): „Wenigstens muß man ein Rabbi oder ein Homilet sein, um nur eine Möglichkeit oder ein Wortspiel auszugrübeln, wodurch die Hagiemim des Ana, die Krethi und Plethi des David, der Mantel, den Paulus in Troas vergaß, und hundert andere solche Dinge, in einige Beziehung auf die Religion gebracht werden können.“ Lessing, Gotthold Ephraim, *Werke*, hg. von Herbert G. Göpfert, Bd. 8, hg. von Helmut Göbel. München 1979, S. 132

eine korporative Legitimation, als Richter vorlegte. Wenn Lessing es doch wenigstens auf Lateinisch getan hätte!

Aber selbst über diesen Stand war die Entwicklung schon hinweggegangen. Unter den meisten jüngeren Gebildeten der Zeit hatte der *consensus*-Gedanke Raum gegriffen: Der Gedanke, dass alle Religionen einen gemeinsamen Kern von Wahrheit besitzen, der durch unterschiedliche historische Bedingungen unterschiedlich modifiziert worden ist. Deshalb konnte Lessing in einem unpublizierten Text auch sagen:

Alle positiven Religionen sind folglich gleich wahr und gleich falsch [...] Gleich wahr: in sofern es überall gleich notwendig gewesen ist, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen [...] Gleich falsch: indem [...] das, worüber man sich verglichen [...] das Wesentliche schwächt und verdrängt.¹³

Das ist offenbar ein unauflösbares Paradox. Es ist dem Menschen „notwendig“, dass er gesellig lebt und mithin auch die Religion gemeinschaftlich macht. Aber an den eigentlichen Kern der Religion rührt das nicht – er wird damit radikal in die Innerlichkeit der Subjekts gelegt.

Ganz Ähnliches, wenn auch mit anderem Temperament formuliert, kann man beim jungen Goethe finden, im Brief vom 16. 4. 1774 an Pfenniger und Lavater, der provokativ auch – so die damalige Einschätzung – den Atheisten Spinoza und den Zyniker Macchiavelli in den Consensus der Religionen einbezieht:

Lieber du redest mit mir als einem Ungläubigen der begreifen will, der bewiesen haben will, der nicht erfahren hat [...] Binn ich nicht resignierter im Begreifen und Beweisen als ihr? Hab ich nicht eben das erfahren als ihr? – Ich bin vielleicht ein Thor daß ich euch nicht den Gefallen thue mich mit euern Worten auszudrücken, und daß ich nicht einmal durch reine Experimental Psychologie meines Innersten, euch darlege daß ich ein Mensch binn, und daher nichts anders sentire kann als andre Menschen, daß das alles was unter uns Widerspruch scheint nur Wortstreit ist der daraus entsteht weil ich die Sachen unter andern Combinationen sentire und darum ihre Relativität ausdrückend, sie anders benennen muß.
Welches aller Controversien Quelle ewig war und bleiben wird.
Und daß du mich immer mit Zeugnissen packen willst! Wozu die? Brauch ich Zeugnis daß ich binn? Zeugnis daß ich fühle? – Nur so schätz, lieb, bet ich die Zeugnisse an, die mir darlegen, wie tausende oder einer vor mir ebendas gefühlt haben, das mich kräftiget und stärcket.
Und so ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes es mögen Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, oder. Darf aber auch zu jedem sagen, lieber Freund geht dir s doch wie mir! Im einzelnen sentirst du kräftig und herrlich, das Ganze ging in euern Kopf so wenig wie in meinen.¹⁴

Goethe hebt in dieser Äußerung die Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie auf, indem er Spinoza und Machiavell in eine Reihe mit den Religionsstiftern stellt. Von der andern Seite her wird die Bibel als poetischer Text wahrgenommen, wie sich unschwer an vielen Beispielen belegen ließe. Und damit auch der

¹³ Lessing, *Werke*, Bd. 8, (wie Anm. 12), S. 283.

¹⁴ Goethe, Johann Wolfgang, Frankfurter Ausgabe, (wie Anm. 5), Bd. 28, S. 358f.

Wegfall der Unterscheidung von Philosophie und Dichtung belegt ist, sei Herder mit einer Rezension aus dem Jahr 1772 zitiert. Er spricht da von Berkeley und sagt:

Ich betrachte sein System, wie das System des Spinoza, Des-Cartes als *Fiktion*, als Dichtung (welch System ist etwas anders? und sollte als etwas anders betrachtet werden?) und da ist die Dichtung groß.¹⁵

Religion, Philosophie, Dichtung: Sie alle sind gleichermaßen notwendig unvollkommene Manifestationen von emphatischer Wahrheitserfahrung in kontingentem Material. Natürlich gibt es nach wie vor Religionsgemeinschaften, die sich an der alten Plurifunktionalität orientieren; aber bezeichnenderweise werden sie von der liberaleren Öffentlichkeit des ‚Fundamentalismus‘ oder gar des Missbrauchs der Religion für politische oder sonstige Zwecke bezichtigt, obwohl sie doch nur das bewahren oder wiederherzustellen versuchen, was Religion ursprünglich war. Ebenso gibt es dogmatische Philosophie und ‚engagierte‘ Dichtung. Aber so weit sie sich aus ihren alten Bindungen gelöst haben, bilden sie ein Sonderreich, in dem pragmatische Zusammenhänge nur noch geringe Bedeutung besitzen, weil man sich primär mit unlösbaren Problemen befasst. Nicht nur Dichtung wird somit ‚autonom‘, sondern auch Religion, die als Dichtung verstanden wird und damit ihren unmittelbaren Direktionswert für die Praxis einbüßt, und ebenso dogmenfreie Metaphysik.

Das ist die Pointe, die man leicht verfehlt, wenn man nur die Autonomisierungsbewegung der Dichtung im Auge hat. Die funktionale Differenzierung führt nicht nur zur Verselbständigung eines Bereichs Poesie, sondern sie führt zu einem generellen New Deal der Reflexionsinstanzen, den wir noch gar nicht so recht durchschaut haben. Ich neige heute zu der Auffassung, hoffe die Begründung nachliefern zu können, dass die Unterscheidung der ‚zwei Kulturen‘ unter bestimmten Aspekten durchaus sinnvoll sein kann. Allerdings handelt es sich dabei primär um zwei verschiedene Modi der kognitiven Konzeption unserer Welt, während das, was man auf Anhieb als ‚Kultur‘ identifizieren würde, nämlich die Dimension der Milieus, Institutionen und Einstellungen, als Vergegenständlichungsdimension dieser Konzeptionen anzusehen wäre. Seit dem 18. Jahrhundert jedenfalls verfestigen sich die Differenzen zwischen zwei intellektuellen Betätigungsfeldern, nämlich einem Bereich technischer Intelligenz, in dem ‚Wahrheit‘ als zuverlässige Information über mögliche Handlungsfelder aufgefasst wird, und einer vornehmlich an ästhetischen Binnenkriterien orientierten Reflexionssphäre, in der zumindest die unmittelbare Erfolgskontrolle suspendiert ist. Zu dieser ästhetischen Sphäre mit ihrer genuinen Verantwortungslosigkeit gehört nicht nur der von Künstlern geprägte Bereich. Auch die philosophische und die religiöse Reflexion bewegen sich weithin auf Gebieten, in denen die Frage nach richtig oder falsch nicht nach Sachgesichtspunkten entschieden wird, sondern nach solchen des grup-

¹⁵ *Herders sämtliche Werke*, hg. von Bernhard Suphan, Bd. 5., Berlin 1891, S. 461.

peninternen Konsenses, nach dem Passen zu den gruppeninternen Spielregeln. Wenn z. B. jemand ‚transzendent‘ und ‚transzendental‘ verwechselt, hat er im philosophischen Seminar schlechte Karten. In allen anderen Lebenszusammenhängen aber kommt er, wie der große Rest der Menschheit, ohne entsprechendes Wissen aus. Selbst Katholiken haben oft falsche Vorstellungen von der Unbefleckten Empfängnis, aber das ist für das diesseitige Heil ohne Bedeutung. Natürlich riskiert man auch über solche Fragen die Karriere, vielleicht sogar das Leben, wenn man anders denkt oder redet als die Mehrheit. Aber schon der nächste Stamm, das Nachbarmilieu, kann ganz andere Überzeugungen haben und ebenso gut oder schlecht überleben. Ganz anders ist es mit falschen Vorstellungen über die Tragfähigkeit von Brücken, die Essbarkeit von Pilzen oder das Ansteckungspotential von Krankheiten!

*

Ein etwas verfremdender Blick auf eine berühmte Äußerung Lessings kann die Raison der neuen Art des Umgangs mit Aporien beleuchten.

Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeinet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein schon seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz –

Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusätze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!¹⁶

Diese Textstelle ist in den nachfolgenden zwei Jahrhunderten zu einem Mantra aufgeklärt-liberaler Intellektualität geworden, und es liegt mir fern, dagegen irgendwelche Einwände zu erheben.

Aber um die Selbstverständlichkeit und Gegenwartsbefangenheit etwas aufzubrechen, lohnt die Konfrontation mit der Reaktion des Hauptpastors Goeze: Nach Lessings Grundsätzen, so meinte Goeze, sei auch Tantalus (heute nennt man in diesem Zusammenhang meist Sisyphus) glücklich zu preisen,

denn er genoß die Vollkommenheit, die in einer immer größeren Erweiterung der Kräfte besteht. Ein herrlicher Trost für die Goldmacher. Je länger sie in Kohlen wühlen, und im Dampfe und Rauche arbeiten, desto mehr erweitern sie ihre Kräfte, desto mehr wachset ihre Vollkommenheit.¹⁷

Goeze hält diese Auffassung für ‚schröcklich‘.

Denn gehört die reine Wahrheit allein für Gott, bin ich in ewiger Gefahr zu irren; so ist kein Augenblick möglich, da ich versichert sein könnte, daß ich nicht irre, und dabei einen immer

¹⁶ Lessing, *Werke*, Bd. 8, (wie Anm. 12), S. 32 f.

¹⁷ Lessing, *Werke*, Bd. 8, (wie Anm. 12), S. 208.

regen Trieb nach Wahrheit zu haben, das ist der schrecklichste Zustand, in welchem ich mir eine menschliche Seele denken kann. [...] Schreckliche, zur Verzweiflung führende Lehre!¹⁸

Goezes Einwand, so scheint mir, ist nicht ohne Weiteres abzuweisen. Ein Wesen mit immer regem Trieb nach Wahrheit, das doch immer und ewig irrt, wäre nicht ein Geschöpf der göttlichen Weisheit, es wäre absurd, ein Irrläufer der Schöpfung, der um seiner selbst willen wie um der Ordnung der Dinge willen annulliert werden müsste. Damit Goezes Urteil abgewiesen werden kann, muss ein zusätzliches Gedankenelement bedacht werden, das ihm noch nicht bekannt oder zumindest nicht vertraut war: Goeze hat nicht den von Lessing angezogenen Begriff der Vollkommenheit berücksichtigt, oder er hat ihn nicht begreifen wollen.¹⁹ Es ist der in der Zeit vielfach bedachte Begriff der Perfektibilität, bezogen auf die Entwicklung der Einzelseele. Eine der bekanntesten Versionen stammt von Goezes neologischem Amtsbruder Johann Joachim Spalding.²⁰ Spalding entwickelt die Vorstellung einer förmlichen Seelenkarriere, in der der Einzelne im Diesseits wie im Jenseits zu immer größerer Vollkommenheit sich läutern kann. Mag diese Vorstellung auch in der alten christlichen Seelenlehre wurzeln oder bei Spalding von ihr aufgefangen worden sein, so ist sie in ihren aktuellen Formen doch eindeutig eine Neupplikation. Der in der Zeit immer wieder erörterte Gedanke der Palingenesie zum Beispiel folgt einer ähnlichen Grundstruktur. Da geht es dann tatsächlich nicht mehr um Erkenntnis einer wie immer zu vergegenständlichenden Wahrheit, die man ‚besitzen‘ könnte, sondern um die Übung der ‚Kräfte‘, für die der Erfolg des Bemühens zwar nicht gleichgültig, aber doch zweitrangig bleiben kann, weil es um die möglichst vollständige Ausfaltung einer Entelechie geht. Damit ist eine Art kopernikanischer Wende des Wahrheitsstrebens signalisiert: Ziel ist nicht mehr eine dogmatisch fixierbare Wahrheit, sondern die Ausbildung der Seelenkräfte, bei der der Wahrheitsbegriff zum *Mittel*, wenn nicht zum Vorwand geistesgymnastischer Tätigkeit wird. –

‚Aufklärung‘ heißt dann nicht Gewinnung von gegenständlichen Wahrheiten und Einsichten, sondern eine Läuterung der Seele oder des Verstandes. Solche Aufklärung geschieht nach Auskunft der *Erziehung des Menschengeschlechts* durch „Spekulationen“ über letzte Dinge – „unstreitig die *schicklichsten* Übungen des menschlichen Verstandes überhaupt“. Unser Verstand „will schlechterdings an geistigen Gegenständen geübt sein, wenn er zu seiner völligen Aufklärung gelan-

¹⁸ Lessing, *Werke*, Bd. 8, (wie Anm. 12), S. 210: Goeze löst das Problem der Differenz von göttlicher und menschlicher Wahrheit dadurch, daß Gott uns sehr wohl die ‚reine‘, für das Heil zureichende Wahrheit wissen lasse, allerdings nicht die ‚ganze‘, aber die brauchen wir ohnedies nicht.

¹⁹ „Was kann ungereimter widersprechender sein“, so meint er, „als dieser Satz: ‚Unsre immer wachsende Vollkommenheit besteht in der Erweiterung unserer Kräfte?‘“, da der Zweck dieser Kräfte doch die Erlangung und der Besitz der Wahrheit sei! (S. 208).

²⁰ Ausführlicher: Hinske, Norbert (Hg.), *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg 1999 (Zs. Aufklärung 11/1), dort auch Spaldings *Bestimmung des Menschen*, 1768/1794 (10. und 13. Aufl.), S. 69–96.

gen [...] soll“.²¹ Die Gedankenfigur ist durchaus zeittypisch, typisch auch für den Denkstil der Folgezeit. Schiller hat die Kategorie des „Spiels“ ins Zentrum seiner *ästhetischen Erziehung* gestellt. Und Wilhelm von Humboldt gab nun ausdrücklich als Letztzweck des Menschen die Verwirklichung seiner Entelechie an an: „Der wahre Zweck des Menschen“, so meint er, „ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte“²² – nicht etwa die Erkenntnis irgendwelcher fixierbarer Wahrheit.

Das zeremonielle Sicharbeiten an Aporien ist fortan fester Bestandteil der neuhumanistischen Bildungsbewegung. Aporien sind sozusagen die Turn- oder Fitnessgeräte des Geistes. Und natürlich steht dabei die Dichtung an herausragender Stelle. Hier kann z. B. unter dem Titel der ‚Tragik‘ unermüdlich und Abend für Abend die Liturgie des unauflösbaren Widerspruchs zelebriert werden. Lyrik kann Augenblickserfahrungen des ganzen Wahren aufscheinen lassen. Dichtung, mehr noch Musik, kann emotionale Feuerwerke entzünden, die ohne riskante Realitätsberührung bleiben, aber dem Subjekt die Möglichkeit einer entgrenzten Selbsterfahrung vermitteln. Die Philosophie plant unter dem Titel der Dialektik Versöhnung im Unendlichen. Als Existenzphilosophie konnte sie ein angenehmgruseliges Geworfenheitsgefühl vermitteln. Der letzte große Hit der ‚Metaphysik des alpha privativum‘ (Topitsch) verschmolz Philosophie und Dichtung und umwarb in wortreicher Sprachlosigkeit die ‚Präsenz‘-Erfahrungen und deren Abwesenheit. Wo doch, im Geiste der Aufklärung, Denken und Kommunikation ermöglicht werden, etwa bei Popper oder bei Habermas, da werden von den Kritikern sogleich unerfüllbare Begründungsansprüche gestellt, so dass der alte Zustand der Aporien, Antinomien und Paradoxien mit seiner intensiven Folgenlosigkeit sogleich wieder restituiert wird. – Helmut Schelsky hat für solche Arten der Religionsnachfolge den Begriff der „Dauerreflexion“ verwendet. Die Religiosität der Moderne sei nicht mehr dogmatisch fixierbar, so meint er, sondern sie vollziehe sich in einem „dauernden, aber gegenstandsunstabilen Weg des Menschen zu sich selbst und vielleicht zu Gott.“²³

Die Praxis solcher Dauerreflexion weist natürlich höchst unterschiedliche Niveaus auf. Oder vielleicht kann man historisierend sagen: Es sind im Laufe der letzten 200 Jahre immer mehr Sparten unterschiedlichen Niveaus hinzugekommen. Für mich selbst sind die Praktiken ehemaliger bildungsbürgerlicher religiöser Reflexion noch in Teilen meines eigenen Faches wiederzuerkennen, in denen die Interpretation rätselhafter kanonischer Texte die Gemüter und Tagungsräume noch

²¹ Lessing, *Werke*, Bd. 8, (wie Anm. 12), S. 507.

²² *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in: Humboldt, Wilhelm von, *Werke in fünf Bänden*, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Bd. 1. Darmstadt ²1980, S. 56–233, hier: S. 64.

²³ Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie (1957), in: Schelsky, Helmut, *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik. München 1979, S. 268–297, hier: S. 278.

immer wenn nicht mit Bedeutung, so doch mit Bedeutsamkeit erfüllt. Ähnliches geschieht in anderen geisteswissenschaftlichen Fächern, so weit man sich dort weniger auf Empirie einlässt als auf das Binnenspiel der Begriffe, das, wie Kant uns gelehrt hat, notwendig in Antinomien führt, wenn man es nur weit genug treibt. Derzeit z. B. geht wieder einmal das Problem der Willensfreiheit um und hat seinen Weg sogar bis in den Pfarrbrief meiner Kirchengemeinde gefunden – ein Musterfall, wie man einen Aporienspender über die Jahrtausende hin am Leben hält. Aber die Technik des Aporien-Recycling kann offenbar auch in theoretisch recht wenig anspruchsvollen Atmosphären praktiziert werden, was ein deutliches Indiz für ihren lebensweltlichen Bedarf ist. Nicht nur die ‚echten‘ Gespräche über ‚brennende‘ Probleme auf Kirchen- und Katholikentagen und in allerlei Akademien, sondern auch die unsäglichen Moraldiskurse in den Spektakel-Talkshows im Fernsehen – sie schrammen ständig an Aporien entlang. Aus ihnen bezieht das Dauergerede über Gott und die Welt seine Energie. So gerät Religiosität in Feinstverteilung in alle von unmittelbarer Erfolgskontrolle entlasteten Diskurse und kann das andauernde Ringen um den Konsens über die richtige Art des Lebens auf spezifisch moderne Weise religiös stabilisieren.