

panz seines Bildes vom Schachautomaten auch offen und unbestimmt stehen. Die Theologie ist nun nicht mehr das Instrument, die Geschichte zu homogenisieren, sondern die letzte Gelegenheit, ihrer Immanenz zu enttrinnen: „in der unablässigen Erwartung eines Wunders“ (I, 354). Zwischen jenen geschichtsphilosophischen Spekulationen und dieser erklärten Unvorgreiflichkeit des Glücks, das die zweite geschichtsphilosophische These dann ausdrücklich mit der Vorstellung der Erlösung zusammenführt, liegt das ganze Gewicht der Vorbehalte, die Benjamin gegen die Fortschrittszuversicht der Moderne ins Feld zu führen hat.

## Die manifeste Funktion der Religion und ihre Relativierung Zur Diskussion um Hermann Lübbes Religionstheorie

Von Achim ENGSTLER (Münster/W.)

Der Fall ist denkbar, daß eine Theorie ihren Gegenstand, indem sie ihn beschreibt, entscheidend verändert. Was diese Theorie faktisch beschrieb, wäre dann nicht das, was zu beschreiben sie intendierte, denn der ursprüngliche Gegenstand hätte sich eben durch den Akt des Beschreibens wesentlich verändert. Die betreffende Theorie stünde in dem Dilemma, als Beschreibung des Gegenstandes ausgeben zu müssen, was nicht Beschreibung *dieses* Gegenstandes ist.

In einer ähnlichen Situation steht Robert Spaemann zufolge funktionale Religionstheorie. Funktionale Analyse verändert seines Erachtens Religion nicht nur, sondern ist gleichbedeutend mit ihrer Zerstörung. Sie muß den Glauben an Gott<sup>1</sup> – so lautet eine Argumentation Spaemanns – „zu irgend etwas gut sein“ lassen<sup>2</sup> und stellt ihn damit als Mittel zu einem Zweck dar, der auch durch andere Mittel erreichbar wäre. Es gehört „zur Eigenart funktionaler Definitionen, daß sie ihren Terminus, indem sie ihn funktional bestimmen, prinzipiell austauschbar machen“,<sup>3</sup> denn „Denken in Funktionen ... heißt: Denken in möglichen Äquivalenten“.<sup>4</sup> Der Glaube an Gott ist laut Spaemann jedoch ein Vollzug, für den es gerade konstitutiv ist, daß zu ihm *kein* mögliches Äquivalent gedacht werden kann: „Ein substituierbarer Gott ... ist keiner.“<sup>5</sup> Das „Dilemma des Funktionalismus in der Theorie von Religion“<sup>6</sup> besteht somit darin, daß er seinen Gegenstand, indem er ihn beschreibt, destruiert.

Gegen dies Argument sind zugunsten der funktionalen Religionstheorie Hermann Lübbes, auf die Spaemanns Überlegungen vor allem zielen, zwei Einwände vorgebracht worden. Zum einen hat man gesagt, „was grundsätzlich umtauschbar“ sei, könne „dadurch

<sup>1</sup> ‚Religion‘ ist natürlich nicht einfachhin mit ‚Glauben an Gott‘ zu identifizieren, denn es gibt, worauf immer wieder hingewiesen wird (vgl. z. B. Kaufmann, Religion und Philosophie, 166 ff. [zur Auflösung der Kürzel der zitierten Literatur und zu den genauen Quellenangaben siehe das Verzeichnis am Schluß des Beitrags]), auch atheistische Religionen, zum Beispiel den Hinayana-Buddhismus, den Jainismus, den Daoismus. Soweit ich mich im folgenden auf Spaemanns Position beziehe, geht es jedoch im engeren Sinne um theistische Religionen.

<sup>2</sup> Spaemann, Gott, 19.

<sup>3</sup> Spaemann, Gott, 17. Vgl. Spaemann, Christliche Religion, 57.

<sup>4</sup> Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 16.

<sup>5</sup> Spaemann, Einsprüche, 9. Vgl.: Die „Relativierung des Absoluten“ ist „gleichbedeutend ... mit dessen Verschwinden“ (Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 17).

<sup>6</sup> Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 17.

lange noch nicht faktisch umgetauscht werden.“<sup>7</sup> Selbst wenn gemäß der funktionalen Analyse zwischen dem christlichen und irgendeinem anderen religiösen Vollzug Funktionsäquivalenz und somit prinzipielle Austauschbarkeit herrschen sollte, so stehe es doch dem Einzelnen aufgrund seiner durch Herkunft immer schon gegebenen Zugehörigkeiten nicht schlechterdings frei, wirklich auszutauschen: „Herkunftsgeprägte kulturelle Zugehörigkeitsverhältnisse – und für religiöse und konfessionelle Zugehörigkeitsverhältnisse gilt das erst recht – sind ... nicht ein Ensemble freier Dispositionsmöglichkeiten, zwischen denen Subjekte ... sich zu entscheiden hätten.“<sup>8</sup> Und nicht nur Herkunft, auch Lebenszeit beschränke die Möglichkeit freier Wahl in diesem Punkt. Wir lebten nicht lange genug, um die Traditionen, aus denen und in denen wir sind, durch Äquivalente zu ersetzen.<sup>9</sup> Dieser Hinweis trägt gegen Spaemanns Argument jedoch nichts aus. Denn funktionale Religionstheorie zerstört den Gegenstand Religion seiner Auffassung nach nicht dadurch, daß sie die faktische Austauschbarkeit eines religiösen Bekenntnisses durch ein anderes insinuiert, sondern dadurch, daß sie den Glauben an Gott als prinzipiell ersetzbar durch einen *nichtreligiösen* Vollzug darstellt.

Gegen diesen Gedanken richtet sich der andere, von Lübke selbst erhobene Einwand. Aus seiner funktionalen Religionstheorie folge gerade, so Lübke, daß die Funktion, die Religion erfüllt, durch nichts, was nicht Religion sei, erfüllt werden könne. Seine funktionale Bestimmung, die lediglich „eine Bemühung in definitiverischer Absicht“<sup>10</sup> sei, bezeichne nämlich *alles*, was die betreffende Funktion habe, als Religion.<sup>11</sup> Dieser Einwand ist nur auf den ersten Blick verblüffend. Man sieht rasch, daß das Problem damit nicht gelöst, sondern nur verschoben wird. Denn Spaemann leugnet ja nicht, daß man all die Vollzüge, die mögliche Mittel zu dem von funktionaler Religionsanalyse ausgemachten Zweck sind, ‚Religion‘ nennen kann. Was er in Abrede stellt, ist allein, daß funktionale Religionstheorie denjenigen Vollzug, den wir in unserem kulturellen Kontext ‚Religion‘ zu nennen gewöhnt sind, *der Sache nach* erhält.<sup>12</sup> Es hilft nichts, sagt Spaemann zu Recht, daß man den Vorgang der Relativierung der ursprünglichen Gottesidee durch den Aufweis möglicher

<sup>7</sup> Marquard, Religion und Skepsis, 45.

<sup>8</sup> Lübke, Historismus, 82. Vgl. Lübke, Religion nach der Aufklärung, 228 ff., 242 ff. und 254.

<sup>9</sup> „Umtauschen ist doch ein Vorgang, der Zeit kostet, also ... immer eine gewisse Dauer hat. Meine Vermutung wäre, daß bei Religionsumtauschung – bei der Kompliziertheit dieses Vorgangs – so lange Zeit gebraucht wird, daß wir immer sterben, bevor dieser Umtausch gelingt. Und insofern können wir gar nicht beliebig umtauschen. Das ist sozusagen ein skeptisches Argument dafür, die Religion – in unseren Landen die christliche Religion – deswegen anzunehmen, schlicht weil es sie bei uns gibt.“ (Marquard, Religion und Skepsis, 45) „Wahl ist die Religion ... nicht“, vielmehr ist man Christ z. B. deshalb, weil man in christlicher Tradition erzogen wurde (Diskussionsbeitrag Marquards – in: Oelmüller [Hg.], Wahrheitsansprüche, 323). Zu dem genannten skeptischen Argument vgl. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen, vor allem 15 ff.

<sup>10</sup> Lübke, Religion nach der Aufklärung, 227, vgl. 17 und 234. Vgl. Lübke, Religion, 324.

<sup>11</sup> „Was die fragliche Funktion erfüllt, ist Religion.“ (Lübke, Religion nach der Aufklärung, 227)

<sup>12</sup> Lübke scheint hier im übrigen den Unterschied zwischen *feststellender* und *festsetzender* Definition zu übergehen (vgl. Gabriel, Definition, vor allem 439; Radermacher, Definition, vor allem 111). Es geht ihm ja anscheinend weder um die Erläuterung seines privaten noch um die Normierung eines künftigen öffentlichen Gebrauchs des Begriffs ‚Religion‘, sondern um die Feststellung der Bedeutung, die dieser Begriff faktisch hat. Dafür spricht, daß er ausdrücklich betont, er wolle Religion nicht „im Unterschied zum Selbstverständnis der Gläubigen“ bestimmen (Religion nach der Aufklärung, 225), und daß er die Bemerkung, eine bestimmte Verwendung des Begriffs ‚religiös‘ sei „wortgebrauchswidrig“, als Argument gelten läßt (Religion nach der Aufklärung, 152, vgl. 154). Insofern kann das Ergebnis seiner Bemühung, anders als er meint (vgl. ebd. 227 und 230), offenbar auch als wahr oder falsch qualifiziert werden.

Äquivalente „dadurch zu unterlaufen sucht, daß man diese funktionalen Äquivalente ... nun einfach Gott nennt“.<sup>13</sup>

Mit diesen beiden Einwänden ist Spaemanns Behauptung eines Dilemmas funktionaler Religionstheorie also nicht beizukommen. Den destruktiven Effekt funktionaler Analyse von Religion, auf dem dies Dilemma beruht, hat Spaemann durch Rückgriff auf die Unterscheidung zwischen latenter und manifester Funktion noch von einer anderen Seite zu beschreiben versucht.<sup>14</sup> Die manifeste Funktion einer Handlung besteht in dem, was der Handelnde mit ihr intendiert; die latente Funktion bezeichnet demgegenüber das, was auch erreicht, aber nicht intendiert wird. Als manifeste Funktion des Geschlechtsverkehrs zum Beispiel kann die Befriedigung des Sexualtriebs, als latente Funktion dieses Vorgangs die Reproduktion der Art gelten. Die manifeste Funktion des Angelns ist es, Fische zu fangen, während man als seine latente Funktion die Beruhigung des Gemüts erkennen mag. Die funktionale Religionstheorie Hermann Lübbes macht als Funktion der Religion die *Bewältigung absoluter Kontingenz* aus. Religiöse Praxis verhilft uns laut Lübbe dazu, die schlechthinnige Abhängigkeit unseres Daseins und Soseins zu vergegenwärtigen und anzuerkennen.<sup>15</sup> Daß damit nicht die manifeste Funktion dieser Praxis bezeichnet ist, liegt auf der Hand: kaum ein religiös Gläubiger wird erklären, mit Gebeten oder dem Besuch von Gottesdiensten beabsichtige er, die schlechthinnige Abhängigkeit seines Daseins und Soseins zu vergegenwärtigen und anzuerkennen. „Kontingenzbewältigung“<sup>16</sup> bezeichnet vielmehr die *latente* Funktion religiöser Praxis, das, was Gebete und Gottesdienstbesuche erreichen, obgleich es nicht ausdrücklich intendiert wird. Indem funktionale Religionstheorie diese Funktion beschreibt und ihre Beschreibung dieser Funktion veröffentlicht, wird deren Latenz aufgehoben.

Spaemanns Auffassung nach gehört religiöse Praxis nun zu denjenigen Vollzügen, die sich als ganze nur fortsetzen lassen, wenn ihre latente Funktion latent *bleibt* – hebe man die Latenz der Funktion auf, zerstöre man den Vollzug.<sup>17</sup> Der Begriff Gottes habe nämlich „das Eigentümliche an sich, seine Funktion gerade nur so lange erfüllen zu können, wie er durch sie nicht definiert“ sei.<sup>18</sup> Sobald er als Mittel zu einem bestimmten Zweck bestimmt wird, hört er eben dieser Bestimmung wegen auf, als Mittel zu dem betreffenden Zweck tauglich zu sein. Das Dilemma der Theorie Lübbes besteht demnach darin, daß sie ihren Gegenstand, den Glauben an Gott, zerstört, indem sie seine latente Funktion – die Bewältigung absoluter Kontingenz – *aufdeckt*, indem sie über sie spricht und die allgemeine Anerkennung dessen, was sie sagt, anstrebt.<sup>19</sup>

Daß Lübbes funktionale Religionstheorie durch die Beschreibung von Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ die latente Funktion dieses Handelns aufdeckt, ist wohl unstrittig. Hingegen scheint mir die Auffassung, dadurch, durch Aufdeckung der latenten Funktion von Religion, werde religiöse Praxis als ganze zerstört, zweifelhaft. Ihre geringe Plausibilität kann man sich zunächst anhand profaner Beispiele deutlich machen. Wer einem Angler eine funktionale Analyse vermittelt, derzufolge die latente Funktion seines

<sup>13</sup> Spaemann, Gott, 18 f. Vgl. auch v. Kutschera, Vernunft und Glaube, 105.

<sup>14</sup> Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 10 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Lübbe, Religion, 324 ff.; Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 144 ff.

<sup>16</sup> Lübbe, Religion, 324; Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 160, 174 ff. und öfter.

<sup>17</sup> Vgl. Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 12 f. und 15 f.

<sup>18</sup> Spaemann, Gott, 18. Vgl. Spaemann, Christliche Religion, 57 f.

<sup>19</sup> Lübbe hat, wie billig, den Anspruch auf Publizität betont: Funktionale Religionstheorie wirke, „von den wissenschaftlichen Einrichtungen bis in die Medien hinein, öffentlich“ (Religion nach der Aufklärung, 225).

Angelns Gemütsberuhigung ist, macht die Fortsetzung des Angelns nicht unmöglich, ja irritiert sie aller Wahrscheinlichkeit nach nicht einmal. Dasselbe gilt für jemanden, der einem Feinschmecker die Auskunft erteilt, latente Funktion seines Tuns sei Selbsterhaltung, wie für den, der Regentänzer wissen läßt, die latente Funktion ihres Tanzens sei soziale Stabilisierung.<sup>20</sup> Sofern nur die manifeste Funktion der fraglichen Handlung *auch* erfüllbar bleibt, beziehungsweise sofern deren Erfüllbarkeit in der funktionalen Analyse nicht in Zweifel gezogen wird, irritiert die Aufdeckung der latenten Funktion die Fortsetzung des Handelns nicht. Eine bis zur Zerstörung der Handlung gehende Irritation tritt lediglich dann ein, so meine ich, wenn die Analyse dieser Handlung ihre *manifeste Funktion relativiert*.

Diese These läßt sich untermauern, wenn man einen von Spaemann angestellten Vergleich mittels der genannten Unterscheidung interpretiert. Spaemann hat mehrmals ausgeführt, daß Religion, funktional analysiert, ihrer Struktur nach einem Placebo, einem Scheinmedikament entspreche.<sup>21</sup> Die Einnahme eines Placebos bildet das Beispiel einer Handlung, bei der nur die nicht-intendierte, nicht aber die intendierte Funktion erfüllt wird. Was der Patient intendiert – die manifeste Funktion seiner Handlung –, ist, durch Einnahme des Placebos Substanzen zu sich zu nehmen, die bestimmte physische Wirkungen ausüben. Diese Funktion bleibt jedoch fiktiv, denn Placebos enthalten eben keine Wirksubstanzen. Erreicht wird lediglich die latente Funktion: durch den – irrigen – Glauben des Patienten an die physische Funktion des Medikaments wird die von den Ärzten intendierte psychische Funktion erfüllt. Die latente Funktion wird nun genau so lange erreicht, wie der Patient die manifeste Funktion intendiert, wie er also an eine physische Wirkung der Einnahme dieses Medikaments glaubt. Klärt man ihn darüber auf, daß diese Funktion *fiktiv* ist, daß eine physische Wirkung nicht eintreten *kann*, da das Medikament keine Wirksubstanzen enthält, bricht der gesamte Vorgang zusammen.

Sofern sich Spaemanns Vergleich eines funktional analysierten Gegenstandes mit einem Placebo halten läßt, deutet er darauf hin, daß funktionale Analysen und deren Veröffentlichung praktische Vollzüge unter der Bedingung zerstören, daß sie die manifeste Funktion der betreffenden Handlungen für fiktiv erklären.<sup>22</sup> Einem Angler Gemütsberuhigung als latente Funktion seines Tuns aufzudecken, tangiert dessen Praxis, wie erwähnt, kaum. Solange er die manifeste Funktion, das von ihm intendierte Fischefangen, auch erreicht, wird ihm die Erfüllung der latenten Funktion weitgehend gleichgültig sein, zumal wenn sie, wie in diesem Fall, eher förderlich ist. Überzeugt man ihn jedoch davon, die manifeste Funktion seines Angelns sei fiktiv, zum Beispiel weil es dort, wo er angelt, gar keine Fische gibt, so destruiert man sein Tun. Nach dieser Aufklärung ist das Angeln nicht mehr dasselbe, was es vorher war. Der aufgeklärte Angler kann es, *als diese Praxis*, nicht fortsetzen, denn Angeln besteht nun einmal darin, Fische zu fangen. Sollte er fortan eine Rute mit Haken und Köder am selben Wasser auswerfen, so tut er etwas, das wie Angeln *aussieht*, aber Gemütsberuhigungspraxis *ist*.

Entsprechendes gilt nun für die Aufklärung religiös Gläubiger durch funktionale Religionstheorie. Allein dadurch, daß man Gottesdienstbesucher darüber informiert, latente

<sup>20</sup> Das Angler-Beispiel in Anlehnung an Lübke, Religion nach der Aufklärung, 153; das Regentänzer-Beispiel nach Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 12.

<sup>21</sup> Spaemann, Gott, 18. Ebenso: Spaemann, Christliche Religion, 58.

<sup>22</sup> Problematisch ist dies Beispiel allerdings deshalb, weil es auf die falsche Fährte führen kann. Denn in ihm fallen Aufdeckung der latenten Funktion und Relativierung der manifesten Funktion *zusammen*, und so kann, wie in Spaemanns Ausführungen selbst, der irreführende Eindruck entstehen, jene sei entscheidend.

Funktion dieses ihres religiösen Vollzugs sei die Bewältigung der schlechthinnigen Abhängigkeit ihres Da- und Soseins, wird man ihre religiöse Praxis kaum erschüttern. Überzeugt man sie jedoch davon, die manifeste Funktion ihrer Gebete und Gottesdienstbesuche sei fiktiv, zum Beispiel weil es das Wesen, das sie anrufen, gar nicht gibt, so destruiert man ihr Tun. *Als diese Praxis* vermögen sie ihr Beten dann nicht fortzusetzen, denn Beten besteht nun einmal darin, sich an Gott zu wenden.<sup>23</sup> Sprechen derart Aufgeklärte weiterhin Gebete, so tun sie etwas, das wie Beten aussieht, aber Kontingenzbewältigungspraxis ist.

Die manifeste Funktion einer Praxis zu relativieren heißt, wie die herangezogenen Beispiele zeigen, die Annahmen in Zweifel zu ziehen, auf denen diese Praxis beruht. Was einer tut, hängt wesentlich von dem ab, was er glaubt; Handlungen in der Wirklichkeit hängen von Annahmen über die Wirklichkeit ab. Werden diese Annahmen problematisch, verlieren die auf ihnen beruhenden Handlungen den Boden. Als diese Handlungen können sie dann nicht fortgesetzt werden.

Wenn die zuletzt angestellten Überlegungen Plausibilität haben, kann Spaemanns These, Hermann Lübbes funktionale Religionstheorie führe zur Zerstörung ihres Gegenstands, nur gelten, insofern Lübbes Theorie die manifeste Funktion von Religion relativiert, und das heißt: insofern sie die Annahmen über die Wirklichkeit, auf denen religiöse Praxis beruht, problematisch werden läßt. Daß dies so sei, legt Spaemann durch die Unterstellung nahe, die funktionale Interpretation betrachte den Glauben an Gott analog zur Einnahme eines Placebos. Denn ein Placebo ist ein „Scheinmedikament“<sup>24</sup> und seine Einnahme infolgedessen eine Handlung, deren manifeste Funktion fiktiv ist. An anderer Stelle hat Spaemann auch ausdrücklich erklärt, seines Erachtens seien in Lübbes funktionaler „Uminterpretation der Religion ... alle kognitiven Ansprüche, alle Behauptungen über etwas, was der Fall war, der Fall ist und sein wird“, aufgegeben.<sup>25</sup> In einer Diskussion mit Lübke hat Rösen in gleichem Sinne geäußert, durch dessen funktionale Analyse sei „der kognitive Anspruch der Religion erledigt“, womit sie „gleichsam unter der Hand irrationalisiert“ werde.<sup>26</sup> Diesen Auffassungen ist Lübke mit Nachdruck entgegengetreten: „Die funktionalistische Religionstheorie ... sagt nicht – es gibt die Sätze nicht, mit denen das belegbar wäre – Gott sei ein Placebo: nicht-existent, aber durch den Glauben an seine Existenz nachweislich wohlätig wirksam.“<sup>27</sup> Seine Theorie behaupte weder, Religion sei

<sup>23</sup> Vgl. allgemein: Gill, Prayer. Für den christlichen Bereich vgl. etwa: Jungmann, Christliches Beten; auch Spaemann, Gott, 17. – Seiner These, die Aufdeckung der latenten Funktion von Religion führe zur Destruktion religiöser Praxis, versucht Spaemann auch durch den Nachweis Plausibilität zu verschaffen, mit ihr lasse sich das Mißlingen ‚säkularer‘ Religionsstiftungen wie der Comtes oder Nietzsches erklären. Nietzsches Versuch der Stiftung einer ‚Religion des Übermenschen‘ scheiterte laut Spaemann, weil es Nietzsche nicht gelang, „den funktionalistischen Ursprung dieser Idee vergessen zu machen, d. h. ihre Funktion latent werden zu lassen“ (Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 17). Auch hier aber, meine ich, ist der entscheidende Punkt die Relativierung der manifesten und nicht die Offenlegung der latenten Funktion. Denn daß die genannten Versuche zur Stiftung von Religion nicht gelangen und nicht gelingen konnten, beruht m. E. darauf, daß in einer Religion des Übermenschen latente und manifeste Funktion der religiösen Praxis zusammenfallen beziehungsweise daß die manifeste Funktion sozusagen ‚leer‘ bleibt. Insofern gibt es keinen ‚Vordergrund‘, hinter dem die latente Funktion dieser Praxis wiederum verschwinden könnte.

<sup>24</sup> Spaemann, Gott, 18.

<sup>25</sup> Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 23.

<sup>26</sup> Diskussionsbeitrag von Jörn Rösen, in: Oelmüller (Hg.), Wiederkehr, 143. Vgl. auch den Diskussionsbeitrag von Bernhard Waldenfels, in: Oelmüller (Hg.), Leiden, 146.

<sup>27</sup> Religion nach der Aufklärung, 225. Lübke spricht stets von „funktionalistischer“ Religionstheorie, während bei Spaemann sowohl von „funktionalistischer“ wie von „funktionaler“ Religionstheorie die

„eine Lebenspraxis durch Selbstverschaffung von Illusionen“,<sup>28</sup> noch, die Religionen besäßen keine kognitiven Gehalte.<sup>29</sup> Und sie vergleichgültige auch die untereinander konkurrierenden religiösen Wahrheitsansprüche nicht.<sup>30</sup>

Um klären zu können, welche kognitiven Gehalte der Religion die funktionale Religionstheorie bewahrt und ob es sich dabei um diejenigen Gehalte handelt, die Spaemann und Rügen ansprechen, skizziere ich kurz Lübbes Theorie.

In seiner unter dem Titel „Religion nach der Aufklärung“ publizierten<sup>31</sup> Analyse, die in der Absicht geschieht „herauszuheben, wieso Aufklärungsprozesse die Nötigkeitsbedingungen der Religion unberührt lassen“,<sup>32</sup> bestimmt Lübbe – wie oben schon erwähnt – Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ (149).<sup>33</sup> Genauer ist Religion die Praxis der Bewältigung *absoluter* Kontingenz. Mit Bezug auf die mögliche oder unmögliche Transformation eines Ereignisses in Handlungssinn unterscheidet Lübbe zwischen relativer Kontingenz, d. i. Zufall, und „absoluter Kontingenz“ (156). Zufälle bewältigen wir derart, daß wir sie in Handlungssinn transformieren, daß wir aus ihnen, sozusagen, etwas machen.<sup>34</sup> Absolute Kontingenz widersetzt sich hingegen „der Transformation in Handlungssinn prinzipiell“ (154). Zu den „Lebensbeständen“ (154), die wir als absolut kontingent erfahren, gehören zum Beispiel die Fakta, „daß wir sind und nicht vielmehr nicht sind“ (155) und daß „wir so und nicht vielmehr anders sind“ (159). Daraus können wir nichts machen. Gleichwohl sind die Bestände dieser „schlechthinigen Abhängigkeiten“ (154) auch nicht einfach zu ignorieren – wir müssen uns zu ihnen in ein Verhältnis setzen, denn „an Unterschieden der Art, wie wir zu ihnen eingestellt sind, hängen Unterschiede guten und weniger guten Lebens“ (155).<sup>35</sup> Genau „diejenige Lebenspraxis ..., in der wir uns auf die absolute Kontingenz unseres Daseins beziehen“, ist nun laut Lübbe Religion (156).

Anders als die „humane Regelpraxis“ des Umgangs mit Zufällen (153) zielt religiöse Praxis nicht darauf ab, auf die kontingent gegebene Lage mit wirklichkeitsverändernden Handlungen zu reagieren. Denn die Lebensbestände, die wir als absolut kontingent erfahren, von denen wir uns also *schlechthin* abhängig sehen, sind eben „handlungsmäßig indisponibel“ (165). Wir können nicht die Lage unseres Daseins ändern, sondern „einzig unsere Einstellung zu ihr“ (161), nämlich indem wir sie *anerkennen*. „In Anerkennung dessen,

---

Rede ist. Da mir damit keine für meinen Kontext relevante sachliche Differenz impliziert zu sein scheint, benutze ich der Einfachheit halber das Attribut „funktional“.

<sup>28</sup> Diskussionsbeitrag Lübbes, in: Oelmüller (Hg.), Leiden, 146.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. den Diskussionsbeitrag Lübbes – in: Oelmüller (Hg.), Wiederkehr, 144.

<sup>30</sup> Religion nach der Aufklärung, 250.

<sup>31</sup> Zuerst erschien, als Ausarbeitung eines 1978 gehaltenen Vortrags, Lübbes Aufsatz „Religion nach der Aufklärung“, der mit geringfügigen Veränderungen mehrfach wiederabgedruckt wurde (die Angaben im Verzeichnis der zitierten Literatur am Ende des Beitrags). Breiter ausgearbeitet und gegen Kritik verteidigt hat Lübbe seine Theorie in dem 1986 ebenfalls unter dem Titel „Religion nach der Aufklärung“ erschienenen Buch.

<sup>32</sup> Religion nach der Aufklärung, 241. Seine funktionale Bestimmung von Religion habe ihren Ort, so Lübbe, „im Kontext einer Metakritik derjenigen Religionskritik, die mit dem Aufklärungsprozeß die Bedingungen der Nötigkeit religiösen Lebens und damit die Religion selber sich auflösen sieht“ (ebd. 175, vgl. 14, 150, 167).

<sup>33</sup> Hier und im folgenden Text weisen Seitenzahlen in runden Klammern Zitate aus Lübbe, Religion nach der Aufklärung, nach.

<sup>34</sup> Ein Beispiel Lübbes: „Ein Unfall beendet eine ordentliche Pianistenkarriere, und eine außerordentliche Kritikerkarriere beginnt.“ (Religion nach der Aufklärung, 153)

<sup>35</sup> Vgl. Religion nach der Aufklärung, 177.

was indisponibel ohnehin ist, wie es ist und somit unser Dasein unabänderlich bestimmt, lassen wir alles sein, wie es sowieso schon ist, und das einzige, was sich im Akt dieser Anerkennung ändert, sind wir selbst, nämlich in unserem Verhältnis zu diesem Bestand.“ (166) Uns in ein „vernünftiges Verhältnis zum Unverfügbaren“ zu setzen (231), das ist laut Lübbe die Funktion von Religion.<sup>36</sup>

Sie erreicht diese Funktion, indem sie die schlechthinnigen Abhängigkeiten unseres Daseins in rituellen Formen<sup>37</sup> anerkennend bewußt hält. Im Gesangbuch, zum Beispiel, wird „vergegenwärtigt, daß wir in keiner Lebenslage der Bedingungen unseres Daseins mächtig sind und darauf antworten die ... Lieder dann mit ihrem Dank, ihren Bitten und Klagen“ (173). Dasselbe gilt für Gottesdienste, Gebete, Segensspendungen: „Inhalt dieser Praxis“ ist der „Kultus“.<sup>38</sup> „Religion als Praxis der Bewältigung absoluter Kontingenz“ ist eine Praxis, in der „die Regeln befolgt werden, die den Kultus bestimmen, also kultisches Reden und kultisches Tun“.<sup>39</sup>

Kognitive Ansprüche der Religion spielen insoweit keine Rolle. Gleichwohl spricht Lübbe auch von „Wahrheiten, die unserer religiösen Praxis zugrunde liegen“<sup>40</sup> und von „kognitiven Gehalte[n]“ der Religion.<sup>41</sup> Religion *behauptet* etwas, sie enthält etwas, das „auf der kognitiven Ebene ausformuliert“ werden kann<sup>42</sup> – das stellt Lübbe nicht in Abrede. Er bezweifelt jedoch, daß das, was Religion behauptet, *als Behauptung interessant* ist. Die kognitiven Gehalte von Religion seien „trivial, um nicht zu sagen: banal“,<sup>43</sup> denn in religiöser Rede werde nur „vergegenwärtigt, was ohnehin unwidersprechlich ist“.<sup>44</sup> Bei den Behauptungen, die Religion enthält, handle es sich nämlich nur um „Mitteilung[en]“ wie die, „daß wir sind und nicht vielmehr nicht sind“,<sup>45</sup> und die, daß wir „unser Dasein nicht einem Akt der Zustimmung zu ihm“ verdanken.<sup>46</sup> Diese Behauptungen ließen sich zusammenfassen in dem Satz: „unser Dasein ist kontingent und in Handlungssinn nicht integrierbar“.<sup>47</sup>

<sup>36</sup> Die Vernunft der Religion ist die Vernunft unseres Verhältnisses zum Unverfügbaren.“ (Lübbe, Selbstdarstellung, 65) Mit der genannten Bestimmung greift Lübbe zurück auf eine Formulierung Friedrich Kambartels (vgl. Religion nach der Aufklärung, 149).

<sup>37</sup> Eine Rede, die „vergegenwärtigt, was ohnehin unwidersprechlich ist, ... ist *rituelle* Rede. Rituell vergegenwärtigen wir religiös Kontingentes, was in Handlungssinn prinzipiell nicht integrierbar ist ...“ (Lübbe, Religion, 329; meine Hervorhebung) Der häufig geäußerten Kritik, seine funktionale Bestimmung von Religion sei zu unspezifisch, könnte Lübbe wohl lediglich dadurch entgehen, daß er das *Wie*, die Art und Weise *religiösen* Umgangs mit absoluter Kontingenz gegenüber anderen Arten des Umgangs damit genauer auszeichnete. Nur so wird sich zeigen lassen, daß jene Kontingenzbewältigung, die Religion liefert, eine spezifisch andere ist als die, die Wissenschaft, Kunst, Literatur, Lachen und Weinen oder ein nüchterner Realismus bereitstellen. Vgl. zu diesem Einwand und zur Benennung anderer Formen der Bewältigung absoluter Kontingenz: den Diskussionsbeitrag Odo Marquards, in: Oelmüller (Hg.), Wiederkehr, 148; den Diskussionsbeitrag Oelmüllers, in: Oelmüller (Hg.), Leiden, 294; Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 19; Marquard, Religion und Skeptis, 43 f.; Angehrn, Kontingenzbewältigung, 287 f.; sowie v. Kutschera, Vernunft und Glaube, 105 Anm. 12.

<sup>38</sup> Diskussionsbeitrag Lübbes, in: Oelmüller (Hg.), Wiederkehr, 244.

<sup>39</sup> Ebd. 243 f.

<sup>40</sup> Lübbe, Religion, 316.

<sup>41</sup> Diskussionsbeitrag Lübbes, in: Oelmüller (Hg.), Wiederkehr, 144.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd. Vgl. Lübbe, Religion, 328; vgl. ferner Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 154 f. und 165.

<sup>44</sup> Lübbe, Religion, 329.

<sup>45</sup> Diskussionsbeitrag Lübbes, in: Oelmüller (Hg.), Wiederkehr, 144.

<sup>46</sup> Lübbe, Religion, 328.

<sup>47</sup> Ebd.

Die Feststellung der absoluten Kontingenz unseres Daseins ist Lübbes funktionaler Theorie zufolge der kognitive Gehalt von Religion. Das ist die ganze Wahrheit, die unserer religiösen Praxis zugrunde liegt, das ist alles, was religiöse Sätze ausdrücken.<sup>48</sup> Mit dieser Auskunft wird die oben angeführte Meinung Spaemanns und Rüsens, in Lübbes Theorie seien die kognitiven Ansprüche von Religion aufgegeben, allerdings kaum widerlegt. Denn offensichtlich sind die kognitiven Gehalte von Religion, die beide vor Augen haben, nicht die, die Lübbes Religionstheorie konzidiert. So kann es auch nicht überzeugen, wenn Lübbe gegenüber Rösen äußert, er behaupte „nicht, daß den Religionen in der Konsequenz des Aufklärungsprozesses ihre kognitiven Gehalte abhanden gekommen seien“.<sup>49</sup> Welchen Aufklärer man auch immer heranziehen mag, ob Reimarus, Lessing oder Kant – daß sie als kognitive Gehalte von Religion nicht *das* ansehen, was Lübbe als diese Gehalte anführt, triviale Kontingenzbehauptungen wie die Mitteilung, daß wir sind und nicht vielmehr nicht sind, ist kaum zu übersehen. Für Reimarus und Lessing und Kant, wie für Spaemann und Rösen, sind kognitive Gehalte von Religion vielmehr das, was man als religiöse oder konfessionelle Existenzbehauptungen bezeichnen könnte, Sätze wie ‚Der allmächtige und ewige Gott existiert‘, ‚Gott hat die Welt geschaffen‘, ‚Jesus von Nazareth ist Gottes Sohn‘. Und Lübbes Religionstheorie versucht doch gerade davon zu überzeugen, daß „Religion nach der Aufklärung“ eben diese Gehalte als *kognitive Gehalte verloren* hat.<sup>50</sup>

Aus Lübbes These, wir lebten „religiös unter Voraussetzungen vollbrachter Aufklärung“,<sup>51</sup> folgt somit meines Erachtens unmittelbar, daß die kognitiven religiösen Gehalte, denen die Kritik der Aufklärer galt – Existenzbehauptungen wie die genannten –, in unserer Religion keine Rolle mehr spielen können.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Lübbe ist aufgrund dessen zu eigenwilligen Interpretationen religiöser Sätze genötigt. Wer den Willen Gottes anruft, der sagt nur, daß er anerkennt, „wovon wir handlungsintranszendent schlechthin abhängig sind“ (Religion, 331 f.); wer ein Gebet um glückliche Heimkehr von einer Reise spricht, anerkennt damit lediglich die absolute Kontingenz seines Lebens (vgl. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 223 f.); wer bekennt, Gottes Ratschluß sei unerforschlich oder sein Friede sei höher als alle Vernunft, bekundet damit nur, „daß es unmöglich ist, den Sinn [des Geschehens] nach Analogie unseres Handlungssinns zu rezipieren, anzuerkennen und wahrzunehmen“ (Diskussionsbeitrag Lübbes, in: Oelmüller [Hg.], Wiederkehr, 244). Zur Kritik solcher Deutungen religiöser Sätze vgl. etwa den Diskussionsbeitrag Manfred Sommers, in: Oelmüller (Hg.), Wahrheitsansprüche, 208; sowie Angehrn, Kontingenzbewältigung, 287. – Wie es auch immer mit der Plausibilität von Lübbes Deutungen religiöser Äußerungen bestellt sein mag, in jedem Fall müßte seine Theorie in der Lage sein zu erklären, weshalb zur religiösen Kontingenzbewältigung gerade Bilder *nicht*-kontingenter Wesen gewählt werden. Das scheint doch – gegen Lübbes Auffassung – zu zeigen, daß menschliche Kontingenz gerade nicht durch ihre Anerkennung und Bewußthaltung bewältigt werden soll, sondern umgekehrt dadurch, daß man von ihr möglichst absieht.

<sup>49</sup> Diskussionsbeitrag Lübbes, in: Oelmüller (Hg.), Wiederkehr, 144. In diesem Sinne beschreibt Lübbe die „erfolgreiche Aufklärung“ auch lediglich als den Prozeß der Durchsetzung von „Gewissensfreiheit, Freiheit der Meinung und Wissenschaftsfreiheit“ (Selbstdarstellung, 64) – daß philosophische Aufklärung nicht zuletzt *Erkenntniskritik* war und insofern durchaus die kognitiven Gehalte von Religion betraf und betrifft, wird dabei unterschlagen. (Vgl. auch unten Anm. 52.)

<sup>50</sup> Es ist allerdings nicht richtig zu sagen, „daß Lübbe die Frage nach der Wahrheit religiöser Aussagen ablehnt“ (v. Kutschera, Vernunft und Glaube, 105 Anm. 12). Denn die Kontingenzbehauptungen, die religiöse Aussagen enthalten, können ja wahr oder falsch sein; nach Lübbe sind sie eben trivialerweise wahr.

<sup>51</sup> Lübbe, Religion, 315; Selbstdarstellung, 64.

<sup>52</sup> Insofern kann Lübbe auch erklären, es sei eine der „öffentlichen Wirkungen religiöser Aufklärung“, daß die „Wahrheiten, die unserer religiösen Praxis zugrunde liegen, ... mit der rasch sich erweiternden Menge unseres ... wissenschaftlichen Wissens in Bezug auf das, was der Fall ist, stets

Und das heißt, daß Lübbes funktionale Religionstheorie die manifeste Funktion religiöser Praxis relativiert. Denn die manifeste Funktion einer religiösen Handlung wie zum Beispiel des Aaronitischen Segens<sup>53</sup> beruht schlechterdings auf der Behauptung der Existenz eines persönlichen Gottes.<sup>54</sup> Zwar mag *Anlaß* dieser Handlung die Erfahrung der schlechthinigen Abhängigkeit unseres Daseins, also eine Kontingenzbehauptung, sein. Ihre *Prämisse* ist jedoch eine spezifische Existenzbehauptung. In einigen Formulierungen Lübbes wird dieser Unterschied durchaus angedeutet, so etwa wenn er davon spricht, daß die „Lebensbestände, zu denen wir uns religiös *verhalten*“,<sup>55</sup> beziehungsweise die „uns zur Religion *herausfordernde Wahrheit*“ banal sei.<sup>56</sup> Damit wird zwischen dem Anlaß von Religion bzw. religiöser Praxis – bestimmten „Lebensbestände[n]“ und bestimmter „Wahrheit“ – und der religiösen Handlung selbst und deren Prämissen unterschieden. Aber Lübbe übergeht diese Differenz mit Äußerungen wie der, funktionale Religionstheorie sei „nicht durch die Absurdität charakterisierbar, die Wahrheitsprämissen einer religiösen Praxis dahingestellt sein zu lassen, die ohne diese Prämissen in der Tat gar nicht verständlich wäre“.<sup>57</sup> Wenn funktionale Religionstheorie als kognitiven Gehalt von Religion allein *Kontingenzbehauptungen* einräumt, so läßt sie die Prämissen religiöser Praxis allerdings dahingestellt sein – denn die *Prämissen* dieser Praxis sind *Existenzbehauptungen*, die in religiösen Bekenntnissen ja ausdrücklich formuliert werden.<sup>58</sup>

Wenn die oben vertretene These richtig ist, eine Handlung, deren manifeste Funktion relativiert werde, lasse sich *als diese* Handlung nicht fortsetzen, dann wird man folglich sagen müssen, daß Lübbes funktionale Religionstheorie tatsächlich zur Zerstörung ihres Gegenstandes führt. Fände seine funktionale Analyse der Religion Anerkennung im öffentlichen Bewußtsein, so wäre Religion nach der Aufklärung durch Lübbe nicht mehr die Praxis, die vordem als religiöse Praxis bezeichnet wurde. Vielmehr handelte es sich dann wohl um „eine Religion für Intellektuelle“,<sup>59</sup> in der zum Beispiel vom Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist nur noch „gleichsam aus denkmalpflegerischen Gründen“ die Rede wäre „und weil man gern weiter hört, was man immer gehört hat“.<sup>60</sup> Als Intellektu-

kompatibel bleiben – wobei er diese Wirkung unter anderem auf den Einfluß Kants zurückführt (Lübbe, Religion, 316, vgl. 320 ff.; vgl. auch Lübbe, Wissenschaftskulturelle Voraussetzungen der Religion). Es ist gewiß auch kein Zufall, daß Lübbe „die mystischen Traditionen“ hervorhebt, „die zwar viele Worte machen, aber im Grunde *nichts behaupten*“ (Diskussionsbeitrag, in: Oelmüller [Hg.], Wiederkehr, 267; meine Hervorhebung).

<sup>53</sup> Num 6, 24–26. Lübbe benutzt dieses Beispiel selbst (Religion nach der Aufklärung, 147).

<sup>54</sup> Vor allem Robert Spaemann hat nachdrücklich darauf hingewiesen, daß Offenbarungsreligionen auf spezifischen Existenzbehauptungen beruhen (Spaemann, Religion und ‚Tatsachenwahrheit‘; vgl. ferner Spaemanns Diskussionsbeitrag, in: Oelmüller [Hg.], Wiederkehr, 152 f.). Für Lübbe hingegen ist „die Frage, ob Gott existiert, ... gar keine religiöse Frage“ (Religion, 332).

<sup>55</sup> Diskussionsbeitrag Lübbes, in: Oelmüller (Hg.), Wiederkehr, 144; meine Hervorhebung.

<sup>56</sup> Lübbe, Religion, 328; meine Hervorhebung.

<sup>57</sup> Ebd. 331.

<sup>58</sup> Lübbe schreibt lediglich dem *Buchstaben* religiöser Bekenntnisse eine Funktion zu: ihre buchstäbliche Fixierung dient der Stiftung und dem Erhalt konfessioneller Einheit (vgl. Religion nach der Aufklärung, 247 f. und 250). Der *Inhalt* der Bekenntnisse ist demgegenüber irrelevant; zumindest bleibt die Bewältigung absoluter Kontingenz – also die Erfüllung der *latenten* Funktion von Religion – in seinen Augen gänzlich unberührt davon, wie der Einzelne das jeweilig religiös gesprochene Bekenntnis *versteht* (vgl. Religion nach der Aufklärung, 246 ff.).

<sup>59</sup> Spaemann, Funktionale Religionsbegründung, 23. Damit wird, anders als Lübbe unterstellt, nicht behauptet, seine *Theorie* sei eine „Mini-Religion für Intellektuelle“ (Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 227, vgl. 150 Anm. 15). Vielmehr wird behauptet, die sich nach der öffentlichen Anerkennung seiner Theorie ergebende *Religion* sei eine Religion für Intellektuelle.

<sup>60</sup> Diskussionsbeitrag Spaemanns, in: Oelmüller (Hg.), Wiederkehr, 152 f.

ellenreligion ließe sie sich vor allem deshalb bezeichnen, weil diese Religion in jeder ihrer Funktionen die Leistung erforderte, das, was man religiös sagt, entgegen seinem wörtlichen Sinn verstehen zu müssen.<sup>61</sup> Da es Lübbes erklärte Absicht ist, Religion nicht „im Unterschied zum Selbstverständnis der Gläubigen“ zu bestimmen (225),<sup>62</sup> sondern das aufzunehmen, „was wir ‚Religion‘ nennen“ (234), geriete seine Theorie damit in das eingangs erwähnte Dilemma, als Beschreibung ihres Gegenstandes ausgeben zu müssen, was nicht Beschreibung dieses Gegenstandes ist.

Und eben diese Präntation Lübbes, das Selbstverständnis der Gläubigen unterschiedslos treffen zu wollen, scheint auch die eigentlich naheliegende Vermutung zu verwehren: daß in seinen religionsphilosophischen Arbeiten in orientierender Absicht vorgeschlagen werden solle, wie Religion aufgeklärt zu verstehen sei, daß es sich also um Bemühungen handle, den nachaufklärerischen Begriff von Religion nicht festzustellen, sondern festzusetzen.<sup>63</sup>

### Literaturverzeichnis

Die in den Fußnoten verwendeten Kürzel erscheinen kursiv.

- Angehrn, Emil: Religion als *Kontingenzbewältigung*? [zu: Hermann Lübbe: Religion nach der Aufklärung, Graz–Wien–Köln 1986], in: Philosophische Rundschau 34 (1987) 282–290.
- Gabriel, Gottfried: *Definition*, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 1 (Mannheim–Wien–Zürich 1984) 439–442.
- Gill, Sam D.: *Prayer*, in: Mircea Eliade (Hg.): The Encyclopedia of Religion, Vol. 11 (New York–London 1987) 489–494.
- Jungmann, Josef Andreas: *Christliches Beten in Wandel und Bestand* (München 1969).
- Kaufmann, Walter: *Religion und Philosophie* (München 1966).
- Koslowski, Peter (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. Religion und ihre Theorien (Tübingen 1985).
- v. Kutschera, Franz: *Vernunft und Glaube* (Berlin–New York 1990).
- Lübbe, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, in: Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller, Jürgen Ebach und Hartmut Przybylski (Hg.): Diskurs: Religion (Paderborn–München–Wien–Zürich 1979) 315–333 [mit geringfügigen Veränderungen wiederabgedruckt in: Trutz Rendtorff (Hg.): Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung (Göttingen 1980) 165–184; und in: Hermann Lübbe: Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft (Düsseldorf–Wien 1980) 59–86].
- : *Wissenschaftskulturelle Voraussetzungen der Religion nach der Aufklärung*, in: Willi Oelmüller (Hg.): Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen (Paderborn–München–Wien–Zürich 1984) 135–141.
- : *Religion nach der Aufklärung* (Graz–Wien–Köln 1986).
- : *Historismus* oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur, in: Willi Oelmüller (Hg.): Wahrheitsansprüche der Religionen heute (Paderborn–München–Wien–Zürich 1986) 65–83.

<sup>61</sup> Vgl. dazu oben Anm. 48.

<sup>62</sup> „Sie [die funktionalistische Religionstheorie] präntiert nicht zu sagen, worum es sich in der Religion, im Unterschied zum Selbstverständnis der Gläubigen, eigentlich handle. Umgekehrt heißt das: Sofern die funktionalistische Religionstheorie allerdings sagen möchte, worum es sich in der Religion handelt, möchte sie es so sagen, daß darin wiedererkennbar bleibt, worum es sich bei seiner Religion für den Gläubigen selbst handelt.“ (Religion nach der Aufklärung, 225 f.)

<sup>63</sup> Vgl. zu dieser Vermutung oben die Hinweise in den Anmerkungen 12, 48, 52 und 58. Vgl. ferner auch Lübbes Interpretation später Texte Heinrich Heines als „Dokumente einer Gestalt der Religion nach der Aufklärung“ (Lübbe, Heinrich Heine, 208).

- : *Heinrich Heine* und die Religion nach der Aufklärung, in: Hermann Lübke: Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus (Graz–Wien–Köln 1989) 207–219.
- : Philosophische *Selbstdarstellung* in redaktionellem Auftrag [dtsh.-frz.], in: André Mercier und Maja Svilar (Hg.): *Philosophes critiques d'eux-mêmes. Philosophers on Their Own Work. Philosophische Selbstbetrachtungen*, Vol. 14 (Bern–Frankfurt a. M.–New York–Paris 1990) 53–90.
- Marquard, Odo: *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart 1981).
- : *Religion und Skepsis*, in: Peter Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien (Tübingen 1985) 42–47.
- Oelmüller, Willi (Hg.): *Wiederkehr* von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen (Paderborn–München–Wien–Zürich 1984).
- (Hg.): *Wahrheitsansprüche* der Religionen heute (Paderborn–München–Wien–Zürich 1986).
- (Hg.): *Leiden* (Paderborn–München–Wien–Zürich 1986).
- Radermacher, Hans: *Definition*, in: Edmund Braun und Hans Radermacher (Hg.): *Wissenschaftstheoretisches Lexikon* (Graz–Wien–Köln 1978) 110–115.
- Spaemann, Robert: Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Gott‘, in: Robert Spaemann: *Einsprüche. Christliche Reden* (Einsiedeln 1977) 13–35 [dieser mehrfach wiederabgedruckte Aufsatz erschien zuerst in: *Communio* 1 (1972) 54–72].
- : *Christliche Religion* und Ethik, in: Robert Spaemann: *Einsprüche. Christliche Reden* (Einsiedeln 1977) 51–64.
- : Vorbemerkungen, in: Robert Spaemann: *Einsprüche. Christliche Reden* (Einsiedeln 1977) 7–12.
- : *Funktionale Religionsbegründung* und Religion, in: Peter Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien (Tübingen 1985) 9–25.
- : *Religion und ‚Tatsachenwahrheit‘*, in: Willi Oelmüller (Hg.): *Wahrheitsansprüche der Religionen heute* (Paderborn–München–Wien–Zürich 1986) 225–234.

## Radikalisierte Hermeneutik

### Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida

Von Stefan MAJETSCHAK (Bonn)

„Von Ausnahmen abgesehen, gibt es heute kein Gespräch zwischen zwei mächtigen Strömen europäischer Philosophie, nämlich zwischen dem Neostukturalismus und der Hermeneutik.“<sup>1</sup> Diese Worte, mit denen Manfred Frank 1981 in Paris einen Vortrag im Rahmen der Begegnung zwischen Hans-Georg Gadamer und Jacques Derrida eröffnet hat, kennzeichnen auch heute noch, zwölf Jahre später, weithin die philosophische Diskussionslage. Philosophisch ernstzunehmende Stellungnahmen, die das, was Frank – mehr oder minder angemessen – als ‚Neostukturalismus‘ bezeichnet, den Diskussionszusammenhängen ‚traditionellen‘ Philosophierens zu integrieren suchen, stellen immer noch eine Seltenheit dar.<sup>2</sup> Das mag daran liegen, daß sich Derridas Werk seit seinen Anfängen solchen Integrationsversuchen in mancher Hinsicht bewußt versperert. Schon seine „Gram-

<sup>1</sup> So Manfred Frank, *Die Grenzen der Beherrschbarkeit der Sprache*, in: Ph. Forget (Hg.), *Text und Interpretation* (München 1984).

<sup>2</sup> Vgl. neben den einschlägigen Arbeiten von Manfred Frank, neuerdings wieder zugänglich in seinem Sammelband: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie* (Erweiterte Neuausgabe Frankfurt a. M. 1990) vor allem Josef Simon, *Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. Bemerkungen zu einer „unwahrscheinlichen Debatte“*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12, H. 3 (1987) 79–90, sowie die Beiträge des von Diane P.