

Christopher Meiller

„Religiöses Daseinsverhältnis“ – Anmerkungen und Rückfragen zu Hans-Joachim Höhns „existentialpragmatischer“ Religionsphilosophie

Hans-Joachim Höhn hat in den voranstehenden Überlegungen zur „Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses“ bzw. den entsprechenden Ausführungen der Monographie „Zeit und Sinn“ (2010)¹ ein programmatisch anspruchsvolles und argumentativ aufwendiges religionsphilosophisches Basismodell konzipiert: Angezielt ist dabei nicht weniger als eine dem zeitgenössischen philosophischen Reflexionsniveau adäquate, von religiös-parteiischen Einfärbungen bzw. Blickverzerrungen frei gehaltene sowie der Eigenart beider Instanzen genügende („zeit- wie sachgemäße“) Klärung des Verhältnisses von Religion und Vernunft², vorgetragen mit kontextualisierendem Blick auf religiös-säkulare Gegenwartskonstellationen – namentlich den Umstand, dass Religion auch im Horizont der Moderne keineswegs als pauschal desavouiert erscheinen muss bzw. sich gerade ein moderne-spezifisch akzentuiertes Interesse am Religiösen behaupten lässt³.

Im Folgenden soll und kann aufgrund der gebotenen Knappheit keine umfassende Rekonstruktion bzw. durchgehende Besprechung dieses höhnschen Entwurfs, der eine spezifische Profilierung des „Projekt[s] der Vernunft“⁴ wie der Religion involviert, geleistet werden; stattdessen sollen – im Ausgang von voranstehendem Beitrag, wiewohl teils auch mit Verweis auf die mitunter breiteren Ausführungen Hans Joachim Höhns in thematisch verwandten Arbeiten – einige grundlegende Aspekte eines ausgewählten Kernstücks des

¹ HÖHN, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn 2010 (im Folgenden ZuS); vgl. hierzu ergänzend auch die Besprechung von HOFF, Gregor Maria: Rezension zu Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, in: Theologische Revue (108) 2012, Nr. 2, S. 137f. Ähnliche Überlegungen zur „Religion in existentialpragmatischer Sicht“ finden sich u. a. auch schon in: HÖHN, Hans-Joachim: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel. Paderborn 2007, S. 64–80; einige der maßgeblichen Themen werden außerdem – unter theologischen Vorzeichen – bereits erörtert in: HÖHN, Hans-Joachim: Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur. Würzburg 2008 (im Folgenden DfG), sowie wieder aufgegriffen in: HÖHN, Hans-Joachim: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg 2011 (im Folgenden GOH).

² HÖHN, Hans Joachim: Säkularisierungsresistent? Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses, in: LANGTHALER, Rudolf/APPEL, Kurt/MEILLER, Christopher (Hg.): Religion in der Moderne. Religionsphilosophische Beiträge zu einer aktuellen Debatte. Göttingen 2013, §§§.

³ Vgl. LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§; ausführlich dazu: HÖHN: ZuS, v.a. S. 15–72.

⁴ LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

höhnschen Entwurfs, nämlich: der spezifischen Verortung und Konturierung des Religiösen in „existentialpragmatischem“ Bezugsrahmen, analysiert bzw. an-diskutiert, näherhin v. a.: diesbezügliche Deutungsvarianten vorgeschlagen, einige systematisch lohnend scheinende Kontextualisierungen vorgenommen sowie sich hieraus ergebende Rückfragen artikuliert werden.

(1) Zur meta-existentialen Charakterisierung des Religiösen

Die höhnsche Verortung und Kennzeichnung des Religiösen ist als mehrstufiges und komplex verzahntes systematisch-definitorisches Gefüge organisiert; eine erste diesbezügliche Verständigung und sachliche Würdigung soll entsprechend bei einer grob rekapitulierenden Vergewisserung hinsichtlich einiger, für alles Folgende maßgeblichen Bestimmungen des bei Höhn entfaltenen Religionsbegriffs (bzw. des „Religiösen“, „religiöser Vollzüge“ u. Ä.) ansetzen.

Vorab in seiner Bedeutungsvielfalt bezeichnet⁵, wird die eigentliche Einführung eines spezifischen Religionsbegriffs zunächst durch zwischengeschaltete Klärungen zum definitorischem Profil der Religionsbestimmung⁶ vorbereitet, ehe eine erste Verortung des Religiösen im „existentialpragmatischen“ Bezugsrahmen erfolgt: Religion soll dabei näherhin nicht selbst als „existentiale[s] [...] Charakteristikum“⁷ gefasst werden, sondern wird in einem ersten Schritt „als eine besondere Umgangsform mit den Formen, mit den Limitationen des Daseins umzugehen“⁸, bestimmt – und soll als solche augenscheinlich einen legitimen Ort im Horizont des „existentialpragmatisch“ ans Licht gebrachten Aufrisses beanspruchen können. Jene (Meta-)„Einstellung“/„Umgangsform“⁹ wird (über einige Zwischenstufen) in der Weise weiter spezifiziert, dass sie als „Verhältnis *zum* Leben in seiner Ganzheit“ zu stehen kommt, das sich in den „ersten“ und „letzten“ Fragen nach den Möglichkeiten einer Welt- und Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen“ ausbuchstabiert, die vielfältige, mit dem „In-der-Welt-Sein“ des Fragenden mit-gesetzte Grenz-Erfahrungen sinnkritisch zur Sprache bringen, bzw. als Parteinahme (als „fragende[r] und hoffende[r] Ausgriff“) für eine akzeptanz-affirmierende Antwort auf jene Fragen bestimmt werden kann¹⁰. Mit diesen

⁵ Vgl. LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§ (Anmerkung 2).

⁶ Vgl. LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

⁷ LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

⁸ LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

⁹ LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

¹⁰ LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

Basisbestimmungen ist nicht nur eine erste differenzierte Orientierung in der titelgebenden Frage der „Säkularisierungsresistenz“ gewonnen¹¹, sondern gleichfalls der Boden für eine weitere Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Vernunft bereitet, die auch eine vertiefte Klärung des Religiösen mit sich bringt, indem hierbei die Kategorie des „Sinnaprioris“ als zentraler Bezugspunkt desselben identifiziert wird – der „religiöse Grundvollzug [kann] als vernunftkompatibler Ausgriff nach einem ‚Sinnapriori‘ der Daseinsakzeptanz betrachtet werden“¹² –, die schließlich über das abschließend explizierte Motiv der „wohltuenden Grundlosigkeit“¹³ weiter konturiert wird.

Man wird der Eigenart dieser höhnschen Religionsbestimmung, wie sie in den angesprochenen eingeschalteten definitiven Differenzierungen vorbereitet wird und sodann in der angedeuteten „*meta-existentialen*“ Verortung des Religiösen Gestalt gewinnt, in einem ersten Schritt den Vorzug zusprechen können, dass sie ein Problembewusstsein bezüglich der argumentativen Anfechtbarkeit von irgendwie „*existentialen*“ Fassungen des Religiösen widerspiegelt bzw. jedenfalls im konzeptionell-definitiven Aufriss diesbezügliche einschlägige Angriffsflächen meidet: Sie scheint entsprechend – negativer Gewinn eben des „*meta-existentialen*“ Status des Religiösen – jene naheliegenden Bedenken und Einsprüche ins Leere laufen zu lassen, die das Religiöse gleichfalls im Verhältnis zu existentialen Grundzügen erörternde, dabei aber eben einen dezidiert existentialen Status des Religiösen konstruierende Denkmodelle typischerweise auf sich ziehen; namentlich etwa: den Einwand, dass eine (wie immer näher zu konturierende) existentielle Statusbestimmung des Religiösen tendenziell eine fragwürdige Suspendierung säkularer Daseinsdeutungen involviere bzw. dass hiermit das Primat vernünftiger (weltanschaulicher) Selbstbestimmung konterkariert werde, wogegen sich schon deshalb Einsprüche nahelegten, weil der „aufgeklärte Mensch [...] nicht grundsätzlich gegen seine eigenen Worte interpretiert werden [will]“¹⁴, in der Vermittlung

¹¹ Vgl. LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

¹² LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

¹³ LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

¹⁴ METZ, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer. Freiburg i.Br. 2006. vgl. S. 108–117, hier S. 116, dessen Überlegungen an dieser Stelle um strukturell vergleichbaren Einsprüchen ausgesetzte rahnersche Motive kreisen (vgl. auch schon METZ, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977, bes. S. 136–148; zur Sache auch SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente. [Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1.] Neuried 1997, bes. S. 171–191); vgl. zur Sachdiskussion – mit teils den oben benannten sachlich nahestehenden Motiven – neben den Genannten v. a. etwa die Beiträge in STOLZ, Fritz (Hg.): Homo naturaliter religiosus? Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? [Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch. Vol. 3.] Bern 1997; sowie HONECKER, Martin: Religion: Naturanlage oder Illusion? [Gerda Henkel Vorlesung]. Münster 2000.

eines religiösen „existentialen Charakteristikums“ mit säkularen „Lebensorientierungen“ aber genau eben mit solchen unbescheiden-übergreifigen Umdeutungen zu rechnen ist¹⁵; oder auch: den Verdacht, dass hiermit schlicht ein zeitgenössischer „Gottesverdruss“¹⁶ bzw. die „Gottlosigkeit“ der modernen Welt (ein weiteres wiederkehrendes höhnisches Motiv)¹⁷, als problematisch empfunden, durch die tendenziöse Konstruktion eben eines religiösen „existentialen Charakteristikums“ gebändigt bzw. gekontert werden soll.¹⁸ Man wird es jedenfalls unter die Stärken des höhnischen Religionsmodells rechnen können, dass es solchen und ähnlich gepolten üblichen „anti-existentialen“ Einsprüchen programmatisch konsequent entgegen will.

(2) Zur prekären Funktionalität des Religiösen

Ein religionsphilosophischer Ansatz, der eine „existentialpragmatische“ Verortung des Religiösen betreibt, ohne dasselbe als eigentlich existentielle Größe zu postulieren, kommt folglich im eben angedeuteten Sinne einigen fundamentalen Einsprüchen in Sachen Plausibilität seiner Religionskonzeption immer schon zuvor.¹⁹

Möglicherweise prekärer dagegen könnte die Stellung eines solchen Entwurfs, sofern er augenscheinlich auf eine differenziert affirmierende Einschätzung des Religiösen zusteuert und hierbei das Religiöse entscheidend in den Horizont der Frage der „Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen“ rückt, erscheinen, wo er in seinem Verhältnis zu solchen religionsphilosophischen bzw. -kritischen Ansätzen in den Blick genommen wird, die jede Tauglichkeit des Religiösen in Sachen „Daseinsbewältigung“ zu dessen Lasten auslegen bzw., schärfer gesagt, in denen jede in solchem Sinne lesbare Eignung als Indiz für dessen

¹⁵ Vgl. hierzu v. a. die explizite Absetzung des höhnischen Modells von einem „Religionsbegriff“, kraft dessen „auch eine bewusst gewählte nicht-religiöse Lebensorientierung gleichwohl als ‚religiös‘ vereinnahmt wird“ (siehe: LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.) – darauf müsste, so wird man verstehen können, eine Konstruktion des Religiösen als „existentiales Charakteristikum“ eben doch wohl hinauslaufen.

¹⁶ HÖHN: DfG, S. 21.

¹⁷ Vgl. etwa HÖHN: GOH, S. 60–68; HÖHN: DfG, S. 15–57 (hier S. 47; bei Hans-Joachim Höhn ist in diesen Zusammenhängen näherhin etwa das Motiv der „Entbehrlichkeit“ des Gottesgedankens zur „Erklärung der Welt“ und „Begründung einer menschen dienlichen Moral“ (HÖHN: DfG, S. 21f.) bzw. der Wegfall eines „allgemeinen Erfahrungs- oder Denkhorizont[s] [...], innerhalb dessen der moderne Mensch genötigt wäre, von Gott zu reden“ (DfG, S. 35), angesprochen).

¹⁸ Vgl. z. B. das in gewisser Weise verwandte Motiv der (theologischen) „Kompetenzverlustkompensation“ in METZ, Memoria passionis, S. 112 (strukturell auch Metz 1977. bes. S. 142); in gewisser sachlicher Nähe zu beiden obigen Überlegungen (freilich wiederum in anderem Problemkontext) auch z. B. HONECKER: Religion, S. 12.

¹⁹ Allerdings ließe sich fragen, ob nicht möglicherweise strukturell teils ähnliche Bedenken auch schon an Entwürfe adressiert werden (könnten), die lediglich nach einem „Vernunftinteresse“ am Religiösen fragen. Vgl. LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§[Höhn Text Kap. 1.]; auch HÖHN: ZuS, S. 28, 117.

„illusorischen“ bzw. fiktionalen Status gewertet wird: Gerade eine behauptete Funktionalität des Religiösen (im Umgang mit bzw. hinsichtlich einer weltanschaulichen „Bewältigung“ von Kontingenzerlebnissen, Sinn-Skepsis o. Ä.)²⁰, so ließe sich ein solches religionskritisches Standardmotiv knapp konturieren, wird hierbei tendenziell als skeptisch-entlarvender Einwand in Richtung religiöser Wahrheitsansprüche in Stellung gebracht, das Religiöse soll entscheidend als entlastende oder dem Umgang des Menschen mit seinem fortwährend bedrohten, endlichen etc. Dasein sonstwie zuträgliche Geistes- bzw. Kulturschöpfung/-fiktion begriffen werden.²¹ Nun wird hiergegen bekanntermaßen standardmäßig u.a. eingewandt, dass eine Kopplung der Diagnose psychisch-existentieller Funktionalität des Religiösen und der Behauptung der (bloßen) Fiktionalität desselben in der Form: funktional *ergo* fiktional, schlicht unzulässig weil fehlschlüssig werde; zugleich aber überdauert jenes Motiv offenkundig, in diversen Gestaltungsvarianten und mehr oder minder explizit, nach Art eines die Religions skepsis befeuernden Verdachtsmoments bis hinein in gegenwärtige Diskussionen um die Plausibilität des Religiösen und findet sich entsprechend in zeitgenössischen religionskritischen bzw. neu-atheistischen Wortmeldungen nicht selten als Glied einer religionskritischen Indizienkette, gewissermaßen als psychologischer Baustein im Rahmen argumentativ breit aufgestellter religionskritischer Gedankengebäude. Dessen materiale Ausgestaltungen mögen vielfältig sein, die Grundstruktur folgt doch regelmäßig dem

²⁰ Diese psychologische bzw. existentielle Tauglichkeit ist im vorliegenden Kontext – nämlich im Horizont der höhnschen Religionsbestimmung – naheliegenderweise eher relevant als andere Varianten religiöser Funktionalität, z. B. Funktionen des Religiösen in politischen Kontexten, die an dieser Stelle entsprechend übergangen werden können, wiewohl bekanntlich auch auf diese gerade in religionskritischen Zusammenhängen regelmäßig hingewiesen wird (vgl. für eine solche Bezugnahme auf eine Funktion des Religiösen im Politischen in zeitgenössischem religionskritischem Kontext etwa ONFRAY, Michel: *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss.* München/Zürich 2007, S. 45f.).

²¹ Ein Überblick zu argumentativen Grundzügen der besagten religionskritischen Schiene (und zu entsprechenden Strategien der Anti-Kritik) findet sich üblicherweise in jeder besseren Einführung in die Religionsphilosophie/-kritik, vgl. etwa LÖFFLER, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie.* [Einführungen Philosophie.] Darmstadt 2006. bes. S. 140–143. Eine ideengeschichtlich prominente und außerordentlich luzide Variante derselben bieten bekanntermaßen Freuds Überlegungen eben zum „illusorischen“ Charakter der Religion („Die Zukunft einer Illusion“, in: FREUD, Sigmund: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion.* 8. Aufl. Frankfurt am Main 2007, S. 107–158). Zu zeitgenössischen Ausformungen dieser Variante einer Religionskritik vgl. nochmals etwa Michel Onfray mit seinen einschlägigen Bemerkungen zum Religiösen bzw. Gottesglauben als Reflex auf Sterblichkeitserfahrungen bzw. -erwartungen („[...] Gott existiert nur, um trotz der Tatsache, dass der Weg für jeden ins Nichts führt, ein Alltagsleben zu ermöglichen“; und: „Die Angst vor dem Tod oder vor der Leere nach dem Tod erzeugt trostspendende Legenden und Fiktionen“). ONFRAY: *Wir brauchen keinen Gott*, hier S. 34, 270. – das Onfray'sche Motiv ist augenscheinlich nach dem skizzierten Muster lesbar, bei dem eben die Zuschreibung einer psychologischen bzw. existentiellen Funktionalität mit einer Entwertung der Glaubwürdigkeit des Religiösen zusammengespannt wird); für eine explizite und im Grundsatz affirmative Bezugnahme auf Freuds „Zukunft einer Illusion“ im Rahmen der zeitgenössischen Religionskritik schließlich vgl. etwa HITCHENS, Christopher: *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet.* München 2007, u. a. S. 129f., 298.

klassischen Muster: Auch wenn streng genommen mit dem Aufweis einer (psychologischen, existentiellen usf.) Funktionalität des Religiösen über dessen „Wahrheitswert“ nicht negativ entschieden sein mag, so ist es jedenfalls „doch sehr auffällig[!], dass dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen“²², bzw. wie passgenau Grundzüge des Religiösen im Umgang mit menschlichen Defiziterfahrungen, Sinn-Bedürfnissen u. Ä. tauglich scheinen; eine Beschaffenheit – verdächtigerweise – gerade eben von der Art, wie man sie von einem eigens hierzu erfundenen, oder defensiver gesagt: einem im Zuge der menschlichen Entwicklungsgeschichte zur Bewältigung solcher Defiziterlebnisse u. Ä. sich ausbildenden und bewährenden kulturell-ideologischen Werkzeug erwarten könnte.

Nähert man sich unter solchen Vorzeichen, eben: einer klassischen, dabei zeitgenössisch weiterhin virulenten fundamentalen religionskritischen Verdächtigung religiöser Funktionalität, der „existentialpragmatischen“ Rekonstruktion des Religiösen, scheinen entsprechende Rückfragen naheliegend: Unnötig zu sagen, dass es eine grobe Verzerrung und Banalisierung der höhnschen Bestimmungen des Religiösen bedeuten müsste, wollte man sie mit den angesprochenen üblichen religionskritischen Labels – Religion als Angstbewältigungs-, Trost-Vehikel o. Ä. – einfachhin in eins setzen; und gleichwohl: Lassen sich nicht doch maßgebliche Charakteristika des „existentialpragmatisch“ konstruierten Religiösen letztlich gerade nach dem Muster einer subtil gefassten existentiellen Funktionalität des Religiösen buchstabieren – wenn eben etwa, angesichts der Fraglichkeit von „Daseinsakzeptanz“, der „hoffende Ausgriff nach Gründen, das Leben allen Limitationen und allem Befremdlichen zum Trotz für letztlich zustimmungsfähig zu halten“, als „religiöse[r] Grundvollzug“²³ (!) markiert wird? Ließe sich mit Blick auf Obiges vielleicht sogar sagen, dass, was eben als eine Funktionalität des Religiösen typischerweise im Zuge einer religionskritischen Gegenlesung desselben erst (re)konstruiert (und als religionsskeptisches Indiz verwertet) wird, in der höhnschen Religionsbestimmung gewissermaßen offensiv angegangen wird, in der Weise eben, dass eine entsprechende Tauglichkeit des Religiösen in „existentialpragmatischem“ Kontext im definitiven Aufriss selbst bereits deutlich begrifflich greifbar wird? Aber dann eben auch: Muss man nicht annehmen (und dann gegebenenfalls systematisch mitkalkulieren), dass sich ein solches religionsphilosophisches Modell – eben durch die definitiverische Verklammerung

²² FREUD: Massenpsychologie und Ich-Analyse, S. 136.; so mit Blick auf zentrale jüdisch-christliche Religionsbestände („Gott [...] als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben“ ebd.).

²³ LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

des Religiösen mit dem „Ausgriff“ auf „[Z]ustimmungsfähig“-keit des „Leben[s]“, die (unter affirmierenden Vorzeichen erfolgende, wenn auch im Einzelnen zurückhaltend formulierte) Einspannung des Religiösen in den Problemhorizont „Daseinsakzeptanz“ – in Richtung der besagten weiterhin aktuellen religionskritischen Denkmuster in markanter Weise (und jedenfalls markanter als andere gegenwärtig verbreitete Religionsdefinitionen) exponiert?²⁴ –

Freilich, die zuletzt erörterte Charakterisierung des Religiösen, also: die im vorliegenden Modell so dominante Zuordnung desselben in den Motivkomplex „Zustimmungsfähigkeit“, „Daseinsakzeptanz“ etc., lässt – abgelöst von der eben durchgespielten religionskritischen Kontextualisierung und den diesbezüglichen Provokationen – Anfragen in Sachen religionstheoretischer Eignung auch noch in anderer Richtung zu, die auf die sachliche Adäquanz einer solcherart gepolten religionstheoretischen Rekonstruktion des Religiösen vor dem Hintergrund möglicherweise gegenläufiger religiöser Selbst- und Daseinsdeutungen abhebt – eine Problemdimension, die im Weiteren kurz beleuchtet werden soll.

(3) Religiös affirmierte „Zustimmungs“-Verweigerung? Zu Gegenbegriffen des Religiösen

Zu Rückfragen kann die skizzierte Bestimmung des Religiösen hierbei näherhin auch hinsichtlich ihrer Reichweite Anlass geben: nämlich, sofern sich Verknüpfungen der hier maßgeblichen Kategorien – „Religiöses“, „Zustimmungsfähigkeit“ etc. – plausibel machen lassen, die gerade quer zur höhnschen Zuordnung derselben zu stehen scheinen und entsprechend Fragen nach dem Applikationsradius von letzterer provozieren.

Anders gewendet: Auch wenn vorausgesetzt wird, dass mit den vorgelegten definitiven Bestimmungen eine überzeugende Verortung des (in der oben rekapitulierten Weise spezifizierten) Religiösen im „existentialpragmatischen“ Bezugsrahmen geglückt ist, so ist damit klarerweise noch nicht ausgemacht, ob hierbei durchgängig mit einer eigentlich bzw. vollsinnig *sach*-adäquaten Bestimmung des Religiösen operiert wird; gefragt werden kann also: (inwiefern) können die bezeichneten Bestimmungen als sach-adäquate religionstheoretische Rekonstruktion angesprochen werden bzw. lassen sich hiergegen begründete Zweifel artikulieren, die in Richtung einer diesbezüglichen Perspektivenverkürzung weisen? Konkreter: Wie steht es, vor dem Hintergrund der angeführten definitiven Zuschreibungen, etwa um

²⁴ Und dann auch: Was können in dieser Problemsicht die angeschlossenen Bestimmungen bezüglich des Verhältnisses von Vernunft und Religion eigentlich leisten?

(extrem-)dualistische bzw. eskapistische Varianten des Religiösen und deren tendenziell prekäres Verhältnis zu „Welt“ und „In-der-Welt-Sein“? Wie ist das Verhältnis etwa der schon angeführten Charakterisierung des „religiösen Grundvollzugs“, als „hoffender Ausgriff nach Gründen, das Leben [...] für letztlich zustimmungsfähig zu halten“, zu jenen (Sonder-)²⁵Formen des Religiösen zu denken, die, zugeschräfft gesagt, vom „In-der-Welt-Sein“ letztlich nicht mehr, nichts anderes er-hoffen, als dass es – etwa zugunsten eines (wie immer näher ausgestalteten) eschatologisch-„jenseitigen“ Idealzustandes – aufhören möge? Wird man nicht etwa, in Anlehnung an Hans-Joachim Höhns Begrifflichkeit gesagt, auch mit „materialen“ Ausgestaltungen des Religiösen rechnen müssen, die die „Welt“ als so grundsätzlich „im Argen“²⁶ befindlich begreifen, dass ihr „hoffender Ausgriff“ nicht eigentlich auf die „Zustimmungsfähig“-keit des „In-der-Welt-Seins“ geht, sondern eher auf dessen Aufhebung: sodass aber entsprechend möglicherweise kaum auf den ersten Blick einsichtig scheint, dass bzw. wie sie unter die geltend gemachte „existentialpragmatisch“-formale Charakterisierung des Religiösen fallen? Und weiter: Wird dann, angesichts solcher tendenziell gegenläufigen religiösen Daseinsdeutungen, in den höhnschen Ausführungen nicht vielleicht allzu selbstverständlich davon ausgegangen, dass das Religiöse (den „Ausgriff“ auf) ein „Sinnapriori“, als „Rechtfertigungs- und Ermöglichungsgrund für die Zustimmungsfähigkeit des Daseins angesichts des Inakzeptablen“²⁷, vertritt – wenn eben auch mit solchen Varianten des Religiösen zu rechnen ist, die augenscheinlich ein so gänzlich anders geartetes, ja gegenteiliges Profil eines „hoffenden Ausgriffs“ aufweisen und für die man entsprechend geradezu eine Antithese zu einem höhnschen „Sinnapriori“ reklamieren könnte?

Wenn es sich aber so verhält, kann sich immerhin der Verdacht nahelegen, dass an dieser Stelle gewissermaßen eine strukturelle Analogie zu jener Schwierigkeit vorliegt, die Hans-Joachim Höhn andernorts²⁸ als Problem „substantialistischer“ Fassungen des Religionsbegriffs

²⁵ Dass solche Positionen nicht repräsentativ für (zeitgenössische) Ausgestaltungen des Religiösen sein mögen und entsprechend tatsächlich tendenziell als *Sonder-/Extremformen* desselben angesprochen werden müssen (gegen die außerdem u. a. unter theologischen Vorzeichen viel einzuwenden sein mag), sei zugestanden – was die daran geknüpften Rückfragen freilich nicht gegenstandslos macht; die obigen Charakterisierungen verfolgen an dieser Stelle lediglich die heuristische Intention, etwaige Schwierigkeiten der „existentialpragmatischen“ Religionsbestimmung zu markieren.

²⁶ Die Formulierung ist angelehnt an die prägnante – und assoziativ wohl nicht unpassende – Wendung in 1 Joh 5,19 – in der Lutherübersetzung eben: „Wir wissen, dass wir von Gott sind, und die ganze Welt liegt im Argen“ (Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Revid. Fassung 1984. Stuttgart 1999); ein von Kierkegaard gern referenziertes Motiv übrigens.

²⁷ LANGTHALER/APPEL/MEILLER (Hg.): Religion in der Moderne, §§§.

²⁸ Nämlich im Kontext seiner instruktiven Diskussion der Eigenarten und Defizite unterschiedlicher Religionsbestimmungen: vgl. HÖHN: ZuS, 149–155, hier bes. S. 153.

selbst im Grundsatz angesprochen hat, nämlich: einer der faktisch-phänomenalen Vielfalt des Religiösen (bzw. religiöser Selbstzuschreibungen) unangemessenen bzw. nur eine Teilmenge desselben erfassenden Engführung in der Bestimmung des Religiösen; metatheoretisch gesprochen, scheint an dieser Stelle demnach auch mit Blick auf das höhnische Modell die altbekannte Spannung aufzubrechen zwischen Versuchen, systematisch *eindeutige* religionstheoretische Charakterisierungen und Zuordnungen zu konstruieren, und der phänomenalen Vielgestaltigkeit und *Uneindeutigkeit*, wie sie im Bereich der Selbstzuschreibungen des Religiösen typischerweise antreffbar ist.

Zusammenfassend gesagt: Sein ambitionierter Aufriss, und hierbei nicht zuletzt eben die „meta-existential“ Verortung des Religiösen, erwirbt dem höhnischen Modell eine grundlegende systematische Trittsicherheit – dessen weitere Spezifizierung lässt freilich gleichwohl auch Räume für Rückfragen und Folgediskussionen betreffend die Konzeption des Religiösen bestehen.

Literaturverzeichnis

Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Revid. Fassung 1984. Stuttgart 1999.

FREUD, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion. 8. Aufl. Frankfurt am Main 2007.

HITCHENS, Christopher: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet. München 2007.

HÖHN, Hans-Joachim: Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur. Würzburg 2008.

HÖHN, Hans-Joachim: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg 2011.

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

HÖHN, Hans Joachim: Säkularisierungsresistent? Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses, in: LANGTHALER, Rudolf/APPEL, Kurt/MEILLER, Christopher (Hg.): Religion in der Moderne. Religionsphilosophische Beiträge zu einer aktuellen Debatte. Göttingen 2013, §§§

- HÖHN, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn 2010.
- HOFF, Gregor Maria: Rezension zu Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, in: Theologische Revue (108) 2012.
- HONECKER, Martin: Religion: Naturanlage oder Illusion? [Gerda Henkel Vorlesung.] Münster 2000.
- LÖFFLER, Winfried: Einführung in die Religionsphilosophie. [Einführungen Philosophie.] Darmstadt 2006.
- METZ, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer. Freiburg i.Br. 2006.
- METZ, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977.
- ONFRAY, Michel: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss. München/Zürich 2007.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente. [Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 1.] Neuried 1997.
- STOLZ, Fritz (Hg.): Homo naturaliter religiosus? Gehört Religion notwendig zum Menschsein? [Studia religiosa Helvetica. Jahrbuch. Vol. 3.] Bern 1997.