

Eberhard Tiefensee

Religion (und Religionen) im theologischen System J. S. Dreys

Einführung: Dreys „katholisches System“

Religion, so Johann Sebastian Drey in seiner *Apologetik*, ist das „durchgängige und lebendige“ – d.h. Denken, Willen, Phantasie und gesellschaftliche Bezüge umfassende – „Bestimmtheit des Menschen durch das Gottesbewußtsein“¹. Mit dieser dann noch verschiedentlich variierten Definition setzt sich Drey nicht nur von einer Reihe von Begriffsbestimmungen anderer Autoren ab, die er zuvor diskutiert, sondern auch von seiner Definition in seiner *Kurzen Einleitung*, Religion sei „das Verhältniß zu Gott“², die er im nachhinein als zu formal und deshalb ungenügend einschätzt. Schon ein kurzer Blick auf die Gliederung der dreibändigen *Apologetik* zeigt jedoch, dass Drey in ihr seine ursprünglichen Thesen in der *Kurzen Einleitung* zwar expliziert und modifiziert, aber in den zentralen Aussagen nicht verlassen hat.

Zu diesen Thesen gehört der für die Theologie fundamentale Rekurs auf den Religionsbegriff³. Theologie ist für den Drey der *Kurzen Einleitung* „Religionswissenschaft“ – eine Begriffsbestimmung, die angesichts der neben den theologischen Fakultäten (und teils gegen sie) hervorsprossenden religionswissenschaftlichen Fachbereiche heute erläuterungsbedürftig ist. Drey meint mit Theologie als „Religionswissenschaft“ präzise gesprochen die Wissenschaft der christlichen Religion. Was bei Drey noch „Apologetik“ heißt und später mit Recht den Namen Fundamentaltheologie erhält, hat im Kontext der theologischen Wissenschaften die Aufgabe der transzendentalen Rekonstruktion der Inhalte des Christentums *more philosophico*, weshalb sie auch den Namen einer „Philosophie des Christentums“ trägt und darüber hinaus noch die Funktion einer wissenschaftstheoretischen Fundierung der Theologie erfüllt.

Die theologischen Wissenschaften außerhalb der Fundamentaltheologie, insbesondere die systematischen, können diese transzendente Rekonstruk-

¹ J. S. Drey: *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung*, Bd. 1, Mainz 1844, 105 (im folgenden zit. *Apol* 2I) – ergänzt durch ebd., Bd. 1, Mainz 1838 (fotomech. Nachdr. Frankfurt 1967), 87-98 (im folgenden zit. *Apol* I) und *Apol* 2I 111.

² Vgl. *Apol* I 114 mit Verweis auf J. S. Drey: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819 (fotomech. Nachdr. Darmstadt 1971) §§ 1-7 (im folgenden zit. KE).

³ Vgl. hierzu F. Schupp: *Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey* (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck; 59; Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät; 5), Innsbruck 1970, 32-42.

tion des Christentums selbst nicht leisten⁴. Deren Auftrag ist nämlich die Rekonstruktion der gegebenen Inhalte des Christentums in historischer oder systematischer Perspektive; sie entfalten sozusagen die „Philosophie des Christentums“ als genitivus subiectivus. Das Christentum als ganzes in seinem Gegebensein kommt dabei aber nicht in den Blick. Als solches steht es im Kontext anderer kultureller Phänomene, insbesondere anderer Religionen, dies wiederum dem eigenen Anspruch nach als geoffenbarte Religion und das par excellence. „Philosophie des Christentums“ – nun als genitivus obiectivus verstanden – wird damit für Drey „Philosophie der christlichen Offenbarung und ihrer Geschichte“. Folgerichtig ‚treibt‘ diese Philosophie, so Drey, auf eine Theorie von Offenbarung überhaupt ‚zurück‘; diese wiederum ist nur denkbar, wenn Offenbarung als notwendige Bedingung von Religion überhaupt und deren Entwicklung dargestellt wird. Damit nicht genug: Da sich, um zu einer Theorie der Offenbarung zu gelangen, deren Fundierung im Religionsbegriff im herkömmlichen Sinne – nämlich als einer anthropologischen oder kulturellen Gegebenheit in historischer Perspektive – unzureichend ist, muss wiederum zu deren transzendentaler Rekonstruktion eine Theorie des Gottesverhältnisses zum endlichen Sein in allen seinen Dimensionen vorausgesetzt werden, welche sowohl die Möglichkeit und Wirklichkeit von Offenbarung als auch die Empfänglichkeit des Menschen für diese begründet. Letztendlich setzt nach Drey ein Verständnis des Christentums als Gesamtphänomen eine bestimmte Theorie der Religion voraus, die im Kontext einer Anthropologie in philosophischer Perspektive stehen muss, welche wiederum ontologisch zu fundieren ist.

Lässt man diesen reduktionistischen Film nun wieder vorwärts laufen, entfaltet sich das Theoriengebäude, das Drey im Titel seiner *Kurzen Einleitung* „das katholische System“ nennt, wie von selbst: Drey will von der anthropologisch bzw. sogar ontologisch fundierten Religionstheorie aus die Theorie der Offenbarung überhaupt und dann die Theorie des Christentums als geoffenbarter Religion im speziellen rekonstruieren und so auch einen Rahmen für eine philosophische Rekonstruktion der Offenbarungs- bzw. Religionsgeschichte erhalten. Folglich beginnt das erste Hauptstück der *Kurzen Einleitung* mit einem Abschnitt „Religion“, bevor es sich den Abschnitten „Offenbarung“ und „Christentum“ zuwendet, danach den Begriff der Theologie einführt und im zweiten Hauptstück deren enzyklopädische Darstellung entfaltet. Selbstverständlich geht es auch darum, vermittels einer solchen Rekonstruktion geeignete Kriterien zu gewinnen, um die „wahre“ Religion – nämlich das Juden- und Christentum als geoffenbarte – von „falschen“ Religionen – den heidnischen – zu trennen und „stagnierende“ wahre Religionen – hier nun das Judentum (der Islam spielt bei Drey kaum eine Rolle) – von

⁴ Vgl. im folgenden Apol I 5-9. Zum Apologetik-Konzept Dreys vgl. einschlägig A. P. Kustermann: *Die Apologetik Johann Sebastian Dreys (1777-1853). Kritische, historische und systematische Untersuchung zu Forschungsgeschichte, Programmentwicklung, Status und Gehalt* (Contubernium 36), Tübingen 1988.

der „progressiven“ wahren Religion, d.h. dem Christentum, zu unterscheiden⁵. Deshalb trägt das fundamentaltheologische Unternehmen nun wiederum zu Recht den Namen einer „Apologetik“.

Im Folgenden sollen drei Akzentuierungen des Dreyschen Ansatzes näher beleuchtet werden, um ihn dann in einem zweiten Teil kritisch zu rekonstruieren. Es wird sich zeigen, dass sein Systemversuch leicht angreifbar, aber vielleicht doch zu retten ist. Einige Impulse, welche sich aus Dreys Konzeption für heute ergeben, sind Thema des Schlussteils.

1. Drei bemerkenswerte Akzentuierungen des theologischen Unternehmens Dreys

a) Religionsphilosophische Akzentuierung

Theologie wird in der Vorrede der *Kurzen Einleitung* als „Religionswissenschaft“⁶ und nicht als „sacra doctrina“, Glaubens- oder – was sie ja dem Namen nach eigentlich ist – Gotteswissenschaft eingeführt. Gegenstand der Theologie sei: Religion. Im Zusammenhang damit merkt Drey an, dass eine Religionstheorie unter Verwendung des religionsgeschichtlichen Materials in philosophischer Perspektive auszuarbeiten zwar notwendig wäre, aber die geplante enzyklopädische Einführung in die Theologie sprengen würde. Seine Religionsphilosophie als „ausführliche Begründung alles religiösen Wissens“⁷ findet sich dann in den ersten beiden Bänden der *Apologetik*. Man wird jedoch auch dort vergeblich die Themen der traditionellen philosophischen Theologie suchen. Bei aller vom frühen Drey betonten Wertschätzung der Scholastik⁸ findet sich bei ihm kein nennenswerter Hinweis auf die Jahrtausende alte philosophische Auseinandersetzung über die Gottesfrage. Für Drey ist der Gottesgedanke nun einmal in der Welt – und zwar nachweislich überall und zu allen Zeiten; es geht jetzt nur noch darum, dieses Faktum in die Form einer konsistenten Theorie zu bringen.

In diesem Kontext findet sich dann allerdings doch so etwas wie ein Gottesbeweis. Drey spricht vorsichtig von einer „divinatorische[n] Beweisführung“⁹. Eher sensibel-ahnend das Spezifisch-Einmalig-Außergewöhnliche erfassend als diskursiv-argumentierend stelle sie sich „auf die Gränzscheide der alten und neuen Welt, und sucht für die Umwandlung der einen in die

⁵ Vgl. *Apol* I 9f. 24f. 27.

⁶ KE Vorrede vi.

⁷ KE Vorrede v.

⁸ Vgl. J. S. Drey, „Revision des gegenwärtigen Zustands der Theologie“ in: *Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz* 1 (1812) I 3-26 (fotomech. Nachdr. in: Ders., *Revision von Kirche und Theologie. Drei Aufsätze*, hg. v. F. Schupp, Darmstadt 1984, 1-24).

⁹ J. S. Drey: *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung*, Bd. 2, Mainz 1843, 233 (fotomech. Nachdr. Frankfurt 1967) (im folgenden zit.: *Apol* II).

andere die hinreichende Kraft und Ursache, und findet, dass zur Bewirkung einer so großen und durchgreifenden Veränderung menschliche Kräfte nicht zureichten, sondern ein göttliches Princip mit göttlicher Kraft nothwendig war, folglich das Christentum göttlichen Ursprung und Charakter haben müsse“¹⁰. Kernpunkt dieses Aufweises Gottes ist für Drey also die Feststellung, dass grundstürzende Revolutionen oder Diskontinuitäten in der Evolution des Bewusstseins, wie sie sich z.B. beim Erwachen der ersten Vernunfttätigkeit überhaupt¹¹ oder im genannten Übergang vom Heiden- und Judentum zum Christentum zeigen, auf außergewöhnliche Kräfte verweisen, die nicht mehr innerhalb der jeweiligen „Sphäre“, die zum Sprung über sich hinaus ansetzt, liegen können¹².

Im großen Ganzen aber zeigt sich Drey – bei aller kritischer Distanz zu Kant – als Kind seiner Zeit, in welcher „die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie“ (K. Feiereis¹³) abgeschlossen ist. Damit bekommt aber der Religionsbegriff für sein „katholisches System“ eine immense Bedeutung.

Was jedoch ist Religion? Dass ihr Begriff schwer zu finden ist, weiß Drey. Üblicherweise finden sich an dieser Stelle ausführliche begriffsgeschichtliche Untersuchungen. Drey zieht jedoch empirische Methoden den philologischen immer vor und setzt beim ubiquitären Vorkommen von Religion an, das es zu verstehen gilt; das Ziel seiner systematischen Bemühungen ist, das Christentum – insbesondere in seiner katholischen Variante – als Vollendung aller Religionen zu erweisen. Über das Dilemma, zunächst einen Vorbegriff von Religion entwickeln zu müssen, der die religionswissenschaftliche Untersuchung leitet, zugleich aber immer die Gefahr der *petitio principii* in sich birgt, wenn man wie Drey mit solchen starken Thesen wie der Ubiquität von Religion einsteigt, macht er sich keine erkennbaren Sorgen. Er konstatiert überall zumindest „Vorstellungen, Ahnungen und Empfindungen ...“, die wegen der Beziehung ihrer Objekte zu den religiösen gehören“¹⁴. Näherhin sieht er folgende fünf Elemente als weltweit und trotz aller vorhandenen Modifikationen letztlich konstant gegeben an: ein *dualistisches* Weltverständnis, eine *personale* Konnotation der unsichtbaren, „höheren“ Welt – was für Drey die „Centralidee“¹⁵ der Religion ist –, ein Bewusstsein von der *Abhängigkeit* der niederen Welt von der höheren und von deren Einwirkung auf jene, die Annahme einer irgendwie *richtenden* Instanz in der höheren Welt, *kultische* Handlungen und der Glaube an einer *postmortale* Existenz¹⁶.

¹⁰ Apol I 233.

¹¹ Vgl. Apol I 143-146.

¹² Vgl. auch zum Wunder: Apol I 320ff.

¹³ Vgl. K. Feiereis: *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts* (EThSt 18), Leipzig 1965.

¹⁴ Apol I 80.

¹⁵ Apol I 83.

¹⁶ Vgl. auch Dreys Artikel „Religion“ in: H. J. Wetzer-B. Welte (Hrsgg.): *Kirchen-Lexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*. Herausgegeben

b) Anthropologische Akzentuierung

Die anthropologische Akzentuierung ergibt sich nun fast von selbst: Religion wird begriffen im Rekurs auf die Vernunftnatur des Menschen; dieser ist homo religiosus, wie er animal rationale ist. Denn die so definierte Religion beweist in ihrer allgemeinen Verbreitung die Existenz eines eigenen Erkenntnisprinzips für Gott in jedem Menschen – und das ausnahmslos. Diese apriorische Gotteserkenntnis nennt Drey angeborene Idee, Gefühl, Instinkt, Glauben, absolute Anschauung, ursprüngliches Gottesbewusstsein etc. oder auch die religiöse Anlage. Sie besteht in der immer schon aktiven Fähigkeit des menschlichen Geistes, einerseits religiöse Erfahrungen zu machen und entsprechende Anstöße zu rezipieren, andererseits die entsprechenden Äußerungen hervorzubringen oder sonst wie in entsprechende Tätigkeit überzugehen. Die Existenz dieser Anlage ist nur hypothetisch zu gewinnen, als Anfangspunkt kann sie empirisch nicht direkt zugänglich sein. Drey verortet sie im „Gemüth“¹⁷. Mit diesem Kollektivum, das sich von „Mut“ herleitet, meint Drey, anders als im heute vorwiegenden eher irrational konnotierten Verständnis, das innerste seelische Kraftzentrum, aus dem heraus sich, durch dieses gelenkt, sämtliche Dimensionen des menschlichen Geisteslebens entfalten. Von diesem Ausgangspunkt her rekonstruiert, erscheint Religion als „eine Thatsache im Menschen, aus ihm sich entwickelnd, ihn durchdringend und umfassend“¹⁸. Das Gottesbewusstsein ist „in irgend einer Form in allen Subjekten vorhanden, weil in dem Wesen des menschlichen Geistes gelegen und darum von seinem Selbstbewußtseyn unablässig“¹⁹, sie „ist nicht nur eine *geschichtlich allgemeine* Erscheinung in der Menschheit, sondern sie umfaßt auch individuell betrachtet den ganzen Menschen“²⁰; als unverzichtbare Komponente des ersten Differenzierungsprozesses, in dem sich das anfängliche Bewusstsein in Welt- und Selbstbewusstsein zu manifestieren beginnt, stellt sie zugleich „eine *natürliche*“ und eine „eine *nothwendige* Erscheinung“²¹ dar.

Ausgehend vom Gemüt tritt die Religion als Gefühl bzw. Ahnung hervor und entfaltet sich vermittelt der rationalen bzw. intellektuellen Vermögen bis hin zur philosophischen Spekulation und vermittelt der voluntativen Vermögen bis hin zur Einsicht in die natur-unabhängige Freiheit des Menschen und in die göttliche Begründung der Sittlichkeit. Ihren äußeren Ausdruck findet sie in der Kunst, besonders im Kult, und in der Gesellschaft, hier vor allem in der kirchlichen Gemeinschaft. Wie jeder geistige Vorgang ist diese Dynamik nicht mechanistisch erklärbar, was alle Versuche ausschließt, Reli-

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands, Bd. 9, Freiburg i. Br. 1852, 167-172. 168.

¹⁷ *Apol* I 88.

¹⁸ *Apol* I 88.

¹⁹ *Apol* II 150f.

²⁰ *Apol* I 97.

²¹ *Apol* I 98.

gion als Produkt reinen Natureinflusses oder irgendeines äußerlichen autoritären Einflusses darzustellen²². Es handelt sich im Gegenteil um ein Wechselspiel von Rezeption und geistiger Eigenaktivität, Vernehmen und Verstehen, ausgehend von „einer ursprünglichen Berührung und Verbindung des Menschen mit Gott“²³, den Drey theologisch im Begriff der „Gottesebenbildlichkeit“²⁴ fasst, aber auch „innere Offenbarung“ oder – in seinen späten religionsphilosophischen Äußerungen – im Unterschied zu den geschichtlich-individuellen Gestaltungen sogar „objektive Religion“ nennt²⁵. Ein irgendwie atheistisches Verständnis von Religion oder Religiosität würde Drey demnach von vornherein ausschließen.

Aus der jeweiligen konkreten Grundbestimmung des Gottesverhältnisses heraus erhalten auch die letzten individuellen und kulturellen Äußerungen des Menschen eine Prägung, die Drey metaphorisch als „Charakter, Ton und Farbe“²⁶ bezeichnet: Der Christ esse und trinke schon anders als der Nichtchrist²⁷. Religion meint für Drey also nicht oder nicht nur bestimmte menschliche Äußerungen, die als „religiös“ bezeichnet werden, sondern Religion ist für ihn eine schwer zu definierende Angelegenheit der ganzen individuellen Gestalt. Sie ist demzufolge eine anthropologische Grunddimension wie Vernunft und Sprache. Areligiosität wäre Unvernunft oder Inhumanität.

Außerdem hat für Drey das Basisphänomen „Religion im Gemüt“ auch eine kriteriologische Dimension, insofern der ursprüngliche Ansatz- und Ausgangspunkt für die göttlich-menschliche Wechselbeziehung zum letztinstanzlichen Leitorgan für die Wahrheit der religiösen Erfahrung wird, also so etwas wie einen „religiösen Instinkt“ bildet²⁸. Da dieser Basis-Kontakt strikt individuell ist, relativiert er jegliche Effektivitäts-Überlegungen der Religionspädagogik und der Missionstheologie ebenso wie die theoretischen Verallgemeinerungen und Klassifizierungen, die sich in Begriffen wie „die Religion“ oder „das Christentum“ finden, und stellt eine ständige Begrenzung für jede diesbezügliche institutionelle Bemühung dar. Dass es trotz dieser mystischen Akzentsetzung – besonders beim frühen Drey – anders als z.B. beim Schleiermacher der *Reden* nicht zu einer Subjektivierung und Individualisierung des religiösen Phänomens kommt, das jede intellektuelle und

²² Vgl. *Apol* I 99-109.

²³ *Apol* I 109.

²⁴ Vgl. *Apol* I 110f.

²⁵ Vgl. Dreys Artikel „Religionsphilosophie“ in: *Kirchen-Lexikon*, a.a.O., 177-183. 179. In *KE* § 7 wird die objektive Religion „im eminentesten Sinne“ sogar mit dem Gott-Welt-Verhältnis gleichgesetzt.

²⁶ *KE* § 35.

²⁷ Vgl. *Apol* I 119.

²⁸ Vgl. E. Tiefensee: *Die religiöse Anlage und ihre Entwicklung. Der religionsphilosophische Ansatz Johann Sebastian Dreys (1777-1853)* (ETHSt 56) 146ff. – hier besonders der Hinweis auf Lessings „Beweis des Geistes und der Kraft“.

soziale Intersubjektivität als dessen heteronome Verfälschung verdächtigt²⁹, wird durch sein dynamisch-evolutives und sein organisch-umfassendes (um nicht zu sagen: „katholisches“) Verständnis des religiösen Menschen und des *orbis humanus* garantiert. Der Ausweg aus einem sich hier geradezu aufdrängenden individualistischen Religionskonzept liegt in Dreys durchgängiger Ansicht, Evolutionen vollzögen sich gesetzmäßig; individuelle Abweichungen seien letztlich das Ergebnis komplexer Wechselverhältnisse von universalmenschlicher Anlage zur Religion, göttlicher Offenbarung und konkreter Menschheitsgeschichte.

Dreys Religionsverständnis ist hier also weniger dialogisch-personalistisch als dialektisch-organisch – und bekommt dem ursprünglichen Ansatz entgegen ein starkes gattungsgeschichtliches Moment: auf der einen Seite Gott, auf der anderen „die Menschheit“. Das missing link ist hier die Analogie von Individual- und Universalgeschichte, wie sie sich besonders in der Lessingschen Metapher von der „Erziehung des Menschengeschlechts“ niederschlug, die Drey modifiziert übernimmt. Lessings pädagogisierende Geschichtsphilosophie zielte allerdings auf die autonome Vernunftreligion, was Drey anders sieht: Weil Entwicklung bzw. Erziehung sich für ihn durchgängig in der Korrelation von „Anlage und Reiz“ bewegt, insistiert er auf einem strikt polaren Verständnis sowohl der individuellen Religiosität als auch der kollektiven Religion. Das gilt vertikal für das unabdingbare Zusammenspiel von Vernunft und Offenbarung und horizontal für den gesellschaftlichen Kontext, der hier förderlich, aber auch störend sein kann. Dass diese Wechselbeziehungen nur bedingt notwendig sein könnten und z.B. Offenbarung bzw. Verkündigung für eine ansonsten schwierige und durch den Sündenfall zusätzlich erschwerte religiöse Selbstentfaltung nur von subsidiärer Natur sind, bis die Entwicklung in die reine Vernunftreligion überginge, ist in Dreys dialektischer Konzeption undenkbar³⁰.

Die der religiösen Anlage des Menschen entsprechende Religion ist für Drey selbstverständlich die christliche. Deren Zielpunkt liegt in der Offenbarung der wahren und reinen Humanität und der wahren Divinität der Gott-Mensch-Beziehung³¹. Am Anfang der Menschheitsgeschichte muss als Korrelat zur „inneren Offenbarung“ der Gottebenbildlichkeit – wie auch immer – eine (äußere) Uroffenbarung gedacht werden; das Heidentum stellt sich als letztlich fehllaufender Explikationsversuch dieses gottmenschlichen Erstkontakts angesichts mangelnden Offenbarungseinflusses heraus; das Judentum ist dagegen konsequente Entfaltung des Anfangs mit Hilfe ständig neuer

²⁹ Vgl. Dreys Reaktion auf den Vorwurf des „Mystizismus“ (vgl. E. Tiefensee, ebd. 151ff.). Vgl. dazu F. D. E. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799, 63 (zit. n. ders.: *Theologische Schriften*, hg. v. K. Nowak, Berlin (Ost)1983, 85): „Worüber denn in der Religion hat man gestritten, Partei gemacht und Kriege entzündet? Über die Moral bisweilen und über die Metaphysik immer, und beide gehören nicht hinein.“

³⁰ Vgl. E. Tiefensee: *Anlage*, a.a.O., 159f. 170-174. 180-182. 193-197.

³¹ Vgl. ebd. 225f.

Offenbarungsimpulse. Als es hier fast zwangsläufig zur nationalreligiösen Stagnation kam, musste die religiöse Entwicklung durch die Offenbarung in Christus auf eine neue Stufe gehoben werden; damit sind die anderen Religionen als Vorstufen deklassiert, wie Drey faktenreich im zweiten Band seiner *Apologetik* nachzuweisen versucht.

c) Naturphilosophische Akzentuierung

Die Offenbarung ist für Drey schon in der Seinsordnung angelegt, was seine theologische Konstruktion stark naturphilosophisch akzentuiert. Das ist trotz erkenntnistheoretischer Wende zum Subjekt, die bei Drey deutlich hervortritt, nicht verwunderlich, da inzwischen Schellings Identitätsphilosophie im Gespräch ist, deren naturphilosophische Implikate der junge Drey als Lehrer für Physik im Rottweiler Lyzeum intensiv rezipiert hat³². Von Schelling übernimmt er auch den hochgerüsteten Systemanspruch des Deutschen Idealismus, wonach nicht als System bezeichnet werden kann, was nur faktisch zusammenhängt³³. Mit Dreys Worten: Wissenschaft sei nichts, „wörter über denn ein eben so zufälliges Gespräch angefangen wird, wie über dürres Laub, auf welches etwa zween Wanderer treten, ohne zu wissen, woher der Wind es gewehet habe“³⁴. Der Kontext, in dem sich die Wissenschaft mit Notwendigkeit entwickelt, ist im Falle von Dreys Ansatz bei einem ursprünglichen Gottesbewusstsein aber nicht eine explizite Erkenntnistheorie³⁵, sondern trotz aller Rekurse auf pädagogische und epistemologische Sachverhalte rekonstruiert er, Schellings identitätsphilosophischem Ansatz folgend, das für jede Art von Entwicklung, sei sie im physischen oder psychischen Bereich, notwendige Wechselspiel der polaren Kräfte aus naturphilosophischen Grundprinzipien, die er als Theologe dann schöpfungstheologisch interpretiert. Demnach vollzieht sich die kosmische Evolution in einem Wechselspiel von kontinuierlichen Phasen, in denen sich keimhaft angelegte Seinsbereiche ausformen, und diskontinuierlichen Sprüngen, in denen sich neue Sphären konstituieren. Der Mensch ist in diesem Sinne das Zu-sich-selbst-Kommen des Gott-Welt-Verhältnisses, welches von Anfang an dem Universum eingestiftet worden ist. Mit der Betonung der bleibenden Relationalität und Polarität versucht Drey weder in den Graben einer deistischen Gottferne angesichts einer sich selbst entfaltenden Natur und Kultur zu steuern noch der pantheistischen Versuchung einer von einer allgegenwärtigen Gotteskraft gelenkten Entwicklung zu erliegen. (Hinsichtlich der Rolle der

³² Vgl. hierzu und im Folgenden ebd. 21-70.

³³ Vgl. W. G. Jacobs, „Friedrich Wilhelm Josef (von) Schelling: Vernunft und Wirklichkeit“, in: A. Graeser (Hrsg.): *Große Philosophen*, Darmstadt 2001, 590-604. 592.

³⁴ KE Vorrede iv f.

³⁵ Bei Drey findet sich keine explizite Erkenntnistheorie, so dass seine Interpretation der Gottebenbildlichkeit des Menschen als einer ursprünglichen Einstiftung der Idee Gottes in die menschliche Selbstanschauung bzw. als eines ursprünglichen Gottesbewusstseins im individuellen Selbst- und Weltbewusstsein in epistemologischer Hinsicht relativ unbestimmt bleibt.

Offenbarung entsprechen diesen die Extreme Rationalismus und Supranaturalismus.) Die Zielsetzung des Christentums ist für Drey nichts weniger als das erlöste Universum³⁶.

Ein Beispiel aus Dreys *Apologetik* soll das illustrieren³⁷: Basisthese für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen ist bei Drey die Einsicht, es herrsche der „vollkommene Gegensatz“³⁸ zwischen der vor- und nachchristlichen Situation, welche den divinatorischen Rückschluss auf übermenschliche Kräfte bei der Entstehung des Christentums erzwingt. Was es mit diesem angeblich vollkommenen Gegensatz auf sich hat, der ja schon aus Gründen der genetisch-dynamischen Systemkonstruktion nicht kontradiktorisch sein kann, bleibt hier unbestimmt. Es handelt sich offensichtlich um die dialektische Entgegensetzung von Alt und Neu, die Hegel in den Begriff vom „Aufheben“ als Annihilieren, Konservieren und Transzendieren der niederen in der höheren Stufe gefasst hat – allerdings abzüglich seiner Konsequenzen hinsichtlich einer reinen Selbstentfaltung des Systems. Bei Drey liest sich das dann an einer etwas versteckten Stelle so: Es gäbe ein allgemeines und bekanntes „Axiom, daß sich aus einer gegebenen Summe von Erkenntnissen auch wieder nur eine bestimmte Summe neuer Erkenntnisse ableiten lasse, wie eine gegebene Summe von Elementen nur eine bestimmte Zahl von Zusammensetzungen zuläßt, und die Geschichte der menschlichen Kultur in allen Richtungen bezeugt die Gültigkeit der Anwendung jenes mathematischen Satzes“³⁹. Dieser Grundsatz, so ist Drey überzeugt, gilt also nicht nur für die Kultur, sondern im ganzen Universum: Mathematisch spannt sich aus einer Anfangszahl und einigen wenigen Regeln der gesamte Bereich z.B. der unendlich vielen natürlichen Zahlen auf. Um aber in eine andere Sphäre (z.B. die der rationalen Zahlen) vorzustoßen, braucht es eine neue Art von Operation (z.B. die Division), die sozusagen „von außen“ eingebracht wird. Diesem Gesetz von Kontinuität und Diskontinuität, Anlage und Reiz folgt die Evolution in allen Bereichen: Hat sich also die Klasse, oder wie Drey sagt: die „Sphäre“, der anorganischen Entitäten aus eigener Kraft zugleich entfaltet wie abgeschlossen, braucht es so etwas wie einen göttlichen Blitz zur Entstehung des Biologischen, gleiches gilt für das erste Auftreten der Vernunft und im Bereich der religiösen Phänomene für die Entstehung des Christentums. Im letzteren Fall trägt der Impuls den Namen „göttliche Offenbarung“, der sich aber analog auch für frühere solcher Entwicklungssprünge im Kosmos verwenden ließe.

³⁶ Vgl. M. Seckler, „Reich Gottes als Thema des Denkens. Zwei exemplarische Modelle: E. Bloch und J. S. Drey“, in: H. Gauß u.a. (Hrsgg.): *Im Gespräch der Mensch. Ein interdisziplinärer Dialog* (FS J. Möller), Düsseldorf 1981, 53-62. 61.

³⁷ Ich verfolge diese Linie hier nicht weiter und verweise auf das Material, das ich in meiner Dissertation (vgl. E. Tiefensee: *Anlage*, a.a.O.) ausgebreitet habe.

³⁸ *Apol* II 238f.

³⁹ *Apol* I 149f.

2. Anfragen an Dreys Konzeption

Die hier skizzierte und von Drey selbst nur teilweise explizierte Konstruktion macht einen grandiosen Eindruck, nur ist fraglich, ob und wie sie heute noch hilfreich sein kann. Nach der sogenannten „Krise des Idealismus“ geraten Systemprogramme wie das Dreys unter starken Legitimationsdruck. Deren erste Schwachstelle ist das Verhältnis von Spekulation und Empirie. Drey ist erheblich sorgfältiger als z.B. sein Gewährsmann Schelling mit Fakten umgegangen, was u.a. dazu geführt hat, dass verschiedene Projekte bei ihm nie zur Ausführung kamen, u.a. weil sich die Tatsachen einfach nicht den hochfliegenden spekulativen Plänen beugen wollten. Eine zweite Schwachstelle ist die axiomatische Konstruktion dieses Gebildes *more geometrico*, die sich leicht an wenigen gezielten Stellen aushebeln lässt. Und als keineswegs zu unterschätzende dritte Schwachstelle ergibt sich der Systemanspruch überhaupt, der in postmodernen Zeiten nach einigen auch wissenschaftstheoretisch bedeutsamen Revolutionen rasch unter Totalisierungsverdacht gerät.

Wo würde eine solche Kritik also den Hebel ansetzen? Sicher an der zentralen Stelle im Dreyschen Systemprogramm: an seiner Religions- und Offenbarungstheorie. Zunächst bietet sich dazu deren naturphilosophische Grundlegung geradezu an. Zu Schellings Identitätssystem führt kein Weg zurück: Nach Dreys und Schellings Tod brach in der zweiten Jahrhunderthälfte der Konflikt zwischen Natur- und Geisteswissenschaften endgültig auf⁴⁰. Der Bruch ist bis heute nicht geheilt – vielleicht erfordert das eine fast ebenso große Kraftanstrengung wie die ökumenischen Bemühungen zwischen den Kirchen nach der Reformation. Doch könnte Drey in diesem Feld durchaus Impulse geben⁴¹: Zumindest der gegenwärtigen Theologie stände eine Neubesinnung wohl an, auf welche Weise sie angesichts ihrer vornehmlich hermeneutischen Ausrichtung mit den Naturwissenschaften im Gespräch bleiben will; im Blick z.B. auf die bioethischen Fragestellungen wäre das dringend nötig. Darüber hinaus scheint eine zentrale Frage in Dreys Konzeption auch die gegenwärtige Naturwissenschaft zu bewegen: das Problem der evolutiven Diskontinuitäten im Kosmos. Folgt man dem ehemaligen Herausgeber des Wissenschaftsmagazins *Nature*, John Maddox, so stellen der Anfang des Universums, das erste Auftreten von Leben und die Entstehung von Bewusstsein in ihm trotz Urknall-Hypothese, biochemischen Erkenntnissen und neurophysiologischem Wissenszuwachs nach wie vor un-

⁴⁰ Vgl. M. Illmer, „Die katholische Auseinandersetzung mit den modernen Wissenschaften“, in: E. Coreth-W. M. Neidl-G. Pfligersdorffer (Hrsgg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 1, Graz-Wien-Köln 1987, 768-789.

⁴¹ Vgl. E. Tiefensee, „Erläuterung aus dem Beispiel der Naturgeschichte der Erde. Naturphilosophische Wurzeln des Entwicklungsbegriffs bei Drey“, in: A. P. Kustermann (Hrsg.): *Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777-1853) in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1994, 229-245.

gelöste Rätsel dar⁴². Dreys „divinatorische Beweisführung“ hätte also in diesem Feld durchaus Chancen.

Eine größere Angriffsfläche bietet jedoch Dreys dezidierte These der anthropologischen Identifikation von animal rationale und homo areligiosus, was im Umkehrschluss bedeuten würde, dass trotz aller denkbaren Differenzen von „objektiver“ und „subjektiver“ Religion (also Gott-Mensch- und Mensch-Gott-Verhältnissen) Areligiosität genauso wie Vernunftlosigkeit im Bereich des Humanen letztlich unmöglich sind. Drey kann deshalb wie selbstverständlich von einer religiösen Anlage in jedem Menschen, gebunden an die Vernunft als vernehmendes und doch aktiv-rezipierendes Organ, ausgehen. Die „Verirrung, dass der Mensch durch irgend eine Funktion seiner Vermögen sich selbst als absolut gesetzt, und damit entweder das Daseyn von etwas höherem über ihm, oder auch nur die Verbindung seiner selbst mit dem Höhern geläugnet hätte“⁴³, ist für Drey ausgeschlossen: Das „Vermögen überhaupt von religiösen Wahrheiten und Empfindungen afficirt zu werden“ sei „in jedem noch nicht verdorbenen Gemüthe da“⁴⁴ – Areligiosität könnte also bestenfalls eine Art von desaströser Gemütsverwirrung sein.

Anders als Drey in Tübingen sieht Schleiermacher in der Großstadt Berlin die Lage: Konfrontiert mit der Religionsdistanz der dortigen Elite, beklagt er in seinen *Reden* bildreich die Unzugänglichkeit der intellektuellen „Verächter“ der Religion: „Wie oft habe ich die Musik meiner Religion angestimmt, um die Gegenwärtigen zu bewegen, von einzelnen leisen Tönen anhebend und mit jugendlichem Ungestüm sehnsuchtsvoll fortschreitend bis zur vollsten Harmonie der religiösen Gefühle: aber nichts regte sich und antwortete in ihnen!“⁴⁵ Max Webers klassische Metapher vom religiös unmusikalischen Menschen hat diese Metaphorik zum Hintergrund⁴⁶. Für Schleiermacher ist Religion eher nur eine „Provinz im Gemüte“⁴⁷, für Drey dagegen eine anthropologische Grunddimension. Als solche bezeichnet Gerd Haeffner Basisstrukturen des menschlichen Seins, die dadurch gekennzeichnet sind, dass sie 1. pars pro toto für das gesamte Humanum stehen können und deshalb nur analytisch voneinander zu trennen sind sowie 2. als solche den unhintergehbaren Bedingungsrahmen jeder anthropologischen Reflexion bilden. Haeffners nach eigenen Worten unvollständige Aufzählung umfasst Sprach-

⁴² Vgl. J. Maddox: *Was zu entdecken bleibt. Über die Geheimnisse des Universums, den Ursprung des Lebens und die Zukunft der Menschheit*, Frankfurt a. M. 2002, bes. 39. 147. 309.

⁴³ *Apol* I 83.

⁴⁴ KE § 102.

⁴⁵ F. D. E. Schleiermacher: *Reden*, a.a.O. 1799, 135 (a.a.O. 1983, 121).

⁴⁶ Vgl. E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“. Zu einer Metapher Max Webers“, in: B. Pittner-A. Wollbold (Hrsgg.): *Zeiten des Übergangs (FS F. G. Friemel) (ETHSt 80)*, Leipzig 2000, 119-136.

⁴⁷ F. D. E. Schleiermacher: *Reden*, a.a.O. 1799, 37 (a.a.O. 1983, 71).

lichkeit, Sozialität, Geschichtlichkeit und Leiblichkeit – die Religiosität führt er bemerkenswerterweise nicht auf⁴⁸.

Diese Vorsicht ist auch dringend zu empfehlen – angesichts der massenweisen Abkehr von der Religion, die erst in den Jahrzehnten nach Dreys Tod und für ihn sicher unvorstellbar in Europa aufbrach und u.a. in den neuen Bundesländern zu so etwas wie einem Volksatheismus geführt hat⁴⁹. Ist also Religiosität wirklich eine anthropologische Grunddimension wie die anderen genannten, so dass man eine Bestimmung des Menschen als homo religiosus in den gleichen Rang erheben kann wie die (im wesentlichen noch unbestrittene) als animal rationale oder ζῷον λόγον ἔχον? Schon die Frage zu stellen zeigt, wie weit wir inzwischen von Dreys Sicherheit entfernt sind, ausgerechnet die Religiosität zum Fundamentalfaktum seiner Christentumstheorie zu machen.

Die Kollision des Dreyschen Systemansatzes mit der diesbezüglich konträren Faktizität bringt das gesamte Konstrukt ins Wanken. Wenn die Ubiquität von Religion nicht mehr gewährleistet ist, dann kann nur noch schwer auf eine universalmenschliche Anlage zur Religion geschlossen werden. Damit kommt aber Dreys Rekonstruktion einer „inneren Offenbarung“ am Anfang jeden Vernunftgebrauchs in Schwierigkeiten – und mit diesem „punctum saliens“⁵⁰ das gesamte „katholische System“. Die erste Vermutung wäre: Hier erweist sich Dreys Religionsbegriff hinsichtlich der Aufzählung der Charakteristika als zu eng, um die These von der Ubiquität von Religion tragen zu können. Das gilt besonders angesichts der heutigen Pluralität religiöser Phänomene. Drey sieht zwar z.B. die atheistischen Elemente im Buddhismus und Konfuzianismus⁵¹, klassifiziert aber letztlich diese beiden „Religionen“ als reinen Pantheismus naturphilosophischer Provenienz bzw. im Fall des Buddhismus als volksreligiöse Version des Polytheismus. Sein Religionsbegriff ist also deutlich christentumszentriert; dass hier eine petitio principii lauert, gibt er übrigens in einer Anmerkung der *Kurzen Einleitung* zu: „Die Principien, mit Hülfe deren diese Untersuchung geführt wird, sind zwar zunächst die allgemeinen Principien der Vernunft über Religion und Moral. Wenn man aber die Ausbildung dieser Principien zu ihrer gegenwärtigen Gestalt historisch betrachtet, so wird man finden, daß sie größtentheils aus dem Christentum abstrahirt sind, und es daher eigentlich nur an sich selbst geprüft wird.“⁵²

⁴⁸ Vgl. G. Haeffner: *Philosophische Anthropologie (Grundkurs Philosophie 1)*, Stuttgart ²1989, besonders 39ff.

⁴⁹ Vgl. E. Tiefensee, „Homo areligiosus – Eine relativ junge und noch regional begrenzte Spezies“, in: W. Bergsdorf-H. Hoffmeister-J. Rüpke (Hrsgg.): *Weltreligionen im 21. Jahrhundert. Dreizehn Vorlesungen*, Weimar 2001, 75-98.

⁵⁰ Zum Begriff des „punctum saliens“ und der dahinterstehenden Kristallisationstheorie bei Drey vgl. E. Tiefensee: *Anlage* 65-67.

⁵¹ Vgl. *Apol* II 100.

⁵² *KE* § 230 Anm. Vgl. hierzu A. P. Kustermann: *Apologetik*, a.a.O., 324-330.

Dreys Verteidigung würde die „Centralidee“ und damit den Begriff einer Religion als Verhältnis des Menschen zu einer personal konnotierten höheren Welt beibehalten und angesichts der verbreiteten Areligiosität darauf insistieren, dass hier nur ein Defekt bezüglich der *sana et recta ratio* vorliegen könne. Das wäre letztlich eine schwerwiegende Unterstellung von Unvernunft; die Frage ist, ob Dreys Gleichsetzung von *animal rationale* und *homo religiosus* dafür hinreichend fundiert ist. Zweifel sind nach dem bisher Gesagten durchaus angebracht. Außerdem käme als nächstes seine apologetische Evaluierung der Religionen (samt Areligiosität) ins Visier. Die anthropologische Grundannahme Dreys zielt ja auf einen Fortschritt der Menschheit durch Offenbarung im Paradigma einer „Erziehung des Menschengeschlechts“ bis hin zum erlösten Universum. Folglich disqualifizieren sich die vorhergehenden Stufen der religiösen Entwicklung in gewisser Weise von selbst – vom (Volks-)Atheismus ganz zu schweigen. Denn die heidnischen Fehlformen von Religion seien noch „unendlich besser als völlige Gottvergessenheit“⁵³, das Heidentum selbst aber und sogar dessen spätantike atheistische Anwendungen fungieren sozusagen als Sehnsuchtsmovers für eine Heilung, die das Christentum bringt⁵⁴. Das Judentum dagegen habe seine Bestimmung, die wahre Urreligion bis zum Christentum fortzuführen, zwar bis zur Zeitenwende hinreichend erfüllt, erscheine nun aber wie eine Art Fossil ohne Weiterentwicklung und ohne missionarische Ausstrahlung und damit als unfruchtbar. So zeige die Okkupation Jerusalems durch Fremdvölker, dass der Bund Gottes mit dieser Nation aufgehoben sei⁵⁵.

Mag darin durchaus ein Körnchen empirische Wahrheit stecken: Eine solche aus einer Fortschrittsperspektive erstellte gattungsgeschichtliche Global-Konstruktion ist angesichts der im 20. Jahrhundert manifest gewordenen Krise des Humanum und der entsprechenden geschichtsphilosophischen Spekulationen kaum noch nachvollziehbar; der Vorwurf des Totalitarismus mit all seinen Facetten (also samt dem Vorwurf der Intoleranz und Arroganz sowie des Antijudaismus) stellt sich fast zwangsläufig ein.

3. Lösungsvorschläge

Dreys religionsphilosophische Grundlegung zu retten, dürfte schwer sein, aber nicht aussichtslos. Das Christentum muss nach wie vor in dem kulturellen Bereich platziert werden, der „Religion“ heißt, auch wenn das Bewusstsein seit Drey noch um einiges gewachsen ist, dass die Definition von Religion schwierig und aufgrund der Herkunft des Terminus aus der rö-

⁵³ *Apol* II 151.

⁵⁴ Vgl. *Apol* II 153.

⁵⁵ Vgl. *Apol* II 196ff.

misch-christlich geprägten Kultur Westeuropas interkulturell nur begrenzt anwendbar ist⁵⁶.

Die für das folgende zentrale Frage ist, ob und wie die Behauptung einer universalmenschlichen religiösen Anlage angesichts des zumindest heute, wenn nicht sogar schon früher begrenzten Vorkommens von so etwas wie Religion noch aufrechterhalten werden kann. Diese Frage ist keineswegs nebensächlich: Der Begriff der Religion hat, zunächst einmal unabhängig von seinem Inhalt, eine hohe hermeneutische Relevanz. Er dient der Versprachlichung (und dann auch Erklärung) eines spezifischen Segments menschlichen Erlebens und Verhaltens und der damit zusammenhängenden Kulturleistungen: Er ist also erkenntnisfunktional. Missionsstrategisch und soteriologisch umschreibt er den Verständigungshorizont für Dialoge, Apologien und Polemiken – hierher gehört der Terminus „Weltreligionen“ – und fungiert forschungsstrategisch als Sammelbegriff zur Zentrierung der verschiedenen psychologischen, soziologischen, historischen und philosophischen Auseinandersetzungen auf ein abgrenzbares Gegenstandsfeld: Der Religionsbegriff ist so gesehen diskursfunktional. Nicht zuletzt ist er sozialfunktional, denn er wurde und wird mit Tugendhaftigkeit konnotiert und dient von Kant bis Böckenförde zur Bezeichnung eines fundamentalen gesellschaftlichen und insbesondere staatlichen Funktionselements – hierher gehört der Terminus „Zivilreligion“. Gegen all das sind natürlich verschiedene Einwände möglich, die zu diskutieren hier der Raum fehlt, es ist aber kein Ersatzbegriff in Sicht, der diese Funktionen gleichermaßen erfüllen könnte. So gesehen gibt es eine Analogie des Religions- zum Vernunftbegriff, der auf seine Weise ebenfalls all diese Funktionen erfüllt, weshalb jemandem Vernunft grundsätzlich abzusprechen, sich eigentlich verbietet.

Allerdings hat der Begriff der Religion nicht wie der des Denkens oder der Vernunft von vornherein die zweifelsfreie Universalität und Sprachunabhängigkeit für sich wie andere philosophische Grundbegriffe, sondern tendiert eher zur Klasse der Begriffe, „die Artefakte einer bestimmten Sprache sind und auf rein lokale Wurzeln zurückgehen“⁵⁷. Eine mögliche Strategie, um den Religionsbegriff als solchen der historischen Relativierung zu entziehen und seine universalmenschliche Extension zu erhalten, bestände darin, seine Intension (also seine Bedeutung) so zu verändern, dass er wieder ubiquitär instantiiert ist⁵⁸. Drey müsste also seine obengenannte Auf-

⁵⁶ Vgl. neuerdings J. Figl (Hrsg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck-Wien-Göttingen 2003, 62-80; A. Wilke, „Religion zwischen Ritual, Glauben, Wissen und Erfahrung“ in: *ZDPE* 25 (2003) 3-21.

⁵⁷ Th. Nagel: *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, 58f.

⁵⁸ Angemerkt sei eine weitere Möglichkeit: Drey korreliert den theologischen Begriff der Gottebenbildlichkeit (bzw. der „objektiven Religion“) mit dem Begriff des menschlichen Selbstbewusstseins (vgl. seinen Art. „Religionsphilosophie“, a.a.O., 178f.) und dementsprechend den des homo religiosus mit dem des animal rationale. Diese vernunfttheoretische Bestimmung des ursprünglichen Gott-Mensch-Verhältnisses durch eine andere zu ersetzen, um so die anthropologisch problematische Gleichsetzung der Areligiosität mit

zählung auf weniger Elemente reduzieren – z.B. die „Centralidee“ der personalen Konnotation einer höheren Welt eliminieren – und die Basisthese des Systems von der universalmenschlichen Verbreitung der Religion wäre wahrscheinlich auch angesichts der unbestreitbar vorhandenen diversen Atheismen gerettet.

Nun mag der interne Diskurs eines religionswissenschaftlichen Seminars mit Begriffen operieren, wonach Religion all das ist, was – unabhängig von der Gottesfrage – bestimmte Funktionen in einer Gesellschaft erfüllt, und entsprechend auch von „Zivilreligion“ oder „Kochen als religiöse[r] Praxis“⁵⁹ sprechen. Man kann sich mit Begriffen helfen, welche die Wahrheitsproblematik hinsichtlich der Inhalte einer „Religion“ ausklammern und einen interpersonalen Bezug zu einem Absoluten für unnötig halten, um z.B. den Buddhismus zu integrieren. Im Kontext einer traditionellen Soteriologie kann auch der Terminus „anonymer Christ“ hilfreich sein. Dem konkreten Menschen werden diese Umwidmungen schwerlich gerecht, wenn er sich selbst, so man nachfragt und er die Frage versteht, entschieden als areligiös bezeichnet. Also ist, um die These von einer universalmenschlichen Gegebenheit einer religiösen Dimension im menschlichen Vernunftgebrauch zu halten, der Weg über eine veränderte Begriffsbestimmung von „Religion“ angesichts des zahlreichen Vorkommens solcher Individuen nicht gangbar, wenn nicht am Ende eine völlige Begriffsverwirrung eintreten soll: Die sich selbst als „areligiös“ definieren, werden von der anderen Seite als (irgendwie) „religiös“ qualifiziert.

Die Beibehaltung der von Drey vorgeschlagenen inhaltlichen Bestimmung des Religionsbegriffs sowohl hinsichtlich dessen zentraler Fokussierung auf ein personalistisch konnotiertes Welt-Gott-Verhältnis als auch hinsichtlich der Korrelation von Vernünftigkeit und Religiosität⁶⁰ hat also eine gewisse Attraktivität. Natürlich müsste die religiöse Dimension der Vernunft jetzt eingehender und die Bestimmung ihrer empirisch nicht zu fassenden ursprünglichen Verfasstheit als *Gottes-Bewusstsein* vielleicht auch anders als von Drey expliziert werden, doch ist ein solches Projekt angesichts des Wis-

Vernunftlosigkeit zu umgehen, wäre aber ein zu radikaler Eingriff: Dreys Ansatz beim ursprünglichen Gottesbewusstsein wäre nicht mehr zu retten, ein völlig anderer Ansatz träte an dessen Stelle.

⁵⁹ A. Portmann, „Kochen als religiöse Praxis. Über Religion in der Moderne und die Schwierigkeit, sie zu erkennen“, in: U. Gerber (Hrsg.): *Religiosität in der Postmoderne (Darmstädter Theologische Beiträge zu Gegenwartsfragen 3)*, Frankfurt a. M. 1998, 81-99.

⁶⁰ Es gibt zu der obengenannten nämlich noch eine weitere Möglichkeit: Drey korreliert den theologischen Begriff der Gottebenbildlichkeit (bzw. der „objektiven Religion“) mit dem Begriff des menschlichen Selbstbewusstseins (vgl. seinen Art. „Religionsphilosophie“, a.a.O., 178f.) und dementsprechend den des homo religiosus mit dem des animal rationale. Diese vernunfttheoretische Bestimmung des ursprünglichen Gott-Mensch-Verhältnisses durch eine andere zu ersetzen, um so die anthropologisch problematische Gleichsetzung der Areligiosität mit Vernunftlosigkeit zu umgehen, wäre aber ein zu radikaler Eingriff: Dreys Ansatz beim ursprünglichen Gottesbewusstsein wäre nicht mehr zu retten, ein völlig anderer Ansatz träte an dessen Stelle.

sens um die unhintergehbare perspektivische Kontingenz menschlicher Rationalität selbst heute nicht chancenlos⁶¹. Wie aber ist in einem solchen anthropologischen Kontext, der den Begriff des animal rationale und den des homo religiosus in eine so starke Korrelation bringt, mit der faktischen Areligiosität umzugehen, ohne - wie es auch bei Drey zumindest tendenziell geschieht - die betroffenen Menschen intellektuell oder moralisch zu deklassieren?

Hier wäre vor dem anthropologischen Fehlschluss zu warnen, demzufolge Aussagen über das Menschsein im allgemeinen auf den konkreten Menschen fallweise „heruntergebrochen“ und die Individuen entsprechend evaluiert werden. Das im deduktiven Beweisgang übliche Verfahren muss fehlgehen, weil sowohl hinsichtlich der Bestimmung des Menschen als animal rationale als auch als homo religiosus kein Mensch einfach ein „Fall“ von Menschsein ist, sondern „ineffabile“ anders als alle anderen und doch in seiner Würde jedem anderen Menschen gleichrangig. Wie Blindheit zwar eine defiziente Form von Menschsein, der Blinde aber nicht weniger Mensch als der Sehende ist, so sind Menschen ohne erkennbare oder mangelhafte Vernunftleistung (Embryos, Säuglinge, Alzheimerkranke, im Koma Liegende, Schlafende, Bewusstlose etc.) zwar hinsichtlich des allgemeinen Menschseins defizient und deshalb z.B. hilfsbedürftig, aber deshalb nicht weniger, sondern anders Mensch als z.B. die Angehörigen einer intellektuellen Elite. Gleiches gälte dann mutatis mutandis vom religiösen Menschen: Der religiös unmusikalische Max Weber darf sich zwar selbst in anthropologischer Perspektive (oder um mit Drey zu sprechen: subjektiv hinsichtlich der „objektiven Religion“) als „Krüppel“ bezeichnen⁶² - er muss es eigentlich auch und vielleicht fühlt er sich im Unterschied zu vielen heutigen Mitbetroffenen sogar als ein solcher. Trotzdem ist ein konkreter Mensch ohne Bezug zu so etwas wie Religion nicht weniger, sondern anders Mensch als z.B. ein christlicher Mystiker. So gesehen wären Dreys gattungsgeschichtliche Grundannahmen trotz so vieler gegensätzlicher Indikationen in der heutigen Zeit eher erträglich. Zu vermeiden wäre demzufolge seine - und nicht nur seine - Tendenz, die anthropologischen Grundbestimmungen auf konkrete Individuen und auch Kulturen anzuwenden, was sogar gefährlich wäre, sobald - fast unvermeidlich - damit Abwertungen in concreto verbunden werden. Denn Religion ist wie Vernunft dem vorausgesetzten anthropologischen Ansatzpunkt gemäß so fundamental und zentral, dass jede unvorsichtige Operation des Zu- oder Absprechens in diesem Begriffsfeld zu humanitären Katastrophen führen kann, wie die Geschichte genügend beweist. Vielleicht wird so verständlich, warum vielerorts auch heute die These von der Ubiquität der Religion aufrechterhalten wird - und sei es um den Preis der Begriffskonfusion.

⁶¹ Vgl. E. Tiefensee, *Homo*, a.a.O., 79f.

⁶² So in einem Brief an F. Tönnies, vgl. M. Weber: *Gesamtausgabe*, Bd. 2,6, Tübingen 1994, 63-66. 65; vgl. E. Tiefensee, *Religiös unmusikalisch*, a.a.O.

Schluss: Impulse

Sollte Dreys Systemkonzept auch auf diese Weise nicht zu retten sein, wäre eine Auseinandersetzung mit ihm trotzdem anregend: So führt hinter den anthropozentrischen Ansatz der Gottesfrage, wie Drey ihn expliziert, wohl kein Weg zurück. Religionsphilosophie nach Kant wird als transzendente Hermeneutik menschlicher Selbst- und dann auch Welt-Erfahrung zu konzipieren sein, und das auch in kultureller Perspektive, um nicht in den Individualismus abzugleiten. Dabei darf aber die Gottesfrage nicht ausgeblendet oder m. a. W. ein substantialistisches Religionsverständnis verabschiedet werden, wenn nicht der zentrale Punkt religiöser Phänomene, die den Namen zu Recht tragen wollen, verfehlt werden soll. Allerdings bekommt der Religionsbegriff so erfahrungstheoretisch ansetzend eine - um mit Drey zu sprechen - starke „mystifizierende“ Akzentuierung. Der vom Schleiermacher der *Reden* forcierte Konflikt mit objektivistischen Religions- und Offenbarungsbegriffen ist hier unvermeidlich. Drey sah das Problem und hat um dessen Lösung bis zuletzt gerungen, sie muss ständig neu gesucht werden.

Ein weitere Anregung ergibt sich aus Dreys Verortung der Religion im Gemüt als einem geistigen Kraftzentrum. Hieraus ließe sich die Konsequenz ziehen, dass es zwar - anders als Drey vermutet - im Wertebewusstsein und kulturellen Gedächtnis nicht unbedingt zu Ausfallerscheinungen kommen muss, wenn die Religiosität schwindet, da die entsprechenden Inhalte durchaus auch von ihrer Genesis abgelöst in Geltung bleiben können, dass es aber nötigenfalls an ethischer „Power“ fehlt, wenn es gilt, das für richtig und gut Erkannte auch entschieden umzusetzen⁶³. Auch dem Hinweis auf die Fähigkeit der Religiosität, der allgemeinen Richtung auf die Gottheit „einen bestimmten Charakter, Ton und Farbe“ zu geben, wäre nachzugehen. Damit sucht Drey der heute noch einmal verstärkten Tendenz entgegenzuwirken, der Religion nur eine „Provinz“ im Humanum zuzugestehen. Angesichts der zunehmenden Segmentierung der modernen Kultur dürfte es zwar schwer sein, zur Sicherheit zurückzufinden, mit der Drey Religiosität als anthropologische Grunddimension in seine Fundamentaltheologie einträgt. Die Frage schließt sich jedoch an, ob sie nicht wiedergewonnen werden müsste: *Animal rationale est homo religiosus*.

Religionssoziologisch provozierend ist der von Drey angesprochene transzendente oder - wenn man so will - lebensweltliche Sachverhalt der religiösen Prägung, der zufolge z.B. der Christ anders isst als der Nichtchrist: Was macht eine konkrete Persönlichkeit, Gesellschaft oder Kultur oder auch nur eine bestimmte Äußerung zu einer spezifisch „christlichen“ oder auch nur „religiösen“? Erfahrungsgemäß erschließt sich die Differenz eher intui-

⁶³ Wobei dahingestellt bleiben mag, ob die unzureichende Handlungsmotivation aufgrund kollektiver Negativbeeinflussung entsteht oder aus dem Verdacht resultiert, sich auf ein letztlich erfolgloses Unternehmen einzulassen, oder aus mangelnder Willenskraft kommt, vgl. E. Förster, „Die Wandlungen in Kants Gotteslehre“: *ZphF* 52 (1998) 341-362.

tiv, besonders wenn man in „nichtchristliche“ bzw. „areligiöse“ Kontexte eintaucht und gleichsam von außen auf das Eigene schaut, um – durchaus mit Dreys Anstrengungen einer „divinatorischen Beweisführung“ vor Augen – diese Differenz dann auch wissenschaftlich zu fassen. Die aber dürfte nur schwer in die Raster heutiger Umfragekonzepte zu bringen sein.