

*Lübbe Hermann*: Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln: Styria 1986. 336 S. Ln. DM 49,80.

Seinem 1980 erschienenen Buch »Philosophie nach der Aufklärung« läßt Hermann Lübbe nun — wie die Parallelität des Titels anzeigt — einen entsprechenden Band »Religion nach der Aufklärung« folgen. Wenn auch »Philosophie« und »Religion« verschiedenen Ebenen, nämlich einmal der Theorie-, dann der Praxisebene, zugehören, so verfolgen doch beide Bücher das gleiche Ziel, nämlich die durch die Aufklärung bestimmte heutige Situation zu reflektieren. Diese ist nach verbreiteter Meinung für die Religion insofern prekär, als sie immer weiter zurückgedrängt erscheint. Lübbe will nachweisen, daß gegen diesen Anschein die Religion bei allem Rückzug aus den Institutionen »nichts desto weniger gar keine Anstalten macht, abzusterben« (14), sondern ganz im Gegenteil »nach der Aufklärung zu den Bedingungen ihrer Erhaltung gehört« (18).

Sein Thema handelt Lübbe in fünf Kapiteln ab: Zunächst stellt er die Bedeutung der Wissenschaft nach der Aufklärung heraus. Trotz des immensen Bedeutungszuwachses attestiert Lübbe der Wissenschaft einen inzwischen deutlichen Bedeutungsverlust; denn sie hat nach in gewisser Hinsicht erfolgreichem Kampf gegen die insbesondere kirchliche Religion als innerweltlichen Faktor selbst deren Stelle als Sinnvermittler nicht einnehmen können. In diesem Sinn hat die Werturteilsfreiheit auf sie selbst zurückgewirkt. Statt dessen haben sich Großideologien — Marxismus, Nationalsozialismus — als nachaufklärerischer Religionsersatz durchzusetzen versucht, letztlich freilich ergebnislos, vermochten auch sie solchen Sinn nicht zu begründen.

Im zweiten Kapitel behandelt Lübbe die politische Neutralisierung religiöser Wahrheitsansprüche als Folgen jener Aufklärung, die zugleich (Religions)Frieden stiftete. Doch neben dieser positiven Säkularisierung als Abnahme gesellschaftlichen Einflusses der Religion und ihrer Institutionen resultiert aus der Aufklärung auch eine Historisierung, nämlich die Erfahrung der Geschichtlichkeit und damit der Kontingenz aller weltlichen und menschlichen Wirklichkeit.

Das dritte Kapitel widmet Lübbe der zweiten, positiven Seite dieser Münze, der Resistenz der Wirklichkeit gegen jene völlige Aufklärung, die die Religion zum Verschwinden bringen möchte. Nicht die Religion, sondern, so Lübbe, die Religionskritik erweist sich als Illusion in der Hinsicht, daß die Erfahrung der Kontingenz, insbesondere das Leiden, nicht überwunden werden kann, sondern Unterwerfung fordert (wie dies gegenüber dem Leid auch Freud zugibt, 144). Kontingenzbewältigung gibt es somit nur als Kontingenzanerkennung, und eben das bedeutet religiöse Lebensbewältigungspraxis. Die dem entgegenstehende Theodizeefrage hält Lübbe nicht für eine religiös unvermeidliche, sondern im Gegenteil für eine religiös überflüssige Frage (204). Erfahrung und Annahme der Kontingenz erfordern nach Lübbe auch eine Konzeption von Moral, die gegen eine sich auf Kants säkularisierende Moralphilosophie berufende Ethik eine Begründung sittlicher Regeln und moralischen Handelns in der Religion annimmt. Denn da insbesondere der verbreitete Regelutilitarismus die ggf. moralisch gebotene Aufopferung des eigenen Lebens nicht mehr begründen kann, bleibt nur die Anerkennung einer Unverfügbarkeit und somit einer religiösen Lebensorientierung, in der ethisches Handeln wurzelt.

Nach diesen grundlegenden Ausführungen bleibt für Lübbe im vierten Kapitel eine

Auseinandersetzung mit funktionalen Religionstheorien und damit die Erörterung der Wahrheitsfrage, die sich nur stellen läßt unter »Anerkennung dessen, was uns als unverfügbar in unserem Dasein schlechthin abhängig« (236), d. h. religiös sein läßt. Religion kann nach Lübbe nicht als Placebo abqualifiziert werden; trotz der funktionalen Sichtweise gibt, wie Lübbe meint, die Soziologie nach Niklas Luhmann zu, daß Religion sich nicht in ihrer Funktionalität erschöpft. Als wahr empfiehlt sich vielmehr jene Religion, die das »Leben im Umgang mit seiner unverfügbaren Kontingenz lebensfähiger macht« (254).

Im abschließenden fünften Kapitel geht Lübbe sekundären Funktionen der Religion nach der Aufklärung nach, nämlich der Orientierungsvorgabe in tiefgreifenden Orientierungskrisen, zu deren Bewältigung sie beiträgt, und zwar individuell, darüber hinaus aber auch für Kultur, Gesellschaft und Staat im ganzen. Durch Religion werden eben jene Voraussetzungen lebendig erhalten, ohne die der Mensch, die Kultur und die Gesellschaft nicht existieren und die sie selbst nicht konstituieren können.

Lübbes These läßt sich mit seinen Worten am besten so zusammenfassen, daß die Aufklärung — als »Kultur des Desinteresses, die Wahrheit so und nicht anders anzutreffen«, — und die durch sie bewirkte »kulturelle Fähigkeit, sich im Verhältnis zur Realität kognitiv und praktisch an das zu binden, was der Fall ist«, von Voraussetzungen leben, die die Aufklärung selber nicht garantieren kann; sie braucht somit »die Kultur des richtigen Umgangs mit dem Unverfügbaren und somit Religion. So oder so ist ohne Religion und somit ohne stabile Kultur der Akzeptanz dessen, was unabwendbar ist, wie es ist, Aufklärung gar nicht dauerhaft lebbar . . .« (279). Lübbes Ausführungen werden von der grundlegenden Annahme bestimmt, daß Religion ein »anthropologisches universale« ist (105 f, 219). Dieses Verständnis der Religion wird nicht geprüft oder begründet, sondern als völlig selbstverständlich und einsichtig vorausgesetzt. Von hierher erscheint es als zwingend, daß die Religion gegen den Anschein, nämlich gegen ihren Rückzug aus den Institutionen nicht nur nicht abstirbt, sondern als Ermöglichung der Aufklärung weiter höchst real und wirksam bleibt. Dies ist insofern konsequent, als ein »anthropologisches universale« nicht absterben kann. Doch stellt sich die Frage, ob sich die These vom Nicht-Sterben der Religion aufrecht erhalten läßt, und damit die weiterführende grundsätzlichere Frage, ob sie als ein solches »anthropologisches universale« gelten kann. Es scheint, daß auch Lübbe seiner Konzeption nicht recht traut, wenn er fast nebenbei bemerkt, daß sich die Kulturreligion ohne institutionelle, d. h. kirchliche Religion nicht halten lassen mag (289). Damit dürfte zum Ausdruck gebracht sein, daß ohne das ständige auch öffentliche Bekenntnis des christlichen Glaubens (und nicht nur der Religion!) eine Kulturreligion sich verflüchtigen würde.

Somit steht und fällt Lübbes Konzeption mit der Angemessenheit dieser Bestimmung der Religion, die vom Glauben absieht und auf eine Religion als anthropologische Gegebenheit setzt, von der her das Leben in dieser Welt lebbarer wird.

Bemerkenswert wenig rekurriert Lübbe auf die Tradition der Religion, was wohl darin seinen Grund haben mag, daß sie ja als anthropologische Gegebenheit dem Menschen von Natur aus zu eigen ist. Damit aber wird auch die Herkunft der eigenen Position verdeckt, der Lübbe und andere, die gegenwärtig zur Religion Stellung nehmen, ihre Position verdanken. Zweifellos steht hinter den Ausführungen Lübbes nämlich jene im Grunde protestantische Tradition, die stichwortartig als Kulturprotestantismus oder liberale Theologie

bezeichnet wird. Wie sehr Lübke dieser Tradition verpflichtet bleibt, läßt sich daraus ersehen, daß er der dialektischen Theologie und damit nicht zuletzt auch Karl Barth den Vorwurf nicht erspart, in der Weimarer Zeit die Kulturreligion nicht unterstützt zu haben; denn nach Lübke wäre es nötig gewesen, statt durch die Religionskritik die politisch-kulturreligiösen Kräfte zu schwächen und damit zum Untergang der Weimarer Republik beizutragen, eben »den Kulturprotestantismus Troeltscher Prägung zu schonen, ja zu favorisieren« (282—285).

Ob sich diese kulturprotestantische und liberal-theologische Religion noch eine weitere Generation vertreten läßt, steht dahin. Aufschlußreich ist immerhin, daß viele Vertreter eines Religionskonzepts gerade in seiner Relevanz auch für Gesellschaft, Politik und Staat vornehmlich jener Generation angehören, die noch eine konfessionell-protestantische Prägung erhalten hat, wobei ohne hinreichende Differenzierung des Religionsverständnisses ihr auch einige überzeugt katholische Religionsphilosophen im wesentlichen beipflichten. Der gleiche Befund trifft auch für jene Religionssoziologie zu, die die Diskussion der letzten Jahre bestimmt hat. Es darf bezweifelt werden, ob, wie Lübke annimmt, die Religion wirklich trotz ihres Rückzugs aus den Institutionen ohne Geltungsverlust bleibt (so 90), weil doch bezweifelt werden kann, ob jene in die Innerlichkeit verlegte Religion überhaupt ein anthropologisch angemessenes Konzept darstellen kann. Im Gegenteil darf angenommen werden, daß auch diese Zivilreligion, wenn überhaupt, so allein davon ihre Lebenskraft bezieht, daß christlicher Glaube öffentlich und d. h. auch kirchlich-institutionell gelebt und vertreten wird.

Daß Lübke seine These mit manchen aufschlußreichen Materialien belegt, daß er sie in einer Aufmerksamkeit weckenden Sprache vorlegt, soll nicht gelehnet werden. Daß er allerdings diese Aufmerksamkeit sehr häufig durch sonst ungebräuchliche Wortzusammensetzungen erreicht, darf man vielleicht kritisch einwenden (vgl. z. B. »selbstermächtigungs-wirksame Geltungsautarkie«, 66; »elementare, gesellschaftsformationsindifferente Kontingenzbestimmtheit«, 264; »änderungstempobedingter kultureller Vertrauheitsschwund«, 266).

Es läßt sich nicht bestreiten, daß Lübke ein wichtiges Thema anfaßt. Die kritischen Anfragen richten sich jedoch auf die Versuche, die das berechtigte Anliegen nach einer Fundierung individuellen und gesellschaftlichen Lebens durch den Verweis auf die Religion (insbesondere des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts) bewältigen möchten. Der Rekurs auf jenen bescheidenen, historisch in der Verkündigung und im Leben Jesu von Nazaret wurzelnden christlichen Glauben dürfte hier allemal weiterreichen, wie Lübke — en passant — selbst zugesteht.

Ernst Feil