

STOELLGER / KUMLEHN (HRSG.)

—

WORTMACHT / MACHTWORT

INTERPRETATION INTERDISZIPLINÄR

HERAUSGEBER

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

BEIRAT

PETER FRÖHLICHER, PETER-ULRICH MERZ-BENZ,
EMIL ANGEHRN

BAND 16

WORTMACHT / MACHTWORT

DEUTUNGSMACHTKONFLIKTE
IN UND UM RELIGION

HERAUSGEGEBEN VON
PHILIPP STOELLGER
MARTINA KUMLEHN

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2017

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Detail aus: Matthias Grünewald,

Isenheimer Altar (erste Schauseite), zwischen 1506 und 1515

Musée d'Unterlinden, Colmar, © Philipp Stoellger

Bindung: docupoint GmbH, Magdeburg

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-6066-3

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Vorwort

Wer hat ‚das Sagen‘ in Sachen Religion? So zu fragen heißt, nach Deutungsmachtverhältnissen zu fragen. ‚Säkularisierung‘ hatte das Sagen als dominantes Deutungsmuster in Sachen Religion. Manche folgen dieser Deutung noch immer, andere nicht. Die hier versammelten Beiträge fragen aus der Distanz der Deutungsmachtanalyse, wie es dazu kam, wie es wirkte und warum dieses Deutungsmuster in Krisen geraten ist, die seine Dominanz vergehen ließen.

Wer ‚hat‘ das Sagen in Sachen Religion oder *wer hat ‚wirklich‘ etwas zu sagen?* So zu fragen, heißt zu unterscheiden zwischen dem Anspruch, ‚das Sagen‘ zu haben (etwa qua Amt, Institution oder Denkgewohnheit), und einem Sagen, dessen Anspruch offen auf Ratifikation angewiesen bleibt. Machtwort und Wortmacht sind deutlich zu unterscheiden, wie ‚das Sagen haben‘ oder etwas zu sagen zu haben.

Deutungsmachtansprüche in Sachen Religion sind ebenso konfliktiv wie unvermeidbar. Man ist in sie ‚verstrickt‘, auch ohne das gewählt oder gewollt zu haben. Daher steht Deutung von Religion (von innen wie außen) in der *Verantwortung*, sich zur Machtfrage selbstkritisch zu verhalten. Wissenschaftlich beunruhigend an dieser Allgegenwart von Deutungsmacht ist, dass es ihr gegenüber keinen neutralen, machtfreien Ort geben kann. Auch wissenschaftliche Perspektiven sind nie ohne Deutungsmachtanspruch – und *beschreiben* nicht nur, sondern *betreiben* stets auch etwas. Was und wie ist jeweils kritisch explizit zu machen.

Das zeigt sich in den hier versammelten Beiträgen, die im Rahmen verschiedener Tagungen des DFG-Graduiertenkollegs 1887 ‚Deutungsmacht: Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten‘ vorgestellt und diskutiert wurden.

Der Dank der Herausgeber wie des GRK geht vor allem an die Referenten und Referentinnen, von deren Beiträgen die gemeinsame Arbeit an Deutungsmachtkonflikten erheblich profitiert hat. Der Dank geht auch an das Kollegium des Kollegs und die Kollegiatinnen und Kollegiaten sowie an die DFG, ohne die solche Grundlagenforschung nicht möglich und wirklich geworden wäre. Der Dank richtet sich zudem an Frank Hamburger, dessen Redaktion und Layout die Beiträge in die bestmögliche Form gebracht haben, an Mareike Holst, die in einzelnen Beiträgen

die Fußnoten formatiert hat sowie an Rasmus Nagel und Patrick Ebert, die bei den Korrekturen mitgeholfen haben.

Heidelberg/Rostock, 2016
Philipp Stoellger/Martina Kumlehn

Inhalt

PHILIPP STOELLGER

Einleitung

Zwischen Machtwort und Wortmacht

Was heißt ‚das Sagen‘ oder ‚etwas zu sagen‘ haben? 1

A Krisen der ‚Säkularisierung‘ als Deutungsmuster

JOHANNES ZACHHUBER

Von der Säkularisierung zur Postsäkularisierung und zurück

Sozialphilosophische Deutung und empirischer Befund 47

DANIEL WITTE

Abschied vom Mythos

Von der Sakralisierung des Säkularisierungstheorems

zur Säkularisierung der Soziologie 65

DANIEL SCHULZ

Die Säkularisierung der Demokratietheorie

Deutungen einer Leerstelle 107

YOUSSEF DENNAOUI

Modernisierungspfade und Säkularisierungskulturen

Zur Kritik der Säkularisierungskategorie im Kontext

der Multiple-Modernities-Debatte 127

REBEKKA A. KLEIN

Säkularisierung als Ideologie

Claude Leforts alternatives Deutungsmuster der Moderne 153

FERDINANDO G. MENGA

Säkularisierung und die aporetischen Schicksale

der modernen Demokratie

Rechts- und politisch-philosophische Überlegungen

zur Versuchung einer Strategie der Immanenz 171

B Deutungsmacht der Religion?

Chiasmen der Fremd- und Selbstdeutung von Religion

HANS VORLÄNDER

Die Deutungsmacht des Religiösen in Transzendenzdiskursen 203

PHILIPP STOELLGER

Transzendenzkompetenz und Kompetenztranszendenz

Zur Deutungsmacht im Verhältnis

von Transzendenz und Gemeinsinn 215

BIRGER P. PRIDDAT

religious delivery

Ein neuer Ansatz zur ‚economics of religion‘

Marktliche Interpretationen von Religion 245

SABINE JAROSCH

Radikale Pluralität vs. universalistische Großtheorie –

Debatten in der Befreiungstheologie heute 271

HANNA REICHEL

All/Macht/Wissen

„Politische Theologie“ als Zwei-Wege-Deutungsmodell

in der Überwachungsgesellschaft 297

REINER ANSELM

Ich glaube. Der Einzelne und die Kirche im

Zeitalter der Authentizität 319

MARTINA KUMLEHN

Rhetorik und Religionspädagogik

Reden lernen im Spannungsfeld von religiöser Rede

und deutungsmachtsensibler Rede über Religion 331

JENS WOLFF

Rhetorik und/oder Religion?

Mimesis und Originalität beim späten Klopstock 355

C Deutungsmachtanalyse: theoriebildende Weiterführungen

KURT RÖTTGERS

Eine modaltheoretische Interpretation von Allmacht 391

DANIEL WITTE

„Die Deutung von der Macht her denken“

Zwei konkurrierende Konzepte von ‚pouvoir symbolique‘,

oder: Bourdieu und die Hermeneutik 417

DANIEL SCHULZ

Gewaltenteilung im Symbolischen

Deutungsmacht in der Mischverfassung der Moderne 455

DANIEL DAYAN

Event, fairground, epiphany

On news, events, and interpretation 475

BURKHARD LIEBSCH

„Das Sagen haben“ und die An-Archie menschlicher Rede

Deutungsmachtkonflikte in der Angelegenheit menschlicher

Reproduktion und Generativität – unter dem Druck der *life sciences* 499

Autorenhinweise 543

Namensregister 551

Transzendenzkompetenz und Kompetenztranszendenz

Zur Deutungsmacht im Verhältnis
von Transzendenz und Gemeinsinn

von

PHILIPP STOELLGER

„Souverän ist, wer über die Wellen des Raumes verfügt.“
C. Schmitt

1. Differenzkompetenz?

Wird Religion definiert durch die Differenz von ‚Transzendenz und Immanenz‘, ist ‚Souverän in Sachen Religion‘, wer über diese Differenz entscheidet. Das gilt einmal *in vivo*: Wer oder was diese Differenz *wie, wann und wozu* macht, bestimmt die Kommunikation der Religion. Das gilt allerdings auch schon *in vitro*: Wer oder was Religion kraft dieser Differenz definiert, tritt mit Deutungsmacht auf, hier einer Differenzmacht. Theorie betreibt dann (latent oder manifest) Selbstermächtigung in der Art, wie sie benennt und unterscheidet und damit die ‚Welt ordnet‘ durch das Wort allein. *In vivo* wie *in vitro* geht es damit um Deutungsmachtpraktiken in Sachen Religion, am Ort der Vollzüge wie am Ort ihrer Reflexion. *In vitro*, in der Theorie, ist das ein Fall der bekannten sogenannten ‚Definitionsmacht‘: Wer Religion bzw. ihre Kommunikation kraft dieser Differenz definiert, bestimmt und sagt, was Sache ist, also was *als* Religion gilt und fungiert. Dass hier eine Wahl vorliegt, eine Theorieselektion, ist klar. Denn es ginge auch anders. Die Geschichte des Religionsbegriffs und erst recht der Reflexion von Religionsvollzügen ist ein Panoptikum der Alternativen.

Nun gilt für Großtheorien, je genereller, desto leistungsfähiger. Für Historiker oder Empiriker hingegen gilt, je genereller, desto irrelevanter, weil es in der Arbeit am Phänomen nichts beitrage, dergestalt zu generalisieren. Hier widerstreiten Theoriearbeit und historische oder empirische Arbeit in ihren Interessenlagen, klassisch gesagt ‚dogmatische und historische Methode‘. Und kaum formuliert man so, folgt man bereits einer eingespielten Differenz, die den Verstand dirigiert. Differenzen sind Deutungsmuster, denen zu folgen sie ermächtigt.

Wer dem Vorschlag folgt, Religion als Kommunikation in der Leitdifferenz von Transzendenz und Immanenz zu definieren, ermächtigt diese Differenzthese. ‚Differenzkompetenz‘ entsteht, indem man sich von einer Differenz leiten lässt, auf die Gefahr hin, sich von ihr den ‚Verstand verhexen‘ zu lassen, wie Wittgenstein (bildkritisch) meinte. Differenzen können den Blick öffnen oder auch so fixieren, dass man nichts anderes mehr wahrnimmt. Ob das allein eine Frage der Anerkennung und Rezipienten ist, von Interpretationsgemeinschaften oder Trägerschichten? Es ist immerhin denkbar – und ein vitaler Anspruch von Theorien, dass die vorgeschlagenen Differenzen so kompetent sind, etwas zu fassen, zu ermöglichen und sehen wie denken zu lassen. Die Kompetenz einer Differenz auf die Kompetenz der vorschlagenden Person zu reduzieren, ist zwar immer möglich, aber unterschreitet den Anspruch: dass es ‚ohne Ansehen der Person‘ doch *die Differenz* sein soll (und deren Gebrauch), die etwas taugt und beiträgt. Gleiches gilt generalisiert für *die Methode*, die von Personen unabhängig etwas leisten soll, sonst taugt sie nichts. Dann hätten Differenz und Methode im Grunde ‚das Sagen‘ in Sachen Religion. Nur ist es so einfach sicher nicht. Als könnte man etwa an ‚empirische Methoden‘ delegieren, zu sagen was Sache ist. Solche Delegationen und Theorietechniken lassen vergessen, dass sowohl die Techniken als auch deren Verwender eine Eigendynamik mitbringen, die nicht durch ein Metaregulativ geordnet wird. Anders gesagt: Strategien methodischer Neutralisierung des Pragmas sind täuschungsanfällig – wenn sie glauben machen wollen, sie seien neutral.

Die Frage ist, ob denn der *Gebrauch* einer Methode oder die *Anwendung* einer Differenz so ‚neutral‘ ist, wie es die ‚Tagseite‘ der Wissenschaft glauben macht. Die ‚Schattenseiten‘ sind bekanntlich deutlich differenzierter in ihren Übergängen und Möglichkeiten. Wird eine Differenz erst in deren Rezeption und damit im Gebrauch ‚ermächtigt‘, ist jeder Gebrauch eine (selbst zu verantwortende) Differenzierung und Verschiebung. Zur Differenzierung des Anderen der Immanenz sei daher im Folgenden aus theologischer Perspektive eine Ausdifferenzierung und Kritik der Differenz von Transzendenz und Immanenz vorgeschlagen. Denn Luhmann macht es sich damit einfacher als nötig. Es geht nicht nur um eine Paradoxierung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz, sondern Transzendenz wird zur Markierung eines Anderen, ‚Außer-Ordentlichen‘, von dem her Immanenzen ebenso gestört wie orientiert werden können.

2. Transzendenzinkompetenz

Transzendenzkompetenz beim Wort genommen ist nonsense, ein Widerspruch in sich, ein Ding der Unmöglichkeit. *Transzendenzkompetenz ist Kompetenztranszendenz*. Transzendenzkompetenz zu prä tendieren heißt

Kompetenztranszendenz zu betreiben. Nicht dass dergleichen per se unmöglich wäre, geschweige denn unsinnig. Es würden sich wohl nie neue Kompetenzen bilden lassen, wenn man nicht vorhandene überschritte. Kultur in diesem Sinne wäre als permanente Kompetenztranszendenz zu definieren. Der Mensch beginnt zu jagen, bevor er es konnte und perfektionierte. Mit dem Sprechen und Schreiben steht es ähnlich. Transendenzen in einem lebensweltlichen Sinn *sind* Kompetenztransendenzen, und das ist auch gut so. Andernfalls würde der Mensch noch heute im Paradies sitzen und sich in der warmen wellness von Bedürfnis und Befriedigung bewegen. Erst der Griff zum Apfel als liminale Kompetenztranszendenz hat überhaupt erst Transzendenz im starken Sinn entdecken lassen. Kein *Gottesverhältnis* also ohne diese Ausdifferenzierung namens ‚Fall‘. Andernfalls wäre es nur bei einer fraglosen und unverstandenen Gottesnähe geblieben.

Sofern indes Transzendenz der funktional generalisierte Ausdruck für *Gott* sein soll, kann hier von ‚Kompetenz‘ keine Rede sein. Es würde unterstellen, der Mensch verhalte sich kompetitiv zu Gott, und sei Gottes nicht nur fähig und kompetent, sondern auch mächtig, potent, über Gott zu urteilen. Dass dergleichen bereits unterstellt wird, wenn überhaupt von Gott die Rede ist, ist klar. Wenn aber religiöse und theologische Rede damit Kompetenz über den Referenten ihrer Rede beanspruchen, ist das doppeldeutig. Und diese Doppeldeutigkeit wird invisibilisiert durch drei Verkürzungen analoger Struktur: Gott nicht von ‚Gott‘ zu unterscheiden, also den Referenten vom Begriff (bzw. Zeichen); Transzendenz nicht von ‚Transzendenz‘ zu unterscheiden; sowie Gott nicht von Transzendenz zu unterscheiden. Klar ist, dass jeder, der spricht, eine Kompetenz über sein Sprechen beansprucht, damit auch über die Konzepte und die Weise der Bezugnahme. Keineswegs klar aber ist, dass damit auch Kompetenz über den Referenten beansprucht wird oder werden kann. Unklar aber ist, was das heißen kann im Blick auf Referenten, die als ‚transzendent‘ bezeichnet werden. Bei *schwachen* Transendenzen kann man von einem phänomenalen und konzeptuellen ‚Grenzverkehr‘ ausgehen. Jeder hat mal eine Türschwelle überschritten und kennt das Dies- wie Jenseits derselben. Bei *starken* Transendenzen indes (und das Verhältnis ist wohl dynamisch polar, also skalierbar, zu denken), wäre es selbstwidersprüchlich, von solchem Grenzverkehr auszugehen. Trotz aller mancherorts so beliebten Nahtodforschung ist keiner auf seriöse Weise kompetent ‚in Sachen Tod‘. Wenn schon der Tod nicht Kompetenzobjekt sein kann, wieviel weniger dann Gott.

Kaum formuliert man diesen negativistischen Schluss, meldet sich der alte Hegelsche Einwand, wer eine Differenz mache und Grenze markie-

re, sei schon darüber hinweg.¹ Das wird in einer Reflexionslogik des Absoluten mit einer dialektischen Steigerungslogik geltend zu machen sein. Nur wird dann nicht mehr unterschieden zwischen Gott und ‚Gott‘, die im absoluten Begriff identisch sind. Solange man dieser Reflexionslogik nicht zu folgen imstande ist, ‚gibt es‘ qualitative Grenzen, die zwar reflexiv ‚gemacht‘ werden und darin ‚beherrscht‘. Insofern ist der, der eine Differenz ‚macht‘, über sie hinweg. Nur ist klar zwischen der Differenz und dem Differierenden zu unterscheiden, etwa zwischen ‚Tod‘ und Tod.

Nur meldet sich dann, auch in einer negativistischen Grenzziehung das Problem von neuem. Wer dem Menschen Transzendenzkompetenz abspricht, beansprucht bereits, was er ihm abspricht. Aber damit wird eben *nicht* beansprucht, die benannte Grenze bereits *überschritten* zu haben, sondern lediglich, sie benannt und markiert zu haben. Die Theoriestrategie, in jeder Markierung bereits eine Überschreitung zu unterstellen, ist nicht ohne totalisierende Logik, die eine Omnipotenz des Begriffs in Anspruch nimmt. Der ‚homo capax infiniti‘ ist die anthropologische Figur dessen. Eine kritische Anthropologie dagegen kann nicht vermeiden, den Menschen in bestimmter Hinsicht als incapax zu begreifen, und muss keineswegs beanspruchen, in diesem Begreifen selber schon über diese Inkapazität hinweg zu sein.

Das sehen sc. nicht alle so, nicht einmal jede Theologie: Wer dem Menschen eine unsterbliche Seele zuschreibt, hat ihm schon eine große Transzendenz implantiert, die dann als Organ für Gott gelten mag, zu dem die Seele von Natur aus strebe (und tue sie das nicht, sei das widernatürlich und pervers). Wer diese Zuschreibung weitertreibt, kann in mystischer Passion den Menschen gar zum Geburtsort Gottes verklären und so die größte aller möglichen Transendenzen ihm entspringen lassen. Wer glaubt sich transzendenzkompetenter als der (imaginäre) Mystiker?

Die Skepsis demgegenüber wird seit Luther manifest in der protestantischen Theologie, sofern der Mensch als von sich aus blind und taub für Gott gilt. Der Sünder ist alles mögliche, aber sicher nicht kompetent Gott gegenüber. *Transzendenzinkompetenz und -impotenz* sind die passenden Bestimmungen für den, der natürlicherweise von Gott nichts wissen will. Daher kann eine protestantische Perspektive auch nicht auf Transzendenzkompetenz setzen, wenn damit eine gleichsam natürliche Ressource des Menschen, des Geistes oder unserer Kultur benannt wäre. Sollte Transzendenzkompetenz den Grund von Gemeinsinn anzeigen, könnte protestantisch kritisch erwidert werden: das sei ein aufrechter und frommer Wunsch, aber eben auch nicht mehr. Würde das Gemeinwesen von einem natürlichen Gemeinsinn abhängen – wäre es längst

¹ Vgl. Georg W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 21, herausgegeben von Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke, Hamburg 1984, S. 119–121.

kollabiert. Die Geschichte ist ja voll von Beispielen dafür; die Gegenwart auch.²

Von sich aus wolle der Mensch Gott sein, und Gott nicht Gott sein lassen, meinte Luther in seiner 17. These gegen die scholastische, d.h. Wissenschaft epistemisch idealisierende Theologie: „Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum“³. Das für bloß ‚pessimistische Anthropologie‘ zu halten, wäre etwas unterkomplex. Es geht einigermaßen innovativ um die Aufkündigung eines so beliebten wie prekären Theorems, der Mensch sei animal naturaliter religiosus und qua Vernunft (bzw. dem obersten Teil der Seele) natürlicherweise mit Gott verbunden (wenn nicht sogar mehr als das). Anthropologisch wie theologisch i.e.S. spricht dafür nicht viel mehr als diese Voraussetzung selber, die man teilen muss, um von ihr überzeugt zu sein. ‚Natürlicherweise‘ will der Mensch von Gott nichts wissen, warum und wozu auch. ‚Selber Gott sein wollen‘, das impliziert in skeptischer Anthropologie, von sich aus wird der Mensch auch nicht Gemeinsinn haben und denselben Anderen gegenüber erweisen.

Blumenberg legte dar, wie der mittelalterliche theologische Absolutismus in einer Umbesetzung mündet, die allerdings mit der Wiederkehr absolutistischer Folgelasten einherging: in einer ‚vom Humanen isolierten Verhärtung‘⁴. Descartes gewinne mit dem *Cogito* umbesetzend ein ‚neues‘ *fundamentum inconcussum* mit der Fokussierung auf den Menschen als immanentes Absolutes.⁵ Nach Blumenberg sei das Projekt der Neuzeit dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch sich mit Gott vergleiche und seine Kompetenz ihm gegenüber erweisen wolle, woran er nur scheitern

² Die protestantische Tradition, vor allem das Luthertum, hatte mithilfe der Transzendenz namens ‚Gott‘ eine harte Ordnungstheorie vertreten: Schöpfungsordnung wie Ständeordnung metaphysisch im Letzten zu begründen, also die natürliche und die soziale Ordnung, in denen ‚wir‘ faktisch leben, als gegeben zu behaupten, und zwar als ‚von Gott gegeben‘. Das ist nicht so obsolet, wie es klingt. Denn es weist auf eine durchaus noch präzente Ordnungstreue im Protestantismus hin. Bonhoeffers Skrupel beispielsweise, gegen ‚den Führer‘ und damit die ganze Staatsordnung vorzugehen, gründete (auch) in dieser Tradition des Luthertums. Das mag überraschen. Denn im Unterschied zu den überaus geordneten Verhältnissen im römischen Katholizismus und den entsprechend staatstragenden Repräsentanten gibt es im lutherischen wie im reformierten Protestantismus eine Präferenz für das (von Tillich sogenannte) ‚protestantische Prinzip‘ der ‚prophetischen Kritik‘. Diese im ‚religiösen Sozialismus‘ der Anfänge des 20. Jh. verortete Tradition hat die ‚Theologie der Ordnung‘ des Barockprotestantismus abgelöst und dominiert heute (auf ihre Weise in reformierter Tradition seit Karl Barth).

³ Martin Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517 (These 17). In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 1, Weimar 1883, S. 225, 1f. (WA 1, 225, 1f.).

⁴ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main ²1988, S. 201.

⁵ Vgl. ebd. S. 202.

könne. ‚Bewahrung der Schöpfung‘ etwa ist solch eine Programmformel, mit der der Mensch Gottes ‚conservatio mundi‘ übernehmen zu können und zu sollen behauptet. Blumenberg interpretiert Luthers Vernunftkritik als Kritik an der *conservatio sui* im Sinne einer Selbstvergöttlichung.⁶ Das cartesische *Cogito* ist nach Blumenberg nicht Säkularisat der *certitudo fidei*, sondern umbesetzte Gegenposition zu Luthers 17. These, die aber just durch seine These ‚legitimiert‘ werde. Die ‚gnadenlosen‘ Folgen eines immanenten Absoluten, das sich selbst als natürlich verstehe, seien hypothetischer Atheismus und rationaler Deismus.⁷

3. Transzendenz im Gemeinsinn?

Der Nachklang von Luthers skeptischer Anthropologie findet sich noch bei Kant, nicht nur in seiner These vom zugezogenen Hang zum Bösen, sondern phänomenologisch prägnanter in seinem ‚Butterbrot-Argument‘: „Die Ehrfurcht und Achtung für das Recht der Menschen muß dem Kinde schon sehr frühe beigebracht werden, und man muß sehr darauf sehen, daß es dieselben in Ausübung bringe; z.E. wenn ein Kind einem andern, ärmeren Kinde begegnet und es dieses stolz aus dem Wege oder von sich stößt, ihm einen Schlag giebt u.s.w., so muß man nicht sagen: Thue das nicht, es thut dem Andern wehe; sei doch mitleidig! es ist ja ein armes Kind u.s.w., sondern man muß ihm selbst wieder eben so stolz und fühlbar begegnen, weil sein Benehmen dem Rechte der Menschheit zuwider war. Großmuth aber haben die Kinder eigentlich noch gar nicht. Das kann man z.E. daraus ersehen, daß, wenn Eltern ihrem Kinde befehlen, es solle von seinem Butterbrode einem andern die Hälfte abgeben, ohne daß es aber deshalb nachher um so mehr wieder von ihnen erhält: so thut es dieses entweder gar nicht, oder doch sehr selten und ungerne“⁸.

‚Angeboren‘ ist der Gemeinsinn offensichtlich *nicht*, genauso wenig wie Transzendenzkompetenz. Wenn man ihn gut humanistisch der Natur des Menschen zuspricht, würde nur ‚naturalisiert‘, was nicht naturgegeben ist, sondern in der Kultivierung der Natur erst entwickelt *wird*. Gemeinsinn ist eine *normative* These, zur Orientierung und Bestimmung des Erfahrungs- und Erwartungshorizonts. Es ist keine Naturgegebenheit,

⁶ Vgl. ebd., S. 203. Luthers Antiselbstvergöttlichungskonzept ist überdies antirinzszimental. Vgl. Martin Mulsow, Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance, Tübingen 1998 (Frühe Neuzeit 41).

⁷ Vgl. Blumenberg, Legitimität, s. Anm. 4, S. 204.

⁸ Immanuel Kant, Pädagogik, AA IX, S. 489. Vgl. ebd., S. 489f.: „Wenn die Zahl der Jahre anwächst, wenn die Neigung zum Geschlechte sich zu regen beginnt, dann ist der kritische Zeitpunkt, in dem die Würde des Menschen allein im Stande ist, den Jüngling in Schranken zu halten. Frühe muß man aber dem Jünglinge Winke geben, wie er sich vor diesem oder jenem zu bewahren habe“.

sondern eine kulturelle ‚Setzung‘ (im Begriff), eine Bildungsaufgabe (in der Genesis) und eine labile kulturelle Praxis (im Vollzug). Die neueren ökonomischen und psychologischen Versuche zu zeigen, der Mensch sei naturaliter nicht der egoistische homo oeconomicus, sondern ‚von Natur aus altruistisch‘, verkennen,⁹ dass Gemeinsinn eine kulturelle Setzung ist (so wie Recht: positiv). Ein Mensch wird naturaliter sich für seine Familie einsetzen, gegenüber Gefährdungen wohl auch für seine Sippe oder soziale Gruppe. Und sollten doch einmal feindliche Aliens vom Himmel fallen, steht zu erwarten, ‚die Menschen‘ würden dann zusammenhalten. Aber der naturalistisch konzipierte Altruismus ist nie mehr als ein expandierter Egoismus: der der Familie, der Sippe, der Gruppe etc. Ein *naturalisierter* Altruismus ist nie normativ verfasster, kulturell kodierter Altruismus. Und selbst ein normativ verfasster Altruismus ist noch lange keine Nächstenliebe, erst recht keine Feindesliebe.

Eine der Pointen der *Kombination* von Transzendenz und Gemeinsinn besteht im Akzent auf dem ‚Gemeinen‘ des Sinns. Das ist bemerkenswert, weil theologisch, philosophisch oder soziologisch problemlos von ‚Sinn‘ die Rede sein kann.¹⁰ Gemeinsinn aber macht einen Unterschied zu allem möglichen Sinn, der so plural wie beliebig sein kann. Der Normalfall von ‚Sinn‘ scheint ähnlich wie in Fragen des ‚Glücks‘ der je eigene zu sein: Sinn ist nur Sinn, wenn er *für mich* Sinn ist und ‚macht‘. Der Gegenbegriff zu Gemeinsinn wäre der bloße Meinsinn, mit dem Beiklang von Egoismus. Denn im Gemeinsinn steckt eine Wendung des Sinnbegriffs, der phänomenologisch pointiert ist. Es gibt semantischen Sinn (von Worten, Sätzen, Texten), es gibt auch sozialen Sinn (von Handlungen, Institutionen, Ordnungen), aber im Gemeinsinn ist ein Sinn für etwas vorausgesetzt, hier der Sinn für das Gemeinwesen (im Unterschied zum common sense, wie mir scheint).

Sinn von etwas, Sinn für mich – oder der Sinn für etwas bzw. den Anderen oder das Gemeinwesen macht einen Unterschied. Denn wie im Freiheitsbegriff (von und für) wird der Sinnbegriff sozial gerichtet, orientiert und näher bestimmt. ‚Sinn für‘ ist von den sinnlichen Sinnen aus

⁹ Vgl. Ernst Fehr/Daniela Rützler/Matthias Sutter, The development of egalitarianism, altruism, spite and parochialism in childhood and adolescence, München 2011.

¹⁰ Vgl. z. B. Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana, Gesammelte Werke, Bd. 3,1, herausgegeben von Karl Schuhmann, Den Haag 1976, S. 304: „Das Wort Sinn gebrauchen wir nach wie vor in der umfassenderen Weite“. Vgl. Wolfgang Carl, Sinn und Bedeutung. Studien zu Frege und Wittgenstein, Königstein im Taunus 1982 (Philosophie 7). Paul Hofmann, Problem und Probleme einer Sinn-erforschenden Philosophie, herausgegeben von Käte Hamburger, Stuttgart 1980. Daniel Fulda, Sinn und Erzählung – Narrative Kohärenzansprüche der Kulturen. In: Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, herausgegeben von Friedrich Jaeger/Burkhard Liebsch, Stuttgart/Weimar 2004, S. 251–265.

gebildet: wie den Augen als Sinn fürs Sichtbare, dem Ohr als Sinn fürs Hörbare. Analog nun zu unterstellen, der Mensch habe naturaliter einen Sinn fürs Gemeinwesen, ein Organ für das Soziale – wäre allerdings zweifelhaft. Zwar mag man den Menschen als ‚animal sociale‘ bzw. *zoon politicon* definieren. Aber mit der Definition wird eine *normative* Bestimmung gesetzt. Die naturrechtlichen Konsequenzen sind bekannt und in der Geschichte der Neuzeit auch von tragender Bedeutung gewesen (Grotius), aber doch als Begründung normativer Bestimmungen nicht mehr brauchbar. Es muss erst in die Natur des Menschen hineindefiniert werden, was dann daraus gewonnen werden soll.¹¹ Das ist philosophisch wie theologisch nicht belastbar. Ergo: Naturaliter und von sich aus ist der Mensch weder transzendenzkompetent noch gemeinsinnig. Daher wird in theologischer Tradition Gemeinsinn nicht aus einer Natur des Menschen begründet – sondern auf dem Umweg über Gott zu verstehen gesucht, womit die ursprüngliche Transzendenz des Gemeinsinns (seine Unverfügbarkeit) begriffen wird (extern).

4. Gott als Transzendenz mit Gemeinsinn

Transzendenzkompetenz kann ein sinnvoller Ausdruck nur sein, wenn es um den *Begriff* der Transzendenz geht und entsprechend um den Gottesbegriff. Diese notorische Zweideutigkeit des Sprechens muss ein- und ausgeräumt werden, will man nicht nur Missverständnisse produzieren. Von Transzendenz wird ‚de dicto‘ gesprochen, nicht ‚de re‘, wenn es um Gott geht. Schlechthin transzendente Transzendenz wäre unzugänglich und unmerklich, ergo irrelevant. Semantisch qualifizierte, symbolisch geformte Transzendenz hingegen ist zugänglich und ‚hat Sinn‘, aufgrund kommunikativer Zuschreibungen (die als Selbstzuschreibungen der Transzendenz verstanden sein können). Wäre Transzendenz ‚unverfügbar‘, wäre doch ihr Sinn ‚offenbar‘ und damit zugänglich und insofern verfügbar, sonst wäre sie so ‚absconditus‘ wie irrelevant. Nur welchen Sinn ‚hat‘ Transzendenz, wenn damit Gott gemeint sein soll? Am Beispiel des jüdisch-christlichen Gottesbegriffs lässt sich das grob differenzieren: Sei es Gott als strafender Richter, oder als gerechtmachender Richter, oder beides zugleich als Liebe und Zorn wie *deus revelatus* und *deus absconditus*, oder aber Gott als reine Liebe. Diese vier grundverschieden konzipierten Gottesbegriffe werden vier deutlich verschiedene ‚Sinne‘ von Transzendenz bedingen.

Die Eigenschaften Gottes, vor allem seine ‚wirksamen‘, kommunikativen Eigenschaften bestimmen seinen Sinn und damit auch seinen *Gemeinsinn*, theologisch gesagt die ‚Menschlichkeit‘ Gottes. Als begriffliche

¹¹ Vgl. die Kritik von Ernst Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main 2004.

Eigenschaften sind sie Abkürzungen von Narrationen, in denen Erfahrungen verdichtet und im Gottesbegriff reflektiert werden. Erst Gott auf diesem Weg semantisch zu qualifizieren führt zu einem *sinnvollen* Gottesbegriff. Aber damit bleibt noch ungeklärt, welchen *Sinn* das Gottesverhältnis (maßgeblich als Passivitätsverhältnis des Glaubens) hat. Schlicht gefragt: Welchen Sinn hat es, an Gott zu glauben? Oder: Welchen Sinn hat es, Gott zu lieben? Wenn der Gipfel des Gottesverhältnisses wäre, Gott zu lieben – sich in Christus zu versenken, bliebe das ein Glaube ohne Gemeinsinn, was protestantisch ‚Heilsegoismus‘ genannt wird.¹² Der Mensch fände die Erfüllung seines Begehrens im heilen Gottesverhältnis, und alles andere wäre nebensächlich.

Der Sinn des Glaubens wie der Liebe zu Gott, ist nicht Gott selbst, auch nicht der Glaube selbst, sondern der Nächste, hyperbolisch gesagt der Feind. Das heißt, nicht das Gottesverhältnis selber ist Sinn und Zweck des Glaubens, sondern dessen exzentrische Unwucht und Wendung zum Dritten wie Nächsten. Der Sinn Gott zu lieben, ist, den Nächsten zu lieben. Schärfer formuliert: Der Sinn Gott zu lieben, ist nicht bloß *ihn* zu lieben, sondern *wie er* zu lieben. Denn der Glaube trifft in Gott auf den Inbegriff von Gemeinsinn, der von Gott wegweist in die Sozialverhältnisse. Diese Wendung, gleichsam das Exzentrische, die Unwucht in der Wendung zu Gott ‚hinweg‘ zum Nächsten, ist entscheidend.¹³ Sonst könnte sich der Glaube in seiner Hingabe an Gott genügen – und Gott in der Hingabe des Glaubens. Es wäre ein heiler Zirkel, über den man die Welt vergessen könnte. So könnte eine Grenzform von mönchischer oder mystischer Lebensform enden; aber darin den Sinn des Glaubens wie Gottes verfehlen.

Wenn der Glaube seinen Sinn darin findet, nicht einfach *an Gott* zu glauben, sondern darin seinen Gemeinsinn, den Sinn für den Nächsten zu entdecken, ist die Frage, welchen und wie bestimmten Gemeinsinn? Die kanonischen Paradigmen dessen sind: der Kult (Tempelkult der Priesterschrift) als Gemeinsinn der Kultgemeinschaft; das Gesetz (Deuteronomismus) als Gemeinsinn des Volks entsprechendem ‚Fremdenrecht‘ in den Sozialgesetzen; die kultkritische Prophetie und die Verheißung eines ‚neuen Bundes‘ in universalisierender Entschränkung; oder die Weisheit als interkulturelle Tradition des Gemeinsinns. Diese alttestamentlichen Traditionen werden neutestamentlich weitergeführt und neu justiert: als die törichte Weisheit namens Christus; vermeintlich

¹² Vgl. Michael Trowitzsch, *Gott als „Gott für dich“*. Eine Verabschiedung des Heilsegoismus, München 1983 (Beiträge zur Evangelischen Theologie 92).

¹³ Vgl. Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. 1520. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 7, Weimar 1897, S. 38,6–10 (WA 7,38,6–10): „eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe“.

weniger tönlich in Christus als neuem Moses oder in unendlicher Verschärfung des Gesetzes in der Bergpredigt; in der ethisch zugänglichen Version Jesu als Tugendlehrer und Vorbild (*exemplum*); oder in Christus als wirksames Urbild namens *sacramentum*. Die Paradigmen ließen sich vermutlich vermehren und differenzieren. Aber diese Auswahl reicht um zu zeigen, dass sie in grundverschiedene Richtungen deuten, die in den verschiedenen Juden- und Christentümern auch ihre verschiedenen Lebensformen ausgebildet haben.

Eine Pointe in Bezug auf den Gemeinsinn sollte dabei nicht fraglich werden: die außerordentliche Überschreitung des Gemeinsinns im Blick auf die, die üblicherweise exkludiert werden und jenseits des Gemeinsinns blieben: der ‚Fremdling‘ etwa oder die ‚Unwürdigen‘ wie die Zöllner, Sünder und Ehebrecher. Das weitet die Relation von Transzendenz und Gemeinsinn aus auf einen ‚Ungemeinsinn‘: den Sinn für die, die nicht ‚in Ordnung‘ seien und nicht zum Gemeinsamen gezählt werden.¹⁴ Christus verkörpert diesen Gemeinsinn, der derart ungemain ist, dass er sinnlos erscheinen muss. Daher hatte Paulus nur Recht, wenn er meinte, diese Weisheit müsse vor aller Welt als Torheit erscheinen (1Kor 1,18f.). Denn das Ungemeine, Unerhörte Christi, ist keineswegs un verfügbar oder unsagbar, sondern derart *außerordentlich*, dass es wider die Ordnung wirkt und widersinnig erscheinen muss (der damaligen Religionsordnung wie der Staatsordnung gegenüber). Der Sinn von Transzendenz, den Christus verkörperte, ist so gesehen ein sozialer Sinn, der jede ‚geschlossene Gemeinschaft‘ konfliktiv überschreitet. Dieses Außerordentliche wirkt für die Ordnung dann unordentlich oder ‚wider‘ die Ordnung gerichtet.

Der (phänomenologische) Ausdruck ‚außerordentlich‘ benennt das Verhältnis zu den vor- und nachgängigen Ordnungen. Er ist nicht als Funktion einer Ordnung reduzierbar, etwa als radikale Variante der Prophetie oder Weisheit. Er ist auch nicht auf eine neue Ordnung reduzierbar, was für die Christentümer ein Problem darstellt, die nicht als (abgeleitete) Körperschaften solcher Verkörperung gelten können. Für den Gemeinsinn heißt das, der Sinn Christi geht nie in einem gemeinsamen Sinn oder Sinn fürs Gemeinsame auf. Er bleibt ordnungstranszendent, oder soziologisch formuliert, er ist nicht institutionalisierbar. Er verkörpert zwar den ‚Anfang einer neuen Reihe‘, einer neuen Religionsgeschichte, ohne indes als Moment in dieser Reihe aufzugehen. Die Markierungen als ‚Außen‘ (*extra nos*) und (radikal) ‚Anders‘ deuten das an. Insofern ist er auch nicht nur eine dysfunktionale Kontingenz, die in besonderer Weise die Kommunikation provoziert und damit zugleich gekoppelt und inkludiert wird. Die Eigenart dieser Figur des Außerordentlichen erscheint für Ordnungsvertreter und Ordnungshüter als wider die Ord-

¹⁴ Findet das diskursanalytische wie systemtheoretische Interesse an den Exklusionen und Exkludierten darin einen Aspekt ihrer Genealogie?

nung und darin als Feind von Ordnung. Das so zu sehen, setzt voraus, dass die Ordnung vollständig und ganz in Ordnung sei, und alles, was wider sie ist, nicht in Ordnung gehe. Nur ist genau das der Fehlschluss der Ordnungshüter. Denn nicht alles, was außer der Ordnung ist, ist auch gleich wider sie.

Wer hingegen die Figur des Außerordentlichen zum Vorbild macht und ihm nachfolgt, läuft Gefahr, nonsense zu produzieren (und zu kommunizieren): etwa als ginge es darum, selber den Tod zu suchen (als Märtyrer, als Glaubensheld oder für das ‚Vaterland‘); oder als ginge es nur darum, zu imitieren. Der Sinn dieser Verkörperung ist nicht, daraus ein ‚Gemeinsames‘ zu machen, sondern sich an ihm als externes (metapositives) Regulativ zu orientieren. Christus verkörpert eine bestimmte Qualifizierung Gottes, um eine Lebensform in extremis vor Augen zu führen (zu offenbaren), in der der Wille Gottes (Liebe) wirklich und wirksam wird.

Im Rückblick ist eine hier vollzogene Verschiebung zu markieren, die den Transzendenzbegriff umformt. Wenn in christlicher Tradition Transzendenz und ihr Sinn maßgeblich christologisch bestimmt werden, wird sie in der Immanenz verortet (nicht ‚droben‘), ohne darum nur eine Selbstbestimmung der Immanenz zu sein oder in ihr aufzugehen. Die Leitdifferenz Transzendenz/Immanenz wird daher zu einer Unterscheidung am Ort und in der Immanenz (mein Reich ist in dieser Welt, wenn auch nicht von ihr). Dieser Sinn von ‚immanenter Transzendenz‘ ist daher keine ‚Verlegenheitslösung‘, sondern die Pointe von ‚Offenbarungserfahrung‘: einer Gegebenheitsweise der Transzendenz für die Immanenz (Gesetz) oder verschärft *als* Immanenz (Inkarnation und Kreuz). Das könnte leicht reduziert werden als Transzendenzverlust und als Reduktion auf reine Immanenz. Beides verfehlt aber die Pointe, dass in Christus Gott qualitativ neu bestimmt wird und dass diese Neubestimmung um der Immanenz willen geschieht und darin ihren Sinn findet (‚evangelische Freiheit‘). Daher ist christlich gesprochen nicht Transzendenz/Immanenz die eigentliche Leitdifferenz, sondern die *eschatologische* von *alt und neu*.

5. Transzendenz des Gemeinsinns?

Das *alte*, durchaus vitale Modell wäre, auf das Gesetz zu setzen: Gott gibt seinen Willen kund im Gesetz, das daher durch ihn gesetzt ist, um seinem Volk (bzw. allen Menschen) eine Lebensordnung zu geben. Dann begründet Transzendenz den im Gesetz dargelegten Gemeinsinn (exklusiv?). Die Rückfrage ist dann nicht allein theologisch, sondern auch vernunft- oder naturrechtlich: Bedarf der Gemeinsinn einer (welcher?) Transzendenz zu seiner Begründung? Die Antwort ist plausiblerweise skeptisch, etwa wie Stephan Meder sie formulierte: „Gesetz und Recht

bedürfen aber, um befolgt zu werden, nicht zwingend einer transzendenten Autoritätsquelle. Eine solche ist nach den Ausführungen von Hannah Arendt nur dann erforderlich, wenn sie ‚als Gebote den ‚blinden‘ Gehorsam fordern, der unabhängig ist von Zustimmung oder wechselseitigen Abmachungen“¹⁵. Die Entbehrlichkeit transzendenter Autorität wäre *dann* unstrittig, wenn sie dazu diene, ‚blinden Gehorsam‘ zu erzwingen. Dass weder ‚Gesetz‘ noch ‚Evangelium‘ im christlichen Verständnis von dieser Art sind, ist theologisch klar. Daher ist unklar, welchen Absolutismus Arendt und Meder hier vor Augen haben. Das absolutistische Gottesgnadentum mag eine Ständelehre so missbraucht haben. Aber die politische Funktionalisierung theologischer Traditionen entlastet nicht von differenzierterer Hinblicknahme.

Wird hier insinuiert, dass sich Gemeinsinn erst unter möglichst strikter Absehung von Transzendenz entfalten könne? Wäre also für freiheitliche Demokratien der Rekurs auf Transzendenz weder nötig noch wünschenswert? Denn eine Nennung Gottes in einer EU-Verfassungspräambel oder in einer anderen Verfassung scheint doch vielmehr den Gemeinsinn zu spalten als ihn begründen zu können. Insofern ist Transzendenz namens ‚Gott‘ durchaus entbehrlich, um das zu begründen, was *sola ratione* zureichend einsichtig zu machen ist. Insofern ist ein begründungstheoretischer *Lückenbüßer* (i.S. Bonhoeffers) weder nötig noch wünschenswert – auch und gerade um Gottes willen (i.S. Jüngels). Es wäre nicht nur eine Funktionalisierung Gottes, sondern auch eine unzulässige, vermeintliche Entlastung des Anspruchs der Vernunft.

Die Rückfrage bleibt indes, ob das, was nicht zwingend notwendig ist, doch hermeneutisch möglich und sinnvoll sein kann, und ob eine Ordnung ohne Erinnerung, kulturelles Gedächtnis und Vorstellung des außerordentlichen Woher und Wohin auskommen kann (meist genannt: ‚ihres Grundes‘). Dabei geht es nicht allein um Begründung (*sola ratione*), sondern um den Grund, an dem sich der Spaten umbiegt und der selber prärationalen, nicht aber irrationalen Charakter hat (ähnlich dem erratischen ‚Faktum der Freiheit‘). Die metapositiven Gründe der Positivität oder die pränormativen Quellen der Normativität sind nicht von reiner theoretischer Vernunft gesetzt, sondern kulturell geworden, in aller Unreinheit und Pluralität. Über solche Gründe und Grunddifferenzen kann man *streiten*, sollte sich aber vor allem *verständigen*, was zwei grundverschiedene Weisen der Kommunikation sind. Eben solche Verständigung bedarf es auch über den Sinn dessen, was mit ‚Gemeinsinn‘ benannt wird. Wenn Gemeinsinn nicht nur der einer Gemeinschaft, sondern einer Gesellschaft sein soll (im Grenzwert global?), also nicht der Sinn für das einer Gemeinschaft Gemeinsame, sondern für das Mitein-

¹⁵ Stephan Meder, *Ius non scriptum* – Traditionen privater Rechtsetzung, Tübingen ²2009, S. 7; mit Hannah Arendt, *Über die Revolution* (1963), München ¹1974, S. 245.

ander verschiedener Gemeinwesen, kann der Begriff des Gemeinsinns nicht zureichend *substantiell* bestimmt werden, sondern funktional (i.S. Cassirers): Gemeinsinn ist die Funktion desjenigen Miteinanders, für das er sinnvoll sein soll.

Daher wäre etwa ein von Einverständnis getragener Gemeinsinn in Niederbayern nicht in jeder Hinsicht tragfähig für die Europäische Gemeinschaft. Auch der Rekurs auf ein substantielles ‚Humanum‘ (etwa ‚die Vernunft‘ oder ‚die Freiheit‘) können unzureichend sein, wenn sie auf vermeintlich sichere Vorgaben rekurrieren. Eine Familie lebt von solch einem Gemeinsinn, ein Verein auch oder eine Kirchengemeinde, allerdings stets begründet und begrenzt durch das vorhandene Gemeinsame. Das gilt auch für Nationen und übertragen gilt es als Desiderat für trans- oder internationale Gemeinschaften, wie Staatenbünde oder einen Bundesstaat in statu nascendi, wie die Europäische Union. Dabei bleibt die Ausbildung solch eines *weiteren* Gemeinsinns, der expansionsfähig ist, und nicht substantiell, sondern funktional bestimmt, höchst fragil, wenn nicht paradox. Zwei Beispiele von ehemaligen Bündnen, die zu Bundesstaaten geworden sind, zeigen das: die Vereinigten Staaten von Amerika wie die Schweiz. Nimmt man als überschaubares Beispiel die Schweiz, ist der Gemeinsinn *ad extra*, gegen Andere, manifest und leicht abrufbar. Die SVP kreierte und bewirtschaftet diesen Gemeinsinn auf erfolgreiche Weise. Der Rechtspopulismus demonstriert, wie an den Schweizer Gemeinsinn appelliert werden kann, etwa gegen ‚die vagabundierenden Osteuropäer‘ (Weltwoche zu den Roma), gegen die aus dem Norden einfallenden Horden von Deutschen oder gegen die Überfremdung und Fremdbestimmung durch die Europäische Union. Untereinander allerdings und zwischen den Kantonen herrscht oft weniger Gemeinsinn als Konkurrenz: etwa im Wettbewerb um die marktfähigste Steuergesetzgebung; oder in den aufschlussreichen Verhandlungen, wie die Kosten von Kultur (Oper, Universitäten) auf alle Kantone umgelegt werden.

Das heißt: Der Gemeinsinn als Sinn für das Gemeinsame *gegen Andere*, Fremde und Feinde, ist reflexartig abrufbar. Aber Gemeinsinn *untereinander*, und erst recht als Sinn *für Andere* und mit ihnen künftig zu teilendem Sinn, ist höchst fraglich. Es ginge um einen Gemeinsinn, der transzendenzkompetent ist, im sozialen Kontext alteritätskompetent, also der den Anderen nicht als das dem Gemeinsamen gefährliche Fremde begreift. Die Zugänglichkeit des Gemeinwesens für Andere und die Öffnung des Gemeinsinns als Sinn für Andere steht in Frage. Der Struktur nach ist der in Christus verkörperte Gemeinsinn ein bedenkenswertes Modell dafür: nicht der Gemeinsinn der Griechen gegen die Barbaren, auch nicht der der Juden gegen die Heiden, sondern ein Sinn für die ‚kommende Gemeinschaft‘ aller, selbst noch mit den Feinden. Ein Gemeinsinn in diesem Sinne ist Funktion eines *imaginären Gemeinsamen* (wie der ‚kommenden Gemeinschaft‘ oder des ‚Reiches Gottes‘), das nicht schon reales Faktum oder symbolisch eingespielte Ordnung ist. Daher ist solch

ein Gemeinsinn davon abhängig, geteilt, anerkannt und mitgespielt zu werden. Und das wird spätestens dann unmöglich, wenn das Ansinnen Christi von einer Religion für sich reklamiert oder gar konfessionell beansprucht wird. Nur gilt auch umgekehrt: Das Ansinnen Christi wird dadurch nicht falsifiziert, es wird nur unnötig enggeführt.

6. Transzendenz als Unverfügbarkeit?

Die Frühform der Böckenförde-These lautete bekanntlich: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*“¹⁶ Mit der These von lebensnotwendigen, aber ‚nicht garantierbaren Voraussetzungen‘ ist eine konstitutive ‚Unverfügbarkeit‘ in den Begriff moderner demokratischer Ordnung implementiert. Hans Vorländer notierte programmatisch dazu: „Unter ‚Transzendenz‘ werden [...] solche Diskurse und Praktiken gefasst, die soziale und politische Ordnungen im Rekurs auf die Konstruktion von Unverfügbarkeiten begründen. Der Begriff des Transzendenten lässt sich also nicht auf die christliche Religion, den Monotheismus bzw. das Religiöse überhaupt verkürzen. Der SFB 804 nimmt auch und gerade solche Formen der ‚Transzendenz‘ in den Blick, die nicht dem Feld des Religiösen zugeordnet werden (z. B. Zivilreligion‘, Ursprungs- und Herkunftslegenden, szientistischer Fortschrittsglaube, ‚Kunstreligion‘). Als ‚Gemeinsinn‘ wird ein Prozess der Generierung und Behauptung von Sinn in den Blick genommen, der in seiner doppelten Gerichtetheit – als individueller Sinn für das Gemeinsame und als gemeinsamer Sinn der Individuen – einen für soziale und politische Ordnungen gemeinsamen Horizont des Handelns und Verhaltens schafft.“¹⁷ Vorländers Thesen folgen der Selbstrevision Böckenfördes, in der er 2010 formulierte: „Vom Staat her gedacht, braucht die freiheitliche Ordnung ein verbindendes Ethos, eine Art ‚Gemeinsinn‘ bei denen, die in diesem Staat leben. Die Frage ist dann: Woraus speist sich dieses Ethos, das vom Staat weder erzwungen noch hoheitlich durchgesetzt werden kann? Man kann sagen: zunächst von der gelebten Kultur. Aber was sind die Faktoren und Elemente dieser Kultur? Da sind wir dann in der Tat bei Quellen wie Christentum, Aufklärung und Humanismus. Aber nicht automatisch bei jeder Religion.“¹⁸

¹⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967). In: ders., Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, S. 71 (Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 86).

¹⁷ Online: <http://www.sfb804.de/forschung/programm.html> (zuletzt überprüft am 03.02.2016).

¹⁸ Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Freiheit ist ansteckend“ (Interview). In: Frankfurter Rundschau vom 2. November 2010, S. 32f.

So scheint Vorländers ‚Transzendenzbegriff‘ genau für diese ‚Quellen‘ zu stehen, und daher nicht *religiös* bestimmt, auch nicht direkt ‚de re‘ konzipiert zu sein, sondern diskursiv (de dicto), aber damit implizit die Perspektive des Sprechers anzuzeigen: dass unter ‚Transzendenz‘ solche Diskurse und Praktiken gefasst werden, die soziale und politische Ordnungen im Rekurs auf die Konstruktion von *Unverfügbarkeiten* begründen. Das gibt Anlass zu Ergänzungen:

1. Transzendenz als Begriff (oder Code) von Diskursen und Praktiken ist so einleuchtend, wie es etwas vergisst: außer Logos (Diskursen) und Ethos (Praktiken) auch *Pathe und Pathos* miteinzubeziehen. Denn Transzendenz, zumal als Figur des ‚Unverfügbaren‘ ist auch eine Codierung von Affekt-, Gefühls- oder Emotionsökonomien.

2. Transzendenz als *Begründungsfigur* zu verstehen, ist zwar eine etablierte Problemstellung. Aber das Modell der Begründung ist eine Vorentscheidung, die Alternativen vergessen lässt. Transzendenz kann auch zur Kommunikation anderer Art, zum Bezeugen oder zur Verständigung, zur Darstellung, Mitteilung, zum Ausdruck oder zur Artikulation religiöser (oder kultureller) Gewissheiten oder Selbstverständlichkeiten dienen. Nicht allein ‚Begründung‘ ist die Funktion des Transzendenzbegriffs. Denn damit würde sie auf die konfliktive Kommunikation und die Pflicht zum ‚logon didonai‘ eingeschränkt.

3. Wird Transzendenz als ‚Konstruktion von Unverfügbarkeiten‘ begriffen, ist nicht nur der Ausdruck ‚Konstruktion‘ mehrdeutig, sondern vordem der der ‚Unverfügbarkeit‘. Er ist zwar religionstheoretisch gängig, aber auch eine gravierende Selektion. Transzendenz kann (wenn schon apophatisch formuliert) nicht nur das *Unverfügbare*, sondern auch das *Unsichtbare, Unsagbare, Undenkbare, Unwahrnehmbare* oder *Unzugängliche* benennen. Denkt man nicht an Gott, sondern an Sakrales (heilige Körper bis zur Heiligkeit des Körpers etwa) wären auch das Unantastbare oder Unberührbare zu nennen (mit der Unantastbarkeit der Würde und der *physischen* Unantastbarkeit des Körpers)¹⁹.

Es macht indes einen gewichtigen Unterschied, ob eine Unterscheidung *gemacht* wird (und damit betrieben), oder ob sie als Diskurskonstrukt *beschrieben* wird. Diese Differenz zu problematisieren würde einem bloßen Beobachter (zweiter Ordnung) überflüssig erscheinen. Für die theologische Perspektive ist dieser Unterschied jedoch gravierend. Denn er entscheidet, ob man die Eigenlogik religiöser Diskurse wahrt und für valabel hält, oder ob man sie der methodischen Neutralisierung überantwortet. Entsprechendes ließe sich auch für ‚den Gemeinsinn‘ formu-

¹⁹ Der metaphorische Ausdruck des ‚Unverfügbaren‘ scheint (mir) gewählt und zugeschnitten zu sein für nicht allein religiöse Transendenzen, sondern etwa für die Unantastbarkeit (der Menschenwürde), des Eigenleibs der Person oder des medialen Körpers von Privatpersonen. Dafür ist der Ausdruck auch sehr passend (vgl. Bilderverbote: Gewaltopfer).

lieren: Er ist auch als Diskurskonstrukt thematisierbar, und entsprechend plastisch ist dieser Sinn auch: vergänglich, veränderbar, umbesetzbar etc. Dennoch würde jeder, der von, mit und für Gemeinssinn *lebt*, ihn nicht dergestalt zur Disposition stellen können und wollen. Die Markierung ‚unverfügbar‘ heißt dann: Er steht nicht zur Disposition der freien Diskurskonstruktion, sondern umgekehrt: Die Diskurse werden formiert und formatiert *durch* den Gemeinssinn. Als ‚grammatischer Ausdruck‘ reguliert er den Diskurs und orientiert das Zusammenleben und politische Handeln und Sprechen, nicht einfach umgekehrt. Dass es Rückkopplungen der Diskurse auf ihre Grammatik gibt, ist gleichwohl unstrittig.

So zu differenzieren trägt zur Transzendenz*thematisierungskompetenz* bei. Wenn aus methodischer Distanz die Wirklichkeit und Wirksamkeit von Transzendenz reduziert wird auf eine Diskurskonstruktion, wenn also aus methodischem ‚Atheismus‘²⁰ die Transzendenz nur als Diskurskonstrukt begriffen werden kann, wird mit der Thematisierung das Thematisierte so ‚geframt‘, dass das semiotische *Movens* des Diskurses reduziert wird. Analoges gilt für eine Hermeneutik des Verdachts, der als religionskritischer Habitus manchen Thematisierungen von Religion eingeschrieben ist. So erhellend das sein kann und so gewichtig die kritischen Potentiale sind, die daraus resultieren, bleibt es doch ein massiver Eingriff in den Phänomenbestand. Wie heikel dieser Eingriff ist, zeigt sich sofort, wenn man beinahe sakral zu nennende Transendenzen unseres Rechtsdiskurses in Erinnerung ruft: Die Unantastbarkeit oder die Willensfreiheit sind Diskurskonstrukte, deren Wirklichkeit und Wirksamkeit methodisch zu reduzieren einen Grammatikfehler bedeuten würde (der ggf. justiziable Konsequenzen hätte). Analoges gilt auch diesseits des Rechts etwa für das Diskurskonstrukt der ‚Seele‘. Kaum einer würde ‚die Seele‘ als eine gegebene ‚res‘ ansehen, die sich präparieren oder visibilisieren ließe; aber wer den anderen Menschen als seelelos ansprechen und behandeln würde, würde einen sozialen Grammatikfehler begehen. Naturalistische Reduktionen arbeiten zwar daran, den Menschen als Maschine zu modellieren, aber dennoch würde nicht jeder die Transzendenz namens ‚Seele‘ damit für obsolet halten (auch wenn die Psychoanalyse mittlerweile ähnlich unter Rechtfertigungsdruck steht wie die Theologie)²¹.

Die Differenz in der Wirklichkeits- und Wirksamkeitsintuition zeigt sich an einem Vergleich mit den Transzendenzkonstruktionen der Kunst. Auch für einen van Gogh gilt, er ist unantastbar, unberührbar und (selbst

²⁰ Vgl. Philipp Stoellger, *Deus non datur? Hypothetischer Atheismus und religiöse Nicht-Indifferenz am Beispiel Hans Blumenbergs*. In: Christel Gärtner/Detlef Pollack/Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen, 2003, S. 129–167.

²¹ Vgl. Philipp Stoellger, ‚Ich weiß nicht, was soll es bedeuten‘: Von der Unlesbarkeit der Seele – und ihren Lesern. In: *Bulletin der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse*, (2008), Heft 2, S. 14–27.

für die vorübergehenden Besitzer) unverfügbar. Solch einem Werk wird zwar nicht eine ‚Seele‘ zugeschrieben, aber doch eine Originalität und Individualität, die (bis in Rechtsfragen) dem Schutz von Person und Würde ähnlich sind. Darin sind artifizielle Transendenzen – Kunstkonstrukte – den alten Reliquien verwandt: *fides arte formata* (wie bei Cranach). Wer indes einen van Gogh verbrennt, würde wegen Sachbeschädigung inkriminiert, nicht wegen Mord oder Totschlag. Offenbar gilt die Transzendenz eines Kunstwerks bei aller Sakralität und Verehrung dessen als Artefakt; während die des anderen Menschen *nicht* als Artefakt gilt – und daher auch nicht als Diskurskonstrukt zureichend begriffen werden kann. Wenn das schon für den lebendigen Nächsten gilt, wird erahnbar, um wieviel mehr das für religiöse Diskurse im Blick auf Gott gilt. Aber – sobald man *Verwandte* des Menschen hinzuzieht, wird die *Verfügbarkeit* des Unverfügbaren sichtbar: Die imaginären Wesen namens ‚Engel‘ (wie Dämonen und Teufel) sind Transzendenzgestalten, die religiös straffrei als Konstrukte bezeichnet werden können.²² Ähnlich steht es um diejenigen Mitmenschen, die offiziell zu ‚Heiligen‘ promoviert wurden. Beide, Engel wie Heilige, sind konstruierte Transzendenzgestalten, zwar zur Grammatik einer symbolischen Ordnung gehörend, aber doch imaginäre Konstrukte: artifizielle Transzendenz, wie die des Turiner Grabtuchs und seiner ‚Blutspur‘.²³

Warum also *Unverfügbarkeit*? Das ist fraglich, weil ebenso ‚Kontingenz‘, ‚das Absolute‘, manchen das ‚unmittelbare Selbstbewusstsein‘ oder mittlerweile wieder ‚das Heilige‘ als Grundbestimmung dienen könnte. Die gravierendere Rückfrage aber ergibt sich aus dem christlichen Gottesbegriff, näherhin aus dem Begriff der Offenbarung und dem der Liebe: Wenn es überhaupt einen Sinn haben sollte, dass Gott sich ‚offenbart‘, dann wird er dadurch in bestimmtem Sinn verfügbar. Die Geschichte der Bundesschlüsse (von Noah über Abraham und Mose bis zum ‚neuen Bund‘) ist eine Geschichte sukzessiver Selbstfestlegung Gottes und seiner Verfügbarmachung. Nicht dass er dadurch ‚manipulierbar‘ würde, sondern er legt sich fest, macht sich ansprechbar und angehbar (Jona) im Rekurs auf seine Selbstfestlegung. In der christlichen Theologie wurde das diskutiert als Verhältnis von Freiheit und Liebe in Gott. Gälte bei noch so großer Selbstfestlegung als Liebe, er wäre immer noch freier, hätte Unverfügbarkeit das letzte Wort (wie Kontingenz). Gilt hingegen grundlegend ‚Gott ist Liebe‘ (vgl. E. Jünger), kann er bei noch so großer

²² Vgl. Giorgio Agamben, *Die Beamten des Himmels. Über Engel*. Gefolgt von der Angelologie des Thomas von Aquin, herausgegeben von Andreas Hiepko, Frankfurt am Main/Leipzig 2007.

²³ Und sofort meldet sich im Dissens eine gegenläufige Realismusintuition: es sei doch ‚wirklich‘ das Grabtuch Jesu. Die Unabweisbarkeit solcher Einsprüche, ihre Resistenz gegen naturwissenschaftliche Widerlegungen, könnte man als Indiz der Immunität solcher Diskurse verstehen. Vgl. Georges Didi-Huberman, *Vor einem Bild*. Aus dem Französischen von Reinold Werner, München 2000, S. 195ff.

Freiheit immer noch gewisser auf seine Liebe angesprochen und festgelegt werden.

Wenn beispielsweise Gott als ein möglicher Inbegriff von Transzendenz gemeint wäre und er als ‚unverfügbar‘ bestimmt würde, würde er als *potentia absoluta* begriffen, als schlechthin frei und so willkürlich wie kontingent. Das erinnert an den ‚theologischen Absolutismus‘, den Hans Blumenberg (zu unrecht) dem Nominalismus zuschrieb und als *terminus contra quem* der legitimen humanen Selbstbehauptung der Moderne inszenierte. Es wäre auch sonderbar, wenn Religion im Zeichen solch unverfügbarer Transzendenz ‚Kontingenzreduktion‘ sollte leisten können.²⁴ Wie das, wenn Transzendenz wesentlich unverfügbar wäre? Zwar gilt schon im Alten Testament Gott selbstredend als nicht manipulierbar oder nicht zu zwingen, gegen die (imaginären) idolatrischen Praktiken oder andere Magie (die immer die ‚der Anderen‘ ist, delegiert oder zugeschrieben). Aber zur unaufgebbaren Pointe der sogenannten ‚Offenbarungsreligionen‘ wie Judentum und Christentum gehört, dass Gott sich kraft seiner Offenbarung so bestimmt, dass er *mitnichten* ‚unverfügbar‘ ist: Wenn er seinen Namen kundgibt, wird er verlässlich ansprechbar im Gebet (oder: in seinem Namen spricht der Prophet); wenn er seinen Willen offenbart in der Tora, ist er bestimmt und dabei zu behaften; wenn er einen Bund eingeht, so hat er bundestreu zu sein und ist auf seine Treue ansprechbar etc. Wenn Gott nicht nur ‚*supra nos, nihil ad nos*‘²⁵ bleibt, verborgen oder abgewandt, wenn er also als offenbar bekannt wird, ist er *nicht* unverfügbar. Selbst ein Gott kann sich dem nicht verweigern, der ihn auf seine Verheißung und Zusage anspricht. Nur ist das keine ‚Begründung‘ kraft Transzendenzkompetenz, sondern ‚Bezeugung‘, die ihre eigene Inkompetenz mitsetzt, indem sie von sich wegweist.

Unverfügbar hingegen ist wenn, dann das Böse um des Bösen willen: ungebunden und gefährlich willkürfrei. Unverfügbarkeit wäre mythisch formuliert ein Attribut des ‚Teufels‘ als dunkler Transzendenz, oder des Übels als dem verhängnisvoll Einbrechenden. Der zugezogene Hang zum Bösen ist bekanntlich von ‚unerforschlichen Gründen‘ umgeben, die näher besehen Abgründe sind. Oder um es phänomenal zu konkretisieren: Das Gespenst des Terrors, das umgeht in globalisierten Zeiten, ist von einer Unverfügbarkeit, die einem den Ausdruck wie modrige Pilze im Mund zerfallen lässt. Als Grundkategorie für ‚Transzendenz‘ bekommt er so einen giftigen Beigeschmack. Jedenfalls ist er nicht ausreichend trennscharf, um ‚Gott und das Böse‘ noch unterscheiden zu

²⁴ Daher empfiehlt sich auch wenn, dann von Religion als *Kontingenzkultur* zu sprechen. Vgl. Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*, Tübingen 2000, insbesondere die Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes. In: ebd., S. 1–44.

²⁵ Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Adagiorum Chiliades (Adagia Selecta)* I 6,69. In: ders., *Ausgewählte Schriften*. Ausgabe in acht Bänden, lateinisch und deutsch, herausgegeben von Werner Welzig, Bd. 7, Darmstadt ³1995, S. 414.

können. Und das ist für religiöse Rede wie theologische Reflexion so grundlegend wie entscheidend.

Die Differenzierung und Distanzierung des ‚Unverfügbaren‘ wird relevant, wenn es um Formen der Transzendenzvermittlungskompetenz geht. Denn je nachdem, wie Transzendenz bestimmt wird, wird deren *Medialität* eine andere sein, also ihre Kommunikation in Wort, Bild oder Ritual deutlich anders strukturiert sein: Wird eine *Verfügbarkeit des original Unverfügbaren* präntendiert oder versprochen (durch Kirche und ihre Sakramente; durch Kunst und ihre Prozessionen; durch Bildung und ihre Initiationsriten; durch machtvolle Ämter und ihre Mysterien?); oder die Zugänglichkeit des original *Unzugänglichen*, eine Denkbarekeit des eigentlich Undenkbaren; eine Sagbarkeit des Unsagbaren, Repräsentation des Unrepräsentierbaren, des Unsichtbaren oder des Unwahrnehmbaren? Die Alternativen zum ‚Unverfügbaren‘ demonstrieren, dass ‚Unverfügbarkeit‘ als Theorie-Metonymie zur Bestimmung von Transzendenz dienen *kann*, wenn man unbedingt will. Andere Alternativen sind damit aber nicht mehr im Blick. Aus phänomenologischer Sicht wäre vorzuziehen, Transzendenz anders zu bestimmen: etwa als starke *Alterität*, als *Außerordentliches* gegenüber symbolischen Ordnungen, als *Externität* gegeben in Widerfahrung und Ereignis, manifest im Pathos, in den Formen der Passivität, auch der Affekte. Dann wird es nicht primär um ‚Kontingenzreduktion‘ gehen, sondern um die Anderen der (autonomen) Aktivität, um Leid und Gefühl, um Sensibilität (i.S. von Levinas), oder auch Vulnerabilität und nicht zuletzt um das erfrischend Lebenslustige des ‚Evangeliums‘. Es wird darin auch um die Paradoxie der Ordnungen des Außerordentlichen gehen, das jeder Ordnung gegenüber extern bleibt und die Kommunikation dieser Paradoxie.²⁶ Im Sozialverhalten religiöser Gemeinschaften wird es auch um ‚Fremdenkultur‘ gehen, nicht um Fremdheitsreduktion, oder um Gemeinschaftskonzepte, die nicht auf ‚Schließung‘ angelegt sind.

Im Anschluss an Luhmann meinte Volkhard Krech: „Religion verweist unter immanenten Bedingungen nicht immer und ausschließlich, aber doch in ihren konkreten Gestalten immer wieder auf ‚das große und ganz Andere‘, und gibt uns, wenn es gut geht, Instrumente an die Hand, um uns damit ein wenig und behutsam zu identifizieren, uns aber ebenso immer wieder von solchen behelfsweise erfolgenden Identifikationen zu lösen (dafür steht *par excellence* die Mystik).“²⁷ Krech formuliert damit ausgesprochen treffend das Problem der Transzendenzinkompetenz bei immer noch größerem Kompetenzbegehren. Manifest wird das in den

²⁶ Vgl. Philipp Stoellger, Kommunikation von Paradoxien. Zu Luhmanns Umgang mit Paradoxien und den anschließenden Möglichkeiten für die Theologie. In: Günter Thomas/Andreas Schüle (Hg.), Luhmann und die Theologie, Darmstadt 2006, S. 67–91.

²⁷ Volkhard Krech, Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft, Bielefeld 2011, S. 245.

Kommunikationsproblemen oder anders gefasst in den Paradoxien der Medialität. Insofern ist religiöse Kommunikation nicht Kontingenzreduktion, sondern Medieninvention und -investigation, um ‚das Andere‘ weder in seiner Alterität zu reduzieren, noch es als unverfügbar zu isolieren.

Phänomenologisch ist das am Problem der Fremdwahrnehmung bzw. der radikalen Alterität durchreflektiert. Der Andere, zumal der ‚ganz Andere‘ ist sc. unverfügbar, und nicht nur das: Er ist nicht per analogiam als Anderer zu erkennen, nicht als solcher repräsentierbar, nicht in seiner Fremdheit zu erschließen etc. Die ganzen apophatischen Bestimmungen ‚Un-‘ sind hier in ihrem Terrain. Dabei wird merklich, dass die Apophasis (in negativistischer Tradition) etwas zu artikulieren und *auf etwas zu deuten*, von sich weg auf ‚es‘ hinzuweisen sucht, was der Sprache (wie dem Logos des Erkennens und Ethos) Schwierigkeiten macht. Der Umgang mit starker Alterität ist ein klassischer Fall des Deutens, nicht primär der methodischen Interpretation. Wäre so zu deutende Transzendenz als starke Alterität schlicht unzugänglich und nicht gegeben, wäre sie ‚supra nos, nihil ad nos‘, bloß verborgen und letztlich irrelevant. Die Zugänglichkeit von Transzendenz ist auch nicht mit ‚Instrumenten‘ zu begreifen, sondern mit allen Registern der Medialität.

Wenn und falls man aber davon ausgeht, dass es Transzendenz ‚gibt‘ – und sie sich gibt, auch wenn sie sich darin entzieht und entzogen bleibt, wenn man also von der ‚Existenz‘ und komplizierten ‚Gegebenheitsweise‘ von Transzendenz ausgeht, kann sie als Diskurskonstrukt daher nicht zureichend begriffen werden. Um Missverständnisse zu vermeiden: Es geht damit nicht um die Behauptung der Existenz Gottes (als ‚Behauptung‘ ohnehin religiös irrelevant). Sondern es geht um die Wirklichkeit und Wirksamkeit bzw. Performanz einer ‚ganz besond’ren Differenz‘, kraft derer alle Deutungen und Konstruktionen *sich* unterbrechen oder unterbrochen *werden*, um mit dieser Differenz das Andere der Immanenz anzudeuten und ihm deutend ‚Raum zu geben‘. In der Art des Sprechens (wie des nicht Sprechens und *nicht* nicht Sprechens) so wie in der Weise der Thematisierung zeigt sich, was vorentschieden wurde (und darüber entscheidet, was sich zeigen kann und was nicht): ob mit ‚der Transzendenz‘ nur ein Diskursmarker thematisch ist, oder ob es um ‚mehr‘ geht, um Transzendenz als Ereignis und Widerfahrung, als Größe, die nicht nur als Konstrukt gilt, sondern deren diskursive Konstruktion auf ein Problem oder Phänomen antwortet, das von seiner Konstruktion zu unterscheiden ist und in aller Konstruktion davon konstruktiv unterschieden wird. *Das* ist die Geste der Deutung, in der sie von sich wegweist, um nicht *selbst* als das Gedeutete missverstanden zu werden (so das klassische Missverständnis von Kultbildern).

Um ein Beispiel zu geben: Wenn Transzendenz in Form historischer Amtssukzession repräsentiert gilt, wird die Institution dieses Amtes als maßgebliches (oder gar exklusives) Medium der Transzendenzkompe-

tenz gelten. Das höchste Amt der Transzendenzvermittlungsinstitution könnte dann sagen ‚Ich bin’s‘, oder zumindest ‚Niemand kommt zu ihm denn durch mich‘. Wenn Transzendenz hingegen als willkürfreier Geist gilt, wird er in keiner Institution vermittelt und alle sakramentale Medienpraxis arbiträr sein. Ritual wie Liturgie wären nichts als individuelle Selbstdeutung. Darin hätte man eine gegenläufige Version des ‚Ich bin’s‘, als ginge es stets nur um ‚mich und meine Selbstdeutung‘. Wenn Transzendenz als ‚allein im Wort‘ gegeben gilt, liefe man Gefahr, das Wort für die Wirklichkeit zu halten, als spräche dieses Medium die Worte ‚Ich bin’s‘, zugespitzt im ‚heiligen Text‘. Die Bildblindheit, die damit einherginge, ist eine riskante Nebenwirkung.

Wenn Transzendenz als Grund von Ordnung begriffen wird (von Schöpfungs- bzw. Sozialordnung), können diese Ordnungen als Repräsentation der Transzendenz gelten – und der Widerstand gegen diese Ordnung als ‚laesio maiestatis‘. Die Sakralisierung der Ehe oder der Familie, der Nation oder der sozialen Verhältnisse sind dafür ebenso Beispiele wie die Dämonisierung ‚gleichgeschlechtlicher Partnerschaften‘ oder anderer Religionen. Der prominente politische Fundamentalismus in der US-amerikanischen Politik demonstriert das nur zu deutlich (zumal in Wahlkampfzeiten). Das Problem ist aber nicht nur das ‚der Anderen‘, sondern auch hierzulande präsent, etwa als ein ökumenisches: Wenn die Repräsentation Christi im Papstamt nicht anerkannt wird, wird mit der Institution zugleich der (angeblichen) Anordnung Gottes widersprochen. Wer nicht der römisch-katholischen Kirche angehört, ist ‚draußen‘ im bestenfalls halbheiligen und somit zwielichtigen Bereich ‚kirchlicher Gemeinschaften‘. Das ist nur konsequent – aber theologisch gesehen konsequent falsch, weil eine Institution als (wahre) Religion und ein Amt als exklusive Repräsentanz Gottes übertrieben werden. Wer eine kulturelle Ordnung *so* durch Transzendenz begründet, betreibt offensichtlich die Selbstermächtigung dieser Institution – um den Preis der Funktionalisierung Gottes. Dass das Tradition hat, kann nicht über die Geltung entscheiden (auch nicht über die Genealogie dieser Ordnung).

Diese Extremformen zeigen ein Problem und einen Bedarf an Transzendenzkompetenzkritik, um eine Differenzkompetenz in Sachen Transzendenzdeutung zu kultivieren. Wenn soziale Ordnung *begründet* wird, gar *letztbegründet* in Gott, wird sie sakralisiert bzw. religiös sanktioniert. Zugleich wird damit Gott an eine bestimmte Ordnung derart gebunden, dass deren Veränderung oder das, was Blumenberg (im Blick auf die Neuzeit) als Ordnungsschwund bezeichnete, auch deren ‚Grund‘ verschwinden ließe. Die Funktion von Religion mag für manche in Kontingenzreduktion bestehen oder in der Ordnungsfunktion für Gesellschaften; aber *Gott* als Reduktionsgrund und als Grund von sozialer Ordnung zu begreifen, ist eine Überterrationalisierung der Ordnung und Unterrationalisierung Gottes. Anders gesagt, es ist eine unzulässige

‚strukturelle Kopplung‘ zweier Kommunikationssysteme namens ‚Gott und Welt‘.

Im Übrigen sind die sozialen Kosten solch einer Kopplung gravierend (und theologisch prekär). Wenn eine Ordnung derart sakralisiert wird, produziert sie den ‚homo sacer‘: Wer nicht in dieser Ordnung ist, ist nicht in Ordnung und gehört in den Orkus der Vogelfreien.²⁸ Der rechtslose Terrorist (bzw. die Rechtslosigkeit bereits eines nur unter Terrorismusverdacht Gestellten) ist die Konsequenz einer beängstigenden Exklusionslust: Wer gegen die beste aller möglichen Ordnungen vorzugehen verdächtig ist, hat keinerlei Recht mehr. Wenn man dann hinzudenkt, dass man seinen Gegnern mit der Zeit immer ähnlicher wird (wie Nietzsche und Freud beobachteten), ist eine zivildamentalistische Transformation freiheitlicher Ordnungen zu erwarten. Wenn zudem im Feind eine Figur des Imaginären konstruiert wird, ist dieses Imaginäre ein Symptom für die Probleme, die im ‚Eigenen‘ ihren Ursprung haben und dem konstruierten Anderen zugeschrieben werden kraft Delegation oder Übertragung.

7. Ausblick: Beunruhigende Transzendenz

‚Transzendenz‘ ist ein sinnvoll zu verwendender Ausdruck nur als Unterscheidung, also nicht als Begriff per se, sondern in Relation zur Immanenz (und zu anderen Transendenzen). Das ist trivial, hat aber nicht-triviale Konsequenzen. Eine ‚absolute Transzendenz‘ wäre nonsense, weil Transzendenz ein Relationsausdruck ist. Mit diesem Ausdruck wird ein Unterschied zur Immanenz gemacht, der die Fragen nach dem Wer, Wann, Woher und Wozu der Unterscheidung aufwirft: Wer unterscheidet, wie genau und worin besteht der Sinn dieser Differenz und der Unterscheidungsgrund? Insofern teilt Transzendenz die unhintergehbare Relationalität (und auch Relativität) von ‚Macht‘, die zwar als absoluter Begriff gebildet, aber nur als relativer sinnvoll gebraucht werden kann.

Was trivial klingt, hat eine nennenswerte Rückseite: dass auch Immanenz kein ‚absoluter‘ Ausdruck sein kann, sondern der Relationsbegriff zur Transzendenz ist. Frei nach Nietzsche: Wir werden Transzendenz nicht los, solange wir von Immanenz sprechen. Und die Kombinatorik beider ergibt das Kaleidoskop der Kulturgeschichten, in denen wir leben. Insofern sind beide Begriffe ‚grammatische Ausdrücke‘ (i.S. Wittgensteins): Grundbegriffe, die zum Deuten und Verstehen, Explizieren, Konstruieren und Kritisieren von Kultur unerlässlich sind. Dabei ist klar, dass diese Grundbegriffe nicht explizit sein müssen, um de facto thematisch oder operativ valent zu sein. Wer von Gott spricht, spricht irgendwie

²⁸ Vgl. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002.

auch von Transzendenz. Aber eben auch der, der vom ‚Anderen‘ spricht, der einen ohne zu wollen und zu wissen in Anspruch nimmt (Levinas); von Ereignis und Widerfahrung, die die eigene Handlungskompetenz transzendieren; oder vom Fremden, der ins Denken und Leben einfällt; vom Bonum wie vom Malum, sofern sie nicht nur Handlungsprädikate sind; vom Bild, das einem ins Auge fällt und die Augen für ein anderes Sehen öffnet.²⁹ Transzendenz ist sc. dabei nicht substantiell zu bestimmen, sondern funktional-relational. Es gibt zwar Philosophien ‚reiner Immanenz‘ (wie vielleicht Giordano Bruno, Spinoza oder Goethe), aber deren Eigenart besteht auch in der entsprechenden Negation eines Anderen der Immanenz.

Schon wenn die Selbstbehauptung kriselt, die Immanenz brüchig und das Immanenzbewusstsein selbstkritisch wird, macht sich ein Anderes der Immanenz bemerkbar. Auch wenn das nicht gleich eine ‚große‘, gar ‚göttliche‘ Transzendenz sein muss. Das aus den Krisen der Immanenz zu schließen, wäre eine apologetische Übertreibung, nicht selten zum Zweck einer Wiederholung des Vergangenen. Daher kann alles Mögliche und Wirkliche *als Transzendenz* gegenüber seinem Anderen, der Immanenz bestimmt werden: *Bewusstseins*transzendenz als eine Externität im Subjekt (Gefühl, Unbewusstes) oder extern (Atmosphäre, Stimmungen); *personale* Transzendenz als der Andere, Fremde oder der Feind; oder aber intern, wenn das Individuum sich selbst transzendiert (Ekstase, ‚out of body‘); *soziale* Transzendenz als die Anderen, die Antipoden, die andere Gemeinschaft oder Gesellschaft; *räumliche* Transzendenz wie Himmel und Erde oder kleiner dimensioniert das Jenseits einer Türschwelle; und *zeitliche* Transzendenz in den Formen der Vergangenheit oder Zukunft oder der ‚Diachronie‘.

Die Prädikationen der Transzendenz sind vermutlich infinit vermehrbar. Wird Transzendenz funktional-relational konzipiert, kann alles Mögliche und Unmögliche *als Transzendenz* gegenüber einer mit dieser Unterscheidung konstituierten Immanenz begriffen werden. Zur Orientierung bedürfte es daher einiger *Paradigmen* der Transzendenz, die allzu vereinfacht lauten könnten: Gott, die Anderen (Sozialität), der Andere und das Selbst. Der jeweilige Sinn von Unverfügbarkeit, Externität, Alterität etc. wird je ein anderer sein; der Struktur nach lässt sich aber in jeder dieser Hinsichten von ‚Transzendenz‘ sprechen. Im Selbstverhältnis wäre das Gewissen als die Stimme der Anderen eine Transzendenz mit Gemeinsinn. Im Verhältnis zum anderen Menschen wäre er die Transzendenz, von der her ich in Verantwortung gestellt werde, ohne es zuvor gewählt oder gewollt zu haben. Im Verhältnis zu den Anderen (sozial, diachron) sind es die transzendenten Dritten, die als Nächste ‚ohne Ansehung der Person‘ den sozialen Sinn vorgeben, in dem ich mich vorfinde.

²⁹ Vgl. Georges Didi-Huberman, Was wir sehen blickt uns an: Zur Metapsychologie des Bildes, München 2¹⁹⁹⁹.

Im Verhältnis zu Gott – wiederholen und wenden sich alle diese Figuren, und erhalten, je nach Gottesbegriff, ihre spezifische Fassung. Genealogisch gesehen erscheint der Gottesbegriff ‚lediglich‘ als mögliche (nicht notwendige) Zuspitzung des vorgängigen Gemeinsinns. Dann wäre Gott eine Funktion des Gemeinsinns (vgl. Röm 2,14–16). Für die, denen diese Genealogie nicht die Geltung trifft, wird es sich invers verhalten: Der Gemeinsinn findet seine Bestimmung vom Gottesbegriff her. Dieses Wechselspiel kann man als solches begreifen und versuchen, es nicht einseitig zu reduzieren. Nur kann man sich zu dieser Differenz nicht nicht verhalten, ist ihr gegenüber also neutral, rein beschreibend etwa, sondern stets auch *betreibend*. Denn schon die Differenz zu wahren, erkennt die Irreduzibilität des Gottesbegriffs auf den Gemeinsinn an, und sei es nur methodisch bzw. hermeneutisch.

Es ist neuzeitlich so attraktiv wie prekär, Transzendenz allein oder vor allem im Selbstverhältnis zu verorten. So kann es bei Bultmann heißen: „Die *Unverfügbarkeit Gottes* ist [...] nicht eine zufällige, wie die Unverfügbarkeit eines unverfügbaren Seienden. Sondern sie ist *zugleich* die *Unverfügbarkeit des Menschen über sich selbst*. Der Mensch ist Gott anheimgegeben; nicht sein eigener Herr“³⁰. Was hier noch differiert, wird in der Beschreibung Luhmanns zum Standardmodell gegenwärtiger Transzendenzdeutung: „das Individuum sei für sich selbst transzendent?“³¹. Für die Religion eröffne das „mit oder ohne Gott, die Möglichkeit einer Kommunikation der Einheit von Immanenz und Transzendenz, einer Kommunikation also, die dem Individuum bestätigt, daß es in allem, was geschieht, sich selbst wiederfinden kann“³². Und dieses Modell wird von ihm anscheinend normativ ausgezeichnet. Denn in einer Gesellschaft, „die ‚subjektiven‘ Individualismus erfindet und annimmt, wird, so scheint es, eine grundlegende Revolutionierung des Codes der Religion notwendig“, dergestalt, dass Transzendenz „jetzt nicht mehr in der Ferne [...] nicht mehr im ‚Himmel droben‘“ liege, sondern sie „findet sich jetzt in der Unergründlichkeit des jeweils eigenen Selbst, des Ich“³³.

Es ist jedoch unnötig, die Verortung der Transzendenz ‚nicht mehr droben im Himmel‘ mit dieser neuzeitlichen Umbesetzung zu identifizieren. War doch bereits die Christologie (wie die sophia- oder Logos-Tradition) solch eine ‚Revolution‘, und zwar ohne die Konsequenz, Transzendenz maßgeblich im Ich zu verorten. Gleichwohl ‚gibt‘ es solche Umbesetzungen, etwa wenn mit Rekurs auf Fichte wie Schleiermacher die Subjektivitätstheorie zur ‚alternativlosen‘ und ‚normativen‘ Grund-

³⁰ Rudolf Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, herausgegeben von Eberhard Jüngel/Klaus W. Müller, Tübingen 1984, S. 55.

³¹ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000, S. 110f. mit Verweis auf Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*. Essay, Paris 1996, S. 237.

³² Luhmann, *Religion*, s. Anm. 31, S. 111.

³³ Ebd.

legung aller möglichen Theologie ausgerufen wird.³⁴ Luhmanns lakonische Bemerkung dazu lautet: „Damit wird die christliche Dogmatik mit ihrer Vorstellung eines personalen Gottes Schwierigkeiten haben“³⁵. Es wäre weder nötig noch sinnvoll, hier schlechte Alternativen zu stilisieren. Selbstredend *kann* die Dogmatik subjektivitätstheoretisch rekonstruiert werden, wenn damit nicht eine Reduktion auf das immanente Selbstverhältnis (gar dogmatistisch) vertreten wird. Die genannten personalen, sozialen, räumlichen und zeitlichen Paradigmen von Transzendenz sind indes *nicht* reduzierbar auf das ‚Ich denke‘, auch wenn das immer mitgedacht werden kann.

Transzendenz und Immanenz als Grunddifferenz wird von Luhmann in seiner *zweiten* Religionsschrift deutlich revidiert. Die Funktionsstellen von Transzendenz und Immanenz können verschieden ‚besetzt‘ werden. Üblicherweise werde Transzendenz durch Gott besetzt³⁶ und die Immanenz durch den Menschen „durch Sünde, durch Freiheit zum Bösen, durch Erkenntnisschwäche charakterisiert“³⁷. Was allerdings die Freiheit zum Bösen freisetzt, das Böse, ist ebenso als Transzendenz begriffen worden bis zur mythischen Verdichtung als ‚Teufel‘. Ergo ist Transzendenz mitnichten derart einfach zu lokalisieren. Die von Luhmann schlicht gefasste Besetzung habe „beträchtliche Folgelasten“, und zwar die Paradoxie des Moralcodes und das Problem der Unerkennbarkeit der Beobachtungskriterien Gottes, nach denen sich der Mensch richten sollte.³⁸ Als besondere Problemlast notiert Luhmann, „daß man Gott nicht als Transzendieren jeder Unterscheidung denken kann, wenn man ihm innerhalb einer Unterscheidung (und sei es des Codes der Religion) die eine und nicht die andere Seite zuweist. Aber andernfalls würde die Transzendenz zu dem Wert werden, der die Immanenz einschließt“³⁹. Luhmann operiert mit einer binären Differenz, die keine Graduierung kennt und daher ein Problem produziert. Würde Gott doch nicht selten auch als ‚Jenseits‘ aller Differenz gedacht wie in der ‚Henologie‘, der metaphysischen Theorie des Einen im Platonismus und Neuplatonismus. Aber weder im Nominalismus (*potentia absoluta*) noch bei Cusanus (*Non aliud*) wurde Gott als an und für sich differenzlos gedacht. Die Arbeit biblischer Texte und anschließender Theologie besteht in der Regel darin, unter Wahrung der Schöpfer/Geschöpf-Differenz deren Konstellationen geschichtlich (‚ökonomisch‘) zu verschränken. Dabei ist Gott (sofern *ad nos, revelatus*) immer ‚gegeben‘ und damit (wie auch immer)

³⁴ Vgl. Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005 (*Religion in philosophy and theology* 18).

³⁵ Luhmann, *Religion* (s. Anm. 31), S. 111 mit Verweis auf Buddhismus.

³⁶ Vgl. Ebd., S. 108.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. Ebd.

³⁹ Ebd.

immanent präsent, ohne dass die Immanenz damit Gott selbst wäre (vgl. den brennenden Dornbusch Ex 3,1–5). Die singuläre Ausnahme scheint Christus als ‚wahrer Gott‘ zu sein, aber auch damit wird sc. nicht eine Kreatur als Gott selbst behauptet.

Merklich interessanter und religiös ‚musikalischer‘ wird Luhmanns Transzendenztheorie, wenn es um *Affekte* geht, die ansonsten bei ihm (wie bei vielen anderen auch) keine religionstheoretische Relevanz zu haben scheinen.⁴⁰ Er unterscheidet zweierlei Weisen der Transzendenzreferenz: Metaphysisch wie transzendentaltheoretisch wurde das immanent Erfahrene „aus der Transzendenz heraus begründet“⁴¹, entweder weil Gott die Welt so geschaffen habe oder das Subjekt die Synthesen bilde, die die Einheit des Erfahrenen begründen. „Das Referieren auf Transzendenz konnte damit erklären – und beruhigen“⁴². Von dieser *Beruhigungsfunktion* der Transzendenz (als Letztbegründungstheorem) unterscheidet er eine *Beunruhigungsfunktion*: Die Systemtheorie gehe von der Einsicht aus, dass „die Welt das Bewußtsein und die Kommunikation *überfordere* und in *diesem* Sinne transzendent sei. So verstanden wirkt der Hinweis auf Transzendenz nicht beruhigend, sondern *beunruhigend*“⁴³.

Diese Differenz ist (vielleicht in Erinnerung an Augustin) bei *Nietzsche* zentral: Der Mensch sucht zur Bewältigung der Außenreize Beruhigung und schafft sie sich kraft der Sprache als Beruhigungsinstrument,⁴⁴ die der Selbstermächtigung (als Deutungsmachtinstrument) dient. Nur zu erwartbar ist dann, dass die Religion die Steigerungsform solcher Beruhigung darstellt, vor allem die christliche Metaphysik. Dass auch die Subjektivitätstheorie entsprechend gebraucht werden kann, ist absehbar. Sie tritt dann ohne es zu wollen an die Stelle der alten Kausalitätstheorie.⁴⁵ Beharren auf monistisch verstandener Subjektivität führt zur Zeichenreduktion, wo Fülle zu erwarten wäre: „Die Einheit (der Monismus) ein Bedürfnis der inertia; die Mehrheit der Deutung Zeichen der Kraft. Der

⁴⁰ Vgl. zur nicht-religionstheoretischen Affekttheorie‘ Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main 112010.

⁴¹ Luhmann, *Religion* (s. Anm. 31), S. 109.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. Christian Jung, *Die Sprache im Werk Friedrich Nietzsches und deren Bedeutung für eine Theologie jenseits von Theologie*, Tübingen 2013.

⁴⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, Kritische Studienausgabe [= künftig abgekürzt: KSA], Bd. 13, München 1988, S. 276,1–14: „Causa ist ein Vermögen zu wirken, hinzu erfunden zum Geschehen ... es giebt nicht was Kant meint, keinen Causalitäts-Sinn man wundert sich, man ist beunruhigt, man will etwas Bekanntes, woran man sich halten kann ... sobald im Neuen uns etwas Altes aufgezeigt wird, sind wir beruhigt. Der angebliche Causalitäts-Instinkt ist nur die Furcht vor dem Ungewohnten und der Versuch, in ihm etwas Bekanntes zu entdecken ein Suchen nicht nach Ursachen sondern nach Bekanntem ... Der Mensch ist sofort beruhigt, wenn er zu einem Neuen – – er bemüht sich nicht, zu verstehen, in wiefern das Streichhölzchen Feuer verursacht“.

Welt ihren beunruhigenden und ängstlichen Charakter nicht abstreiten wollen!“⁴⁶ Der Anticartesianer Nietzsche ‚entlarvt‘ den eudämonistischen und utilitaristischen Charakter diverser Erkenntnistheorien: „eine Meinung beglückt, also ist sie die wahre, ihre Wirkung ist gut, also ist sie selber gut und wahr. Hier legt man der Wirkung das Prädicat beglückend, gut, im Sinne des Nützlichen, bei und versieht nur die Ursache mit dem selben Prädicat gut, aber hier im Sinne des Logisch-Gültigen“⁴⁷. Umgekehrt wird noch der sich von diesen trägen Erkenntnisformen emanzipierende Freigeist von dem, was er hinter sich lassen möchte, bestimmt, wenn sein individueller Erkenntnisweg zur mechanischen Gegenbesetzung von Utilitarismus und Eudämonismus wird: „eine Meinung macht Noth, beunruhigt, also ist sie wahr.“⁴⁸ Der Monotheismus, den Nietzsche als Monotonotheismus zu parodieren liebte, steht in der Gefahr, vom Unruhezentrum zu Baldrian zu mutieren: „die Vorstellung eines Gottes beunruhigt [...] so lange, als sie geglaubt wird“⁴⁹.

Bemerkenswert ist, dass Nietzsche die Figur *Jesu* und seine Sprache in besonderer Weise als beunruhigend wahrnimmt und gegen ihre metaphysische Einhegung (angeblich durch Paulus) verteidigt: „In der ganzen Psychologie des ‚Evangeliums‘ fehlt der Begriff Schuld und Strafe; insgleichen der Begriff Lohn. Die ‚Sünde‘, jedwedens Distanz-Verhältniss zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft, – eben das ist die ‚frohe Botschaft‘. Die Seligkeit wird nicht verheissen, sie wird nicht an Bedingungen geknüpft: sie ist die einzige Realität – der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden ... Die Folge eines solchen Zustandes projicirt sich in eine neue Praktik, die eigentlich evangelische Praktik. Nicht ein ‚Glaube‘ unterscheidet den Christen: der Christ handelt, er unterscheidet sich durch ein andres Handeln.“⁵⁰ Setzt man eine Differenz zwischen Nietz-

⁴⁶ Ders., Nachgelassene Fragmente 1885–1887, KSA 12, München 1988, S. 120,11–14.

⁴⁷ Ders., Menschliches, Allzumenschliches I, KSA 2, München 1988, S. 50,18–23.

⁴⁸ Ebd., S. 50,30f. Vgl. zum Beispiel Johann J. Spalding, *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*, herausgegeben von Tobias Jersak/Georg F. Wagner, SpKA, Abt. 1, Bd. 5, Tübingen 2001, S. 52,16–53,3: „Wenn also in dem Allen so viel Uebergewicht von Vortheilen jeder bedeutenden Art auf der Seite der rechtgekannten Religion ist, und wenn diese dadurch überhaupt für den überlegenden Menschen eine, des Bedenkens, der Werthschätzung und der aufmerksamen Sorge so besonders würdige, Angelegenheit wird; so wäre es auch wohl für einen Jeden, der das Wahre hierin nicht läugnen kann und aufrichtig seyn will, nicht möglich, der eigentlichen *Religion des Christenthums* in ihrem Wesentlichen, so wie sie ursprünglich von Jesus für die Allgemeinheit der Menschen zu deren Anweisung und Beruhigung gelehret ist, eine ernsthafte Aufmerksamkeit und ehrenvolle Achtung zu verweigern?“

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Allzumenschliches I*, KSA 2, München 1988, S. 128,1f.

⁵⁰ Ders., *Der Antichrist*, KSA 6, München 1988, S. 205,4–14. Vgl. ders., *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*, KSA 7, München 1988, S. 105,12–17: „Bei Goethe ist gemäß seiner epischen Natur die Dichtung das Heilmittel, das ihn gegen die volle Erkenntniß schützt – bei den tragischen Naturen ist die Kunst das Heilmittel, das

sches Beschreibung des Monotheismus und seine Fassung der Christologie, geht die beruhigende und einschläfernde Wirkung vor allem von Gottvater aus: „So führt der Christ, die heute am meisten naive und zurückgebildete Art Mensch, die Hoffnung, die Ruhe, das Gefühl der ‚Erlösung‘ auf ein psychologisches Inspirieren Gottes zurück: bei ihm, als einem wesentlich leidenden und beunruhigten Typus erscheinen billigerweise die Glücks- Erhebungs- und Ruhegefühle als das Fremde, als das der Erklärung Bedürftige.“⁵¹

Damit wird eine religionskritische Differenz gesetzt: Religion als Beruhigungsinstrument bedient das Beruhigungsbedürfnis des Menschen. Sie könnte aber auch anders, wie die Figur Jesu zeige: unsere Ruhe und Ordnung stören und nicht als Bedürfnisbefriedigung auftreten. So zu unterscheiden ist theologisch durchaus hilfreich. Denn Beunruhigung muss nicht unlustvoll oder leidvoll besetzt sein. Es kann wie in Prophetie und Christologie auch eschatologisch die Gegenwart überschreitend sein, provozierend, anregend, motivierend. Hier kehrt die oben als maßgebend vorgeschlagene Unterscheidung von ‚alt und neu‘ zum Tragen, die christentumsgeschichtlich ‚innovativer‘ und treffender ist als die von Transzendenz und Immanenz. Luhmann bleibt hier jedoch beobachtend neutral: „Offenbar macht es nicht viel Sinn, diesen Deutungskonflikt entscheiden und die Religion auf eine der beiden Ansichten festlegen zu wollen“⁵².

Beruhigung wäre systemisch gesehen Stabilisierung – Beunruhigung demgegenüber Labilisierung. Phänomenologisch variiert wäre das Ordnung(serhalt) oder der Rekurs auf das Außerordentliche; hermeneutisch die Orientierung an der Identität des Begriffs oder der Differenz der Metapher. Transzendenztheoretisch ist die Konsequenz klar: Transzendenz kann aufgerufen werden als Ordnungsgrund und -hüter zur Stabilisierung der Gesellschaft, oder aber als Störung und Infragestellung etwa im Zeichen einer kommenden Gemeinschaft. Es könnte naheliegen, diese Differenz normativ zu besetzen, und so klingt es selbst bei Luhmann unter der Hand. Beruhigung ist vorkritisch und alteuropäisch; Beunruhigung hingegen ist systemtheoretisch aufgeklärt. Ist es nicht eher so, dass die Anfänge des Christentums in der Labilisierung liegen, und die Christentumsgeschichte nichts unversucht ließ, um das zu stabilisieren und das Außerordentliche in Ordnung zu bringen? Wäre dem so, erschiene die Funktion der Religion für den Staat als Sicherung von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann – als sehr fraglich.⁵³ Religion ist – anders etwa als Recht – nicht wesentlich dadurch bestimmt ‚staatstragend‘

von der Erkenntniß befreit. Den einen beunruhigt das Leben: sofort weicht es wie ein Bild vor ihm zurück, und er findet das beunruhigte Leben darstellenswerth.“

⁵¹ Ders., *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, KSA 13, München 1988, S. 305, 22–28.

⁵² Luhmann, *Religion*, s. Anm. 31, S. 109.

⁵³ Vgl. oben Anm. 15.

zu sein. Wenn indes die Voraussetzungen einer Ordnung darin lägen, den Sinn fürs Außerordentliche wach zu halten und zu schärfen, wenn dieser Sinn gerade darin bestünde, nicht nur Gemeinsinn (als Sinn fürs Gemeinsame) zu sein, sondern Sinn für Andere und Fremde zu werden, könnte – wie am Ungemeinsinn Christi exponiert – die Perspektive des Christentums für den Staat tragender sein als nur ‚staatstragend‘, ‚kontingenzreduktiv‘ oder ‚ordnungsstiftend‘.⁵⁴

⁵⁴ Allerdings wäre Religion als Sinn und Geschmack fürs Außerordentliche unnötig verkürzt verstanden, wenn sie vor allem *gegen* die Ordnung aufträte. Eine notorische Protesthaltung ist merklich unterkomplex. Denn es ist zu unterscheiden, was an einer Ordnung *allzu* beruhigend ist und der Störung bedarf, und was hingegen zu wahren und zu kultivieren ist. Findet sich doch der Konflikt in jeder Religion wieder: Als institutionelle Ordnung ist sie in sich selbst nicht widerspruchs- und spannungsfrei. Sofern die christliche Religion ‚staatstragend‘ auftritt – wird sie nach dem Woher und Wohin dieser Ordnung fragen.