

Wozu Religion?

Zu Dietrich Rössler: *Die Vernunft der Religion*¹

Der Autor, Emeritus für Praktische Theologie in Tübingen sowie Arzt und Psychiater, war ein Studienkollege und Freund meines Vaters und ist mein Patenonkel. Das Buch, das ich hier erneut studieren will, hat er mir gleich nach seinem Erscheinen 1976 als Belegexemplar vom Verlag schicken lassen. Ich war damals Assistent in Heidelberg und bereitete meine Habilitation über Marx mit analytisch-handlungstheoretischen Studien zum Arbeitsbegriff vor. Ich habe das Buch gleich gelesen und war von seinem zunächst religionssoziologischen Ansatz und den mich als wirklich wichtig beeindruckenden Themen gefesselt, konnte mich aber nicht näher mit ihm beschäftigen. Ich erinnere mich, dem Autor in meinem Dankbrief geschrieben zu haben, ich sähe wohl ein, dass es neben den analytischen Subtilitäten, mit denen ich gerade beschäftigt war, noch wichtigere Fragen gäbe – nur jetzt nicht für mich. Zwei Jahre vorher hatten wir meinen Vater in Österreich begraben müssen und das war der Hintergrund, dass ich heute noch erinnere, dass ich von zwei Kapiteln im ersten Teil, die die Themen ‚Religion und Ritus: Die Sprache der Erfahrung‘ und ‚Religion und Lebenssinn: Die Erneuerung der Verlässlichkeit‘, die anhand einer Phänomenologie des Trauerns und des Umgangs mit ihm entwickelt werden, besonders getroffen war, weil sie mir am Ende eines mich zeitweise sehr erschütternden Prozesses der Trauer Aspekte meiner eigenen Erfahrung erklärten. Darüber will ich am Ende zu schreiben versuchen (IV.).

Begrifflich habe ich mich damals mit dem Buch nicht auseinandersetzen können. Bei der erneuten Lektüre standen aber gerade meine begrifflichen Interessen im Vordergrund, auch weil ich mit meinem eigenen Versuch zum Thema Religion in *Das verstandene Leben* nicht zufrieden sein kann. Zugleich war mir nicht gegenwärtig, wie ausführlich Rössler über das Thema Lebenssinn handelte, was ja meinen Ausgangspunkt in DvL bildet. Auch das werde ich im letzten Abschnitt (IV.) berühren.

Con Drury, Wittgensteins Schüler und Freund, hat von ihm die Äußerung berichtet: „Ich bin zwar kein religiöser Mensch, aber ich kann nicht anders: ich sehe jedes Problem von einem religiösen Standpunkt.“² Dass er kein religiöser Mensch sei, hat Wittgenstein einmal in das Bild gefasst, seine Knie seien zu steif, als dass er sie beugen könnte³; und dass er jedes Problem (er sagt nicht, worauf Peter Winch in seiner Diskussion einer entsprechend falschen Interpretation von Norman Malcolm hingewiesen hat: jedes *philosophische* Problem) von einem religiösen Standpunkt aus sähe, kann vielleicht damit erläutert werden, dass der äußerste Horizont der Erörterung aller (Lebens)Probleme bei Wittgenstein durch den Gesichtspunkt des *Ausdrucks* bezeichnet ist – ein sprachlicher Ausdruck, der in der Religionstheorie Herders den Begriff der Offenbarung substituierte⁴.

In Wittgensteins bildlicher Erläuterung seiner Irreligiosität kann ich mich wieder erkennen und das bezeichnet mein Interesse an der Auseinandersetzung mit Rösslers Buch. Ich will dabei in der Sache zwei Probleme erörtern: das Problem der Verbindung von deskriptiv-religionssoziologischer Klärung und normativer Apologie der Religion in der Argumentation für ihre Vernunft einerseits; das Problem der Fassung des Religionsbegriffs andererseits. Beide Probleme hängen in Rösslers Erläuterung seines Religionsbegriffs zusammen und ich werde argumentieren, dass er keinen einheitlichen Begriff erklärt (I., II.) und die beiden im

¹ München (Piper) 1976. Seitennachweise in () im Text.

² M. O’C. Drury: ‚Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein‘, in: R. Rhees: *Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche*, Frankfurt am Main 1992, 121.

³ „Ich kann nicht niederknien zu beten, weil gleichsam meine Knie steif sind. Ich fürchte mich vor der Auflösung (vor meiner Auflösung), wenn ich weich würde.“ (*Vermischte Bemerkungen*, 1946, 529/107.)

⁴ Genauer ist er das Mittel einer ungeheuren Ausweitung des Offenbarungsbegriff – so Emanuel Hirsch: *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Bd. IV, Gütersloh 1960, 223.

erklärten Begriff zusammenhängenden methodischen Ansätze daher auch nicht so bruchlos zu vermitteln sind (III.), wie der Autor wohl gerne möchte.

I.

In vorbildlich wissenschaftlicher Vorgehensweise erklärt der Autor seinen Gebrauch des Wortes Religion und damit seinen Religionsbegriff in der ersten Fußnote zum ersten Teil seines Textes:

Das Wort ‚Religion‘ wird im Folgenden in mehrfacher Hinsicht gebraucht. Einmal bezeichnet es verschiedene Einrichtungen und Gebräuche und Einstellungen, die in den unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen doch ganz ähnliche Funktionen haben. Das schließt auch solche Erscheinungen ein, die sich selbst nicht als Religion bezeichnen. Nicht der mögliche Inhalt religiöser Vorstellungen steht dabei im Vordergrund – etwa die Frage, ob ein Gott oder eine Gottheit darin vorkommt –, sondern die Bedeutung, die religiöse Aktionen oder Gesinnungen im individuellen und im gesellschaftlichen Leben haben. Dann bezeichnet ‚Religion‘ das neuzeitliche Christentum, das bei allen Besonderheiten gegenüber Religionen der außerchristlichen Welt, doch eine Erscheinung der Religion im eben beschriebenen Sinne bleibt. Andererseits aber ist das neuzeitliche Christentum die Religion einer besonderen und unvergleichlich komplizierten und differenzierten Kultur (und wesentlich an ihrer Entstehung beteiligt), in deren Horizont bestimmte Fragestellungen gerade im Zusammenhang der Religion allererst aufgetreten sind. Deshalb lassen sich – wie bekannt – nicht alle Fragen der Religion durch alle Gestalten der Religion belegen. (127 Fußnote 1)

An dieser Erklärung fällt auf, dass sie eine mehrfache Hinsicht des Gebrauchs zu erklären beansprucht, aber nur zwei Verwendungen, nicht mehrere, ausdrücklich erklärt – den deskriptiven, soziologisch-funktionalen, auf Einrichtungen, Gebräuche und Einstellungen (wohl: in ihrem Zusammenhang miteinander) gehenden Begriff, unter den auch das neuzeitliche Christentum fallen soll; und den, letztlich wohl normativen, Begriff des neuzeitlichen Christentums in seiner Besonderheit, in der es bestimmte Fragen bezüglich der Religion erst hat aufkommen lassen. Dennoch ist die Rede von den mehrfachen Hinsichten des Gebrauchs des Wortes ‚Religion‘ kein Lapsus. Denn die gegebene Erklärung ist im Bezug auf das, was der Autor mit ihr macht, unvollständig.

Schon die Einleitung erläutert nämlich, dass die Frage ‚Wozu Religion?‘, die am Ende des II. Teils in einem eigenen Abschnitt (65-71) ausdrücklich aufgenommen und, recht verstanden, als „die religiöse Frage schlechthin“ erläutert wird (weil sie z.B. das Metathema jeder Sonntagspredigt sei; 70), eine erste Unterscheidung nötig mache: die zwischen gelebter Religion einerseits; ‚gedeuteter, objektivierter, formulierter und tradiert Religion‘ andererseits. Offenbar ist diese Unterscheidung, die theologiegeschichtlich auf Unterscheidungen bei Semler und Schleiermacher zurückgeht, die Grundlage dafür, auch Erscheinungen, die sich (nach der ersten Erklärung) nicht als Religion bezeichnen, als Religion in Anspruch zu nehmen – eben gelebte Religion. Das erste Glied dieser als erste Unterscheidung bezeichneten zweiten Erklärung fällt mit dem ersten Glied des in der ersten Erklärung gemachten Unterschieds nicht zusammen – denn aus späteren Kontexten ist unbezweifelbar deutlich, dass die gelebte Religion nicht die in Einrichtungen, Gebräuchen und Gesinnungen bestehende meint, sondern eine Geistesverfassung von Personen, die diesseits dieser Erscheinungen anzusiedeln ist. Damit ist zwar die Rede von der mehrfachen Hinsicht des Gebrauchs des Wortes ‚Religion‘ in der ersten Erklärung verständlich, aber zugleich ein nicht wirklich gelöstes Problem mit dem Religionsbegriff aufgeworfen. Denn um mit einem einheitlichen Begriff operieren zu können, muss ein Zusammenhang zwischen beiden Erklärungen aufgewiesen werden. Die zweite ‚Erklärung‘ in der ‚ersten Unterscheidung‘ deutet schon an, wie Rössler den Zusammenhang konstruiert: gelebte Religion soll als ungedeutete Unmittelbarkeit des Erlebens und Selbstverständnisses von

Personen und Gruppen die ‚subjektive‘ Gestalt von Religion sein⁵; gedeutete etc. Religion ist die zur subjektiven gehörende ‚objektive‘ Gestalt und gehört in den Zusammenhang der in einer Gesellschaft als religiös zu klassifizierenden Einrichtungen, Gebräuche und Gesinnungen. Und Rössler lässt keinen Zweifel daran, dass er den Zusammenhang zwischen beiden Gestalten der Religion für ‚untrennbar‘ hält. Hier seine Begründung:

Religion als gelebte Religion, als Akt, als Erfahrung, als wirksame Überzeugung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen im Ereignis und im Geschehen dieser Beziehung ist keineswegs identisch mit der Religion als Überlieferung, als Text, als theoretischem Zusammenhang, als Lehre, als Theologie. Allerdings sind diese beiden Realisierungen der Religion auch nicht voneinander zu trennen. Sie bedingen sich vielmehr wechselseitig. Gelebte Religion als Überzeugung und als Erfahrung gewinnt Ausdruck und wird zugänglich nur dann, wenn sie in Deutung und Auslegung zur Sprache gebracht ist. Damit Religion überhaupt vermittelt werden kann, um Teilnahme an Religion und an Überlieferung der Religion zu ermöglichen, muss sie unumgänglich in Vorstellungen und Erzählungen und in tradierbare Formen gefasst sein. ...Erst der Deutungszusammenhang macht die religiöse Erfahrung identifizierbar, er prägt sie, er hält die Bilder, die Vorstellungen, die Sprache für sie bereit und geht damit in diese Erfahrungen selbst ein. Was gelebte Religion ist, lässt sich allein im Kontext der Deutungen von Religion ausdrücklich machen.“ (68-9)

Dem hier geltend gemachten methodischen Grundsatz der Ausdrückbarkeit ist nachdrücklich zuzustimmen: Einstellungen, Gesinnungen und Überzeugungen werden nur in ihrem Ausdruck greifbar. Dann erhebt sich aber sofort die Frage: Woher weiß man dann, dass die gelebte Religion *Religion* ist, wenn sie sich nicht immer schon ausgedrückt hat und besonders dann, wenn Erfahrung sich ausdrücklich so ausgedrückt hat, dass sie sich nicht als religiös versteht?⁶

Rössler zitiert Hegel aus § 552 der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, wonach die Religion für das Selbstbewusstsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates ist (7), und kommentiert, damit habe Hegel präzise den Sachverhalt bezeichnet, der bis heute umstritten sei. Seine Beantwortung der Frage ‚Wozu Religion?‘ will auch in diesem Streit Stellung nehmen (pro Hegel⁷), aber – und das ist der Einwand gegen seinen durch die zweite Unterscheidung, die an ihr festgemachte Konstruktion des Zusammenhangs der beiden Erklärungen und die darauf ruhende Einbeziehung auch von sich als nicht-religiös verstehenden Positionen in den Religionsbegriff – sein Religionsbegriff erlaubt es nicht,

⁵ Rössler beruft sich hier nicht zufällig in einer Fußnote auf Georg Simmels Lebensbegriff, der kein empirischer Begriff, sondern eine metaphysische Konstruktion war (127 Fußnote 2): „Das religiöse in seinem spezifischen Wesen, seinem reinen, von allem ‚Ding‘ freien Dasein ist ein *Leben*.“ (*Die Religion*, 1922, 15)

⁶ Bei der Inanspruchnahme nicht-religiösen Selbstverständnisses für subjektive, gelebte Religion regiert der funktionale Gesichtspunkt uneingeschränkt: Die gesinnungsbildenden Überzeugungen, die sich als nicht religiös erklären, haben dieselbe Funktion wie religiöses Selbstverständnis. Vgl. 58: „Hinsichtlich ihrer Funktion aber lassen sich solche Unterscheidungen für die gesinnungsbildenden Überzeugungen kaum begründen.“ Das hängt davon ab, welche anderen Begründungen angeführt werden und welche überhaupt logisch zur Verfügung stehen. Ich werde argumentieren (III.), dass die soziologisch-funktionale Sprechweise nicht in der Weise gegenüber den Beteiligten-Perspektiven verselbständigt werden kann, dass die Bekundungen der Beteiligten völlig diskontiert („abgeschrieben“) werden könnten.

⁷ Das wird aus folgender Behauptung deutlich: „Der Mangel an Religion, ihr Fehlen, kann allein dort konstatiert werden, wo jede Ordnung schlechthin und menschliche Gesellschaft überhaupt abgelehnt werden. Religionslos im vollen Sinne kann nur diejenige Welt sein, die aus absolut beziehungslosen Einzelwesen besteht, in der es also keine Gesellschaft gibt, oder umgekehrt: diejenige Gesellschaft, die nicht mehr aus Individuen zusammengesetzt ist, sondern aus völlig gleichen und unterschiedslosen Einzelwesen.“ (66) Vielleicht sollte in seinem Sinne Rössler in dieser Behauptung den Ausdruck ‚Individuen‘ durch (z.B.) ‚Individualitäten‘ ersetzt haben; denn auf Personen als ‚Individuen‘ Bezug zu nehmen, heißt, von allen Unterschieden zwischen ihnen abzusehen. Aber sachlich ist einfach darauf hinzuweisen, dass Rössler selbst eine solches beziehungslos Nebeneinanderherleben in Grenzfällen (archaische Jäger; Eremiten) durchaus für möglich hält (14; und sollten unter Eremiten nicht immer auch sich religiös verstehende Personen sein?); und die Frage aufzuwerfen, ob nicht die ökonomische Form der modernen Gesellschaft, die sie zu einer von konkurrierenden Individuen macht, nicht einem an bloßes Nebeneinanderherleben grenzenden Zerfall von Gesellschaft in der Form, in der sie Basis von Religion war, sehr nahe kommt. Die Sklerotisierung ‚objektiver‘ Religion in Gesellschaften unseres Typs scheint dafür zu sprechen.

diesen Streit offen und unparteiisch zu führen, weil er, wie gefasst, ein Unbegriff ist. Begriffe dienen der Klassifikation von Erscheinungen unter einem zusammenfassenden Gesichtspunkt durch Ausschluss von nicht von ihnen erfassten Erscheinungen. Rösslers durch die Konstruktion des Zusammenhangs zwischen seinen beiden Erklärungen bestimmter Religionsbegriff schließt nichts aus⁸ (daher ‚Unbegriff‘), er ist totaler Begriff und die von ihm erfassten Erscheinungen müssten Aspekte einer totalen Institution sein. Es ist leicht anzugeben, wie dieser (‚logische‘) Fehler in der Begriffsbildung korrigiert werden kann: Es muss einfach zugestanden werden, dass auch gelebte Religion sich schon ausspricht und auslegt, insofern mit Deutungen verbunden ist. Diese Deutungen sind Bekenntnisse und es müssen (nach dem Grundsatz der Ausdrückbarkeit) auch nicht-religiöse Bekenntnisse eingeräumt werden.

II.

Die Frage ‚Wozu Religion?‘ enthält ein finales Fragewort und ist im Blick auf Rösslers inhaltliche Analysen zweideutig. Einmal wird theoretisch deskriptiv mit den Mitteln der rollentheoretischen Institutionenlehre von Arnold Gehlen und Helmut Schelsky die Frage untersucht und schrittweise beantwortet, warum es Religion (sowohl gelebte als auch gedeutete) überhaupt gibt – die Frage nach Gründen im Sinn von Ursachen. Zum anderen wird immer wieder zu der normativen Frage übergegangen, warum man religiös sein soll und warum es also gut ist, dass es Religion gibt – die Frage nach Gründen im Sinn von Rechtfertigungen. Die Fragen werden nicht klar unterschieden und Rössler meint auch einen Grund für die Nichtunterscheidung zu haben.

Gegen das Zureichen der in der Religionssoziologie vertretenen Antworten auf die Warum-Tatsachenfrage in den Thesen der Kompensation und der Integration macht sich Rössler die These von Gehlen und Schelsky zu eigen, zu einer gesellschaftlichen Institution gehörten nicht nur ein Bedürfnis nach ihr und eine organisatorische Gestalt, sondern zuvor noch und grundlegender eine ‚Idee‘ (21 ff.). Erläutert wird das zunächst an der Institution des Rechts: ihr zugrunde liegt das Bedürfnis nach Sicherheit, Gewaltfreiheit und Ordnung des gesellschaftlichen Verkehrs. Seine organisatorische Gestalt hat es in den Einrichtungen der Gesetzgebung, Regierung und der Streit schlichtenden Rechtspflege. Weil mit diesen Einrichtungen aber Streit nicht nur unter einzelnen Gesellschaftsmitgliedern sondern auch zwischen diesen und den Instanzen kollektiven Handelns auftreten kann, gehöre zum Recht die Idee der Gerechtigkeit in Form der Zielvorstellung einer Gesellschaft, in der alles Rechtens ist, einer guten und gerechten Gesellschaft. Die Differenz zwischen faktischer Gesellschaftsverfassung und Idee eröffnet die normative Dimension – und wohl, weil Ideen als Begriffe von Vollkommenheiten (Kant) diese normative Dimension eröffnen, glaubt Rössler in der Frage ‚Wozu?‘ Tatsachen und Normen nicht strikt unterscheiden zu müssen. Aber diese Fragen können auch im Kontext von normativ verfassten Institutionen genau unterschieden werden – die Rechtspflege gibt das Beispiel: im Strafprozess z. B. sind Beweiserhebung (die *quaestiones facti*) vom Plädoyer und vom Urteil (den Stellungnahmen zur und der Entscheidung der *quaestio iuris*) klar getrennt.

⁸ Er unterscheidet natürlich Religion von anderen kategorischen Bereichsbegriffen wie Recht, Staat, Ökonomie etc., aber die totale Fassung des Religionsbegriffs (auf der Basis von Simmels metaphysischem Lebensbegriff) führt folgerichtig zu der These, alle diese Institutionen hätten religiöse Aspekte, sogar der formale Rollenbegriff (54 Fußnote 35, in der von einer anthropologischen Dimension des Rollenbegriffs die Rede ist, so dass es auch keine religionsfreie Anthropologie zu geben scheint – eine These, der Heidegger und Tugendhat gewiss widersprechen würden). – In einem längeren Telefongespräch über meinen Text (29. 8. 2007) hat Rössler darauf bestanden, dass ein formaler Religionsbegriff möglich sein müsse und er einen solchen hat in Anspruch nehmen wollen. Ersteres ist nicht zu bestreiten, hinsichtlich letzterem habe ich das Bedenken, dass der formale Begriff nicht der sozial-funktionale sein kann, sondern abstrakter sein müsste. Aber mir ist das unklar und ich bin auch im Zweifel, ob es irgend jemandem klarer ist.

Die leitende Idee der Religion als Basisinstitution, wenn auch nur als ‚Interpretament‘ (23), ist nach Rössler die Idee der Freiheit, die auf die Grunderfahrung des Lebens von Personen in Gesellschaft, die allseitige Abhängigkeit, antwortet, die das Bedürfnis nach Freiheit als das der Religion zugrunde liegende motiviert. „Von der Erfahrung der Abhängigkeit aus wird in der Idee der religiösen Institution die Aufhebung der Abhängigkeit in der Freiheit als Gegenbild entworfen.“ (22) Schon an diesem Punkt ist greifbar, wie schon die gelebte Religion sich deutet und als religiöse Erfahrung formuliert: in der Vereinheitlichung der vielen und heterogenen Abhängigkeiten, in den menschliches Leben sich vollzieht, zu einer umfassende Abhängigkeit und der Umkehr der Perspektive, die die Abhängigkeit schlechthin zur Grundlage und die vielen heterogenen Abhängigkeiten zu den Besonderungen (Realisierungen) dieses Allgemeinen werden lässt. Diese Deutung ist soziologischer Platonismus und keineswegs alternativelos. Rössler stellt ihn unter dem Leitsatz „Religion ist das Bedürfnis, das aus der Erfahrung ... der Abhängigkeit entspringt“ so dar:

Die Erfahrung der Abhängigkeit ist unmittelbar und konkret als Erfahrung der Defizienz, der Unzulänglichkeit, des eigenen Mangels, und zwar an sehr vielen Dingen des täglichen Lebens. Hunger und Schutzbedürftigkeit sind Kernstücke solcher Defizienzerfahrung, und nicht zufällig haben und behalten die aus ihnen erwachsenden Institutionen in archaischen Kontexten einen deutlichen religiösen Akzent. Aber die Erfahrung der Abhängigkeit reicht weiter. Der bestimmte einzelne Mangel erweist sich in seiner Tendenz als generell. Der Mensch wird seiner selbst ansichtig als in jeder Weise unvollständig, unzureichend und deshalb abhängig. Die Erfahrung der Abhängigkeit ist die Erfahrung, angewiesen zu sein auf anderes und andere. Der Mensch erweist sich als angewiesen auf die Natur, auf die Umstände und Verhältnisse, auf die Menschen seiner Umgebung, auf ihren Kooperationswillen, ihre Kompromissbereitschaft, ihr Wohlverhalten, ihre Zustimmung zu ihm. Was nun aber der religiösen Institution als Bedürfnis zugrunde liegt, ist nicht eine dieser Realisierungen von Abhängigkeit, und es ist auch nicht die Summe solcher Abhängigkeiten. Es ist vielmehr die Abhängigkeit selbst. Es ist die Abhängigkeit, als deren Manifestation das jeweils einzelne und konkrete Abhängigkeitserlebnis erscheint, oder umgekehrt die Abhängigkeit, die als Grund und Ursache aller verschiedenen Abhängigkeitserfahrungen zur Gewissheit wird. Das religiöse Bedürfnis kann deshalb nicht als ein bestimmtes und isolierbares Bedürfnis identifiziert werden. Das religiöse Bedürfnis ist die Bedürftigkeit des Menschen, es liegt, jenseits einzelner Abhängigkeiten und besonderer Bedürftigkeiten, in der Tatsache, dass er überhaupt bedürftig ist.“ (17f.)

Das ist eine im Gewand einer soziologischen Tatsachenbehauptung auftretende spekulativ-anthropologische Genese des religiösen Bedürfnisses. Sie ist durchaus überzeugend, aber natürlich formuliert sie keinen zwingend alternativelosen Bedingungszusammenhang. Ohne der Tatsachenbehauptung zu widersprechen (wofür Philosophie nicht zuständig ist), kann auf die nicht selbstverständlich zwingenden Punkte der Argumentation hingewiesen werden [damit wird der Blick auf andere Möglichkeiten frei; und dafür – (begriffliche) Möglichkeiten ist die Philosophie zuständig]: die Abhängigkeiten müssen in der Erfahrung von Personen nicht vereinheitlicht werden, sie können, mit den verschiedenen Hilfsmitteln, die es angesichts ihrer ja doch gibt, getrennt von einander gehalten werden – und genau dies bezeichnet die Möglichkeit nicht-religiöser Verarbeitung von Abhängigkeitserfahrungen. Schon gar nicht muss die Vereinheitlichung der Abhängigkeitserfahrungen zu ‚schlechthinniger Abhängigkeit‘ (Schleiermacher) als Grund und Ursache aller verschiedenen Erfahrungen von Abhängigkeit hypostasiert werden. Manchen wird eine solche Hypostase zur Gewissheit, manchen anderen (und zunehmend vielen) eben nicht. Der Auftritt des Ausdrucks ‚Gewissheit‘ an der betreffenden Stelle ist kein Zufall und völlig berechtigt – aber er zeigt doch, dass an der Stelle, die den Übergang von einer allgemein zustimmungsfähigen Erfahrung (von vielfältigen Abhängigkeiten) zu einer vereinheitlichenden Deutung dieser Erfahrungen auf einer bestimmten Reaktion des oder der Erfahrenden beruht, die kontingent ist. Wittgenstein hat deshalb die Annahme Gottes (im logisch-existentialen Doppelsinn) als durch bestimmte Erfahrungen erzwungen verstanden:

Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch *Erfahrungen*, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen, die uns die ‚Existenz‘ dieses Wesens zeigen, sondern z.B. Leiden

verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht wie ein Sinneseindruck, noch lassen sie ihn *vermuten*. Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen. Er ist dann etwa ähnlich dem Begriff ‚Gegenstand‘. (*Vermischte Bemerkungen*, 1950; 571/163)⁹

Rössler ergänzt seine Erklärung des religiösen Bedürfnisses durch Hinweise darauf, dass in den Erfahrungen der Abhängigkeiten auch der Aspekt und damit Momente der Erfahrung der Erweiterung des eigenen Lebens einer Person stecken können, die positiv erlebt werden, so dass sich, wie für negativ erlebte Abhängigkeiten die Ausdrücke ‚Fügung‘ oder ‚Heimsuchung‘, die Ausdrücke ‚Gabe‘ oder ‚Gnade‘ nahe legen.¹⁰ (Und man kann, entschieden vereinfachend, sagen, dass er die Leistungen gelebter, ‚subjektiver‘ Religion vor allem darin sieht, diesen Doppelaspekt der Erfahrungen der Abhängigkeiten auch angesichts unvermeidbarer, Schmerz und Trauer auslösender Verluste und Versagungen festzuhalten und zur Überwindung der durch das sonst drohende Versinken in Depression angesichts überwältigenden Leides zur positiven Verarbeitung der negativen Erfahrungen zu nutzen. Als Beispiele dienen Rössler Erfahrungen von ‚Verweigerungen, Unterlegenheit, Benachteiligung und Ungerechtigkeit‘. Angesichts solcher unvermeidlicher Erfahrungen gelte, dass aus ihnen

„mehr gelernt werden muss als das, was sich aus den Versagungen selbst ergibt. Der Kreis dieser Erfahrungen und die Situationen, in denen er lebendig ist, ist seinerseits nur ein Beispiel desjenigen Verzichtes, der dem Individuum auf der ganzen Linie seines Lebens zugemutet ist. Dass der Umgang mit diesem Verzicht erlernt werden muss, ist keine Frage. Aber das Lernziel ist nicht allein die von Resignation getragene Anpassung. Das wäre eine negative Gesinnung, die überall als mehr oder weniger krankhafte Ausnahme gilt. Das tatsächliche Ergebnis der Lernprozesse ist dagegen eine von Grund auf positive und produktive Einstellung zum Verzicht im Ganzen wie zu den Versagungserfahrungen im einzelnen. Sie kommt zustande durch einen Vorgang, der als ‚Tausch‘ bezeichnet werden könnte: Diejenigen Güter, auf die Verzicht geleistet werden muss – also Neigungen, Triebbefriedigungen, Gewinne an Macht, an Besitz, an Liebe –, sie werden eingetauscht gegen Werte, die von Überzeugungen getragen sind oder aus ihnen hervorgehen. Diese Überzeugungen präsentieren eine Alternative zu dem, was aufgegeben werden muss oder gar nicht erst zur Verfügung steht.“ (59 f.)

Rössler fährt fort zu erläutern, dass der in der positiven Verarbeitung von Versagungen vorgenommene Tausch meist Werte einhandelt, die durch eine ‚Jenseitigkeit‘ gekennzeichnet seien und dass darin eine der religiösen Grunderfahrung der Abhängigkeit (einschließlich des Aspekts der Erweiterung des eigenen Lebens) entsprechende Überzeugung Platz greift, „dass der Mensch nicht nur das ist, was er jeweils in gerade zufälligen Situationen und Lebenslagen an sich erlebt“; „dass es ‚mehr‘ und ‚anderes‘ gibt, auf das zu setzen und das zur Geltung zu bringen sich lohnt.“ Die christliche Tradition haben drei Formen solcher ‚Transzendierung‘ ausgebildet – ins ‚himmlische‘ Jenseits; in die Innenwelt der Person; in eine geschichtliche Zukunft, für die gearbeitet werden kann. Die religiöse Gesinnung verbinde meistens alle drei Richtungen des Transzendierens.

Wiederum scheint mir, dass man dem Autor phänomenologisch nur zustimmen kann; auch dass vielen Menschen nur zu wünschen wäre, sie möchten solche Gesinnung ausbilden

⁹ Die Optionalität steckt nicht nur in dem ‚kann‘ des vorletzten Satzes, sondern wird durch den Vergleich im letzten Satz bekräftigt – der formale Begriff ‚Gegenstand‘ muss nicht explizit gebildet werden, denn er ist mit jeder seiner Instanzen bereits gegeben (vgl. LPA 4.126).

¹⁰ Auch ein sich dezidiert nicht-religiös verstehender Autor wie Tugendhat räumt als Grund einer bei ihm weiter bestehenden Ambivalenz gegenüber Religion neuerdings diesen positiven Aspekt ein: „Ich persönlich finde es schwer vorstellbar, dass Menschen nicht ein wesentlicher Aspekt ihres Lebens entgeht, wenn sie für ihr Leben und für das, was ihnen in ihrem Leben geschieht, nicht danken können.“ Vgl. ‚Über Religion‘ (2006), in: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007, 191-204, hier 196.– Den negativen Aspekten der Abhängigkeits- und Erweiterungserfahrungen möchte Tugendhat seit *Egozentrität und Mystik* mit taoistischer Mystik begegnen – ich habe in meinen Rezensionen dieses Buches dargelegt, dass ich auch das nicht für eine zwingende Implikation nicht-religiösen Selbstverständnisses halte

können; dass aber nicht gezeigt ist, dass produktives Verarbeiten von Versagungen und Verzichten nicht auch nicht-religiös möglich sei.

Natürlich kann man Rössler nicht daran hindern, das in jedem Fall ‚religiös‘ nennen zu wollen; aber es ist aufschlussreich, dass er in diesem Punkt in expliziter Auseinandersetzung mit einer nicht-religiösen Position, der von Sigmund Freud in *Die Zukunft einer Illusion*, zu argumentativ wenig zwingender persuasiver Rhetorik greifen muss. Freud empfehle angesichts von Unvermeidlichkeiten wie der Erfahrung des Todes anderer und dem Bevorstehen des eigenen Sterbens ‚vernünftige Resignation‘. Dem antwortet Rössler so:

Das leuchtet auf den ersten Blick ein: Angesichts des Todes scheint die Resignation nicht unvernünftig. Andererseits ist vernünftige Resignation nichts anderes als die Resignation der Vernunft. Und darin wiederum ist der Anspruch enthalten, dass die Vernunft im übrigen zu regieren habe. Trifft das zu? Angesichts des Leidens, das, abgesehen vom Tod, die Lebenswelt charakterisiert, wäre die Behauptung, hier regiere die Vernunft, bestenfalls zynisch zu nennen. Denn dass unter der Regierung der menschlichen Vernunft die Produktion dieser Vernunft wesentlich im Leiden bestünde, ist eine Behauptung, die zumindest die Menschlichkeit dieser Vernunft ad absurdum führen würde. Die Vernunft also hätte keineswegs allein vor dem Tod Anlass zu resignieren. Wenn aber die Vernunft überhaupt resigniert, gleich an welcher Stelle, so könnte das tatsächlich nur den Sachverhalt bezeichnen, dass die Vernunft sich von wesentlichen Problemen und Aufgaben des Lebens dispensiere, indem sie die Augen davor verschließt. Die in der vernünftigen Resignation resignierende Vernunft müsste erst noch erläutern, inwiefern sie sich nicht einfach der Blindheit ausliefert. (42 f.)

Versuchen wir, der Aufforderung im letzten Satz nachzukommen. Es ist vernünftig zu unterscheiden zwischen dem, was man ändern kann, und dem, was man nicht ändern kann. Es ist auch vernünftig, zu versuchen, das, was man ändern kann, zu ändern, und sich dazu in die Lage zu versetzen, das Änderbare vom Nichtänderbaren unterscheiden zu können.¹¹ Dazu muss nicht behauptet werden, dass in der Lebenswelt im Ganzen die Vernunft regiere – nur soll sie regieren, so weit menschliches Vermögen dazu reicht. Zu allen Behauptungen, die auf die Frage ‚Trifft das zu?‘ in dem angeführten Zitat folgen, ist die Position vernünftiger Resignation keineswegs verpflichtet. Und ihre Prämisse, dass vernünftige Resignation nichts anderes sei als Resignation der Vernunft, ist nur ein Paralogismus: Der Übergang von einer attributiven Modifizierung zu einer kategorischen Bezugnahme im Genitivus subjectivus ist ungültig – folgt weder logisch, noch regelmäßig, noch okkasionell¹² –, obwohl er eine rhetorisch beliebte Umkehrung darstellt. ‚Vernünftige Resignation‘ meint ‚Resignation, soweit sie vernünftig ist‘, nicht ‚Resignation der Vernunft auf der ganzen Linie‘. Und zu dem „Fatalismus, der – am Ende nur konsequent – einen vernünftigen Eingriff in das Leben überhaupt verboten sein lässt“ (43) führt der Verzicht auf den Versuch, das Nichtänderbare zu ändern, schon gar nicht. Freud etwa schrieb im von Rössler [der im Kontext die christlichen Lehren von ‚Auferstehung‘ und ‚Ewigkeit‘ als Symbole für „die unbeschränkte und nicht begrenzte Verbindung des Lebens mit seinem Grunde“ (41) erläutert und verteidigt] angeführten Zusammenhang:

Was soll ihm (sc. dem Menschen) die Vorspiegelung eines Großgrundbesitzes auf dem Mond, von dessen Ertrag noch nie jemand etwas gesehen hat? Als ehrlicher Kleinbauer auf dieser Erde wird er seine Scholle zu bearbeiten wissen, so dass sie ihn nährt. Dadurch, dass er seine Erwartungen vom Jenseits abzieht und alle freigewordenen Kräfte auf das irdische Leben konzentriert, wird er wahrscheinlich erreichen können, dass das Leben für alle erträglich wird und die Kultur keinen mehr erdrückt. Dann wird er ohne Bedauern mit einem unserer Unglaubensgenossen sagen dürfen: Den Himmel überlassen wird / Den Engeln und den Spatzen. (G.W. XIV, 373 f.)

¹¹ Ich verwende hier als okkasionelle Explikationen von ‚Vernunft‘ in Fragen der Lebensführung Bestimmungen, die aus einem auf den Theologen Reinhold Niebuhr zurückgehendes Gebet stammen – vgl. DvL 19.

¹² In der Unterscheidung von logischer und regelmäßiger Folge spiele ich auf die umfassende Berichtigung einer langen Tradition moderner Logik bei Michael Wolff an: Vgl. *Einführung in die Logik*, München 2006, § 9 (29). Grundsätzlicher sein systematisches Buch *Abhandlung über die Prinzipien der Logik*, Frankfurt am Main 2004.

Es besteht aus dem Folgenden ersichtlich werdender Anlass, am Ende dieses Abschnittes noch einmal auf die von Rössler aufgenommene und verteidigte (Hegelsche) Behauptung von der Religion als Basis der Sittlichkeit zurückzukommen. Die über Hegel weit hinausgeführte Untersuchung der logische Verfassung unsere normativen Regelsysteme, insbesondere der Moral und des Rechts, sowie des Zusammenhangs zwischen ihnen und mit dem staatlichen Gewaltmonopol hat die Verbindung zwischen den verschiedenen Regelsystemen deskriptiv als polymorpher und lockerer erwiesen, als im hierarchischen Konzept von Stufen des Geistes, insbesondere auch innerhalb des Objektiven Geistes, gedacht war. Von daher darf Hegels Behauptung als deskriptiv widerlegt gelten. Natürlich ist sie weiter als normative Stellungnahme möglich: Man kann es durchaus für wünschenswert halten, wir möchten in einer besser integrierten Gesellschaft leben. Aber dann hat die Behauptung logisch eben eine wesentliche Anfechtbarkeit, der sich Hegel aus beanspruchter Einsicht in die spekulativ-logisch notwendige Selbstoffenbarung der Idee und des Geistes je schon überhoben glaubte.

III.

Die methodische Frage der problematischen Verbindung von theoretisch deskriptiv verfahren der soziologischen Aufklärung der Gründe für Religion mit der normativen Argumentation für ihre Vernunft ist im Vorstehenden schon berührt worden, als auf die gegen Alternativen immunisierende totale Fassung des Religionsbegriffs hingewiesen wurde. Hier ist ein weiterer Aspekt namhaft zu machen, der Rösslers Umgang mit der theoretisch deskriptiven Seite der Problematik allein zu betreffen scheint.

Ich muss gestehen, dass ich beim erneuten Studium des Buches überrascht war, wie weitgehend sich der Autor auf einen von mir wenig geschätzten soziologischen Ansatz, die rollentheoretisch gewendete Institutionenlehre von Gehlen und Schelsky stützt. Das geht soweit, dass der durchaus der Aufklärung verpflichtete Autor Gehlen Recht gibt in der zynischen Behauptung, wer gewisse Fragen aufwerfe, habe sich einfach verlaufen (29). Dagegen ist nachdrücklich darauf zu bestehen, dass jedenfalls theoretisch und mit dem Interesse an von Selbstreflexion assimilierbarer Klärung jede, schlechterdings jede Frage muss aufgeworfen werden können, auch eine ‚unsinnige‘ Frage. Denn an der Einsicht in den Unsinn einer Frage lernt man etwas über die Grenzen des Sinns und damit über Sinn. Die Problematik des Rollen- und Institutionen-theoretischen Ansatzes ist, dass er aus einer Perspektive über die Gesellschaft sprechen zu können beansprucht, deren Zugänglichkeit er nicht erklären kann. Im Bilde der Rollenmetaphorik gesprochen ist es die Perspektive eines Regisseurs des Stücks, das im gesellschaftlichen Rollenspiel aufgeführt wird. Diese Perspektive steht keinem Gesellschaftsmitglied zur Verfügung, weil es die ‚Rolle‘ des Regisseurs im gesellschaftlichen Leben einfach nicht gibt. Wenn man nun nur noch festhält, dass auch die Soziologen wesentlich und grundlegend Gesellschaftsmitglieder sind, ist der Schluss prima facie unvermeidlich, dass die Rollen/Institutionen-theoretischen Soziologen aus einer methodisch unmöglichen Perspektive zu sprechen beanspruchen. Dieser Schluss ist freilich voreilig, wenn die formulierte Bedingung übersehen wird: die Zugänglichkeit der beanspruchten Perspektive müsste erklärt werden können. Hegel, der diese Perspektive auch in Anspruch nimmt, hatte in seinem metaphysischen Konzept eines ‚Monismus der Idee‘ in Verbindung mit dem darauf basierten Konzept einer objektiven Teleologie ein Argument für die Verfügbarkeit der Perspektive (durch selbstdeutende Einordnung der Philosophie am Ende der Teleologie) – aber das steht nachmetaphysischen Soziologen nicht zur Verfügung. (Bei Comte findet sich in der Soziologiegeschichte auch eine derartige Argumentation.) Mir ist nicht bekannt, dass sie ein anderes produziert hätten. Vielmehr stützen sie sich auf einen mit einer empiristischen, auf Max Weber zurückgehenden Methodologie verbundenen, ebenfalls

metaphysischen, aber nicht als solchen einbekannten szientifischen Realismus, der dieselbe immunisierende Funktion hat wie die analogen Überzeugungen in Hegels Idealismus – er verdeckt die wesentliche Anfechtbarkeit soziologischer Klärungen aus der Beteiligtenperspektive, die die Soziologen als Gesellschaftsmitglieder auch und grundlegend einnehmen.

Nun muss ein als soziologischer Religionstheoretiker auftretender Theologe nicht allgemeine Methodenprobleme der Soziologie gelöst haben, um etwas sagen zu können. Aber es bedarf der Reflexion, inwiefern ein bestimmter soziologischer Ansatz mit bestimmten Beschreibungen bestimmte Lösungen privilegiert und andere gar nicht erst in den Blick geraten lässt. Das scheint mir auf die Beschreibungen Anwendung zu haben, die Rössler mit dem gewählten Ansatz vom Konformitätsdruck der Gesellschaft auf ihre einzelnen Mitglieder, selbst noch im Privatleben (vgl. bes. 46-8), gibt. Diese Beschreibungen lassen den Konformismus als alternativelos erscheinen und erfassen selbst die Rebellion gegen ihn nur als sein Misslingen, wenn sie nicht die Form immanenter Kritik, des Geltendmachens gesellschaftlich akzeptierter Ziele gegen ihre unzureichenden Realisierungen hat (vgl. 57 f.). An diesem Beispiel lässt sich leicht namhaft machen, was in der Institutionen-theoretisch gefassten Rollentheorie fehlt – die Beschreibung der ‚Rollen‘ aus der Perspektive derjenigen, die sie wahrnehmen. Da nämlich erscheinen die Zumutungen des Rollenzwangs neben anderen Möglichkeiten als Optionen, die verschieden gewählt werden können und den Wählenden, wie immer seine Wahl ausfällt, trotzdem nicht aus der Gesellschaft fallen lassen. Die Rollentheorie hat diesen in der Institutionentheorie systematisch unterdrückten Aspekt als die Möglichkeit von ‚Rollendistanz‘ zu konzeptualisieren versucht. Aber eine Dialektik, die den begrifflichen Möglichkeiten aus dieser Konzeptualisierung wirklich folgt, führt zur Einsicht in den ideologischen Charakter des Rollenbegriffs (der dem Begriff der Funktion nur das meistens falsche Versprechen der ‚Vertrautheit angestammter Verhältnisse‘ hinzufügt).¹³ Die Institutionentheorie hat in ihre Perspektive auf das Verhältnis von Person und Gesellschaft den Fatalismus der Unausweichlichkeit von Konformität investiert, den die mit ihren Mitteln argumentierende Apologie der Religion der Irreligiosität als ihre unausweichliche Konsequenz imputiert. Deshalb könnte man polemisch sagen: Wenn die Gesellschaft so verfasst wäre, wie die Institutionentheorie sagt, dass sie es sei, dann wäre (subjektiv) gelebte Religion die einzige Weise, in der Gesellschaft Subjektivität und Freiheit zu behaupten. Da das schon darum nicht der Fall ist, weil es die *eine* Perspektive in theoretischer Distanz auf die Gesellschaft nicht gibt, und die 3.Person-Perspektive der Theorie als Anspruch sich an die Übersetzbarkeit in die Handlungs- und Verständnismöglichkeiten der einzelnen Gesellschaftsmitglieder (die Perspektiven der 1. und 2.Person) binden muss, so dass, was wir über Gesellschaft wissen können, nur in irreduzibel verschiedenen Perspektiven zur Verfügung steht, gibt es formal Alternativen der Beschreibung und inhaltlich Alternativen zur religiösen Verarbeitung der Erfahrungen von Abhängigkeit und Erweiterung des einzelnen persönlichen Lebens.

IV.

Rössler ist nun allerdings und einsehbar dezidiert der Auffassung, dass nur Religion in der Lage ist, in der Gesellschaft Subjektivität und Freiheit zu bewahren. Er fasst das einmal in eine Formulierung, die mich von meinem Ausgangspunkt bei der nach-metaphysischen

¹³ Vgl. Peter Furth: ‚Nachträgliche Warnung vor dem Rollenbegriff‘, in: *Das Argument* 66, 1971, 494-522, bes. 517 ff.. – Ich finde es übrigens aufschlussreich, dass Furth Züge, die als „Transzendenzbezug säkularer Demokratie“ analog denen sind, die Rössler religiöser Gesinnung zuschreibt, einfach als „Bürgerlichkeit“ in Anspruch nimmt, wenn er der Studentenbewegung von 1968 „Verweigerter Bürgerlichkeit“ vorwirft (so ein Aufsatz gleichnamigen Titels in:) Peter Furth: *Troja hört nicht auf zu brennen – Aufsätze aus den Jahren 1981 bis 2004*, Berlin (Landtverlag 2006), 369-385.

Explikation eines Begriffs von Lebenssinn ebenso einsehbarer Weise zu Widerspruch provozieren muss: Im Zusammenhang der Erläuterung des Umgangs mit Trauer und der Beschreibung der Funktionen des religiösen Ritus in diesem Zusammenhang heißt es, in ihm erscheine „Religion ... als der Sinn des Lebens, das sich wandelt, verändert, dass Trauer und Verlust zu seinen grundlegenden Erfahrungen zählt, dass deshalb diesen Verlust zu überschreiten vermag, ohne ihn zu leugnen.“ (42)

Diese Behauptung kann und muss zunächst verständlich gemacht werden. Der religiöse Trauerritus stiftet nach Rösslers überzeugenden funktionalen Erläuterungen öffentliche Trauergemeinschaft in der Erinnerung an den Toten und den über das persönliche Leben des Toten und der Trauernden hinausreichenden weiteren Zusammenhang des weitergehenden Lebens in der Trost spendenden Bekräftigung dieses Zusammenhangs und setzt damit einen erneuten Überzeugungsprozess vom Sinn, von der Verständlichkeit dieses Zusammenhangs in Gang, der, weil er eine produktive Verarbeitung der Erfahrungen von Verlust und Abhängigkeit angesichts des Todes ermöglichen kann, die verständliche Annehmbarkeit dieser Erfahrungen zum Resultat haben kann.

Ich habe in diesem Versuch einer Zusammenfassung durch die Verwendung von ‚kann‘ Beschreibungen modalisiert, die bei Rössler kategorisch auftreten, weil ich die Möglichkeit der Folgen der religiösen Deutung von Verlusts- und Abhängigkeitserfahrungen einräumen, sie aber nicht für garantiert halten möchte.

Natürlich hätte ich an Rösslers Explikation des Sinnbegriffs, in der die Gesichtspunkte von Kontext (Sinnzusammenhang) und Zweck (die Frage ‚Wozu?‘) dominieren (39 ff.), einiges auszusetzen. Aber wichtiger ist, die weitgehenden Übereinstimmungen hervorzuheben. Um drei wesentliche zu nennen: Dass der Sinn des Lebens seine verständliche Annehmbarkeit für den sein Leben führenden ist [eine Beobachtung, die Rössler im Zusammenhang einer Erläuterung der Sinn stiftenden Funktion der Rolle eines Vaters festhält, wenn er schreibt, diese Rolle müsse „nicht nur verständlich und am Ende effektiv, sondern auch und vor allem akzeptabel oder gar begehrenswert“ sein (55) – ich muss hier einräumen, dass ich etwa, was ich für meine klärende Entdeckung gehalten habe, offenbar schon einmal gelesen hatte und nur nicht erinnerte; man ‚entdeckt‘ eben auf dem reflexiver Einsicht allein zugänglichen Felde gar nichts, sondern sieht bestenfalls etwas ein]; dass der Sinn des Lebens nur in Ausnahmesituationen thematisch ist (hier muss ich einräumen, neben den von mir genannten Ausnahmesituationen der Suche nach Lebenssinn als junger Mensch und des Rückblicks auf ein zu großen Teilen schon gelebten Lebens andererseits die rekurrierende Situationen der großen Lebensentscheidungen und -widerfahrnisse, darunter des der Trauerfälle, einfach verdrängt habe); und dass er in Bezug auf die großen Lebensthemen wie Liebe, Familie, Arbeit etc. verstanden wird.

Die bezeichnete Differenz eines nicht-religiösen gegenüber einem religiösen Verständnis des Lebenssinns bleibt. Ich möchte sie abschließend noch einmal erläutern gerade im Hinblick auf die mich bei der ersten Lektüre ursprünglich als so hilfreich treffende Explikation im Hinblick auf die Situation des Trauerns. Rössler schreibt vom Ritus der Trauerfeier (was ich in meiner Zusammenfassung modalisiert habe), er sei ein Überzeugungsprozess, in dem das Vertrauen in die ‚Verlässlichkeit des Lebenszusammenhangs‘ wieder gewonnen wird, „wenn der Lebenssinn von sich selbst wieder zu überzeugen vermag.“ (40)

Wir haben beide den Traueritus nach der Selbsttötung meines Vaters im Alter von 47 Jahren 1974 erlebt und ich weiß nicht, ob Rössler ihn als solchen Überzeugungsprozess erlebt hat, kann aber von mir definitiv sagen, dass ich ihn viel äußerlicher erlebt habe – als die Zäsur des Unter-die-Erde-Bringens einer für mich unvergleichlich wichtigen Person, die mich verlassen und zunächst ohne jedes Verständnis im Sinn von Annehmbarkeit zurückgelassen hat (natürlich nicht nur mich, sondern ihre Familie, Freunde und berufsbezogene Gemeinschaft gleichermaßen). Mir haben weder die religiösen Versicherungen des Aufgehobenseins auch dieses Todes in Gottes Hand (schon gar nicht die formelhaft auch präsenten Symbole von

‚Auferstehung‘ und ‚ewigem Leben‘) geholfen, noch die okkasionelle öffentliche Trauergemeinschaft etc. es war einfach der größte Riss in meiner Erfahrung des Lebens bis dahin und er ist es geblieben und bis heute keineswegs völlig verheilt. Ich habe mich bald nach der Verstörung auch des alltäglichen Lebens für einige Zeit wieder meiner Arbeit zugewendet (und meiner Familie und meinen Freunden) und bin allmählich dazu gekommen, dass mich diese Zusammenhänge wieder so in Anspruch genommen haben, dass ich an den bis auf seine Äußerlichkeiten lange erratisch unverständlich bleibenden Vorgang einfach nicht mehr so oft gedacht habe. Ein Ende hat dieser Prozess nur insofern gefunden, dass ich irgendwann dazu gekommen bin, zu akzeptieren, dass die Selbsttötung eine Entscheidung meines Vaters war (wenn sie das war), die ich hinnehmen kann, aber in dem Sinn nicht akzeptieren will, dass ich nicht sagen will, die ‚Entscheidung‘ sei richtig gewesen, nicht einmal ‚für ihn‘. Wenn ich seinen Tod nach seinen eigenen Äußerungen über Lebenssinn (zu einem früheren Zeitpunkt seines Lebens¹⁴) verstehe, erscheint er mir als ein Bilanzselbstmord, der ihm nach seinen bekundeten religiösen Überzeugungen, denen zufolge Bilanz zu ziehen und Gericht zu halten in Gottes Hand gehören, hätte verboten sein müssen. Zusätzlich habe ich es als eine lange währende tiefe Verunsicherung erlebt, dass die Person, der ich zusammen mit einer anderen im unmittelbaren Sinn mein Leben verdanke, zu diesem Leben nicht hat stehen können.

Nach dem, was ich mit dem Tod meines Vaters erlebt habe, wäre ich sehr verletzt, wenn ich mir meine Verarbeitung dieses Ereignisses als entweder religiöse oder unangemessene vorrechnen lassen müsste, wie Rössler andeutet, wenn er schreibt, auf die rituell religiöse Verarbeitung von Verlusterfahrung könne nur der verzichten, „dem der Sinn nicht fraglich geworden ist. Wem aber der Sinn nicht fraglich geworden ist, der hat offenbar keinen Verlust erlitten.“ (44)

Das sind heikle Bekenntnisse, aber nur in erster Person scheint mir darüber zu reden überhaupt möglich. Und darüber zu reden war erforderlich, um eine allgemeine Konsequenz zu ziehen. Offenbar verschwindet das nicht-religiöse Selbst- und Lebenssinnverständnis nicht wieder aus unserer Erfahrung – dann bleibt nur, das Verständnis für die verschiedenen möglichen Stellungen zu den Lebensproblemen aus den verschiedenen Perspektiven so weit zu treiben, wie es möglich ist, und im übrigen nicht verurteilende Toleranz zu üben.

¹⁴ Vgl. Ernst Lange: *Von der Meisterung des Lebens*, Gelnhausen 1957, 123-5.