

Prof. Dr. Egon Schütz

GLAUBE UND BILDUNG

PROBLEME DER RELIGIONSPÄDAGOGIK

Für H.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Vorlesung

Universität zu Köln

SS 1992

INHALT

Glaube und Bildung. Erläuterung des Themas - oder wie es verstan- den werden soll	1
Glaube und Fiktionalität	8
Pascal: "Der Mensch ist gleich unfähig, das Nichts zu erfassen, aus dem er herausgehoben, wie das Unendliche, das ihn verschlingt (Fragment 72)	20
Sinnbilder als visionäre Fiktionen des Glaubens	30
Zusammenfassung, Weiterführung: Die Gebrochenheit der Vernunft	39
Pascals Memorial	53
Rekapitulation und Fortführung	61
Überlegung zu Schleiermachers Religiosität als Anschauen des Universums	69
Entfesselung der Anschauung	79
Offener Abschluß	90
Nachtrag	101

GLAUBE UND BILDUNG

ERLÄUTERUNG DES THEMAS - ODER WIE ES VERSTANDEN WERDEN SOLL

Religionspädagogik ist ein mehrdeutiges Wort. Es kann meinen (erstens) einen bestimmten theoretischen und praktischen Bereich innerhalb des Gesamtfeldes 'Pädagogik' - vergleichbar zum Beispiel der Sportpädagogik, der Erwachsenenpädagogik, der Sozialpädagogik, der Freizeitpädagogik usf. Dann ist Religionspädagogik ein Terminus zur Bezeichnung einer erziehungswissenschaftlichen Teildisziplin im Rahmen der Gesamtdisziplin 'Pädagogik', einer Ordnungskategorie also, die zunächst nichts aussagt über den besonderen 'Gegenstand' dieses Bereichs. Nur soviel: Es gibt neben anderen Pädagogiken auch eine Religionspädagogik; und es gibt Lehrer, die - von welchen Institutionen auch immer - dazu ausgebildet werden, Religion zu unterrichten bzw. zur und durch Religion zu erziehen, und zwar neben oder nach einer primären 'religiösen Sozialisation' in der Familie.

Als Ordnungsbezeichnung einer Teildisziplin und einer Spezialaufgabe macht das Wort Religionspädagogik wenig Schwierigkeiten. Wer es hört, denkt an die 'Tatsache', daß es Religionen gibt (die christliche, die islamische, die buddhistische etwa), daß diese Religionen auf bestimmten Lehren gründen, daß diesen Lehren ein bestimmter Kultus, eine bestimmte Kultpraxis entspricht und daß diese Kultpraktiken und Religionslehren tradiert werden müssen wie andere Kulturlehren und Kulturpraktiken auch - sollen sich die Religionen erhalten

oder (sofern es missionierende Religionen sind) ausbreiten "über die Welt". Die Notwendigkeit aber der Religionspädagogik qua Religionslehre gründete, wie die Notwendigkeit jeglicher Pädagogik, in der Urtatsache menschlicher Endlichkeit, daß Menschen lehrhaft ihre Kultur weitergeben müssen, sollen nachfolgende Generationen in dem Gehäuse leben können, in das sie als spezifische Kulturm Umwelt hineingeboren werden. Pädagogik, so kann man sagen, ist nachweislich 'überlebensnotwendig', insofern ist auch Religionspädagogik notwendig zum Überleben unter Bedingungen des Fortdauerns der Menschengattung, die zu ihrer Fortsetzung auf eigene Aktivitäten angewiesen ist. Lehren ist keine Wohltat, sondern allgemeine Überlebensstrategie - also wäre auch Religionspädagogik unter Überlebens- und Weitergabegesichtspunkten ein Beitrag zur Erhaltung der Überlebenskultur. Das wäre zwar eine relativ äußerliche, aber keineswegs abwegige Sichtweise und Argumentation, die zumindest erläutern und dartun kann, warum es unter Pädagogiken auch Religionspädagogik (wo immer sie zentral angesiedelt werden mag) gibt. Es gibt Religionen als Thema pädagogischen Denkens und als Aufgabe pädagogischen Handelns, weil Religion (Glaube) zu den Kulturtatsachen rechnet, deren Fortbestand allein durch eine entsprechende Lehre gesichert werden kann und soll - wie gesagt: durchaus vergleichbar anderen Kulturtatsachen (wie z. B. Techniken, Sprachen, Wissen und Wissenschaft, normative Konventionen usf.). Was eine Kultur ausmacht, muß irgendwie lehrbar sein und gelehrt werden - andernfalls ginge der Mensch an seiner natürlichen Inperfektheit zugrunde.

Nun läßt sich aber einwenden: Selbst wenn Religionen und ihnen zugrunde liegende Religionspädagogiken offensichtlich Kulturphänomene sind (also keine Naturphänomene, die dem Menschen einprogrammiert sind), selbst wenn es eine tiefengeschichtliche Tradition der Weitergabe religiöser Lebenslehren und Überzeugungen gibt, so ist damit keineswegs ausgemacht, wie anfänglich suggeriert, daß sie unabdingbar, also 'notwendig' zur Kultiviertheit des Menschen gehören. Es sei zwar einsichtig, daß Folgegenerationen der Sprache einer Kultur mächtig sein müssen, daß sie über Wissensbestände zu verfügen hätten, wenn sie im Medium ihrer jeweiligen Kulturlage überleben wollten, daß sie sich in den Besitz von Sozialtechniken des Umgangs mit anderen ebenso zu bringen hätten wie in den Besitz von Zivilisationstechniken des Umgangs mit Apparaten und Apparaturen, daß sie Überzeugungen und Gesetze kennen müßten, die die politische und die Rechtskultur ausmachten - mit einem Wort: der ganze pragmatische Bereich der Lebensauskenntnis sei einsehbar notwendig unter Überlebensgesichtspunkten und unter Gesichtspunkten der Fortsetzung jener Evolution der Menschheit, die lange zuvor begonnen habe und sich immer weiter verändere und differenziere. Dasselbe sei jedoch keineswegs von den Religionen zu sagen. Man könne diese, wie es auch geschehen ist, als letztlich vorübergehende, also historische Erscheinungen betrachten; etwa als verkappte Machtinteressen, die das Bewußtsein einschläfern sollen, um es besser beherrschen zu können, oder als Tonverstärkungen, um den Glauben an die Moral vor Kritik zu schützen; oder als mythische Ordnungsproduktionen, die so lange zu Recht bestanden hätten, als sich die Vernunft ihrer eigenen Kraft nicht versichert und Wissenschaft noch nicht als Produktivkraft sich etabliert hatte. Mit der fortschreitenden Durchsetzung der Aufklärung aber

ändere sich die Situation grundlegend: Jetzt entdecke sich die Religion entweder als funktionales Äquivalent vorwissenschaftlichen Bewußtseins oder eben als moralische Tonverstärkung, also als hintergründige Sanktion, die sich nicht begründen könne, oder schließlich als falsches Bewußtsein (die Opium-These von Marx), dessen Dialektik zwangsläufig in seine Auflösung umschlage. Von welcher Seite und Position man es auch betrachte: Die Überzeugungskraft der Religionen gelange an ein Ende - jedenfalls 'objektiv', wenn auch nicht subjektiv, da vielfach den Menschen freigestellt werde, woran sie 'persönlich' glauben wollten. Religionen und deren Lehren wären also unverbindliche Privatsache ohne allgemeine (und öffentliche) Relevanz. Im übrigen sei gerade der derzeit zu beobachtende 'Rückfall in die Religion, den Glauben' mit seinen teilweise fundamentalistischen Folgen der beste Beweis für die Unzeitgemäßheit und Überholtheit religiöser Lebensdeutung unter Bedingungen der Moderne und ihres prinzipiell humanistischen Ethos'. Zumindest der Verdacht drängt sich auf, man könne nicht zugleich 'religiös verankert' und entschieden modern und 'demokratisch' sein. Es gebe keine Grundverträglichkeit zwischen religiöser Wahrheit, wissenschaftlicher Gewißheit und der Universalität der Normen kommunikativen Handelns. Ziehe man aber aus dieser Entwicklung die richtigen Folgerungen, dann werde schon ein Religionsunterricht problematisch, der mehr sein wolle als Information über die Religion. Religion, sofern sie überhaupt noch einen legitimen Ort in der öffentlichen Schule habe (also außerhalb der Glaubenspraxis der Glaubensinstitutionen) müsse sich darauf beschränken, Religionen gleichsam historisch vorzustellen und sie sei erzieherisch nur dann bedeutsam, wenn ihre Lehre die Grundwerte unterstütze, die der Verfassung eingeschrieben sind.

Zusammenfassung:

- 1.) Es gibt das Wort Religionspädagogik als Kennzeichnungs- und Ordnungsbegriff. Als solcher bezeichnet er eine Subdisziplin der Gesamtdisziplin Pädagogik. Im Sinne eines beschreibenden Begriffs meint Religionspädagogik die Theorie, Praxis und Lehre von religiösen 'Gegenständen', von deren Begründungen, Inhalten, Lehrsätzen, ferner von den spezifischen Weisen, in denen diese 'Gegenstände' vermittelt werden und vermittelt werden sollen. Das heißt: der Religionspädagogik werden auch bestimmte Religionsdidaktiken zugeordnet.
- 2.) Auch Religionen bedürfen der Tradierung (der Weitergabe), da deren Fortbestand unter Menschen durch die Endlichkeit menschlichen Daseins ebenso gefährdet ist wie der Fortbestand anderer kulturspezifischer Lebens- und Überlebensinhalte und -techniken. Unter dem allgemeinen Gesichtspunkt, daß eine Kultur nur fortbesteht, wenn sie lehrhaft weitergegeben wird, ist die Religionspädagogik als institutionalisierte Form ausdrücklicher (und nicht etwa zufälliger) Vermittlung ebenso notwendig wie andere Spezialpädagogiken.
- 3.) Es gibt aber nicht nur den deskriptiven (neutral beschreibenden) Ordnungsbegriff 'Religionspädagogik', sondern es gibt auch einen problematischen Begriff. Zum problematischen Begriff wird Religionspädagogik dann, wenn sich Zweifel einstellen an der Notwendigkeit der Weitergabe religiöser Inhalte. Diese Zweifel formulieren sich - im weitesten Sinne - als Kritik der Religion. Sie unterstellen insgesamt, daß Religionen geschichtliche Kulturphänomene

sind, d.h. grundsätzlich einen Anfang und ein Ende haben, daß sie als Kulturphänomene von großer Dauer sein können, aber nicht alles überdauern, daß sie nach Maßgabe unterschiedlicher Kulturkreise sich ausprägen und daß infolgedessen die Frage gestellt werden kann und muß, ob eine Religion unter generellen Wandlungsbedingungen von Kulturen noch zeitgemäß ist bzw. wie sie sich in ihrer Lehre ändern muß, um zeitgemäß zu sein.

- 4.) Speziell im europäischen Kulturkreis und hier insbesondere seit Anbruch der Aufklärung und der wissenschaftlichen Moderne wird nicht nur an bestimmten Lehrgehalten von Religionen Kritik geübt, sondern an der Notwendigkeit von Religion (mythischer Weltinterpretation) überhaupt. Allgemein bekannt sind zwei religionskritische Linien. Die eine verläuft von Hegel über Feuerbach zu Marx und Stirner, die andere von Kierkegaard zu Nietzsche. Grundgedanken der allgemeinen (nicht der speziellen religionsimmanenten) Religionskritik sind die vom Täuschungscharakter der Religion, vom Absterben der Religion, von der Ersetzung religiös-mythischer Wahrheit durch die Wahrheit wissenschaftlich instrumentierter Vernunft, vom Dysfunktionalwerden der Religionen im Zeichen aufklärerischer Selbstbestimmung, von der Entlarvung der Religion als Anthropomorphismus, vom Absterben der Religion als Garant der Sittlichkeit im Zeichen einer universalistischen Vernunftmoral (siehe Ersatz des Religionsunterrichts durch Ethik-Unterricht) - schließlich auch der Gedanke des Austauschs von Religionen durch Bildung.

- 5.) Angesichts dieser kritischen Vorbehalte, Entlarvungen, Entmythologisierungen befinden sich der Religionspädagoge und die Religionspädagogik in einer schwierigen Situation. Diese läßt sich als "Legitimationskrise" oder als "Legitimationsdefizit" beschreiben, d.h. Religionspädagogik ist nicht in gleicher Weise selbstverständlich wie etwa der Unterricht in Sprachen, Wissenschaften, Kunst, Techniken, Geschichte usf. Das eigentliche Problem ist, ob und mit welchen Gründen sich ein Religionsunterricht überhaupt noch erzieherische, das heißt die Lebensgrundhaltung eines Menschen bestimmende Aufgaben stellen kann, ob Religionsunterricht sich als 'Einweisung' in eine Glaubenspraxis verstehen kann oder ob er sich nicht darauf beschränken muß, eine Religion (z.B. die christliche) als 'Kulturwissen' oder 'Kulturgehalt' unter anderen Kulturgehalten vorzustellen. Was letztlich das Entscheidende am heute problematischen Begriff der Religionspädagogik ausmacht, ist die kritische Spannung zwischen Wissen und Glaube, wenn Religionen - in welcher Ausprägung auch immer - "Objektivationen" des Glaubens sind, wie er sich in den Stiftergestalten der Religionen exemplarisch konzentriert hat.

GLAUBE UND FIKTIONALITÄT

'Ergebnis' der einleitenden Überlegungen zum problematischen Begriff der Religionspädagogik ist: Es besteht (nicht erst heute) offenbar eine Grundspannung zwischen einer wissenschaftlichen und einer religiösen Lebensinterpretation oder zwischen wissenschaftlicher und religiöser Lebenslehre. Ferner, je näher die Interpretation von Bildung an die Wissenschaften heranrückt, durch Wissenschaften modernen, also produzierenden und organisierenden Typs bestimmt wird oder sich bestimmt, desto fraglicher wird das geläufige Wort von der 'religiösen Bildung'. Gewiß gibt es immer noch eine deutliche Neigung oder Tendenz, der Religion und dem Glauben einen gewissen 'Stellenwert' (wie man sagt) einzuräumen. Aber 'einräumen' heißt konzedieren. Konzedieren ist jedoch etwas anderes, als sich durch Gründe überzeugen lassen. Konzedieren heißt: zugestehen, tolerieren, ein Zugeständnis machen, zudem vielleicht Respekt, möglicherweise die Tradition oder die Situation nötigen. Es heißt nicht, sich eine 'Sache zu eigen zu machen' oder sie grundsätzlich, also auf der Basis überzeugender Grundsätze, deren zwingende Geltung man darlegen kann, zu bejahen. Verhält es sich so, dann ist es zulässig zu sagen, daß die 'eingeräumte' religiöse Bildung eher dazu angetan ist, das Problem eines möglichen oder unmöglichen Zusammenhangs von Religion und Bildung oder (zugespitzter noch) von Glaube und Bildung zu verschleiern als zu exponieren. Will man sich dem **P r o b l e m** des Verhältnisses von Religion und Bildung stellen, ist es mit der wohlwollenden oder vielleicht auch gleichgültigen Pragmatik des Einräu-

mens nicht getan - also weder mit einer konzessiven Toleranz der Folgenlosigkeit, noch mit einer Toleranz, die die Konflikte übersieht oder verheimlicht, gleichsam mit einer Beschwichtigungstoleranz, die anrät, die Problemstellungen einer Religionspädagogik oder einer Religionsbildung durch Ab- und Wegsehen zu neutralisieren. Vielmehr muß man hineinspringen in die Selbstzumutung solcher gar nicht einfach zu beantwortenden Fragen wie: Was ist Bildung, was ihr Selbstverständnis? Und: Was ist Glaube, was sein Selbstverständnis? Oder: Wovon spreche ich, wenn ich 'Bildung' sage? Oder: Wovon spreche ich, wenn ich 'Glaube' sage? Oder schließlich: Wie kommt Bildung zur 'Gegebenheit'? Und: Wie ist Glaube 'gegeben'? Ist beides vielleicht gar nicht gegeben, sondern, wie es gelegentlich heißt, 'aufgegeben'? Soll das aber nicht nur eine (überdies etwas schwülstige) Umformulierung sein, die Umformulierung der Gegebenheit in Aufgegebenheit, was meint dann Aufgegebenheit in Sachen Bildung und was meint sie in Sachen Glaube? Falls Aufgegebenheit sich in Aufgaben konkretisiert (daran denken Pädagogen vielleicht zuerst): wer, so kann man fragen, stellt denn die Aufgaben und wer löst sie? Oder kann man eine solche Frage nach dem Aufgabensteller und nach dem Aufgabenlöser gar nicht oder nur begrenzt aufwerfen - aufwerfen vielleicht, wenn es sich um Bildung handelt, von der man sich verspricht, daß sie über ausgewählte Bildungsinhalte und als Bildungsgehalte zu gewinnen sei? Hingegen: Gibt es Glaubensinhalte so wie es Bildungsinhalte gibt, oder versagt das keineswegs rundum überzeugende Schema eines Erwerbs von Bildung über ausgewählte Bildungsinhalte vor der 'Aufgegebenheit des Glaubens'? Noch anders: Unter Bildung, so sagt man, könne man sich 'etwas vorstellen'. Der Gebildete (wenn man nicht dieses Wort aus theoretischen, praktischen oder historischen Gründen

verschmäh't - verschmäh't als unzeitgemäß, profillos, durch keine Definition operativ zu bändig'en, daher vage) - der Gebildete sei jemand, der über ein respektables Maß an Wissen verfüge, der sich mit diesem Wissen unter Menschen bewegen könne; der Gebildete sei jemand, der Lagen einzuschätzen und zu beurteilen wisse, jemand, der Prinzipien habe, die jederzeit durch sein Handeln hindurchschimmern, jemand, der nicht nur qualifiziert ist, sondern mündig und in Freiheit mit seinen Qualifikationen umzugehen vermöge, jemand, dem man eine gewisse Vorbildlichkeit auf Zeit für Nachwachsende nicht absprechen könne. Alle diese Vorstellungen und noch mehr lassen sich (wenn auch nicht mühelos) mit dem personalen Ideal des Gebildeten verbinden. Und sollte der eine oder andere Zug dieses Gebildetenideals als fragwürdig oder unerreichbar oder als fragwürdig, weil unerreichbar, sich erweisen, so kann man zu 'realistischeren' Vorstellungen übergehen. Aber wie auch immer: es bleibt diese Vorstellbarkeit, diese Möglichkeit in ein erkennbares und wiederholbares Bild zu versammeln, was zum Gebildeten und seiner Bildung gehöre. Und über dieses Bild kann man sprechen, resümieren, diskutieren. Man kann auch Gedanken darüber hegen, wodurch (durch welche Bildungsgehalte), auf welchem Wege (durch welche pädagogischen Vermittlungen und Hilfestellungen) eine 'Hinführung' zur gebildeten Persönlichkeit jenseits aller sozialen Arroganz und Attitüden möglich sei. Man kann ein 'Bildungswesen' entwerfen, eine Bildungsorganisation strukturieren, die Maß nimmt an allgemeinen Entwicklungslinien, denen üblicherweise eine Biographie folgt - Entwicklungslinien, an die sich die Realisierung der Vorstellung des Gebildeten anknüpfen läßt und die es erlauben, Ernst zu machen mit dem Gedanken, sogar mit der Erkenntnis, daß der Mensch zum Menschen gebildet werden

müsse - einen Vorzug oder Nachteil, den er mit keinem Tier oder Gott teile. Bildung ist also vorstellbar, d.h. sie ist in den Grenzen der menschlichen Natur planbar, disponierbar, regierbar. Sie ist in menschlichen Bildern denkbar, in Phantasiebildern wie in realen Bildern. Sie ist eine Weise der Selbstproduktion, der Selbstvorhabe und der Selbst'ausführung', wobei man sich allerdings nicht nur von technischen Schemata leiten lassen darf. Bildung ist eine Weise, wie der Mensch sich selbst zur Gegebenheit bringt, sogar bringen muß, um zu überleben und sein Leben vielleicht steigern zu können. - Aber wie steht es mit der Vorstellbarkeit und 'Herstellbarkeit' des Glaubens und des Gläubigen? Kann man in derselben Weise von einem glaubenden Menschen sagen "Das ist ein Glaubender" wie man von ihm sagen kann "Das ist ein Gebildeter"? Kann man sich einen Glaubenden 'vorstellen' wie einen Gebildeten? Kann man - in begrenzter Allgemeinheit - das Bild eines Glaubenden rekonstruieren wie das Bild eines Gebildeten? Zunächst ist man geneigt, das ohne Einschränkung zu bejahen. Man kennt gläubige Menschen, vielleicht sogar der unterschiedlichen Religionen. Man kennt sie aus persönlichem Umgang, vielleicht auch aus Statistiken über Religionszugehörigkeit und Religionsverbreitung. Dennoch: Ist das Bild eines religiösen Menschen, das vielleicht 'vor Augen schwebt' oder einer Religionspopulation, das eine Statistik auf dem Wege von Umfragen zeichnet, vergleichbar mit dem Bild eines Gebildeten? Gibt es eine vergleichbare Möglichkeit der Konkretisierung des Bildes eines religiösen Menschen wie der Konkretisierung eines Gebildeten? Selbstverständlich wird man zunächst sagen und antworten: Es gibt Verhaltensindizien, die - in ähnlicher Weise wie beim Gebildeten - darauf schließen lassen, daß jemand ein 'religiöser', möglicherweise ein

'tiefreliigiöser' Mensch sei. Ähnlich wie im Falle der Bildung könne der gläubige Mensch an praktischen Folgen seines Glaubens erkannt werden. Bestimmte Lehren und Überzeugungen schlugen sich nieder in dem, was jemand tut und was er läßt. Von der Strenge der Befolgung könne man zurückschließen auf den 'Grad' seines Glaubens, wie man zurückschließen könne von bestimmten Handlungsqualitäten auf den 'Grad' der Bildung. Und im übrigen sei ein gläubiger Mensch nicht nur am 'religiösen Hintergrund' seiner Werke, sondern auch an der Einhaltung der rituellen Auflagen seines Glaubens, seiner Konfession zu erkennen. Jedoch, die Zuverlässigkeit dieses Rückschlußverfahrens schwindet bei einigem Nachdenken. Warum? Aus mehreren Gründen. Als erster Grund sei genannt: die Fingierbarkeit und Fiktionalität des Glaubens. Das ist ein schwieriges und keineswegs in einem Handstreich aufzuschlüsselndes Phänomen.

Fingieren (von lat. fingo, finxi, fictum) hat eine merk- und denkwürdige Ambivalenz. Es bedeutet einmal: etwas 'erdichten', 'formen', 'schaffen' - eine positive künstlerische Tätigkeit, in der eine Idee verkörpert, eine Szene imaginiert und beschrieben wird, in der etwas nachgeahmt, umkomponiert, in eine repräsentative Gestalt geprägt wird. Fingieren (im positiven Sinne) wäre also das Vermögen der 'Kreativität', die, obgleich welthaft, selbst eine eigene Welt einrichtet, eine Spiel-, Schein- und Gestaltwelt, die Wirkliches im Möglichen verdichtet. Fingierend, so konnte man sagen, spielt sich der Mensch in die Rolle eines Weltenschöpfers, ist er zwar gebunden an seine Realität, den Naturcharakter seiner Existenz, aber ist er zugleich auch über diese hinaus. Am Ende ist jeder Mensch, nicht nur der Dichter oder der bildende Künstler, ein 'Fiktionalist', sei es in der Unfreiwilligkeit seiner Träu-

me oder in gezielter Planung seiner technischen oder individuellen Utopien. Weltverdoppelung im Medium möglichen Andersseins, Wirklichkeitskorrektur im Spiegel virtueller Alternativen, Kritik im Transzendieren einer konkreten Situation, Beständigung der Weltflüchtigkeit im künstlerischen Gebilde - alles das gehört zum elementaren Vermögen des Fingierens als einer Grundweise menschlicher Reflexion, die so alt ist wie die MIMESIS überhaupt und das heißt: so alt wie der Mensch.

Einen anderen, und zwar eher negativen, Sinn hat fingieren (und Fiktion), wenn es die 'Verbergung', die 'Verstellung', die 'Täuschung', die 'Heuchelei' meint. In diesem Falle macht das Fingieren Gebrauch von der Rollenabhängigkeit des Daseins. In geläufiger Redeweise: 'Man tut als ob ...', d.h.: Man spielt eine vorgegebene oder vorgefundene Rolle, ohne sich damit zu identifizieren, man verhält sich wie ein Schauspieler auf dem Theater - nur mit dem Unterschied und der Absicht, nicht als Schauspieler erkannt zu werden, als jemand, der nach der Vorstellung zu seiner wahren Identität zurückkehrt. Die menschentäuschende Fiktion ist also ein Nachmachen mit der Absicht des Sich-Verbergens, ein Mitspielen unter 'innerer' Ablehnung der Spielregeln - oder: ein nachmachendes Mitmachen aus Gründen der Opportunität oder der Unauffälligkeit - aus welchen Motiven auch immer. Entscheidend ist: Die verstellende Fiktion, die gezielte Täuschung, die erfolgreiche Heuchelei sind überhaupt nur möglich auf dem Grunde mimetischer Verdoppelung von Welt und Selbst, die es im übrigen, jedenfalls aus menschlicher Perspektive, aus vorbewußtem Mechanismus, als natürliche Überlebensstrategie auch in der Tierwelt gibt. Auch Tiere spielen sich etwas vor, täuschen etwas vor, verstecken und verbergen sich hinter 'Masken' - wobei es für den Menschen eine

offene Frage bleiben muß, wo die Grenze verläuft zwischen der bewußten Täuschung, die gezielt erfunden wird, und jener Täuschung, die eine anonyme Vernunft der Evolution als Desinformation durch Mimikry Tiergattungen einprogrammierte. - Für die Einschätzung der menschlichen Lage jedenfalls ist wichtig: Die Welt- und Selbstfingierbarkeit, mit der vertraut zu sein jedem unterstellt werden darf, der über ein entwickeltes Bewußtsein verfügt, wirft die wiederum äußerst schwierige Frage nach 'Echtheit' eines Verhaltens auf. Schwierig ist diese Frage schon allein dadurch, daß sie nicht allein das praktische Verhalten in konkreten Situationen betrifft, nicht nur das Problem, was mit einem Gesagten wirklich gemeint sei, ob jemand beim Wort zu nehmen sei oder nicht. Vielmehr reicht das Problem der Fiktionalität tief in den Erkenntnisbereich hinein. Bekanntlich hat Nietzsche Wahrheit als lebensnotwendige Fiktion bezeichnet, die Menschen erfolgreich am Leben hält. Mit anderen Worten: Im Phänomen der Fingierbarkeit, der Fiktionalität verbirgt sich das Problem der Grenzen der Erkenntnis, das Grundproblem des Verhältnisses von Sein und Schein und nicht allein, wenn auch prominent, das moralische Problem der 'Echtheit'.

Wenn diese knappen analytischen Bemerkungen und Beobachtungen zum Phänomen - zum Grundphänomen, so kann man sagen - der Fiktivität und der Fingierbarkeit zutreffen, dann kann man jetzt folgern: Die Identifizierbarkeit eines religiösen Menschen, einer gläubigen Existenz als einer solchen (oder als eines solchen) ist nicht nur deshalb schwierig, weil man allgemein als religiös eingeschätztes Verhalten imitieren kann bis zur bewußten Heuchelei. Vielmehr ist diese Identi-

fikation schwierig auch deshalb, weil sie - tief genug gefaßt und bedacht - die Frage mit aufwirft, wie denn überhaupt Glauben und Erkenntnis zueinander stehen. Sind, diese Frage zwingt sich doch auf, die Gottheiten der Mythen, Religionen, der einzelnen Glaubenden möglicherweise überhaupt nur Fiktionen, Erdichtungen oder Einbildungen, und zwar von einem merkwürdigen Status? Von dem Status nämlich, der eine 'Realitätsprüfung' gar nicht zuläßt und gleichwohl eine mächtige 'Realität' ist? Ist daher die Frage nach der Echtheit des Glaubens (im Unterschied zu der Frage nach der Echtheit der Bildung) gar nicht in der zuverlässigen Weise zu entscheiden, wie es sich die Hoffnung wünschen möchte? Ist der Rückschluß über 'Indikatoren' vielleicht schon deshalb falsch, weil - zugespitzt formuliert - nicht einmal der Gläubige selbst 'weiß', worauf, auf welchen 'Referenten' sich sein Glaube bezieht? Und (das wäre eine gar nicht so abgelegene Vermutung) wäre das nicht verifizierbare Wissen des Woraufhin des Glaubens, dessen beunruhigende 'Urfiktionalität' ein zwar verständliches, aber nicht akzeptables Motiv, sich entweder den objektivierten Glaubenslehren zu überlassen oder, wenn sie fragwürdig werden, auf eine Erneuerung ihrer Praktik durch beispielsweise psychoanalytische Wissenschaft zu setzen?

Zusammenfassend:

- 1.) Es gibt nicht nur einen deskriptiven, sondern
 - seit Rationalismus und Aufklärung und heute
 - offensichtlich verstärkt - einen problematischen

Begriff von Religionspädagogik und Glauben. Dessen 'Beleg' ist die Kritik in den Religionen und innerhalb der Religionen. Mit einem Wort: Religionen stehen unter einem erhöhten Rechtfertigungsdruck (Legitimationsdefizit wäre das Stichwort).

- 2.) Dieser Rechtfertigungsdruck (Frage: Ist Religionsunterricht überhaupt nötig?) entsteht mit durch die immer deutlicher verspürte Spannung zwischen wissenschaftlicher Bildung, d.h. Bildung des Menschen durch sich selbst, durch das Wissen, das er in eigener Regie effektiv und effizient produziert, und Glaube, d.h. nichtwissenschaftliches Bekenntnis zu einem mythischen Weltsinn, erscheinen endgültig nicht mehr versöhnbar. Oder: Das, was ich (religiös) glaube, sofern ich überhaupt glaube, spielt in einer anderen Dimension der Gewißheit als das, was ich weiß.
- 3.) Den Grundantagonismus zwischen dem, was ich glaube, und dem, was ich (mit überprüfbaren, wenigstens demonstrierbaren Gründen) weiß und wozu ich mich bilden kann, kann man sich verdeutlichen am Bild eines gebildeten und am Bild eines religiösen Menschen. Während der Typus des gebildeten Menschen als menschliches Selbstbild (Selbstvorbild) vorstellbar und nachvollziehbar und - in Grenzen - an allgemeinen Indizien seiner 'Qualifikationen' verifizierbar ist, verhält es sich nicht so mit einem religiösen Menschen. Er kann sich offenbar nicht, wie ein Gebildeter, durch bestimmte Lernprozesse und Lerninhalte für den Glauben 'qualifizieren' wollen.

- 4.) Daß dieses nicht möglich ist und daß es infolgedessen auch nicht möglich ist, einen religiösen Menschen vergleichbar 'sicher' wie einen gebildeten zu identifizieren, hat seinen Grund in der wesenhaften 'Fiktionalität' der 'Glaubenswelt'. Das war eine erste Grundthese. Sie bedeutet: Man kann die Gegebenheit eines Glaubens nicht in gleicher Weise 'zeigen', wie man Gegenstände des Wissens und der Urteilskraft, mit denen man Wissen auf konkrete Situationen bezieht, demonstrieren kann, und zwar von der Empirie bis zu reinen Formen des Denkens.
- 5.) Die Fiktionalität des Glaubens (im Unterschied zu den Vorstellungen des Wissens) ist kein Einwand gegen die Substantialität des Glaubens. Gemeint ist lediglich: die 'Glaubensgegenstände', die Götter und numinosen Mächte, die Mythen sind - das menschliche Vermögen der Selbst- und Weltvorstellung übersteigend - gar nicht anders als in real uneinlösbaren 'Bildern' glaubbar, d.h. die fiktiven Bilder von 'Glaubensdingen' können nur offene Sinnbilder sein, denen kein reales und ideales Äquivalent entspricht. Man kann Götter nicht abbilden, imitieren, nicht wie menschliche Beispiele nehmen.
- 6.) Man kann auch von Göttern und Gott nicht geradehin sprechen, so wie man über und von Menschen sprechen kann, so geläufig einem auch die Worte vom Munde gehen mögen und so hoch ihr Umlaufkurs in theologischen Debatten sein mag. Man kann auch nicht so hoch von ihnen sprechen, wie man über ideale Identitäten, Figuren und Zahlen, über reine

Vorstellungen wie z.B. das "Ding an sich" vergegenwärtigend reden, diskutieren und argumentieren vermag. Tiefer gefaßt als auf der losen Rückschluß- und Verhaltensebene ist also die schwierige, wenn nicht gar unmögliche Identifizierbarkeit eines Menschen als eines glaubenden, eines religiösen die Anzeige des Sachverhalts, daß man letztlich nicht weiß, was das "an" des Glaubens ist, das im gläubigen Verhalten angezeigt und über Indizien erschlossen werden soll. Wenn es heißt im Glaubensbekenntnis "Ich glaube an Gott", so ist dieser Satz in eine doppelte Fraglichkeit gesprochen: in die unvorstellbare Fraglichkeit des "an", worauf sich dieses Glauben bezieht, wie auch in die Fraglichkeit des "ich", das in 'seinem' Glauben (was immer das heißen mag) sich als Ganzes aufs Spiel setzt, und zwar ohne über Erfolgs- oder Mißerfolgsantizipationen auch nur die Andeutung der üblichen Sicherheit zu haben, die sich mit einer feststellenden 'Aussage' verbinden. Seiner grammatischen Struktur entsprechend ist ein Satz wie "Ich glaube an Gott" (aber auch: "Ich glaube nicht an Gott") wie eine klassische und überaus vertraute Aussage vom Typus der Verbindung Subjekt (ich), Prädikat (glaube an), Objekt (Gott) gebaut, und nichts scheint verständlicher zu sein als ein derartig klassischer und grammatisch korrekter Aussagesatz. In dem Moment aber, in dem man sich die eigentümliche Fiktionalität des Objekts und dadurch das entsprechende Unsicherwerden des Ich je seines 'Glaubens an' vergegenwärtigt, in dem man sich klar macht, daß der Referent des Satzes sich in die Rätselhaftigkeit eines Geheimnisses entzieht und selbst das

'Geheimnis' noch ein Verlegenheitsausdruck ist - in diesem irritierenden Moment schleichenden Zweifels an der bekennenden Aussage wird man sprachlos oder sprachscheu, und zwar in der Weise, daß einem die Struktur der Sprache, die Sprache selbst zum quälenden Hindernis wird, das zu sagen, was man sagen möchte. Das "Ich glaube an Gott" will aussprechen, was man gar nicht direkt aussprechen kann, etwas aussagen, worüber man eigentlich nur schweigen kann. Die gesamte Sprache gerät in den Verdacht einer negativen Fiktion, eines zwangsläufigen Sichvorgaukelns und In-Sicherheit-Wiegens, jedenfalls eines Fingierens von prädikativen Subjekt-Objekt-Verbindungen, deren Triftigkeit man sich in keinem Moment versichern kann. Wittgensteins berühmter letzter Satz aus dem Tractatus Logico-Philosophicus zwingt sich geradezu auf - der Satz: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen." (6.54) Wäre also Schweigen das letzte und richtige 'Wort' in Sachen Glauben - ein beredtes Schweigen, wenn man so will? Andererseits: Muß man nicht auch 'irgendwie' wissen, wovon man zu schweigen hat oder es zumindest ahnen? Und was die Bildung betrifft, die meint, über das Glauben und den Glauben urteilen zu können oder die beides im Reden darüber eloquent verschwinden läßt - hätte diese nicht in Wittgensteins Rat zu schweigen einen Aufruf in ihre Grenzen, so aber, daß sie nicht ausschließt, worüber sie nichts ausmachen kann, sondern es im Schweigen 'anzeigt'? Was übrigens auch Wittgenstein meinte, wenn er sagt: "Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dieses zeigt sich, es ist das Mythische." (6.522)

PASCAL: "DER MENSCH IST GLEICH UNFÄHIG, DAS NICHTS
ZU ERFASSEN, AUS DEM ER HERAUSGEHOBEN, WIE DAS UN-
ENDLICHE, DAS IHN VERSCHLINGT." (Fragment 72)

Eine Verlegenheit wird zunehmend größer: Es ist die ebenso merkwürdige wie offensichtliche visionäre Fiktionalität des Glaubens, die den Realitätssinn und -gehalt der Weltbildung nicht nur irgendwie 'phantastisch' übersteigt, sondern die auch auf dem Boden irgendwelcher 'Glaubenstatsachen' nicht zurückgeholt werden kann (denn was ist eine 'Glaubenstatsache' anders als ein Verlegenheitsausdruck?). Vielmehr spielt die visionäre Fiktionalität des Glaubens hinüber in eine völlig andere Dimension als es diejenige ist, in der zwischen Wahrheit und Fiktion, zwischen Einbildung und wirklichem Gegenstand oder zwischen Original und Imitation in einem anderen Medium (z. B. im Stein der Plastik oder in den Kompositionen der Maler und Musiker) zu unterscheiden ist. Ist es angesichts der Andersheit dieser Dimension übertrieben zu sagen, daß der Glaube den Darstellungs- und Denkweg zu sich selbst ebenso versperrt, wie er zum Experiment einer in jedem Fall ungewissen 'Vorstellung' und 'Verbildlichung' herausfordert, daß er die Herausforderung eines Denkens darstellt, das sich seines Gedachten nicht versichern kann und das dadurch (nicht für den entschiedenen Logiker, selbstverständlich) darauf aufmerksam wird, daß menschlicher Vernunft nicht nur von sich selbst her Grenzen gesetzt sind, sondern von einer Dimension, die von der Vernunft gar nicht befriedigend zu begreifen ist - es sei denn über das Paradox eines vernünftigen Widervernünftigen? Wenn man also sagt, man könne Gott mit menschlichen Mitteln nur visionär

fingieren, so bedeutet das, daß diese Weise des Fingierens sich nicht an einem sachlichen Gehalt korrigieren kann. Aber indem das nicht möglich ist, indem die berühmte Ebenbildlichkeit keine Abbildlichkeit meinen kann und Menschen sich gleichwohl zu mythischen Gottheiten 'verhalten', indem sie Opfer bringen, Zeichen setzen, Tempel bauen (Tempel auch dem unbekannten Gott), indem sie die Urfiktionalität des Glaubens in Sinnbildern objektivieren, indem sie ihre Götter (und Propheten) in fiktiven Dialogen ansprechen, anbeten, erstellt sich eine offendeutige Welt der Glaubensfiktivität, die man weder mit dem einfachen Argument der 'Täuschung' auflösen noch mit dem Verdikt des Menschlich-Allzumenschlichen überwinden kann. Menschen können sich Götter nur menschlich imaginieren. Das ist eine alte Einsicht. Aber ohne sie zu imaginieren, in 'Träumen' zu fingieren und in Statuen zu gestalten, sind sie überhaupt nicht anwesend - jedenfalls für den Menschen nicht. Daß also Göttergestalten 'produktiv fingiert' werden, daß Göttern eingegrenzte Bezirke (Tempel) eingerichtet werden, daß Unvorstellbares vorstellbar gemacht wird und zugleich als Unvorstellbares geachtet werden soll, daß die Sprache trotz der endlichen Fesseln ihrer Grammatik zur persönlichen oder zur ritualisierten symbolischen 'Aussprache' mit der Gottheit dienen soll, daß offene Sinnbilder und Allegorien in brüchiger Analogie zu mimetischer Darstellung bekannter Sachverhalte Unrepräsentierbares repräsentieren sollen - das alles läßt sich mit den schieren Hinweisen auf überzogene Phantasiekonten und Einbildungen nicht wegwischen. Anders gesagt: Das Argument der Täuschungen, mit denen Menschen 'ihre' Götter vorstellen, greift nur unter der Voraussetzung, daß die Dimension des Glaubens und seiner Gegenständ-

lichkeit - so wie die Tatsache - auf derselben Ebene liegt wie etwa die menschlich universale Dimension der Arbeit, der Herrschaft oder der zwischenmenschlichen Liebe - daß es sich bei der Dimension des Glaubens ebenso um einen endlichen Lebensbereich handelt wie bei den anderen. Gerade so verhält es sich aber nicht. Warum nicht? Deshalb, weil der Glaube wie das Glauben jene elementaren Grenzphänomene sind, in denen die Endlichkeit des Daseins sich vor sich selbst bringt und sich zugleich zu übersteigen trachtet. Der visionären Ur-fiktionalität des Glaubens kommt daher (wie immer sie sich in einzelnen Religionen ausdrücken mag) ein 'transzendierender' Grundzug zu - ein transzendierender Grundzug, der einerseits die Fesseln des Endlichen im Endlichen zu sprengen sucht und der andererseits eben dieses nur in der Weise des existentiellen Fingierens einer durchgreifenden und übergreifenden Sinndimension vermag.

Die Schwierigkeit nun, die 'Grenze' zu beschreiben, die der Glaube visionär imaginierend transzendiert oder in spekulativen Bildern fingierend überspringt, ist ungeheuer. Das Wort "ungeheuer" ist hier ganz bewußt gewählt, meint es doch in seiner elementaren Bedeutung: befremdend, sogar unheimlich - eine Befremdung, eine tiefgreifende Entfremdung, Verkehrung. Selbst schon das Wort 'Grenze' als Differenzanzeige zwischen dem 'Endlichen' und 'Unendlichen' läßt sich hier nicht sogleich verstehen. Üblicherweise versteht man unter 'Grenze' eine gedachte oder faktische Linie, die etwas einschließt, indem sie anderes ausschließt. An Grenzen stößt etwas aneinander, und man weiß (zumindest 'in etwa'), wenn man 'diesseits' ist, was 'jenseits' ist und umgekehrt. Das gilt übrigens auch für

Sanktionsgrenzen im Bereich der Regelungen von Konventionen: Man weiß, 'wie weit man gehen darf'. Das Wort "Grenze" verliert indes einiges von seiner geographischen und konventionellen Zuverlässigkeit, wenn es nicht nur um Grenzen zwischen verschiedenen Bereichen auf einer Ebene, sondern um solche zwischen verschiedenen Dimensionen - z.B. zwischen Glauben und Wissen - geht. Was hier ein- und ausgeschlossen ist (vor allem ausgeschlossen wird), ist weder in gleicher Weise bekannt noch in gleicher Weise zu vermessen oder zu ermessen wie bei einer landschaftlichen, konventionellen oder auch interdisziplinären Grenze. Zwar besteht eine gewisse Einhelligkeit darüber, daß man die Grenze zwischen Glaube und Wissen doch angeben könne - nämlich wenn man sage: Wissen müsse, um seinen Status zu begründen, 'objektiv' und damit potentiell von jedermann überprüfbar sein, handele es sich hingegen nur um ein subjektives Wissen (um ein Wissen aus subjektiven, aber nicht zugleich objektiven Gründen, wie man mit Kant und im Rahmen seiner Logik formulieren kann), dann sei das nicht eigentlich Wissen, sondern Glauben, und zwar im Sinne von 'vermuten'. Dieses Glaubenswissen könne sich vielleicht, nach allgemeiner Prüfung, einmal als wahr erweisen. Solange es sich aber nur aus subjektiven Gründen herleite, besitze es nur den Status des persönlichen Glaubens, des subjektiven Fürwahrhaltens und nicht mehr. In der Tat: Betrachtet man Glauben als eine Vorform von Wissen, als ein noch nicht zum Wissen gediehenes Wissen, und macht man dieses in seinem Status von der objektiven Verallgemeinerbarkeit abhängig, dann kann man eine 'definitive' Grenze beschreiben, die klar impliziert, was Wissen einschließt und was es - als persönliches Vermuten und Glauben - ausschließt. Der entscheidende Fehler (das

Problem) ist hier nur, daß das Glauben und vor allem der Glaube a priori der Dimension urteilender Erkenntnis zugeschlagen werden, ohne zu prüfen, ob das Glaubensphänomen als Sinnphänomen überhaupt seinen Ort im Bereich reflexiver Erkenntnis finden kann und nicht vielmehr eine ganz andere Dimension eröffnet als diejenige, wofür selbstreflexive Erkenntnis zuständig ist. Mit einem Wort: Das transzendierende und visionäre Fingieren des Glaubens hat nichts zu tun mit der transzendentalen Freilegung der Grenzen der Erkenntnis und der Vergegenwärtigung der Bedingungen der Möglichkeit der Grenzen menschlicher Erkenntnis überhaupt. Der Alltagssatz "Glauben heißt: nicht wissen", der ein vorgebliches Wissen nur als unwissenschaftliche Vermutung entlarven will, zielt nicht ab auf das Problem der Grenze, die glaubend oder gläubig transzendiert wird, sondern ist ein wissensimmanenter Satz und im übrigen ein vulgarisierter Abglanz der Transzendentalphilosophie.

Ganz anders verhält es sich mit jener Grenze, die in den Ur-Fiktionen der mythischen und der Glaubensbilder überschritten wird: die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit oder zwischen Zeit und Ewigkeit. An dieser Grenze katapultiert sich der Mensch radikal über sich selbst hinaus - oder besser: er versucht es zumindest. Hier steht auch nicht das Problem rationaler Bestimmung menschlich-endlicher Grenzen des Bewußtseins zur Debatte. Es handelt sich überhaupt nicht um ein erkenntniskritisches Grenzproblem, sondern es handelt sich um das zu lebende Problem der Befindlichkeit des In-der-Zeit-seins, das in sich (und zwar ständig, wenn auch nicht immer bewußt und gegenwärtig) die Frage

nach dem Ende der Endlichkeit, also nach dem Tod aufwirft - und zwar nicht als irgendeine beliebige Frage, sondern als eine Frage, die ein Leben radikal zu sich selbst exponiert. Das aber auch wiederum nicht als Frage nach mehr und besserem Wissen, sondern als Frage nach der Verfassung eines Lebens (selbstverständlich auch eines gemeinschaftlichen Lebens), dem seine Todesgrenze wesensmäßig so inhärent ist, daß sie sich jederzeit in der Zeit 'ereignen' kann und bestimmt einmal ereignen wird. Das Umgehen mit dieser Grenze ist unvergleichlich anders als der Umgang mit geographischen, konventionellen oder mit welchen Grenzen auch immer. Und wenn es einen menschlichen Ursprung des Glaubens gibt, dann liegt er in dieser Befindlichkeit, von der man mit Recht sagen darf, daß ihre Wahrnehmung keine Frage einer wie auch immer gearteten 'Bildung' ist. Jeder Mensch ist ein Schnittpunkt von Endlichkeit und darin auftauchender Frage nach der Unendlichkeit. Jedes Bewußtsein als endliches ist geprägt - und sei es auch kollektiv und vielfach vorbewußt - von diesem Ereignis der Grenze, die den Blick nach rückwärts und vorwärts, nach oben wie nach unten lenkt. Jede Erinnerung treibt den 'Blick' aus der Zeit, die man ist, heraus in die Zeit, die man nicht mehr ist und nicht mehr sein wird. Aber die Erinnerung folgt nicht nur der Geschichte und ihren die Einzelexistenz negierenden Erstreckungen, sie spekuliert sich auch in fiktional-visionären Glaubensbildern aus der Ist-Zeit heraus, überholt diese Ist-Zeit in Zeitlosigkeiten, an die die Radikalität des tödlichen Ereignisses jenseits allen bestimmten sich-Erinnernwollens erinnert. Anders gesagt: Das In-der-Zeit-sein und das Im-Raum-sein (oder die elementare Begrenztheit der Räumlichkeit wie der Zeitlichkeit) evozieren die Fiktionen des

glaubenden Überstiegs, und zwar in Metaphern, Bildern und Symbolen, die sich nicht in irgendeiner Weise mit dem zur objektiven Deckung bringen können, was sie 'meinen'. Weil sich der Mensch der Unendlichkeit nur endlich stellen kann, weil er das Universum (Schleiermacher spricht vom "Anschauen des Universums" als dem Ausgangspunkt aller Religion - Zweite Rede über die Religion, Meiner, S. 30) nur als 'Ausdehnung seiner endlichen Raumbefindlichkeit, 'denken' kann, weil ihm nichts die Gewähr einer Passung zwischen seiner negativen und positiven Imagination des 'Alls' (das alles implizieren soll) bietet, weil er zugleich aber in diese Frage hineingerissen wird durch das Ereignis der unwiderrufbaren Grenze seines Lebens, die ihn - schon aus vitalen Gründen - nicht kalt läßt, ist er geworfen in das ursprüngliche Paradox einer visionären Fiktionalität, die trotz Bilderverbots Bilder macht. Das Verhalten zum Ende als Verhalten zum Nichts, das wie ein Blitz zerschneidet, treibt in die elementaren Fiktionen von Sinnbildlichkeiten, deren 'Deckungsoffenheit' - allen positiven Glaubenslehren zum Trotz - nichts von dem definitiv wissen lassen, worauf sie sich beziehen. Das Problem ist nicht, daß sich Menschen Götter nach ihrem Bilde schaffen - das Problem ist, daß dieses Schaffen niemals mehr als die Sicherheit einer wagenden Überzeugung haben kann, auf die mit Gründen niemand zu verpflichten ist. Die drohend bedrohliche Grenze, an der Glaube 'entsteht', bleibt in der negierenden Bedrohlichkeit auch innerhalb etablierter Glaubenspraktiken erhalten. Das ist aber ganz und gar keine Feststellung, auf die sich 'Glaubensdemokraten' beziehen könnten. Wohl aber ist es eine Feststellung, die 'erklären' könnte, warum Macht über das religiöse Bewußt-

sein ebenso verlockend wie erfolgreich ist, wenn sie der Nihilismusdrohung des tödlichen Ereignisses mit der Gewährleistung von Heilsversprechen begegnet.

Zusammenfassend:

- 1.) Das Elementar"phänomen" des Glaubens ist, von der menschlichen Verfassung endlicher Grenzbefindlichkeit her bedacht, weder eine Frage selbstkritischer Erkenntnistheorie, noch - jedenfalls nicht primär - die Frage irgendeiner 'Glaubenswissenschaft'. Es ist vielmehr ein visionär-fiktiver Sprung in eine absolute Fremddimension, die sich der Mensch in 'Bildern', in 'offenen Symbolen' eröffnet. Er eröffnet sie sich darin aber so, daß er nur seine eigene Ungewißheit vor sich bringt - eben die Unwissenheit, die die doppelte Unendlichkeit des Raumes und der Zeit erfahren lassen, ohne selbst mögliche Gegenstände der Erfahrung im kontrollierbaren Sinne des Wortes sein zu können.
- 2.) Glaube eröffnet sich - visionär-fiktiv - im Vor- und Andenken (nicht im Erkennen) der Grenze, die als Nichtung im Ende das provozierendste aller Ereignisse ist, also im Angesicht des Todes und des je-eigenen und doch nicht mehr eigenen Todesereignisses. Dieses markiert eine Grenze, die ebenso unbestimmbar wie elementar gewiß ist. Anders als bei endlich konstruierten, abgesteckten oder wahrgenommenen Grenzen ist diese Grenze eine entgrenzende Grenze. Über sie schwingt sich die 'Einbildungskraft' als Kraft der Versinnbildlichung gleichsam hinaus und trifft Unterscheidungen, die sich ihrer Angemessenheit gar nicht versichern können. Kein Mensch hat je eine Gottheit gesehen, so wie er eine Landschaft oder andere Menschen gesehen hat, die jenseits einer festlie-

genden Staats- oder Naturgrenze sind; kein Mensch kann mit den Mitteln endlich-menschlicher Zeu- genschaft und für endlich-menschliche Zeugen eine Jenseitserfahrung 'demonstrieren'. Dennoch haben Menschen aller Kulturen immer wieder sich bemüht, in überholenden Sinnbildern die Dimension der Ab- geschiedenheit anzudeuten, die sich hinter der 'undefinierbaren' Grenze auftut, von der es kein Zurück gibt. Auch die Lehre von der Re-Inkarnation ist insofern nur ein visionär-vergegenwärtigender Sprung in etwas, das nicht zu vergegenwärtigen ist, als sie sich bemüht, durch Wiederholung von Endlichkeit der Unendlichkeit teilhaftig zu wer- den. Aber auch die unendliche Wiederholung der Endlichkeit (die ewige Wiederkehr des Endlichen) ist nicht etwa ein Sieg über den Tod, sondern des- sen beständige Erneuerung durch den Gestaltwandel hindurch.

- 3.) Die 'Deckungsoffenheit' des Glaubens wie der Todeserfahrung (und beider zugleich) erzeugt eine tiefgründige Angst, das heißt: nicht eine Furcht, die weiß, wovor sie sich fürchtet, sondern ein elementares Besorgtsein um die Stimmigkeit von endlichem Dasein und ewigem Schicksal, um die Triftigkeit der Bilder und Visionen, die aus ge- wußter Grenzbefindlichkeit entspringen. Die Flucht vor dieser Angst in das (angebotene) Dogma ist (psychologisch) ebenso verständlich wie sie in der Sache gefährlich, weil täuschend ist. Sie ist jedoch täuschend, weil sie eine Sicherheit vor- täuscht, die mit endlichen Mitteln nicht zu gewin- nen ist. Man kann die Endlichkeit in der Endlich- keit nicht aufheben. Davon zeugt jedes Sinnbild.

SINNBILDER ALS VISIONÄRE FIKTIONEN DES GLAUBENS

Der Glaube entspringt an der entgrenzenden Grenze des tödlichen Ereignisses. Nicht nur theoretisch oder philosophisch, sondern im Horizont existentieller Erfahrung, die nicht zu den üblichen Erfahrungstatsachen führt, vielmehr elementarer ist, zeigt sich das Wesen dieser entgrenzenden Grenze als Drohung der Nichtung, als Verneinung alles dessen, was die Sicherung endlicher Einrüstung der Existenz ausmacht. Der Mensch existiert auf Abruf. Dieser Abruf hat nicht den Charakter eines schlichten Aufhörens oder Endens - so wie etwa eine Melodie aufhört, ein Pflanzen- oder Tierleben endet. Vielmehr ist der Abruf ein Aufruf in die absolute Abgeschiedenheit, der in ein Leben hineinklingt und es über sich hinauszieht - eben in den visionären Fiktionen, als die sich das Glauben und der Glaube praktizieren. Dabei wird die Rede zum Gleichnis und das Bild zum Sinnbild. Beides verbindet sich im Duktus einer unauflösbaren Indirektheit, einer immer zweifelhaften Vergegenwärtigung von Abwesendem, die intellektuell ein Wagnis und existentiell eine Hoffnung ist. In der Tat: Der Mensch kann die Endlichkeit und in der Endlichkeit und mit den Mitteln der Endlichkeit nicht aufheben. Indem er das aber weiß oder erfährt oder sich vergegenwärtigt, hat er in diesem Wissen zumindest die Anzeige, daß das, was er nicht aufheben oder 'besiegen' kann, ihn als Rätsel, Geheimnis, als Mysterium umfaßt, also selbst wenn es das Nichts sein sollte, nicht einfach nichts ist. Die Ungewißheit ist an der entgrenzenden Grenze keine Ungewißheit, die

man durch besseres Wissen jemals tilgen könnte. Es ist keine Ungewißheit, der mit methodischen Mitteln beizukommen wäre, sondern es ist eine Ungewißheit, die, indem sie sich allen begrenzenden Erklärungsbemühungen entzieht, den Charakter einer unheimlichen Präsenz im Netzwerk des versicherten Seienden gewinnt. Es ist eine sicher als Ungewißheit bewußte Ungewißheit, und spätestens im Abschied von den Toten schlägt sie auch auf die Lebenden zurück, so wenn diese versuchen im Andenken zu erhalten, wer die Abgeschiedenen waren, und doch wissen, daß das Andenken die Abgeschiedenen nicht begleiten kann. Auch das Andenken, wenn es sich nicht auf die pure Erinnerung an das Gewesene beschränkt, sondern sich 'ins Jenseits' wendet, weiß, daß es an der Abbruchkante jeder menschenmöglichen Gewißheit steht und daß das 'Leben nach dem Tode' nur eine Gleichnisrede sein kann, eine visionäre Projektion, ein bildhaft tastender Sprung über die Brücke des Vergleichens ins Unvergleichliche. Zwischen Leben und Tod gibt es keine tragfähige oder gar evidente Analogie, mit deren Hilfe man ausmachen könnte, was sie miteinander verbindet. Das 'ewige Leben' oder das 'Leben in der Ewigkeit' hat mit dem 'Leben hier' kein Tertium. Und wer sagen wollte, daß dieses Tertium doch im Phänomen des 'Lebens' liege, der übersieht, unterschlägt oder setzt sich naiv über die Grenze einer Differenz hinweg, an der alle Tertia heuristisch versagen müssen, wenn man von ihnen Aufklärung und Gewißheit erwartet. Die sinnbildliche Annahme eines postmortalen Lebens kann unter endlichen Bedingungen menschlichen Denkens und Handelns nur eine visionäre Fiktion sein. Der fiktionale Charakter, das sei aber noch einmal unterstrichen, spricht ebensowenig gegen deren Wahrheit, wie die Unbezwingbarkeit der entgrenzenden Grenze mit Instrumenten endlichen

Wissens gegen das existentielle Wissen der Ungewißheit des Endens spricht.

Ist Glauben sinnbildlicher Sprung und gleichnishafte Rede im Angesicht und in der Erfahrung der entgrenzenden Grenze und grundsätzlich prophetisch-visionäre Fiktion, dann besteht immer die Gefahr der Banalisierung seines bildhaften Sprungs ins Unvergleichbare oder die Gefahr der Banalisierung gleichnishafter Rede oder auch der eigentümlichen Ungewißheit der visionären Fiktion. Es ist sehr wichtig, sich das zu verdeutlichen. Was heißt: Banalisierung des sinnbildlichen Sprungs? Dem zuvor aber stellt sich die Frage: Was heißt 'Sinnbild'? Es gibt in den verschlossen-aufschlußreichen fragmentarischen Pensées Pascals mehrere Hinweise auf Sinnbilder und Sinnbildlichkeit, die helfen können, sich dem Phänomen der Sinnbilder aus der Erfahrung eines Denkens angesichts der Unendlichkeit zu nähern. Im Fragment 677 (nach Anordnung der Fragmente von Leon Brunschwig) notierte sich Pascal: "Ein Sinnbild enthält zugleich Abwesendes und Gegenwärtiges, Gefallen und Mißfallen." In der französischen Originalfassung lautet dieser Satz: "Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir." Die Übersetzung von "figure" mit "Sinnbild" (statt mit "Bild" oder "Umriß") ist im allgemeinen nicht zwingend, hier aber und im Kontext weiterer Fragmente, die das Spannungsverhältnis von Christentum und Vernunft, Gott und Mensch, Endlichkeit und Unendlichkeit umkreisen, angebracht. Mit anderen Worten: Die Übersetzung von "figure" mit "Sinnbild" erfolgt unter Berücksichtigung eben jener Dimension, die sich, gemäß der hier bereits versuchten Gedankenexposition, als Dimension entgrenzender Grenze angezeigt hat. Was aber sagt nun der Satz: "Ein Sinnbild (figure)

enthält (porte) zugleich Abwesendes (absence) und Gegenwärtiges (présence), Gefallen (plaisir) und Mißfallen (déplaisir)" - was sagt er über Sinnbilder und Sinnbildlichkeit, wobei unter Sinnbildlichkeit das Wesen visionärer Fiktionalität zu denken wäre?

Als erstes sagt dieser Satz etwas über den Grundzusammenhang von Sinnbildern und Zeit. Sinnbilder werden elementar 'konstituiert' durch ein spezifisches Zeitverhältnis, d.h. sie kommen nicht nur in der Zeit vor, wie andere unbildliche Dinge auch, wie das Material vielleicht, in das sie geprägt sind oder in dem sie 'objektiviert' sind. Vielmehr schlägt sich in Sinnbildern ein ausdrückliches Zeitverhältnis nieder und: Sie können nur einem Wesen entspringen, von ihm geschaffen oder gesetzt werden, das in einem ausdrücklichen Zeitverhältnis lebt, also vom Menschen. Inwiefern aber enthält Pascals zunächst unscheinbarer Satz eine These über den Grundzusammenhang von Sinn, Bild und Zeit? Er enthält sie insofern, als sich in Sinnbildern (und das ist eine generelle Aussage) "Abwesendes" (absence) und "Gegenwärtiges" (présence) zusammenfinden. Anwesendes und Abwesendes, Gegenwärtiges und Vergangenes sind vertraute Zeiterstreckungen auf der Achse einer Zeitlinie, die man sich als in der Vergangenheit beginnend denkt und die aus der Gegenwart in die Zukunft fortführt. In der Zeitperspektive ist das Abwesende dasjenige, was nicht mehr anwesend (gegenwärtig) ist, und das Gegenwärtige das, was noch nicht vergangen ist, also nicht Abwesende ist; das Zukünftige aber wäre das, was noch nicht anwesend ist. Eine eigentümliche Leistung von Sinnbildern nach Pascal ist es nun, daß sie gleichsam in der Zeit gegen die Zeit zu operieren vermögen, daß sie eine Tragfähigkeit gegen den Zeitstrom und

in ihm besitzen, daß Sie Abwesendes zu bewahren, Vergangenes zu vergegenwärtigen und gegenwärtig zu halten vermögen. Im vergegenwärtigen Zusammenziehen von Anwesendem und Abwesendem realisieren sie ein Zeitverhältnis gegen die Zeit als vergessende Geschichte - kurz: sie 'erinnern', indem sie Abwesendes und Gegenwärtiges vergleichzeitigen. Das urtümliche Zeitverhältnis von Sinnbildern ist das der Vergleichzeitigung der Zeit. Sie lassen die Zeiterstreckung gleichsam implodieren. Diese im Grunde einfache Tatsache ist jedem vertraut, der mit einem beliebigen Gegenstand (es muß kein Bild sein) eine bestimmte Erinnerung wachhält. Jeder Gegenstand kann im Sinne des Anwesenlassens und des Vergegenwärtigen von Vergangenem zum persönlichen Sinnbild werden, angesichts dessen die faktischen Zeitdistanzen schrumpfen oder (für den Augenblick) ganz aufgehoben scheinen.

Das Sinnbildliche Zur-Anwesenheit-bringen von Abwesendem oder die sinnbildliche Vermittlung von Präsens und Abwesenheit in der Verdichtung eines 'Zugleich' vollzieht sich jedoch nicht nur in der Zeit und gegen die Zeit. Vielmehr gibt es das Zur-Anwesenheit-bringen und das sinnbildliche In-Anwesenheit-halten auch im Gegenzug gegen die Entgrenzungstendenz des Raumes, des Alls. Mit anderen Worten: auch die räumliche Abwesenheit, die räumliche Nichtungsdistanz kann sinnbildlich 'vermittelt' werden. Ein Mensch, der sich gleichzeitig an einem anderen Raumort der Erde oder sogar im All aufhält, der also räumlich abwesend ist, kann sinnbildlich präsent sein - etwa dadurch, daß irgendein persönlicher Besitz oder eine Fotografie von seinem Dasein 'sinnfälliges' und in diesem Sinne sinnbildliches Zeugnis ablegt. Es reicht also nicht, das Anwesenlassen

des Abwesenden durch sinnlich-sinnhafte Bilder nur als Vermittlung der Zeitdifferenz zu denken. Auch räumliche Trennung kann (die zeitliche Trennung) zwar nicht faktisch aufgehoben, wohl aber 'kontrafaktisch' vergegenwärtigt werden. Die Erstreckungen des Raumes wie die Erstreckungen der Zeit werden durch Sinnbilder so zusammengetragen (Pascal spricht von "porte", daß erst Gleichzeitigkeit und Gleichräumigkeit den ganzen Sinn des Satzes über Sinnbilder ausmachen. Erst das In-der-Zeit-sein und das Im-Raum-sein (und beide wiederum ineinander vermittelt) lassen die volle Bedeutung des Satzes über die Sinnbildlichkeit der Sinnbilder hervortreten. Daß für Pascal auch das unendliche Raum-erlebnis und die räumliche Unendlichkeit (und diese wohl mehr noch als die Unendlichkeit der Zeiterstreckungen) von erheblicher Bedeutung waren, läßt sich an einer Feststellung wie der folgenden zeigen: "Wenn ich sehe, wie blind und elend die Menschen sind, wenn ich bedenke, daß das ganze Weltall stumm und der Mensch ohne Einsicht sich selbst überlassen ist wie ein Verirrter in diesem Winkel des Weltalls, ohne daß er wüßte, wer ihn dorthin gebracht, was da zu tun ist, noch was ihn widerfahren wird, wenn er stirbt, und bedenke, wie unfähig er ist, irgendetwas zu wissen, dann überkommt mich ein Grauen ..." (Fragment 693). Die kontrafaktische Vergegenwärtigungsleistung von Sinnbildern im Hinblick auf die Entfernung von Raum und Zeit ins Unendliche, das Anwesenlassen des Abwesenden ist für Pascal aber weder tatsächliche Aufhebung der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit. Man kann vielmehr sagen: Das Zusammenziehen von Zeit und Raum im Sinnbild ist nur der erste Akt der Vergegenwärtigung. Der zweite, möglicherweise unmittelbar folgende Akt, ist die Einsicht, daß die Vergegenwärtigung des Abwesenden eben

Abwesende wieder in seinem Entzogensein hervortreibt. Die Zeit ist nicht wirklich sinnbildlich aufzuheben, so wenig wie der Raum. Diese 'Kehrseite' der Sinnbildlichkeit wird in denkbar lapidare Kürzel durch den Schlußteil der Satznotiz signalisiert: "plaisir et déplaisir" (von Wasmuth übersetzt mit: "Gefallen und Mißfallen"). Hat der erste Teil des Satzes eher den Charakter einer philosophischen Feststellung über das Wesen von Sinnbildern, so springen die gegensätzlichen Stichworte - plaisir et déplaisir - auf die Ebene einer praktischen, jedenfalls menschlich-empfindlichen 'Stellungnahme'. Was heißt indes in diesem Sinne "plaisir", bezogen auf die Vergegenwärtigungsleistung von Sinnbildern, auf die unmittelbare Verschränkung von Abwesenheit und Gegebenheit? Wohl dieses: Es ist eine Freude, eine Lust, daß sinnbildlich repräsentiertes Abwesendes in Raum oder Zeit anwesend sein kann; es ist ein Vergnügen, den unendlichen Entzug von Zeit und Raum scheinbar zu überlisten. Aber die Ernüchterung folgt auf dem Fuße. Sie besteht auf einfachster Ebene in der Erkenntnis, daß das Vergegenwärtigte eben doch nicht das Gegenwärtige ist, daß das, was das Sinnbild gegen den unendlichen Sog von Raum und Zeit wieder heranbringen und feststellen will, gar nicht wirklich herangebracht und gegen das Schwinden in Raum und Zeit festgestellt werden kann. Konkret: Der Freund in der Fremde ist in der Fremde und seine sinnbildlich erhaltene Präsenz kann die Nähe nicht ersetzen. Oder: Der Abgeschiedene, dem man sinnbildlich einen Stein setzt oder einen Tempel baut, ist durch beides nicht in eine Anwesenheit zurückzubringen, die auch nur annähernd seiner Gegenwärtigkeit gleichkäme. Die stabilen Mauern der nur dem Anschein nach zuverlässig repräsentierenden Sinnbilder, die Stützen der Freude, beginnen zu bröckeln,

das "déplaisir", der Abbau und das Rückgängigwerden der anfänglichen Freude wird zum Kontrapunkt einer Gegenbewegung, in der das Vertrauen in die Macht der Sinnbilder schwindet. Deren Macht erscheint jetzt eher ohnmächtig und gerade in dieser Ohnmächtigkeit wieder nicht bedeutungslos. Denn nur die Ohnmacht des Sinnbildes offenbart seines und des Menschen eigentümlichen Charakter, nämlich unauflösbar verspannt zu sein zwischen Hoffnung und Elend, zwischen Wissen, das man nicht glauben darf, und Glauben, den man nicht wissen kann - oder: zwischen den Unendlichkeiten von Zeit und Raum und deren endlich-menschlicher Konstitution. Die Kluft, die das Sinnbild schließen sollte, öffnet sich wieder. Aber gerade dadurch, so muß man hinzufügen, wird es wieder in seine wesentliche Bedeutung, in seine elementare Funktion, eingesetzt. Am Ende steht das Versagen der Sinnbilder vor dem, was sie bannen, oder vor dem, worüber sie triumphieren wollen. Nur, in diesem Versagen eröffnet sich dasjenige in seiner ungreifbaren Wesenheit, was sich dem Zugriff der sinnlich vergegenwärtigenden Bildbannung entzieht.

Es geschieht aber noch mehr in dem "déplaisir". Nicht nur, daß sich die Uneinholbarkeit der Unendlichkeiten von Raum und Zeit in ernüchternder Feststellung der grundsätzlichen Begrenztheit von Sinnbildproduktionen wiederherstellt und somit unterstreicht. Wichtiger noch ist, daß das positive Versagen der Sinnbilder die mimetische Hoffnung von Grund auf zerstört, man könne durch sinnbildlich-sinnhafte Konstruktionen direkt jenes Abwesende zum Vorschein bringen, das über alle Räume und Zeiten hinausliegt, also Gott. Ihm gegenüber sind Sinnbilder nur wie eine farbenreiche und glitzernde Oberfläche über einem schlechthin verborge-

nen Abgrund. Die 'Präsenz' dieses Abgrunds ist noch einmal von ganz anderer Art als die Umfassung von Raum und Zeit in Raum und Zeit. Gerade vor ihm muß jedes Sinnbild kapitulieren und vor ihm können auch die Sinnbilder und Gleichnisse begnadeter Propheten und Verkünder keine Gewißheit vergegenwärtigen. Gleichwohl, ohne die Erfahrung grundsätzlichen Versagens von Sinn- und Denkbildern, so jedenfalls ist Pascal zu verstehen, gäbe es nicht einmal die Ahnung jener entgrenzenden Grenze, die in Sinnbildern nur auftauchen, nicht aber übersprungen oder als bestimmte repräsentiert werden kann. Das Elend und die Größe des Menschen, diese beiden Pole, zwischen denen für Pascal jedes Dasein des Menschen schwingt, treffen auch das visionär-fingierende Vermögen der Sinnbildlichkeit. Die Größe des Menschen bezeugt sich in seiner Fähigkeit ekstatischer Sinnbildentwürfe, zu denen keine anderen Wesen fähig sind und deren keine Gottheit bedarf. Das Elend des Menschen aber bezeugt sich vor ihm selbst in der existentiell erfahrenen und nicht nur kognitiven Einsicht, der Unhaltbarkeit dieser Entwürfe, wenn man sie beim Wort nimmt. Sinnmächtigkeit und Sinnohnmächtigkeit in ihrer Verschlingung machen Sinnbilder zu einem abgründigen Grenzphänomen, deren eigentümliche Leistung - man kann es nur paradox ausdrücken - in ihrem offenbarenden Versagen vor ihrem Thema liegt.

Zusammenfassung, Weiterführung:
DIE GEBROCHENHEIT DER VERNUNFT

Blaise Pascals lapidarer Hinweis auf die merkwürdige Fraglichkeit der Sinnbilder ist sehr aufschlußreich für das ambivalente Doppelwesen jener visionären Fiktionalität, die - aus menschlicher Sicht und menschlicher Vergegenwärtigung - den Grundzug des Glaubens ausmacht. Weit entfernt davon, bloße Veranschaulichung von Unanschaulichem zu sein, und noch weiter entfernt davon, beliebig gesetzte Vermittlungszeichen der Konvention für irgendwie 'Gegebenes' darzustellen oder dekorative Demonstrationen für Menschen zu sein, die 'nur glauben, was sie sehen' - weit von solchen instrumentellen Vermittlungs- und Darstellungsgesichtspunkten entfernt, verweist die genauer bedachte Sinnbildlichkeit der Sinnbilder auf die unausschöpfliche und riskante Zwischenlage glaubender Existenz zwischen Zeit und eigentlich undenkbarer 'Ewigkeit', zwischen Leben und Tod in der Unfaßbarkeit der entgrenzenden Grenze, in der vielerlei Grenzziehungen und Grenzwahrnehmungen möglich sind, die aber selbst nicht anzugeben ist. Das "Grauen", von dem Pascal spricht, das ihn angesichts des Menschen als einem "Verirrten in diesem Winkel des Weltalls", das im übrigen "stumm" ist, überfällt (Fragment 693), dieses schon unwirkliche Grauen ("effroi" bedeutet 'Entsetzen', 'Grauen', großes 'Erschrecken') ist das bewegende Moment auch der Sinnbildlichkeit - gewissermaßen die entscheidende Hintergrunderfahrung, die den Umgang mit Sinnbildern in die Nähe einer latenten Tragödie rückt.

In nüchterner Begrifflichkeit gefaßt bedeutet die 'Tragödie' des visionär fingierenden Glaubens, daß die Sinnbilder, in denen und an denen der Mensch Halt oder Anhalt sucht, eine dramatische Wechselbezüglichkeit von Anwesenheit und Abwesenheit, von Offenbarkeit und Verborgtheit besitzen. Jedes visionäre Sinnbild, das der entgrenzenden Grenze entspringt, wie es diese auch anzeigt, scheint in einem ersten Schritt das Abwesende ins Anwesende zu bannen. Die Unendlichkeit der Zeit scheint im Zugleich mit der Gegenwärtigkeit zu verbinden; die Unendlichkeit des Raumes scheint sich in die Übersichtlichkeit des Eigenraumes zurückzubiegen, die Abwesenheit der Gottheit scheint sich in der versinnbildlichten Repräsentation konkret zu entbergen. Die zerreißen Pole, so hat es den Anschein, verschmelzen zu einer Einheit - zur Einheit des Sinnbildes als eines verlässlichen Schnittpunkts. Unendlichkeit und Abwesenheit oder Verborgtheit scheinen endlicher Sinnlichkeit im Sinnbild Genugtuung zu bieten, der "Verirrte" im Weltall dem Irrtum seines Irrs enthoben. Doch dann springt die doch nur scheinbar vermittelte Kluft wieder auf. Das heißt: Das Abwesende (die unendliche Zeit, der unendliche vorgeometrische Raum, die verborgene Gottheit) kann nur deshalb zu Präsenzen versinnbildlicht werden, weil es wesenhaft abwesend ist. Was das Sinnbild annäherte, so kann man sagen, entfernt sich wieder in einer und derselben Bewegung. Was die anscheinend fraglose Offenbarkeit einer sinnlichen Erscheinung annahm, entzieht sich erneut in dem Moment, in dem man seiner in der Erscheinung habhaft zu sein vermeinte. Der Hoffnung folgt die Enttäuschung, der scheinbaren Klärung des Wissens die Ungewißheit. Das Sinnbild, das 'Unterpfand' und 'zuverlässiger Bürge' für das Versinnbildlichte, von dem

man nicht wußte, was genau es sei, zu werten schien, entpuppt sich im *déplaisir* als nur angenäherte, aber sich nicht selbst annähernde Ferne. In der Entsinnlichung durch eben dasselbe Sinnbild, das Unsinnliches versinnlichen sollte, liegt plötzlich der entscheidende Gehalt des Sinnbildes, des Sinnbildlichen überhaupt. Erst die Doppelbewegung von Versinnlichung und Entsinnlichung, von Vergegenwärtigung und Entschwinden, von Annäherung und Entfernung, von Offenbarwerden und Zurücktreten ins wieder Rätselhafte - erst die Vollen-
dung dieser entschieden dramatischen Doppelbewegung macht die volle Realität der visionären Fiktionalität des Glaubens aus. Vor dem Sinnbild steht, sofern es mehr ist als bloße Erinnerungsbrücke, mehr ist als jederzeit einlösbares "Merkzeichen", das Rätsel, aber das Rätsel folgt ihm auch und eröffnet sich wieder durch es hindurch.

Nichts anderes als diese Doppeldeutigkeit der Doppelbewegung im Sinnbildlichen denkt offenbar auch Pascal (zumindest zunächst), wenn er sich als zweiten Satz im gleichen Fragment notiert: "Die Ziffer (Zahl) hat doppelten Sinn: einen deutlichen und einen, von dem gesagt ist, daß der Sinn verborgen sei." (im Originaltext: "Chiffre a double sens: un clair et où il est dit que le sens est caché") Einerseits, so will der Satz sagen, ist die Zahl ein abstraktes Abbild für Wirklichkeit von höchster Klarheit und Reinheit. Andererseits (und jetzt nicht in Wendung zur subsummierbaren Wirklichkeit, sondern in Rück- und Umwendung auf das Zahlsein und die Idealität der Zahl selbst) ist der Sinn der Zahl, der Zahlen überhaupt, verborgen und tief fragwürdig. Das bedeutet: Zahlen, bezogen auf Realität und Realitäten, lassen sich als abstrakte

Versinnbildlichungen (Symbolisierungen) dechiffrieren; aber die operative Anwendung von Zahlensymbolen verdeckt gleichsam das Rätsel, das sie selbst darstellen, wenn man davon ausgeht, daß das Wesen der Zahl sich nicht in ihrem Gebrauch erschöpft, sondern - vielleicht - in einer vorgängigen Angemessenheit und Entsprechung zur Unendlichkeit von Raum, Zeit und All liegt. Wer aber einmal (etwa im Nachdenken über die unendliche Teilbarkeit oder Addierbarkeit einer Zahl) erfährt und begreift, wie die Sicherheit seines Umgangs mit Zahlensymbolen am schwer zugänglichen Wesen der Zahl selbst abprallt, der wird aus dem Vertrauen in die höchste Zuverlässigkeit der in Zahlen abgebildeten, chiffrierten Welt in eine Rätselhaftigkeit abstürzen, die sich in den Zahlen ebenso anzeigt, wie sie sich im Zählen entzieht. Auch Mathematik und Geometrie als zuverlässigste Formen intellektueller Versinnbildlichung - das wäre die 'Botschaft' des Pascal-Satzes - lösen die Doppeldeutigkeit des Sinnbildlichen nicht auf. Man kann den verborgenen Sinn der Mathematik nicht errechnen, so wenig wie man den verborgenen Sinn geometrischer Figuren beweisend demonstrieren kann. Das ist indes bei Pascal kein romantisierender Angriff auf die operative Exaktheit der Mathematik und der Geometrie und die mit ihnen verbundenen Wissenschaften, nicht die illusionäre Hoffnung auf eine Zeit, in der nicht mehr 'Zahlen und Figuren' regieren, sondern die Dinge selbst zum Vorschein kommen. Vielmehr ist der verborgene Sinn der Mathematik und der Geometrie, ihre eigene Unberechenbarkeit und Demonstrierbarkeit nur die Grenzerfahrung mathematisch und geometrisch kalkulierender Vernunft, die in sich selbst über sich selbst hinausweist, wenn sie den tiefen sinnbildlichen Charakter von Zahlen und geometrischen Figuren erkennt. Pascal

wußte nur zu gut und zu hartnäckig für seine Gegner und Kritiker, daß die Vernunftaufklärung durch methodisierte Skepsis, wie sie sein Zeitgenosse Descartes praktizierte und bis ins Extrem der Begründung des Wissens in seiner Selbstgewißheit getrieben hatte, einerseits menschliche Tugend und Auszeichnung ist, daß aber andererseits diese skeptische Selbstaufklärung der Vernunft über sich selbst nicht ausreichend aufgeklärt ist, wenn sie sich zur einzigen Autorität des Weltsinns von Existenz und Gott erhob und die Existenz oder Nicht-Existenz der Gottheit zu beweisen oder erweisen suchte. In dem bekannten Fragment 268 unterscheidet Pascal - wie im Vorübergehen und doch äußerst subtil - zwischen drei Weisen (wie man mit Kant sagen könnte) des vernünftigen Vernunftgebrauchs, genauer: Er unterscheidet zwischen einer wissenwollenden Vernunft, die Behauptungen bewiesen haben möchte, zwischen einer skeptischen Vernunft, die aber dem Vernommenen vertraut, "wo es nötig ist", und schließlich einer sich unterwerfenden Vernunft, die gewissermaßen in ihre Selbstbescheidung zurücktritt, weil sie sich in ihrer Selbstbeurteilung ihrer Grenzen bewußt wird und den Weg zur *raison du coeur* eröffnet. Und um diese Analytik der Vernunft in ihren drei Vernünftigkeiten die Farbe anthropologischer Anschauung zu geben, fügt Pascal hinzu: "Es gibt aber Menschen, die sich gegen diese drei Prinzipien verfehlen, indem sie entweder alles beweiskräftig hinstellen, oder indem sie an allem zweifeln, weil sie nicht wissen, daß man sich unterwerfen muß, oder indem sie sich in allem unterwerfen, weil sie nicht wissen, wann man urteilen muß." (Fragment 268, übersetzt von Wolfgang Rüttenauer, Sammlung Dietrich, o.J.) Es sind drei Universalisierungen oder Dogmatisierungen (was in diesem Falle das gleiche ist),

die für Pascal die Vernunft in Unvernunft umschlagen lassen: nämlich der Wissensabsolutismus mit dem Vorurteil universeller Beweisbarkeit, die Dogmatik der Vernunftskepsis mit dem Vorurteil universeller Bezweifelbarkeit und schließlich der Absolutismus der Vernunftunterwerfung (soumission), der ihrer gedankenlosen Preisgabe oder Forderung danach gleichkommen kann. Das entscheidende ist: In jeder dieser Selbstdogmatisierungen der Vernunft überschätzt der Mensch elementar die Grenze, die er in ungewisser Weise ist. In der Dogmatisierung des Wissens zum Äquivalent allen Seins, auch des göttlichen, überspringt der Mensch die Grenze der Faßbarkeit seiner Vernunft ebenso wie in der Dogmatisierung des Zweifels, der nur der negative Schatten hybrider Vernunftambition ist. In der Dogmatisierung preisgebender Unterwerfung der Vernunft breitet sich ein grenzüberschreitender Irrationalismus aus, der ebenso vermessen ist wie sein rationalistischer Bruder. Gegen diese drei Überheblichkeiten der Vernunft, die die elliptisch-polare Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit in einem Sprung aufheben wollen und bei diesem Unternehmen verelenden, setzt Pascal die demütigeren Gestalten eines Wissens, das um die Grenze der Beweisbarkeit weiß, einer Skepsis, die ihre Reichweite absieht, und einer Unterwerfung, die, durch Wissen und Skepsis hindurchgegangen, keine Selbstpreisgabe, sondern Folge von Augenmaß und Urteilskraft ist. Der Glaube aber kann der Vernunft - nach Pascals entschiedener Überzeugung - nicht widersprechen, nicht der sich begrenzenden Vernunft - so wenig sich das Sinnbild dadurch widersprechen kann, daß es die Unerreichbarkeit und Unzugänglichkeit dessen, worauf es sich bezieht, nie endgültig vergegenwärt-

tigen und aufzulösen vermag. Mit anderen Worten: Das Grenzphänomen der entgrenzenden Grenze, an der die visionäre Fiktionalität des Glaubens entspringt, fällt auch in die Vernunft selbst. Sie schließt diese gewissermaßen ein in eine endliche Vernunft der Beweise, des Zweifels und am Ende der praktischen Unterwerfung. Aber diese endliche Vernunft 'diesseits der Grenze' ist für Pascal nicht grundsätzlich defizitär, sondern ambivalent. Denn einerseits ist sie Ausdruck der 'Größe' des Menschen, seiner Exponiertheit unter den Dingen. Sie ist endliches Urteils- und Kritikvermögen im Rahmen einer durchaus leistungsfähigen Lebensempirie. Andererseits jedoch ist sie offenbar, wenn sie an ihre Grenzen gelangt und sich aller spekulativen Dogmatik entschlägt, wenn sie nicht zum Instrument des Denkens und Handelns, sondern zum Medium der Selbsterkenntnis als Medium der Erkenntnis menschlicher Selbstbegrenztheit wird - andererseits ist sie Indikator jenes geistigen 'Elends', das sich als Gefühl oder Überzeugung einstellen muß angesichts der Erfahrung der Unmöglichkeit ihrer Selbstübersteigung in die Universalität des Alls, das der rationalen Vernunft gegenüber verschlossen und stumm bleibt. Die Grenzerfahrung der Vernunft, die er auffordert, ihre Stärke wie ihre Schwäche zu erkennen (und sie nicht etwa im Irrationalismus abdanken zu lassen), ist für Pascal indes nicht nur bedrückend und das vor allem deshalb, weil er nicht nur eine Vernunft rationaler Begründung und rationalen Denkens, sondern - darüber hinaus und darunter - jene "Vernunft des Herzens" (*raison du coeur*) kennt, die die Schwäche rational argumentierender und begründeter Vernunft ebenso ermöglicht, wie sie - für Pascal - die Brücke zu Gott und zum Glauben schlägt.

Was aber hat es mit dieser Vernunft des Herzens auf sich, die bei Pascal hinter die Vernunft des Beweisens und der Skepsis tritt und die sie zwar nicht ersetzt, aber überflügelt? Man kann sie die Vernunft der 'Zuversicht' nennen. Zuversicht aber würde bedeuten: Der Mensch ist gewisser Sachen und Sachverhalte sicher, ohne daß Gründe dafür beigebracht werden müßten oder auch nur könnten. Pascal bezieht sich in der einkreisenden Bewegung der *raison du coeur* und ihres spezifischen Welt- und Gottvertrauens auf Matthäus' (18,3) berühmte Mahnung: "Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen." (vgl. Fragment 271) Die Vernunft des Herzens hat also gegenüber der Vernunft des Denkens in neu-testamentlicher Bildlichkeit den Charakter einer 'Umkehr' oder 'Rückkehr' in ein elementares Vertrauen. Sie liegt insofern nicht nur zeitlich, sondern wesentlich vor der Vernunft rationalen Denkens. Für Pascal ist das Plädoyer oder der Aufweis einer Vernunft des Herzens keineswegs die Aufforderung zu einer zweiten Einfältigkeit, die naive Psychologie als 'Regression' analysieren würde. Im Gegenteil: Die Vernunft des Herzens ist für ihn eine durchaus bewußte, erkennende, sogar der wesentlichen Prinzipien mächtige Vernunft. Nur so ist der Satz zu verstehen: "Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz (*non seulement par la raison, mais encore par le coeur*)." Doch sind die 'Herzenswahrheiten' der 'Herzensvernunft' wiederum nicht bloße subjektive Meinungsgewißheiten, die die rationale Vernunft anschließend auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen hätte. Vielmehr erläutert Pascal im gleichen Fragment (282), die Erkenntnisse der *raison du coeur* bezögen sich auf

die "ersten Prinzipien" (les premiers principes), und solche ersten Prinzipien seien nichts geringeres als "Raum, Zeit, Bewegung". Die raison du coeur weiß in der Weise ihres beweislosen 'Urvertrauens': "Es gibt Raum, Zeit, Bewegung, Zahlen -und sie weiß, daß "es gibt" mit derselben Gewißheit wie das Ergebnis irgend-einer Beweisfigur, zu dem die urteilende Vernunft führt. Ganz entscheidend ist aber, daß die Prinzipien, die Anfangsgründe und Grundlagen, die Ursprünge (in der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs "principium") eines Beweises weder fähig sind noch dessen bedürfen, Es sei "ebenso unnütz wie lächerlich, wenn die Vernunft (im Sinne einer 'Vernunft des Kopfes' - E.S.), um zuzustimmen (pour concentrir) vom Herzen Beweise für seine ersten Prinzipien verlange, wie es lächerlich sein würde, wenn das Herz von der Vernunft, um allen Lehrsätzen, die sie beweist, zuzustimmen, ein Gefühl (un sentiment) fordern würde."

Ein Rückblick:

- 1.) Glauben erschien im ersten Angang eher zeigbar als greifbar im Grundphänomen visionärer Fiktionalität. Unter visionärer Fiktionalität wäre zu verstehen: nicht eine bloße Einbildung willkürlicher Phantasie, noch eine Fremdtäuschung oder Selbsttäuschung, die man durch Rückgang auf 'die Realität' korrigieren könnte oder zu verwerfen hätte. Näher an das Wesen dieser Fiktionalität führt die ästhetische Gestaltung als Inkarnation einer Idee, als deren Verbildlichung in einen

originären Gebilde heran, das eine ebenso eigenständige wie unableitbare und unauflösbare Seinsweise hat. Aber auch das Kunstwerk als 'realfiktionale' menschliche Herstellung erschöpft noch nicht - jedenfalls nicht im modernen autonomen Kunstverständnis -, was die visionäre Fiktionalität des Glaubens als Verhalten zur Dimension der Unendlichkeit ausmacht, die endlich-menschlichem Tun und Vorstellen grundsätzlich entzogen bleibt und die Dasein gerade dadurch zu sich selbst exponiert.

- 2.) Diese eigentümliche Dimension (und das heißt: Durchmessung), in die sich die visionäre Fiktionalität des Glaubens ohne Deckungssicherungen für ihre Bildvisionen hineinwagt, hat ihre ungreifbare Präsenz in der Erfahrung und Drohung der entgrenzenden Grenze, des tödlichen Ereignisses. Diese Grenzerfahrung, die keinen realen Gegenstand hat und haben kann (weshalb schon die Rede von der 'Erfahrung' fragwürdig ist) legt sich aus in einer besonderen Art von Glaubensbildern: in Sinnbildern. Visionäre Sinnbilder des Glaubens (etwa von Postmortalität, vom 'Leben nach dem Tode' oder christlich von 'Himmel und Hölle') haben darin ihre Besonderheit, daß sie weder Abbilder sind, noch endliche Symbole für Endliches, noch sind sie repräsentative Sammelzeichen ('Superzeichen', die Unübersehbare überschaubar machen). Im Unterschied zu diesen endlichen Sinnbildern sind visionäre Sinnbilder eher ästhetisch-spekulative Analogien, die von einem bekannten zu einem unbekannten 'Phänomen' springen, ohne sich der Zuverlässigkeit oder Evidenz der Analogie versichern zu können. Das bedeutet: Visionär-spe-

kulative Glaubenssinnbilder sind wesentlich offen, unverifizierbar - so aber, daß das nicht gegen den Sinn dieser Sinnbilder spricht. Im Gegenteil: Die Deckungsoffenheit visionärer Glaubensfiktionen (wie auch in diesem Sinne fiktiv werdender Glaubenssätze) läßt gerade die Eigentümlichkeit, das Ganz-Anderssein der 'Dimension' hervortreten, auf die sich die Bildvisionen beziehen. Die Eigentümlichkeit dieser Dimension (man kann auch sagen: des Gottes und der Götter) besteht darin, daß sie sich dem sinnbildlichen Andenken ebenso 'offenbaren' wie sie sich ihm 'entziehen' - man kann auch paradox und zutreffend formulieren: Das Woraufhin des sinnbildlich fingierenden Glaubens offenbart sich im Sinnbild, indem es sich seiner Bestätigung entzieht. Es ist anwesend und abwesend zugleich in einer und derselben Erfahrungsbewegung.

- 3.) Bei Pascal - dem Mathematiker, Physiker, Philologen und christlichen Apologeten - lassen sich deutliche Hinweise auf die paradoxe Verspannung von Anwesenheit und Abwesenheit, die für die Sinnbildlichkeit visionärer Sinnbilder konstitutiv ist, finden. Sie finden sich in den Fragmenten seiner (nicht zur Vollendung gelangten) "Apologie" des Christentums. Pascal zeigt hier (gemäß durchgeführter Interpretation) den in sich verschlungenen Doppelsinn sinnbildlicher Fiktionalität. Er bestimmt die allgemeine Leistung von Sinnbildern ("figures", die sowohl künstlerische Sinnbilder wie auch mathematische Symbole und geometrische Figuren einschließen) allgemein als Zusammentreffen von Anwesenheit und Abwesenheit. Das heißt: Sinnbilder sind Vergegenwärtigungen von räumlich und

zeitlich Entferntem. Insofern sind sie - auf den ersten Blick - erfreuliche 'Siege' über Raum und Zeit. Aber schon auf den zweiten Blick erweisen sich endliche Sinnbilder (und Menschen können nur endliche Sinnbilder stiften) als ohnmächtig demgegenüber, was sie sinnbildlich fassen möchten, nämlich gegenüber der Unendlichkeit von Raum, Zeit, All und letztlich Gott. Für die menschliche Lage signalisieren Sinnbilder (das Phänomen des auf Transzendenz angelegten Sinnbildlichen überhaupt) eine unübersteigbare Zwischen- und Spannungssituation zwischen zwei Unendlichkeiten: zwischen der rationalen Unauslotbarkeit des infinitesimalen Nichts und des infinitesimalen Seins, zwischen dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen, die aber beide noch menschlich gedachte Unendlichkeiten sind. Im übrigen faßt Pascal auch Mathematik und Geometrie, in denen er Wegweisendes als Wissenschaftler vollbrachte, als durchaus doppeldeutige Sinnbilder: einerseits sind sie hocheffizient symbolisierende und beweisende Wissenschaft (was ihre Anerkennung seit Descartes bis heute sicherte), andererseits sind sie für denjenigen, der sich auf ihren verborgenen Sinn besinnt (in fundamental-anthropologischer Perspektive) Anzeigen eines ihnen verborgenen Sinns, einer Sinnverborgenheit, einer Abwesenheit. Diese 'zweite Seite' sinnbildlich gefaßter mathematisch-geometrischer Wissenschaft läßt sie für Pascal zu Glaubensabsprüngen werden - genauer: führt zur Einsicht in eine dramatische Duplizität der Vernunft, in die Duplizität der Vernunft des theoretischen und praktischen Verstandes einerseits und der 'Vernunft des Herzens' andererseits. Damit eröff-

net sich Pascal den Weg in eine 'Vernunft der Liebe', die auf dem Glaubensvertrauen beruht und deren visionär vermittelndes Sinnbild Christus ist als Beispiel einer Vermittlung des Ewigen in die Endlichkeit durch Gott selbst.

- 4.) Für den hier versuchten Gedankengang, der aus gleicher Betroffenheit bei Pascal gedacht, der ihm aber nicht in jeder Hinsicht verpflichtet ist, ist vorerst entscheidend: Pascal faßt das Wesen visionärer Fiktionalität, der Sinnlichkeit ohne 'Deckungszuversicht' oder 'Deckungsgarantie' tiefer als seine und gegenwärtige Zeitgenossen. Er analysiert den für Glaubenssinnbilder konstitutiven Zusammenhang von Anwesenheit und Abwesenheit in nüchterner anthropologischer Evidenz und warnt damit vor der Eindeutigkeit sinnbildlich sich konstituierenden Glaubens. Zweitens: Pascal wagt den Sprung in die sinnbildlich gläubige Interpretation auch des exakten, beweisenden Denkens, und zwar ohne diesem seine endliche Dignität (für die er selbst einstand) zu nehmen. (Darin gibt er zumindest Denkanstöße für eine exakt sich verkrustende Welt.) Drittens: Pascal betreibt eine 'Vernunftkritik' am eindimensionalen Vernunftgebrauch aus existentiell religiösem Engagement, ohne darin die Vernünftigkeit des Glaubens nach Maßgabe der *raison du coeur* preiszugeben. Das impliziert zumindest, daß man die Dimension des 'Jenseitigen' nicht beweisen kann - aber auch nicht zu beweisen braucht. Viertens: Zumindest indirekt und nach bisherigem Einblick in die Fragmente kann man vermuten: Pascal sieht keinen Widerspruch zwischen (christlichem) Glauben und (ratio-

nal) Bildung. Zu einem solchen Widerspruch könnte es in seiner Denkperspektive nur kommen, wenn menschliche Vernunft sich ihrer Grenzen nicht bewußt wäre und wenn ihr ihr eigener sinnbildlicher Verweisungscharakter entginge. Damit findet man bei ihm aber doch eine veränderte Ausgangslage. Die gilt allerdings erst seit der Nacht des 23. November 1654.

PASCALS MEMORIAL

Was geschah in jener denkwürdigen Nacht vom 23. November zum 24. November 1654, und zwar zwischen zehneinhalb Uhr abends und eine halbe Stunde nach Mitternacht, wie Pascal, der nach strikter Zeiteinteilung lebte und der zu diesem Zwecke ständig eine Uhr bei sich trug, sich notierte? Es waren offenbar Stunden einer ekstatischen, umwendenden, von 'Damaskus' her zu begreifenden Glaubenserfahrung. Deren Erschütterung und Gewißheitsbindung an Gott mußte von so ungeheurer Tiefe und von solcher Nachhaltigkeit gewesen sein, daß Pascal sie sich protokollierte, überarbeitete und - wie die Chronisten einhellig bestätigen - als "Memorial" in seine jeweilige Kleidung einnähte - gewissermaßen zur lebenslänglichen Erinnerung und Mahnung. Allerdings sollte dieses Leben nur noch acht Jahre dauern, denn Pascal starb, nach lebenslänglichem Kranksein, bereits am 19. August 1662. - Man kann von außen nicht rekonstruieren, was genau in diesen Nachtstunden geschah. Pascal hatte keine Zeugen und war offenbar auch nicht bereit, andere in seine nächtlichen Bekehrungs- und religiöse Gewißheitserfahrung einzuweißen. Nicht aber, so will es scheinen, um Mitmenschen und Zeitgenossen etwas Wichtiges vorzuenthalten, sondern wohl eher in der Überzeugung, daß die letzte, die entscheidende 'Begegnung' mit der Gottheit oder der 'Aufbruch' einer inneren Vision weder mitteilbar noch gar lehrbar sei. Der Text des Memorials allerdings wurde posthum bekannt - der Originaltext wie der von Pascal überarbeitete Text des Erfahrungsprotokolls. Und dieser, gleichsam

die existentielle Einlösung der *raison du coeur*, spricht jene expressive Sprache erschütterter Authentizität, die mehr Stenogramm als Darstellung ist, mehr Exklamation als Referat.

Das "memorial" beginnt mit einer scheinbar lapidaren Überschrift: "Feuer" (frz.: feu). Daß sie nur scheinbar lapidar und in Wirklichkeit mehr ist als die Expression eines erregten Gemütszustandes, wird deutlich mit dem nächsten Satz, der ein biblisches Zitat aus dem Alten Testament (Exodus 3,1-5) ist: "Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs". Dieses Zitat findet sich im alttestamentlichen Gleichnis vom "brennenden Dornbusch", das die Begegnung von Mose mit Jahve schildert. Die Szene ist bekannt: Mose weidet die Schafe und Ziegen seines priesterlichen Schwiegervaters auf der Steppe und kommt auf den Gottesberg Horeb. Dort erscheint ihm ein Engel, und zwar in einem brennenden Dornbusch. Mose wird neugierig und "schaut hin". Er sieht etwas Merkwürdiges: "Da brennt der Dornbusch und verbrennt doch nicht." Mose wird noch neugieriger und will sich die "außergewöhnliche Erscheinung" (Luther übersetzt: "dies große Gesicht" - eine Übersetzung, die näher an das Visionäre der Erscheinung heranführt) genauer ansehen. Das Außergewöhnliche oder das Gesichthafte (visionäre) der Erscheinung liegt in der bestürzenden Frage: "Warum verbrennt denn der Dornbusch nicht?". Es ist eine Paradoxie: Der Dornbusch, in dem der Engel, an ihm selbst für Mose offenbar keine ungewöhnliche Erscheinung, brennt und er verbrennt doch nicht - oder: er ist und ist doch nicht, denn sonst müßte das Feuer, das in ihm ist, ihn zu Asche werden lassen.

In der Tat: Es ist ein merkwürdiger Dornbusch. Die Reaktion Moses, sich diese Erscheinung in ihrer Merkwürdigkeit und Zwielfichtigkeit aus der Nähe anzuschauen, ist nur zu verständlich. Aber dieses nähere Anschauen, offensichtlich begründet in dem Wunsch nach Aufhellung und in der Hoffnung auf Erklärung, begründet auch im Verlangen nach Auflösung der paradoxen Unstimmigkeit, geht nicht in Erfüllung. Mose wird von Jahves Stimme aus dem Dornbusch gewarnt - oder: erst angerufen und dann gewarnt: "Komm nicht näher heran! Leg' Deine Schuhe ab; denn der Ort, wo Du stehst, ist heiliger Boden." Mit einem Schlage, so ist man geneigt zu sagen, ändert sich das gesamte Szenario, und zwar in der Weise einer Transposition ins Über- oder Außer-sinnliche. Der Dornbusch ist nicht mehr konkretes Gewächs, sondern verwandeltes Zeichen für etwas ganz anderes: für einen Bereich, der gar nicht mehr in den Grenzen üblicher Bereichseinteilungen der Realität zu finden ist. Der Boden, auf dem sich Mose befindet, liegt nicht mehr auf einer Ebene mit dem Grund, auf dem der Hirte Mose seine Schafe und Ziegen weidet. Das Schuhwerk, das den Hirten-Mose schützen mochte und seiner alltäglichen Tätigkeit angemessen ist, wird unangemessen an der Grenze des Bezirks, aus dem die Gottheit spricht - wie im übrigen alles Übliche unangemessen wird (die Neugier, der Erklärungswunsch, das sinnliche Selbstvertrauen, das nur Paradoxes als etwas, das gegen die übliche Lehre spricht, zu konstatieren vermag). Die einzige Erklärung der verwunderlichen Erscheinung ist gar keine "Erklärung", sondern die denkbar einfache und endlich gar nicht mehr verstehbare Feststellung: "Ich bin der Gott Deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs." Und das "ich bin", dem man keinen Namen mehr substitu-

ieren kann, um es kenntlich zu machen, ist zugleich anwesend und abwesend. Als Mose wenig später und nach unausweichlicher Erfahrung seiner 'Berufung' und seines 'Auftrags' fragt, welchen Namen er denjenigen nennen solle, die ihn nach seinem 'Auftraggeber' fragen würden, da lautet die ebenso nichtssagende wie vielsagende Antwort: "Ich bin der "Ich-bin-da"" - derjenige also, der sich jeder Namenssicherung, jeder Vorstellung und Vorstellbarkeit entzieht: der ständig präsente und doch immer verborgene Gott. Wie sollte Mose da anders reagieren als so, wie es die alttestamentarische Erzählung des Dornbusch-Ereignisses festhält, indem sie vermerkt: "Da verhüllte Mose sein Gesicht; denn er fürchtete sich, Gott anzuschauen." Wie hätte er anschauen können, was sinnlich und gemessen an menschlich-endlichen Kategorien der Anschauung gar nicht anschaulich ist? Nur zu begreiflich ist - in der geschilderten Gleichnissituation - die "Furcht", sich selbst in dem Abgrund zu verlieren, aus dem ein namenloses und zugleich machtvolleres Ich spricht, oder in dem Feuer zu verbrennen, das den Dornbusch als Zeichen verschonte, oder auch: durch die Herausforderung überfordert zu sein, das Unerklärliche zu erklären. So bleibt nur - das ist allerdings viel - die Hinnahme des Berufungsschocks für Mose, das Vertrauen darauf, daß die Vision keine Haluzination war, die Hoffnung auf Befehl und Verheißung, die endliche Vernunft nicht einzulösen vermag - der Sturz, nach menschlichen Maßstäben gemessen, in eine bodenlose Gewißheit, deren eigene 'Vernunft' das Schicksal der Israeliten erweisen sollte.

Es ist sicherlich nicht zufällig, daß Pascal seine nächtliche Bekehrungserfahrung - indirekt, aber deutlich - auf das Dornbusch-Sinnbild bezog. Auf dessen

Folie konnte er sich selbst verdichtend dokumentieren, was mit ihm in dieser Novembernacht geschah. Die Überschrift 'Feuer' signalisiert eine Erhellungs- und eine Gewißheitserfahrung, die nicht nur der Kühle disziplinierter Vernunft als psychologisches Signal der Leidenschaft widerspricht. Vielmehr eröffnet die Überschrift - in Verbindung mit dem Dornbusch-Sinnbild - eben die Dimension, um die es Pascal jetzt (die Biographen sagen: nach Abschluß seiner mathematischen Arbeiten) geht. Daß die Gewißheit, die Pascal als existentielles Fundament suchte, nicht auf dem Wege der Selbstanalyse der Vernunft zu gewinnen sein würde, daß das christliche Credo, um das es Pascal - für viele in nicht verständlicher und nicht nachvollziehbarer Weise - ging, sich dem rationalen Diskurs entziehen würde - diese Grundüberzeugungen mußten der nächtlichen Konfrontation mit dem christlichen Gottesglauben, sie vorbereitend, vorausgegangen sein. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs konnte nicht der Gott der "Philosophen und Gelehrten" sein. Pascal gelangte selbst in eine 'mosaische' Lage. Der Gott der Philosophen und Gelehrten, der Gott des Descartes, so darf man das Dornbusch-Sinnbild 'ausspielen', hatte die Vernunft nicht mit einem brennenden Dornbusch, der nicht brennt, düpirt. Ein Vernunftgott hätte anders aus dem Dornbusch gesprochen und das Paradox oder das 'Wunder' erklärt. Der Vernunftsinne des Sinnbildes hätte vielleicht darin gelegen, Ungläubigen in Mose ein Vertrauen zu 'demonstrieren', das, obgleich zunächst unbegreiflich, sich am Ende doch ebenso sinnvoll wie begreiflich erweisen würde. Das Sinnbild wäre in der Tat eine lehrhaft veranschaulichende 'Geschichte' gewesen, die einen Vernunftgott auch den weniger Vernünftigen, weniger an Abstraktheiten Gewöhnten, belehrte. Die Vernunft hätte im Prin-

zip kein Doppelgesicht, wenn auch eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungsweisen gehabt.

Pascal jedoch - und das ist entscheidend - interpretiert nicht das Dornbusch-Sinnbild des verborgen-gegenwärtigen Gottes, des Gottes, der nur einen Namen für die anderen, aber nicht für sein Volk hat; Pascal verteidigt auch nicht die Dornbusch-Lage des Glaubenden mit Argumenten. Er findet sich vielmehr in dieser Lage vor: entweder wirklich und uneingeschränkt zu glauben wie Mose oder es nicht wahrhaft zu können, wie alle, die zum Glauben hinargumentieren wollen. Das "nicht" zwischen dem christlichen Gott und denjenigen der Philosophen und Gelehrten ist für ihn unüberbrückbar durch einen Auf- oder Rücksprung endlicher Vernunft. Das "nicht" ist ein apodiktisches Erfahrungs-Nein - ähnlich apodiktisch wie das "Ich bin, der ich bin" des Gottes im Dornbusch. Und erst im entschiedenen Vollzug dieses Nein zu den philosophischen und gelehrten Göttern, erst im entscheidenden Einsprung in die Lage der Dornbusch-Situation, die kein Ausweichen ins Argumentieren erlaubt, gewinnt Pascal jene unveräußerliche Gewißheit, die ihm jede endliche Vernünftigkeit zwangsläufig vorenthalten muß. Jetzt kann er - gleichsam mit leisem Triumph - mehr stammeln als sagen: "Gewißheit, Gewißheit, Empfinden: Freude, Friede." Jetzt, so möchte man hinzufügen, hat er das nicht verbrennende Feuer aus dem Dornbusch in sich. Er ist nicht länger auf die endliche Gewißheit von Kunstreligionen angewiesen, deren Strukturen und Bedingungen er nur zu gut durchschaute.

Resümierend gefaßt:

Es besteht ein explikativer Zusammenhang zwischen dem Dornbusch-Ereignis und dessen Sinnbildlichkeit einerseits so wie der im Memorial dokumentierten Gewißheit der Glaubenserfahrung andererseits. Die Sprache, die Pascal für das Memorial - jenseits des Diskurses endlicher Rationalität - findet, ist eine Sprache im Horizont jener visionären Fiktionalität, die tief eingelassen ist in die Tradition der Gleichnis-Bilder. Im Dornbusch-Bild des Feuers selbst offenbart sich die Paradoxie der entgrenzenden Grenze - für Pascal als glaubenwollender Christ aber so, daß diese Grenze mit - allerdings persönlicher - Gewißheit überschreitbar ist. Der Gott mag verborgen sein, er mag anonym sein, sich in Unausdenklichkeiten aussprechen und zugleich entziehen - er ist nicht a priori ungewiß für denjenigen, der sich auf sein entziehendes Offenbarwerden einrichtet, der der Gnade seiner intimen Präsenz in einer Art Gewißheitsschock (denn davon berichtet das Memorial) teilhaftig wird. Nur ist diese Gewißheit, die Pascal im Christentum und an sich selbst erfährt, in keiner Weise zu erzwingen und schon gar nicht auf endlichen Vernunftwegen proprädeutisch zu präparieren. Wenn die Einsamkeit zur Glaubensgewißheit moderner Glaubenserfahrung gehört, dann ist Pascal ein sehr moderner Mensch. Das ist aber nur die eine Seite. Die andere ist, daß selbst in diese Einsamkeit, wo sie sich für sich selbst artikulieren will, eine Sinnbildlichkeit dringt, ohne die nicht nur der formulierte christliche Glaube, sondern das Glauben überhaupt verstummen müßte. Keine Glaubensstiftung - sei es eine ganz persönliche oder eine exemplarisch-elementare - kommt ohne Sinnbilder und deren Ambivalenz aus.

Die Unerklärbarkeit des brennenden Dornbuschs ist dafür ein bewegendes Zeugnis.

REKAPITULATION UND FORTFÜHRUNG

Der Versuch, vor Augen zu bringen, was Glauben vor aller bestimmten Ausprägung in geschichtlichen Religionen bedeutet, gelangte einleitend zur These von der visionären Fiktionalität der Glaubens'intentionen'. Die Schwierigkeit, diese These weiter auszulegen und damit zu 'prüfen' - 'prüfen' im Sinne einer Ausweisung und Ausbreitung ihrer Evidenz - brachte das Phänomen der Sinnbildlichkeit und der Sinnbilder in den Blick. Sinnbilder, grundsätzlich 'gesehen' als Vergewärtigungen von Abwesendem in Raum und Zeit, gehören einerseits zu sehr bekannten menschlichen Kulturtechniken und -produktionen. Sie haben eine bewahrende, zusammenfassende (synthetisierende) Funktion, gelten als Bezeugungen und Versicherungen, Befestigungen im Strom der Zeit und Ereignisse, in denen man sich einrichten und verständigen kann. Außerhalb des pragmatischen Zwecks (im weitesten Sinne) und im Zusammenhang mit jener 'Glaubenspraxis', die an ihrer Quelle weder Umgang mit Dingen noch mit Menschen noch mit beidem ist, sind Sinnbilder (wenn man so will: Sinnbilder 'höherer Ordnung' wie etwa das christliche Sinnbild des Kreuzes) Medien und Gerinnungen von Sinnexperimenten oberhalb des Horizonts kontrollierbarer Erfahrung. Sie übersteigen den Kreis endlicher Erfahrung in visionärer Überhöhung und Verdichtung, so aber, daß sie das, was sie erreichen oder bewahren wollen, in diesem Überstieg nicht wirklich erreichen oder bewahren können. Unendliches und Ewiges läßt sich nicht endlich vermitteln, weil, so zeigte das Nachdenken, das über-

steigend-visionäre Sinnbild die Endlichkeit seiner Herkunft nicht abstreifen und nicht hinter sich lassen kann. Es gehört zur Größe christlicher Religion, daß sie im Christus-Ereignis der Offenbarung des christlichen Gottes in seinem Sohn - indirekt - auch auf diesen Sachverhalt hinweist. Wenn, so darf man wohl sagen, die sinnbildliche Kraft menschlicher Glaubenspraxis bis in die Dimension der hier so bezeichneten 'entgrenzenden Grenze' und gleichsam hinter diese reichte, bedürfte es keines Offenbarungseignisses. Der Mensch könnte sich Gott selbst offenbaren - eine Hoffnung, auf die die Religion der Gelehrten und Philosophen vielfach setzte. Weil das aber gerade nicht möglich ist, wenn man Endlichkeit und Tod ernst nimmt, kann nur 'der Gott' helfen, wer immer er sei. - Die entscheidende Erfahrung in visionär-fiktiven Sinnbildern der Glaubenspraxis ist - bringt man es auf den Punkt - deren Versagen vor dem, was sie gewährleistend und verbürgend vermitteln und bezeugen wollen. Aber dieses Versagen, für das visionäre Sinnbildlichkeit überhaupt steht (und zwar im Unterschied zu jenen pragmatischen Sinnbildern, mit denen man alltäglich erfolgreich umgeht), ist wiederum nicht schlicht ein 'Defizit', das Menschen dazu bringen könnte, auf die Ekstase ihrer Glaubensvisionen zu verzichten - also den Umgang mit solchen Sinnbildern aus der Erfahrung ihrer Unzulänglichkeit zu vermeiden. Im Gegenteil: Weil das Versagen visionärer Sinnbildlichkeit vor ihrem 'Gegenstand' dessen Eigentümlichkeit gerade anzeigt, i s t das Versagen gewissermaßen ein 'positives Defizit', ein Defizit, das Abwesendes a l s Abwesendes hervortreten läßt und nicht etwa als Zwangsvorgeführtes durch die Bildvorstellung der Vernunft. Das Wesen der Versinnbildlichung, der Anschauung überhaupt,

ist ihr 'Scheitern'. Dieses erst bringt diese dunkle Transparenz in die visionären Glaubensbilder, die man - auch wiederum nur paradox - als Transparenz der Intransparenz beschreiben kann. Wer hingegen - nicht nur die visionären, aber vor allem die visionären - Sinnbilder als bezeichnende Zeichen und nicht als Anzeichen sich offenbarender Verstummung faßt, wer dem Scheitern ausweichen möchte, das glaubensvisionärer Sinnbildlichkeit wesentlich und ursprünglich anhaftet, der verdinglicht die Sinnbilder gleichsam zum Fetisch oder zum Götzen. Und eben gegen diese Vergötzung des Sinnbildes (oder durch das Sinnbild hindurch des darin geoffenbarten Verborgenen) als einer ständig drohenden Gefahr visionärer Bildekstatik spricht sich Pascal selbst ins Gewissen (auch hier wiederum beispielhaft), wenn er in prägnanter Kürze und unübersehbar imperativisch sich notiert: "Gegen die reden, die zu sehr in Sinnbildern machen." (frz.: "Parler contre les trop grands figuratifs." - Fragmet 253/649). Das ist kein Sinnbildverbot, wohl aber die Aufforderung, jenen zu mißtrauen (gegebenenfalls auch sich selbst), die allzu unbedenklich, allzu großzügig mit Sinnbildern umgehen und dabei schließlich nicht bemerken, daß die patenten und vielfach gewohnten Bilder - als bare und jederzeit konvertierbare 'Münze' genommen - nicht geradewegs zeigen, was sie meinen oder besser noch: bedeuten. Noch einmal im Rückgriff auf das Dornbusch-Sinnbild: Hätte Mose darauf bestanden, sich den Engel im brennenden Dornbusch anzuschauen, hätte er die Dimension nicht durchmessen und vor allem nicht ermessen (mehr zögernd und ahnend freilich, als gewiß), die sich im Widerspruch des nichtverzehrenden Feuers brüsk und abweisend eröffnete, hätte er sich schließlich nicht abgewandt, dabei mehr erfahrend als sich 'sinn-

lich-konkret' preisgab - kurz: hätte Mose den Dornbusch als pragmatisches Zeichen für den seinen Namen verweigernden Gott 'gesetzt', so hätte sich das Sinnbild als Fetisch verschlossen und die Stimme, die aus dem Fetisch sprach, wäre nur die eigene gewesen. Pascals Gegnerschaft aber gegen die Sinnbild-Rhetoren und die Sinnbild-Rhetorik (denn diese sind gemeint und nicht die Sinnbilder selbst) ist Gegnerschaft gegen einen möglichen Götzendienst, der das immer ungenügende Anzeichen für die 'Sache selbst' nimmt und der das Verborgene, das immer nur Angedachte und niemals gegenständlich Denkbare und dinghaft Vorzeigbare ausschließt, indem er die Dialektik (die unauflösbare Dialektik) des Zeigens im Sich-Entziehen und des Sich-Entziehens im Zeigen zum Stillstand bringt. Jeder Götzendienst, der die dunkle Transparenz des verhangenen 'Durchblicks' auf das bloß Anzeigbare und niemals direkt Zeigbare durch einen selbstherrlichen Willkürakt der Setzung scheinbar auflichtet, der meint zu wissen, was oder wer das Sich-Offenbarende im Sich-Entziehenden ist, der im Verstellen feststellt, der im Bilden seiner Gebilde gewalthaft die Dimension zitiert, die kein Mensch mit seinem endlichen "Schuhwerk" gedanklicher Bewegung zu betreten vermag - jeder Götzendienst wird insgeheim oder offenkundig zur Selbstvergötzung des Menschen in seinen Gebilden und zum Ausschluß der Gottheit, die doch gemeint ist, auf deren Erscheinung in der Verbergung man sich vorbereiten möchte. Der gewußte Gott der Gelehrten und Philosophen ist für Pascal nichts anderes als Selbstanbetung des Menschen. Er ist Selbstanbetung des Menschen jener Art, die Nietzsche in der "Götzendämmerung" mit Recht geißelte oder die er in der Analyse der Heraufkunft des "europäischen Nihilismus" rücksichtslos und erbarmungslos bloßstell-

te, nämlich als listige Tonverstärkung sich selbst überhöhender menschlicher Macht, die von einem Nimbus lebt, der ihr nicht zukommt. Auch Nietzsche hätte - wie Pascal - sich den Einspruch gegen diejenigen, "die zu sehr in Bildern machen" (wozu man vielleicht schon Platon rechnen konnte), zum Motto seiner Kritik erheben können. Seine Kritik ist Kritik am Aberglauben, der sich durch Bilder sättigt, durch Sinnbilder, die vermeintlich 'das Absolute' zeigen, in Wahrheit aber nur - als abgedichtete Götzenbilder ohne Transparenz und dialektische Entsprechung - eine undurchschaute Selbstverherrlichung desjenigen darstellen, der diese Bilder schafft, aber sich in ihnen nicht - wie Mose, wie Pascal - wahrhaft 'aussetzt'.

Der Unterschied allerdings zwischen Nietzsche und Pascal ist - bei gleicher Skepsis gegenüber der Trifftigkeit oder Angemessenheit von visionär-fiktiven Sinnbildern -, daß Nietzsche den Anthropomorphismus jeglicher menschlicher Welt- und Gottanzeige, also jeglicher Bildzeichen, in die Gewißheit, daß Gott "tot" sei, umdeutete, während Pascal die Lebendigkeit des verborgenen Gottes in und hinter den Sinnbildern menschlicher Provenienz und zwangsläufig endlicher Färbung nicht bezweifelte. Bei gleicher skeptischer Ausgangsposition, bei gleicher Einsicht in die anthropologische Beschränktheit und Zirkelhaftigkeit menschlichen Wissenkönnens und endlich-vernünftiger Wahrnehmung zogen Nietzsche und Pascal diametral entgegengesetzte Konsequenzen. Nietzsche radikalisierte die Vermenschlichung Gottes bis zu dessen Ende und Tod im Aufgang des "Übermenschen". Das Ende einer auf Gott fixierten Anthropologie und Selbstdemütigung des Menschen war für Nietzsche die Herausforderung zu einem neuen, ra-

dikal-menschlichen und radikal-endlichen Menschentum im Zeichen des "Willens zur Macht". Aus dem Dornbusch spricht für Nietzsche kein Gott, sondern der lange verborgene Mensch selbst - der Zarathustra-Mensch, wie man sagen kann. Das "Ich-bin, der ich bin" hat für Nietzsche im Menschen nach dem Nihilismusschock sein Geheimnis preisgegeben. Lange Zeit hatte der Mensch den Blick auf sich selbst in am Ende doch durchschaubaren Täuschungen verstellt. Jetzt aber, in der Nihilismuserfahrung, sollte die Flucht des Menschen vor sich selbst in die Hinterwelten von scheinbar übermenschlichen 'Moralen' und 'Werten' im Übermensch endgültig aufgehoben werden. Die Anwesenheit des Abwesenden hatte sich in Nietzsches Denkerfahrung schließlich auf den Menschen selbst bezogen. Die eigene Abwesenheit des Menschen war es, die er nach Nietzsche in seinen Götzenbildern und Götzendiensten nicht durchschaut hatte. Nach dem 'Nihilismusschock' jedoch sollte er - der Mensch - sich durch seine visionär-sinnbildlichen Entfremdungen hindurch selbst ins Gesicht sehen; ernüchtert und fröhlich zugleich sollte er das Weltprinzip des Willens zur Macht ins sich ergreifen, es in seiner eigenen Stimme erkennen und verlautbaren. Der neue Mensch war nicht mehr der alte Adam. Der neue Mensch an der Stelle des gestürzten, in falscher Gottabhängigkeit gebundenen Götzen-Menschen - das war Nietzsches neuer Glaube aus radikal weltlichem Zweifel an der Triftigkeit der Bilder visionärer Fiktionalität. Pascal, wie schon gesagt, war erschüttert vom selben Zweifel wie Nietzsche. Aber er zog eine ganz andere Konsequenz - für sich. Im Dornbusch-Gleichnis sah er nicht den vor sich selbst verborgenen Menschen, wie es später Nietzsche tat. Die polare, die dialektische Spannung verwies ihn in

eine andere Richtung. Der sich verbergende Gott bereitete sich in der Verborgenheit kein Ende. Die Verborgenheit war gewissermaßen nicht der Anfang seines Endes, sondern die Möglichkeit seines Aufgangs in der Existenz. Mose hatte sich richtig und beispielhaft verhalten. Seine Blickabwendung war genau derjenige Selbstverzicht gewesen, dessen es bedurfte, damit für Pascal Gott durch die Versinnlichung des Bildes hindurch sich 'anzeigen' konnte. Nicht von der Seite des Menschen her sind die wahrhaften Sinnbilder zu verstehen, sondern von der Dunkelseite eines nicht antizipierbaren Zuspruchs her, den christliche Erfahrung und christlicher Wortschatz "Gnade" nennt. Eher auf den menschlichen Tod eingestimmt als auf den Tod Gottes, hatte Pascal in einem ebenso grandiosen wie verzweifelten Akt der Selbstdemütigung anmaßender Vernunft, in einem Akt, der die geistige und körperliche Selbsttortur einschloß, den Sprung in die Ahnungen der Sinnbilder gewagt, indem er sie in einer Weise ernst nahm, die jenseits der Bildrhetorik lag, die Nietzsche im Zarathustra so virtuos und bestechend handhabte. Für Pascal war es entschiedene und auch wagende Überzeugung, daß sich menschliche Vernunft opfern müsse - opfern vor dem Gott, nicht vor den Menschen und unter den Menschen -, wenn sie der Visionen an der entgrenzenden Grenze und der in ihnen sich aussprechenden Gnade teilhaftig werden wollte. Pascals christliche Überzeugung von der Gnadenbedürftigkeit des Daseins ließ ihn in höchst verzweifelter Anstrengung des intellektuellen Gewissens den Absprung suchen, wo Nietzsche den Rücksprung des Menschen zu sich selbst empfahl. Pascals Radikalität des Vernunftverzichts vor Gott entsprach negativ der Radikalität der Kritik an der Vernunftverdopplung im Sinne einer

Trennung von menschlicher und göttlicher Vernunft bei Nietzsche. Pascal notierte sich: "Der Glaube lehrt wohl, was die Sinne nicht lehren, aber niemals das Gegenteil dessen, was diese sehen. Er ist darüber, aber nicht entgegen." (frz.: "La foi dit bien ce que les sens ne disent pas; mais non pas le contraire de ce qu'ils voient. Elle est au-dessus, et non pas contre." - Fragment 225/265). Das "darüber" hätte Nietzsche nicht akzeptiert - wie denn überhaupt Pascal für Nietzsche einerseits ein Mensch war, von dem er mit oft wiederholtem Ausdruck höchster Bewunderung sprach, und der ihn andererseits zeitlebens bis in die letzten Fasern seines Denkens provozierte. Er provozierte ihn als Beispiel einer im Glauben sich anfechtenden und vernichtenden Intelligenz, als Exponent nicht eines treuherzig-nordischen Glaubens, sondern eines subtileren Glaubens, "der auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmord der Vernunft ähnlich sieht", wie es in "Jenseits von Gut und Böse" heißt. (KTA, 76, S. 58) Was Nietzsche und Pascal zugleich trennte und doch wieder verband, war eine tiefe Vernunftskepsis - bei Nietzsche die Skepsis an den Scheinordnungen und Scheinmanövern "sokratischer" Vernunft, die das tragische Erbe des Menschen verriet, und bei Pascal die Skepsis gegenüber dem Universalitätsanspruch einer beweisenden Vernunft, einer Vernunft des methodischen Zweifels, die von den Verzweiflungen einer *raison du coeur* nichts weiß. Die Denkrevolte an der entgrenzenden Grenze, den Aufstand visionärer Fiktionalität gegen die Plattheit der Imitationen haben sie beide geübt, und das vereint Pascal und Nietzsche auch noch über die äußerste Entfernung ihrer Wagnisse hinweg.

ÜBERLEGUNG ZU SCHLEIERMACHERS RELIGIOSITÄT ALS AN- SCHAUEN DES UNIVERSUMS

Pascal und Nietzsche - ein größerer Gegensatz in Sachen Glauben läßt sich anscheinend kaum denken. Der eine, Pascal, in der ersten Hälfte des 17. Jhs. und an der Zeitschwelle zur Neuzeit lebend (1628-1662), der andere, Nietzsche, verbrachte sein Leben am Ende des 19. Jhs. (1844-1900) als ebenfalls feinsinniger Zeuge einer Zeitschwelle, derjenigen der Dekadenz und des Nihilismus, dessen Gott-ist-tot-Formel eine ungeheuere wirkungsgeschichtliche Resonanz finden sollte - bei den einen als unmoralischer Atheismus, bei den anderen als überfällige Befreiung aus den bedrückenden Lasten von Konvention und Werttraditionen, die sich nicht mehr verbindlich machen konnten. Bei genauerer Betrachtung ist die mittlere Differenz von etwa 220 Jahren, die Nietzsche und Pascal historisch trennt, nicht so groß, wie es der zeitliche Abstand nahelegen möchte. Sie verringert sich vor allem dann, wenn man auf die Ähnlichkeit der Ausgangslagen achtet und auf eine gewisse Isomorphie der Intentionen. Spitzt man den Vergleich von Pascal und Nietzsche unter Führung der Vernunftskepsis und der Glaubensthematik auf das Problem visionär-fiktionaler Sinnbildlichkeit zu, auf den Doppelcharakter von glaubensintentionalen Sinnbildern, dann zeigt sich ein bemerkenswertes Zugleich von Nähe und Distanz. Wenn Sinnbilder das gebrochene Medium der Annäherung an die Glaubensdimension und der zwiefältige Versuch der hoffenden Auflichtung der entgrenzenden Grenze darstellen,

dann sieht Pascal für sich bei allem Mißtrauen gegenüber plattem Sinnbildgebrauch doch eine positive Chance sinnbildgeleiteter Selbstverständigung über die mögliche Anwesenheit des Verborgenen. Die Sprache der *raison du coeur*, der a-rationalen Glaubensgewißheit und des nicht antizipierbaren Glaubenszeugnisses ist in der Tat eine Sinnbildsprache. Davon zeugt der Dornbusch-Bezug im Memorial ganz unübersehbar.

Sicherlich eine ganz anders geartete, eine eigengeartete Grundstellung zur Frage nach der Sinnbildlichkeit des Glaubens, der Religion, der Vermittelbarkeit oder Nichtvermittelbarkeit des Gottes, vor allem aber auch zum Wesen der 'entgrenzenden Grenze', die hier als unbekannte Klippe der Sinnbildung 'zwischen' den Dimensionen des Endlichen und Unendlichen zu denken versucht wurde, hat Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Er ist ebenso weit entfernt von der Verschwiegenheit und Verborgtheit des Konfrontations- und Gewißheitsschocks eines sich in der Verzweiflung der im Grunde absurden Gnadenhoffnung aussetzenden Pascal wie von der Gott-ist-tot-Lehre und von der Heraufkunft des Übermenschen bewegten neuen Menschenlehre Nietzsches. Ist für Nietzsche die neue 'Religion' der "Götzendämmung" der radikale Selbstglaube des Menschen, der nicht mehr metaphysisch flüchten und sich nicht mehr hinter seinen Götter- und Götzenbildern verbergen kann, ist für Nietzsche Christus der erste und einzige Christ, der seine Weltlichkeit in souveräner Weltverachtung einzigartig und beispielhaft vorlebte, ein Vorbild unbekümmerter Selbstergreifung, eine kirchlich verstellte positive Vision des Willens zur Macht und des ihn aufnehmenden Machtmenschen - hatte also Nietzsche von Pascal her gesehen die sinnbildliche Dimension durch-

gestrichen und den Menschen aus dem Dornbusch heraus-
treten lassen als die sich selbst übersehende wahre
Größe, so hält Schleiermacher an der Möglichkeit sinn-
bildlicher Vermittlung der religiösen Dimension
als religiöser fest, und zwar so, daß - anders
als bei Nietzsche, aber auch anders bei Pascal - diese
religiöse Dimension des Glaubens, die sich in den ver-
schiedenen Religionen anzeigt, nicht davon abhängt,
ob sie Ort einer neuen Gottheit ist oder nicht. Ent-
sprechend lautet eine prononcierte und provokative
Feststellung Schleiermachers in seiner "Zweiten Rede
über die Religion", man müsse zugeben, "daß eine Reli-
gion ohne Gott besser sein kann als eine andere mit
Gott." (MA S. 70) Um dieser Feststellung einer mögli-
cherweise sogar besseren Qualität einer a-theistischen
Religion gegenüber einer theistischen zu verstehen
und einschätzen zu können, bedarf es einer genaueren
Vergegenwärtigung des Argumentationsgangs Schleiermachers,
mit dem er die "Gebildeten" unter den "Verächtern"
der Religion am Ende davon überzeugen möchte, daß de-
ren Bildung nur eine Teil- und Halbbildung sei, solan-
ge sie sich der Bildungsdimension der Religion ver-
schlössen oder diese in ihren Theorien aufhoben. Um
noch einmal - gewissermaßen zur Vor- und Grundorientie-
rung - zu vergleichen: Nietzsches Kritik der (christli-
chen) Religion zielt auf die Bildung eines neuen Men-
schentyps "jenseits von Gut und Böse", der nach seiner
Selbstentdeckung in den Religionen (oder hinter ihnen),
der nach der nihilistischen Destruktion der Religiösi-
tät überhaupt zum Vollzug des Lebens als Wille zur
Macht bereit ist. Es gibt keine Rückkehr in irgendeine
Religion oder zu irgendeinem Gott. Deren Ende ist für
Nietzsche besiegelt - ein für alle Mal. Schleiermacher
hingegen hält an einem "Wesen" des Religiösen unterhalb

(oder oberhalb) aller geschichtlichen und bestimmten Religionen fest. Er nimmt gleichsam eine Zwischenstellung zwischen Pascal und Nietzsche ein. Indem er eine möglicherweise gottlose Religion nicht nur für denkbar hält, sondern - im Vergleich - für besser als eine Religion, die Phantasie und Einbildungskraft mit 'dem Gott' oder 'den Göttern' bevölkert, kappt er die Denkverbindung zu Pascals christlichem Gott, an dem Pascal bis zur Selbstverachtung festhält. Und im Blick auf Nietzsche löst sich die Vergleichbarkeit insofern auf, als für Schleiermacher in einer gott-losen Religion die Dimension des Religiösen keineswegs untergeht, sondern unter Umständen prononcierter hervortritt als in 'götterreichen' Religionen.

Wie aber gelangt Schleiermacher zu seiner herausfordernden These von der möglichen Überlegenheit einer gott-losen Religion am Ende jener zweiten "Rede über die Religion", die von deren 'Wesen', also Substanz, handelt? Man muß sich vor Augen halten: Es geht Schleiermacher in seinen Reden (einer im übrigen frühen Arbeit dieses Theologen, Philosophen, Pfarrers, Lehrers und Platon-Übersetzers zur Zeit der Romantik) um eine Apologie der Religion - genauer: der Religiosität. Eine Apologie ist eine Verteidigung gegenüber Gegnern. Wohlvertraute Gegner Schleiermachers sind die "Metaphysiker" (die Transzendentalphilosophen Kant und Fichte eingerechnet) und "Moralisten", die sich mit den Metaphysikern verbinden und verbänden, um über ein höchstes Wesen zu spekulieren, die ihm in der Praxis und für die Praxis Sanktionen zuordnen, um deren Gesetzgebung durchzusetzen. Anders gesagt: Schleiermacher wendet sich gegen die Auflösung des religiösen Wesens und des Wesens der Religion in der Metaphysik

und gegen deren Instrumentalisierung in der Moral - in der Überzeugung, es sei sinnvoll (wenn letztlich auch nicht beweisbar) ein höchstes Wesen - etwa im Sinne einer regulierenden und honorierenden Idee - für die Stabilisierung und Belehrung moralischen Verhaltens anzunehmen. Gerät Religion innerhalb der Philosophie (der eigentlichen Domäne der "Gebildeten") unter den Primat von Metaphysik und Moral, wird über sie also nur spekulativ (auch im Sinne der Transzendentalphilosophie) 'theoretisiert' oder wird sie zur transzendentalen Stützung als Belohnungsverheißung für gesetzhaft adäquates Verhalten mediatisiert, dann verfälscht sich nach Schleiermacher jenes Elementarverhältnis, der elementare Sachverhalt, "daß Religion das Höchste ist in der Philosophie und daß Metaphysik und Moral nur untergeordnete Ableitung von ihr (von der Religion - E. S.) sind." (MA, S. 26) Das bedeutet: Religion - in ihrem Wesen gefaßt und nicht etwa in der empirisch-geschichtlichen Gestalt von Konfessionen und faktischen Glaubensgemeinschaften - ist vor-moralisch und vor-metaphysisch. Weder die Kritik der reinen theoretischen Vernunft noch die Kritik der praktischen Vernunft (in beiden Fällen die Kritik der Vernunft durch sich selbst) sind religionsadäquate philosophische (insofern gebildete) Grundstellungen zur Religion, die das Wesen der Religion rein zu erfahren und in solchen Erfahrungen zu zeigen vermöchten. Man kann also sagen: Für Schleiermacher ist die philosophierende Religion der philosophischen Reflexion eine Abkehrung vom wahren Wesen der Religion und der Religiosität - vollziehe sich das nun in der Weise klassischer Religionsphysiken, die Gott als höchstes Vernunftwesen auszuweisen und zu beweisen suchen, oder in der Weise transzendentalkritischer Selbstdurchleuchtung

der Vernunft, die Gott unter die höchsten Vernunftideen (neben Freiheit und Unsterblichkeit bei Kant) versetzt, oder in der spekulativen Gleichsetzung von Ich, Welt und Gott in einem Absoluten, das sich in die Erscheinung wirft. Gegen alle Vereinnahmung der Religion durch "Metaphysik" einerseits und "Moral" andererseits, in der die Religion gleichsam unterschiedslos aufgeht, stellt sich Schleiermacher in den "Reden" das Programm, "die Sache einmal beim anderen Ende zu ergreifen, und mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchem sich Religion gegen Moral und Metaphysik befindet." (MT, S. 28).

Wenn aber Schleiermacher zeit- und in gewissen Grenzen vernunftkritisch das Wesen der Religion aus den philosophischen (metaphysischen) und praktischen (moralischen) Überlegungen und Verfremdungen freikämpfen und freilegen will, dann muß er mit einer Gegenthese operieren. Seine Gegenthese gegen die Vernunftreligion der Gebildeten, der Philosophen und Moralisten, ist bekannt und nicht unumstritten. Es ist die These, Religion sei Anschauung des Universums, und zwar eine Anschauung des Universums durch das Gefühl (nicht etwa durch die intellektuelle Anschauung eines Fichte). Vorbereitend sagt Schleiermacher zunächst: "Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche." (MT, 30) Vorbereitend ist diese Bemerkung insofern, als sie die Gegensätze formuliert, von denen Schleiermacher bei seiner Bestimmung des originären Wesens der Religion und im Unterschied zum philosophisch gebildeten und verbildeten Zeitgeist mit seiner Tendenz, die Religion unter Theorie und Praxis als Verbindlichmachung zu subsumieren, ausgeht. Ist Praxis aber Kunst und in der Sicht Schleiermachers das Vermögen, nach außen zu wirken,

etwas zu veranlassen oder herzustellen, so zieht diese Kunst-Praxis einmal vom Menschen ab, indem sie ihn auf die Rolle des Praktikers reduziert, und sodann zieht die Kunst-Praxis ab vom Total des Universums, das sich in bestimmte Gegenständlichkeiten nach Maßgabe der Absichtsperspektiven der Kunst zerstückt. Praxis, das wäre die Quintessenz, ist immer doppelt reduzierende Praxis: sie reduziert den Menschen und das, worauf er sich mit seinen praktischen Handlungsinteressen bezieht. Ist Wissenschaft hingegen "Spekulation", gemeint ist hier wohl die reine Vernunftwissenschaft, die sich an ihre Grenzen heranhält und über diese in die Welt der Vernunftideen hinausspekuliert, dann bleibt auch dieses Spekulieren - etwa über Gott, Unsterblichkeit und Freiheit oder über das Absolute, das sich in endliche Erscheinungen wirft - an die konstitutiven oder regulativen Ideen der Vernunftwissenschaft gebunden. Das heißt, im Prinzip ist auch die wissenschaftliche Spekulation ein endlich reduzierter Zugang zum Universum, der sich in Aporien über dessen Anfang und Ende verliert. In schneidendem Gegensatz zum wissenschaftlich-spekulativen und zum praktischen Zugang zum Universum (die beide auf ihre Weise den 'Vollmenschen' in reduzierenden Verallgemeinerungen verleugnen und verleugnen müssen) sieht Schleiermacher schließlich die Religion. Sie ist "Sinn und Geschmack fürs Unendliche." Sinn und Geschmack fürs Unendliche ist freilich nach Schleiermacher kein bloß ästhetisierendes Empfinden im sentimentalischen Sinne, keine romantisierende Anempfindung, denn diese wäre ja nur eine erneute Reduktion und Einseitigkeit. Vielmehr ist es eine besondere Modalität des Anschauens und des Geführtwerdens durch Anschauung. Immer erneut betont Schleiermacher: "Vom Anschauen muß alles ausge-

hen..." (MT S. 30 f.) und "Anschauung des Universums, ich bitte Euch, befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion..." (MT S. 31) "Anschauung" ist also der Begriff - der allgemeinste und zugleich höchste -, in dem Schleiermacher "Sinn und Geschmack fürs Unendliche" konzentriert und interpretiert. Allerdings muß dieser Begriff der Anschauung jetzt richtig verstanden werden - als wesenhafter Begriff oder als wesenhaftes Phänomen, sogar als Grundphänomen aller Religionen. In üblicher Verwendung ist 'Anschauung' ein Verfahren und Produkt sinnlichen Sehens. Anschauung der Sinne, so sagt man, und Reflexion des Verstandes auf das Angesehene, sinnhaft und sehhaft Erfahrene verbindet sich zur Regel des Begriffs, der eine Mannigfaltigkeit von sinnlichen Anschauungen nach Regeln ihrer Zusammengehörigkeit subsumiert, sollen die Anschauungen nicht in der Flüchtigkeit zufälligen Anstarrens verschwinden. Anschauungen gelten als Initialzündungen für die Begriffsbildung und schließlich für die Urteilsvollzüge des Denkens; ihnen kommt eine zwar notwendige, aber nicht hinreichende Bedeutung für das Denken und Erkennen zu. Anschauungen, so könnte man mit Kant sagen, ohne Begriffe sind "blind", Begriffe ohne Anschauungen sind "leer". Das gilt offensichtlich nicht für Schleiermachers Begriff der Anschauung des Unendlichen, indem er vermeint, das Wesen aller Religionen, also der Religiosität zu fassen. Bei ihm und im Zusammenhang mit der Religion ist Anschauung nicht das geringste, sondern das höchste 'Vermögen', wenn es sich - seiner Verzweckung und Überblendung in Theorie und Praxis gleichsam entronnen - frei und aus dem Ursprung tiefster Menschlichkeit auf das Universum bezieht. Anschauung wird zum Primär-

vermögen der Religion und Religiosität überhaupt, so aber - und das ist extrem wichtig -, daß diese Anschauung nicht selektiv ein Angeschautes 'produziert', sondern daß vor allem das Umgekehrte gilt: Die Ermöglichung der Anschauung liegt im Angeschauten, das sein Angeschautwerden allererst zulassen muß, damit es von ihm eine Anschauung gibt. Schleiermacher polt also das übliche Verständnis von Anschauung um, und zwar in der Weise eines überraschenden Prioritätenwechsels. Das Primäre im Falle der Anschauung des Universums (und zwar im Unterschied zur praktischen und wissenschaftlichen Anschauung, die das Universum nach Prinzipien des Bewirkens oder der Vernunft und ihrer Kategorien 'skelettieren'), ist nicht die sinnliche Ausstattung des Anschauungsvermögens unter Menschen; das Primäre in Sachen der Religion ist der "Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden". Dieser folgenreiche Hinweis findet sich in dem Satz: "Alles Anschauen geht aus von dem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren (dem Anschauen des Menschen - E. S.) seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird." (MA, S. 31) Das ist eine völlig überraschende Umkehr im Anschauungsverständnis. Sie bedeutet: Die Ermöglichung der Anschauung, ihr Apriori, liegt beim Angeschauten (dem Universum). Dieses lichtet sich als Ursprung im Angeschauten, und zwar nicht in einer beliebigen Erhellung, sondern in einem "unabhängigen Handeln", dem ein Subjekt zwar entsprechen kann, das aber - als Universum - weder Objekt noch Subjekt noch deren spekulativ-transzendente Einigung ist. Das Universum öffnet sich selbst in der religiösen Anschauung. Der theoretische und praktische 'Stellenwert' der Anschauung

hingegen, so wichtig er ist, bleibt bruchstück- und lückenhaft, wenn nicht, und das ist Schleiermachers Hoffnung, die er mit den "Reden" programmatisch verfolgt, eben diese reduzierte Anschauung sich mit der universalen Anschauung im Angeschautwerden durch das Ganze des Universums verbindet. Religiöse Anschauung wäre demnach nicht Teil der wissenschaftlichen und praktischen Bildung, sondern deren Grund und Ursprung.

ENTFESSELUNG DER ANSCHAUUNG

Die Stoßrichtung der Bestimmung der Religion im Sinne Schleiermachers als "Anschauen des Universums" ist deutlich. Diese Bestimmung, die aus dem Wesen der Religion und auf diese hin gedacht sein will, richtet sich gegen metaphysische und moralphilosophische Überfremdungen des Religionsphänomens als einer allgemein menschlichen Erscheinung. Sie richtet sich gegen eine skelettierende Reflexionskultur, gegen einen Reduktions- und Systemzwang idealistischer Prägung, der auf dem besten Wege ist - in Schleiermachers Augen - mit seinen abstrakten Rekonstruktionen und Setzungen die Anschaulichkeit des Universums zu "vernichten", indem er es zu bilden scheint." (MA. S. 31) Insofern ist Schleiermachers Apologie durchaus zeitbedingt und zeitkritisch. Sie wäre ohne Leibniz, Kant, Fichte, Spinoza und andere kaum zu denken. Aus der Perspektive gegenwärtiger Erfahrung aber könnte man sagen: Schleiermachers Apologie der Religion richtet sich sowohl gegen deren reflexive Verwissenschaftlichung wie auch gegen die Möglichkeit, Religion durch Ethik entweder zu ersetzen oder sie zu deren Begründung und Durchsetzung in Anspruch zu nehmen. Sowohl gegen die Verallgemeinerungen der Wissenschaft wie auch gegen die Verallgemeinerungen ethisch-praktischer Prinzipien sperrt sich für Schleiermacher das wahre Wesen der Religion. Das bedeutet (implizit, aber deutlich): Religion ist individuell - individueller "Sinn" und "Geschmack" für das "Unendliche" des "Universums" und eben dessen individuelle Anschauung, die nicht in ein

'System' zu bringen ist. Sie ist gegenüber allen Systemen von einem "höheren Realismus" (KA. S. 31). Das Plädoyer Schleiermachers für einen authentischen religiösen Individualismus der Welt-Anschauung (im Sinne der Anschauung des Universums) ist indes - wie man meinen könnte - kein Votum für die Rehabilitierung religiöser Naivität oder eines religiösen Populismus. Dagegen spricht nicht nur der Kreis der Adressaten seiner Apologie, der durch Empfehlungen zur Wiederherstellung religiöser Naivität bei sich selbst kaum zu überzeugen gewesen wäre. Mehr noch spricht dagegen die gedankliche Subtilität der Argumentation Schleiermachers unterhalb teilweise suggestiver Predigerrhetorik; und vor allem spricht gegen die populistische Empfehlung religiöser Naivität (als Gegenstrategie gegen die 'Religion der Gelehrten und Philosophen' in Pascals Diktion) der Einsatz einer höchst spekulativen Denkfigur: der Denkfigur der "Selbstdarstellung des Unendlichen" und eines Universums in "ununterbrochener Tätigkeit" (MA. S 32), die tief in der platonischen und christlichen Denktradition - Philosophie und Glaube zusammenbindend - verankert ist. Schleiermacher selbst spricht also durchaus nicht 'ungebildet' und philosophisch naiv über das Wesen der Religion; er spricht nicht in künstlicher Einklammerung seiner eigenen Herkunft. Er spricht vielmehr als Gebildeter unter und zu Gebildeten. Das aber kann zumindest die Frage anregen, ob nicht auch seine Bestimmung des Wesens der Religiosität als Anschauen des Universums hinterrücks dem verhaftet bleibt, was er kritisieren wollte, ob nicht auch sein die Unmittelbarkeit beschwörendes Religionsverständnis durch Bildung 'gebrochen' ist.

Was jedoch bedeutet "Selbstdarstellung des Universums" (oder des "Unendlichen") in seinem Anschauen? Es wurde bereits deutlich: In einer merkwürdigen Wendung gegen den eingespielten Gebrauch von 'Anschauung' und 'Anschauen' will Schleiermacher die Anschauung (als Vollzug) nicht so sehr als ein zugreifendes, sondern eher als ein eingeräumtes Sehen gefaßt wissen. Das Angeschau-te geht dem Anschauen - zum Teil widerständig - voraus. Die im Grunde banale Tatsache (man kann nur etwas sehen, wenn es etwas zu sehen gibt) verwandelt sich bei Schleiermacher - gleichsam unter der Hand - in ein höchst spekulatives 'Schema'. Nach diesem "handelt" nicht die Anschauung, sondern handeln die Dinge. Das bedeutet: Ein typisch menschliches Verhalten, das Handeln nach Zwecken und mit zweckentsprechenden Mitteln, wird - im Medium religiöser Anschauung und schließlich über diese hinaus - erstens auf Dinge bezogen und zweitens auf das gesamte Universum. Mit einem Wort: Handeln wird zu einer kosmologischen Kategorie - oder: zu einer ontischen (sofern es sich auf das Sich-zur-Anschauung-bringen der Dinge als Erfahrungen bezieht) und zu einer ontologischen (sofern es sich auf die Totalität des Universums bezieht). Bezogen auf die ontische Ebene des Erscheinens der Dinge sagt Schleiermacher: "... was Ihr anschaut und wahrnehmt, ist nicht die Natur der Dinge, sondern ihr Handeln auf Euch." (MT, S. 31) Dabei ist zu beachten, daß Schleiermacher nicht etwa einem Beeindrucktwerden durch die Naturdinge, nicht einer Passivität ihres Aufscheins das Wort redet, sondern sie gleichsam als aktive Subjekte vorstellt, deren Aktivität in einem sich begrenzenden Offenbaren liegt. Das heißt: die Dinge sind gegenüber der Anschauung in einer handelnden Offenbarungsbewegung. Sie beab-

sichtigen ihre Offenbarkeit (oder doch Teiloffenbarkeit) wie lebendige Entitäten. So aber wie die Dinge - gewissermaßen als Künstler ihrer selbst handeln - sich der Anschauung darstellen, so soll sich auch die Totalität des Universums, und zwar durch die Einzeldinge hindurch, darstellen. In Schleiermachers Worten: "... das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich u n s (Sperrung vom Verfasser) jeden Augenblick." (MA. S. 32) Das Universum wird - mit dem Anspruch einer Wesensfeststellung - gedacht als "fruchtbarer Schoß" aller Dinge, als ständig fruchtbare Urmutter aller Erscheinungen. Es wird interpretiert am Modell des künstlerisch produzierenden und in diesem Sinne handelnden und tätigen Subjekts - so jedenfalls stellt es sich der ersten Überlegung aus der Distanz dar.

Aber man muß zunächst noch genauer sehen und analysieren, wie Schleiermacher die Selbstdarstellung des Universums in der Unbefangenheit einer hinnehmenden Anschauung - besser: eines hinnehmenden Anschauens - interpretiert. Er sagt: "... alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion." (MT. S. 32) Die Zentralbegriffe - abgesehen vom Vermittlungsbegriff der 'Darstellung' - sind die zueinander in einer gewissen Opposition stehenden Begriffe "Teil" und "Ganzes", "Beschränktheit" und "Unendlichkeit". Die erste Opposition "Teil" und "Ganzes" ist bekannt aus dem hermeneutischen Denken, aus der hermeneutischen Philosophie. Dabei geht es in dieser Opposition nicht um eine ausschließende Entgegensetzung, sondern um eine in sich vermittelte. Das heißt: Das Teil ist nicht ohne das Ganze zu denken, von dem es

Teil ist, und das Ganze nicht ohne die Teile, aus denen es sich gleichsam aufbaut. Teil und Ganzes stehen in dieser Vermittlungsfigur von Oppositionen im Verhältnis eines wechselseitigen Bedingungs- und Bezugsverhältnisses: man gewinnt nicht das Teil ohne den Horizont des Ganzen, von dem es Teil ist - sowenig wie man einen 'Eindruck' vom Ganzen gewinnen kann, ohne diesen an seinen Teilen festzumachen. Schleiermacher nun nimmt diese hermeneutische Denkfigur offenbar als spekulatives Denkbild, das die grundsätzliche Wechselbezüglichkeit von Einzelheit und Ganzheit auf das Verhältnis von anschauender Individualität und das Anschauen einräumendem Universum bezieht. Dabei findet eine Übertragbarkeit der hermeneutischen (zirkelhaften, verstehensmethodologischen) Denkfigur auf den Bezug Mensch-Welt oder Mensch-Universum bei Schleiermacher nicht statt. Es wird beispielsweise die Frage nicht aufgeworfen, ob der Einzelne in hinnehmendem Anschauen sich zum Universum etwa so verhält wie ein Wort zu einem Gesamtkontext oder wie ein besonderes Beispiel zur Allgemeinheit eines Gesetzes. Weil aber die Stimmigkeit der Denkfigur zur Totalität der Welt nicht zur Debatte gestellt wird, kann man - wiederum aus einer gewissen kritischen Distanz zu Schleiermacher - sagen: Die Anwendung des Teil-Ganzes-Schemas auf die Totalität des Universums und die Individualität des Einzelnen oder auf die Besonderheit der Einzelheit und die Allgemeinheit der Welt ist eine *S e t z u n g* , die der Evidenz bedürftig bleibt. Schleiermacher allerdings würde die Prüfungsbedürftigkeit des hermeneutischen Denkschemas in seiner Anwendung auf den religiösen Mensch-Universum-Bezug mit dem Hinweis ablehnen, daß es (zumindest in den "Reden") überhaupt nicht um Erkenntnisfragen gehe, sondern viel-

* Prüfung der

mehr um eine vor-kritische Rückgewinnung des elementaren Anschauens, das keiner Argumentation und Prüfung bedürfe und das daher auch nicht die Sprache rationaler Diskurse, sondern der Überzeugung spreche, die Sprache des überzeugten Plädoyers. - Im übrigen wird natürlich in gewisser Weise durch die zweite Opposition - durch die Opposition von "Beschränktheit" und "Unendlichkeit" - die Grundperspektive der ersten Opposition insofern gestützt, als hier durch Begriff und Phänomen der "Darstellung" die Einzelheit-Ganzes-Beziehung aus dem Verstehensbereich in den (schon angesprochenen) ästhetischen Bereich verlegt wird. Das heißt: Die Teil-Ganzheits-Beziehung wird (ontologisch? metaphysisch?) als künstlerische Selbstdarstellung des Universums ausgelegt, als (wie ebenfalls schon angezeigt) kunstanaloge Realisierung der Idee des Unendlichen im Stoff der Endlichkeit. Die Endlichkeit als 'Werk' der Unendlichkeit, als deren Selbstdarstellungswerk hinzunehmen, und zwar nicht in gebietender, sondern in vernehmender und eingeräumter Anschauung - diese Aufforderung entlastet gewissermaßen von erkenntniskritischen Problemen einer möglichen 'Hermeneutik des Universums' - wie es im übrigen auch von der gesamten Grenzthematik entlastet, die - nach hier entwickelter Einschätzung - das Phänomen des Glaubens mit seinen Risiken, Paradoxien, mit der unbeantwortbaren Frage nach der 'Entsprechung' allererst konstituiert.

Schleiermachers Intention, das Wesen der Religion vor allen Religionen positiven Zuschnitts als hinnehmende Anschauung einer Selbstdarstellung des Universums vor-kritisch gegen Metaphysik und Moral zu bestimmen, und zwar am Modell sich selbst genügender, also künstlerischer.

scher Darstellung, führt die religiöse Anschauung mit dem Phänomen des Bildes und des Bildens zusammen. Das bedeutet: Das Universum, das Ganze soll sich in seine Teile und in die beschränkten Besonderheiten gleichsam ein-bilden. Das ist ein alter Gedanke der Mystik. Indem dieser gewissermaßen 'reaktiviert' wird, schafft sich Schleiermacher (wenigstens nach seinem eigenen Verständnis) die Gelegenheit, den Raum systematischen Denkens, Philosophierens und Argumentierens zu verlassen und mit der normativen Entgegensetzung von 'System' und 'Bildanschauung' zu operieren. Die hinnehmende Anschauung des Universums (des Ganzen, der Gottheit - für Schleiermacher synonyme Begriffe) steht in der Sicht Schleiermachers dem Bild entschieden näher als den Schemata der Systeme. Mit dem Ziel der Verdeutlichung der Differenz von hinnehmend-bildlichem Anschauen einerseits und reflexiv systematischer Vergegenwärtigung der Welt andererseits nimmt Schleiermacher Bezug auf den "bewunderten und gefeierten Sternenhimmel". (MA. S. 33) Dieser Sternenhimmel (auch zitiert als "gestirnter Himmel über mir" bei Kant) füge sich nicht einem "System von Anschauungen" und werde nicht etwa als Welt'system' "gefeiert" und "bewundert". Das einzige, was ihm nahekomme, seien "dürftige und unschickliche Bilder" als "uralte Arbeit" von "kindlichen Gemütern" (MA. S. 34). Keines dieser mythischen Bilder jedoch erfasse 'systematisch' den gestirnten Kosmos und den Kosmos der Gestirne. Verbindungen zwischen Sternen könnten auch ganz anderen Bildvorlagen folgen als - zum Beispiel - derjenigen eines Wagens - abgesehen davon, daß solche Phantasieverbindungen und -verbildlichungen immer nur ganz bestimmte Gestirne miteinander verbinden und dabei andere (bekannte und noch unbekannte) weglassen. Die kindlich-mythischen Gestirnskonstellationen sind also willkürlich und unter dem

Gesichtspunkt astronomischer Systematik völlig unzureichend. Dieses Beispiel für bildlich hinnehmende und willkürlich komponierende Anschauung, die jedem systematischen Denken sich entzieht und ihm gewissermaßen Hohn spricht, dient Schleiermacher als Absprung in die Feststellung (in die Feststellung von hoher Tragweite): die Chaotik der willkürlichen, weil mit den Zeiten und Phantasieikonographien sich ständig ändernden Verbildlichungen der Gestirnkonstellationen seien das "schicklichste und höchste S i n n - b i l d (Sperrung vom Verfasser) der Religion."

(M A. S. 34) Was ist "schicklichstes" (also am besten entsprechendes) und "höchstes" (also unüberbietbares) "Sinnbild" der Religiosität? Das "unendliche Chaos" der Phantasiebilder. Und warum ist dieses "unendliche Chaos" ein unüberbietbares "Sinnbild" (im Sinne sinnhaft-sinnlicher Vergegenwärtigung der Phantasie)? Schleiermachers Begründung lautet: Weil im Hinblick und Anblick des Universums (und mithin in der Religion) nur Einzelnes "wahr" und "notwendig" sei. Das bedeutet: Die bildliche Vergegenwärtigung und Strukturierung des "bewunderten" Sternenhimmels stiftet keinen systematisch demonstrierbaren Zusammenhang zwischen den im Bild gefaßten 'Dingen'; Bilder liegen überhaupt unterhalb der Ebene der Beweise und Demonstrationen, und sie stellen einen eigenen Wahrheitstypus dar: den Wahrheitstypus der Phantasie und des Gefühls, der eingeräumten, aber nicht 'verifizierbaren' Anschauung mit je-eigener Selbstgewißheit.

Ein entfesseltes Chaos bildhaften Anschauens, ein "unendliches Chaos" willkürlicher Bilder als das passendste und nicht überbietbare "Sinnbild" der Religion, das war nicht nur eine denkprovokative Zumutung an

Schleiermachers gebildete Zeitgenossen - es muß auch heute noch als Zumutung für diejenigen erscheinen, die das Wesen der Religion mit den Gedanken einer transzendenten Gesetzgebung und Ordnung verbinden und die dabei nicht Anhänger einer rationalen Theologie sein müssen. Das Sternenhimmel-Beispiel Schleiermachers, das mit seiner unendlichen Möglichkeit von Verbildlichungen verbunden auch eine unendliche Welt von Welten dartun soll, das kindliche Spiel, das mit den Zufälligkeiten von Bildprojektionen wohl der Phantasie Ehre antun mag, nicht aber den Ordnungen übermenschlicher und menschlicher Vernunft, am Ende gar die Vorstellung, daß das Weltspiel des Universums in der Unendlichkeit seiner Erscheinungen das Produkt eines 'Gott-Chaoten' sein könnte - das alles hat den Charakter von unzumutbaren Gedanken und widerspricht - auch in heutiger Sicht - Einsteins lapidarer Feststellung: "Gott würfeln nicht". Aber man darf nicht aus dem Blick verlieren, worum es Schleiermacher geht, nämlich um die Auflösung jener systematischen Weltsicherheit, die von der Übereinstimmung des Systematischen im Hinblick auf das Universum überhaupt ausgeht. Nur durch die Erschütterung rationaler Weltsicherheit läßt sich für ihn ein Zugang zum Wesen der Religion eröffnen, der sich aus den Fesseln von Metaphysik, Moral und regelbeflissener und urteilssüchtiger Denkanstrengung befreit hat. Das Phänomen der Bildlichkeit in ihrem ebenso willkürlichen wie schöpferischen Spiel mit der Beliebigkeit des Anschauens und Arrangierens kann ihm dabei nur willkommenes Mittel sein, die unabsehbare Kunst des Universums in dem ebenso unabsehbaren Willkürspiel der Bilder abzuspiegeln und auf die Evidenz dieser Analogie zu hoffen. Wenn es aber der Bilder unendlich viele gibt und wenn jede Bildwelt (und jedes Welt-Bild des Ein-

zeln) einsam, gleichberechtigt und nur in der gleichen Entsprechung zum Unendlichen nebeneinander stehen, dann dürfte es - in der Konsequenz - keine allgemeinverbindlichen Verbildlichungen in der Art einer offiziellen Bilddogmatik der Religion oder der Religiosität geben - es dürfte sie nicht geben, wenn das unendliche Chaos der Bilder das "Sinnbild" par excellence der Religion ist. Und diese Konsequenz zieht Schleiermacher tatsächlich. Er argumentiert: Jeder, der der Erfahrung eingedenk sei, daß seine anschauende Verbildlichung des Unendlichen (des Universums, des Gottes) nur seine je-eigene sei, darin ihr Recht und ihre Zuverlässigkeit habe, wisse gleichzeitig, daß dem Anderen dessen Recht auf ein eigenes Bild nicht zu bestreiten sei. Sofern aber jedes Bild nur Teilbild des Ganzen sei und je-individuelle Gefühle ausdrücke, die von dem Anderen nicht geteilt werden können, "für die ihm vielleicht (sogar - E.S.) gänzlich der Sinn fehlt" (MA. S. 35), entspringe daraus (man darf hinzufügen: mit sachlogischer Konsequenz) eine "schöne Bescheidenheit" und "einladende Duldsamkeit". (a.a.O.) Schleiermacher ist sich indes wohl bewußt, daß "Bescheidenheit" und "Duldsamkeit", die für ihn notwendig aus dem Anschauungs- und Bildbegriff der Religion entspringen, keineswegs in der historisch-religiösen Glaubenspraxis (und bis heute) die Orientierungsmarken dieser Praxis waren. Aber er weist die sich aufdrängenden Einwände ab mit den Worten: "Wie unrecht wendet Ihr Euch an die Religion mit Euren Vorwürfen, daß sie verfolgungssüchtig sei und gehässig, daß sie die Gesellschaft zerrüttele und Blut fließen lasse wie Wasser." (MA, S. 35) Das alles ergebe sich nicht aus dem 'wahren Begriff' der Religion und sei ihrem Wesen nicht anzulasten. Wenn es im Namen der Religion zu Haß und Geg-

nerschaft komme, dann sollte man diejenigen verklagen, "welche die Religion verderben, welche sie mit Philosophie überschwemmen und sie in die Fesseln der Systeme schlagen wollen." (MA, S. 35 f.)

OFFENER ABSCHLUSS

Am Beginn dieser 'Nachdenkung', die von der Sache her weder eine Vorlesung im Sinne eines Referates oder im Sinne des Vortrags eines Problems und seiner 'Lösung' sein konnte - am Beginn dieser 'Nachdenkung' stand die Frage nach dem, was Glaube sei, und zwar im Unterschied oder Zusammenhang mit 'Bildung'. Die Überlegungen bezogen sich vor allem auf das 'Glaubensphänomen', um von ihm her am Ende vielleicht abschätzen zu können, ob und wie Glaube zur Bildung gehöre, ob es eine Glaubensbildung geben könne oder ob nicht vielmehr von der kaum greifbaren, vielleicht sogar unbegreifbaren Intimität und visionären Fiktionalität des Glaubensereignisses (vor seiner Objektivierung in den Lehrsätzen der Religion und vor seiner Realisierung in den rituellen Formen der Religion) kein Weg zu einer Glaubensbildung führe, die mehr sein wolle als Information über den Glauben und über das Glauben. Zumindest für die europäische Neuzeit darf gesagt und resümiert werden: Das Verhältnis zwischen Glaube und Bildung - zwischen der "Vernunft des Herzens" und der analysierenden, berechnenden, 'machenden' Vernunft - wurde zunehmend prekär. Mochten tatsächlich bis ans Ende des Mittelalters Bild und Bildung über die Imago-Dei-Synthesis, die in einer großartigen Analogie den Kosmos zusammenhielt, mochten Bild und Bildung in einer ebenso selbstverständlichen wie grundsätzlich nicht bezweifelten Verbindung stehen - am Ausgang des Mittelalters, das ist gut bei Pascal zu belegen, trennte

sich die visionäre Bildekstatik des Glaubens von den Selbstbildern der Bildung: der Mensch wurde zu einem existierenden 'Doppel' (Foucault), das sich einerseits in seinen eigenen Bildern entwarf und endlich-unendlich nachhing und das andererseits in ekstatischen Sinnbildern den es verlassenden Gott noch anzuschauen suchte. Aus der Unschuld weltanaloger Existenz herausgerissen bewegte der Mensch sich jetzt auf der Linie zwischen zwei Heimaten. Und er bewegte sich dort als notorisch Fremder. Die Versuche, diese sich voneinander entfernenden, sich entziehenden Heimaten wieder zusammenzuführen - sei es in metaphysischer oder religiöser Spekulation -, konnten nur noch spekulativ und höchst fraglich sein, wie die Bemühungen um eine natürliche, aufgeklärte Vernunftreligion auf der einen Seite nur allzu deutlich zeigen, und zwar ebenso deutlich wie der hybride Gedanke, eine neue positive Religion fürs Volk zu schaffen, auf der anderen Seite. Angesichts solcher verständlicher, aber nicht überzeugender Bemühungen in der Vergangenheit will auch der gegenwärtige Streit um die Durchsetzung religiöser Verbindlichkeiten in mancherlei Argumentationen wie ein bloßes Nachhutgefecht erscheinen, das das objektive Schisma zwischen den Selbstbildern der Bildung und den visionären Bildern des Glaubens nur als vorübergehende Abirrung, nicht aber als (selbst deutungsbedürftiges) geschichtliches Schicksal übertünchen möchte. Schließlich überzeugt auch jener Versuch nicht, unter Bezug auf den weltanschaulichen Pluralismus den positiven Religionen einen öffentlichen Stellenwert zurückzugewinnen. Nur allzu deutlich spielt er oft das Spiel der Macht und gerät dabei in die äußerst fragwürdige Lage, im Kampf um den Glauben diesen als 'Weltanschauung' preiszugeben, ihm den Stellenwert einer Ideologie einzuräumen,

deren Kraft sich nach der Zahl der Stimmen bemißt, die sich zu ihr bekennen. Die Verweltanschaulichung des Glaubens mit den Mitteln der Bildung und in deren Namen - Schleiermacher ist hier sicherlich ein bedeutender Protagonist - kann nur problematisch, möglicherweise sogar nur negativ erscheinen, wenn der hier anfänglich erwogene Sachverhalt, und zwar noch unterhalb der Ebene des Zeitenbruchs am Beginn der Neuzeit, zutrifft, daß es nämlich für den Menschen keinen direkten Weg zum Gott oder den Göttern seines Glaubens gibt.

Es gehört sicher zum schwierigsten Punkt, zum provozierendsten 'Ergebnis' der hier versuchten 'Phänomenologie des Glaubens', daß Glauben und Glaube sich als eigene Dimension des Lebens oder des Daseins nicht sollen erschließen und positiv zeigen lassen können. Der Phänomenologe, zumindest als 'Real'phänomenologe immer darauf bedacht, vor den inneren oder äußeren Blick zu bringen, was gemeint ist, der Phänomenologe also, der auf Evidenzen und Ausweisungen zur Stützung der Glaubwürdigkeit dessen, was hinter dem Selbstverständlichen (und in ihm) hervorgeholt werden soll, verpflichtet ist - dieser Augen- und Blickmensch (wenn er selbst einmal so beschrieben werden darf): er kann nicht und schon gar nicht 'geradehin' zeigen, was Glauben als sein 'Objekt' intendiert. Zeigen, was nicht vorzeigbar ist, sagen, was nicht aussagbar ist, demonstrieren, was nicht demonstrierbar ist? Hier drohte anhaltend Beklemmung des Verstummens - oder der Widersinn einer der Sprache, dem Demonstrieren, dem Aussagen verpflichteten Lehr-Veranstaltung. Zugegeben: Die Beklemmung löste sich nicht vollends auf, da es sich verbot, das Bekenntnis einfach an die Stelle der Erkenntnisverpflichtung zu setzen. Also gab es nur die Möglichkeit,

die Aporien des versagenden, des erblindenden Zeigens auszuhalten, das heißt: sich weiter in sie zu vertiefen, sie auszudenken und auszulegen. Solches Ausdenken und Auslegen führt nicht 'weiter', vielleicht aber 'tiefer'. Wie, das war die tiefertastende Frage, wenn Bilanzen des versagenden Sagens und des erblindenden Zeigens und der gegenstandslos werdenden Aussage nur in der Alltagslogik üblichen Denkens sich gegenseitig aufhebende Widersprüchlichkeiten wären? Wie, wenn die Feststellung sich ausschließender Gegensätze doch nicht nur Unsinnigkeiten aufdeckten, wenn, was logisch gerechnet unsinnig sein mag, unterhalb der Logik doch einen Sinn zeigte? Wie, wenn die Wirklichkeit des Glaubens eine ganz andere Dimensionierung hätte als diejenige, in der man sich phänomenal souverän bewegt, und wenn eben das sich im Versagen des Zeigens zeigte? Wie, wenn die Wahrhaftigkeit glaubenden Sagens aus einer ganz anderen Dimension spräche (oder auf sie hinzuspochen suchte) als es in den alltäglichen "Aussagen über ..." der Fall ist? Wie also, wenn das Versagen des Sagens und das Erblinden des Zeigens zuallererst eine eigentümliche Offenbarkeit 'erschließen', die Offenbarkeit eines Verborgenen, das sich dem logischen Zugriff des Sagens und Zeigens entzöge und gerade darin eine dunkle und tatsächlich rätselhafte und geheimnisvolle Offenbarkeit hätte?

Sollte das aber keine leere Vermutung oder ein purer artistischer Denkakt, ein Zaubertrick der Dialektik sein, indem sich der Phänomenologe dadurch rettet, daß er das Unsagbare in Zeigbares umwidmet und so aus der Not eine Tugend macht, dann muß es in der Selbstzeugenschaft menschlichen Daseins ein "Etwas" geben, das dieses Sagen und Zeigen gegen die Logik rechtfer-

tigt. Gibt es etwas, das zugleich gewiß und ungewiß, das zugleich sagbar und objektiv aussagbar ist, etwas, das sich zugleich anzeigt und sich doch an ihm selbst niemals zeigt? Dieses Etwas gibt es in der Tat: es ist das Grenzereignis des Todes, das Ereignis der alles Bestimmte entgrenzenden Grenze. Vor ihnen - vor dem Tod und der entgrenzenden Grenze - versagt jedes direkte Zeigen und Sagen. Sie sind das Ende der realen und transzendentalen Phänomenologie. Und doch sind sie nicht 'Nichts' - nicht der Tod und nicht die entgrenzende Grenze. Immer sind sie da - und doch nicht hier oder dort. Sie sind überall und nirgends, jederzeit und niemals. Zumindest in den Phänomenen des Todes und der entgrenzenden Grenze, von denen der Mensch aus unabwendbarer Selbstzeugenschaft, wenn auch selten mit voller Helle des Bewußtseins weiß, 'gibt es' die Ur-Paradoxie und die Ur-Aporetik des verbergenden Erscheinens oder des erscheinenden Verbergens. Der Tod ist ebenso 'logisch' wie jenseits jeder 'Logik'; er ist ebenso gewiß wie unausdenkbar. Präsent und zugleich nicht präsent vergegenwärtigt er sich und entzieht sich in der Vergegenwärtigung. Die ältesten Kulte der Menschheit schon haben versucht, das tödliche Ereignis der entgrenzenden Grenze zu bannen, in die Landschaft hinauszudenken, aus der niemand in die Vertrautheit der Zurückgebliebenen zurückkehrt. Solange Menschen lebten und ihr Ende im Anderen vorwegnahmen, so lange waren sie auch von der unausdenkbaren und grundsätzlich unvorstellbaren Aporie eines 'Lebens nach dem Tode' bedrängt, so lange versuchten sie, im Opfer der Geister Herr zu werden, deren magischer Kraft Leben und Tod gleichermaßen ausgesetzt waren. Und immer war dabei offenbar die visionäre Sinnbildlichkeit im Spiel: das Bemühen, der entgrenzenden Grenze nachzugehen, ihr

vorauszuweichen oder ihr zu entkommen.

Wie jeder andere, so ist auch der Phänomenologe tatsächlich nicht ohne Anhalt, wenn er vom Sich-Zeigen des, was sich nicht positiv zeigen läßt, spricht. Er hat den Tod und die ihm nachsetzende Sinnbildlichkeit zum mächtigen Zeugen. Die gewaltigen Auftürmungen der Megalithgräber, die kantige Geometrie der Pyramiden, das kräftige Geviert romanischer und das aufgelöste Filigran gotischer Türme - sie alle sind ebenso Sinnbilder des zugleich An- und Abwesenden wie die kunstvollen oder kunstlosen Kreuze, die auf alten Friedhöfen den Lebenden Signal und den Verstorbenen Hoffnung sein sollten. Mit irgendeiner Logik haben sie nichts zu tun, so wenig wie mit irgendeiner Demonstration oder mit irgendwelchen pragmatischen Zeichen, deren Bedeutung man restlos 'decodieren' kann. Vielmehr sind sie geronnene Visionen elementarer Fiktionalität in relativ überdauerndem Material. Als Sinnbilder, die sie sind, stehen sie für etwas, bezeugen sie etwas, das seinen Platz nicht im Gefüge menschlicher Kategorien allein hat, das sich als Abwesendes nur andeuten, aber nicht als Gegebenes vorstellen und zitieren läßt. Kirchtürme mögen auf den Himmel verweisen, Grabkreuze auf die Erde - den Wohnort der Götter können die Türme so wenig markieren wie die Kreuze den Wohnort der Abgeschiedenen. 'Glaubenszeugen' nennt man diese sinnbildlichen Verdichtungen. Sie stehen da, oft imponierend, manchmal verfallend - aber was sie bezeugen, in ihrer Eindrucksmächtigkeit wie in ihrem Verfall, ist wiederum nichts Definitives, nichts, dessen man sich durch Aufsuchen eines gegenständlichen Referenten versichern könnte, nichts, das durch Tradierung schlicht transportables Allgemeingut wäre. Sie bezeugen nur die mehrdeu-

deutige Offenheit eines an sich Verborgenen und doch ungegenständlich Präsenten, über das sich auch im Glauben nicht verfügen läßt - es sei denn, und zwar nur scheinbar, in jenem Götzendienst, den Pascal wohl im Blick hatte, als er vor denen warnte, die "allzusehr in Sinnbildern machen" und dabei - im Unterschied zu Pascal - nicht wissen, welchen 'verzweifelten' Einsatz es kostet, sich auf das Absurde eines Bildes einzulassen, das nur in der Aufhebung seiner sinnlichen Sinnhaftigkeit, in der Selbstaufhebung seines Augenscheins und seiner Augenscheinlichkeit etwas anzeigt, das sich nicht sehen läßt. Pascal war sich der verführerischen Ambivalenz, der Zwielfichtigkeit der Sinnbilder voll bewußt, jener Zwielfichtigkeit, die dazu verlockt, den Sinnbildern das Gebrochene, das Fragmentarische, das Unstimmige ihres 'Andenkens' und 'Anzeigens' zu nehmen und sie für eindeutige Vermittler zwischen dem Endlichen und Unendlichen oder zwischen Leben und Tod zu halten. Kein visionäres Sinnbild kann die Offenbarung dessen, worauf es sich beschwörend beziehen möchte, erzwingen - sowenig wie ein Grabmal für den Toten den Tod bezwingen kann.

Schleiermacher dachte da offensichtlich anders. Er koppelte Endliches und Unendliches, Irdisches und Universales über die Unterstellung eines bildproduktiven Universums zusammen. Ungerührt, so möchte man sagen, von der unausschöpflichen und nicht tilgbaren Distanz zwischen den Sinnbildern und der Vorborgenheit dessen, was sie 'meinen', schloß er Endliches und Unendliches kurz. Das Sinnbild wurde in seinem Denken über das "Wesen" des Glaubens und der Religionen zum Selbstbild des Universums, zur verlässlichen Selbstdarstellung einer dem platonischen Idealismus entsprungenen Gottheit. Die Offenheit des Sinnbildes wurde über die These

der Selbstabbildung der Gottheit geschlossen; an die Stelle der Absurdität von Sinnbildern, die in ihrem Versagen etwas Unzeigbares zeigen bzw. anzeigen, tritt bei Schleiermacher die vorabgesicherte Koinzidenz von Sinnbild und Bedeutung, von Absolutem und Erscheinung, von Gott und Mensch. In Pascals Sicht hätte Schleiermacher sicherlich zu denjenigen gehört, auf die die Warnung vom 'Zu-viel-in-Bildern-machen' zuträfe. Möglicherweise hätte er Schleiermacher zwar nicht menschliche Vergötzung (die Verkürzung der Sinnbilder zu Abbildern), wohl aber Selbstvergötzung des Universums vorgeworfen. Wie immer es sich damit auch verhalten hätte - bei Schleiermacher verlieren (jedenfalls in den "Reden"), und zwar durch einen religionsphilosophischen Kunstgriff, die ambivalenten und tief paradoxen Sinnbilder glaubender Fiktionalität ihre Ambivalenz. Einfach gesagt: Die Bilder werden zu Abbildern, zu Selbstporträts des Universums auf den individuellen Filmnegativen des Gefühls. Die Diskrepanz zwischen Sinnbild und Sache ist scheinbar getilgt, es besteht - mit einem Wort und im Unterschied zu Pascal - kein Grund zur Verzweiflung, zu den Torturen der Selbstverleugnung. Mensch und Universum stehen in einer bildvermittelten prästabilisierten Harmonie, in der sich auch das Problem des tödlichen Ereignisses und der entgrenzenden Grenze erledigt. Entsprechend kritisiert Schleiermacher diejenigen, die sich nach der Unsterblichkeit sehnen, die danach "süchtig" sind: "Jene aber wollen nicht einmal die einzige Gelegenheit greifen, die ihnen der Tod darbietet, um über die Menschheit hinaus zu kommen..." (MT, S. 73) Sie verpassen aus Angst den Aufschwung in die Unsterblichkeit. Freilich, Schleiermachers religionsphilosophische Rekonstruktion der Sinnbilder

als Selbstabbildungen (Selbstdarstellungen) des göttlichen Universums fügt sich, wenn auch zunächst nicht kritiklos, so doch am Ende nahtlos in eine neue Synthese von Glaube und Bildung. Die Gebildeten haben keine Schwierigkeit mehr, ihre Selbstbildung in der religiösen Bildung wiederzuerkennen und umgekehrt. Die Paradoxie des Dornbuschs ist aufgelöst. Mose braucht sich nicht erschreckt abzuwenden - das Gleichnis ist sein Bild, also verständlich. Das Geheimnis ist gelüftet, das Rätsel löst sich. Waren also die Qualen und Zweifel Pascals überflüssig? War Pascal vielleicht doch zu wenig 'modern', als seine *raison du coeur* den Göttern der Philosophen und Gelehrten mißtraute? Zwar findet auch Schleiermacher auf dem Wege zur Rehabilitation des "Wesens" der Religion kritische Theologenworte gegenüber den Gebildeten, Gelehrten und Philosophen mit ihren systemsüchtigen moralischen und metaphysischen Ambitionen. Aber seine Kritik führt nicht zur Entschiedenheit des "Nicht", das für Pascal einen unüberwindlichen Abgrund zwischen dem Gott der Testamente und dem Gott der Vernunftgebildeten aufreißt. Schleiermacher sucht, bei aller Kritik, die Integration oder mindestens die Gleichwertigkeit von Glauben und Denken. Auch deshalb kann es nicht eigentlich verwundern, wenn er das Risiko visionärer Sinnbildlichkeit in eine platonisierende Abbild-Theorie des Glaubens zurücknimmt, wenn er die eingeräumten Anschauungen des Gefühls gleichsam zum spiegelsymmetrischen Äquivalent der Vernunftvorstellungen macht. Auf diese Weise kann eine Eintracht von Denken und Glauben als Komplementarität zustande kommen, deren Konstruktion zwar verlockend, die aber existentiell nicht einlösbar ist. Zu glatt ist am Ende Schleiermachers These, daß

die endlich-endlose Manningfaltigkeit der je-individuellen Bilder vom Ganzen des Universums das Sinnbild eben dieses Ganzen sei. So wird die "Fassung" von Sinnbild und Sache nicht mehr zum Problem. Sie vereinigen sich mühelos. Man kann glauben, was man mit dem Selbstbewußtsein des Gefühls anschaut. Die Selbstvergegenwärtigung des Menschen in Bildern seiner Bildung ist im Prinzip nur ein anderer Modus der Selbstvergegenwärtigung des Universums in Glaubensbildern der Glaubenden. Der Schritt zu Nietzsches endgültiger Liquidation der Differenz von Glaube und Bildung in der reinen Selbstoffenbarung des Menschen, das heißt in der reinen Selbstbildung, ist da nicht mehr weit.

Was steht am Ende bei Schleiermacher? Eine visionäre Fiktionalität ohne Visionen, eine Sinnbildlichkeit, ohne das Problem der Deckungsoffenheit, eine komplementäre Glaubensbildung, die auch nur ein Modus der Selbstbildung ist, zu der man an- oder aufregen kann, eine Glaubensbildung, die im Verein mit anderen Bildungsdimensionen die proportiolierte Ganzheit des Menschen als Entsprechung zu solchem Universum ausmachen soll. Das ist pädagogisch suggestiv, aber man mache sich deutlich: Dieser Friedensschluß zwischen gleichberechtigten 'Bildungsmächten' hat - um es sehr zurückhaltend zu sagen - den Charakter eines Kompromisses, der sich über die nur existentiell ausfechtbare Konfrontation mit Gott hinwegsetzt, für die Mose ebenso Beispiel war wie Pascal. Und ferner: Nur rhetorisch sind dem Tod und der entgrenzenden Grenze der Stachel genommen, wenn man - wie Schleiermacher - den Menschen anschauend ins Universum 'aufhebt'. Die urmenschliche Verstrickung in die entgrenzende Grenze läßt sich auch

auf dem Weg einer religiösen Gefühls- und Gemütsbildung nicht im Vorfeld beseitigen. Hier ist Pascals Skepsis mehr als angebracht - wohl auch die Skepsis, die in seinem Schweigen über die Novemhernacht des Jahres 1654 lag.

NACHTRAG

Auch nach dem Bemühen, sich in eine Phänomenologie des Glaubens am Leitphänomen des Sinnbildes und der Sinnbildlichkeit hineinzutasten, bleibt schließlich das Verhältnis von Bildung und Glaube offen und gespannt. Unwiederbringlich sind die Zeiten, in denen man von einer selbstverständlichen Synthesis in einer allseits geteilten Bild-Gottes-Lehre ausgehen konnte. Die Zeiten lassen sich nicht ohne Gewalt - nicht ohne die Gewalt eines Fundamentalismus - restituieren. Das Zum-Glauben-Bilden-wollen gerät in der gegenwärtigen geschichtlichen Lage immer mehr an den Rand der Indoktrination - und verrät dabei tendenziell, was es bewahren möchte.

Die Konsequenz muß nicht Resignation sein. Wenn es (und hier denke man an die 'Modernität' Pascals) zur Befindlichkeit des Menschen gehört, Grenzgänger im Schatten der entgrenzenden Grenze zu sein, dann bleibt das Verhältnis zum verborgen Anwesenden im visionären Hoffnungsexperiment des Glaubens ein urmenschlicher Existenzvollzug, in dem man je-einzeln in Entscheidungen springt, die man nicht lernen kann - und auch nicht lernen braucht. Das heißt: jenseits von Optimismus und Resignation gibt es ein Sich-Entscheiden, in dem alles Resümieren sein Ende findet und in dem man sich nicht mehr bildungsgesellig vermitteln kann. Hier ist jede Erfahrung absolut einsam - wie alle Bezeugung absolut einsam ist. Niemals könnte man sich den Inhalt des Memorial als Ergebnis einer 'Kommunikation' vorstellen.

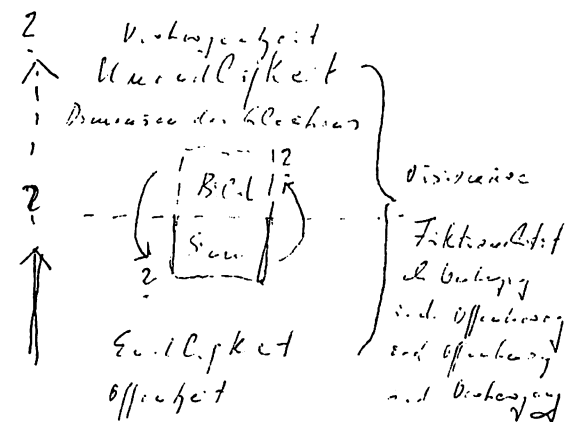
Die Gewißheit des Memorial endet vor den Toren der Allgemeinheit - auch vor den Toren einer Allgemeinbildung. Darin liegt die Tiefe des Glaubens.

Vor dieser Gewißheit können die Lehren der positiven Religionen (der Konfessionen, der Kirchen) im besten Fall nur 'Orientierungsangebote' sein. Wo sie mehr sein wollen, wächst ihnen die Tendenz zur Vergötzung zu - oder ein religiöser Wille zur Macht, dem die Je-Eigenheit und Einzelheit des Gewissens (auch bei gegenteiliger Beteuerung) nichts mehr bedeutet. Die Aufhebung des Gewissens in die stets überlegene absolute Allgemeinheit einer Lehre ist dessen Tod. Dieser wiederum trägt unabsehbare Folgen in der Gewalttätigkeit von Eiferern, die, weil sie meinen, den Sinn der Sinnbilder zu kennen, d i e Menschen um i h r e s Menschen willen verachten. Dem gegenüber war wahrscheinlich das Schweigen Pascals, der Verzicht, mit seiner November-Erfahrung zu missionieren, ein Grundzeichen der Achtung.

Die einzige Lehrbarkeit im Umkreis des Glaubens ist eine negative, d. h. indem man mit dem Faktum der Unlehrbarkeit konfrontiert, k a n n es zur Freisetzung der Einsamkeit des Gewissens und der Glaubenserfahrung kommen, zu einer Freisetzung der raison du coeur, die die Abwesenheit und verborgene Anwesenheit des Gottes als unveräußerliche Aufgegebenheit des Menschen faßt. So stiftete sich dann - und allein auf diese Weise - die Bereitschaft (und das Risiko) eines Sprungs in die visionäre Fiktionalität des Glaubens aus eigener und niemals fremdverbürgter Gewißheit. Zwischen der eigenen Glaubensgewißheit und derjenigen des Anderen kann dann nur das Verhältnis des Beispiels

bestehen - ein Verhältnis des Respekts jenseits jedes kodifizierten Anspruchs. Für dieses Verhältnis der Beispielhaftigkeit, die das Gewissen achtet und den Menschen schont, gibt es ein gutes, altes, aber auch sehr schweres Wort: das Wort der Liebe.

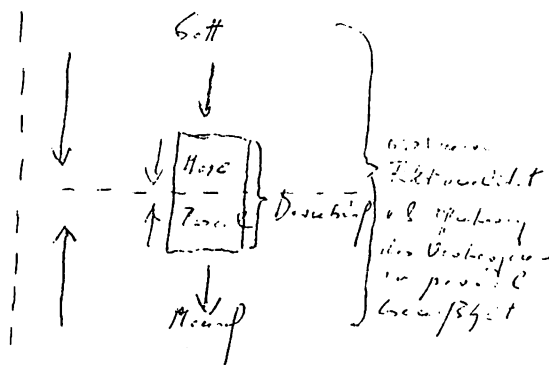
Exposition



Gelehrte als offenes Risiko
Sachliche als irgendeine Bewegung

16. Jh. v. J.

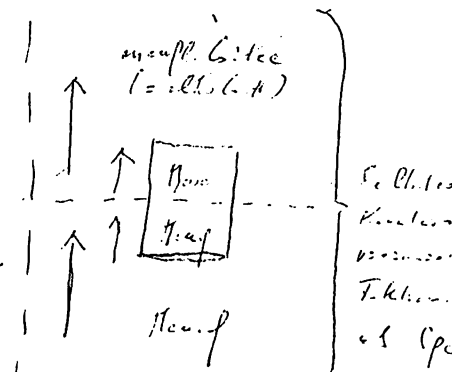
Pers.?



Gelehrte als Bewusstsein in der
bewusst
Sachliche als Fixierung des
Gelehrtenbewusstseins

19. Jh. v. J.

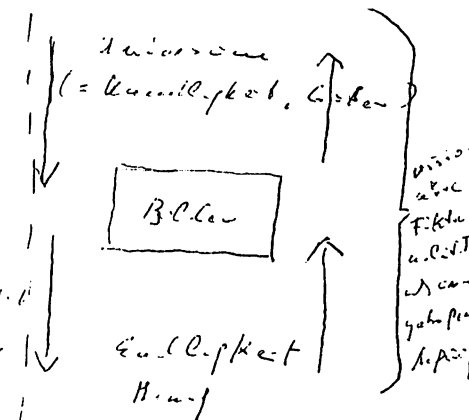
Nachz. p.



Gelehrte als tragende
S. ph. Bewusstsein
(all.) Sachliche als
verfügbare Speise

18/19. J. v. J.

Pers. p.



Gelehrte als Sinn und
Bewusstsein für Unverborgtheit
Unverborgtheit, Zugelassen
B.C.L. als Sachliche
des Universums