

Glaube – Handeln – Habitus

Saskia Wendel

Es ist eines der theologischen und religionsphilosophischen Grundanliegen Hermann Deusers, im Anschluss an den Pragmatismus deutlich zu machen, dass Glauben wesentlich mit Handeln verbunden ist, und dass dementsprechend auch religiöser Glaube weniger mit Erkenntnis zu tun hat, sondern mit dem Vollzug einer Lebenspraxis bzw. Lebensform. Zwar ist diese unweigerlich mit Überzeugungen verknüpft, doch diese stehen in einem unauflöslichen Zusammenspiel mit Handlungen, so dass von einer Grundstruktur von Glauben und Handeln gesprochen werden kann, und hierfür spielt auch die Erfahrungsdimension eine zentrale Rolle. Entscheidend ist die lebenspraktische Relevanz des Glaubens, und religiöse Überzeugungen stehen quasi im Dienst der Lebenspraxis; religiöser Glaube hat sich denn auch praktisch zu begründen.¹ Ihm zugrunde liegt eine Haltung des Vertrauens sowie eine Dimension wertbildender Erfahrung.² Für Deuser ist denn auch Glaube wie folgt zu kennzeichnen:

„Vom allgemeinen Glaubensbegriff, wie er als Überzeugungsbildung für Alltagsorientierung und Wissenschaften in Kraft steht, wäre *religiöser Glaube* dadurch zu unterscheiden, dass Letzterer sich auf die schöpferische Ermöglichungsbedingung überhaupt und als solche bezieht, ohne die, menschlich gesprochen, nichts sein kann. Die Religionen wären dementsprechend als primäre Ausdruckgabe der Fundierung natürlicher Handlungsimpulse zu verstehen, die jeweils in den religiösen Grundvorstellungen zur Bearbeitung kommen – in der europäischen Moderne im Begriff des *Glaubens*.“³

Im Zuge dieses pragmatischen Verständnisses des Glaubens als Handlungssituation und haben sie den Charakter eines Unbedingten,⁴ welches in indirek-

¹ Vgl. z.B. HERMANN DEUSER, *Religion: Kosmologie und Evolution*, Tübingen 2014, 149–172. Deuser zitiert hierzu u.a. WILLIAM JAMES: „Beliefs, in short, are rules for action; and the whole function of thinking is but one step in the production of active habits.“ (161).

² „Religiöse Transzendenz, besser: die *Unbedingtheit* des religiösen Selbstverhältnisses, zeigt sich an menschlichen Erfahrungen, weil diese ihre kreative Ermöglichung, körperliche Gegenständlichkeit und symbolische Realität bereits enthalten, d.h. prozesshaft, im Einzelnen wie im Universalen zugänglich machen.“ (DEUSER, *Religion*, 11).

³ DEUSER, *Religion*, 12.

⁴ DEUSER, *Religion*, 164.

ten Kommunikationen bzw. Zeichenpraxen ausgedrückt und erschlossen wird.

Ich stimme Hermann Deuser sowohl in der Verknüpfung von Glauben und Handeln und damit einem an der Lebenspraxis orientierten Glaubensverständnis zu als auch in der Betonung der „Erstheit“ der Gefühlsqualitäten. Allerdings suche ich diese Position anders als Deuser im Rückgriff auf transzendente Denkformen zu rechtfertigen, die meines Erachtens gerade die Anknüpfung an Qualia erfordert; umgekehrt verstehe ich Erfahrungen, somit auch religiöse, nicht primär als Ausdrucksform von Erstheiten wie Wahrnehmungen und Gefühlsqualitäten, sondern gerade auch durch Zeichenpraxen konstituiert, die auch die Erfahrungen betreffen. Das hat Konsequenzen für das Verständnis religiöser Überzeugungen, deren Funktion als handlungsleitende Regeln und für deren Rechtfertigung. Ich möchte im Folgenden zunächst mein eigenes, vorrangig an Kant orientiertes Verständnis der lebenspraktischen Bedeutung des Glaubens skizzieren, dann die unhintergebar erstpersionliche Dimension des Glaubens im Rückgriff auf transzendente Denkformen erläutern und schließlich auf die Rechtfertigungsproblematik religiöser Überzeugungen und mit ihnen verbundener Einstellungen und Haltungen eingehen.

I. Glauben und Handeln

Die lebenspraktische Ausrichtung des Glaubens lässt sich theologisch zunächst mit Blick auf das Biblische Glaubensverständnis konstatieren. In Biblischer Hinsicht ist Glaube ein Doppeltes: eine Einstellung bzw. Haltung, die weder mit diskursiv gewonnenem Wissen noch mit sich unmittelbar einstellender sicherer Gewissheit identisch ist, sondern mit einem auf begründetem Vertrauen basierenden festen Überzeugtsein von etwas oder jemandem und damit auch ein Sich-Festmachen an etwas oder jemandem (vgl. z.B. Jes 26,4 u. 50,10; Mk 11,20–25; Lk 17,5f.; Röm 4,13–22; Hebr 11,1) sowie eine Praxis, die dann neutestamentlich primär als Nachfolgepraxis verstanden wird, als „Praxis der Nachfolge Jesu“ (J.B. Metz). Ihre Richtschnur ist das Evangelium, die Botschaft vom Reich Gottes: „Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätze werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Mt 11,5). Diese Botschaft ist verbunden mit der Aufforderung zur Achtung des Gebotes der Gottes-, der Nächsten- und Fernsten- sowie der Feindesliebe. In Lk 10,28 heißt es: „Handle danach, und du wirst leben.“ Konkretisiert wird diese Perspektive im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, welches mit der Forderung „Geh und handle genauso“ (Lk 10,37) abgeschlossen wird.

Dieses auf die „orthopraxis“ konzentrierte Biblische Verständnis des Glaubens kann jedoch nicht schlichtweg als Begründungsbasis herangezogen

werden, hierzu bedarf eines autonomen, philosophischen Begründungsganges. Deuser rekurriert hier auf den Pragmatismus, ich orientiere mich wesentlich an Kants Religionsphilosophie. Denn bestimmt man den Glauben als Praxis, dann folgt man genau besehen der Zuordnung des Glaubens zum Bereich der praktischen Vernunft, die Immanuel Kant in seinen religionsphilosophischen Überlegungen vorgenommen hatte. Der Glaube bezieht sich weder auf die Frage „Was kann ich wissen?“ noch auf die Frage „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, sondern auf die Frage „Was darf ich hoffen?“, die eng mit der Frage „Was soll ich tun?“ verbunden ist. Für die theoretische Vernunft ist die Gotteserkenntnis unmöglich, verstrickt sie sich doch in transzendente Illusion und spekulativen Dogmatismus, wenn sie die Existenz Gottes zu beweisen sucht, weil die Erkenntnis Gottes den Bereich möglicher Erfahrung sprengt. Die Unmöglichkeit theoretischen Wissens über Gott mündet jedoch in Kantischer Perspektive in einen gleichfalls vernünftig aufweisbaren moralischen Glauben an Gott, der sich von einem bloß subjektiven Meinen oder Für-wahr-halten der Existenz Gottes unterscheidet; der moralische Glaube basiert auf der Gewissheit des Faktums unbedingten Sollens und des daraus abgeleiteten Ideals des höchsten Gutes:

„[...] die Überzeugung ist nicht *logische*, sondern *moralische* Gewissheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, dass ein Gott sei usw., sondern, ich bin moralisch gewiß usw. Das heißt: der Glaube an Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne.“⁵

Es gibt also Kant zufolge durchaus eine Glaubensgewissheit, jedoch allein in praktischer Hinsicht: stärker als Meinen und auch bloß subjektiver Glaube in theoretischer Hinsicht, schwächer jedoch als Gewissheit in theoretischer Hinsicht, mithin eine Gewissheit ohne Wissen, basierend auf der Einsicht in die Gültigkeit des Sittengesetzes, und daher moralischer Glaube. Dieser Glaubensbegriff wird durch den Begriff des Postulats der reinen praktischen Vernunft noch näher bestimmt, den Kant als „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], sofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“,⁶ definiert. Es geht also um Urteile, die auf der Einsicht praktischer Vernunft basieren, selbst aber nicht mehr direkt von praktischer Bedeutung sind, sondern auf theoretische Einsicht abzielen, so etwa die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit. In theoretischer Hinsicht sind sie allesamt transzendente, lediglich regulative Ideen der reinen theoretischen Vernunft und als solche hinsichtlich ihrer objektiven Realität weder beweisbar noch widerlegbar. In praktischer Hinsicht jedoch können sie genau jene objektive Realität erlan-

⁵ IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, B 857.

⁶ IMMANUEL KANT, Kritik der praktischen Vernunft, AA 220.

gen, jedoch nicht in Form theoretischer Gewissheit als Resultat von Beweisswissen, sondern in Form eines Postulates der praktischen Vernunft.⁷

Glauben wird somit von Kant als ein auf sich gegründetes Vertrauen bestimmt: Vertrauen, da kein Wissen, doch gegründetes Vertrauen, da auf Vernunftgründen basierend und so objektive Realität für sich beanspruchend. Es wird somit nicht auf bloße Autorität hin geglaubt, also deshalb, weil jemand anders diesen Glauben geboten habe, weil ihn andere überliefert haben oder weil ich ihn als Erklärungshypothese für Unerklärliches gebrauche, sondern aufgrund meiner eigenen Vernunftesicht.⁸ Zugleich aber macht die Kantische „Wende zur Praxis“ im Feld der Religion deutlich, dass der Glaube selbst als Teil der praktischen Vernunft und als „moralischer Vernunftglaube“ schon Praxis ist, Vollzug, allerdings reflektierte Praxis auf der Basis vernünftig gerechtfertigter Gründe.

Aus der praktischen Dimension des Glaubens ergibt sich allerdings keineswegs intrinsisch das Verständnis des Glaubens als Handeln. Praxis könnte ja auch im Sinne eines Wirkens verstanden werden, dem Nexus von Ursache und Wirkung entsprechend, und Wirken ist mit Handeln nicht gleichbedeutend. Dinge und Ereignisse wirken, und dies entsprechend bestimmter Gesetzmäßigkeiten, Handeln aber ist an eine handelnde Person gebunden. Als „Person“ aber bezeichnet man dasjenige Seiende, welches über Selbstbewusstsein und damit über eine Subjekt- und Personperspektive (Singularität und Relationalität bewussten Lebens) verfügt sowie über ein grundsätzliches Vermögen bzw. Können, welches alle einzelnen Vermögen des Vollzuges von Bewusstsein gründet, und in dessen Vollzug das seiner selbst bewusste Dasein nicht ausschließlich externen Gesetzmäßigkeiten folgt, sondern frei ist. Als Handeln bezeichnet man also das Tätigsein von Personen, jedoch auch nicht ein jedes Tätigsein, das eine Person ausübt. In Entsprechung zur Aristotelischen Unterscheidung von *poiesis* und *praxis* ist zwischen einem herstellenden Tätigsein im Sinne eines „Machens“ und eines schaffenden Tätigseins im Sinne eines Neubeginnens sowie einem auf die Lebensführung bezogenen Tun zu differenzieren; Herstellen ist nicht identisch mit Handeln.⁹ In dieser Hinsicht bestimmte denn auch Hannah Arendt das Handeln als Fähigkeit, einen Anfang zu machen, und diese Fähigkeit ist Arendt zufolge an Freiheit gebunden, da Freiheit genau besehen mit der Fähigkeit zum Neubeginn, mit Kreativität und Spontaneität, identisch ist. Handeln unterliegt nicht der Kausalität aus Natur, sondern der Kausalität aus Freiheit und ist so immer

⁷ KANT, Kritik der praktischen Vernunft, AA 238.

⁸ Vgl. hierzu ausführlich SASKIA WENDEL, Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des „praktischen Vernunftglaubens“, in: MARGIT WASMAIER-SAILER/BENEDIKT PAUL GÖCKE (Hg.), Idealismus und natürliche Theologie. Freiburg/München 2011, 81–103; vgl. zur Differenzierung von Glauben und Wissen auch DIES., Religionsphilosophie, Stuttgart 2010, 79–85.

⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1139b 24–1140a 9.

Handeln eines „jemand“, einer Person.¹⁰ Handlungen ereignen sich folglich nicht aufgrund von Verursachung entsprechend des im Bereich von Dingen und Ereignissen wirkenden Kausalitätsprinzips, somit auch nicht ausschließlich aufgrund der Verursachung mentaler Zustände oder Ereignisse, die im Horizont der Totalisierung des Begriffs des Wirkens und der Geltung des Kausalnexus selbst als Wirkungen einer (physikalischen) Ursache gedeutet werden. Sie ereignen sich zudem, auch wenn sie zweckfrei sein und ihren Zweck in sich selbst, in ihrem Vollzug besitzen können, nicht grund- und ziellos, sondern sie gründen im Vollzug bewussten Lebens und dessen einzelner Vermögen, insbesondere des Vermögen des Willens, und dementsprechend sind sie durch Intentionalität gekennzeichnet.¹¹

Bestimmt man Glauben nun nicht nur als Praxis, sondern als Handlung, dann bestimmt man ihn als freies, intentionales Tätigsein einer Person, das auf den Existenzvollzug und die Lebensführung eben jener Person bezogen ist. Allerdings ist damit noch nichts über den Bezug der Handlung auf Andere und Anderes ausgesagt, also auf den Weltbezug, welcher den Selbstbezug der Handlung transzendiert. Dies ist für die Bestimmung des Glaubens als Handlung allerdings zentral, denn die Glaubenspraxis richtet sich ja nicht allein auf sich selbst, sondern auf andere, und vor allem richtet sie sich auf Gott, auf dessen Existenz die Glaubenden vertrauen, und somit ist sie nicht allein intentional, sondern relational verfasst. Im Zentrum des Handelns steht allerdings stets der Aspekt der Kreativität und damit auch derjenige der Performanz: im Handeln wird Wirklichkeit nicht nur repräsentiert, sondern konstituiert, es ist nicht nur anamnetisch, mimetisch oder repetitiv – wie wichtig diese Momente gerade für religiöse Praxen auch sein mögen, sondern wesentlich innovativ. Dies lässt sich am ehesten unter den Begriffen des kommunikativen Handelns und der reziproken Anerkennungspraxis freier Subjekte thematisieren, wobei kommunikatives Handeln per definitionem über ein ihm inhärentes normatives Kriterium verfügt, nämlich dasjenige der unbedingten Anerkennung und Achtung der Kommunikationspartnerinnen und -partner als Gleiche.¹²

¹⁰ Vgl. hierzu ausführlich HANNAH ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 11. Aufl., München 2013.

¹¹ Vgl. zur Bestimmung des Ursprungs des Handelns in Intellekt und Wille auch ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1139a 22–b 5.

¹² Vgl. hierzu die an Habermas' Theorie kommunikativen Handelns sich anschließende Bestimmung kommunikativen Handelns durch HELMUT PEUKERT: „Kommunikatives Handeln ist [...] seiner Struktur nach auf gegenseitige gleichberechtigte Anerkennung und unbedingte Solidarität der Partner gerichtet. Die Möglichkeit der Identitätsfindung der Partner hängt an dieser reziproken Solidarität, die grundsätzlich alle Dimensionen der Existenz in Intersubjektivität umfaßt und prinzipiell auch alle möglichen Subjekte kommunikativen Handelns einbezieht. Die Solidarität vollzieht sich in zeitlichem, innovatorischem, kommunikativem Handeln, das Handlungsmöglichkeiten für den anderen erschließt und einräumt. Das im Handeln apriorisch gesetzte Grundgesetz dieses Handelns ist also

II. Die Erste-Person-Perspektive des Bewusstseins und deren begründungslogische Funktion im Blick auf Glauben und Handeln

Bestimmt man nun den Glauben wesentlich als Handeln einer Person, dann ist nach dessen Möglichkeitsbedingungen zu fragen und danach, was dieses Handeln sowohl gründet als auch konstituiert. Es wird deutlich, dass allein bewusstes Leben zu handeln und in diesem Sinne zu glauben vermag, denn nur dieses verfügt sowohl über die für das Handeln konstitutive Freiheit als auch über eine mit dem Bewusstsein verbundene Erste-Person-Perspektive bzw. Ich-Perspektive, die Bewusstseinsleistungen zu „je meinen“ macht, und so auch den als Handeln sich vollziehenden und in ihm sich ausdrückenden Glauben.¹³ Es genügt jedoch meines Erachtens nicht, hier auf die Qualia zu verweisen und damit auf Gefühlsqualitäten, die in ihrem Empfinden nicht in eine Dritte-Person-Perspektive transformierbar sind. Es geht ja nicht in erster Linie nur um das Auftreten von Qualia überhaupt, sondern vor allem auch um deren Auftretenkönnen, also um deren Möglichkeitsbedingung – und damit ist die transzendente Frage nach der Möglichkeitsbedingung erstpösonlicher Gefühlsqualitäten angesprochen. Diese ist in eben jener Ich-Perspektive gegeben, die in ihrer Unhintergebarkeit als Prinzip jedweder Bewusstseinsleistungen fungiert, und dafür hat Kant den Ausdruck „transzendentes Ich“ als Angelpunkt jeder Erkenntnis geprägt. Damit ist noch eine weitere Bedeutung der Ich-Perspektive angesprochen, die mit dem Erleben von Gefühlsqualitäten verbunden ist. Denn in der Jemeinigkeit dieses Erlebens stellt sich zugleich ein vorreflexives Erleben meiner selbst ein, das mit Dieter Henrich als „präreflexive Vertrautheit“¹⁴ bezeichnet werden kann, und das noch dem „ich denke“, welches Kant mit dem transzendentalen Ich gleichgesetzt hatte, vo-

universale Solidarität in geschichtlicher Freiheit.“ (HELMUT PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, 3. Aufl., Frankfurt a.M. 2009, 337f.).

¹³ Hier kann an entsprechende Überlegungen zur Unhintergebarkeit der Erste-Person-Perspektive etwa bei Thomas Nagel u.a. angeschlossen werden, worauf auch Deuser hinweist (DEUSER, Religion, 8 Anm. 8). Vgl. THOMAS NAGEL: „Wenn wir Erlebnisse aus einer objektiven Perspektive zu verstehen versuchen, die nicht mit der Perspektive des jeweiligen Subjekts der Erfahrung zusammenfällt, so werden wir [...] die ganz spezifischen Qualitäten dieser Erlebnisse nur dann erfassen können, wenn wir die Fähigkeit haben, sie uns subjektiv vorzustellen. Wir werden auch dann nicht wissen können, welchen Geschmack Rührei für eine Küchenschabe eigentlich genau besitzt, wenn wir eine detaillierte objektive Phänomenologie des Geschmackssinns von Küchenschaben ausarbeiten.“ (THOMAS NAGEL, Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen, Stuttgart 1981, 28).

¹⁴ DIETER HENRICH, Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: RÜDIGER BUBNER u.a. (Hg.), Hermeneutik und Dialektik. FS Hans-Georg Gadamer. Aufsätze I, Tübingen 1970, 257–284, hier 260 und 266f.

rausliegt. Jene Vertrautheit mit sich ist Grund des „Wissens um sich“, also der im Selbstbewusstsein sich vollziehenden Selbstgewissheit.¹⁵ Doch entgegen Vermutungen, dass es sich hier um das materiale Erleben einer Ich-Substanz o.ä. handelt, ist Selbstbewusstsein erstens inhaltlich unbestimmt und rein formal, eben weil es nicht mit reflexiv gewonnenem Wissen identisch ist, sich somit begrifflicher Bestimmung entzieht, und damit auch nicht zum „Gegenstand möglicher Erfahrung“ werden kann. Und zweitens erlebt sich im Selbstbewusstsein kein vom konkreten Selbst losgelöstes Ich quasi als Sein zweiter Ordnung, und auch das Selbst erlebt sich nicht direkt und unmittelbar insofern, als es sich selbst in diesem Erleben als Objekt seines Erlebens vorstellen könnte. Die Ich-Perspektive und die in ihr gegebene Selbstgewissheit fungieren als rein formales Prinzip, das alle meine Bewusstseinsleistungen ermöglicht und begleitet, aber ihnen keineswegs in ontologischer Hinsicht etwa im Sinne einer Ich-Substanz vorausliegt. Im Gegenteil hatte Kant ja den Substanzbegriff der rationalen Seelenlehre explizit kritisiert und verabschiedet. Die Erste-Person-Perspektive ist also nicht ontologisch, sondern transzendental a priori gegenüber allen Vermögen des Bewusstseins wie Wahrnehmung, Denken, Wollen, Fühlen, Handeln.¹⁶

Der Begriff des transzendentalen Subjekts markiert somit die Unhintergebarkeit der Ich-Perspektive nicht vor, sondern gerade im Vollzug sowohl der Erstheiten, aber auch der Zweit- und Drittheiten. Darüber hinaus bedeutet er eine mit der Ich-Perspektive verknüpfte Einmaligkeit, Singularität eben jener Vollzüge und damit auch derjenigen, die sie vollziehen. „Subjekt“ ist kein Substanzbegriff, aber auch keine Bezeichnung für das individuelle Dasein als solches, sondern bedeutet eben jene im Selbstverhältnis gegebene Einmaligkeit des Vollzuges bewussten Lebens und seiner Leistungen, mithin eine Struktur und Perspektive individuellen Daseins, die ihm über pure Individualität hinaus Singularität verleiht.¹⁷ In ihr wurzelt die entscheidende Dif-

¹⁵ MANFRED FRANK fasst dieses Verständnis von Selbstbewusstsein wie folgt zusammen: „Unter ‚Selbstbewusstsein‘ verstehe ich die unmittelbare (nicht-gegenständliche, nicht-begriffliche und nicht-propositionale) Bekanntschaft von Subjekten mit sich. Als ‚Selbsterkenntnis‘ bezeichne ich die Reflexionsform von Selbstbewusstsein: also das explizite, begriffliche und in vergegenständlichter Perspektive unternommene Thematisieren des Bezugsgegenstandes von ‚ich‘ oder der Befunde des psychischen Lebens.“ (MANFRED FRANK, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991, 7).

¹⁶ Vgl. hierzu HERMANN KRINGS: „Der Begriff ‚Ich‘, absolut für sich selbst gesetzt, ist der abstrakteste aller Abstraktionen; denn er ist jener Formbegriff, in dessen Definition die absolute Gehaltlosigkeit fällt. Ein absolutes Ich ist darum im strengen Sinn ‚nichts‘, wie überhaupt das Wort ‚ich‘ nichts sagt, solange es nicht durch eine wirkliche Person realisiert ist.“ (HERMANN KRINGS, *Transzendente Logik*, München 1964, 65).

¹⁷ Vgl. hierzu etwa MANFRED FRANK, *Subjekt, Person, Individuum*, in: DERS. u.a. (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a.M. 1988, 7–28; DERS., *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß*

ferenz zwischen Dingen, Ereignissen und Personen, die Differenz zwischen „etwas“ und „jemand“. Von ihr ist die Person-Perspektive zu unterscheiden, in der nicht die Einmaligkeit, sondern die Relationalität bewussten Lebens zu Anderem und Anderen zum Ausdruck kommt, sein Weltverhältnis. Glauben und Handeln werden nun gerade dadurch nicht lediglich als anonyme Geschehnisse oder als Wirken von Ereignissen gekennzeichnet, sondern als Handeln von Akteurinnen und Akteuren. Und dies umso mehr, als in transzendentaler Hinsicht mit dem Begriff des „transzendentalen Ichs“ bzw. der Subjektperspektive derjenige der „transzendentalen Freiheit“ unauflöslich verbunden ist; Selbstbewusstsein ist, so kann man mit Johann Gottlieb Fichte formulieren, nicht primär Erkenntnis, sondern Tätigsein, „Thathandlung“,¹⁸ Vollzug, der andere Vollzüge und Leistungen des Bewusstseins zugleich gründet und einschließt. So können also sämtliche Erst-, Zweit- und Drittheiten als Momente dieser Thathandlung verstanden werden, als einzelne Vermögen, die einem grundsätzlichen Vermögen, einem Können, wurzeln, welches mit dem reinen Tätigsein, der Thathandlung des Bewusstseins zusammenfällt. Dieses Vermögen kann als Freiheit bezeichnet werden im Sinne einer positiven „Freiheit wozu“ bzw. der bereits erwähnten Kreativität, dem Vermögen des Neubeginns, von dem Arendt gesprochen hatte. Gerade wenn man also Glauben wesentlich als Handeln interpretiert, kommt man meiner Ansicht nach nicht umhin, in transzendentaler Hinsicht von Subjektivität und Freiheit des einzelnen bewussten Lebens als Möglichkeitsbedingungen von Glauben und Handeln auszugehen, die noch einzelnen Qualia voraus liegen, eben weil sie anders als die einzelnen Qualia nicht material bestimmt sind, sondern diese einzelnen Gefühlsqualitäten begleiten.

Beide, Subjektivität und Freiheit, können in ihrer Unableitbarkeit als Momente von Unbedingtheit mitten im Bedingten (dem endlichen Dasein, dem konkreten Individuum) bezeichnet werden, ohne dass aber dieser „Charakter des Unbedingten“, von dem auch Deuser spricht, ontologisch gefasst werden kann etwa im Sinne einer unendlichen Seelensubstanz oder einer direkten Präsenz des Göttlichen im Grund des Bewusstseins. Vielmehr bricht im Blick auf dieses „Moment Unbedingtheit“ im Bedingten eher die Spannung auf, in dem sich bewusstes Leben in seiner Endlichkeit unabweislich befindet: die Spannung zwischen Unbedingtheit und erfahrener Bedingtheit. Die Erfahrung der Fragilität, der Limitation, der Kontingenz des Daseins - in seinem Erkennen, Wollen, Handeln begrenzt und unvollkommen, in seinem Sein endlich - stößt auf die in Subjektivität und Freiheit markierte „Idee des Unendlichen“ bzw. Unbedingten, die in Spannung steht zur genannten Erfahrung der Be-

ihrer postmodernen Toterklärung. Frankfurt a.M. 1986; DERS., Subjektivität und Individualität. Überblick über eine Problemlage, in: DERS., Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991, 9-49.

¹⁸ Fichtes Werke, hg. von IMMANUEL HERMANN FICHTE, Band I, Berlin 1971, 91.

dingtheit des gesamten Existenzvollzuges. In Spannung zu dieser Erfahrung steht auch, dass sich gerade bewusstes Leben in seinem freien Selbstvollzug als singular erlebt. Darin kommt ihm quasi ein „Moment Unbedingtheit“ zu, das es von allem anderen Seienden, Dingen wie Ereignissen, unterscheidet. Diese Einmaligkeit aber bleibt vorläufig, denn sie wird durch den Tod ausgelöscht. Die Erfahrung dieses Spannungsmomentes setzt vielfältige Deutungspraxen endlicher Existenz frei, und dazu gehören auch religiöse Sinndeutungen und entsprechende Lebenspraxen. Die Erfahrungsdimension, die für Deuser so zentral ist, ist somit für das Aufkommen von Religion und Glaube durchaus entscheidend, allerdings nicht im Sinne besonderer religiöser Erfahrungen, die religiösen Lebenspraxen zugrunde lägen, sondern darin, dass das bewusste Dasein durch Situationen existenzieller Erfahrungen dazu gezwungen ist, sein Leben zu deuten, um es gelingend führen zu können. Religion und Glaube sind somit als Deutungspraxen im Dienst der Lebensführung zu verstehen. Sie sind eine Art und Weise gedeuteter Lebenspraxis und in dieser Hinsicht eine Lebensform, eine Existenzweise – im Unterschied zu einem ontologisch begründeten „Existenzial“ des Daseins bzw. zu einer anthropologischen Grundkonstante. Das gilt es noch etwas näher auszuführen.

III. Das Aufkommen von Glaubenspraxen

Wenn Glauben als Handeln zu bestimmen ist, und wenn dieses ein Selbst zu seiner Möglichkeitsbedingung hat, das als freies Subjekt bestimmt ist, dann ist zu fragen, welche Rolle die von Deuser benannten Erfahrungen und Gefühlsqualitäten für den Glauben und die mit ihm verknüpfte Zeichenpraxis spielen. Für den Pragmatismus wurzelt der religiöse Glaube in religiösen Erfahrungen, also in bestimmten Gefühlsqualitäten, die konkrete Überzeugungen evozieren, die durch Zeichen symbolisiert und kommuniziert werden. Problematisch ist hier meines Erachtens die Funktion der Erfahrung und damit verbunden das Erfahrungsverständnis. Erstens ist Erfahrung nicht unmittelbar gegeben, sondern bereits reflexiv gedeutet und begrifflich bestimmt, sie setzt sich aus Anschauung und Begriff, Rezeptivität und Spontaneität zusammen.¹⁹ Erfahrung ist so schon in die Zeichenpraxis selbst eingelassen, ja ist selbst schon Teil einer Handlung und einer Lebensform, so auch derjenigen des Glaubens. Glauben gründet nicht in besonderen religiösen Erfahrungen, sondern umgekehrt gehören diese ihm bereits an in Form einer besonderen Praxis des Glaubens und insofern, als sie schon durch bestimmte

¹⁹ Ich orientiere mich hier an Kants Bestimmung des Erfahrungsbegriffs als Verknüpfung von Rezeptivität und Spontaneität, Anschauung und Begriff.

Glaubensüberzeugungen geprägt sind.²⁰ Religiöse Erfahrungen konstituieren nicht den Glauben, sondern sie werden durch ihn konstituiert.²¹ Dann aber kann sie weder Grund noch Kriterium von Glaubenspraxen sein. Und selbst wenn man zwischen Erfahrungen und Erlebnissen unterscheidet, bleibt zu fragen, ob es besondere, inhaltlich bestimmte und dennoch unmittelbare religiöse Erlebnisse geben kann. Erlebnisse sind, wenn sie material bestimmt sind, keine Erlebnisse mehr, sondern Erfahrung, die nicht unmittelbar gegeben ist, sondern durch kontextuell abhängige Zeichenpraxen, durch Sinndeutungen inhaltlich bestimmt und vermittelt ist.

Die pragmatistische Referenz auf den Erfahrungsbegriff in Sachen Religion folgt meiner Ansicht nach im Kern immer noch der Idee der Einheit von Selbst- und Gottesbewusstsein im „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ (Schleiermacher), im „Kreaturgefühl“ (Otto), in der Einung mit Gott im Seelengrund (Meister Eckhart), wenn auch unter Vollzug einer „pragmatistischen Wende“ hinsichtlich des Verständnisses von Selbstbewusstsein und Subjektivität. Hier wird aber epistemisch zu viel beansprucht: Handelt es sich beim Glauben tatsächlich um eine Art Intuition, der man sich kaum entziehen kann, und beim Gottesbezug um eine Realität, die sich aufdrängt, vergleichbar dem „Instinkt des Vogels zu fliegen“? Und folgt daraus kriteriologisch dann nicht wieder zu wenig: Welche intuitiv gewonnene Überzeugung kann Gültigkeit beanspruchen, welche nicht? Können Geltungsansprüche nicht auch durch quasi-naturalistische Legitimationen wie den Vergleich mit dem Instinkt des Vogels gegen Kritik immunisiert werden? Man könnte einwenden, dass der „Gottesinstinkt“ pragmatistisch verstanden anders als die Erstheiten der Qualia nicht den Charakter zweifelsfreier Gewissheit besitzt, sondern dass es sich um ein Vermuten handelt, und dass ja der Glaube gerade deshalb auch Option und Gegenstand einer Wahl, einer willentlichen Entscheidung sei, die mit jenem „Instinkt“ verbunden sei. Dann aber wird der Begriff des Instinktes äquivok gebraucht, denn es gehört zur Natur des Vogels, fliegen zu können, er muss es nur entdecken und lernen. Hinzu kommt die Problematik des Begriffs des Vermutens, der den Glauben, verstanden als Einstellung eines festen Überzeugt-Seins und Vertrauens, auf die Ebene des bloßen Meinens her-

²⁰ Vgl. auch die Diskussion um das Verständnis von mystischen Erfahrungen etwa bei STEVEN T. KATZ, *The "Conservative" Character of Mystical Experience*, in: DERS. (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford et.al. 1983, 3–60. Vgl. zur mystischen Erkenntnis ausführlich SASKIA WENDEL, *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 17–42; DIES., „„Einung mit Gott“. Mystik und Monismus“, in: *Geist und Leben* (2014), 387–397; DIES., „Gott in mir, außer mir, über mir. Zum Verständnis christlicher Mystik“, in: *Geist und Leben* (2011), 15–27.

²¹ Das hatte Charles Taylor auch gegen James' Verständnis religiöser Erfahrung eingewandt. Vgl. hierzu CHARLES TAYLOR, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 2002.

abzieht,²² und dann aber gerade durch die gleichzeitige Referenz auf die Begriffe „Instinkt“ und „Vermuten“ einen Widerspruch in den Begriff des Glaubens hineinträgt. Wer instinktiv handelt, vermutet nicht, sondern handelt eben gemäß seines natürlich gegebenen Instinkts. Wer über Instinkt verfügt, braucht nicht nur zu vermuten, sondern kann auf seine Intuitionen setzen, auf sich in ihnen einstellende Evidenzen. Instinkte sind epistemisch mit intuitiv gewonnenem Wissen, sensueller Evidenz o.ä. vergleichbar, nicht aber mit einem Meinen oder Vermuten, und auch nicht mit einem glaubenden Vertrauen. Sollte aber „Instinkt“ pragmatistisch doch auch eine Art sensuelle Evidenz bedeuten, dann läge das oben genannte Problem eines überzogenen epistemologischen Anspruchs vor sowie des Verständnisses von Religion als eine natürliche Anlage, eben vergleichbar dem Instinkt. Der Glaube wäre dann womöglich noch Entscheidung, ein Sprung ins Dunkle, dies aber eben entsprechend jenes „Gottesinstinktes“ und den mit ihm verknüpften Erfahrungen. Eine Entscheidung, die auf „Unwiderstehlichkeit“ beruht. Was aber als unwiderstehlich anmutet, braucht dann genau besehen auch keine Gründe. Was ist aber mit denen, bei denen sich schlichtweg überhaupt nichts einstellt? Die sich als areligiös verstehen, weil ihnen jegliches religiöses Gefühl fehlt? Sind diese religiös Unmusikalischen defizitär? Haben sie einen Defekt in ihren Gefühlsqualitäten und in ihrem Erfahrungsspektrum? Und vor allem: Welche Rolle hat die Freiheit hinsichtlich des Glaubens, vor allem auch die Freiheit, nicht zu glauben, wenn Basis des Glaubens eine „Unwiderstehlichkeit“ ist, vergleichbar dem Fluginstinkt des Vogels? Ist „wahre“ Freiheit dann nicht diejenige, die diesem Instinkt folgt – und umgekehrt diejenige, die dies nicht tut, eben defizitär? Inwiefern kann ein solches Konzept Religion tatsächlich als Deutungspraxis anerkennen, als Bewusstseinsleistung und nicht als Bewusstseinsanlage?

Hinzu kommt das Begründungsproblem des Geltungsanspruchs religiöser Überzeugungen und damit der handlungsanleitenden Regeln. Zwar wird hierzu die Reinigung durch Meditation zur Unterscheidung der Geister als notwendig angesehen. Dann stellt sich aber die Frage, worauf diese Unterscheidung beruht und woran sie sich orientiert. Sollte „Versonnenheit“ die Basis darstellen, führte dies sowohl in einen Zirkel als auch in einen unendlichen Regress, es sei denn, man beanspruchte eine Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung als Basis, die aber wie oben gesehen ja gerade qua Erfahrung nicht gegeben ist. Erfahrungen gehen den Überzeugungen nicht voraus, sondern sind durch diese schon bestimmt und somit wie diese bereits Teil religiöser Pra-

²² Vgl. zur Differenzierung von Wissen, Meinen und Glauben und die Bestimmung des Glaubens als fiduzialen Glauben im Unterschied zum nur vermutenden Meinen vor allem vgl. etwa FRANZ VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1991. Vgl. auch SASKIA WENDEL, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010, 79–85; DIES., „Die Rationalität der Rede von Gott. Thesen zur Legitimation der Theologie als Wissenschaft“, in: *Stimmen der Zeit* (2002), 254–262.

nen, nicht aber deren Grund und Ursprung. Dann aber bedürfen sie selbst einer Rechtfertigung hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs, und damit auch die sogenannte „Versonnenheit“, und taugen somit nicht als Rechtfertigungsgrund bzw. -kriterium religiöser Praxen und der ihnen zugehörigen Überzeugungen. Alle materialen Gehalte des Glaubens, ob Erfahrung, Überzeugung, Regel, Norm und Wert, bedürfen daher eines rechtfertigenden Verfahrens und sind Teil des „Spiels des Gründe Gebens und Gründe Verlangens“. Dieses Verfahren leistet der Intellekt, und zwar ohne Rekurs auf angeblich unmittelbar sich einstellende Erfahrungen, die dann nur noch reflexiv durch Zeichengebrauch ausgedeutet und vermittelt werden müssten. Der Intellekt vollzieht somit ein Mehrfaches: Er konstituiert, konstruiert Erfahrung durch begriffliche Bestimmung und metaphorische Deutung, er leistet seinen Beitrag zur Tradierung bestimmter Gehalte durch narrative Leistung, und er leistet die notwendige Unterscheidung der Geister durch ein diskursives Legitimationsverfahren religiöser Praxen und deren handlungsanleitenden Überzeugungen.²³ So wäre auch der pragmatistische Gedanke eingeholt, dass Denken eine Produktionsleistung hinsichtlich religiöser Einstellungen und Haltungen besitzt, und dass die intelligible Leistung im Feld des Glaubens nicht auf umfassende (Gottes-)erkenntnis abzielt, auf beseligende „visio beatifica“ bzw. auf eine *theoria* Gottes, die sich in der *theosis* vollzieht, sondern auf die konkrete Glaubenspraxis als Moment des Vollzuges einer jeden einzelnen endlichen Existenz – und dies mitten in Geschichte und Gesellschaft.

Wie aber kommen dann Glaubenspraxen auf und was macht sie aus? Sie können wie alle Handlungen als Tätigsein selbstbewussten Daseins verstanden werden, gründend in der Kreativität eines erstpörsönlich verfassten Bewusstseins. Sie haben ein seiner selbst bewusstes Dasein und damit Subjektivität und Freiheit zu ihrer Möglichkeitsbedingung. Das Moment ihres Auftretens liegt allerdings nicht im Bewusstseinsstrom dieses Daseins und in seinen Geföhlqualitäten verborgen, auch nicht in zu konkreten religiösen Überzeugungen geronnenen Erfahrungen, sondern in der konkreten Situation endlicher Existenz und dem damit verbundenen Bedürfnis, ja Zwang zur Lebensdeutung, um das Leben gelingend föhren zu können. In Bezug auf das Moment Unbedingtheit, das im eigenen Bewusstseinsvollzug deutlich wird, ist bewusstes Leben in der Lage, ausgehend von diesem „Vermögen des Unbedingten“ (Kant) sein eigenes Leben vor dem Horizont eines schlechthin Unbedingten zu deuten, das als existierend geglaubt wird. Dieser Glaube an und diese Hoffnung auf ein schlechthin Unbedingtes, das theistische Religio-

²³ Entsprechend bestimmte Ignatius von Loyola die von ihm so bezeichnete „Kunst der Unterscheidung“ nicht allein als meditative Technik der Entleerung und Reinigung, sondern gerade in ihrer Konzentration auf den zu beurteilenden Gehalt auch und vor allem als reflexive Tätigkeit des Intellekts. Vgl. zur Kunst der Unterscheidung IGNATIUS VON LOYOLA, *Die Exerzitionen, übertragen von HANS URS VON BALTHASAR*, 11. Aufl., Einsiedeln 1993, 99–106.

nen in ihren Zeichenpraxen als Gott bestimmen und tradieren, gründet in einer Haltung, einer Einstellung, die in ihrer Vorreflexivität durchaus den Charakter einer Gefühlsqualität besitzt, doch ohne inhaltlich bestimmt oder schon religiös aufgeladen zu sein: Vertrauen. Diese Haltung eines fiduzialen Glaubens (*fides qua, faith*) liegt dem spezifisch religiösen Glauben zugrunde, der material als Vertrauen auf die Existenz eines schlechthin Unbedingten, auf ein Göttliches oder Gott, bestimmt ist. Dieser materiale Gehalt (*fides quae, belief*) führt dazu, weitere Gehalte (*beliefs*) hervorzubringen. Beide zusammen, *faith und belief*, konstituieren den Glauben als Lebenspraxis, und die *beliefs* wiederum sind, wie James zu Recht bemerkte, nichts anderes als *rules for action*. Jenes philosophisch gewonnene Verständnis des Glaubens deckt sich denn auch hervorragend mit dem eingangs skizzierten Biblischen Leitgedanken, der völlig fern aller gnostischen Bestrebungen den Glauben als Handlung beschreibt: „Handle danach, und Du wirst leben.“ Und in dieser Betonung der Handlungsdimension des Glaubens, der *orthopraxis*, gehen pragmatistisch wie transzendental gesinnte ReligionsphilosophInnen und TheologInnen Seit’ an Seit’.