

Das Reale und das Religiöse in Pragmatismus und Konstruktivismus

Kersten Reich

Die Frage nach dem Glauben erscheint immer wieder als Anrufung des Göttlichen in der Not. Aber die Offenbarung bleibt ein Wunder. (1) Sie benötigt Glauben, der in der Moderne bis zur Postmoderne immer mehr eine Ambivalenz zeigt, die den Konstruktionen Wissen und Glauben anhaftet. Hierzu werden Aspekte beschrieben. (2) Am Beispiel von John Dewey wird dann ein pragmatistisches Verständnis des Religiösen auf der Basis seiner Schrift »A Common Faith« erörtert. Dewey kann als ein Vertreter eines »dritten Weges« angesehen werden, der das Wissen anerkennt, aber den Glauben nicht gänzlich verlieren will. Dazu unterscheidet er das Religiöse von den Religionen. (3) Eine klarere Fassung wird in dem Verhältnis von Realem und Realität gesehen, wie es der interaktionistische Konstruktivismus unterscheidet. Hier bleibt Raum dafür, zuzugeben, dass Menschen nicht alles erschaffen haben und nicht über alles verfügen können. Dies erscheint als ihre Endlichkeit. Aber diese Anerkennung erzwingt nicht das Religiöse; sie macht es jedoch verständlich. (4) Vor diesem Horizont erscheinen Möglichkeiten im Umgang mit Wissen und Glauben, auch wenn es grundsätzliche Probleme eines erkenntniskritischen Ansatzes mit dem Religiösen gibt. (5) Abgeschlossen wird der Beitrag mit kurzen Bemerkungen zur Bedeutung einer Religionspädagogik vor dem Hintergrund der gemachten Analyse.

1. Prolog

In einer existenziellen Situation, in der mir als Kind niemand aus der Welt der Erwachsenen helfen konnte, weil diese das Problem und nicht die Lösung stellten, rief ich nach Gott, in einer verzweifelten und zugleich trotzigem Geste, die sich bereits unsicher war, ob denn ein solcher Gott überhaupt wird helfen können. Als personifizierter Ersatz für einen Vater, der damals unerreichbar war, sollte Gott mir helfen und nach einer erhofften Hilfe dann auch mit einer Gegenleistung belohnt werden. »Wenn du mir das gibst, was ich mir in diesem Moment in meiner Not so sehnlich wünsche, dann werde ich dir den Glauben zurückgeben, an dem ich zu zweifeln schon als Kind mehr als einen Anlass gefunden hatte.« So stand »mein« Gott vor einer Entscheidung.

In meiner kindlichen Fantasie war die Wunscherwartung noch direkter und ungebrochener, als sie es später sein konnte, und die logische Wahrscheinlich-

keit richtete sich auf ein Urteil, das von außen kommend, mir die eigene Unsicherheit abnehmen sollte. Wie in einem animistischen Weltbild erwartete ich die Lösung von außen, sie sollte sich in der Lösung offenbaren, für die eine Offenbarung mir allein zu stehen schien: Wenn es denn Gott »wirklich« gäbe, so die logische Folgerung, dann würde er einsehen, dass hier eine Not gegeben ist, und er würde ein Zeichen setzen, um mir aus der Not zu helfen und zugleich zu offenbaren, dass es ihn gibt. Dies erschien mir als ein gerechter Tausch: Hilfst du mir, so glaube ich dir. Und, so setzte die kindliche Logik hinzu: »Wozu denn sonst sollte ein Glaube gut sein, wenn er nicht dieses Mindestmaß an Gegenseitigkeit erreichte?«

Später erfuhr ich, dass viele Menschen ein solch erzwungenes Glaubensbekenntnis ihres Gottes in Kindheit und Jugend, mitunter auch später, nicht nur in extremen Situationen verlangt hatten. Und ich musste erkennen, dass nicht jeder den Weg gegangen ist, der sich mir erschlossen hat. Im logischen Kalkül hatte ich mir ein Bild von Gott gemacht, ein Bild, das aus gutem Grund im Christentum verboten ist, weil es Erwartungen wecken könnte, die diese Religion zwar indirekt versprechen mag, aber nie direkt erfüllen kann. Der Tausch funktioniert nicht, die Vorstellung eines Gebens und Nehmens ist allzu menschlich. Gott jedoch ist ein Konstrukt, das keinen Tausch zulassen könnte, weil es ihm um wichtigere Dinge zu gehen scheint. Dies zumindest kann man von jenen immer wieder hören, die an ihn – in den unterschiedlichen Formen des Religiösen – glauben. Und gewiss werden sich religiöse Menschen sofort an der Aussage stoßen, dass ich Gott überhaupt als ein Konstrukt sehen könnte, weil er für sie lebendig, ihnen innewohnend und stets in der Welt präsent erscheinen mag. Ich kann dagegen allerdings bereits meine damals noch unbegriffene und weit nachwirkende Geste setzen, dass es offenbar auch dazu gehört, von Gott, Religionen und dem Religiösen in lebenspraktischen Situationen zu lernen, wobei meine grundlegende Lernerfahrung für mich so negativ war, dass ich mich in der Überwindung meiner damaligen und aller späteren Lebenskrisen lieber auf mich und mein soziales Umfeld statt auf Gott verlassen habe. So spreche ich seither aus einem atheistischen Hintergrund, aber zugleich von und in einem sozialen Umfeld und in Interaktionen mit mir wichtigen Menschen, die teilweise religiös sind. Ist dies nicht schon widersprüchlich? Ich will nachfolgend von möglichen Widersprüchen reden und Stellen herausfinden, an denen unterschiedliche Auffassungen hierüber entstehen und Anlass werden können, grundsätzlich über die Grenzen des Wissens und Glaubens in der Bestimmung des Religiösen nachzudenken. Dabei konzentriere ich mich auf exemplarisch ausgewählte Gesichtspunkte, die für den Pragmatismus und Konstruktivismus als Erkenntniskritiken, zu deren Ansätzen ich mich hingezogen fühle und an deren Weiterentwicklung ich mitzuwirken versuche, wesentlich sind.

2. Die Unterscheidung von Wissen und Glauben

Heute erscheint eine Trennung von Wissen und Glauben wie ein Fakt, auch wenn es immer wieder Versuche des Übergriffs gibt. Aber die Wissenschaften haben sich von den Religionen soweit emanzipiert, dass die unheilvolle Klammer eines normativen Dogmas, was gedacht und was tabuisiert werden muss, wie es im Fall Galilei noch prototypisch erschien, aufgelöst wurde. Max Weber hat die Entwicklung der modernen Lebenswelt als einen Prozess der Entzauberung bezeichnet. Dazu gehört auch die Entzauberung der religiösen Mythen, die in Formen z. B. der katholischen oder protestantischen Ethik als Einflussgrößen auf wirtschaftliches Handeln erschienen. Würde man Webers Untersuchungen heute wiederholen, so würde man erkennen müssen, dass die Entzauberung immer weiter fortgeschritten ist, denn von religiöser Ethik scheinen die meisten Unternehmen mittlerweile völlig frei zu sein. Dabei gibt es jedoch immer noch lokale Rückfälle und Eigentümlichkeiten. Wenn z. B. der Kreatio-nismus in den USA gegenwärtig versucht, den Unterricht der Evolutionstheorie nach Darwin in den Schulen zu verbieten und damit die alte Klammer wieder herzustellen, so scheint der moderne Zeitgeist noch einmal aufgehalten zu werden. Doch bewirkt dies auf längere Zeit gesehen nichts, denn die Evolutionstheorie als viables Konstrukt wird so lange wissenschaftlich Bestand haben, bis ein anderes, plausibleres Konstrukt mit wissenschaftlicher Begründung an seine Stelle treten mag. Die Wissenschaft hat sich so weit vom Glauben emanzipiert, dass dieser sie nur noch lokal begrenzen mag, was einer aufgeklärten Welt aber insgesamt als lächerlicher Rückfall gilt. Aus der Unterscheidung von Wissen und Glauben ist in den letzten Jahrhunderten mehr und mehr eine Trennung geworden. Trennung bedeutet, dass es zu einer Eskalation der Unterscheidungsansprüche gekommen ist, in denen die wissenschaftliche Seite mit einer auf Experiment, Untersuchungen und mehr oder minder faktischer Nachweisbarkeit von Behauptungen gründenden Wahrheitstheorie ihre Geltungsansprüche als empirisch und theoretisch fundiert entwickelt, was zu einer strikten Ablehnung des Übernatürlichen führt. Gerade an dieser Rigidität zweifelt die Seite des Glaubens, die z. B. einen Verlust an höheren Einsichten, an menschlichen Umgangsformen der Nächstenliebe sieht, die sich Begrenzungen der beschleunigten Hatz nach immer Neuem als Auslieferung an blanken Materialismus wünschen würde, die sich bemüht, mit spekulativem Geist und einer Besinnung auf bewährte religiöse Werte und oft durch eine Anrufung des Übernatürlichen der rasenden Verweltlichung und damit verbundener Oberflächlichkeit zu begegnen.

Zwischen diesen vereinfachend skizzierten Positionen gibt es allerdings viele Möglichkeiten. Die Postmoderne, wie sie Zygmunt Bauman (z. B. 1995, 1999)

beschreibt, weist eine enorme Ambivalenz auf, die selbst solche Unterscheidungen wie die von Wissen und Glauben schon wieder hinfällig werden lässt. So gibt es Wissenschaftler, die in ihrem engeren Feld allein den Methoden der exakten Wissenschaften vertrauen, aber ungeachtet dessen eine tiefe Religiosität im Bereich des Glaubens zu entwickeln verstehen, die sozusagen in einer Parallelwelt aus Wissen und Glauben existieren, ohne hieran zu verzweifeln. Aber die Anzahl solcher Menschen scheint in den Wissenschaften mehr und mehr abzunehmen. Und ich kenne Theologen, deren negative Theologie und deren aufgeklärtes Wissen kaum noch Platz für einen Glauben lässt, der sie einst motiviert hatte, ein solches Studium zu ergreifen.

Wissen und Glauben sind zwei Konstruktbereiche, die uns in der Gegenwart viel mehr Spielraum als in vergangenen Zeiten lassen. Dies ist nicht ohne Folgen für Fragen einer Bestimmung von Religiosität, wie man sie heute aus der Sicht der Erkenntniskritik sehen mag. Bereits zu Beginn meines Beitrags will ich darauf aufmerksam machen, dass die Unterscheidung bzw. Trennung als Ekstase von Unterscheidungen ihrerseits kein Abbild von Wirklichkeit ist, mithin keiner Vorschrift folgen kann, dass dies schon immer so war oder immer so sein wird. Es handelt sich um ein historisch-kulturelles Konstrukt, das der Lebensweise der Moderne bis in ihre gegenwärtigen Übergänge in eine Postmoderne jedoch tief eingeschrieben scheint. Menschen als Beobachter, Teilnehmer und Akteure der Veränderungsprozesse bis hin in unsere Zeit haben den Umgang mit der Trennung von Wissen und Glauben schon lange und über Generationen hinweg gelernt, und jeder gebildete Mensch muss sich heute relativ sicher im Umgang mit Fragen einer Zuordnung eher zum Wissens- oder Glaubensbereich bewegen, wenn er nicht in peinlichen Situationen landen will.

Für die Wissenschaften scheint die Sache klar: Es lässt sich im Kampf der Aufklärung und Wissenschaften gegen die Religionen erkennen, dass der heutige Stand der Wissenschaft in großen Teilen bereits auf einer Vorverständigung von Wissenschaftlern der Vergangenheit basiert, die sich einen Freiraum gegen Übergriffe von Kirchen haben schaffen müssen, um die Wissenschaft passend zur Entwicklung der Moderne und ihrer Industrien zu entwickeln. Die darin steckende Verweltlichung zeigt vor allem im materiellen Zuwachs und den Idealen der westlichen Welt eine Erfolgsgeschichte, die heute sehr viele Menschen als passend, d. h. als viabel für Kulturen und Zeitgeist, empfinden. Aus dieser Sicht sind die Religionen in einer langen Kette von Argumentationen und Nachweisen diskreditiert worden, weil ihr Hang zum Übernatürlichen, ihre Verbindung mit Mythen und Legenden, ihre Weigerung, die eigenen Narrationen kritisch zu hinterfragen und ihre eigenen Machtansprüche im Blick auf ihre Grundannahmen als Ausdruck von Interessen und bestimmten Zeitgeistkonstellationen zu begreifen, wie eine Verweigerung erscheinen, sich der Freiheit des Denkens und der Demokratie als Emanzipation von einseitiger Unterdrückung

ckung zu stellen. Insbesondere für den aufgeklärten Feminismus sind z. B. heute Religionen in ihrer monotheistischen Variante mehr als ein Blick in eine Vergangenheit, sie sind eine andauernde Bedrohung mit immer noch existenziellen Folgen, die konkret bekämpft werden sollte, weil insbesondere das Frauenbild in den von männlichen Führern und Propheten bevölkerten Religionen in sehr vielen Bereichen und Ansichten als äußerst diskriminierend empfunden werden muss.

Für die Seite des Glaubens ist es schwierig in einem solchen Umfeld geworden: Dies mag ungerecht erscheinen, wenn man weiß, dass es in der wissenschaftlichen Theologie durchaus Forscher gab und gibt, die sich den kritischen Fragen der Wissenschaften intensiv widmeten und widmen. Allerdings ist solche Widmung nicht ungefährlich, wie ich am Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis bei einem Kollegen in Köln anschaulich erfahren durfte. Gleichwohl hat die wissenschaftliche Theologie sich bis hin zu einer negativen Theologie entfaltet, deren Argumente manch einem Atheisten erst die fundierten Ideen liefern könnten, weshalb er den Glauben an eine bestimmte Religion aufgegeben hat. Gegen solche Aufweichungen steht eine (immer kleiner werdende?) Schar von Traditionalisten in allen Religionen bereit, die das Übernatürliche retten und den »wahren« Weg weisen wollen, wobei sie in einer globalisierten Welt allerdings auch zusätzlich mit der Schwierigkeit der Religionen im Plural zu kämpfen haben, d. h. sich dem Phänomen stellen müssen, dass es dabei sehr unterschiedliche und fundamental gegensätzliche Auffassungen des richtigen Weges und der Art des Übernatürlichen selbst gibt. Hier ist es für den Außenstehenden interessant zu sehen, inwieweit die Rechthaberei des eigenen Weges sich auf Zeit mit einem brüchigen Allgemeinverständnis des Religiösen über eine Religion hinweg zumindest dem Worte nach verbinden kann, um dann in der Realität des Alltags doch immer wieder an der Besserwisseri der eigenen Religion und ihrer besonderen Auslegung zu zerschellen, wie man es z. B. am Umgang von Katholiken und Protestanten bis heute beobachten kann.

Aus dem vereinfachend von mir konstruierten Gegensatz zwischen wissenschaftlichen Aufklärern und Religionsanhängern bestimmter Kirchen oder Sekten aber fällt eigentümlich eine dritte Gruppe heraus, die zahlenmäßig zumindest in den westlichen Industrieländern ständig zu steigen scheint: Es sind dies Menschen, die von sich behaupten, religiös zu sein oder zumindest teilweise religiöse Überzeugungen zu haben, die aber keineswegs mehr sich in den Traditionen der Religionen oder Kirchen wieder finden. Sie entsprechen scheinbar einem eher postmodernen Habitus, der die Freiheit der eigenen Wahlen betont, ohne ganz von den kulturellen Ansprüchen lassen zu wollen, die im Religiösen ihnen eine gewisse Viabilität auf eigenes Hoffen, ein projizierbares Bild auf höhere Werte oder Wünsche usw. erhalten.

3. Die Unterscheidung von Religion und Religiösem im Pragmatismus bei John Dewey

Die eben gegebene vereinfachende Beschreibung war für John Dewey 1934 ein wesentlicher Ausgangspunkt, als er mit seinem Essay »A Common Faith« (LW 9, 1 ff.) sein pragmatistisches Verständnis von Religion und Religiösem zur Diskussion stellte. Seine Arbeit steht, so denke ich, paradigmatisch für jene dritte Gruppe, die aus dem Gegensatz von alleiniger Beanspruchung des Wissenschaftlichen oder der religiösen Tradition heraustreten will, die für sich eine Erfahrung des Religiösen reklamiert, ohne sich damit zugleich auf eine bestimmte Praxis einer bestimmten und sie bestimmenden Religion einlassen zu wollen. Ich will kurz seine Argumentation in mir wichtig erscheinenden Punkten systematisch rekonstruieren:

1. Zunächst unterscheidet Dewey die Religion und das Religiöse. Nimmt man die Religionen, so argumentiert Dewey (LW 9, 5 ff.), dann erkennt man deutliche Unterschiede von den Ursprüngen bis zu den großen monotheistischen Religionen im Blick z. B. auf die unsichtbaren Kräfte, die angebeteten Gottheiten oder Referenzen, denen man sich unterwirft, und die moralischen Motive, die damit im Zusammenhang stehen. Alle historischen Religionen »sind relativ zu den Bedingungen der sozialen Kultur, in der die Menschen lebten« (LW 9, 6).¹ Dabei haben alle Religionen das Problem, eine Herkunft aus einer vergangenen Zeit zu erkennen und zugleich die Erneuerung ihrer Überzeugungen und des Glaubens im Blick auf eine Gegenwart miteinander zu verbinden. Hier entsteht die Frage nach der Wahl *einer* Religion. Aber wir wissen, so hält Dewey dagegen, zugleich von der Vielzahl der Religionen. Und wir wissen auch, dass die je eine, d. h. die erwählte Religion, nie zu einem Ende kommen kann, weil sie das Alte mit dem Neuen in jeder Generation neu verbinden muss. Damit ist eine Wahl nicht nur erschwert, sondern sie stellt uns vor ein unlösbares Problem: »Denn wir sind gedrängt anzuerkennen, dass es nicht nur eine Religion im Singular gibt. Es gibt nur eine Vielfalt von Religionen.« (LW 9, 7)

Erkennen wir die Vielfalt an, und es gibt in historisch kultureller Betrachtung, die nicht kolonialistisch einer Kultur den Vorzug über alle anderen geben will, hier gar keinen Ausweg, dann ist der Begriff Religion in striktem Sinne ein kollektiver Begriff, der sich logisch nicht auf eine Klasse des zugelassenen Religiösen beschränken lässt. Religionen schreiben sich im Plural, Religion lässt sich nicht aus einer Sicht heraus universalisieren, sondern ist von vornherein ein zwischen den und – angesichts wachsender Multikulturalität in den Gesell-

1. Die Übersetzungen aus dem Englischen sind vom Autor.

schaften – auch innerhalb der Kulturen unterschiedlich gestalteter Wahlvorgang. Eine solche Wahl schränkt uns immer schon ein. Und hier müssen wir erkennen, dass diese Einschränkungen in der Geschichte der Religionen oft dazu geführt haben, dass die Religionen missbraucht wurden, um bestimmte Machtinteressen durchzusetzen.

Wie Ludwig Feuerbach geht auch Dewey davon aus, dass die Ideale der Menschen ihren Ursprung in den »natürlichen« Erfahrungen des Guten und Schönen haben, die sie erleben können, und dass sie dazu neigen, solche Ideale durch Projektionen auf einen transzendenten Gott zu überhöhen und zu erklären, um sich Sicherheit für ihr Leben und seine Erklärung zu verschaffen. Aber er denkt, dass sich Projektionen dann mit der Wissenschaft sinnvoll verbinden lassen, wenn wissenschaftliche Untersuchungen, Experimente, kontrollierte Reflexionen mit den Visionen und Idealen zusammenfallen, ihnen einen hinreichenden Grund gewähren, und wenn die Visionen und Ideale in Realität überführt werden können. »Es gibt nur eine sichere Zufahrtsstraße zur Wahrheit – die Straße der geduldigen, kooperativen Untersuchung mit den Mitteln der Beobachtung, des Experiments, der Aufzeichnung und kontrollierten Reflexion.« (LW 9, 23)

In seinen Gifford Lectures, die als »The Quest for Certainty« veröffentlicht wurden, erklärt Dewey, dass eine Religion mit dem Naturalismus, wie er ihn versteht, der Demokratie und dem Experimentalismus dann vereinbar wäre, wenn »sie sich der Inspiration und Kultivierung des Sinns der idealen Möglichkeiten im Gegenwärtigen widmen würde« (LW 4, 244). Aber dies, so wird ihm später in »A Common Faith« klar, kann nicht für die *eine* Religion gelten, sondern muss sich auf das beziehen, was er offener und weiter als »religiös« bezeichnet.

2. Die Grundfrage, die Dewey nun stellt, lautet, ob das Religiöse tatsächlich immer an etwas Übernatürliches gebunden sei. Wäre dies so, dann gäbe es keinen Zugang zur religiösen Wahrheit, denn ein solcher Zugang ist für Dewey, wie er in seinen Werken immer wieder betont hat, an Beobachtungen, Experimente, Aufzeichnungen hierüber und kontrollierte Reflexionen gebunden. Das Religiöse als eine wahre Erfahrung muss nach Dewey aus seiner übernatürlichen Beanspruchung herausgelöst werden, sein Begriff des Religiösen hebt sich deshalb entschieden von jeglicher übernatürlicher Deutung ab. Er spricht im Übrigen vom Religiösen gerne in der Form des Adjektivs. Dieser Sprachgebrauch wird verständlich, wenn beachtet wird, dass er mit dem Begriff auf keinen Fall mehr ein Objekt oder eine Person meint, auf die man sich aus übernatürlichen Gründen projizierend beziehen könnte. Damit kann das Religiöse auf einmal zu einer Offenheit auch gegenüber der Religionswahl werden. Das Religiöse bei Dewey, wenn ich es in meine Terminologie übersetze, ist eine offene Teilnahmeposition, in der ich mich nicht entschieden auf die Glaubens-

aspekte und Praktiken *einer* Religion zurückziehe und diese gegenüber anderen bevorzuge, sondern eine Art Metabeobachterstandpunkt, der sich von allen Bezügen und Lasten befreit, die ein partikularer Blick der Religion immer schon erzwingt. Das Religiöse wird so weiter und offener: »Um es irgendwie expliziter auszudrücken, so kennzeichnet eine Religion (und wie ich gerade gesagt habe, gibt es keine Religion im Allgemeinen) eine spezielle Menge des Glaubens und von Praktiken, die eine bestimmte offenere oder festere institutionelle Organisation haben. Im Gegensatz dazu bezeichnet das Adjektiv »religiös« nichts im Sinne einer spezifizierbaren Entität, sei es in institutioneller oder glaubensmäßiger Hinsicht. Es bezeichnet nichts, auf das jemand spezifisch zeigen könnte, so wie man auf dieses oder jenes in der historischen Religion oder existierenden Kirchen zeigen könnte. Denn es bezeichnet nichts, das nur durch sich selbst existiert oder das innerhalb einer partikularen oder abgrenzbaren Form der Existenz organisiert werden könnte. Es bezeichnet Erwartungen, die in Bezug auf jedes Objekt oder jedes vorgeschlagene Ziel oder Ideal eingenommen werden können.« (LW 9, 8)

Dewey will das Religiöse insgesamt von seinem Religionshintergrund befreien und strikt jegliche Verbindung zum Übernatürlichen unterbinden. Dabei spekuliert er nicht wie William James in »The Varieties of Religious Experience« (1902) über die Außergewöhnlichkeit mystischer Erfahrungen, sondern konzentriert sich auf die religiöse Erfahrung und hierbei entstehende Werte, die innerhalb natürlicher und alltäglicher Erfahrungen vorkommen und von jedermann auch erfahren werden können – und zwar gleichgültig, ob sich dieser Mensch zu einer Religion bekennt oder nicht.

3. Mit dieser ungewöhnlichen Grundlegung, so gibt Dewey zu (LW 9, 4), hat er zwei Lager gegen sich: (a) Alle traditionellen Religionen, die zu ihrer Legitimation Wunder und übernatürliche Ereignisse heranziehen, um die Glaubwürdigkeit des eigenen Ansatzes zu untermauern. Deweys Sicht »wird ihnen so erscheinen, dass der religiöse Lebensnerv durchgeschnitten wird und sie der Basis, auf der alle traditionellen Religionen und Institutionen gegründet wurden, beraubt werden.« (Ebd.) (b) Den wissenschaftlichen Aufklärern hingegen, so vermutet Dewey, werden seine Ansichten als halbherzig und wenig durchdacht erscheinen, als emotionale Bindungen an Wünsche aus der Kindheit vielleicht, wo einem das Religiöse eingeredet wurde, als eine unaufgeklärte Sicht oder sogar als ein Wunsch nach unreflektierter Anpassung an eine kulturell erwartete Verhaltensweise in einer immer noch christlich geprägten Gesellschaft.

Dewey akzeptiert dieses Dazwischen-Stehen, weil er für sich entschieden hat, dass es so etwas wie eine religiöse Erfahrung gibt, aber er ist sich der Konsequenzen bewusst, die es hätte, wenn er diese Erfahrung nur *einer* Religion als gerechtfertigte Behauptbarkeit zuschreiben würde. Eine gerechtfertigte Be-

hauptbarkeit (warranted assertibility), die für Dewey Wahrheit begründet, kann in seinem wissenschaftlichen Weltbild nicht an eine Religion gebunden sein, sie bedarf der Untersuchung (inquiry), und auch das Religiöse muss sich diesem Anspruch stellen. Doch kann es das im gleichen Maße wie wissenschaftliche oder ästhetische, wie moralische oder politische Untersuchungen?

Dewey will bewusst gegen beide Lager denken. Seine Intention ist es, das Religiöse von dem Übernatürlichen zu trennen, um der wissenschaftlichen Sicht ihr aufgeklärtes Recht zu erhalten, aber auch die religiöse Erfahrung (experience) zu respektieren, die nicht in Naivität eines Wunderglaubens und auch nicht in den Deutungen der stets schon festlegenden und festgelegten Religionen allein aufgeht. Er versucht daher das Religiöse als eine Erfahrung zu sehen, die nicht spezifisch ist, die sich eben nicht loslösen lässt von ästhetischen, wissenschaftlichen, moralischen oder politischen Erfahrungen. Wenn Milton R. Konvitz in seiner »Introduction« zu »A Common Faith« Dewey kritisch fragt (LW 9, XXVI), warum er nicht erkennen konnte, dass die religiöse Erfahrung auch unabhängig von anderen Erfahrungen existieren könne, dann verfehlt allein diese Frage schon das, was Dewey intendiert: Religiöse Erfahrung kann für ihn nur etwas bezeichnen, was in all diesen anderen Erfahrungen vorkommen kann, sie kann nach Dewey nie nur für sich existieren. Würde er dies nämlich zugeben, dann würde seine Unterscheidung von Religion und Religiösem ihren Sinn verlieren. Seine Vorstellungen des Religiösen sind frei von übernatürlichen Gottheiten oder einer Reklamation des Numinosen. In jeder Erfahrung kann ein Effekt, eine Wirkung eingeschlossen sein, so behauptet Dewey, der die Funktion oder Kraft hat, etwas Religiöses hervorzubringen. Eine solche Erfahrung bringt eine »bessere, tiefere und anhaltende Anpassung (adjustment) im Leben« (LW 9, 11), was gar nicht so selten im Leben vorkommt, wie es scheint. »Adjustment« ist ein aktiver Vorgang, eine Einheitserfahrung des Selbst mit sich und der äußeren Welt, wie er es für die Kunst in »Art as Experience« auch festgehalten hat. Es ist ein Ausdruck des Willens, der sich einer eigenen Erfahrung und Erwartung gegenüber sieht, für die alles in Eins zu fallen scheint. Dewey nennt die Beispiele einer hingebungsvollen Beschäftigung, was wir heute vielleicht neutraler als *flow* bezeichnen würden, die Zeilen eines Gedichtes, die neue Perspektiven eröffnen, oder auch eine philosophische Reflexion, die eine ungeahnte Tür in eine neue Welt aufzustoßen vermag. (Ebd.) Aus solchen und anderen unterschiedlichen Aspekten und Perspektiven können sich für ihn religiöse Erfahrungen zusammensetzen. Wir erfahren sie im Hier und Jetzt, es sind Wirkungen unserer Erfahrungen selbst und keine Gründe, die in übernatürlichen Ursachen wurzeln.

4. Die von Dewey gegebenen Beispiele kann ich nur schwer dem Religiösen zuordnen. Es scheint ein Religiöses zu sein, dem jegliche Religion als Hintergrund fehlt. Genau dies ist die Intention, die Dewey hat. Aber erscheint darin

nicht zu sehr eine Position, die für sein Denken nach strategischen Bündnispartnern sucht? Zumindest entwickelt Dewey sein ganz eigenes, nur schwer auf bekannte Alltagsvorstellungen zu übertragendes Verständnis des Religiösen. Dabei steht er unter dem Anspruch, den Dualismus von Wissenschaft und Religiösem aufzuheben, indem er dem Religiösen einen recht intellektualistisch geprägten Platz zuweist (Dewey ist sich dieses Umstandes durchaus bewusst, vgl. LW 9, 38), der von dem Wunsch getragen ist, das Selbst als ein Ganzes zu interpretieren, das seine Ideale in einer imaginativen Projektion gewinnt und handelnd umsetzt. Diese Imagination soll nicht den Illusionen des Übernatürlichen folgen, sondern den Visionen einer gelebten Demokratie, eines sozial Guten, eines Fortschritts durch Wissenschaft und Kunst, und diese Visionen, diese Hoffnungen auf eine bessere Welt, diese Forderungen an ein glückliches menschliches Miteinander ersetzen ein zuvor übernatürlich geprägtes Religiöses. Menschliches Begehren und Wünschen hatte immer schon einen enormen Einfluss auf den intellektuellen Glauben und alle Werte. Hier erscheint das Religiöse Dewey als ein »Moralisches berührt vom Emotionalen« (LW 9, 16). Ein dermaßen moralisch ergriffenes Selbst, in dem eine Einheit aus Begehren und Wünschen, Emotionen, Visionen und zugleich ein ideales Streben nach einem Guten, und d. h. für Dewey immer ein Streben nach einer besseren, gerechteren Gesellschaft, entsteht, wird nicht mehr von unsichtbaren Kräften kontrolliert, die die Gefahr des Machtmissbrauches durch Kirchen oder Sekten hervorbringen. Hier kann nach Dewey ein bewusster und freier, ein offener Mensch erscheinen, der Wissenschaft und Religiosität nicht mehr als Gegensatz erleben muss (LW 9, 17). Dies wäre dann für Dewey ein natürlicher Vorgang – er würde dem Wesen der Natur entsprechen – und er bindet den Sinn der menschlichen Würde an die Natur. Der Naturalismus bei Dewey ist schwierig, weil er nie bloß einen Rückzug auf natürliche Grundlagen meint, sondern immer den aktiven, sozial handelnden und seine Welt selbst erschließenden Menschen einschließt. Solche Natürlichkeit – und diese schließt bei Dewey immer das Streben nach einer sozial gerechten Gesellschaft ein – ist die Basis des Religiösen. »Eine Menge von Glaubenssätzen und Praktiken, die getrennt von gemeinsamen und natürlichen Beziehungen der Menschen sind, müssen ... die Kraft der Möglichkeiten, die in solchen Beziehungen liegen, schwächen und verwässern.« (LW 9, 19) Aktivitäten hingegen, die sich für ein positives Ideal des menschlichen Zusammenlebens in konkreten Handlungszusammenhängen und Erfahrungen einsetzen, tragen einen Wert, der eine religiöse Qualität tragen kann. Unklar bleibt allerdings die inhaltliche Füllung dieses Religiösen im Sinne einer Verständigungsgemeinschaft, denn das Religiöse scheint sehr vielen individuellen Zuständen zu entsprechen, die allein das Subjekt in seinen persönlichen Erfahrungen als religiös oder anders beanspruchen kann.

5. Mit seinem Verständnis des Religiösen hat Dewey einen ganz eigenen Ansatz entwickelt, der vielleicht am ehesten mit Gedanken Viktor Frankls und Martin Bubers zu vergleichen ist (vgl. Rockefeller 1998, 140). Allen drei ist gemeinsam, dass sie das Religiöse nicht von außen auf die Welt projiziert sehen, sondern es aus dem Dialog entstehen lassen, einem tiefen Eindringen in die Beziehung von Personen, ihrem Verhältnis zur Natur, ihren sozialen Aktionen und hierbei entwickelten Werten, künstlerischer Kreativität und einer steten Suche nach neuem Wissen. Obwohl in Deweys Werken der Begriff Gott äußerst selten gebraucht wird, so reflektiert er in »A Common Faith« darauf, dass für ihn dieser Begriff dann Sinn machen kann, wenn er nicht mehr für eine Personifizierung steht, wenn er hingegen für einen menschlichen Zusammenhang und ein Ideal gesetzt wird, das uns alle in unseren Wünschen und Aktionen einigt. In dieser Einigung unterwerfen wir uns dann nicht einem äußeren Willen, sondern haben bewusst unseren Willen für unsere Vision entdeckt und diese als Ziel gewählt. Dann könnte der Name Gott eine neue, eine ideale Bedeutung annehmen (vgl. LW 9, 29). Zwar besteht Dewey nicht darauf, dass einem solchen Vorgang der Name Gott oder Göttliches (divine) gegeben werden müsste, aber er kann sich vorstellen, dass ein solcher Name eine Erhöhung der Einigung von Menschen unter einer gemeinsamen Perspektive und damit eine Verbesserung der Wirkung erzielen lässt. »Eine klare und intensive Konzeption einer Vereinigung von idealen Zwecken mit aktuellen Bedingungen ist fähig, eine anhaltende emotionale Bereitschaft zu erzielen.« (LW 9, 35) Und Gott könnte grundsätzlich hierfür ein Name sein, insbesondere weil, so argumentiert Dewey, es zu Gott wenig Alternativen gibt. Denn der »aggressive Atheismus«, wie er ihn nennt, erscheint ihm ganz ähnlich wie der Glaube an die Übernatürlichkeit. Zumindest in seinen militanten Formen zeigt dieser Atheismus uns den Menschen in einer Isolation, ohne Heimat, jenseits seiner natürlichen Basis, es mangelt ihm an einer natürlichen Pietät. Die Verbindungen zur Natur, die Dichter so ausdrucksstark thematisiert haben, werden von ihm leichtfertig missachtet. Daraus resultiert dann schnell Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, bloßer Skeptizismus und Isolation. Eine Einigung unter einem Namen hingegen könnte helfen, zu einer Einheit zurückzufinden, ohne zugleich zu übernatürlichen Ressourcen greifen zu müssen (vgl. LW 9, 36).

Deweys Deutungen des Religiösen und insbesondere sein Verständnis des Gebrauchs des Begriffes Gott haben auch im Pragmatismus eine strittige Diskussion erfahren. Sidney Hook, der ansonsten die Werke Deweys grundlegend verteidigt, hält die Unterscheidungen für irreführend und missverständlich (vgl. Rockefeller 1998, 145). Alan Ryan (1995) bezweifelt grundsätzlich, ob es sinnvoll möglich ist, den Begriff des Religiösen überhaupt ohne einen Bezug zum Übernatürlichen zu beanspruchen. Ich möchte beiden Kritikern zustim-

men und zugleich auf einige weitere Problemlagen aufmerksam machen, die ich auf die Reihenfolge der oben genannten Punkte thesenhaft beziehe:

(Zu 1) Die gemachte Unterscheidung zwischen Religion und Religiösem ist problematisch. Der spezifische Gehalt des Religiösen wird immer nur in einer Religion erfahren, dies zumindest scheint mir das sprachliche und kulturelle Verständnis zu sein, mit dem diese Begriffe üblicherweise reflektiert werden. Da Dewey eine völlig andere Redeweise einführt, fällt es sehr schwer zu verstehen, was der übertragbare Gehalt des herkömmlichen Religiösen auf sein Religiöses sein soll. Gleichwohl hat Dewey Recht, dass es Religionen nur im Plural gibt. Aber es wäre für mich einleuchtender, auch die Formen des Religiösen zu pluralisieren.

(Zu 2) Wenn das Religiöse säkularisiert wird, wie es Dewey unternimmt, dann versucht er den Dualismus zwischen dem Heiligen und dem Profanen aufzulösen. Dagegen lässt sich allerdings einwenden, dass dieser Dualismus im kulturellen Verständnis das Religiöse erst spezifisch als einen Verständigungsbereich mit spezifischen Normen und Werten erscheinen lässt. Was Dewey versucht ist allerdings deshalb so interessant, weil es der zunehmenden Gruppe von Menschen entspricht, die sich ihre mehr oder minder eigene, private Religion schaffen. Auch sie beanspruchen das Religiöse ohne direkten Bezug zu einer dominierenden Religion, der sie sich zu unterwerfen hätten. Das Spezifikum der Lösung Deweys ist, dass er aber keine private, sondern eine soziale und demokratische Theorie auf der Basis eines naturalistischen Empirismus diesem Religiösen zugrunde legt. Damit stellt er sich gegen bloß privatisierende Auffassungen des Religiösen und bindet dieses an eine grundlegende Solidarität unter den Menschen.

(Zu 3) Damit erscheint Deweys Lösung in der Tat sowohl dem Lager der Religionen als auch dem der Atheisten als widersprüchlich. Seine Lösung, das Religiöse bloß als ein mögliches Moment in alle anderen möglichen Erfahrungen einzuschreiben, relativiert es sehr stark. Nunmehr kommt es zu einer unscharfen Generalisierung des Religiösen, denn vieles kann als religiös von jemandem erlebt werden, der es noch irgendwie mit Gott oder Göttlichem verbindet (aber unklar bleibt hier, wie weit reichend die Bezugstheorie dazu entwickelt werden muss), es kann aber auch von jemandem erfahren werden, der es unter ganz anderen Begriffen und völlig weltlich erlebt. Dewey gesteht ja zu, dass es nur um die Erfahrung, nicht aber die Fixierung einer einseitigen Wahl mit Blick auf Religion geht. Dann aber wäre es günstiger, nicht den Begriff des Religiösen zu verwenden, was nur Missverständnisse produziert, sondern einen weniger belasteten oder neuen Begriff zu benutzen.

(Zu 4) Es wäre sehr schädlich für die Rezeption von Dewey Wissenschaftstheorie, seiner Demokratiekonzeption, seinem Verständnis von Kultur und Erziehung, wenn diese differenziert entwickelten und begründeten Theorien al-

lein aus dem Fokus betrachtet würden, dass sie zugleich auch eine Vision als idealen Anspruch enthalten, der religiös genannt werden könnte. Dies wäre allzu missverständlich und irreführend und würde der eher als Gelegenheitsarbeit anzusehenden Schrift »A Common Faith« eine gewiss zu große Bedeutung beimessen. In seiner Schrift geht Dewey ja auch umgekehrt vor. Er stellt sich erst spät und isoliert von seinen Hauptwerken die Frage, inwieweit in seiner Biografie der Zusammenhang von Analyse und Vision in einer Einheit zusammengeführt werden könnte, die neben den zuvor wesentlichen Fragen der wissenschaftlichen, ästhetischen, moralischen und politischen Begründungen, *auch* religiöse enthalten. Für sich persönlich bejaht dies Dewey, und dies sollte und kann man als persönliche Ansicht respektieren, wie es Richard Rorty aufgrund des ohnehin durchgehend liberalen Anspruches des Pragmatismus interpretiert (Rorty 1996 a, b). Allerdings würde ich aus konstruktivistischer Sicht und Kritik hinzusetzen, dass der im Pragmatismus Deweys verborgene Naturalismus eben auch Anlass ist, hier Missverständlichkeiten zu erzeugen, weil er mit den Begriffen Religiöses und Gott ein neues Maß an Universalismus konstruiert, obwohl er bereits viele Argumente der Relativierung von Universalismen im Detail in seinen anderen Arbeiten entwickelt hat (vgl. ausführlich Hickman/Neubert/Reich 2004).

(Zu 5) Deweys Bild vom aggressiven oder militanten Atheismus erscheint als ein unnötiges Feindbild, das weit hinter seine sonst üblichen Differenzierungen zurückfällt. Vor allem sein Vergleich mit Theorien der Übernatürlichkeit scheint an den Haaren herbeigezogen, denn es waren ja gerade Atheisten, die Argumente gegen die Übernatürlichkeit des Religiösen sammelten, die auch Dewey in seinem Essay ausführlich benutzt und zitiert. Erklärlich scheint Deweys Ablehnung daher eher als eine Abwehr von Tendenzen, die er dem Atheismus zuschreibt (er erzeuge leicht Verzweiflung, Skeptizismus, Handlungsunfähigkeit, keinen Gemeinsinn usw.), wobei diese Zuschreibung auf der Ebene eines Vorurteils verharrt, da Dewey keinerlei Belege für seine Hypothesen anführt. Es gibt letztlich nur ein strategisches Argument bei Dewey in seinem Essay, um Gott als möglichen Begriff gegen den Atheismus auszuspielen: Um Deweys eigener Sicht auf die gesellschaftliche und menschliche Entwicklung im Sinne des pragmatischen Ansatzes zu helfen, wird eine Vereinheitlichung der Sichtweisen, eine Strategie des Zusammengehens vieler Menschen notwendig, und ein möglicher, vertrauter und dennoch neu zu organisierender Ansatzpunkt könnte hierbei *auch* das Religiöse oder Göttliche sein. Dies ist aus heutiger Zeit vielleicht unverständlich. Aber in Deweys Generation gab es sehr viele aufgeklärte Köpfe, die selbst stark religiös erzogen waren, dann religionskritisch durch die Wissenschaften wurden, um in einer Synthese beider Perspektiven auf sehr unterschiedliche Weise eine neue Einheit zu erhoffen. Das Missverständliche an einer solchen Suche ist jedoch, dass die alten Begriffe,

das Religiöse, längst für die Mehrheit der Verständigungsgemeinschaften in jene Gebilde und Ideologien eingebunden waren, die Dewey oder andere aufgeklärte Wissenschaftler kritisierten und verlassen hatten. Insoweit war der Versuch, den Dewey unternommen hatte, gerade diesen Begriff mit einer radikal neuen Bedeutung zu versehen, von vornherein zum Scheitern in den westlichen Verständigungsgemeinschaften verurteilt. Einen Begriff, der so tief im Alltag, den Praktiken, kulturellen Riten und Erfahrungen verankert ist, kann man nicht einfach mit neuen Bedeutungen erfinden.

4. Die Unterscheidung von Realität und Realem im Interaktionistischen Konstruktivismus

Der Konstruktivismus geht vor dem Hintergrund dieser kritischen Einschätzung einen gänzlich anderen Weg als Dewey, wenn es um das Verständnis von Religion oder Religiosität geht. Aber er ist andererseits auch nicht so weit von Dewey entfernt, wie es nach meinen kritischen Anmerkungen erscheinen mag. Dies liegt daran, dass es eine grundsätzliche Gemeinsamkeit in der Begründung von Wahrheit zwischen beiden Ansätzen gibt. Wahrheit ist für Pragmatismus und Konstruktivismus kein Abbild- oder Widerspiegelungsphänomen, und beide Theorien lehnen strikt eine Korrespondenztheorie der Wahrheit ab. Beide Ansätze kritisieren Ontologien und etablieren eine nachmetaphysische Sicht. (vgl. z. B. aus pragmatischer Sicht erweiternd auch Putnam 1993, Rorty 1991, 1992, 2003, aus konstruktivistischer Sicht Reich 1998 a; von einem anderen Standpunkt her, aber mit ähnlichen Argumenten Habermas 1992.) Wahrheiten werden nach Dewey und anderen Pragmatisten durch Untersuchungen (inquiry) hergestellt, sie werden in einer Realität überprüft, mit erfahrenen Ereignissen verbunden, in Handlungen umgesetzt und dann nach Erfolg oder Misserfolg, nach Nutzen oder Schaden, nach ihrem Sinn für Kommunikation, menschliche Beziehungen oder andere für Menschen relevante Gesichtspunkte beurteilt. In solchen Zusammenhängen gebraucht auch Dewey schon oft den Begriff der Konstruktion, auch wenn er erst im Konstruktivismus explizit zur Begründung der Erkenntniskritik herangezogen wird. Nehmen wir dies für die von Dewey analysierten Religionen, dann können wir konstruktivistisch gesehen sagen, dass es sich bei den Religionen um unterschiedliche Versionen von Wirklichkeitserzeugung handelt, die jeweils in unterschiedlichen Kulturkreisen oder für bestimmte Verständigungsgemeinschaften in historischen Situationen als wahr gelten und für diejenigen, die diese Wahrheit teilen, viabel sind.

Der interaktionistische Konstruktivismus rekonstruiert die erkenntniskritische Kränkung des Wissens und Glaubens dadurch, dass er das Konstrukt eines

Soseins von Dingen ohne Beziehungen zu anderen überhaupt verwirft und als nicht hinreichend viabel für die Konstruktionen von Beobachtern und Beobachtungen beschreibt (vgl. Reich 1998 a, 62 ff., 206 ff.). Auch Konstruktivisten wollen die Wahrheit nicht abschaffen, nur weil sie auf den Konstruktcharakter aufmerksam machen. Aber sie definieren solche Konstrukte nicht aus naturalistischen Ableitungen (vgl. dazu insbes. Hartmann/Janich (1996, 1998), die dies aus einer methodisch-konstruktivistischen bzw. kulturalistischen Sicht umfassend erörtern) oder transzendentalen Letztbegründungen, sondern nehmen sie bloß noch als das, was sie in ihren Wirkungen, in ihren *Wirklichkeiten* sind: als Konstrukte, die mehr oder minder lange überdauern. Insoweit, so versuche ich in »Die Ordnung der Blicke« herzuleiten, relativiert sich jedes Absolute durch den Gebrauch in einer Zeit und auf Zeit (vgl. Reich 1998a). Wenn man aus der Sicht anderer Theorien dem Konstruktivismus vorwirft, dass er damit Wahrheiten dekonstruiere und ihrer Gültigkeit beraube, zugleich aber dies als Wahrheitsanspruch vertrete (performativer Selbstwiderspruch), so ist dies eine Entstellung der Problemlage. Es ist nämlich keineswegs selbstwidersprüchlich, wenn ich einerseits behaupte, dass Wahrheiten Konstruktionen von Verständigungsgemeinschaften sind, dies aber andererseits nur durch eine Konstruktion behaupten kann. Auch der Konstruktivismus gibt Kriterien der Wahrheitsbegründung und Geltung an.

Was trennt uns von der Beliebigkeit, die Konstruktivisten von außen so gerne zugeschrieben wird? Es sind aus dieser Sicht mindestens folgende Bedingungen der Möglichkeit von Konstrukten und ihrer Wahrheit (vgl. dazu ausführlicher Reich in Burckhart/Reich 2000, Reich 1998 a, b):

Erstens: die Verständigungsgemeinschaft, die jeweils mehr oder minder eindeutig regelt, welche Konstrukte in einer Kultur und kulturübergreifend für bestimmte Kulturen gelten, was auch (in unterschiedlichen Ausprägungen) Wahrheitsansprüche, Ansprüche auf Wahrhaftigkeit und Richtigkeit von Aussagen einschließt. Hier ist zu bedenken, dass es kulturell gesehen ohnehin nie Beliebigkeit gibt, wenn es um sehr eindeutig erscheinende Tatsachen, wie z. B. einfache Regeln, formale Praktiken, konstante Routinen, technische Lösungen oder auch gefestigte Institutionen, z. B. auch Religionen geht. Aber dies bedeutet nicht, dass wir damit absolute Wahrheiten in einem universellen Sinne oder als Abbilder von Realität generieren, denn die Bedingung lautet hier, dass es eine Verständigungsgemeinschaft als Konstrukteur für diese Wahrheiten im Rahmen von bestimmten Praktiken, Routinen und Institutionen gibt. Da nun aber – zumindest außerhalb geschlossener Gemeinschaften, die für sich nur *eine* Verständigung scheinbar zeitlos definieren – immer mehrere Verständigungsgemeinschaften nach- und nebeneinander existieren, relativiert sich jede Wahrheit ohnehin. Deshalb hatte Dewey im Blick auf die Religionen auch Recht, dass er es ablehnte, die Wahl für eine bevorrrechtigte Religion zum Aus-

gangspunkt einer Definition des Religiösen zu machen. Aber er setzte sich in einen gewissen Selbstwiderspruch, wenn er mit seiner Theorie des Religiösen uns eine Metatheorie vorschlug, die dies anscheinend ersetzen könnte. Konstruktivistisch gesehen wird dies nicht funktionieren, denn auch ein solchermaßen definiertes Religiöses würde angesichts der Pluralität von Theorien nur wieder in unterschiedliche Wirklichkeitsversionen zerfallen – was die Wirkung von Deweys Arbeit ja auch selbst innerhalb der Schule des Pragmatismus trotz ihres Einheit stiftenden Ideals im Streit über Deweys Bestimmungen zeigte.

In den letzten Jahrzehnten haben wir es mit einer rasanten Erhöhung der Wahrheitsrelativierungen zu tun. Woran liegt das? Gegenwärtige Gesellschaften sehen sich nicht mehr nur oder überwiegend in einem Nacheinander, einer Chronologie von fortschreitender Verständigung und erweitertem Verstehen, sondern weisen das Verständigungsproblem auch in einem Nebeneinander von Konsens und Dissens aus. Sie sind in ihren Beobachtungen pluraler geworden, was mir auch eine Grundvoraussetzung für die Geburt des Konstruktivismus zu sein scheint. Demokratische Gesellschaften sind als pluralistische niemals eindeutig »wahr« über ihre Pluralität zu regeln. Die Pluralität verweist nämlich nicht auf einen systemimmanenten Diskurs von Wahrheit, sondern benötigt ein Zusatzkriterium, das uns hilft, aus einer Auswahl (von Verständigungen oder Unverständnis) heraus Entscheidungen für oder gegen etwas zu fällen.

Zweitens: Ein solches Kriterium ist die Viabilität, die im Gebrauch der so genannten Wahrheiten aussagt, was wir mit ihnen nach passend oder unpassend, nützlich oder unnützlich, wirksam oder unwirksam, erfolgreich oder erfolglos usw. ordnen, oder wie immer wir auch Beobachtungs- und Handlungsbeschreibungen vornehmen wollen, um etwas als viabel auszusagen. Dies gilt ebenso für das Religiöse, das vor diesem Hintergrund deshalb auch so viele individuell-subjektive Formen angenommen hat. Menschen nehmen sich immer mehr das an religiösen Elementen heraus, was ihnen persönlich viabel erscheint, und sie verletzen damit diejenigen, die noch an einer ganzheitlichen Viabilität eines relativ geschlossenen Glaubens orientiert sind. Sofern der Druck der *einen* religiösen Verständigungsgemeinschaft nicht mehr hegemonial in der Kultur durchgesetzt werden kann, nimmt die Freiheit einer subjektiven Viabilitätsentscheidung zu.

Drittens: Im Blick auf den Menschen als Urheber seiner Konstruktionen gibt es allerdings damit das Problem, wie weit reichend seine konstruktiven Fähigkeiten der Wirklichkeitserzeugung sind. Würde man behaupten, dass die Menschen alle Wirklichkeiten für sich erschaffen und dass nur das wirklich ist, was somit menschlich konstruiert wurde, dann käme man sofort in einen Widerspruch zur Umwelt (oder, wie es Dewey ausdrücken würde, zur Natur). Ein logisches Gedankenspiel kann dies verdeutlichen: Der Mensch, wenn er denn

jetzt aussterben würde, würde nicht die gesamten Wirklichkeiten mit sich in den Untergang reißen, auch wenn es dann keinen Menschen mehr gäbe, der dies beobachten oder feststellen könnte. Im interaktionistischen Konstruktivismus, den ich als eine kulturbezogene konstruktivistische Theorie entwickelt habe (vgl. grundsätzlich zur Begründung Reich 1998 a, b. Für die Pädagogik Reich 2002 a und die Didaktik 2004. Zum Verhältnis zu Dewey auch Neubert 1998. Weitere Literaturhinweise und Texte zum Ansatz finden sich unter <http://konstruktivismus.uni-koeln.de>), wird diese Begrenzung aber nicht nur in solcher Logik begründet, sondern auf einen prinzipiellen Gegensatz von Realität und Realem bezogen. Das Erscheinen des Realen warnt uns erkenntniskritisch, die eigenen Wahrheitsbestimmungen zu überschätzen. Ich will kurz die Auffassungen in diesem Konstruktivismus über die Realität und das Reale skizzieren (vgl. ausführlich Reich 1998 a, b, 2002): Wenn wir davon sprechen, dass wir in einer Realität oder Wirklichkeit leben, dann müssen wir im Laufe der menschlichen Geschichte bis heute erkennen, dass das Maß, in dem Menschen konstruktiv ihre Umwelt verändert haben, immer stärker zugenommen hat. Realität, das sind all die Gegenstände, Institutionen, Wirklichkeiten und Benennungen über diese Wirklichkeiten, die Menschen von ihr gemacht haben. Wir sprechen über solche Wirklichkeiten und sind schon über das Sprechen und die konventionellen oder diskursiven Bezeichnungen des Gesprochenen in einer Wirklichkeit gefangen. Dies gilt gleichermaßen für die religiösen Wirklichkeiten, die als vielfältige Möglichkeiten von Religionen oder einer subjektiven Variation von religiösen Elementen konstruiert werden. Als Konstrukte in der Interaktion und Kommunikation werden und sind sie wirklich. Wir können zwar in dieser Wirklichkeit von unterschiedlichen Härtegraden des Wirklichen sprechen, die sich empirisch feststellen lassen, also eher auf tatsächlichen Erfahrungen und Experimenten basieren, oder eher auf Erzählungen, die sich auch in fiktiven oder simulierten Kontexten stellen, aber es macht keinen Sinn, etwa einer Fiktion jeden Wirklichkeitsgehalt abzuspochen. Sie hat den Wirklichkeitsgehalt, den wir ihr in unserem Denken und Handeln geben (vgl. Reich/Sehnbruch/Wild 2004).

In unseren Wirklichkeiten kann nun ein Reales erscheinen, das uns einen Moment lang verblüfft, weil wir es nicht kennen, nicht vorhersehen konnten (vgl. dazu genauer Reich 1998 a, 197, 201 ff., 488 ff.). Als Reaktion werden wir darüber eine Wirklichkeit konstruieren, aber als Moment, als Bruch, als Riss oder Lücke scheint hier kurz ein Reales auf, das unsere Begrenztheit von Konstruktionen markiert und unsere Kraft des Konstruktiven als Wirklichkeits-erzeugung direkt herausfordert. Es ist ein Unvermögen, die Realität vollständig und sicher zu planen und zu verstehen. Es ist ein Mangel, der, wenn er uns erscheint, möglichst unverzüglich ausgeglichen werden soll. Solch einen Ausgleich stellen wir schnell dann her, wenn es um ein diskursives Verhalten geht.

Aber in künstlerischen, dramatischen, beziehungsorientierten, religiösen, insbesondere irrational erscheinenden Prozessen hoffen wir durchaus auf einen spekulativen, fiktiven, affektiven Riss und Bruch, der eine Ambivalenz und Ungewissheit ausdrückt, die unser Leben als spannend, offen und vielleicht sogar gefährlich erscheinen lässt. Solches Hoffen, so scheint es mir, ist insbesondere auch für das Religiöse bestimmend. Es ist eine Suche nach letzten Gründen, die aber nicht schon durch das Wissen bestimmt sind, also nach einer Begegnung mit dem Realen, aber zugleich in diesem religiösen Ereignis das Problem, dass ein solches Ereignis immer schon von anderen gefunden wurde und uns als Religion, d. h. als vorbestimmte Realität entgegen tritt.

Auch die religionspädagogische Redeweise unterstellt, wie ich in Diskussionen mit dem Theologen Dietrich Zilleßen erfahren konnte, ein Reales (in unterschiedlichen Terminologien), von dem wir uns kein Bild machen können. Es handelt sich um ein Unverfügbares, das prinzipiell abwesend und verstellt ist. Dies gilt auch für das von mir in Auseinandersetzung mit Lacan bezeichnete Reale, das sich allerdings auch deutlich von Lacans Lösung unterscheidet (vgl. Reich 1998 a). Dieses Reale ist Grenze, aber eine Grenze, die uns in provisorische Lösungen treibt. Wir können die Grenze nicht hinnehmen, wir suchen nach symbolischen Sicherheiten oder imaginären Überbrückungen. Zwar mag es gerade in der Theologie oder Meditation gelingen, die Grenze in abstrakter Rede oder einem Erlebnis relativ offen zu halten, aber gerade die Religionen in ihrem Drang zur Offenbarung suchen jenseits der Grenze ebenso wie alle anderen Formen der Wissenschaft, Kunst, Moral, Politik usw. nach der Einsetzung einer Ordnung, die uns aus der Situation rettet.

Diskursiv betrachtet ist das Reale daher vor allem ein Grenzbegriff zu unserer geordneten Welt. Tritt es auf, dann werden wir im Nachhinein immer wieder sehen können, wie wir schnell versuchen, es in eine symbolische, d. h. sprachliche und auf Wiedererkennung, Bewältigung, Lösung zu bringende Ordnung zu versetzen. Sehen wir es so, dann könnten wir unter Anerkennung realer Ereignisse einen Rückfall in ontologische Bestimmungen vermeiden, indem wir es als Grenze unserer konstruktiven Mächtigkeit sehen, weil wir erkennen und akzeptieren, dass unsere Wirklichkeitskonstruktionen nicht alles sind, was uns real begegnen kann. Die Grenze der menschlichen Beobachtungen, Handlungen, Produktionen usw. will ich das Reale nennen, um damit etwas zu bezeichnen, das wir anerkennen – wir wissen um unsere Grenzen und die Ungewissheit, Unvollständigkeit, Unsichtbarkeit usw. –, ohne es schon über diese bloße Anerkennung hinaus in unsere imaginären und insbesondere symbolischen Zugriffe bekommen zu haben. Aber das Reale ist eben tatsächlich Grenze: individuell ebenso wie gesellschaftlich (als kollektiv vermittelter oder zumindest erreichbarer Wissen- oder Vorstellungsstand). Immer erst im Nachhinein, wenn wir also unsere Re/De/Konstrukte gefertigt haben, *wissen* wir vom Realen. Er-

fahren, erleben, spüren usw. können wir es schon vorher. Aber bis zum Wissen mögen wir Angst haben (vor dem noch gar nicht Eingetretenem) oder begründete Furcht (vor dem vorhersehbar Schrecklichen) oder auch erwartete Lust (vor dem erwünschten Schönen), das Reale lehrt uns so oder so, dass es Lücken, Brüche, Risse in unseren Vorstellungen, unseren Wünschen und unserem Wissen gibt. Und dies treibt uns zugleich an, unsere Imaginationen und Symbolwelten immer neu, immer erweiterter und rückgekoppelt an die Veränderungen zu re/de/konstruieren, die wir gemacht haben und die wir als gemacht-vorhandene Realität nutzen oder erfahren können.

Im Blick auf die Unterscheidung von Wissen und Glauben, von der wir anfangs ausgegangen waren, oder auf die Unterscheidung von Religion und Religiösem, die uns Dewey vorgeschlagen hat, geraten wir durch diese konstruktivistische Sicht in gewisse Unannehmlichkeiten:

Für das Wissen ist es gar nicht mehr so ausgemacht, was wir wissen. Nicht nur die Diversität, Pluralität und Multimodalität unseres Wissens sind verstörend, weil wir schnell die Übersicht über das überhaupt noch relevante Wissen (für wen?) verlieren, auch noch der Bezug dieses Wissens auf uns und unsere Bedürfnisse wirkt dekonstruktiv, weil wir bestimmen sollten, was wir wissen wollten, dies aber erst dann könnten, wenn wir schon das für uns relevante Wissen erworben hätten. Das Reale macht sich nicht nur für die Menschheit insgesamt geltend, es hat auch je individuell für jedes Subjekt seine biografisch unterschiedliche Bedeutung. Wenn wir Wissen re/de/konstruieren so benötigen wir eine gehörige Portion an Glauben (in unterschiedlichen Formen, die bis an ein religiöses Erleben reichen können), obwohl wir aus der Aufklärung heraus vielleicht noch meinten, gerade den Glauben reduzieren zu müssen. Und noch unangenehmer ist ohnehin das Reale, das sich als Grenze einmischt, wenn wir in unserem Wissen zu sicher waren. Es wird uns ereignishaft diese Grenzen offenbaren. Allerdings ist der Glauben hier nicht unbedingt ein religiöser. Aber es ist ein Glaube, der durchaus Züge von dem trägt, was auch religiösen Glauben ausmacht: Vertrauen auf einen richtigen Weg, Wagnis des Einlassens, Vision eines erfolgreichen Weges, Absetzung gegen andere, grundsätzliche Anerkennung der Unverfügbarkeit des Anderen.

Für den religiösen Glauben als eine schärfere Form des Glaubens, weil und insofern er sich fast immer mit übernatürlichen Projektionen beschäftigt, gilt umgekehrt, dass er sich immer mehr mit Wissen angereichert, bebildert und verschriftlicht hat. Ursprünglich mag das Reale der Ausgangspunkt eines religiösen Gefühls gewesen sein, ursprünglich schöpfte jemand aus einem erschienenen (oder eingebildeten) Realen (z. B. der Auferstehung), die die Verständigungsgemeinschaft der Gläubigen nun ständig erinnern und wissentlich als Realität verarbeiten muss, um einen sicheren Glauben (d. h. auch ein Wissen) zu erzeugen. Damit treten die Unannehmlichkeiten aus dem vorherigen Punkt

auch in jeden Glauben ein und nur der naiv Gläubige, weil er dumm im Wissen bleibt, scheint hiervor gefeit zu sein. In jeden Glauben ist die Ketzerei gegen die alten Grundsätze immer schon eingebaut, weil und insofern das Wissen über diesen Glauben und seine Beziehungen zu anderen Kontexten auf ein unsicheres Wissen setzen muss. Allein der Glaube kann Berge versetzen, aber wer weiß schon von jemandem, dem dies tatsächlich gelang? Allein der Glaube hilft, die Berichte darüber anzuerkennen.

Eine scharfe Trennung von Wissen und Glauben klappt nur in der Vereinfachung, oft in der Konstruktion von gegenseitigen Feindbildern, und davon gibt es seit der Emanzipation der Wissenschaften aus den religiösen Klammern genug. Eine hauptsächliche Unannehmlichkeit aus konstruktivistischer Sicht besteht darin, dass die Unterscheidung nach Wissen und Glauben nun selbst als ein Konstrukt erscheint. Aber keine der beiden Seiten kann sich davon freisprechen, nicht auch Elemente der anderen Seite aufnehmen zu müssen. Der Glauben, um zu überdauern, muss sich mit dem Wissen verbinden, indem er von dem Realen erzählt, das längst vergangen ist. Der Glaube wäre viel einfacher zu konstruieren, wenn er am Realen jeder einzelnen Person, jedes Menschen direkt ansetzen könnte. Dann aber würde Religion unmöglich werden. Dies war Deweys Idee des Religiösen, aber sie ist auch undurchführbar, weil sie das Reale vorwiegend aus dem Wissen heraus als Erscheinen des Religiösen bestimmen will, das immer schon kulturell mit bestimmten Religionen verbunden ist. Deshalb will Dewey das Religiöse aus der Religion herauslösen. Nur warum sollte es dann noch religiös heißen? Könnten wir es dann nicht leichter mit offeneren Begriffen ausdrücken: als das Kreative, Lustvolle, Hoffende, sozial Gerechte usw.? Dagegen erscheinen die Religionen eher als hegemoniale Bastionen, die wenig Offenheit, nur begrenzte Lust und kaum Kreativität versprechen. Hier sind Pragmatismus und Konstruktivismus gleichermaßen religionskritisch: Die schwierige Seite des Glaubens ist seine Verbindung mit übernatürlichen Ansichten, die weder nachprüfbar noch daher widerlegbar sind. Als Realität erscheinen sie als schwierig, sofern man mit ihnen versucht, in allen Lebensbereichen das Wissen zu beeinflussen. Dann kann man auf die für die Biologie abwegige Idee kommen, die Evolutionstheorie zu verbieten. In den Religionen liegt eine Tendenz zum Dogmatismus, weil und insofern nur die eigenen Normen der Welterklärung – gespeist aus den nicht hinterfragbaren übernatürlichen Quellen – das eine und unveränderliche Weltbild legitimieren (auch wenn es in der Rigidität dieser Sicht zwischen den Religionen sehr große Unterschiede gibt). Als reales Ereignis aber mag Gott einem Menschen »tatsächlich«, d. h. in seiner Wirklichkeit als sein persönliches Erlebnis erscheinen und immer wieder Anlass werden, sich auf ihn auch in der Realität einzulassen.

Was können wir hieraus folgern? Welche Konsequenzen will der Konstruktivismus aus dieser knappen Analyse ziehen?

Zunächst ist die Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben selbst ein Konstrukt. Dies müssen wir stets und für jede Verständigung hierüber reflektieren. Damit aber brauchen wir Zusatzbedingungen, die uns helfen, uns über die Reichweite und Bestimmtheit des Konstruktes aufzuklären, wenn wir im Feld der Religionen oder des Religiösen operieren. Unter der Anerkennung des Realen, die auch für einen Atheisten eine Grenze markiert, wo er Staunen und Schrecken situieren kann, kann sich sein Verhältnis zum Religiösen ebenso entkrampfen wie das Verhältnis der verschiedenen Religionen oder der Formen des Religiösen untereinander, wenn folgende Bedingungen akzeptiert werden könnten:

1. Wollen wir über Wissen und Glauben als Konstrukte handeln und dabei die Rolle des Religiösen und der Religionen bestimmen, dann müssen wir unter Beachtung der verschiedenen Versionen hierüber in eine diskursive Verständigungsebene wechseln, die uns Regeln des Umgangs mit derartigen Konstrukten definieren hilft. Erst wenn wir einem Beobachter des Diskurses angeben können, nach welchen Regeln unser Diskurs seine Begründungen generiert, wird dieser nachvollziehen können, was wir im Blick auf die Vielfalt der möglichen Konstruktionen meinen. Damit aber vervielfältigen sich notwendig nicht nur die Religionen, sondern auch die Möglichkeiten des Religiösen. Der Diskurs kann nur dazu dienen, hierüber Verständigungen zu ermöglichen. Dies steht unter dem Eingeständnis, den Anderen prinzipiell anders sein lassen zu können (vgl. in Anlehnung an Levinas Reich 1998a).

2. Das bedeutet dann aber auch, dass wir den Kontext bezeichnen, auf den wir uns diskursiv beziehen wollen. Nur eine Verständigung über den Kontext wird auch bei Dissens über die Inhalte im Diskurs helfen können, überhaupt etwas sinnvoll zu verhandeln. Dies schließt dogmatische Kontextbezüge aus, was manchen Religionen nicht nur schwer fallen wird, sondern als unmöglich erscheinen muss. Sie allerdings laufen dann Gefahr, auch den Kontakt zu jenen zu verlieren, die durchaus religiös ansprechbar wären. Und diese Gefahr kann für alle Menschen gefährlich werden: Wenn nämlich die Kontexte durch eine hegemoniale Machtstrategie der *einen* Religion gegen alle anderen mit Versprechungen der Kontextvergessenheit erworben wird (alle religiösen Fundamentalisten stehen für eine solche Vergessenheit), dann verwandeln sich Machtansprüche schnell in Gewalt und Terror.

3. Schließlich muss die Viabilität (Passung) des Verfahrens für alle erkennbar sein. Wenn ich nicht weiß, wozu der Diskurs passt oder passen könnte, dann werde ich schnell jegliches Interesse an ihm verlieren. An dieser Stelle erklärt sich die Krise der Religionen, die dann einsetzt, wenn sie sich kaum noch mit dem Alltag der Menschen und ihren Bedürfnislagen verbinden können. Insbesondere die Abnahme der realen Ereignisse im Blick auf Religiosität und die Zunahme der realen Ereignisse im Bereich des Kreativen, Ästhetischen, Virtu-

ellen usw. kennzeichnet die Viabilitätskrise der Religionen zumindest in den westlichen Industrieländern.

Gerade im Umgang mit Religionen und Religiosität scheinen mir diese allgemeinen Bestimmungen sehr wichtig zu sein. Im Verhältnis der Christen zum Islam und umgekehrt erleben wir heute oft das genaue Gegenteil: Es wird nur aus der eigenen Perspektive geschaut und die unsichtbare Kraft der eigenen Religiosität dient nicht dem religiösen Erleben, sondern allein der Unterwerfung des Anderen unter das eigene einst erfahrene und mittlerweile symbolisierte und ritualisierte Erlebnis. Das jedoch wird angesichts der unterschiedlichen Versionen von Wirklichkeitskonstruktionen unmöglich auf alle Menschen übertragen werden können.

Das Wissen trägt stets eine Grenze der eigenen Unvollkommenheit wie auch der Begrenzung durch das Reale in sich. Dies ist allerdings für den Gläubigen, der dem Wissen misstraut, kein Grund zum Jubeln, denn der Glaube ist auch nur ein Modus des Weltumgangs und angefüllt von Wissen. Es ist die Spannung zwischen dem Konstrukt dieses Wissens und der Erwartung des Realen, was dem Glauben in all seinen Formen seine Spannung gibt. Insoweit mag aus dieser Sicht verständlich sein, was Dewey verleitet hat, das Religiöse von den Religionen zu trennen. Hier wäre eine – allerdings eher theoretisch gedachte – Chance der Befreiung des Religiösen aus der zu engen und geschlossenen Umklammerung bestimmter Symbole und Rituale. Aber konsequent gedacht würde dies auch die Auflösung des Religiösen in andere Erfahrungen bedeuten. Ich würde den umgekehrten Weg für plausibler halten. In allen Religionen müsste das reale Ereignis der persönlichen Begegnung mit dem Religiösen wieder stärker in den Vordergrund rücken. Und alle Religionen müssten sich gewahr werden, dass sie nur *eine* Version *neben vielen anderen* sind. Dies darf sie nicht erschrecken, sondern müsste ihnen Hoffnung geben, offene Diskurse mit anderen zu führen. Wäre dies nicht auch das Eingeständnis des eigenen Unvermögens, prinzipiell das Andere, auf das hin man sich entwirft (sei es das Reale oder Gott genannt), bestimmen zu können? Allerdings kann dies wohl nur dann gelingen, wenn sie sich in ihrer erkenntniskritischen Haltung ein Stück weit Richtung Pragmatismus oder Konstruktivismus (oder anderen nachmetaphysischen Theorien) bewegen, um die Auslieferung an die Hegemonien ihrer spezifischen Deutung des Übernatürlichen zumindest soweit zu begrenzen, dass sie diskursfähig im Sinne der obigen Bestimmungen werden.

5. Warum Religionen aus konstruktivistischer Sicht schwierig sind

Wäre das Reale der Ausgangspunkt des Religiösen – eine Ansicht, die dem Vorschlag Deweys wohl recht nahe käme – dann hätten die Religionen in ihren bestehenden Formen in großen Teilen ausgedient. Sie müssten z. B. die je spezifische Interpretation nach richtig und falsch, nach vordefinierter Erbsünde, nach männlicher Vorherrschaft, ihr lineares Weltbild, ihre kausalen Zuschreibungen in der Moral, ihren Monotheismus mit seinem Monoperspektivismus, ihr Besserwissertum und ihre Verklärung der Strafen als eine bevorrechtigte Ermöglichung des Hinaufsteigens in den Himmel allesamt aufgeben, um der Religiosität des Momentes, der realen Erfahrung eine Dignität des Offenen, des Unverbrauchten, ein kreatives Moment, ein Glücksgefühl, aber auch ein fundamentales Gefühl der eigenen Begrenztheit, eine Liebe des Augenblicks und die Mächtigkeit des Subjekts in seiner Subjektivität zurückgeben. Das aber erscheint für die Welt-Religionen schlechterdings als unmöglich, wenngleich die Unmöglichkeit für die einen schwerer als für die anderen wiegen mag. Wenn Religionen Menschen nicht nur vor dem Hintergrund von Armut, Unterdrückung und großen Notlagen erreichen wollen, dann werden sie sich bei der Verbreitung und Vertiefung der derzeitigen Globalisierung auch konstruktiv verhalten müssen, d. h. sich selbst neu erfinden müssen, um den Kontext zu wahren oder herzustellen, der für Menschen eine viable religiöse Antwort auf ihre gemachten Erfahrungen geben könnte. Das Reale wäre hier, so scheint es mir, der wesentliche Anknüpfungspunkt, wenn es um das individuelle religiöse Erleben gehen soll. Aber leider neigen die Religionen dazu, das Reale leichthin dem »Wunder«, übernatürlichen Erscheinungen und Erklärungen zu opfern, um es ritualisieren und symbolisch festigen zu können. Mit solchen Strategien werden Anhänger gesucht, es wird auf massenhysterische Effekte gesetzt, und solange die von Dewey erwartete untersuchende, d. h. wissenschaftliche Einstellung der Massen fehlt, wird man hiermit auch partiell Erfolg haben. Aber dieser Erfolg, und dies ist kaum eine gewagte Prognose, wird immer mehr abnehmen, je mehr in den Gesellschaften wissenschaftlich-technische Machbarkeit auf dem Vormarsch ist.

Gibt es etwas, was uns nach dieser Diagnose innehalten lässt? Das Erscheinen des Realen ist aus konstruktivistischer Sicht unvermeidlich. Es gibt andere Theorien, die es anders benennen, es wird weitere geben, die es vielleicht neu deuten. Es scheint mir ein viables und recht dauerhaftes Konstrukt zu sein. Deshalb denke ich, wird es immer wieder die Quelle dafür sein, mehr wissen und glauben zu wollen, als wir Menschen eigentlich können. Es ist eben eine Grenze und damit ein stetiger Antrieb. Gerade deshalb sind wir schlecht beraten, es zu instrumentalisieren und nur auf bestimmte Interessen in bestimmten Zeiten zu

reduzieren. Dies war das Wesen von Religionen und es ist dann in anderer Weise (durch Ausmerzung des Übernatürlichen und Einsetzung des Faktischen) oft zum Wesentlichen für die Wissenschaften geworden. Dagegen würde ich das Reale als eine Chance setzen, um auf eine Grenze zu weisen, die uns zurück in substanzielle Fragen zwingt, die uns Erschrecken oder Erstaunen lässt – sowohl in den Religionen wie in den Wissenschaften. Das Reale selbst spricht nicht, es kennt nicht unsere Sprache und Realität; es ist nicht personifizierbar und nur sehr begrenzt voraussagbar, denn es erscheint, wenn es erscheint. Manche Menschen haben einen deutlicheren Zugang zu ihm, denn es ist mit Intuitionen und Emotionen verbunden, es ist als Angst, Vorausschau, Schrecken, aber auch als Überraschung, Staunen, erwartende Lust und Hoffnung kommunizierbar. Es könnte für alles Religiöse ein Ort der Begegnung und eines gemeinsamen Gesprächs, begreifender Versuche sein, wenn sich dies Religiöse noch stärker individualisieren, pluralisieren könnte, wenn ritualisierte Kontexte sich auflösen oder institutionalisierte nicht mehr passen und daher aufgegeben würden. Aber dies wäre dann auch zugleich ein Verlust an Einbindung und gezielter Bändigung des Realen.

Damit sind wir an einer entscheidenden Stelle angelangt, die auch schon bei Dewey auftauchte. Für ihn steht das Religiöse für ein soziales Engagement und eine demokratische Vision, für das erhabene Gefühl, der Menschheit ein ganzheitliches Erleben ihres Fortschreitens auf sinnvolle und menschliche Ziele zurückgeben zu können. Dies mag von manchen Religionen dahin geteilt werden, dass sie zwar weniger auf Demokratie, aber immerhin auf soziale Belange und ein gerechtes Miteinander ausgelegt sind, wenngleich der Mensch in den meisten Deutungen als durchaus schwach erscheint und deshalb des Geleits durch Religion und Kirche bedarf. Insoweit scheint das Religiöse auf Einbindung, auf gemeinsame, religiös, sozial wie kulturell geteilte Werte hin ausgelegt. Damit aber kommt es in eine Krise mit dem Realen, das gegenüber allen Vorentscheidungen und symbolischen Festigkeiten, gegenüber Ritualen und feststehende Praktiken ja gerade einen Riss, einen Bruch, eine Lücke markiert. Das Religiöse sowohl in den Versionen der Religionen als auch des aufgeklärten empirischen Naturalismus bei Dewey scheinen dies nicht zulassen zu können. In der Einbindung und Vermeidung des Realen stecken die sozialen Bezüge als ausgesprochene Vorgaben, die Religionen ursprünglich erfolgreich machten und die Dewey durch seine Vision des Religiösen ersetzen wollte: Das Streben nach sozialer Gerechtigkeit als Vision, die mich real erschüttert und antreibt. Dies ist eine Möglichkeit, aber eine solche Begrenzung deutet, so meine ich, das Erscheinen des Realen bereits zu sehr. Das Reale impliziert die prinzipielle Unmöglichkeit, es kontrollieren zu können. Wir können nach einer besseren Welt nicht im Realen suchen, sondern nur in unserer Realität, dort, wo wir bewusste Verantwortung und politisches Engagement wissend einbringen und in Handlungen

umsetzen können. In diesem Einbringen mögen reale Ereignisse erscheinen, die uns erstaunen oder erschrecken lassen, aber es erschiene mir als verfehlt, dies mit Religiosität zu verwechseln oder zu vermischen. Solche Religiosität hat in den Religionen immer in die Besserwisserei und Gebote der Überlegenheit geführt. Und wenn das Religiöse als politisches Visions- und Kampfinstrument eingesetzt wird, dann zeigen uns bereits hinreichend historische Berichte über die Kriege, die im Namen der Religionen geführt wurden, wie sehr damit ein tiefes Empfinden für die eigene Existenz und die Existenz des Anderen verfehlt wird. Das Reale hingegen erscheint mir als eine Möglichkeit der Grenzerfahrung unserer eigenen Mächtigkeit, wo sich der Mensch nach dem sinnlichen Erleben und dem Spüren der existenziellen Begrenztheit und Offenheit mit existenziellen Fragen beschäftigen kann. Und dies werden für mich als Atheisten andere Fragen sein als für den religiösen Menschen, ohne dass wir uns wechselseitig eine Tiefe und Offenheit, vielleicht sogar Bedeutsamkeit für die Position des Anderen, absprechen müssten.

6. Warum das Reale Ausgangspunkt einer Pädagogik der Religionen sein sollte

Vielleicht traue ich den Religionen zu wenig zu, aber ich glaube, dass ihre Krise angesichts gesellschaftlicher Globalisierungstendenzen kaum aufzuhalten sein wird. Insoweit war mein eingangs gegebenes Beispiel auch nicht zufällig, denn viele Menschen fragen heute in der Ekstase der Tauschgesellschaft nach dem Sinn und Nutzen Gottes oder der Religion, um allein *für sich* eine Antwort zu finden. Wir lassen uns immer weniger durch Verweis auf andere Menschen oder historische Ereignisse trösten. Offenbarte Wunder werden angesichts täglicher fiktiver Offenbarungen in den Massenmedien grundsätzlich entwertet. Die Entzauberung schreitet immer noch weiter voran. Andererseits zeigen auch weltlich orientierte Theorien wie der Pragmatismus und Konstruktivismus, dass der Mensch in seinen Konstruktionen und unter Machbarkeitszwängen stehenden Versionen von Wirklichkeiten immer noch existenzielle Grenzen anerkennen muss, die uns ein steter Antrieb und Anlass sein können und sollten, über die Grenzen und den Sinn unseres Erlebens und unserer Existenz mit anderen im Gespräch nachzudenken. Ich kenne Theologen, die mir zugeschrieben haben, dass die Betonung des Realen bereits ein Funken Religiosität im interaktionistischen Konstruktivismus sei. Ich würde dies offener formulieren wollen. Es ist für den Konstruktivismus (und hier schließe ich den Pragmatismus ebenfalls mit ein) nicht mehr ausgemacht, was der beste Weg aus der Vergangenheit in die Zukunft sein wird, sondern es ist anerkannt, dass es viele Wege und unter-

schiedliche Versionen von Wirklichkeiten gibt. Dies bedeutet zwar nicht, dass wir damit jeden Weg gehen wollten oder könnten, denn im Sinne Deweys folgt auch der Konstruktivismus, dass eine demokratische Orientierung, eine soziale Einstellung und die Möglichkeit zu umfassender Pluralität für Beobachter, Teilnehmer und Akteure ein besserer Weg als ein anderer sei. Es liegt im prinzipiellen Interesse des Ansatzes, dass es Mehrperspektivität, Wahlen der Teilnahme und Freiheiten des Agierens geben sollte, die immer interaktiv an alle Beteiligten rückgebunden gesehen werden. Aber damit signalisiert dieser Ansatz auch eine Offenheit gegenüber religiösen Menschen, ein Gespräch zu wagen, sofern sie nicht darüber verstört sind, in dem Gespräch stets neue und andere Perspektiven einzunehmen, um die Entscheidungen für oder gegen Perspektiven auf einer offeneren Basis zu fassen. Hier kann das Reale ein produktiver gemeinsamer Ausgangspunkt sein. Und dies wäre für mich auch der zentrale Ausgangspunkt einer Pädagogik der Religionen, die ich bewusst in einen Plural setze, denn die nur monotheoretische Vereinnahmung des Religiösen aus der Sicht einer Religion wäre immer eine zu starke Vereinseitigung. Dies jedoch macht gegenwärtig eine Religionspädagogik als offenen Zugang zum Realen und Religiösen fast unmöglich, denn zu stark ist noch der Zwang der Religionen, die eigene Sicht und das eigene Ritual zu feiern und zu festigen. Je mehr eine Krise droht oder der Untergang bestimmter Religionen naht, desto stärker werden sich Dogmen entfalten, die das Althergebrachte sichern wollen. Diese fundamentalistische Tendenz könnte in Zukunft ein gemeinsames Gespräch immer stärker behindern.

Gehen wir von der positiven Annahme aus, dass im Einzelfall dennoch ein offeneres Konzept von Religionspädagogik, so wie wir es nach Dewey z. B. hoffen könnten, möglich wäre. Unser erster Streitpunkt wird dann aber wohl das Übernatürliche sein, das Pragmatisten und mehr noch Konstruktivisten nur als Konstrukt auffassen und damit seiner Mächtigkeit schon per Definition beraubt haben. Hier wäre angesichts der Teilnehmer an Religionspädagogik in der heutigen Zeit jedoch zu fordern, dass nicht das eingeschworene normative Wissen und die Glaubensgrundsätze *einer* Religion vermittelt werden, sondern die Möglichkeit gegeben sein müsste, dass sich jeder Teilnehmer und Lerner aus freien Stücken für oder gegen eine Vereinnahmung oder seinen Glauben in einer Verständigungsgemeinschaft entscheiden könnte. Dies setzt voraus, dass er überhaupt Wahlen und Möglichkeiten von Teilnahmevoraussetzungen kennen lernt und nicht von Anbeginn an eine Deutung für ihn existenzieller Fragen von außen erfährt. Damit stünde jede Art von Religionspädagogik vor einem dreifachen Dilemma (wie es sich aus der vorausgegangenen Analyse ergibt):

1. Die Erfahrung einer existenziellen Grenze des Realen lässt sich unterschiedlich deuten. Sie kann als Anlass gelten, sich der Grenzen der menschlichen Konstrukte und des menschlichen Bewusstseins bewusst zu werden. Sie

kann aber auch als Sehnsucht nach einer übernatürlichen Ordnung sich dem Religiösen verschreiben, um hieraus Hoffnungen zu ziehen. Religionspädagogik sollte sich keineswegs nur der übernatürlichen Seite verschreiben, sondern sie müsste diskursiv immer offen für ihren Gegensatz bleiben. Idealtypisch gedacht müsste sie sich mehr in eine Pädagogik der praktischen Philosophie und Ethik verwandeln, was der eigenen Tradition allerdings grundsätzlich widerstrebt. Mindestens jedoch müsste sie einen Blick auf die Pluralität von Religionen (und hierbei nicht nur der Weltreligionen) werfen, um die Ignoranz kultureller Hegemonie und eines unreflektierten religiösen Kolonialismus zu verlieren. Religionen schreiben sich im Plural und auch Religionspädagogik müsste dies fundamental zum Ausgangspunkt nehmen. Dagegen steht der Fundamentalismus der eigenen Besserwisseri, der in der je besonderen Deutung der Offenbarung eigener Religiosität die Pluralität meist prinzipiell verunmöglicht. Allein ein diskursives Verständnis in den Diskursen des Wissens und Toleranz in den Fragen des Glaubens könnten hier als pädagogische Maximen die Tendenzen eines religiösen Fundamentalismus besänftigen – auch wenn ich nicht denke, dass dies grundsätzlich das Dilemma beseitigen wird.

2. Wissen und Glauben können gegenseitig immer wieder einer Kontextvergessenheit bezichtigt werden. Sie lassen Fragen und Antworten der anderen Seite aus. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass eine Pädagogik, die in dieses Dilemma einführen will, immer schon Partei für eine Seite ergreifen muss, wenn die Kontextvergessenheit der anderen Seite beklagt wird. Im Bereich der Wissenschaften sind wir es eher gewohnt, den Streit über Ansätze und Kontexte offen auszutragen. In den Religionen hingegen bezeichnet Kontext meist auch eine hohe innere Betroffenheit einer emotionalen Wahl, deren Verletzbarkeit höher erscheint als in wissenschaftlichen Diskursen. So mag man zumindest erwarten, dass ein wissenschaftlicher Ansatz in seiner Relevanz heute bestritten wird, ohne dass jemand gleich damit als Persönlichkeit (als Wissenschaftler) in Frage gestellt wird, aber bei einem religiösen Weltbild kann das Bestreiten des persönlich gewählten Gottes schnell als Angriff auf die Person (und ihre Gefühle) gesehen werden. Dies hängt mit dem Kontext des Glaubens zusammen, der weniger als das Wissen in seinem Übergang von der Moderne in die Postmoderne – und der damit einhergehenden Relativierung – von Unübersichtlichkeit, einer Halbwertzeit der Informationen, einer Ambivalenz der Deutungen angegriffen wird, weil und insofern der Glauben eine letzte Bastion gegen solche Enttraditionalisierungen zu sein scheint. Setzt der Religionspädagoge allein auf die Rücksicht gegenüber einem solchen Glauben und der Verletzlichkeit sehr religiös erzogener Menschen (einer Minderheit heutzutage), so wird er eine zunehmend weltfremde Vergessenheit predigen. Relativiert er hingegen solchen Glauben durch Wissen, so wird er Zweifel im Glauben erzeugen. Wer religionspädagogisch arbeiten will, der scheint mir diesem Dilemma nicht ent-

kommen zu können. Es wird in vielen Ereignissen als Reales über solche Pädagogik hereinbrechen.

3. Das Religiöse als eine viable Form freier Wahl, d. h. die bewusste Entscheidung für oder gegen ein spezifisch gewähltes Religiöses oder eine Religion, kann in einer demokratisch orientierten Kultur nur jedes Individuum für sich fällen. Dazu jedoch müsste es Gelegenheit finden, sich frei aus einem Angebot entscheiden zu können, das nicht von vornherein verkürzt und dogmatisch verengt, geschickt ausgewählt und damit manipuliert, durch Auslassungen verzerrt und durch Kontextvergessenheit geprägt ist. Sofern das christliche Weltbild in Deutschland noch dominant bleibt, ist die Bedingung der Möglichkeit einer Wahl durch kulturelle Hegemonie abhängig vom Stellenwert des Christentums in unserer Gesellschaft und der jeweilig lokalen Gemeinde begrenzt. Aber je mehr andere Formen des Religiösen (auch aus dem Christentum heraus) oder der Religionen (z. B. durch Zuwanderung) an Raum gewinnen, je mehr Menschen zudem gänzlich aus der Religion aussteigen (und diese Zahl schreitet unaufhaltsam voran), desto drängender wird für die Religionspädagogik die Frage, inwieweit das Reale oder eine existenzielle Frage noch Ausgangspunkt für ein religiöses Weltbild sein können. Das Religiöse oder die Religion als ein nur kulturell übernommenes Vorbild aus Tradition wird immer fragwürdiger. Menschen wollen angesichts von Freiheitsansprüchen eine eigene Wahl haben. Der gegenwärtige Weg einer zunehmenden Zahl von Eltern besteht darin, ihre Kinder aus dem Religionsunterricht zu nehmen und damit die Auseinandersetzung zu vermeiden, weil sie die hegemoniale christliche Kultur zumindest in der Form des derzeitigen Angebotes ablehnen. Könnte sich Religionspädagogik hingegen der Pluralität des Religiösen und der Religionen zuwenden und dabei die Kontextvergessenheit gegenüber dem Wissen (und damit philosophischer und ethischer Diskurse) stärker als bisher ablegen, dann würde die Möglichkeit der Wahl als ein Ort gemeinsamer Informationen und Diskussionen vielleicht auch für diese Gruppe wieder interessant werden. Gelingt es der Religionspädagogik nicht, das Dilemma einer Freiheit der Wahl als Angebot pluraler Zugänge zu bewältigen, wird sie Gefahr laufen, irgendwann nur noch für Minderheiten praktiziert werden zu können. Dann wäre ihre einzige Hoffnung auf die Rückgewinnung von Mehrheiten ein Zurück in der Geschichte, eine Traditionalisierung und der mir unattraktiv erscheinende Weg in irgendeine Spielart des Fundamentalismus.