

Hans-Joachim Höhn

Säkularisierungsresistent? Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses

Für die Frage, was Religion und Glaube der Vernunft und den Wissenschaften zu denken aufgeben, liefert die Gegenwart reichlich Material – sowohl hinsichtlich des Verschwindens als auch hinsichtlich des Fortbestandes des Religiösen in der Gesellschaft. Religion gehört einerseits zu jenen Beständen des Daseins, über die die Zeit hinweggeht. Andererseits scheint sie zu jenen Größen zu gehören, auf die man auf dem Weg in die Zukunft immer wieder Bezug nehmen muss. Zu dieser vermehrten Aufmerksamkeit nötigen keineswegs allein die aggressiven Formen des Fundamentalismus. Belangvoll für eine kritische Analyse der sozio-kulturellen Antrittbarkeit des Religiösen sind vielmehr auch Konstellationen, in denen gesellschaftlich produktive Momente vermutet werden. Unter dieser Rücksicht interessiert sich die Politik(wissenschaft) für die religiösen Quellen von Werten, die gegen die Fliehkräfte eines liberalistischen Individualismus aufzubieten sind. In der Ökonomie begegnet Religion als eine Ressource zur Bildung jenes Vertrauens, ohne das wirtschaftlicher Handel und Wandel nicht funktionieren können. Historiker entdecken neu, dass das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft religiöse Erinnerungsarbeit nicht bloß als Sediment, sondern auch als Ferment betrachten kann. Soziobiologen machen darauf aufmerksam, dass Religiosität keine späte, kulturbedingte Pathologie darstellt, sondern sich in einem evolutiv erfolgreichen Anpassungs- und Selektionsvorgang als „fitnessmaximierend“ erwiesen hat. Von vielen Soziologen ist die Kategorie der „Säkularisierung“ als Schlüsselbegriff einer Gesellschaftstheorie der Moderne verabschiedet worden. Weder hat sich die Prognose eines modernisierungsbedingten Endes der Religion erfüllt noch scheint die in vielen westlichen Ländern beobachtbare Verdrängung der Religion ins soziale Abseits unumkehrbar zu sein. Offensichtlich muss die Annahme korrigiert werden, dass Modernisierungsprozesse unweigerlich mit einer Verabschiedung des Religiösen einhergehen. Vielmehr offenbaren sie eine eigene Ambivalenz und Dialektik, welche die Gleichsetzung von Moderne und Säkularisierung als kurzschlüssig erweisen.¹

¹ Vgl. BERNIUS, Volker u. a. (Hg.): Religion und Gesellschaft. Zur Aktualität einer unbequemen Beziehung. Berlin 2010; KEMPER, Peter u. a. (Hg.): Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt. Frankfurt/Leipzig 2009.

1. Problemskizze: Religionsphilosophie postsäkular

Die Nachfrage nach dem religiösen „Anderen“ der Vernunft nimmt zwar ab in dem Maße, wie die Vernunft (in Wissenschaft, Technik, Medizin) Modernisierungserfolge verzeichnen kann. Zugleich nimmt sie fast proportional zur Verunsicherung zu, welche die fortschrittsbedingten „Entgleisungen“ (Jürgen Habermas) der Moderne auslösen.² Sich solchermaßen „postsäkularen“ Konstellationen verdankend, ist Religiosität vielfach kein Überbleibsel einer unaufgeklärten Vorzeit, „vielmehr, genau im Gegenteil, Produkt avancierter, sich selbst in Frage stellender Modernisierungen“.³ Aber reicht dieser Befund bereits aus, um eine Neukalibrierung des Verhältnisses zur Vernunft ins Spiel zu bringen? Lässt sich sogar eine modernisierungsbedingte Säkularisierungsresistenz des Religiösen konstatieren? Mit diesen Fragen rückt der Komplex „Religion“ nicht bloß in den Horizont sozial- und kulturwissenschaftlicher Disziplinen. Auch die Philosophie ist gefragt, wenn es um die Überlegung geht, ob die Moderne tatsächlich Probleme erzeugt, mit denen vernunftgemäß umzugehen Thema und Rechtfertigung einer religiösen Einstellung zur Welt sein könnte. Ist deswegen die Vernunft aus rationalen Gründen dazu zu motivieren, sich für die Sache der Religion zu interessieren? Oder kann angesichts der ebenso unabweisbaren sozio-kulturellen Schadensbilanz der Religion ein philosophisches Interesse an ihr nur in die radikale Religionskritik führen?

Ob man sich nun affirmativ oder kritisch zur Religion verhält, so wird in jedem Fall ein genuin philosophisches Verhältnis nur möglich sein, wenn man die Sache der Religion vom Standpunkt des Denkens her rekonstruiert. Wie man vor diesem Hintergrund auf ebenso zeitwie sachgemäße Weise Vernunft und Religion in Beziehung setzen kann und auf welchem Weg die mögliche Säkularisierungsresistenz eines religiösen Weltverhältnisses rekonstruierbar wird, markiert die zentrale Fragestellung der folgenden Überlegungen. Sie rühren auch an eine Kernaufgabe der Religionsphilosophie: die Vernunft daran zu erinnern, dass sie im Interesse ihrer eigenen Sache ein Interesse an der Sache der Religion entwickeln sollte. Allerdings bedarf es dazu eines Denkansatzes, von dem aus sowohl die Sache bewussten, rationalen Seins als auch

² Vgl. HÖHN, Hans-Joachim: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn/München/Wien/Zürich 2007. Der einleitend verwandte Religionsbegriff wird sukzessive präzisiert. Zunächst dient er als Indikator für die Spannweite von Thema und Gegenstand: von einer kulturellen Sphäre („das Religiöse“) über die individuelle Disposition zur Einnahme einer spezifischen Einstellung zur Wirklichkeit („Religiosität“) bis hin zur institutionellen Ausprägung bestimmter Traditionen und Glaubensgemeinschaften.

³ BECK, Ulrich: Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt 2008, S. 114.

Struktur und existenzielle Relevanz religiöser Vollzüge rekonstruiert werden können. Auf vernunftgemäße Weise sich für die Sache der Religion zu interessieren, schließt aus, dem Denken die Position und Perspektive des Glaubens zuzumuten. Ob das Religiöse ein möglicher Kandidat für das vernunftgemäße Andere der Vernunft sein kann, lässt sich nur vom Standpunkt der Vernunft aus entscheiden.

Methodisch setzt hier das Projekt einer *Existentialpragmatischen Religionsphilosophie* ein, das eine Verklammerung von existentialen und transzendentalen Formbestimmungen menschlichen Daseins nach dem „linguistic turn“ vornimmt.⁴ Zu diesem Zweck nimmt es Intentionen und Prinzipien der Transzendentalpragmatik Karl-Otto Apels auf, erinnert an die Anliegen der Existentialanalytik Martin Heideggers und lässt dabei Korrelationen zwischen den existentialen Konstellationen vernunftorientierter Welterschließung und den Parametern sprachvermittelter Handlungskoordination sichtbar werden. Seine Vorgehensweise richtet sich dabei nicht auf Voraussetzungen, die ein als einsam vorstellbares Vernunftsubjekt für seine Erkenntnis und Weltbegegnung unterstellen muss, sondern bezieht sie grundlegend und primär auf die transsubjektiven Konstitutionsbedingungen für das Zustandekommen sinnhafter Handlungen. Dabei wird nicht nur in Umrissen erkennbar, was die Sache der Vernunft ausmacht (II.). Freigelegt wird dabei auch das existenzielle Bezugsproblem einer religiösen Einstellung zu den von der Vernunft konfigurierten Daseinsverhältnissen: Religion kann verstanden werden als eine besondere Umgangsform mit den ebenso unvermeidlichen wie unverfügbaren „Umständen“ menschlichen Daseins, die gerade von vernunftbasierten Umgangsformen mit den Limitationen des Daseins erhoben werden (III.). Diese Limitationen brechen auf in den Fragen: Ist ein Dasein letztlich zustimmungsfähig, das angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen, der Konkurrenz um ihre Nutzung und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen keinen letzten Grund zum Ja-Sagen erkennen lässt? Kann man rational verantwortbar ein Dasein akzeptieren, wenn mit den Mitteln der Vernunft weder dem schicksalhaften Unglück beizukommen ist noch das machbare Glück befördert werden kann – und wenn die Vernunft um ihrer Rationalität und Moralität willen dennoch nicht davon ablassen darf, sich um die Herstellung von Daseinsakzeptanz zu mühen? Gibt es „transpragmatische“ Gelingensbedingungen für die Akzeptanz des Daseins, die religiös codiert und dennoch rational rekonstruierbar sind (IV.)?

⁴ Zu Grundlegung und Entfaltung dieses Ansatzes vgl. ausführlich HÖHN, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.

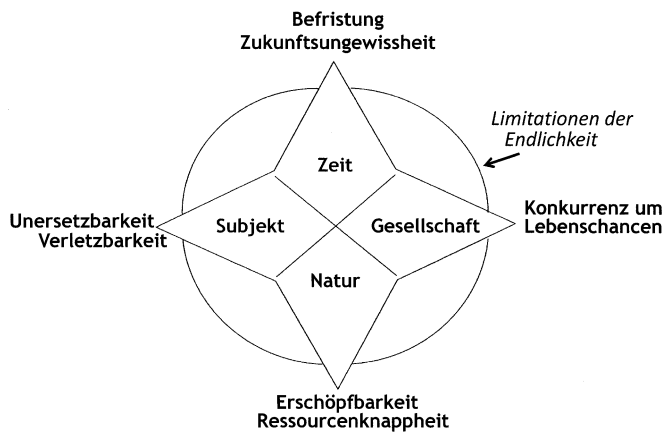
2. Lebensverhältnisse: Existentialpragmatik als philosophische Basistheorie

Das Ziel einer „existential“ angelegten Reflexion ist die Konstitutionsanalyse der unhintergehbaren Formen, Situationen und Konstellationen menschlichen Daseins, seiner Weltorientierung und Selbstverständigung, ohne die keine Sinn- und Handlungsorientierung im Dasein möglich ist. „Pragmatisch“ kann dieser Ansatz aufgrund seines Leitprinzips genannt werden, diese Konstitutiva zugleich als Parameter vernunftgeleiteter Welterschließung und sprachvermittelter Handlungskoordination zu identifizieren und sie als Existentiale eines via Sprache „vergesellschafteten“, relationalen Daseins auszuweisen.

Fragt man derart nach den elementaren Strukturen und Vollzugsformen des Menschseins, so zeigt sich: Dasein heißt für den Menschen stets, ein sprachvermitteltes Verhältnis haben zu dem, was in der objektiven Gegenstandswelt bzw. Außenwelt (Natur) der Fall sein kann, was der Innenwelt, die einem Individuum bevorzugt zugänglich ist, zuzurechnen ist (Subjekt), was in der personalen Mitwelt zur Interaktion fähig ist (Gesellschaft) und was zeitlich datierbar ist, d. h. Ereignischarakter in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besitzt (Zeit). Zwischen diesen Bezügen besteht ein Verhältnis der wechselseitigen Implikation. Sie sind voneinander nicht ableitbar und aufeinander nicht rückführbar; sie sind miteinander unlösbar verknüpft und unverzichtbar füreinander.

Relationalität ist hierbei nicht nur eine in methodischer Hinsicht zentrale Kategorie, sondern benennt auch die ontologische Struktur der Grundsituation menschlichen Daseins. Das Bei-sich-Sein eines Subjekts ist nicht ablösbar von seinem Bezogensein auf naturale und personale bzw. soziale Andersheit innerhalb eines bestimmten Zeithorizontes. In seinen praktischen Lebensvollzügen setzt sich der Mensch jeweils neu in ein spezifisches Verhältnis zu diesen elementaren Lebensbezügen. Dieses Verhältnis wird nach Maßgabe bestimmter Parameter gedeutet und gestaltet, die sich aus der limitativen Verfassung menschlicher Daseinsbezüge ergeben und jeweils die Endlichkeit menschlichen Daseins spiegeln: Die psycho-physisch-mentale Einmaligkeit, Unersetzbarkeit und Verletzlichkeit des Subjekts wird manifest im Gebundensein an einen Körper, dessen Zerfall das Ende des bewussten Lebens ankündigt und erzwingt. An ihm wird ablesbar, was ebenso für den Bezug zur naturalen Umwelt gilt: die Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen. Um deren Nutzung entbrennt soziale Konkurrenz, deren

Schärfe durch das Wissen um die Befristung der (Lebens)Zeit bzw. die Ungewissheit ihres Endes gesteigert wird. (siehe Abbildung 1)



Das Projekt der Vernunft ergibt sich aus dem Umstand, dass die Existenziale relationalen Daseins den Weltbezügen des Menschen Konturen geben, aber auch Grenzen setzen. Dasein heißt nämlich auch: sich am Limit bewegen, d. h. Umgehen mit den Grenzbestimmungen bewussten Seins (Verletzbarkeit, Ungewissheit, Konkurrenz, Knappheit). Die Sache der Vernunft besteht darin zu zeigen, wie man bestmöglich ans Limit geht. Dabei muss sie eine Krieteriologie entwickeln, welche das jeweilige Optimum bestimmbar macht, d. h. sie sucht nach der optimalen Formatierung von rationalen Umgangsformen mit den Limitationen des Daseins. Darauf drängen auch die elementaren handlungsleitenden Interessen des Vernunftsubjektes, das Grenzen nicht einfach hinzunehmen bereit ist, sondern nach Möglichkeiten sucht, ihren Charakter der Einschränkung weitest möglich aufzuheben. Sache der Vernunft ist es, diese Interessen jeweils für sich und ebenso als Ensemble so zu koordinieren, dass ein optimaler Umgang mit diesen Beschränkungen des Daseins möglich wird, und Vorkehrungen zu treffen, dass dieses Optimum auch rational ausweisbar ist. Dabei nimmt die Vernunft Maß am Nichtwiderspruchsprinzip, das den Grundsatz jeder Selbstgesetzgebung der Vernunft markiert.⁵ Ausgehend von seiner Elementarlogik lassen sich jene Rationalitätstypen und „Faustregeln“ bestimmen, welche jeweils ein Muster des vernunftgeleiteten Ans-Limit-Gehens darstellen:

⁵ Vgl. hierzu SCHICK, Stefan: *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik.* Hamburg 2010.

(1) Prinzip der *Non-Kontraproduktivität* im Umgang mit der Knappheit von Ressourcen der sachhaften Umwelt (→ Zweck/Mittel-Rationalität): „Handle so, dass auf Dauer der Aufwand nicht höher ist als der erwartete Nutzen, und achte darauf, dass die eingesetzten Mittel auf Dauer und im ganzen jene Zwecke nicht zerstören, zu deren Realisierung sie eingesetzt werden!“

(2) Prinzip der *Selbstreflexivität* beim strategischen Verfolgen von Eigeninteressen angesichts begrenzter individueller Einflussmöglichkeiten (→ strategisch-reflexive Rationalität): „Suche nach Deinem Vorteil, aber kalkuliere dabei ein, dass Du auch den Kürzeren ziehen kannst. Halte eine mögliche Niederlage in Grenzen, so dass Du Dich mit ihr abfinden kannst!“

(3) Prinzip der *Gegenseitigkeit* beim Umgang mit knappen sozialen Gütern (→ kommunikative Rationalität): „Wandle Konkurrenz in Kooperation um! Suche nach Arrangements der Interessenverfolgung, die zum allseitigen Vorteil der Beteiligten führen bzw. eine gerechte Teilhabe und Teilgabe ermöglichen!“

(4) Prinzip der *Nachhaltigkeit* im Umgang mit den Limitationen und Modi der Zeit, d. h. im Blick auf a) die Unwiederholbarkeit des Vergangenen (→ anamnetische Rationalität): „Lerne aus der Vergangenheit, begehe keinen Fehler doppelt!“, b) die Ungewissheit des Künftigen (→ futurische Rationalität): „Versuche eine Abschätzung der Konsequenzen, Neben- und Fernwirkungen Deines Tuns und achte darauf, den Wert, den Du gerade realisieren willst, nicht auf Dauer und im Ganzen zu zerstören! Treibe keinen Raubbau!“, c) die Flüchtigkeit des Gegenwärtigen (→ kairologische Rationalität): „Tue an jedem Tag, der Dir bleibt, wofür gerade dieser Tag hinsichtlich Deiner Pläne (die den Kriterien 1 bis 3 entsprechen) günstig ist! Erfasse die Gunst der Stunde und verschiebe die Realisierung Deiner Vorhaben nicht auf einen Tag, von dem Du nicht weißt, ob oder wann er kommt!“

Den vernunftgemäßen Umgang mit diesen Rationalitätsformen eigens nachzuweisen ist Aufgabe und Funktion des *diskursiven* Rationalitätstyps. Hier wird die Faustregel ausgegeben: „Weise durch den zwanglosen Zwang des besseren Argumentes die Rationalität der jeweiligen Umgangsform mit den Limitationen des Daseins nach!“ Da sich die vernunftgeleitete Optimierung von Daseinsverhältnissen und deren diskursive Legitimation stets innerhalb der existentiellen Grundkonstellation menschlichen Daseins bewegt, ist sie selbst wiederum limitiert. Sie kommt an ihre Grenze in einem doppelten Sinn: zum einen hinsichtlich dessen, was man nicht

hintergehen kann, und zum anderen hinsichtlich dessen, worüber man nicht hinauskommt. Eine „Horizontenerweiterung“ menschlichen Daseins ist zwar prinzipiell derart möglich, dass man die bis dato unverfügbaren Voraussetzungen menschlichen Handelns in Folgen menschlichen Tuns verwandelt. Aber auch diesem Bestreben ist ein Limit gesetzt. Die existentielle Grundkonstellation steht selbst nicht zur Disposition. Sie ist selbst nicht veränderbar oder erweiterbar. Veränderungen und Erweiterungen gibt es nur innerhalb dieser Konstellation.

3. „Einstellungssache“: Religion in existentialpragmatischer Sicht:

In religionsphilosophischer Hinsicht erweist sich die existentialpragmatische Reflexion auf den ersten Blick als wenig ergiebig. Denn im Kontext der rationalen Bezugnahme auf die Limitationen des Daseins wird nicht erkennbar, wo hier ein religiöser Vollzug geortet werden könnte oder welcher Gegenstandsbereich hierfür in Frage kommen könnte. Weder lässt sich auf der Ebene der Weltbezüge ein eigenes „Woraufhin“ für einen religiösen Vollzug identifizieren, noch ist erkennbar, welche Funktion eine religiöse Bezugnahme auf diese Bezüge erfüllen könnte. Weder gibt es eine spezifische Limitation, auf die sich ein religiöser Bezug richten könnte, noch ist begründbar, dass oder warum er eine der anderen vernunftbestimmten Bezugnahmen ersetzen oder ergänzen könnte. Im Gegenteil: Wegen der Unüberbietbarkeit des NWS-Prinzips ist logisch ausgeschlossen, dass religiöse Vollzüge die Autonomie vernunftbasierter Weltdeutung und Weltgestaltung relativieren können. Somit ist auch nicht ersichtlich, wo in diesem Kontext für das Projekt der Religion ein existentielles Bezugsproblem identifiziert werden kann.

Ebenfalls ist nicht erkennbar, wie hier ein heuristisch brauchbarer Religionsbegriff formuliert werden könnte. Denn für die definatorische Erfassung des Phänomens „Religion“ bedarf es eines Zugangs, der sich im Blick auf seinen Gegenstandsbereich durch maximale Reichweite und durch maximale Trennschärfe auszeichnet. Was ein Phänomen als „religiös“ qualifizierbar macht, muss derart bestimmt werden, dass dabei zumindest ein „Alleinstellungsmerkmal“ der Bezugnahme auf ein existenzielles Bezugsproblem menschlicher Lebenspraxis benannt wird (d. h. Religion muss mit einem Spezifikum menschlicher Existenz zu tun haben, das der Selbstvergewisserung eines jeden Menschen zugänglich ist) und ebenso eine reflexive Einstellung zu

diesem Problem auch für die Kritiker einer religiösen Lebenseinstellung ermöglicht wird.⁶ Die phänomenologisch ausgrenzbare Größe ‚Religion‘ muss derart im Horizont menschlicher Weltorientierung und Lebensführung thematisiert werden können, dass sie von anderen Formen der Daseinsorientierung und -gestaltung hinreichend deutlich unterschieden werden kann (ohne dass nicht-religiöse Lebenseinstellungen als anthropologisch defizitär gekennzeichnet werden). Daher darf der Religionsbegriff nicht so ins Unbestimmte ausgedehnt werden, dass auch eine bewusst gewählte nicht-religiöse Lebensorientierung gleichwohl als „religiös“ vereinnahmt wird. Wie jedes andere kulturelle Medium der Orientierung und Gestaltung des Daseins darf Religion zudem nicht mit dem Charakter des Zwingenden ausgestattet sein. Erfüllbar sind diese Bedingungen dann, wenn das Bezugsproblem religiöser Vollzüge anthropologisch basal ist, der religiösen Bezugnahme auf dieses Problem ein Proprium zukommt, diese Bezugnahme aber hinsichtlich ihrer Modalität nicht durch „Notwendigkeit“, sondern durch „Möglichkeit“ bestimmt ist: Man muss religiös sein können, aber nicht religiös sein müssen.

Dass man nicht religiös sein muss, hat bereits die existentialpragmatische Fehlanzeige hinsichtlich Gegenstandsbezug und Funktion religiöser Vollzüge ergeben. Aus einer Fehlanzeige wird aber unversehens ein Fehlschluss, wenn aus der Nicht-Notwendigkeit eines religiösen Vollzuges seine Unmöglichkeit oder Unverantwortbarkeit gefolgert wird. Denn es besteht die Möglichkeit, Funktion und Objektbereich religiöser Praktiken auf der Ebene der reflexiven Bezugnahme auf das *Integral* der menschlichen Lebensverhältnisse zu orten. Zwar ist unter den elementaren Daseinsbestimmungen des Menschen kein Bezugspunkt religiöser Vollzüge auszumachen. Kehrt man aber die Fragerichtung um, lässt sich durchaus eine Ortsbestimmung des „Religiösen“ im Ganzen menschlicher Lebenspraxis vornehmen. Es bezieht sich nicht auf „etwas“ oder „alles“ im Leben, sondern auf das Leben in seiner Ganzheit. Anders formuliert: Religion zeigt sich als eine spezifische Einstellung zu Lebenseinstellungen, als eine besondere Umgangsform mit den Formen, mit den Limitationen des Daseins umzugehen. Religion erscheint in dieser Perspektive als eine spezifische Bezugnahme auf die existentielle Grundkonstellation menschlicher Lebenspraxis, ohne selbst zu den Bestimmungsmomenten dieser Grundsituation zu gehören. Sie hat mit existentialen Charakteristika menschlichen Daseins zu tun, ohne selbst ein solches Charakteristikum zu sein.

⁶ Zu den Anforderungen an einen religionsphilosophisch plausiblen und interreligiös einsetzbaren Religionsbegriff vgl. auch SCHRÖDTER, Hermann/EBELING, Klaus: „Nach-Denken über ‚Religion‘“, in: EBELING, Klaus (Hg.): *Orientierung Weltreligionen*. Stuttgart 2011, S. 193–204.

Im Unterschied zu den vernunftbasierten Lebenseinstellungen, deren Maß das Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen und ihrer Limitationen bildet, lässt sich als „religiös“ näherhin eine solche Einstellung zu den menschlichen Lebensverhältnissen bezeichnen, welche diese Lebensverhältnisse auf das bezieht, was den Menschen unausweichlich betrifft, und die sich zugleich über dieses Unausweichliche „hinwegsetzt“ bzw. dieses Unausweichliche „transzendiert“. Zu diesem Unausweichlichen gehört zunächst die Relationalität der existentialen Grundsituation selbst. Sie ist für jeden menschlichen Vollzug unabstreifbar. Jedes Ereignis, jedes Wollen und Tun kann nur innerhalb dieses Gefüges realisiert werden. Unabstreifbar sind ebenfalls die „limitativen“ Merkmale dieser Grundsituation, d. h. die psycho-physische Endlichkeit und Bedingtheit des Subjekts, die Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen, die Konkurrenz um deren Nutzung sowie die Befristung der (Lebens)Zeit bzw. die Ungewissheit ihres Endes. Dieses Unausweichliche zu transzendieren kann jedoch nicht heißen, diese Grundsituation auf eine „jenseits“ von ihr zu ortende Wirklichkeit zu überschreiten. Die Unhintergebarkeit und Unüberschreitbarkeit der existentialen Grundsituation lässt nicht zu, jenseits ihrer selbst einen weiteren „Wirklichkeitsbereich“ anzunehmen, auf den sich der religiöse Mensch bezieht. Angesichts der Unhintergebarkeit der existentialen Grundsituation wäre dies ein „vorhandenheitsontologisches“ Missverständnis des Gegenstandes und der Bedeutung religiöser Vollzüge. „Transzendieren“ kann in existentialpragmatischer Sicht für ein Subjekt lediglich bedeuten, sich zu dem Unausweichlichen seiner Existenz in ein Verhältnis zu setzen, das es ermöglicht, im Modus der Bestreitung mit seinen Limitationen zu leben und sich widerständig gegen sie zu behaupten. Sie werden anerkannt als etwas, das unausweichlich über alles im Leben verhängt ist, das nicht zu umgehen und dem nicht zu entrinnen ist. Und zugleich wird bestritten, dass sie in ihrer Unabwendbarkeit für alles, was *im* Leben geschieht, auch darüber bestimmen, was es letztlich *mit* dem Leben auf sich hat.

Soll dieses Überschreiten etwas genuin Religiöses darstellen, muss gezeigt werden können, dass das, was als Gegenstand und Thema religiösen Transzendierens behauptet wird, einer Aufhebung in die zweckrationalen, strategischen, kommunikativen, temporalen und diskursiven Umgangsformen mit Daseinslimitationen widerstreitet. Weder kann eine religiöse Einstellung von ihnen ersetzt noch überboten werden. Es müsste somit deutlich werden, dass sich das, was als „religiöse“ Einstellung zu Daseinsverhältnissen und zu anderen Bezugnahmen auf diese Verhältnisse behauptet wird, nicht unverkürzt in instrumentelle, strategische, kommunikative, temporale oder diskursive Einstellungen überführen lässt.

Diese Bedingungen erfüllt ein (religiöses) Verhältnis zu menschlichen Lebensverhältnissen (und deren Deutung), sofern es dabei nicht Bezug nimmt auf etwas *im* Leben, zu dem man ein Verhältnis aufbauen kann, sondern nach einem Verhältnis *zum* Leben in seiner Ganzheit sucht. Genuin religiös ist die Thematisierung dieser Ganzheit, wenn sie sich im Format der auch in der Moderne unabgeholten „ersten“ und „letzten“ Fragen nach den Möglichkeiten einer Welt- und Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen artikuliert: Ist ein Dasein letztlich zustimmungsfähig, das angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen, der Konkurrenz um ihre Nutzung und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen keinen letzten Grund zum Ja-Sagen erkennen lässt? Ist ein Leben letztlich akzeptabel, wenn alle (daseinsimmanenten) Versuche zur Herstellung dieser Akzeptanz am Ende nur deren Fraglichkeit hervortreiben? Denn wie ist eine Welt zu bejahen, in der man sich nur insofern die Chance sichert, etwas vom Leben zu haben, dass man sich als Konkurrent gegenüber anderen durchsetzt und sich am Ende doch nur den Tod holen wird? Wie kann jemand zu sich selbst stehen, wenn es in einer endlichen und vergänglichen Welt nichts Beständiges gibt, auf das letztlich Verlass ist und einen Menschen Stand im Unbeständigen gewinnen lässt? Kann man sich selbst annehmen in einem Kontext, der seinerseits unannehmbar ist?

Diese Fragen beziehen sich nicht auf etwas in der Welt, sondern auf das In-der-Welt-Sein des Fragenden und auf die Verhältnisse, in denen er bisher sein Leben geführt hat. Die Beschäftigung mit diesen Fragen markiert aber noch nicht hinreichend deutlich das gesuchte Alleinstellungsmerkmal religiöser Vollzüge. Zusätzlich müssen Genese und Geltungsanspruch ihrer Thematisierung von Daseinsakzeptanz bedacht werden. Auf diese Momente stößt man, wenn man jene Umstände und Ereignisse *im* Leben betrachtet, die in einer säkularen Welt „befremden“, weil sie sich die autonome Vernunft mit ihren eigenen Mitteln nicht verstehbar und handhabbar machen kann. Dazu gehört jenes, was sich gegen das Kalkül der Zweck/Mittel-Rationalität als unverzweckbar oder als untauglich für jede Form der Instrumentalisierung behauptet (weil es ein Malum ist und seine Verwendung nur negative Konsequenzen hat), was indifferent gegenüber einer Optimierungs- und Maximierungsstrategie bleibt (weil es ein Bonum ist, das weder verbessert noch jemals wieder schlecht gemacht werden kann), was sich nicht mit der Logik des aufgeklärten Selbstinteresses oder des gegenseitigen Vorteils vereinbaren lässt (weil es etwas schicksalhaft Unvermeidliches, Tragisches, Kontraintentionales ist, das man sich selbst als Auslöser solchen Geschehens nicht verzeihen kann und wofür man von anderen keine Vergebung zu erlangen vermag), was temporal nicht datierbar ist (weil es ein

„Verhängnis“ ist, das niemals anfang und nie aufhört, d. h. so alt ist wie die Welt). Das solchermaßen Befremdliche zeigt sich nicht zuletzt dort, wo die Moral am Ende ist und die Grenzen der Moral sichtbar werden: Wie steht es um Schuld, die nicht getilgt werden kann? Darf man sich mit Unrecht abfinden, für das es keine Abfindung, keine Schadensregulierung, keine Wiedergutmachung gibt?

Wo die Vernunft mit dem solchermaßen Unbegreiflichen, Unverfügbaren und Unheimlichen zu tun bekommt, wofür sie selbst keine zureichenden vernunftgemäßen Umgangsformen entwickeln kann, wird sie nicht nur verstehen wollen, was das Unverständliche, weil rational Unübersetzbare am derart „Befremdlichen“ ausmacht.⁷ Vielmehr muss sie auch an der Frage interessiert sein, ob es „diesseits“ und „jenseits“ der Vernunft sinnvolle und zumutbare Einstellungen zum Befremdlichen zu entdecken gibt. Zur Sache der Religion gehört genau dies: sinnvolle Bezugnahmen auf das in Vernunftverhältnisse Unübersetzbare auszubilden. Unübersetzbar in Vernunftverhältnisse ist nicht nur, was jeweils für sich das Unannehmbare am Inakzeptablen (d. h. das Böartige des Bösen, das Leidvolle am Leiden) und die Annehmbarkeit des Akzeptablen (d. h. das Beglückende des Glücks) ausmacht, sondern auch das angesichts des Widerstreits zwischen Unannehmbaren und Akzeptablen, zwischen dem Böartigem und Beglückendem gesuchte Verhältnis zum Dasein, in dem trotz des kategorisch Inakzeptablen eine Zustimmung zum Dasein erfolgt.⁸ In der Thematisierung dieses Widerstreites geht es dem religiösen Denken um die Gelingensbedingungen, Mittel und Wege einer kontrafaktischen Selbst- und Weltakzeptanz. Der religiöse Grundvollzug artikuliert demnach den fragenden und hoffenden Ausgriff nach Gründen, das Leben allen Limitationen und allem Befremdlichen zum Trotz für letztlich zustimmungsfähig zu halten.

Als säkularisierungsresistent erscheinen in existentialpragmatischer Sicht somit allein das Bezugsproblem der Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen, nicht aber die historisch kontingenten und kulturell variablen Formen seiner Bearbeitung. Von Entmythologisierung- und Säkularisierungsprozessen sind die materialen Formatierungen von Religiosität betroffen, nicht aber das sie konstituierende Problem der Daseinsakzeptanz. Dass in der Moderne die strukturellen Bedingungen für das Entstehen von Fragen, die traditionell religiös beantwortet wurden, unvermindert erhalten bleiben, schließt somit weder das Verschwinden bestimmter materialer religiöser Formatierungen eines existenziellen Verhältnisses zu diesen Fragen aus,

⁷ Vgl. WALDENFELS, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt 2006.

⁸ Zur näheren Kennzeichnung dieses Widerstreites siehe auch WOLF, Jean-Claude: Das Böse. Berlin/Boston 2011.

noch verhindert es die Wiederkehr anachronistischer religiöser Antworten (z. B. in Gestalt kreationistischer Welterklärungen).

4. Grundlosigkeit und Zweckfreiheit: Bedingungen religiöser Sinnkonstitution

Religiöses Denken steht insofern kritisch zur säkularen Vernunft, als es bestreitet, dass Daseinsakzeptanz alleiniges Ergebnis vernunftbasierter Daseinsgestaltung sein kann und im Kosten/Nutzen-Kalkül, in Strategien der Interessendurchsetzung, im Modell wechselseitigen Vorteils oder im Leitbild des befristeten Glücks bzw. der seriellen Anordnung von Glücksepisoden abbildbar ist. Der Modus der Bestreitung definiert aber auch vielfach das Verhältnis zur Religion in der Moderne. So unstrittig das Problem der Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen sein mag, so strittig ist wiederum die behauptete Zuständigkeit der Religion für ihre Bearbeitung.

Welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um das Dasein akzeptieren zu können, kann auch ein religionsloser oder „religiös unmusikalischer“ Mensch fragen. Ein solcher Zeitgenosse kommt schnell dahinter, dass es zum Zweck der Daseinsakzeptanz vor allem der energischen Weltverbesserung bedarf. Seine Devise lautet: Wenn die Welt von sich aus noch nicht akzeptabel ist, so kann man diesem Mangel abhelfen durch menschliches Zutun. Es ist eine Frage der richtigen Praxis, ob und dass entsprechende Weltverbesserungen zu Weltakzeptanzsteigerungen führen. Daseinsakzeptanz ist hier eine noch ausstehende Folge menschlichen Handelns, mit der das Dasein zu einem guten Ende kommt. Ob die als Frage nach Daseinsakzeptanz verstandene existenzielle „Sinnfrage“ eine Antwort erhält, ist demnach auch nur eine Frage der Zeit: Sinn hat, was gut ausgeht und ein gutes Ende findet – zumindest ein Ende, mit dem der Mensch einverstanden sein kann. Und dieser gute Ausgang muss letztlich eine Folge menschlicher Praxis sein: „Handle so, dass Du angesichts des Todes sagen kannst, das Beste aus Deinem Leben gemacht zu haben!“

Dieser Imperativ passt zum säkularen Projekt der Moderne, aus den Umständen des Daseins, die dem Menschen bisher unverfügbar waren, Folgen seines Tuns zu machen, die er steuern und beherrschen kann. Im Rahmen des Verfügbaren kann er sein Dasein dann so gestalten, dass es ihm am Ende derart zusagt, dass er es gut findet. Allerdings weist diese Zuordnung von Zeit und Sinn eine prekäre Zuordnung von Sinn und Handeln auf. Die Bedingungen der Daseinsakzeptanz finden sich nicht allein und exklusiv bei den positiven Konsequenzen menschlicher Praxis. Sie sind ebenso auf Seiten der unverfügbaren Vorgaben menschlichen

Tuns zu suchen. Vernünftigerweise ist das Verbesserungsbedürftige auf Dauer nur zustimmungsfähig, wenn Grund zu der Annahme besteht, durch eigenes Engagement lasse sich die Kluft zwischen dem Akzeptablen und dem Unannehmbaren verringern. Dies gilt auch für die Frage der Welt- und Daseinsakzeptanz. Hier muss jeder Wille, durch Veränderung der Weltverhältnisse die Welt akzeptabler zu machen, davon ausgehen, dass die Welt nicht von vornherein etwas unaufhebbar Misslungenes darstellt. Denn wer etwas zum Besseren verändern möchte, wird es für besser halten, etwas zum Besseren zu verändern, als es bleiben zu lassen. Es kommt hierbei aber nicht alles auf das Tun des Menschen an. Die Welt muss von sich aus wenigstens Akzeptanzsteigerungen ermöglichen und einen Anhalt dafür bieten, sie annehmbar zu machen. Daseinsakzeptanz bemisst sich darum auch nach den Ausgangsbedingungen des Daseins: „Fang nur mit dem etwas an, dessen Start- bzw. Ausgangsbedingungen ein gutes Ende nicht a priori verhindern!“ Verbesserbar ist somit nur dasjenige, das bereits „im Ansatz“ unterscheidbar ist von einem Fehlschlag. Aber das reicht noch nicht. Im Fall der Daseinsakzeptanz müsste die Welt auch die Überzeugung als berechtigt erweisen, es sei besser sie zu verbessern, als es zu unterlassen. Nur dann zeigt sich, dass sie nicht nur Verbesserungen braucht und ermöglicht, sondern dieses Aufhebens auch wert ist. Es könnte ja auch sein, dass sie letztlich „unverbesserlich“ bleibt. Die Welt muss per se wenigstens so „gut“ sein, dass sie es wert ist verbessert zu werden. Wenn die Welt etwas unaufhebbar Misslungenes darstellt, kann man sich jede Mühe der Weltverbesserung sparen.

Wer an der Möglichkeit der Daseinsakzeptanz festhält, muss dafür eine „transpragmatische“ Voraussetzung unterstellen: Das Ziel menschlichen Bemühens um ein sinnvolles Dasein muss von dessen Ursprung her ermöglicht sein und verweist insofern auf eine Bedingung bzw. „Umstandsbestimmung“ von Sein und Handeln, die allem menschlichen Tun vorausgeht. Nur ein Dasein, das nicht per se absurd ist, sondern zustimmungsfähig und zustimmungswürdig, macht das Projekt der (kontrafaktischen) Daseinsannahme und Daseinsoptimierung vertretbar. Wie aber steht es um die Berechtigung, von dieser Voraussetzung auszugehen? Weist nicht jeder Versuch, etwas über den Sinn und Wert des Lebens im Ganzen zu sagen, eine „Deckungslücke“ auf? Wenn das Gesuchte am Leben als dasjenige aufscheint, was in ihm fehlt, dann ist am und im Leben nichts ablesbar, das diese Lücke schließen könnte.

In dieser Situation darauf zu verzichten, über die Problematik der Daseinsakzeptanz weiter nachzudenken, stellt keine Lösung, sondern einen Beweis beträchtlicher Denkfaulheit dar. Es mag sein, dass von einem szientistischen Naturalismus, der die neueren Ergebnisse der Bio-

und Neurowissenschaften in einem naturalistischen Weltbild aufbereitet, die Berechtigung jener „metaphysischen“ Aussagen kategorisch bestritten wird, die für Mensch und Welt ein letztes, sinnstiftendes „Woher“ oder „Wohin“ ihres Daseins vorsahen.⁹ Vielleicht trifft sogar die gegenteilige Annahme zu: „Das Universum, das wir beobachten, hat genau die Eigenschaften, die man erwarten kann, wenn dahinter kein Plan, keine Absicht, kein Gut oder Böse steht, sondern nichts als blinde, erbarmungslose Gleichgültigkeit.“¹⁰ Es kann aber ebenso sein, dass gerade mit der Beschreibung der Grundlosigkeit und Zweckfreiheit menschlichen Daseins die Bestimmung zweier elementarer Bedingungen von Daseinsakzeptanz verknüpft ist. Dies ist dann der Fall, wenn sich zeigen lässt, dass anders nicht eine Kompatibilität zwischen der Welt der Handlungsziele und der Welt der Handlungsvoraussetzungen gedacht werden kann: Die Herstellung von Daseinsakzeptanz (auf dem Wege der Verbesserung menschlicher Lebensverhältnisse) ist eine unabweisliche Aufgabe der Vernunft.¹¹ An dieser Aufgabe droht sie jedoch unvermeidlich zu scheitern, wenn die kontrafaktischen Bedingungen und Umstände dieser Praxis nicht in die beabsichtigten Folgen der „Weltverbesserung“ überführt werden können. Ist aber das Kontrafaktische ein zureichender Grund, sich nicht um Daseinsakzeptanz zu bemühen? Oder ist es eher ein Ansporn, nach einer Neukalibrierung der Vernunft zu suchen, die sie davor bewahrt vor der Erfüllung der von ihr selbst gestellten Aufgabe zu resignieren?¹²

Wenn etwas allein mit der Vernunft nicht möglich ist, aber auch nicht ohne sie, dann bleibt nur die Möglichkeit – im Blick auf ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft – die Vernunft in ein Verhältnis *zu* ihrer eigenen Sache zu setzen, das ihr ermöglicht kontrafaktisch

⁹ Vgl. etwa WUKETITS, Franz Manfred: Darwins Kosmos. Sinnvolles Leben in einer sinnlosen Welt. Aschaffenburg 2009.

¹⁰ DAWKINS, Richard: River out of Eden. A Darwinian View of Life. New York 1995, S. 113. (dt. Übersetzung nach BECKER, Patrick: Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Regensburg 2009, S. 51.)

¹¹ Vernunftgemäß und zustimmungsfähig ist nach den Forderungen der praktischen Vernunft (im Sinne Immanuel Kants) ein Dasein, in dem alle Menschen als Wesen existieren, die ihre eigenen Zwecke frei und vernünftig setzen können. Im Handeln gemäß dem „moralischen Gesetz“ muss daher ein weiterer Handlungszweck darin liegen, ein „Reich der Zwecke“ zu gründen, d. h. „ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jeder sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung“ (GMS 433; BA 75). Dieses „Reich der Zwecke“ ist letztlich der Rahmen für das Streben nach der Herstellung von Lebensverhältnissen, mit denen für alle Vernunftsubjekte auf best- und größtmögliche Weise das Ziel der Daseinsakzeptanz verbunden ist. Innerhalb dieses Rahmens ist es möglich, dass sowohl jedes Vernunftwesen als Zweck *an sich* selbst behandelt wird als auch, dass jedes Vernunftsubjekt eigene vernunftgemäße Zwecke jeweils *für sich* verfolgt. Hört der Mensch auf, lediglich Mittel zum Erreichen von Zwecken zu sein, wozu auch die Zwecke der Evolution gehören, ist erst ein unverzwecktes Dasein möglich, das weitaus annehmbarer ist als ein Leben, das von Zwecken bestimmt wird, die sich der Mensch nicht selbst gesetzt hat. Auf ein solches Ziel hin zu wirken, ist Sache der (praktischen) Vernunft.

¹² Vgl. hierzu ausführlicher HÖHN, Hans Joachim: Zeit und Sinn, S. 47–54, S. 198–210.

bei ihrer Sache zu bleiben. Vor diesem Hintergrund kann der religiöse Grundvollzug als vernunftkompatibler Ausgriff nach einem „Sinnapriori“ der Daseinsakzeptanz betrachtet werden. Dieser Ausgriff versucht im Modus der Frage, das Vorfindliche zu „übersteigen“ und dabei „zurückzusteigen“ zu den Bedingungen der Möglichkeit eines zustimmungsfähigen Daseins. Wer derart nach einem „Sinnapriori“ d. h. dem Rechtfertigungs- und Ermöglichungsgrund für die Zustimmungsfähigkeit des Daseins angesichts des Inakzeptablen fragt, setzt keinen Akt, der der Vernunft widerspricht. Vielmehr stellt er sich einem Konsistenzproblem zwischen dem theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch: Die praktische Vernunft insistiert auf Maßnahmen der Weltverbesserung als Bedingung der Daseinsakzeptanz. Angesichts einer unaufhebbar inakzeptablen Welt müsste der kategorische Imperativ zur Herstellung einer ‚menschlichen Welt‘ bereits im Ansatz kollabieren. Die theoretische Vernunft dementiert, dass ersichtlich ist, ob und warum die Welt es wert ist verbessert zu werden. Sie stützt damit die Position, die in der Tatsache, dass mit der Vernunft nachweislich nicht erhoben werden kann, ob es etwas mit der Welt (an Sinn und Wert) auf sich hat, ein starkes Indiz sieht, dass es mit der Welt nichts auf sich hat. Wählt man für die Deutung dieser „Grundlosigkeit“ menschlichen Daseins eine derart „nihilistische“ Perspektive, bleibt die Vernunft gefangen in einer Zerreißprobe: Weder darf aus Vernunftgründen im Interesse des Menschen an einer Welt- und Selbstakzeptanz das Gebot der Weltverbesserung relativiert werden, noch darf aus Vernunftgründen das Faktum der Nichtausweisbarkeit des Sinnaprioris eines solchen Unternehmens ignoriert werden.

Eine Neukalibrierung der Vernunft, welche diesen Widerstreit überwindet, wird hingegen möglich, wenn sie mit guten Gründen das religiöse Sinnapriori einer „wohltuenden“, weil existenz-, identitäts- und autonomiekonstitutiven Grundlosigkeit menschlichen Daseins als ein Vernunftpostulat aufnehmen kann. Vernunftpostulate benennen, was nötig ist, wenn eine Zerreißprobe des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs aufgehoben werden soll, weil andernfalls die Sache der Vernunft im Ganzen konterkariert wird. Aber die Vernunft kann sich der Realität dessen, was sie einfordert, nicht anders vergewissern als durch den Aufweis, dass dieses Postulat die Bedingung benennt, unter der die Sache der Vernunft auf Dauer auch unter widrigsten Umständen verfolgt werden kann.¹³

¹³ Postulate stellen nach Kant für ein endliches Vernunftwesen praktisch-notwendige, unbedingte, d. h. kategorische Forderungen aus dem Sittengesetz dar, das sich in der Form eines Sollensanspruchs auf den freien Willen des Vernunftsubjekts bezieht. Sie basieren somit auf dem Grundsatz der Moralität, der selbst kein Postulat, sondern ein normatives Faktum der Vernunft ist. Ein Postulat hat die Form eines Satzes der theoretischen Vernunft, ist seinem Inhalt nach aber nicht als ein solcher erweislich, sofern dieser „einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“ (KpV A 220). Er ist der Form nach objektiv notwendig und enthält der Sache nach die (Voraus)Setzung einer Wirklichkeit, die als Bedingung der Möglichkeit zur Verwirklichung eines

Die Wortverbindung „wohltuende Grundlosigkeit“ erscheint auf den ersten Blick widersprüchlich. Wer bei der Frage nach dem Grund des Daseins auf den Sachverhalt der Grundlosigkeit stößt und diesen als „wohltuend“ ausgibt, löst meist Protest aus. Hier wird anscheinend zusammengebracht, was nicht zusammengehört. Mit „Grundlosigkeit“ assoziiert man zunächst Willkür und Beliebigkeit – also jenes, was Wert und Sinn untergräbt, anstatt beides zu ermöglichen. Wer sich aber von dieser Fixierung befreit, dem geht eine Alternative auf. Aus einer Akteursperspektive heißt etwas grundlos zu tun auch: keine Hintergedanken und Nebenabsichten zu hegen, sondern etwas um seiner selbst willen zu wollen.

Nicht immer ist das Vorhandensein von Gründen und Zwecken eine notwendige Sinnbedingung menschlichen Tuns und oder Qualitätsausweis seines Wollens. Das Gut-Sein des Daseins muss nicht darin liegen, dass es ein geeignetes Mittel für das Erreichen weiterer Ziele ist. Wenn das Dasein seinen Zweck in sich selbst trägt, ist diese Art der Zweckfreiheit sogar eine Voraussetzung für die freie Akzeptanz des In-der-Welt-Seins. Das eigene Dasein lässt sich für den Menschen gerade dann als akzeptabel erscheinen, wenn und weil es allen Zweck- und Nutzenbestimmungen enthoben ist. Ein Leben, das man führen muss, um Zwecke zu erfüllen, die andere gesetzt haben, widerstreitet dem Autonomiegedanken, d. h. dem Anspruch der Selbstverwirklichung, Selbstgesetzgebung und Selbstverantwortung. Und ein Leben, das im Zeichen der Heteronomie steht, ist schwerlich aus freien Stücken akzeptabel.

Anders verhält es sich, wenn der Mensch das voraussetzungs- und bedingungslose Freigelassensein ins eigene Dasein als Freiheit und Identität konstituierendes Unterschiedensein vom Nichtsein erleben und deuten kann. Die existenzielle Grunderfahrung, dass sich das Dasein einer Unterscheidung zwischen Sein und Nichts *zugunsten* des Seins verdankt, widerspricht der Auffassung, dass der Mensch die Vorzugswürdigkeit seines Daseins (gegenüber dem Nichtsein) und Zustimmungsfähigkeit dieses Daseins immer erst „nachträglich“ durch eigene An-

„höchsten Gutes“ und zur Befolgung des „Sittengesetzes“ überhaupt (KpV A 244) anzusehen ist. Die Basis dieser Überlegung ist bei Kant die Evidenz des Sittengesetzes (KpV A 81 f.). Der Anspruch dieses Sollens bezieht sich indessen auf ein Wirklichsein: Das Gute soll in Raum und Zeit realisiert werden. Diese Realisierung des Guten soll wiederum ein Vollzug von Vernunft und Freiheit sein. Es sollen ja nicht einfachhin bestimmte Fakten geschaffen werden, sondern bestimmte Taten als Verwirklichung eines vom Sittengesetz bestimmten Wollens. Gleichwohl ist dies nicht eine alleinige Angelegenheit der praktischen Vernunft. Um das Gute zu tun, genügt es nicht dieses Gute zu wollen, man muss auch wissen, was und wie jeweils in Raum und Zeit zu agieren ist, um das Gute zu realisieren. Wie nun die „Gesetzgebungen“ der theoretischen und praktischen Vernunft zusammenstimmen können, wenn die äußeren Umstände dies zunächst prinzipiell und faktisch als unmöglich erscheinen lassen, ist eine Leitfrage der Postulatenlehre. Zu ihrer Deutung vgl. eingehender LANGTHALER, Rudolf: „Gott ist doch kein Wahn“ (Kant)“, in: WASMEIER-SAILER, Margit/GÖCKE, Benedikt Paul: (Hg.), *Idealismus und natürliche Theologie*. Freiburg/München 2011, S. 49–80. (Lit.)

strengungen nachweisen müsse. An ihre Stelle tritt die ebenso grundlose wie wohltuende Unterscheidung von Sein und Nichts, die gerade keine Zweck-, Nutzen- und Zielbestimmungen aufweist. Wer dagegen nach anderen Bedingungen, Gründen und Zweckbestimmungen für ein frei akzeptables Dasein fragt, verkennt, dass dessen „Grundlosigkeit“ gerade die Grundlage seiner Autonomie und seines Eigenwertes ist.

Die religiöse Rede von einer „creatio ex nihilo“ bildet eben jenen Sachverhalt ab und leitet daraus eine materiale Akzeptanzbestimmung des Daseins ab: Jemanden aus dem Nichts und „wegen nichts“, d. h. grundlos ins Leben zu rufen und am Leben zu erhalten, ist identisch mit dem Vollzug einer unbedingten Bejahung. Wer jemanden unbedingt bejaht, will nichts *von* ihm oder ihr, sondern *für* ihn und sie: dass er und sie ist, dass er/sie frei ist und sich selbst zu eigen ist. Ein de facto objektiv richtungs-, funktions-, zweck- und bedeutungsloses Dasein ist dann kontrafaktisch bejahbar im Horizont eines unbedingten Bejahtseins – als Folge eines „grundlosen“ Unterschiedenseins vom eigenen Nichtsein.

Zwar ist es der Vernunft nicht möglich darüber zu befinden, ob die Voraussetzung dieser materialen Akzeptanzbestimmung tatsächlich erfüllt ist, und sie wird diesen Gedanken wiederum als Sinnpostulat einstufen. Interessant aber ist die Logik und Struktur dieses Postulates: Die schöpfungstheologische Verknüpfung des existenziellen Bezugsproblems eines religiösen Verhältnisses zu den Lebensverhältnissen und -einstellungen des Menschen mit einer materialen Formatierung dieses Verhältnisses läuft darauf hinaus, dass sie ebenso wie naturalistische Positionen die Letztbestimmung menschlicher Existenz in der Grundlosigkeit des Daseins sieht, aber dieser Grundlosigkeit eine anti-nihilistische Lesart geben kann. In einem christlich-religiösen Verhältnis zu den Daseinsverhältnissen wird die Grundlosigkeit des Daseins als Sinnbedingung von Freiheit und Würde bzw. als prä-funktionale Voraussetzung aller zweckorientierten, funktionalen Gestaltungen menschlicher Lebensverhältnisse bestimmt. Aus existential-pragmatischer Sicht entspricht dies einer „transpragmatischen“ Akzeptanzbedingung des Daseins: Grundlos am Leben (gelassen) zu sein bedeutet, dass das menschliche Dasein bedeutungslos ist, d. h. es hat keine Bedeutung in dem Sinne, dass es etwas abbildet, an- oder bedeutet und für etwas steht, das es nicht selbst ist. Es ist als grundloses zugleich zwecklos in dem Sinne, dass es nicht als Mittel zum Erreichen eines Zwecks erhalten kann. Aber gerade diese Grundlosigkeit erweist sich in einem zweiten Hinblick als „wohltuend“. Allein ein Dasein, das allen Zweck- und Nutzenbestimmungen enthoben ist, an dessen Seinkönnen keine Vor- oder Nachbedingungen gestellt werden, das nicht als Emanation, Funktion oder Platzhalter einer anderen Größe begegnet, ist sich wirklich selbst ganz gegeben, frei überantwortet und kann Zweck an

sich selbst sein, sich als Zweck an sich selbst anerkennen und in Freiheit selbstgesetzte Zwecke verfolgen. Grundlos und zweckfrei existieren zu können, ist mithin das Erste und Beste, was dem Menschen widerfahren kann.

Literaturverzeichnis

BECK, Ulrich: Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen. Frankfurt 2008.

BECKER, Patrick: Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Regensburg 2009.

BERNIUS, Volker u. a. (Hg.): Religion und Gesellschaft. Zur Aktualität einer unbequemen Beziehung. Berlin 2010.

DAWKINS, Richard: River out of Eden. A Darwinian View of Life. New York 1995.

HÖHN, Hans-Joachim: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

HÖHN, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn/München/Wien/Zürich 2010.

KANT, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (=Immanuel Kant Werkausgabe 7), hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main ¹⁴1998.

KEMPER, Peter u.a. (Hg.): Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt. Frankfurt/Leipzig 2009.

LANGTHALER, Rudolf: „Gott ist doch kein Wahn“ (Kant)“, in: WASMEIER-SAILER, Margit/GÖCKE, Benedikt Paul (Hg.): *Idealismus und natürliche Theologie*. Freiburg/München 2011, S. 49–80.

SCHICK, Stefan: *Contradictio est regula veri*. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik. Hamburg 2010.

SCHRÖDTER, Hermann/EBELING, Klaus: „Nach-Denken über ‚Religion‘“, in: EBELING, Klaus (Hg.): *Orientierung Weltreligionen*. Stuttgart ²2011, S. 193–204.

WALDENFELS, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt 2006.

WOLF, Jean-Claude: Das Böse. Berlin/Boston 2011.

WUKETITS, Franz Manfred: Darwins Kosmos. Sinnvolles Leben in einer sinnlosen Welt. Aschaffenburg 2009.