

Hermann Deuser

# Religion realistisch



---

Mohr Siebeck

*Hermann Deuser*  
Religion realistisch





Hermann Deuser

# Religion realistisch

Sechs religionsphilosophische Essays

Mohr Siebeck

HERMANN DEUSER, geboren 1946; Studium der Ev. Theologie, Philosophie und Germanistik; 1973 Promotion; 1978 Habilitation; Prof. em. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main; Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt.

Gefördert von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau

ISBN 978-3-16-162625-8 / eISBN 978-3-16-162770-5  
DOI 10.1628/978-3-16-162770-5

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Stempel Garamond gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

## Vorwort

*Was ist als Phänomen gegeben, das seine Nachzeichnung in Sprache ermöglicht und verlangt? Nie etwas anderes als das, was uns und unseresgleichen jeweils jetzt zu-verstehen vorgegeben ist. Reales also...\**

Wird in der Öffentlichkeit von ‚Religion‘ oder ‚religiösen‘ Gegenständen gesprochen, so tritt häufig eine Sprachhemmung auf. Sie rührt daher, dass zwei sich widersprechende Erfahrungsweisen unserer Wirklichkeit – ‚Realität‘ – plötzlich aufeinandertreffen. Die eine lebt noch, mehr oder weniger, von Jugend an in Sprache und Verstehen religiöser und (in unserem Fall) biblischer Ausdrucksformen. Sie werden für wahr gehalten, während die Gegenseite, bewusst oder unbewusst, unterstellt, dass die religiöse Sprache in Bezug auf ihre Gegenstände keiner empirischen Überprüfung standhalten würde. Dann sind die Begriffe ‚leer,‘ und es bleibt nur noch, diese Konstellation als ‚atheistisch‘ zu bezeichnen – oder sie wie in einer Notlösung, in einer Haltung eigener Dignität, wie in einem ‚Sprung‘ zur eigenständigen Kategorie zu erheben.

Inzwischen ist es so, dass zum Begriff der ‚Moderne‘ deren Selbstkritik gehört, dass die eigene Methode und Wahr-

---

\* E. HERMS, Systematische Theologie (→ Essay 1), Bd. 3 (Nachwort), 3403.

heitsfindung mit der der Anderen zusammengedacht werden muss, und das gilt zugleich für religiöse, weltanschauliche und theologische Einstellungen. Die Wirklichkeitserfahrung ist und wird im Prozess ihrer Herausbildung. Von dieser Einsicht profitiert die Theologie im immer intensiveren interdisziplinären Bearbeiten ihrer eigenen Grundlagen, und dazu gehören wesentlich religionswissenschaftliche wie religionsphilosophische Vorlagen, die der Theologie zugleich die Außensicht und ihre Innensucht zumuten. Der Religionsphilosophie dürfte dabei die Hauptrolle in der Arbeit an den Fundamenten zukommen. Sie übt damit das ein, was in den Dialogbemühungen der (alltäglichen) Öffentlichkeit selten nur gelingen will. Das Missverstehen scheint die Regel.

Das ganze Dilemma tritt in einem Cartoon zutage, der, drei Wochen nach Ostern, das Missverstehen auf den Punkt bringt (mit Hilfe einer banalen Blasphemie). Überschrift: „Am Rande der Gesellschaft“<sup>1</sup> Zwei Männer (Strichzeichnungen zeigen immer dieselben Figuren bei wechselnden Sprechblasen) sitzen an der Theke vor je einer Maß Bier: „Glaubst du an ein Leben nach dem Tod?“ – „Ja, so nach drei Tagen geht’s wieder weiter.“ – „Wieso nach drei?“ – „Glaubst du, dass es bei uns schneller geht als bei Jesus?“ Durch die Doppeldeutigkeit des Todes (nach Bier etc. wie tot/Jesu Tod nach Karfreitag bis Ostersonntag) und die Doppeldeutigkeit der drei Tage (man muss ergänzen: Rausch ausschlafen/Erwartung des Lebens nach dem Tod) wird unklar und von den Doppeldeutigkeiten erstickt, was „Glauben“ bedeuten könnte; und mit dieser Verirrung verlieren Jesus und sein Schicksal ihre religiöse Bedeutung, die Ironie der Äußerlichkeit zerstört das entscheidend Innere.

---

<sup>1</sup> VON HAUCK UND BAUER, in: F.A.S., Nr. 17, 30. April 2023, S. 9.



Deshalb diese zweite Sammlung religionsphilosophischer Essays<sup>2</sup>, geschrieben aus einem jeweils gegebenen Anlass und im einheitlichen Bezug aufeinander. Es wird ausgelotet, warum und wie weitreichend die *American Philosophy* im Anschluss an den Pragmatismus, Ch. S. Peirce' Semiotik und Kategorienlehre, als Schlüssel für das Verständnis der gegenwärtigen Situation der ‚Religion‘ in und zwischen den Forderungen der Gesellschaft, den Wissenschaften und der Theologie geeignet ist: zu welchen Problembeschreibungen und möglichen Lösungen. Mit jedem Essay wird ein neues Thema oder ein neuer Gegenstand aufgerufen, um daran die Leistungsfähigkeit der, kurz gesagt: *kategorialen Semiotik* zu bewähren. Die 6 Essays haben also ihre Gemeinsamkeit in konstruktiven (semiotischen) Strukturen und lebenspraktischen, phänomenologischen und religiösen Erfahrungswelten; programmatisch ausgedrückt: *Realism in Religion*.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. H. DEUSER, Religion: Kosmologie und Evolution. Sieben religionsphilosophische Essays, Tübingen: Mohr Siebeck 2014.

<sup>3</sup> R. C. NEVILLE, Realism in Religion. A Pragmatist's Perspective, Albany 2009.



Von „real“, „Realität“ und „Realismus“ spricht die (Religions-)Philosophie schon immer – in vielfachen Anwendungen und Konsequenzen für Theologie und Religionsauffassung, soweit diese sich auf die jeweiligen Denkwege und Dialogbedingungen einlassen. Es geht um Grundsätzliches: Real/fiktiv ist primär die alltagsweltliche Unterscheidung, ohne die keine sichere Orientierung möglich wäre; Realität/Traum verlangen Prüfkriterien für das gelungene Zusammenspiel von wirklichen Erfahrungen und Phantasiewelten; Realismus ist das Stichwort für ein Grundproblem der abendländischen Philosophiegeschichte seit Platon und Aristoteles: Soll die Wahrnehmung des Vielen zu einer Einheit gedacht und damit verallgemeinert werden, so ist die Welt der Ideen höherrangig (Idealismus) als die Erfahrungswelt der Dinge: Realismus. Da aber dann auch die Allgemeinheit, das Ganze als solches gedacht zu werden verdient, werden alle Begriffe dieses Zuschnitts (Substanz/Eigenschaften; Raum-Zeit/Ereignisse; Grund/Ursachen etc.) seit Aristoteles unter der Bezeichnung *Metaphysik* zusammengenommen<sup>4</sup> – mit der wichtigen Akzentverschiebung in der Folgezeit, dass der Metaphysik die Physik gegenübersteht (Metaphysik/Physik), was mit der immer größeren Gewichtung der neuzeitlichen und modernen Naturwissenschaften zu einer weiteren Akzentverschiebung führt. Die Wirklichkeit als solche steht als *Universalienrealismus* der Macht der Einzelforschungen gegenüber: *Nominalismus*. Diese Mehrdeutigkeit führt in der zeitgenössischen (analytischen) Philosophie zu genauen Differenzierungen zwischen Anti-Realismus und Realismus, eine Fragestellung, worin schon seit Jahrhunderten der Nominalismus der entscheidende Unruhefaktor ist. Denn es kann (nominalistisch gesehen) im

---

<sup>4</sup> Vgl. CH. RAPP, *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016, Kap. 1 u. 3.

Erfahrungsumgang sachhaltig nur kontrollierbar erkannt werden (z.B. im Experiment; in Existenz), was zwar den geistigen Ausdruck unbedingt braucht, deshalb aber keine selbständige geistige Welt annehmen muss. Die Religionsphilosophie gerät dadurch allerdings in Schwierigkeiten, weil die Geschichte der Religionen und Theologien zeigt, wie im Zusammenstoß bzw. in der Kreativität einer idealen Welt mit der Erfahrungswelt die eigentlichen produktiven Entwicklungsschübe gemacht werden. *Gott*, *Schöpfung* und *Erlösung* stehen isoliert, wenn ihre Aussagekraft im Sinne metaphysischer Begriffsbildungen nicht mehr nachvollziehbar sein soll. In der Tradition der Metaphysik war *Gott* jedenfalls immer ein herausragender Gegenstand von Philosophie und Theologie, und es ist bezeichnend für die nominalistische Ausrichtung der zeitgenössischen Philosophie, dass in ihrer Systematik ein Gottesbegriff praktisch nicht mehr interessiert<sup>5</sup> – und damit dem Realismus-Problem eine entscheidende Dimension fehlt. „Realistisch“, in Bezug auf Religion gebraucht, behauptet also die weiterbestehende Relevanz des metaphysischen Denkens bei weitgehend nominalistischen Erfahrungs- und Lebensbedingungen.

Aber es gibt nicht nur diesen einen Weg, das Realismusproblem in religionsphilosophischer Absicht mit den Fragen der Lebenswelt in kritische Verbindung zu bringen. Es sind die Denkschulungen der *Phänomenologie*, die seit dem deutschen Idealismus und vor allem dann durch die Verarbeitung der Evolutionstheorie das Verhältnis von experimenteller Naturwissenschaft und Stellung der erkennenden Subjektivität neu bestimmen konnten. Weder die Vorstellung eines abstrakt transzendenten Gottes noch die einer isolier-

---

<sup>5</sup> Vgl. RAPP, Metaphysik (wie Anm. 4), 18 f.

ten Auffassung von Naturgesetzen<sup>6</sup> erscheinen tragfähig. Was phänomenologisch als Realität erscheint (→ Essay 1) durchläuft selbst den Prozess hypothetischen (instinktiven), deduktiven und induktiven Erkennens, wie es die *evolutionäre Metaphysik* von Ch. S. Peirce vorgetragen hat. Mit Hilfe der strukturellen Dreigliedrigkeit der kategorialen (ontologischen) und semiotischen Erschließung der Lebenswelt, an deren Fußpunkt die Kreativität der ästhetischen, ethischen und religiösen Erstwahrnehmung steht, wird die Interpretation der Realität ohne Vorbehalte möglich – und *Gott* metaphysisch als „Ursprungsmacht“ (E. Herms) verstehbar.

Im Unterschied zur Philosophie, deren Lebensformen in der Regel nicht durch Rituale, Magie, heilige Gegenstände und Mythen ausgezeichnet sind, ist die Theologie auch bei höchster Abstraktion des kritischen Gedankens auf die Praxis bezogen. Die Begegnung mit dem Heiligen, das Sakrament (→ Essay 2), macht die religiöse Erfahrung aus – sie ist aber auf die Dauer doch nicht ohne die religionsphilosophischen Kontexte, in denen sich die gesellschaftlichen (säkularen) Wandlungsprozesse reflektieren (H. Joas). Die theorie-praktischen Situationsbeschreibungen gelingen in semiotischen Strukturen, dem besonders veranlagten religiösen Symbol (P. Tillich) und dem Gesamt der kategorial differenzierten Wirklichkeit: in bildstarker Wahrnehmung, erfahrungsgeliteter Auseinandersetzung und geistiger Interpretationsleistung im Ganzen.

In J. Habermas' jüngsten Darstellungen zur Religionsphilosophie (→ Essay 3) wird überraschend die These vertreten, dass bei wachsender Säkularität gleichwohl der Philosophie die Aufgabe zufällt, eine Art Vermittlung ins Werk zu

---

<sup>6</sup> Vgl. M. HAMPE, *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, Frankfurt am Main 2007, 89 ff.

setzen: Die Philosophie überträgt die fremd erscheinenden (religiösen) theologischen Elemente in Formen rationaler Verständigungsbereitschaft – und umgekehrt kann sich die Philosophie von dem ihr Fremden herausfordern lassen, Neues zu entdecken und (selbst-)kritisch zu bearbeiten. Das ist auch deshalb geboten, weil der anvisierte Übertragungsvorgang nur Sinn macht, wenn es in der Sache der Theologie einen „sakralen Kern/Komplex“ gibt, der alle diese Prozesse aushält und in Gang bringt. Bezieht man das auf das Verständnis des Sakraments, so wird über die Interpretation der Zeichenwelten des Rituals zugleich der Religiosität, theologischer Forschung und dem Kommunikationsbedarf der Philosophie Genüge getan.

Was bisher nur berührt wurde, ist die Frage der Selbstverständlichkeit oder Unhaltbarkeit Gottes, so wie ein *common sense* in religiösen Dingen (anthropologisch) vorgegeben erscheinen kann. Die Religionskritik – speziell in der Wirkung der Kritik der Gottesbeweise durch I. Kant – legt für die Wissenschaften eher den Atheismus nahe, als selbstkritisch die Fixierung auf einen Begriff des Empirischen zu durchschauen. Der Pragmatismus dagegen geht auf einen durchaus naturwissenschaftlich gelehrt (phänomenologischen) Erfahrungsbegriff zurück und fragt in diesem Rahmen nicht nach Gottesbeweisen, sondern nach einem tiefer ansetzenden und allgemeinen Gottesargument (→ Essay 4). Der dabei wichtigste zugrundeliegende, inzwischen berühmte Text<sup>7</sup> ist Ch. S. Peirce' *A Neglected Argument for the Reality of God* (1908).

Das beste Beispielfeld für semiotische Diskussionen in systematischer Absicht ist das sakramentale Geschehen mit seinen traditionellen und konfessionellen Implikationen.

---

<sup>7</sup> Dt. in: CH. S. PEIRCE: Religionsphilosophische Schriften, hg. von H. DEUSER, Hamburg 1995, Kap. III.8.

Zudem sind Transformationen im Verständnis der zentralen Realität zu beachten, wenn mit den Bedingungen der Neuzeit und Moderne gerechnet wird (→ Essay 5). Wie das vor sich geht, lässt sich an Kierkegaards existenzdialektischem Wirklichkeitsbegriff zeigen, der auf einem geschichtlich-hermeneutischen Konzept der Gleichzeitigkeit beruht und den Menschen als geistiges Selbst interpretiert – und auf diese Weise die Realpräsenz im Sakramentsvollzug sichert.

Das zuletzt Gesagte trifft auch auf die Vorstellung vom Menschen als relationalem Selbst (Kierkegaard) zu, wenn nicht die Geschichtlichkeit allein über die Realität entscheidet, sondern die Natur (→ Essay 6) mindestens beteiligt ist. Hiob stellt die Theodizee-Frage, aber seine Freunde scheitern mit ihren sozusagen ‚natürlichen‘ Erklärungen. Was wirklich gilt, ist der unbedingte Vorrang der Schöpfungsautorität, und diese macht alles Andere zur kontingenten Wirklichkeit, eine Realität im Werden, die darin ihre Vertrauenswürdigkeit gewinnt.

In der Realität selbst muss schon wohnen, was sie uns zu erkennen gibt, ein Wechsel zwischen Empfangen und Weitergeben, der uns ausmacht und Gestalt finden lässt. Meister Eckhart konnte den Grund dafür in einem Sonnengleichnis ins Bild setzen, was Natur, Existenz und Realität zusammenhält:

„Ich nehme ein Becken mit Wasser und lege einen Spiegel hinein und halte es in das Sonnenlicht. Dann wirft die Sonne ihren hellen Schein aus der (Spiegel-)Scheibe und aus dem Grund der Sonne und vergeht darum doch nicht. Das Rückstrahlen des Spiegels in der Sonne ist in der Sonne die Sonne (selbst), und doch bleibt er (der Spiegel), was er ist. So ist es (umgekehrt) auch mit Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit (wie die Sonne im Spiegel), und doch ist er nicht in der Seele. Das Rückstrahlen der Seele, das ist in Gott Gott, und doch bleibt sie, was sie ist.“<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> MEISTER ECKHART. Einheit mit Gott. Die bedeutendsten Schrif-

Zu danken habe ich dem Max-Weber-Kolleg, namentlich Bettina Hollstein, für die letzten Jahre, dass trotz Corona-Einschränkungen eine kontinuierliche Arbeit möglich war: für die Kierkegaard-Forschungsstelle und für alle komparativen Erkundungen von *Verklärung* in den Feldern von Ästhetik und Religion. Markus Kleinert zeigt, wie sich in vertrauensvoller und freundschaftlicher Zusammenarbeit Chancen für Entdeckungen eröffnen, gerade für „kultur- und sozialwissenschaftliche Studien“.

Zu danken ist auch dem Verlag Mohr Siebeck, namentlich Tobias Stäbler, für die freundliche Förderung dieser zweiten Publikation von Essays in thematischem Zusammenhang einer pragmatistischen, kategorialen Religionstheorie; ebenso danke ich für die Wiederabdruckgenehmigungen den Verlagen DeGruyter (zu Nr. 1), Campus (zu Nr. 2), Evgl. Verlagsanstalt (zu Nr. 3 u. 4), Brill Schöningh (zu Nr. 6), nicht zuletzt Hauck & Bauer; für Korrektur- und Index-Arbeiten Thordis Raja Wobith. – Alles in allem ein Plädoyer für eine *realistische* Theologie bzw. Religionsphilosophie: *Realism in Religion*. Ich widme dieses Buch dem Max-Weber-Kolleg, Erfurt, auch in seiner neuen Gestalt, in Dankbarkeit.

Erfurt, im Sommer 2023

*Hermann Deuser*

---

ten zur Mystik, hg. von D. MIETH, Ostfildern 2014, 192. – Ich danke DIETMAR MIETH für die Vermittlung dieser Stelle (aus der Predigt „nolite timere eos“).



## Inhalt

Vorwort .....	V
<i>Essay 1</i>	
Rationalität und Leidenschaft. Überlegungen zu Eilert Herms' phänomenologischer Dogmatikbegründung im § 4 der <i>Systematischen Theologie</i> .....	1
<i>Essay 2</i>	
Die Ambivalenz des Magischen in Hans Joas' Interpretation des Heiligen .....	25
<i>Essay 3</i>	
Säkularisierung und Sakrament. ....	43
<i>Essay 4</i>	
Gibt es ein Gottesargument? .....	71
<i>Essay 5</i>	
Gleichzeitigkeit als Realpräsenz. Kierkegaards Abendmahlsreden .....	83



*Essay 6*

Kosmologische Argumente gegen die Verzweiflung  
(Hiob 38–41) ..... 107

Nachweise ..... 131

Personenregister ..... 133

## Rationalität und Leidenschaft

Überlegungen zu Eilert Herms' phänomenologischer  
Dogmatikbegründung im § 4 der *Systematischen Theologie*

### I. Realität und Empirie

Was ist zu tun, wenn („fremde“) *Religionen* platzgreifend im weltanschaulich eigentlich neutralen Staat und in der ebenso liberal verpflichteten Gesellschaft öffentlich sichtbare Symbolansprüche geltend machen? Wenn christliche Symbolik, staatlich verordnet, die eigene Heimat und kulturelle Tradition sicherstellen soll? Wenn gleichzeitig das Interesse an *Religiosität (Spiritualität)* sich vielfältig ausbreitet und artikuliert? – und doch ist in aller Öffentlichkeit das mangelhafte Wissen über Christentum eklatant, fundamentale Missverständnisse über das, was zu *glauben* wäre, sind verbreitet und verhindern vielfach die Herstellung eines konkreten, verstandenen Zusammenhanges zwischen der eigenen Lebensführung und christlichen (traditionellen) Lehrinhalten. Ein Ansatzpunkt in diesem Dilemma sind für die christliche Theologie seit Langem schon (wenn auch mit begrenztem Erfolg nach außen) die *Wissenschaften*, die den Geist der Zeit bestimmen, damit die Theologie sich in der Situation der Moderne nachvollziehbar verständlich machen kann über das, was eigentlich alle unbedingt angeht.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Eine nüchterne Lagebeschreibung findet sich in JOAS, HANS/ SPAEMANN, ROBERT, *Beten bei Nebel. Hat der Glaube eine Zukunft?*, Freiburg: Herder 2018; und in BEDFORD-STROHM, HEINRICH, *Den*

Fundamental erscheint – und nur darum soll es im Folgenden gehen – das gravierend veränderte Verständnis unserer *Wirklichkeit*, so dass, vermittelt durch die europäische Neuzeit und Moderne, als *wirklich* nur – und alles andere limitierend – das *Empirische* zu gelten hat,<sup>2</sup> das, was (experimentell, historisch-faktisch) nachprüfbar zugänglich ist; nicht das, was immer weitergreifend als bloß ‚subjektiv‘ an den Rand gedrängt wird, in Wahrheit aber als Primär- und Ganzheitserfahrung die reale Existenz (einschließlich Gefühl, qualitative Wahrnehmung, Möglichkeitshorizonte des Selbst, Imagination, Erste-Person-Erfahrung etc.) aller Menschen bestimmt und entwickelt.

Sich fundamentaltheologisch neu zu orientieren, kann unterschiedlich realisiert werden. Um nur zwei Extreme zu nennen: Erstens kann bei der Dominanz der historisch-kritischen Forschung methodisch an der allgemeinen Historik partizipiert werden, wobei Begründungen für dogmatische Inhalte – im Sinne ihrer Geltung – im Einzelnen ausfallen, weil sie sich methodisch-historisch einem notwendigen her-

---

Sinn des Kreuzes öffentlich machen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 105 (2018), 7.

<sup>2</sup> Vgl. HERMS, EILERT, Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums: In Wahrheit und aus Gnade leben, Bd. 1–3, Tübingen: Mohr Siebeck 2017; Bd. 1, § 35, 735, Anm. 5: „Sobald – etwa im Gefolge IMMANUEL KANTS und seiner Folgeschulen – Wissenschaft mit ‚empirischer Naturwissenschaft‘ (‚science‘) gleichgesetzt wird, kommt alles, was nicht Resultat ihrer Betrachtung und Erforschung des Realen ist, nur noch als Resultat persönlichen ‚Deutens‘ in Betracht. Solch Deuten und seine Resultate verlieren auch dann nicht den Charakter des Beliebigen, wenn behauptet wird, dass solches Deuten für menschliche Personen unvermeidbar (also *für sie* ‚notwendig‘) sei [...], das eben als solches nicht mehr unter Alternative von wahr/falsch [...] stehe, weil ja – der (irrigen) Voraussetzung entsprechend – diese Alternative den Ergebnissen empirischer Betrachtung und Forschung vorbehalten sei.“ – Vgl. auch § 63, 1280.

meneutischen Zugriff entziehen bzw. diesen beliebig machen. Zweitens kann es in dieser Situation bevorzugt zu einem reduktiven Verfahren kommen, das die offensichtlich nicht mehr zeitgemäßen bzw. wissenschaftlich nicht mehr vertretbar erscheinenden dogmatischen Inhalte auszumustern empfiehlt (Wunderglaube, Sühnopferchristologie, Prädestination etc.). Hier dominiert dann ein vielleicht doch kurzatmiger Zeitgeist, der sich wehrlos macht gegenüber den Missverständnissen über das, was christliche Religiosität und Theologie eigentlich zu vertreten hätten – und das auch könnten. Es müsste nur ein Verfahren gefunden werden, das an und mit dem Traditionellen seine akute Geltung neu wieder erkennbar zu machen verstünde.

Eilert Herms' monumentale *Systematische Theologie* tut genau dies. Zunächst einmal in der (Religions-)Philosophie, Fundamentaltheologie und materiale Dogmatik umfassenden Gesamtheit und Größe, dann in einem didaktisch-methodisch einheitlichen Verfahren, der Gliederung gewissermaßen in Sentenzen („Thesen“), die anschließend einer scholienartigen Auslegung unterzogen werden, die wiederum in der konsequenten schulorientierten Gesamtstruktur den *Quaestiones disputatae* oder den mittelalterlichen Summen vergleichbar erscheint. Entscheidend für die Form des Werkes ist damit und zudem die *Eigensprachlichkeit* des Ganzen, die sich selbstständig macht gegenüber anderen Denksystemen, und nur so lassen sich auch bruchlos die Felder der (Religions-)Philosophie, Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ethik bewältigen und miteinander präsentieren.

Dass das alles in der Sache durchführbar ist, verdankt sich einer eigens geprägten Basisargumentation, die am besten als *phänomenologische Dogmatik* bzw. *Theologie* und *Philosophie* bezeichnet wird und deren durchgängige Bedeutung in den immer wiederholten Wendungen der Eigen-

sprachlichkeit zum Tragen kommt. Die Form bändigt die leidenschaftliche Rationalität, das ermöglicht die hier vertretene Phänomenologie, und sie hat ihre Basis und Einführung im § 4: „Offenbarung. Ihre Funktion: Gewährung von Erschlossenheitslagen: der jeweiligen Bestimmtheit unseres dauernden Jetzt-hier“.<sup>3</sup>

## II. Phänomenologie

Was ist *Phänomenologie*? Zur Orientierung schlage ich vor, zunächst einmal drei Entstehungsmuster zu unterscheiden,<sup>4</sup> nämlich erstens im Sinne von G.W.F. Hegel die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ von, zweitens, der Phänomenologie der Konstitutionsleistungen des Bewusstseins (Edmund Husserl) bzw. des Daseins als In-der-Welt-seins (Martin Heidegger), und drittens der kategorial-semiotischen Phänomenologie oder Phaneroskopie in der Philosophie des Pragmatismus bei Charles S. Peirce. – Herms’ „Phänomenologie des christlichen Glaubens“ gehört zunächst in das zweite Muster,<sup>5</sup> im Blick auf die dann durchgeführten zeichentheoretischen, ethischen und handlungs-

---

<sup>3</sup> HERMS, Systematische Theologie, Bd. 1, 110 (Zitatbelege aus diesem Bd. im Folgenden im Text, sofern nicht aus § 4 zusätzlich mit der Nr. des Paragraphen).

<sup>4</sup> Vgl. DEUSER, HERMANN, Instinkt und Symbol. Semiotische Phänomenologie der Religiosität, in WOLF-ECKART FAILING/HANS-GÜNTER HEIMBROCK/THOMAS A. LOTZ (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York: De Gruyter 2001, 99–120, 100 f.

<sup>5</sup> „Phänomenologie“ ist die Erkenntnis und sprachliche Darstellung der Erkenntnis von Erscheinendem (Offenbarem) als solchem, d.h. *in seinem Erscheinen*.“ HERMS, zit. in: DEUSER, Instinkt und Symbol (wie Anm. 4), 101.

theoretischen Zusammenhänge von *Glauben und Handeln* wird eine Zuordnung auch zum dritten Muster deutlich. Diese systematische Eigenständigkeit macht gerade die besondere religionsphilosophische Anwendung möglich: Im Grundakt phänomenologischen Erkennens ist der Glaubens- bzw. Gotteszusammenhang bereits angelegt. Das bedeutet für die Theologie: Sie kann und muss das „christliche Leben“ (§§ 1–3) voraussetzen; d.h. auch, wer Theologie treibt, ist selbstverständlich ein Christ (§ 2, 46); und d.h. allgemein wissenschaftlich gesprochen: Wer die Wahrheit sucht und sich dabei nicht auf bloß „Seiendes“ einschränken lässt,<sup>6</sup> der kann Gott gerade so wie alles andere erkennen, nämlich wie die Dinge als *Phänomene* „für uns da“ sind (§ 2, 70). Es ist diese unvermeidliche *Vorgegebenheit*, wie sie nicht zufällig vergleichbar Friedrich Schleiermacher in seinem § 4 der *Glaubenslehre* (2. Aufl.) beschreibt, die hinzunehmen und auszulegen ist; phänomenologisch formuliert: „zu-verstehen gegeben“ ist (110). Wie aber kann dafür zugleich von *Offenbarung* gesprochen werden?

### III. Zeichenstruktur und Offenbarung

„Zu-verstehen“ geben/gegeben – wird als erster Bindestrichbegriff, als Schlüssel der phänomenologischen Eigensprachlichkeit eingeführt, nämlich für den Akt der gleichzeitigen Zumutung und Aktivitätsforderung (grammatisch: Gerundivum) im richtigen Umgang mit der Realität und sich selbst

---

<sup>6</sup> Vgl. § 2, 68; dazu Anm. 13, 72: „Wer zum Beispiel sagt, er sei im Zuge seiner biologischen Forschung nicht auf Gott gestoßen, oder, er habe auf seinem Ausflug ins All Gott nicht gefunden, intendiert nicht dasselbe und spricht nicht von demselben, was der christliche Glaube intendiert und zur Sprache bringt, wenn er in seinem Wortbekenntnis von Gott als Schöpfer aller Welt spricht.“

(§ 1, 35 u. Anm. 19, 37). Dieses Selbst- und Etwas-Verstehen hat seine Basis im Phänomen der faktischen (Selbst-)Gewissheit und *Dauer* (§ 3, 90, 95), es erschließt sich selbst, ist nicht herstell- oder abrufbar, sondern immer neu *offenbar* (§ 3, 105) – und genau so versteht sich, was unter dem Sammelbegriff *Religion* gemeint ist: Ein menschlich Allgemeines, das alle Dimensionen der Gewissheitsbildung abdeckt, für das folglich die berühmte Bemerkung Max Webers, es gäbe religiös „unmusikalische“ Menschen, gerade nicht zutreffen kann (§ 3, 78, 81).

Das Vorgegebene zu verstehen, ist kein abstrakter Denkakt, sondern meint ein ‚Umgehen mit‘, ein leibhaftes ‚Handeln‘ und ‚Tun‘, einen Werde-Prozess von „Erwartung“ und „Verheißung“ in der Zeit und im Möglichkeitsraum „selektiv“ realer und personaler „Verstehensakte“ (112–115). Das zeigt sich zuerst am Gegenstandsbezug des Verstehens, vereinfacht gesagt: Das „für“ ein Verstehen Gegebene tritt zusammen auf mit einem „in sich selbst bestimmten Reale[n]“, so dass an dritter Stelle die vorgängige, die beiden „Rele“ tragende „Relation“ erkannt wird (116). Nach diesem Muster sind auch komplexere Bezugnahmen strukturiert, so dass es hilfreich erscheint, zur Verständigung über diese phänomenologische Grundlegung die (zeichentheoretische) Dreigliedrigkeit der Semiose (Ch. S. Peirce) heranzuziehen, die ein primär (qualitativ) auftretendes *Zeichen* an erster Stelle von einem bestimmten Gegenstandsbezug, dem *Index*, an zweiter Stelle und drittens dem die Relation als ganze ausdrückenden und darin tragenden *Interpretanten* unterscheidet.

Dieses auf den ersten Blick als (nur) formale Struktur erscheinende Verstehensmuster hat den Vorteil der vielfältigen, immer wieder profilgebenden Anwendung: zu versuchen, komplizierte Verstehensabläufe möglichst einfach darzustellen; z.B. bei der Frage nach der Unmittelbarkeit

(Evidenz, Gewissheit, Erschließung) im Sinne eines prinzipiell *Ersten*, der Bezogenheit auf Etwas (Umwelt, Welt, Selbstbeziehung) im Sinne eines prinzipiell *Zweiten* und „der Einheit des *gleichursprünglichen doppelten Vorgegebenseins*“ (von Bestimmtem für Bestimmtes) (120) im Sinne eines *Dritten*. Auf der Ebene des Dritten sind dann die, der jeweiligen Situation entsprechenden, Interpretanten in Kraft, die z.B. die immer mitlaufende primäre Erschließungskraft, die Bestimmtheit einer Außenbeziehung und den „Gegenwarts-“ und „Prozesscharakter“ (121) im Ganzen sehr schön beschreiben können.<sup>7</sup>

Auf den zweiten Blick aber wird der kategoriale (ontologische und kosmologische) Sinn der Dreigliedrigkeit sichtbar, so dass, erstens, die primäre Wahrnehmung mit ihrem „Auffälliggewordensein“ (122) die passiv erlebte Leidenschaft des Entdeckens jeweils gegenwärtig präsentiert, und das „Reale“, zweitens, im „Charakter eines Widerfahrnisses“ empfindet (125). Der gesamte Erschließungsvorgang erklärt, drittens, was unter *Offenbarung* zu verstehen ist: Ursprünglich ein „Allerweltswort“ (126) für den Ereignischarakter einer Entdeckung, muss dafür keine andere (übernatürliche) Wirklichkeit angenommen werden, sondern Offenbarung steht im Werden der einen Realität (in Natur und Geschichte) für das unabänderlich zu ihr gehörende kontingente Auftreten von Neuem, eben ein „*Erschließungsereignis*“; und das jeweilige Zusammenspiel von lebenserfahrenen Ereignissen dieser Art heißt dann: „*Erschlossenheitslage*“ (127). Semiotisch gesprochen wird damit das beschrieben, was bei Peirce von der kategorialen Phänomenologie in die Schlusslogik der

---

<sup>7</sup> Z.B. als „unmittelbarer“, „dynamischer“ und „normaler“ Interpretant, vgl. LINDE, GESCHE, Zeichen und Gewissheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 796 f.



*Abduktion* übersetzt wird: „The abductive suggestion comes to us like a flesh.“<sup>8</sup>

#### IV. Realität des Selbst

Die Offenbarungsabhängigkeit humaner Erfahrungsprozesse verbindet sich einerseits mit einem immer neuen und weiter ausgebildeten Realitätssinn („Bildungsbedürftigkeit“), der keineswegs Realität konstruiert, sondern aufdeckt (130 f.), und andererseits mit der, man könnte sagen: Existenzialität, dem „Personsein“, dessen Grund in der „Dauer“ von Selbst-Gegenwärtigkeit liegt, der Zeitlichkeit und Räumlichkeit des Daseins, dem „Jetzt“ und „Hier“ der Person (132 f.). Wobei weder ein Zeitpunkt noch eine Ortsangabe, sondern charakteristische Bestimmungen des Werdens oder Existierens gemeint sind. Dieses Zeit- und Raum-Verständnis erinnert zugleich an G.W.F. Hegels *Jetzt* und *Hier* im 1. Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*,<sup>9</sup> an Martin Heideggers Begriff speziell der „Räumlichkeit des Daseins“<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> PEIRCE, CHARLES SANDERS, *Collected Papers*, Bd. 5, Cambridge, MA, 1934, CP 5.181, p. 113 (Vorlesungen über Pragmatismus VII).

<sup>9</sup> Vgl. HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Phänomenologie des Geistes*, von JOHANNES HOFFMEISTER (Hg.), Hamburg: Meiner 1952, 81: „*Was ist das Diese* [sc. der sinnlichen Gewißheit]? Nehmen wir es in der doppelten Gestalt seines Seins als das *Jetzt* und das *Hier*, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist.“

<sup>10</sup> Vgl. HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer <sup>2</sup>1963, (§ 24) 111: „*Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum*. Der Raum ist vielmehr ‚in‘ der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat.“ – S.u. Anm. 26.

und nicht zuletzt an den Zeitkegel der Relativitätstheorie,<sup>11</sup> der das Zeitereignis (Gegenwart) als Jetzt-Hier von der Zukunft des Jetzt-Dann und der Vergangenheit des Jetzt-Damals unterscheidet. Anders als in den ersten beiden Modellen will Herms aber nicht allein die Bewusstseinsaktivität und die Selbsttätigkeit von Konstitutionsleistungen analysieren, sondern gewissermaßen unter Berücksichtigung des realen Vorgangs der Relativbewegung von Ereignissen das Werden selbst noch einmal in seinen Bedingungen erklären, sich zeigen lassen. Vergleichbar mit A.N. Whiteheads spekulativer Modellanalyse der kleinsten Prozesseinheiten des *Konkretwerdens* (concrecence)<sup>12</sup> oder mit Henri Bergsons intuitiver, *vor* den synthetischen Leistungen des Verstandes wirksamen primären Vitalität der (Selbst-)Erfahrung,<sup>13</sup> geht es um die mikrologische Kreativeinheit von Möglichkeit und Verwirklichung in der „Dauer“ (136, 139) der auf diese Weise kontinuierlichen Zeitlichkeit und Räumlichkeit: „*In diesem seinem Dauern ist das Jetzt die Möglichkeitsbedingung, das Medium für alles reale Werden*“ (136; vgl. § 60, 1187 f.).

Diese realistische Möglichkeitstheorie enthält – wegen des jeweils kreativen Übergangs der Verwirklichung – eine dazu notwendige „Selektivität“, deren jeweilige Voraussetzungen als „Basis“ bezeichnet werden, die im „Medium“ des Jetzt zum Zuge kommt (136). Diese Sicht der Dinge hat zur Folge, dass nach dem „Selektor“ in diesem Prozess gefragt werden kann (138), und zwar je nach Art der Basis bezogen auf einzelne Wahlakte, aber auch nach dem Geschehen im Ganzen,

---

<sup>11</sup> Vgl. STEPHEN HAWKING, Eine kurze Geschichte der Zeit, 20. Aufl., Reinbek b. Hamburg 1991, 42 ff.

<sup>12</sup> Vgl. HERMANN DEUSER, Religion: Kosmologie und Evolution. Sieben religionsphilosophische Essays, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 43 f.

<sup>13</sup> Vgl. HERMANN DEUSER, Theologie der Natur, MJTh, Bd. 27, 2015, 91–110; hier 102–105.

und dies wiederum ist nach „personaler“ bzw. „apersonaler“ Qualität zu unterscheiden. Apersonal ist sozusagen der Bereich der Natur, der Naturgesetze (Herms: „Wirkregeln“), die einen gewissen „Korridor“ (142) von Bestimmtheitsgewinn vorgeben, der als „*Horizont B*“ bezeichnet wird, während als personal die Wahlentscheidungen zu gelten haben, bei denen die Basis selbst Selektorqualität hat und damit als „*Horizont S*“ unterschieden werden kann (144). Damit ist eingeholt, was sonst subjektivitätstheoretisch entwickelt und jetzt mit anderen Worten „*Selbstpräsenz, Gegenwart gegenwart*“ (147) genannt wird – mit dem Vorteil, am Naturverhältnis von Prozessvorstellungen und im engen Vergleich zu diesen gezeigt worden zu sein. Semiotisch rekonstruiert wäre diese Theorie des *Selbst* in seinen Relationen auch als Zeichenprozess darzustellen:<sup>14</sup> Mit Søren Kierkegaard als „Selbst [...] ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“<sup>15</sup>, d.h. als Symbol im Gegenstandsbezug auf sich selbst und im fundierenden Gefühl des Existierens wie alle Menschen.

Ohne Selbstpräsenz keine „Wirklichkeit von Selektorbasen“ (150) – daraus scheint ein Überwiegen der subjektiven Seite zum Ausdruck zu kommen, sofern die Selbstpräsenz „*konstitutiv*“ und das „*Ursprüngliche*“ (150) ist, also die letzte Instanz des wirklichen Prozessbewusstseins im Ganzen. Anders gesagt: Apersonales Werden hat seinen Sinn letztlich nicht aus sich selbst, sondern nur in einem „Jenseits seiner“, nämlich in einem „übergreifende[n] personale[n] Werden in Personegenwart“ (152).

---

<sup>14</sup> Vgl. HERMANN DEUSER, *Religionsphilosophie*, Berlin/New York: DeGruyter 2009, § 18.1.

<sup>15</sup> SØREN KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode* (1849), Düsseldorf/Köln: Diederichs 1954, 8.

## Personenregister

- Adorno, Th. W. 68, 129  
Albrecht, E. 72  
Alkier, St. 81, 86, 132  
Aristoteles VIII  
Asser, G. 113
- Barret, C. 50  
Barth, R. 29  
Bauer, D. VI, XIII, 131  
Bedford-Strohm, H. 1  
Benjamin, W. 83, 106  
Bingener, R. 106  
Bjergsø, M. O. 102  
Bloch, E. 27, 46, 116–119  
Boethius 122  
Briegleb, Kl. 119  
Bubser, E. 50
- Cappelørn, N. J. 26, 54, 61–64,  
92–99, 103, 105, 106
- Danz, Ch. 29, 33
- Feuerbach, L. 14  
Frey, Ch. 43
- Gawlick, G. 121  
Gegenschatz, E. 122
- Gerhardt, V. 125  
Gertz, Ch. 108  
Geyer, Ch. 91  
Gigon, O. 122  
Gräb-Schmidt, E. 47  
Gröschner, R. 128
- Habermas, J. X, 1, 26, 44–47,  
55, 56, 61, 69, 90, 106  
Häfele, B. 47  
Hampe, M. X  
Hartung, G. 84  
Hauck, E. VI, XIII  
Hawking, St. 9  
Hebekus, U. 43  
Hegel, G. W. F. 4, 46, 74  
Heidegger, M. 4, 8, 17  
Heimbrock, H.-G. 4  
Heine, H. 118, 119  
Held, K. 17  
Herms, E. V, X, 1–4, 9, 10, 13,  
17, 18, 30, 31, 47, 48, 59, 62,  
71, 80  
Hirsch, E. 63, 64, 117, 126  
Hofmann, W. 66, 67  
Hölderlin, F. 43  
Hollstein, B. XIII, 131  
Hözchen, Ch. P. 47

- Hume, D. 49–53, 121  
 Husserl, Ed. 4, 17
- Janke, W. 17  
 Joas, H. X, 1, 25 passim, 90,  
 131  
 Jung, M. 34  
 Jüngel, E. 92
- Kamper, D. 67  
 Kant, I. 2, 48, 72, 75, 125  
 Kapust, A. 128  
 Kaube, J. 40  
 Kleinert, M. XIII, 26, 43, 54,  
 67, 68, 95, 104  
 Kodalle, Kl.-M. 55  
 Kondakow, N. I. 72  
 Kreimendahl, L. 50  
 Krüger, Th. 118  
 Kühnlein, M. 36, 41
- Lauster, J. 29  
 Laux, B. 28  
 Lembcke, O. W. 128  
 Leppin, V. 90, 91, 93, 101  
 Lessing, G. E. 16, 21  
 Linde, G. 7, 37, 59, 65, 76, 77  
 Lotz, Th. A. 4  
 Luhmann, N. 53–56, 65  
 Luther, M. 42, 62, 66, 86,  
 99–101, 110, 117
- Martyn, D. 43  
 Meister Eckhart XII
- Mieth, D. XIII
- Nagl, L. 36, 39  
 Neville, R. C. VII, 37, 38, 58,  
 81
- Ohly, L. 17, 80, 116, 124, 128  
 Otto, R. 26, 29
- Peirce, Ch. S. VII, X, XI, 7, 8,  
 18, 39, 48, 52–64 passim, 68,  
 77, 79, 82, 92  
 Platon VIII  
 Pohlmeier, M. 103  
 Polke, Ch. 41
- Rahner, K. 41, 91  
 Rapp, Ch. VIII, IX  
 Ratschow, C. H. 26, 35, 38  
 Resing, V. 25  
 Rosa, H. 128  
 Rosenau, H. 122
- Sattler, D. 90, 91, 93, 101  
 Schleiermacher, F. D. E. 5  
 Schlette, M. 34, 67, 84, 92, 131  
 Schneider, Th. 41  
 Schulz, H. 20, 22, 71, 117, 118,  
 122, 123, 131  
 Schüßler, W. 33  
 Schüz, P. 29  
 Spaemann, R. 1, 25  
 Stäbler, T. XIII  
 Stock, K. 47, 77, 131

- Sturm, Erd. 33
- Telschow, J. 47
- Tillich, P. 32, 33, 34, 36, 39
- Vetter, M. 34, 63, 65
- Weber, M. 6, 32, 36, 40, 41, 44
- Wegner, G. 106
- Whitehead, A. N. 9
- Wiedenhofer, S. 41
- Witte, M. 108 passim, 112,  
129
- Wittgenstein, L. 50, 60
- Wobith, T. R. XIII