

de Gruyter Lehrbuch

Hermann Deuser

Religionsphilosophie



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Einbandgestaltung unter Verwendung von Paul Klee, Hauptweg und Nebenwege,
1929,90 (Detail), Ölfarbe auf Leinwand, Museum Ludwig, Köln.
© VG Bild-Kunst, Bonn 2008.

Gefördert von der VolkswagenStiftung

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm
über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-016190-8 (Gebunden)

ISBN 978-3-11-016189-2 (Broschiert)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: deblik, Berlin

Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer« GmbH, Bad Langensalza

Für
Niels Jørgen Cappelørn

Inhalt

Vorwort	XIII
Einleitung	1
§ 1: Religion und Religionsphilosophie	1
1. Religionsphilosophie historisch: die europäische Moderne seit 1800	4
2. Religionsphilosophie allgemein: die Perspektive der Moderne angewandt auf und in Wechselwirkung mit Antike und Christentum.....	8
3. Religionsphilosophie religionswissenschaftlich: die Perspektive der Moderne angewandt auf und in Wechselwirkung mit Religionen und Religiosität.....	10
4. Religionsphilosophie systematisch: rational, existentiell, universalistisch	14
4.1. Religionsphilosophie rational: analytischer (sprachphilosophischer) Zugang.....	22
4.2. Religionsphilosophie existentiell: alltagsweltliche Plausibilität und Phänomenalität religiöser Erfahrung	24
4.3. Religionsphilosophie universalistisch: Ereignisontologie, Prozessrealität und Metaphysik als Begründungszusammenhang	26
§ 2: Religionsphilosophie und Theologie.....	31
1. Philosophie und Religion.....	32
2. Religionsphilosophie und Theologie in Überschneidung und Unterscheidung.....	40

I. Biblische, antike und scholastische Tradition.....	56
§ 3: Deuteronomium und vorsokratische Theologie	56
1. Deuteronomium: Das Gesetz und seine Wiederholung	57
1.1. Die Heilung des Fremden durch den einen Gott (II Reg 5)	59
1.2. Die Wiederholung im Geschenk des neuen Sich-selbst-Verstehens (Jer 31, 31–34)	62
2. Der eine Gott anstelle der mythischen Götter (Xenophanes)	66
§ 4: Hiob und der sokratische Dialog.....	75
1. Die Gottesrede „aus dem Wettersturm“ (Hi 38).....	76
2. Platons Sonnengleichnis (Politeia VI).....	83
§ 5: Christliche Philosophie I: Augustin und der (Neu-)Platonismus.....	95
1. <i>De vera religione</i>	97
1.1. Das Schöne (Plotin).....	98
1.2. Das Gute (Boethius).....	101
1.3. Das Wahre (Augustin).....	107
2. <i>Confessiones</i>	112
3. Dionysius Pseudo-Areopagita.....	118
§ 6: Christliche Philosophie II: Aristotelismus und moderne Wissenschaft	125
1. Das Gottesargument aus den metaphysischen Begriffen von Substanz, Sein und Bewegung	129
1.1. Der <i>unbewegte Beweger</i> (Aristoteles, Met. XII).....	129
1.2. <i>Substantia prima simplex, quae Deus est</i> (Thomas v. Aquin).....	137
1.3. Das Gottesargument <i>ex parte motus</i> (Thomas v. Aquin).....	146
2. Dialektische Theologie (Abaelard)	152
3. Nominalismus	160
3.1. <i>Aliqua est natura in entibus effectiva</i> – Von Duns Scotus zu Wilhelm v. Ockham	160
3.2. <i>Via moderna</i>	166

II. Reformatorische und neuzeitliche Tradition.....	169
§ 7: Glaube und Vernunft (M. Luther)	170
1. Der Wille als unfreies Willensvermögen.....	172
2. Glaube als rezeptive Gewissheit.....	176
3. Gottes kreative Vorrangigkeit.....	179
4. Unbedingtheit in rhetorischer Bild- und Überzeugungskraft	183
§ 8: Religionskritik	188
1. Induktion und Erfahrung (F. Bacon)	188
2. Empirie, Autonomie und Selbstbewusstsein (I. Kant)	197
2.1. Empirie und Mechanik	197
2.2. Empirie, Mathematik und Kritik der Spekulation ...	200
2.3. Autonomie und Selbstbewusstsein	204
3. Metaphysikverlust (L. Feuerbach, F. Nietzsche)	215
3.1. Hegels spekulative Systemphilosophie als Hintergrund	215
3.2. Erklärte und durchschaute Religion.....	217
§ 9: Religion: Glaube und Handeln	227
1. <i>Belief</i> und <i>Faith</i> (D. Hume, J.G. Hamann).....	230
2. Gott und Welt – Zweifel und Existenz	236
2.1. Substanzen ohne Zweifel (R. Descartes).....	238
2.2. Textkritik und Ethik (G.E. Lessing).....	242
3. Die Pragmatik der Selbst- und Gottesrelation (J. Edwards)	247
3.1. <i>Religious Affections</i>	249
3.2. <i>Freedom of the Will</i>	252
3.3. Kosmologie und Gottesrelation.....	255
III. Das Unbedingte: Ausarbeitung von Kreativität.....	259
§ 10: Gefühlsqualität	260
1. Das Paradox der Unmittelbarkeit	260
2. Die semiotische Lösung: Ikonizität.....	267
2.1. Bild	270
2.2. Diagramm.....	272
2.3. Metapher.....	276
3. Das kreativ Unbedingte: Gefühlsqualität.....	279

§ 11: Wahrnehmungsaugenblick	292
1. Zeitproblem und Augenblick	292
1.1. Augenblick und Zeitlichkeit	296
1.2. Zeitintervall qualitativ	302
2. Ereignisontologie.....	307
2.1. Ereignis und Konkretisierung	308
2.2. Kreativität: Gott und die Welt	311
§ 12: Mystik.....	315
1. Einheits- und Grundbezug	315
2. Vermittlungsproblem und Gefühlsausdruck	322
3. Negativität kreativ.....	328
IV. Das Relative: Explikationen von Religiosität	341
§ 13: Religionspsychologie	342
1. W. James' wissenschaftliche und religiöse Fragestellung.....	343
2. Die Definition von Religion.....	346
3. Religiöse Typologisierung	351
4. <i>Pragmatistische</i> Funktion der Religion	355
§ 14: Religionssoziologie	364
1. Vom <i>Geisterglauben</i> zum <i>rationalen Handeln</i> (M. Weber).....	366
2. Religion funktional: Sinnsystem und Kontingenz (N. Luhmann).....	372
2.1. System und Komplexität.....	373
2.2. System und Sinn religionssoziologisch	378
2.3. Kommunikation und Kontingenz	386
3. Funktion, Handlung und Aneignung.....	393
§ 15: Religionsgeschichte.....	399
1. Geschichte als Quellenkritik	400
2. <i>Glauben und Wissen</i> (G.W.F. Hegel)	403
3. Geschichte als historische Forschung (E. Troeltsch).....	410
4. Phänomenologie und Hermeneutik	415

V. Das Kontinuum: Religiöse Erfahrung als personale

Symbolisierung	421
§ 16: Imagination	427
1. <i>Ein-Bildung</i>	430
2. <i>Versonnenheit [Musement]</i>	433
3. Abduktives Gottesargument	436
3.1. Abduktion als Schlussform.....	437
3.2. Abduktion im N.A.....	442
§ 17: Normativität als Ritual	447
1. Wert	453
2. Sinn	460
3. Kosmologisches Gottesargument	465
3.1. Die Chance der Induktion	465
3.2. Die zweite Stufe des N.A.....	471
§ 18: Gottes Realität.....	474
1. Persönlichkeit: Selbst-Sein	479
2. Theodizee.....	490
3. Ontologisches Gottesargument.....	498
3.1. Anselms Deduktion.....	498
3.2. Die dritte Stufe des N.A.	502
Abkürzungen	505
Literaturverzeichnis	508
1. Werkausgaben	508
2. Textsammlungen.....	514
3. Lehrbücher, Lexika, Periodika.....	514
4. Forschungsliteratur	516
Namensregister	538
Sachregister	547

Vorwort

Der Gegensatz zwischen Leben und Lehre wird nirgends so hart empfunden wie in Sachen Religion. Die einzelne Praxis und Lebensform mag überzeugend erscheinen, subjektiv sogar unentbehrlich, aber ihre Theoriefiguren wirken oftmals fremd und abgehoben – wie mathematische Gleichungen im Verhältnis zu den wirklichen Formen und Bewegungen in der Natur. Die religionswissenschaftliche Forschung sucht deshalb gerne exotische Felder, in denen die religiöse Welt noch so zu sein scheint, wie sie ursprünglich, d.h. vorwissenschaftlich einmal lebendig gewesen sein muss. Eine Selbstanwendung auf das forschende Individuum, gar die Wissenschaft und ihre Methoden bleibt diesem Blick auf die Dinge aber prinzipiell verwehrt, denn dies würde den Zusammenbruch der Objektivierungsperspektive bedeuten, aus der die Wissenschaftlichkeit ihre Autorität bezieht. Auch die Philosophie? Ist sie nicht zur Selbstanwendung des Gesehenen auf das geistige Auge genauso zwingend angewiesen wie eine Lebensanschauung auf ihre existentielle Realisierung? Sind nicht Religionsphilosophie, Metaphysik und Theologie gerade deshalb stellvertretende Wissenschaften, weil sie dieses unvermeidliche Perspektiven- und Gegenstandsproblem ausdrücklich und konsequent zum Thema machen, während andere Wissenschaften es – bewusst oder unbewusst – ausblenden können?

Religionsphilosophische Orientierungen bewegen sich heute zwischen den Eckpunkten der kritischen (europäischen) Aufklärungstradition, des neu erwachten Verständnisses für religiöse Lebensformen weltweit und des wissenschaftstheoretischen Evolutionsparadigmas, d.h. seiner fraglichen Anwendung auf menschliche Kulturbildungen überhaupt. Hier Maßstäbe zu entdecken und neu zu entwickeln ist von den anderen Wissenschaften, so aktuell sie sein mögen, allein nicht zu erwarten; sich unter diesen Bedingungen mit *Religion* zu beschäftigen verlangt wissenschaftliche Genauigkeit und Engagement im Blick auf das Phänomen der *Religiosität* – ein Auftrag, dem sich die Religionsphilosophie stellen kann und muss.

Dabei geht es im hier vorliegenden Lehrbuch primär nicht um die Geschlossenheit eines (weiteren) Entwurfs, sondern um geschichtliche und systematische Begründungsfiguren wie deren interne und externe

Bewährung an den Konfliktpotentialen des Religionsproblems: Ob trotz und wegen der Unbedingtheit des jeweils (existentiell und geschichtlich) Konkreten dasselbe doch auch allgemein und zu denken ist – und ob eine solche Konstellation der Wirklichkeit und Wahrheit entsprechen kann, wie sie heute von Wissenschaft und Leben zugleich vorausgesetzt und gesucht werden müssen.

Lehrbücher der Religionsphilosophie finden sich im Einflussbereich europäischer Wissenschafts-, Religions- und Lebensformen seit ca. 200 Jahren. Ein erster Typus der kulturell-wissenschaftlichen, d.h. philosophischen Verteidigung des Religionsproblems (gegenüber einerseits kirchlich-positiven, andererseits kritisch-agnostischen Positionen) lässt sich im 19. Jh. verfolgen, in Deutschland vielleicht beispielhaft in H. Siebecks *Lehrbuch*. Das 20. Jh. verliert meist diese Souveränität (zupal in Deutschland) zugunsten von – philosophischen und theologischen – Schulbildungen, die das Phänomen der Religion selbst erst einmal bestreiten bzw. etablieren müssen. Für diesen zweiten Typus stehen so unterschiedliche Entwürfe wie der von E. Brunner (theologisch legitimer Religionsbegriff), W. Trillhaas (vernünftiger und darin begrenzter Religionsbegriff) und B. Welte (existential-ontologische Religionsbegründung). Der dritte Typus hat durchaus Traditionen und Vorläufer im Wissenschaftsstandard der Philosophie des deutschen Idealismus und dessen Folgen, seine eigentliche Ausprägung aber gewinnt er durch die englischsprachige analytische Philosophie seit der 2. Hälfte des 20. Jh. Er wird heute bestens vertreten durch die große Zahl von einschlägigen Kompendien der englischen und amerikanischen Universitätsverlage, besonders markant ist die Durchführung bei K.E. Yandell.

Für die Gegenwart ist immer mehr ein vierter Typus zu beobachten, der die bisherigen integriert und Darstellungen zu entwickeln sucht, die dem enorm wachsenden Interesse an den Weltreligionen wie an wissenschaftlich motivierten Weltbildern entsprechen können. Diese prinzipielle Öffnung zu den Disziplinen der Religionswissenschaft und Wissenschaftstheorie ist zwar nicht neu, sie verlangt heute aber eine erneuerte Wissenschaftsklassifikation und religionsphilosophische Systematik, die sich auch der Vielfalt philosophischer wie theologischer Begründungsmuster und Kritikpotentiale gewachsen zeigen. Entsprechend zahlreich werden – trotz dieser einheitlichen Aufgabenstellung – die Religionsphilosophien ausfallen, und in dieser Situation braucht auch ein Lehrbuch, soll es nicht nur Material sammeln, seine erkennbar eigene Linie.

Um im Folgenden allen diesen Anforderungen gerecht zu werden, bieten die Teile I und II eine eher an der Geschichte orientierte Einführung in die Religionsphilosophie, während in den Teilen III-V wissenschaftstheoretische, kosmologische und metaphysische Argumentationen vorherrschen, die zumal in Teil V zu einer eigenen Systematik gebündelt werden. Neu daran ist die konsequente Verarbeitung von Phänomenologie, Kosmologie und amerikanischer Religionsphilosophie in der Tradition des Pragmatismus, genauer gesagt: konzentriert auf Ch.S. Peirce' kategoriale Semiotik. Durch sie werden Theoriebildung und religiöse Lebensform aufeinander beziehbar, wie dies für die kontinentale und besonders die deutsche Philosophie und Theologie nach I. Kant und der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften im Kantianismus des 19./20. Jh. nicht mehr möglich gewesen ist. Die beiden Einleitungsparagrafen – zur Einführung und wissenschaftssystematischen Übersicht gedacht – stecken die Hauptrichtungen, Felder und Überschneidungen ab, wie sie bislang zwischen mehr religionstheoretischen, religionsphilosophischen bzw. theologischen Entwürfen aufgetreten sind. Die Verwissenschaftlichung des Religionsproblems gehört inzwischen zu ihm selbst, wie vor allem Teil IV nachweist – der aber in dieser Funktion nicht ohne die Rahmenbildung durch die Teile III und V zu lesen ist.

Das durchgängig gewählte Darstellungsverfahren verbindet allgemeine (geschichtliche) Problemexpositionen mit jeweils exemplarischen Texten und deren argumentativer Auswertung. Dabei werden klassische Positionen bevorzugt, die Geschichte gemacht haben und erneuerte Aufmerksamkeit verdienen. Jeder Abschnitt hat seinen repräsentativen Text, der die Gedankengänge zum Leuchten bringen und in Erinnerung halten soll.

Auch die Literaturhinweise sind repräsentativ zu verstehen. Sie zeigen entweder, worauf sich die vorgelegte Darstellung wesentlich stützt, oder sie eröffnen das weitere Gespräch mit der Forschung. Zumal die generell eingesetzten Hinweise auf die großen Fachlexika und Enzyklopädien (sie werden in der Regel im Literaturverzeichnis nicht wiederholt) sollen zur weiteren Orientierung helfen: im Blick auf ungenannt gebliebene Kontexte wie Detailfragen der Werkinterpretation.

Die Rechtschreibung ist dem heute geltenden Stand angepasst, mit Vorsicht auch in der Zitierung von Quellen, soweit dies die Texte nicht anachronistisch entstellt. – Bei der Zitierung S. Kierkegaards wird im Beleg zunächst die dänische Werkausgabe genannt, verbunden mit dem Hinweis auf die deutsche Edition, wobei der Zusatz „vgl.“ bedeutet, dass die Übersetzung nicht (oder nur teilweise) übernommen wur-

de. – Vielfach habe ich auf Material aus Vorarbeiten zurückgegriffen. Nennen möchte ich über das Literaturverzeichnis hinaus den Beitrag für die Tagung der *European Society for Philosophy of Religion*, Tübingen 2006 („Mediation and Immediacy in Religion“); den Beitrag zur Tagung der *Nordic Society for Philosophy of Religion*, Oslo 2007 („Religionsphilosophie – hermeneutisch und phänomenologisch?“); und die Beiträge in den Festschriften für H.-G. Heimbrock (*Lived Religion*, ed. by H. Streib u.a., Leiden/Boston 2008), I.U. Dalferth (*Hermeneutische Blätter*, Zürich 2008) und K. Oehler (*Pragmata*, hg. v. K.-M. Hingst/M. Liatsi, Tübingen 2008).

Dass dieses große Projekt *Religionsphilosophie* nach vielen Jahren der Vorbereitung jetzt doch abgeschlossen werden konnte, verdanke ich einem doppelten Privileg: Dem Jahr 2006/07 als Fellow am *Max-Weber-Kolleg*, Erfurt, d.h. einem inspirierenden geisteswissenschaftlichen Umfeld, das religionsphilosophisches Denken bewusst einschließt – und vor allem dem Forschungsjahr 2007/08 im Rahmen der Förderung „Pro Geisteswissenschaften/Opus magnum“ der *Fritz Thyssen Stiftung*, Köln, und der *VolkswagenStiftung*, Hannover. In beiden Jahren wurden optimale Arbeitsbedingungen ermöglicht und ich habe allen Grund, mich herzlich zu bedanken. – Das gilt natürlich auch für die jahrelange Zusammenarbeit mit dem Verlag W. de Gruyter, namentlich und ganz besonders mit Herrn Dr. Albrecht Döhnert, und für die immer hilfreiche und effektive Unterstützung bei allen bibliographischen und editorischen Arbeiten in Frankfurt: Ich danke Andrea Guevara, Kaarlo Friedrich und vor allem Silke Baumann.

Frankfurt am Main und Erfurt
im Oktober 2008

Hermann Deuser

Einleitung

§ 1: Religion und Religionsphilosophie

Die Entstehung der Religionen liegt weit zurück, menschliche Kulturformen und ihre religiösen Elemente dürften in ihrem Ursprung ununterscheidbar sein. Höhlenmalereien aus prähistorischer Zeit und die in ihr anzusetzende „primäre Religionserfahrung“ von Stammesgesellschaften dienen der Forschung als Beleginstanzen.¹ Die versuchsweise Aufhellung dieser Vorgeschichte ist Sache der Religionswissenschaft, soweit sie sich als Religionsgeschichte versteht. Doch schon dieser Rückblick verlangt zugleich eine Bestimmung dessen, was generell als Religion verstanden werden soll. Um vergangenen Religionen ebenso gerecht zu werden wie der Lebenskraft von Religionen und Religiosität bis in unsere Gegenwart, um also den religiösen Phänomenen wirklich zu entsprechen, können diese zunächst als Bearbeitungs- und Ausdrucksformen von *elementaren menschlichen Lebenswirklichkeiten* aufgefasst werden: von der Geburt über Leiblichkeit, Sozialität und Sprache bis zu den Grenzen des Lebens.² Das schließt wissenschaftliche Beschreibungen nicht aus, beschränkt nicht die Vielfalt der Phänomene und lässt Raum für begriffliche (Selbst-)Darstellungen der jeweiligen Religion, in der Außen- wie in der Innenperspektive.

Religionsphilosophie wird der Sache nach dann möglich, wenn sich die kulturelle Fähigkeit zur kritischen Distanznahme entwickelt hat, sich theoretisch begründen kann und damit der schon etablierten Religion, etwa im Vergleich zu anderen Religionen oder Kulturformen, gegenüber zu treten vermag. Dieses Gegenübertreten kann – aus unserer heutigen Sicht, die die Verselbständigung der Einzelwissenschaften voraussetzt – mehr philosophisch oder mehr theologisch ausfallen, kann mehr kritisch oder mehr konstruktiv gemeint sein, kann die tradierte Religion relativieren, ersetzen oder verbessern wollen.

1 F. Heiler (1999), 38ff. („Religion in prähistorischer Zeit“); Th. Sundermeier (1999), 34ff. (mit der im Anschluß an A. Portmann gewählten Unterscheidung von „primärer“ und „sekundärer Religion“); vgl. „Primitives Denken“, in: Wörterbuch der Religionen (2006), 409f.

2 A. Feldkeller (2006), 13ff.

Die Situation möglicher Religionsdistanz zugunsten gesellschaftlich-kultureller Veränderung und Neubestimmung von Religion ist in den eurasischen Zentren – im Mittelmeerraum, in Persien, Indien und China – in der sogenannten *Achsenzeit* (K. Jaspers) eingetreten, und sie wird verwirklicht in den neuen Großkulturen und ihren ebenso universalen wie pluralen Religionsauffassungen. Die jeweiligen Welthorizonte werden erschlossen und geprägt durch Rituale, Kulte, heilige Texte und neue religiöse Lebens- und Organisationsformen.³ Lao-Tse, der Begründer des Taoismus lebt im China des 6. Jh. v. Chr.; Konfuzius (551–479) wird zum Begründer einer kosmisch-religiös-politischen Kultur; der klassische Hinduismus der Upanishaden bildet sich seit dem 5. Jh. v. Chr. heraus; Buddha lebt bis ins 4. Jh. v. Chr.; Zarathustra im Iran des 6. Jh. v. Chr.; Platon (428/27–348/47) begründet mit der Akademie in Athen die abendländische Philosophie; die Propheten Israels und die dominierenden Theologien des Alten Testaments liegen in denselben Zeiträumen; Christentum und Islam schließen sich in den folgenden Jahrhunderten an. Die Religionswissenschaft als Religionsgeschichte sucht Eigenart und Vergleichbarkeit jener Religionsprägungen zu bestimmen; Religionsphilosophie aber entsteht in der Frage der Begründung und Wahrheit dessen, was die Religion jeweils zum Ausdruck bringt. Gemessen an der Vielfalt religiöser Phänomene und der Unterschiedlichkeit geschichtlicher Religionen liegt in der religionsphilosophischen Fragestellung insofern eine einheitliche Perspektive, als sie mit dem Sammelbegriff *Religion* die Stelle markiert, an der in Symbolisierungen elementarer menschlicher Lebenswirklichkeiten deren problematische Gegebenheit, im Zugleich von Entzogenheit und Verlässlichkeit, thematisch und in spezifischer Weise gepflegt wird. Was die westlich-europäische Traditions- und Begriffsbildung als *Religion* zu bezeichnen sich angewöhnt hat, kann in asiatischen und anderen Traditionen mit eigenen Bezeichnungen benannt, jener Funktion nach aber analog verstanden werden.

Der einfachste, universalste und mit den Lebenswirklichkeiten vertraute Zugang, um dieses Spezifikum von *Religion* benennen zu können, ist der für menschliche Verständigungen prinzipiell voraussetzende Gebrauch von Zeichen. Diesen eignet eine genuine und iterative Struktur: Genuin ist der Zeichengebrauch in seiner phänomenerschließenden Kategorialität, iterativ in seiner formal-semiotisch dreistelligen

3 K. Jaspers (1966); W. Lohff: *Achsenzeit*, in: HWP 1 (1971), 74f.; R.C. Neville (1995), 225f. (Anm. 10); 1996, 82f.

Bezugnahme.⁴ Jede Vorstellungspräsenz (erste Kategorie) hat einen gegenständlichen Erfahrungsbezug (zweite Kategorie), die zusammenkommen in einem interpretativen Verhalten (dritte Kategorie); das Zeichenereignis besteht folglich aus einem Zeichen selbst, seinem Objektbezug und einem jeweiligen Interpretanten, und diese Dreistelligkeit bildet Verkettungen und Netze, so dass vorherige Interpretanten zu neuen Zeichen für folgende Ereignisse werden etc. Anders gesagt: Vorstellungspräsenz (aufgrund unmittelbarer Eindrücke, Gefühle, Empfindungen), Gegenstandsbeziehung und Verhalten bleiben stets aufeinander angewiesen und können sich in ihrer Abkünftigkeit selbst präsent werden: Was (der Qualität nach) gefühlt wird, was (im Bezug auf unterscheidbare Qualitäten) erfahrbar wird, was daraufhin zu Verhaltensgewohnheiten und Handlungen führt – enthält immer mitlaufend den Bezug auf seine vorausliegende Qualitätswahrnehmung, sein Herkommen, seine Prämissen. Die in alle notwendigen Vermittlungen über Zeichenprozesse doch eingegangene Unmittelbarkeit des immer vorausliegenden ersten Auftretens, des ursprünglichen Augenblicks, kann nun entweder – verschwiegen zugrunde liegend – alltäglich nicht weiter thematisiert werden; oder es kann eine besondere Zugänglichkeit im Zeichengebrauch aktiviert werden, die dessen eigentümliche Abkünftigkeit als solche zum Ausdruck zu bringen vermag und damit auch die Unmittelbarkeit in ihrer Vorausgesetztheit bearbeitungsfähig werden lässt. Dass dies offenbar von Beginn an in aller Kultur gelungen ist – darin besteht die Leistung der Religion.

Diese auf ihren Zeichengebrauch hin, d.h. semiotisch ausgelegte kulturelle Evolution⁵, wie sie mit der auf nahezu zwei Millionen Jahre rückdatierbaren Erscheinung des *homo erectus* begonnen wurde und im *homo sapiens sapiens* unsere Gegenwart beschreibt, entwickelt mit allen ihren Ausdrucksformen immer auch solche, die das mitlaufende Element der Abkünftigkeit, Angewiesenheit und ursprünglichen Ermöglichung der Lebensbedingungen einer bearbeitbaren Verständigung zuführen. Wird dieses Gefühls-, Erfahrungs- und Verhaltenselement als Grundlage dessen angesehen, was wir inzwischen üblicherweise als Religion bezeichnen, dann ist es nicht mehr notwendig, wie es die empirisch und historisch orientierten Religionswissenschaften, aber auch die Religionsphilosophie immer wieder versuchen, ein genau abgegrenztes Gegenstandsfeld für jene Ausdrucksformen oder ein Wesen von Religion zuvor zu bestimmen, um den eigenen Wissenschafts-

4 Zur genaueren Darstellung der kategorialen Semiotik nach Ch.S. Peirce vgl. H. Deuser, *Gottesinstinkt* (2004), Kap. I.1.

5 Vgl. H. Haarmann (1997), bes. 668–674.

anspruch garantieren zu können.⁶ Dagegen ist die Begründung von Religion in Zeichenprozessen, d.h. im kosmologischen Entwicklungskontext kultureller Evolution, in der Lage, sowohl die religionswissenschaftlichen Gegenstände methodisch abgesichert zu erklären als auch die Grundlegung für eine tendenziell einheitliche Religionsphilosophie zu liefern. Die kontingente Mannigfaltigkeit der Phänomene erschließt sich gerade aufgrund der semiotisch fundamentalen Strukturgegebenheit, in der in Wahrnehmung, Gefühl, Erfahrung, Erkennen, Denken, Verhalten und Handeln der Menschen iterative Prozessformen darstellbar und bewusst werden, denen zugleich ihre kreative Abkünstigkeit eingeschrieben bleibt. Kultur und Religion bezeugen diese Struktur, indem sie sich ihrer bedienen, sie fortsetzen und differenzieren und darin immer auch ihre ursprüngliche Ermöglichung zum Ausdruck bringen.

1. Religionsphilosophie historisch: die europäische Moderne seit 1800

Religionsphilosophie als Titelbegriff für eine neue Disziplin der Philosophie taucht erst seit Ende des 18. Jh. auf.⁷ Das hat Voraussetzungen, zeigt eine Krise an und eröffnet neue Dimensionen für das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, Theologie und Philosophie, Kirche und Gesellschaft.

Vorausgesetzt sind mehr als zwei Jahrtausende europäischer Kulturgeschichte im kämpferischen Ausloten konkurrierender Ansprüche von rationalem Wissen und religiöser Offenbarung. Das gilt bereits für die antiken Philosophien und ihre kritischen Grenzziehungen gegenüber den jeweiligen Kulturen und Mythen, erst recht für das christliche – scholastische – Mittelalter, nicht zuletzt für die jüdisch-islamisch-christlichen Debatten um die Vernünftigkeit der Offenbarung von Philo von Alexandrien († 50 n. Chr.) über Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198) bis Moses Maimonides (1138–1204) und die Aristoteles-Kommentare der christlichen Schultheologien.⁸ Dass die humane Rationalität

6 Vgl. zum Dilemma der Bestimmbarkeit von Religion H.-M. Haußig (1999), Kap. 1; Th. Sundermeier, aaO. 25ff.

7 Th. Mahlmann (1976), 309ff.; H. Hofmeister: Religionsphilosophie, in: EKL³ 3 (1992); W. Jaeschke: Religionsphilosophie, in: HWP 8 (1992); H. Rosenau: Religionsphilosophie I, in: TRE 28 (1997); H.M. Schmidinger: Religionsphilosophie, in: LThK³ 8 (1999); zur Begriffsbildung *Religionsphilosophie* seit S. v. Storchenaу (1784) vgl. K. Feiereis (1965), 227–237.

8 Vgl. K. Flasch (1988), Kap. 25–27.

bedürftig oder in der Lage sei, über die durch alltägliche Erfahrung und Denkregeln gesetzten Grenzen hinauszugehen, gilt hier als Chance der Erkenntniserweiterung. Die Frage ist allerdings, ob und wie dieses weiter greifende (religiös-metaphysische) Denken mit dem in engerem Sinne wissenschaftlich kontrollierbaren Bereich verbunden bleiben kann oder diesem als andere und fremde Autorität der göttlichen Offenbarung, d.h. in institutionalisierter und an Texte gebundener Religion bzw. Kirchenautorität, gegenüber treten muss. Es ist der Begriff der *natürlichen Religion* bzw. *Theologie*, in dem die antik-mittelalterlichen Verständigungen sich zu halten versuchen⁹: Pflege der Kulte, Religiosität, Gotteserkenntnis, Lebensordnungen sind dem Menschen – und seiner Vernunft – in gewissem Sinne von Natur gegeben. Das *Buch der Natur* liegt aufgeschlagen vor ihm, während das, was sich als religiöse Heilslehre, als wahres, tieferes, eigentliches Gottesverhältnis dem Menschen gerade nicht natürlich, sogar gegen seine „Natur“ nur erschließt, den besonderen Zugang der Offenbarung im *Buch der Schrift* verlangt. Über diesen doppelten Zugang wird die Unterscheidung zwischen *natürlicher* und *übernatürlicher* Erkenntnis verständlich, und der differenzierte Zusammenhang beider wird über den gemeinsam von Natur und Übernatur aussagbaren Begriff des Seins (*esse*) bzw. des Wesens (*ousia*, *substantia*) hergestellt: Über Sein und Wesen Gottes lässt sich in besonderer Weise mit denselben Begriffen eine Verständigung erzielen, die für die natürliche Vernunft ganz allgemein gelten. Die Gottesbeweise der scholastischen Tradition haben hier ihren Grund, und es ist das markanteste Kennzeichen der europäischen Moderne, dass seit dem 18. Jh. eben diese Beweisformen als fundamental unmöglich erscheinen mussten.

Die philosophisch-theologische Krise der Moderne besteht darin, dass die metaphysische Einheitsperspektive, die der antik-christliche und noch neuzeitliche Seins- und Substanzbegriff bis ins 18. Jh. hinein abgesichert hatte, in eine empirische und eine apriorische Seite zerlegt wird. Die Impulse der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse auf der Basis von Experimenten und induktiven Schlüssen führen zum Vorrang der *Erfahrung* im Sinne dessen, was empirisch, d.h. sinnlich überprüfbar zugänglich ist (D. Hume); und die als unbefriedigend betrachtete Lösung, Erfahrung dann begrifflich allgemein nur wiederum aus Erfahrung – im Sinne von Gewohnheit – begründen zu können, führt zum Vorrang kategorialer Denkbedingungen, die *apriorisch* jedem Er-

9 Vgl. H. Wißmann/D.A. Pailin: Natürliche Religion, in: TRE 24 (1994); W. Sparn: Natürliche Theologie, in: TRE 24 (1994); J. Figl: Offenbarung I, in: RGG⁴ 6 (2003).

fahrungsurteil erst Maß und Bezug geben (I. Kant).¹⁰ In beiden Fällen sind übernatürliche Gegenstände wissenschaftstheoretisch zunächst ausgeschlossen, sozusagen bodenlos; ob sie zur Begründung von Moral oder Religion herangezogen werden müssen, wird ein eigenständiges Problem, ändert aber nichts am ersten Befund im Rahmen der möglichen Begründungen des modernen Wissenschaftsbegriffs. Auf seiner Basis sind jedenfalls alle Gottesbeweise sinnlos geworden, nicht-empirische Gegenständlichkeit ist nicht einmal denkbar. In diesem Punkt anders votieren zu wollen, gehörte dann in das Reich der – faktisch nicht zu leugnenden – Wirksamkeit menschlicher Einbildungskraft, Illusionen oder Irrtümer, steht folglich isoliert und wird bevorzugter Gegenstand psychologisch-historischer Erklärungen, d.h. der Aufklärung von Unmündigkeit. Als Krise wird aber auch diese Situation empfunden, wenn in solcher Verdrängung von Religion ins tendenziell Irrationale deren Charakter und Funktion überhaupt nur noch als Missverständnis erscheint, das zum Verschwinden gebracht werden muss. Der Religionskritik kommt zwar zeitbedingt durchaus Berechtigung zu, denn sie zielt auf bestimmte Formen und Begründungen von Religion bzw. Machtansprüche christlicher Kirchen. Solche Kritik kann aber nicht für Religion überhaupt verallgemeinert werden oder automatisch zur Eliminierung der Traditionen natürlicher Religion bzw. Theologie führen. Wenn Religion die elementaren menschlichen Lebenswirklichkeiten zum Ausdruck bringt, dann muss in der wissenschaftstheoretischen Wende zur Empirie bzw. zur Apriorität als Maß aller Erfahrung auch gefragt werden, ob dabei Vernunft als Instanz und Religion als Gegenstand der Kritik richtig und verbindlich bestimmt worden sind. Stellvertretend für eine Vielzahl von Stimmen der Metakritik aufgeklärter Vernünftigkeit in Religions-sachen hat Hegel 1802/03 die Krise und ihre mögliche Überwindung pointiert in den schön geformten Satz gefasst¹¹:

„Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was sie nach dem geringen Maße ihres religiösen Begreifens als Glauben sich entgegengesetzt betrachtete, davongetragen hat, ist beim Lichte besehen, kein anderer, als dass weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch dass sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb, und die Geburt, welche auf diesen Leichnamen triumphierend als das gemeinschaftliche, beide vereinigende Kind des Friedens schwebt, ebensowenig von Vernunft als echtem Glauben an sich hat.“

10 D. Hume, *Eine Untersuchung über den Menschlichen Verstand* (1973), IV. Abschnitt; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke Bd. 3, B 126ff.

11 G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen* (1962), 1 (Ges. Werke, Bd. 4, 315).

Die neue Dimension der *Religionsphilosophie* entsteht also, auch dem Wort nach, genau zu dem Zeitpunkt, als die verbindende Kraft zwischen vernünftiger, d.h. natürlicher Religion und übernatürlicher, d.h. auf Offenbarung bezogener Theologie im Schwinden begriffen und massiver Kritik ausgesetzt war. Der akademische Ort dieser Auseinandersetzungen, pro und contra, heißt jetzt Religionsphilosophie. Sie ist seither nicht der Ersatz für die scholastischen Synthesen von Wissen und Glauben, wohl aber Schnittpunkt, Überschneidungsfeld oder Grenzreflexion für den Wissenschaften verpflichtetes, methodisches und selbstkontrolliertes Denken (Philosophie) einerseits und genuin religiöses, der jeweiligen Religion verpflichtetes Denken (Theologie) andererseits. Kant hat auf seine Weise, in seiner Religionsschrift von 1793, diese Differenz zum Prinzip aller Religionsphilosophie erhoben: Die Chance einer neuen „philosophischen Theologie“, die keiner Zensur durch Religionsbehörden mehr unterliegt (wie „zur Zeit des Galileo“), wird dann wahrgenommen, wenn eine „biblische Theologie“ von ihr getrennt operiert.¹² Der natürlichen oder rationalen, d.h. religionsphilosophisch begründeten Religion steht dann eine geoffenbarte oder übernatürliche Religionsauffassung gegenüber, weil letztere „den Glauben“ fordert.¹³

Kants Zuordnung ist verständlich, respektabel und signalisiert den Gewinn einer neuen Disziplin. Sie ist zugleich problematisch, weil sie die Theologie und den religiösen Glauben tendenziell als unwissenschaftlich ausgrenzt – und umgekehrt den Vernunftbegriff aus diesem Gegenüber definiert. Hegels metakritischer Satz hat diese Diagnose früh schon gestellt und alle der Romantik, dem Idealismus, der Lebensphilosophie, der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik, dem amerikanischen Transzendentalismus und Pragmatismus etc. verpflichteten Philosophien schließen hier an; d.h. sie tun dies als Religionsphilosophie, die dann zumindest einen Teil- oder Grenzbereich der eigenen philosophischen Selbstbegründung darstellen wird. Insofern kann konstatiert werden, dass seit 1800 jede Philosophie auch ihre spezifische Religionsphilosophie (Religionskritik darin eingeschlossen) ausbilden wird¹⁴; tut sie es nicht, würde ihr die Basisreflexion auf die Ermöglichung von Welt und Lebenswirklichkeit fehlen – so wie eine Soziologie, die ohne Religionssoziologie auszukommen suchte, sich

12 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke Bd. 7, A XVf. (Vorrede zur ersten Auflage).

13 AaO. A 215ff. (Die Religion, viertes Stück, erster Teil).

14 Vgl. H. Deuser, *Religionsphilosophie* (2004), 362–366 (Aufgaben, Typen und Formen der Religionsphilosophie).

dem entscheidenden Test ihrer Grundbegriffe nicht ausgesetzt hätte. Andererseits gilt aber auch, dass der religiöse Glaube, die Offenbarungsreligion im Sinne Kants, d.h. jede im Kontext der Wissenschaften auftretende Theologie unter dem, wie auch immer verarbeiteten, Einfluss von Religionsphilosophie gesehen werden muss. Religionsphilosophie tritt dann in die Funktion von Fundamentaltheologie ein, und auch diese wird möglicherweise wiederum Rückwirkungen auf die Philosophie haben. Der religiöse Schriftsteller S. Kierkegaard (1813–1855), seine Ästhetik, Psychologie, Theologie und Philosophie, gibt ein herausragendes Beispiel für solche Wechselwirkungen bis in die Gegenwart.

2. Religionsphilosophie allgemein: die Perspektive der Moderne angewandt auf und in Wechselwirkung mit Antike und Christentum

Im Blick auf die antike Religions- und Philosophiegeschichte ebenso wie auf die europäische Kultur- und Geistesgeschichte im Einflussbereich des Christentums geschieht Religionsphilosophie immer auch in der rückblickenden Perspektive aus der Wissenschaftsentwicklung der Moderne, aus der kritischen Verselbständigung der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften und vor allem gegenüber der Theologie. Dass diese Sicht der Dinge in der europäischen Tradition zwar angelegt, vor dem 18. Jh. so aber nicht durchgeführt oder bewusst war, macht die religionsphilosophische Perspektivierung zu einer ständigen Bemühung um Interpretationen eigentlich fremden Materials. Andererseits ist die Wirkung zumal der platonischen und aristotelischen Philosophie bis in die Moderne dermaßen musterbildend, dass allgemeine Züge und Grundbegriffe, so sehr ihre Bedeutungen auch variieren können, Kontinuität stiften. Sein, Substanz, Ursache, Grund, Kategorien, Einheit, Gott etc. bilden auch religionsphilosophisch gesehen ein Netz mit erkennbaren Knotenpunkten der Verständigung über Epochen hinweg. Hinzu kommt, dass durch die christliche Theologie die jüdisch-biblische Tradition immer präsent gehalten wurde und mit den antik-philosophischen Elementen koordiniert auftreten musste. Wenn demnach die allgemeine Bedeutung der Religionsphilosophie behauptet werden kann, so deshalb, weil sie aus der antik-jüdisch-christlichen Kulturentwicklung stammt und auch im Rückblick ständige Wechselwirkungen und Neuentdeckungen des verstehbar Fremden zu erwarten sind. Platon und Nietzsche, Aristoteles und Kant, Hiob und Kierke-

gaard können sich gegenseitig auslegen, und sie entwerfen zusammen die epochenübergreifende Perspektive der Religionsphilosophie.

Vereinfacht ließe sich dann die antik-mittelalterliche Tradition, der scholastische Typ religionsphilosophischen Denkens¹⁵, von dem darauf folgenden Einschnitt der Moderne um 1800 unterscheiden, der durch naturwissenschaftlich orientierten Empirismus oder die Transzendentalphilosophie Kants exemplarisch vertreten werden kann.¹⁶ Für die Entwicklungen der Religionsphilosophie seither, häufig in deutlicher Kritik der empiristischen oder transzendentalphilosophischen Entscheidungen, stehen dann zudem solche (geisteswissenschaftlichen) Schulbildungen, die die existentielle Lebensnähe religiöser Ausdrucks- und Denkformen wieder zu gewinnen versuchen; und darüber hinaus in neuer Universalität kosmologisch, gesamtgeschichtlich, sprach- und texttheoretisch orientierte Entwürfe, die sich geistes- und naturwissenschaftlichen Impulsen des 20. Jh. verdanken (exemplarisch in der Sprachphilosophie L. Wittgensteins und der Prozessphilosophie A.N. Whiteheads). An der Stellung der Gottesbeweise lassen sich die Veränderungen nun auch innerhalb der Perspektive der Moderne bis auf die Gegenwart studieren¹⁷:

15 Zum Begriffsgebrauch von *Scholastik* vgl. H.M. Schmidinger: Scholastik, in: HWP 8 (1992); U.G. Leinsle (1995).

16 Zum Gebrauch der Epochenbegriffe wird vorgeschlagen, *Neuzeit* als eher historischen Begriff (im Unterschied zu Antike und Mittelalter) aufzufassen, während der normativ immer ambivalente Begriff der *Moderne* eher für die selbstbewusste Kritikfähigkeit und die Traditionsbrüche seit ca. 1800 steht; vgl. „modernism“, in: OCP, 583.

17 Dabei bedeutet das eingeklammerte [+], dass nicht mehr im scholastischen oder neuzeitlichen Sinn von einem Gottesbeweis gesprochen werden kann, wohl aber von Argumenten für den Gottesglauben auf der Basis von Moral (Kant), existentieller Erfahrungssituationen (Kierkegaard), ethischen Grenzreflexionen oder sprachanalytischen, modallogischen, probabilistischen, spekulativ-kosmologischen Denkmodellen.

Schema 1.1: Religionsphilosophie allgemein

<i>Epoche und Typ</i>	<i>Philosophische Grundlegung</i>	<i>Gottesbeweis theoretisch//praktisch</i>		<i>Religionsphilosophische Tendenz</i>
Scholastischer Typ	Substanz-Ontologie	+	+	Vernunftgemäßer Glaube
Empiristischer oder transzendentaler Typ	Erfahrung oder Apriorität	-	[+]	Rationalität gegen Irrationalität/ Moralität als Maß von Religion
Existentieller Typ	Existenz-Ontologie	-	[+]	Existenzanalyse zur Begründung religiöser Überzeugungen
Universalistischer Typ	Sprachanalyse/ Ereignis- bzw. Prozessontologie	[+]	[+]	Begründbarkeit dank universaler Funktion der Religion

3. Religionsphilosophie religionswissenschaftlich: die Perspektive der Moderne angewandt auf und in Wechselwirkung mit Religionen und Religiosität

Die begründete Allgemeinheit der religionsphilosophischen Perspektive der Moderne könnte zum Scheitern verurteilt sein, wenn sie auf die Religionen trifft, die im europäischen Kontext noch bis in 19./20. Jh. nur peripher bekannt waren, kulturell nicht ernst genommen wurden und deren philosophische oder theologische Einordnung aufgrund fehlender Gemeinsamkeiten auf direktem Wege gar nicht gelingen konnte. Zwischen der Verlässlichkeit und Absolutheit des religiösen Glaubens aus der Innensicht einer bestimmten Kultur und dem Versuch, aus der Außensicht eben das eigentlich Fremde und Unzugängliche doch zu verstehen, klafft zunächst eine Lücke. Ist wirklicher Mitvollzug des Verstehens exklusiv an die Eigenerfahrung aus der Innenperspektive gebunden? Gibt es Übergänge und Annäherungen? Sind derartige Grenzziehungen und Befürchtungen übertrieben, dienen sie nur der Selbstmystifizierung und Absperrung gegenüber einem kritischen Dialog?

Zwischen Religionsphilosophie und dem jeweiligen religiösen Glauben in einer bestimmten Religionstradition bzw. ihrer argumenta-

tiven Selbstdarstellung (Theologie bzw. Lehre) steht dann – wiederum aufgrund europäischer Wissenschaftstradition – die Religionswissenschaft (Religionsgeschichte oder Religionsphänomenologie).¹⁸ Sie entwickelt einen Gegenstandsbegriff dessen, was sie untersucht und beschreibt, tut dies in methodischer Distanz und macht damit die Vergleichbarkeit der Religionen zum Prinzip. Die wissenschaftliche Methode selbst kann gar nicht religiös sein, nur die betrachteten Gegenstände; und insofern ist auch die Frage nach dem Verstehenszugang im Blick auf die Innenperspektive religiöser Erfahrungen beantwortet: Sie muss als subjektiver Faktor kalkuliert werden, beeinträchtigt aber nicht die tendenziell neutral behandelte Vielfalt von Außenbeschreibungen, die zu wissenschaftlichen Erkenntnis- und Verstehensfortschritten führen.

Diese religionswissenschaftliche Problemlösung hat allerdings den Nachteil, dass sie um der prinzipiellen methodischen Distanz willen den Überzeugungsanspruch, d.h. die Absolutheit des religiösen Glaubens für sich selbst genommen, nur als subjektive – und letztlich illusorische – Zutat gemessen an der wissenschaftlich praktizierten Objektbeschreibung einordnen kann. Religionsphilosophisch gesehen ist es aber genau diese Konstellation, die in ihrer subjektiven Leistungsfähigkeit objektiv auszuwerten ist: Was bedeutet es, wenn Einheit und Ursprung der Welt im religiösen Glauben, in Ritualen, Texten, Kulterfahrungen repräsentiert werden können; wenn Überzeugungsbildung, Wert-, Sinn- und Selbstverstehen offenbar nicht nur historisch aus Religions-traditionen sich ableiten, sondern wesentlich aus dem aktuellen Mitvollzug eben der Formen und Inhalte, wie sie überliefert sind? Kurz: Worin besteht die Wahrheit religiöser Überzeugungen, Lehren, Texte und aller ihrer Repräsentationen gerade in und aufgrund der jeweiligen Aneignung?

So gestellt ist die Frage nicht mehr identisch mit der – nicht nur auf den ersten Blick unlösbaren – Konfrontation, in der der absolute Wahrheitsanspruch einer bestimmten Religion und ihrer Lebens- und Handlungskonsequenzen kriegerisch auf die gänzlich unvereinbaren Einstellungen einer anderen Religion trifft. Hier hilft zur Nüchternheit zwar die Einübung von religionswissenschaftlicher Distanz gerade gegenüber der eigenen Tradition, aber wiederum ist das prinzipielle Problem damit nicht gelöst. Anders gesagt: Gibt es eine Verständ-

18 Zu den „klassischen“ Methoden und ihren Entstehungen seit dem 19. Jh. vgl. H.G. Kippenberg (1997); J. Waardenburg (1999), *Introduction*; auch H.J. Klimkeit: Religionswissenschaft, in: TRE 29 (1998); H. Deuser, Einleitung (2003); K. Rudolph: Religionswissenschaft I, in: RGG⁴ 7 (2004).

gungs- und Verstehensform, die die Absolutheit der jeweils eigenen Überzeugung wahrt – und genau dies in anderen und fremden Religionen anzuerkennen vermag? Ist eine solche Anerkennung aufgrund bestehender Differenzen zwischen den Religionen möglich? Die Religionsphilosophie hat heute die Aufgabe¹⁹, genau diesen Weg zu eröffnen, d.h. im Bewusstsein der europäischen Ausgangsperspektive die anderen (bisher fremden) Religionen so zu betrachten, dass deren Eigenes unter wie auch immer fremden Bedingungen, Begriffen und Sprachen versucht wird einzustufen – und zwar im Horizont der Anerkennung von religiösen Überzeugungsbildungen, die in sich gerade nicht relativ und neutral, sondern absolut sein müssen. Methodisch wäre dabei so vorzugehen, dass im *Vergleich religiöser Ideen*²⁰ nicht deren Einheit, Gleichheit, abstrakte Ganzheit etc. unterstellt wird, was immer nur zu Verzeichnungen aus einer bestimmten Perspektive und also nicht zu Anerkennungen führen kann, sondern so dass die unterschiedlichen Religionen ausgehend von betont und systematisch „vagen“ Grundbegriffen, dabei jeweils für sich selbst sprechend, diese korrigierend auf sich selbst beziehbar machen. *Human Condition*, *Ultimate Realities* und *Religious Truth* wären solche Grundbegriff des Vergleichs, deren Vagheit einerseits den Ausgangspunkt für aneignende Verstehensprozesse liefert, andererseits aber Präzisierungen von Differenzen gerade nicht ausschließt.

Am Beispiel der Vergleichskategorie „Ultimate Realities“, des *Unbedingten* oder der *Unbedingtheit*, lässt sich studieren, wie ein durchaus der westlichen, genauer: der existenzphilosophischen Tradition entstammender Begriff für andere Kulturkontexte flexibel Anwendung finden kann. P. Tillich hatte zur religionsphilosophischen Grundlegung seiner Theologie vom „ultimate concern“ gesprochen: „dem, was uns unbedingt angeht“.²¹ Für den Vergleich der Religionen wäre die folgende Formel brauchbar: „*that which is most important to religious life because of the nature of reality.*“²² So reicht die Bedeutungsspanne

19 Dass und wie die Religionen in diesem Sinne im Rahmen religionsphilosophischer Lehrbücher auftauchen zeigen z.B. St. Grätzel/A. Kreiner (1999), hier zu Judentum, Islam, Indien; und Ph.L. Quinn/Ch. Taliaferro (1999), part I (*Philosophical Issues in the Religions of the World*).

20 R.C. Neville, Comparative Religious Ideas Project (2001); zu Nevilles Programm auf dem Hintergrund der Vergleichsthematiken bei K. Rahner, J. Hick und J.B. Cobb vgl. J. Kim (2006), Kap. 1.

21 Vgl. R.C. Neville, *Ultimate Realities* (2001), 152 u. Anm. 1; P. Tillich (1956), Bd. 1, Einleitung B.2.

22 Neville, aaO. 151.

von Unbedingtheit im Sinne der philosophischen Begriffe von erster Ursache, letztem Ziel, abschließender Wahrheit, höchstem Gut und höchster Realität – über Kontingenzerfahrung bis in die religiösen Ritual- und Lebensformen.²³ In der chinesischen Tradition wird man an dieser Stelle auf Vorstellungen kosmischer Harmonie stoßen, deren Aufforderungs- und Verwirklichungscharakter das Leben bestimmen; im Judentum auf die Schöpfungsvorstellung im Gegenüber des transzendenten Schöpfergottes und der Immanenz des Geschaffenen; im Islam auf die monotheistische Striktheit der Transzendenz als letzter Realität; im Hinduismus, bei einer Fülle von Variationen, auf die (göttliche, personale) Ursprungsbeziehung in allen Verwirklichungen; im Buddhismus auf die Verneinung substantieller Realität zugunsten einer Befreiung auf genau diesem Erkenntnisweg.

Auf diese Weise ermöglichen religionsphilosophische Kategorien den Religionsvergleich, ohne eine bestimmte Einheit künstlich zu unterstellen, eine abstrakte neue Religion zu etablieren oder Religion durch Philosophie ersetzen zu wollen. Rückwirkungen des Vergleichs auf die einzelnen Religionen, ihre Überzeugungen und Lebensformen sind dann immer möglich; sie verbessern die Fähigkeit zur Selbstbeschreibung, das gegenseitige Verständnis und erweitern die Chancen des kulturell fairen Dialogs. Der jeweilige religiöse Glaube selbst aber, Basis und Motiv der gegenseitigen Anerkennung, wird lernen, dass er nichts zu fürchten, sondern nur zu gewinnen hat. Die kritische Betrachtung von Verhaltens- und Handlungsformen, die wachsende Erkenntnis kultureller Entstehungsbedingungen der Religionen und ihre mögliche Vergleichbarkeit aufgrund von Kategorienbildung ist immer dann produktiv, wenn die gegenseitige Anerkennung des zugrundeliegenden Glaubens als kreative Ursprünglichkeit geachtet wird. In dieser Ursprungsbeziehung des Unbedingten liegt die Kraft der Religionen, solange genau darin Anerkennung und Vergleichbarkeit nicht negiert werden. Geschieht aber diese Negation von gegenseitiger Anerkennung und Vergleichbarkeit, so korrumpiert jede Religion und Religiosität – in einem Akt des Selbstwiderspruchs – ihr kulturelles Vorrecht, die kreative Unbestimmtheit des Unbedingten zum Ausdruck zu bringen. Denn dadurch, dass sie zwanghaft die jeweils eigene Bestimmtheit von anderen verlangt, verliert sie die Kraft des eigenen religiösen Grundverhältnisses, das eben nicht der eigenen Kontrolle entstammt und folglich auch nicht unterliegt.

23 Vgl. Neville, 153, 171ff. (*The Logic of Contingency*), 156–164 (die Zusammenfassung im Vergleich der Religionen).

Das Verhältnis von Religionsphilosophie und Religionswissenschaft beschreibt wechselseitig notwendige Konkretionen und Abstraktionen: Die (religionswissenschaftliche) Beschreibung der einzelnen Religionen bedarf auch der ihr gegenüber abstrakteren (religionsphilosophischen) Kategorienbildung; die methodisch geforderte Beschreibungsdistanz der Religionswissenschaften aber ist notwendig abstrakter als das Eintreten der religionsphilosophischen Urteilsbildung für die in Wahrheit selbst- und welterschließende Kraft des religiösen Glaubens.

4. Religionsphilosophie systematisch: rational, existentiell, universalistisch

Die deutsche Begriffsbildung *Unbedingtheit* oder *das Unbedingte* hat den Vorteil, dass sie keine bestimmten Inhalte auszeichnet, sondern wie ein Platzhalter für den Rang religiöser Wertungen, Erfahrungen, Gegenstände, Funktionen, Einstellungen etc. steht, ohne diese zu präformieren. Der besondere Rang allerdings, um den es dabei geht, ist der, dass Bedingtheiten ausgeschlossen sein müssen: Das Unbedingte – ob Erstes oder Letztes, personaler Gott, plurale Gottheiten oder nichtpersonale Transzendenz – ist als Negation von Bedingungen konzipiert, zielt also auf das, was zuvor schon als Wahrnehmung, Erfahrung und Bewusstsein von *Abkünftigkeit* benannt wurde. Diese besteht darin, in unabänderlicher Weise sachlich wie raumzeitlich so als vorausgehend empfangen zu werden, dass ihre Bedingungen entweder gar nicht oder immer nur nachträglich (und dann perspektivisch und partiell) erhoben werden können. Deshalb ist mit dem Problem des Abkünftigen entweder nur in seinen bestimmbareren Folgen und Bedingungen umzugehen, oder es wird als solches zu bearbeiten versucht – nämlich als das Unbedingte.

Es ist klar, dass mit einer solchen Konzeption dessen, was allem anderen vorausgeht, alle fundamentalen Schwierigkeiten von Philosophie und Wissenschaftstheorie aufgerufen sind. Diese sind aber nicht dadurch zu beheben, dass sie wegen ihres Schwierigkeitsgrades einfach ausgeblendet werden. Die Religionsphilosophie insistiert im Interesse des durchaus vernünftigen Strukturproblems der Abkünftigkeit, wie es die Lebenswirklichkeit prägt und wie es die Religionen repräsentieren, auf der Bearbeitung der Grund- und Grenzbegrifflichkeit der Philosophie. Traditionell liegt hier das Arbeitsfeld der Metaphysik, und sie verdient es, erneuert und wieder entdeckt zu werden.

Mit der Theoriebildung des Unbedingten ist zugleich auch der in diesem Begriff liegende Verpflichtungscharakter geben. Die alltags-sprachliche ebenso wie die religiöse Plausibilität von Unbedingtheit rührt her aus Erfahrungen von unbedingter Bindungskraft: *Ästhetisch* nennen wir solche Erfahrungen, die auf der Qualität von Wahrnehmungen beruhen, denen wir uns nicht entziehen können; *ethisch* solche, die die Verlässlichkeit von Wertbeziehungen betreffen, die nicht bezweifelt werden; *logisch* solche, deren Evidenz und Stimmigkeit objektive wie subjektive Wahrhaftigkeit geradezu erzwingen.²⁴

Die religiöse Erfahrung des Unbedingten ist mit diesem Verpflichtungscharakter der Sache nach eng verwandt, religionsgeschichtlich gesehen in vielen Epochen ununterscheidbar gewesen, aufgrund der zunehmenden Grenzziehungen zwischen Lebensbereichen und Wissenschaften in der Moderne aber durchaus auch als selbständig herauszuheben. Religiosität reagiert auf die Unbedingtheit *als solche*, sozusagen ungeschützt und unmittelbar²⁵; während Ästhetik, Ethik und die Logik der Wahrhaftigkeit ihre jeweiligen Arbeitsbedingungen und selbst gewählten Darstellungsmittel hinzu nehmen, um das ausdrucksfähig zu machen, was ihnen als das Unbedingte erscheint. Kulturgeschichtlich gesehen haben alle Religionen natürlich jeweils schon überlieferte Ausdrucksformen, d.h. Rezeptionsbedingungen, um dem Unbedingten überhaupt und irgendwie entsprechen zu können – das ist nicht in Abrede zu stellen. Aber der eigene Akzent liegt doch umgekehrt dort, wo Abkünftigkeit, Unbedingtheit, Prägung, Rezeptivität etc. sich unmittelbar und neu eine Präsenz geben lassen, die nicht bedingt und gemacht erscheint, sondern eine ursprüngliche Kreativität von sich aus zum Ausdruck bringt, wie sie nie zuvor gehört und gesehen wurde. Wo das wirksam wird, kann es nur in eigentümlichen Bildern, Geschichten und Symbolen geschehen, deren Wirklichkeitsbezug

24 Ch.S. Peirce, EP 2, 188; VP, 71 (aus der 4. Pragmatismus-Vorlesung von 1903): „Logisch Gutes und Schlechtes, das [...] einfach der Unterschied von *Wahrheit* und *Falschheit* im allgemeinen ist, läuft in der letzten Analyse auf nichts anderes hinaus als auf eine besondere Anwendung der allgemeinen Unterscheidung zwischen moralisch Gutem und Schlechtem oder Rechtschaffenheit und Schlechtigkeit.“ – Vgl. die 5. Vorlesung über die drei *normativen Wissenschaften* (Ästhetik, Ethik, Logik), EP 2,196–207; VP, 80–100.

25 Vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1830), § 15.1; (1960), 105: „Alle frommen Erregungen“ geben sich kund „am unmittelbarsten und ursprünglichsten mimisch durch Gesichtszüge und Bewegungen, [...] die Elemente jenes natürlichen Ausdrucks [werden] zusammengestellt [...] zu heiligen Zeichen und symbolischen Handlungen, ohne dass ebenso wahrnehmbar der Gedanke dazwischengetreten wäre.“ – Vgl. A. Krichbaum (2008), Kap. 8.1.2.

nicht empirisch direkt, wohl aber – und lebensorientierend um so wirksamer – in übertragener Bedeutung indirekt erscheint. Das Unbedingte, in der Vermittlungsgestalt seines Auftretens, geht, um seiner Unbedingtheit willen, die Umwege eigener (religiöser) Bild-, Sprach- und Symbolisierungsformen, um seinen spezifischen Realitätscharakter vorzutragen.

Während Religionswissenschaft und Religionsgeschichte diesen Anspruch auf Realität beschreiben, ist die Religionsphilosophie an der Begründung und Verallgemeinerungsfähigkeit dieses Anspruchs interessiert. Die Ausdruckgabe von Unbedingtheit kann in ihrer ursprünglichen Selbständigkeit zwar nicht direkt objektiviert werden, sie ist gleichwohl aber als allgemein wirksam zu denken, weil sie aus der Ursprünglichkeit herkommt, die allem anderen vorausgeht. Während die Einzelwissenschaften in der Moderne auf die empirische Gegenständlichkeit zur Faktenbestimmung und Theoriebildung angewiesen sind, ist der Begriff der *Realität* weiter zu fassen²⁶: Reale Wirksamkeit besteht aus kreativem Ursprung, empirischer Bestimmtheit und regelhafter Verhaltensbildung. Für diesen Begriff von Realität ist die Zuständigkeit der *Metaphysik* eine Selbstverständlichkeit, die Ausdruckgabe dieser Realität in der Perspektive der Ausarbeitung ihrer ursprünglichen Unbedingtheit ist Sache der *Religionsphilosophie*.

Der Begriff der Unbedingtheit gewinnt ein noch weiteres Bedeutungsspektrum, wenn seine kosmologischen Dimensionen einbezogen werden. Dazu dient am besten die Unterscheidung von *Bestimmtheit* empirisch erfassbarer Wirklichkeit einerseits und ihrer Abkünftigkeit im Möglichkeitshorizont kosmologischer *Unbestimmtheit* andererseits. Wenn Realität als Wirksamkeit von allgemeinen Prinzipien verstanden werden kann, so sind Metaphysik und Naturwissenschaften am Erklären und Verstehen derselben Prozesse beteiligt, und die Ausdruckgabe der ursprünglichen Ermöglichung solcher Prozesse ist notwendig angewiesen auf die tatsächliche Unbestimmtheit vor jeweils bestimmten Realisierungen. Unter empirischen Maßstäben beurteilt bietet ein Mehr an Bestimmungen immer den Vorteil von wachsender Genauigkeit und Unterscheidungsfähigkeit, Unbestimmtheit erscheint demgegenüber als Mangel. Umgekehrt aber erschließt die Unbestimmtheit, wie sie bestimmten Realisierungsdifferenzen vorausliegend angenommen werden muss, eben die andere Modalität der realen Möglichkeit – und damit eine Fülle, aus der heraus Wirkliches entstehen kann. Das zeigt beispielhaft die moderne Kosmologie: die Wissenschaft von der Entste-

26 Vgl. Peirce, VP, 68; EP 2, 183: „general principles are really operative in nature.“

lung und Weiterentwicklung des Universums, wie es heute im Zusammenspiel einer ganzen Reihe von Einzelwissenschaften beschrieben, analysiert und prognostiziert werden kann.²⁷ Wenn es zutrifft (was als experimentell bestätigt gilt), dass das Universum expandiert; wenn deshalb ein vorausliegender, ganz anders gearteter Ursprungszustand angenommen werden muss (Big-Bang-Modell), so stellen Prozess und Realität des Kosmos²⁸, der die Entwicklung des Menschen, seiner Kultur und Wissenschaften einschließt, ein Gesamt an Wachstum im (atomar) Kleinsten wie im (astronomisch) Größten dar; einen Zusammenhang von Unbestimmtheit, empirischen Bestimmtheitszuwächsen und Regelmäßigkeit, die immer weiter nach Erklärung verlangen. Hinzu kommt, dass die naturwissenschaftliche Beschreibung immer wieder auf feste Größen (Naturkonstanten) bei dieser universalen Entwicklung stößt, die zusammen mit den überraschend aufgetretenen Prozessbedingungen, die eine bewohnbare Erde in einem Sonnensystem überhaupt möglich gemacht haben, auf eine Sonderstellung der humanen Perspektive hinzuweisen scheint – und diese ist schließlich als ermöglichte Beobachterperspektive²⁹ selbst Teil und Instanz der Realität, um deren Erklären und Verstehen es im Ganzen zu tun ist. Diese Entdeckung hat philosophischen und religionsphilosophischen Rang: Die Sonderstellung des Beobachters ist unvermeidlich verschränkt mit dem Beobachteten, aber so, dass nicht noch einmal eine höhere, objektivere Meta-Perspektive eingenommen werden kann. Es geht um ein hermeneutisches Verhältnis, in dem die Gegenstandsbeziehung die betrachtende Perspektive immer mit betrifft – und umgekehrt. Dies lässt sich wiederum in der semiotischen Grundstruktur am besten ausdrücken: Jede Beobachtung ist notwendig perspektivisch in der Wirksamkeit von Zeichenprozessen; das gilt für den Sachbezug, für die Interpretationsinstanz und für deren Bindung an das Auftreten eines Zeichenerignisses. Die Unbestimmtheit realer Möglichkeit ist und bleibt konstitutives Moment aller Zeichenprozesse, auch dann, wenn empirische Bestimmtheiten im Vordergrund stehen.

27 Exemplarisch – auch in der Offenheit für Wissenschaftsgeschichte, metaphysische und theologische Fragestellungen – J.D. Barrow, *Das 1x1 des Universums* (2006).

28 Vgl. den Titel von A.N. Whiteheads Hauptwerk (1929 [1978/1984]).

29 Barrow hat zahlreiche Beispiele für diese Bedingtheit von atomaren und astronomischen Größen gegeben, die – wie immer sie sonst auch anders denkbar wären – jetzt dadurch faktisch eingeschränkt sind, dass sie „die Existenz von Beobachtern“ zulassen (aaO. 171); vgl. zum sog. „Anthropischen Prinzip“ aaO. Kap. 8.

Religionsphilosophisch lässt sich anschließen, dass das Unbestimmte als solches, wenn sich das überhaupt sagen lässt, eben das Un-sagbare ist, das immer nur vermittelt repräsentiert werden kann. Phänomene der *Mystik* oder der negativen Theologie haben hier ihre Wurzel und Überzeugungskraft³⁰, und sie stehen als Ausdruckgabe von Unbestimmtheit auch heute in einem ebenso kosmologischen wie sprachphilosophischen Sachzusammenhang, der sie dadurch von bloßer Irrationalität abzuheben vermag.

Lässt sich durch den Begriff des Unbestimmten der Charakter von Unbedingtheit vor allem kosmologisch erläutern, so liefert schließlich der Begriff des *Unendlichen* sehr viel intensivere Vorstellungselemente in einer Grenzbegrifflichkeit, die der religionsphilosophischen wie theologischen Tradition wohl bekannt ist, der inzwischen aber durch die moderne Mathematik neues Gewicht und überraschende Bestimmungsmöglichkeiten zugewachsen sind. Im Unendlichen gelten andere Bedingungen: Die für endliche Zahlenreihen selbstverständlichen Zuordnungen von Teilen und Ganzem sind aufgehoben, im Unendlichen entsteht kein Rest, mit unendlichen Reihen umzugehen schien deshalb in unlösbare Paradoxe zu führen.³¹ Ganz neu aber sind diese Dinge zu verstehen, wenn aufgrund von G. Cantors (1845–1918) Entdeckungen und mathematischen Beweisen die folgende Wendung unserer Vorstellungswelt mitvollzogen wird: (1) „Abzählbare“ Reihen heißen *potentiell* unendlich, wenn in Reihenbildungen – wie im Fall der natürlichen Zahlen – immer noch weiter gezählt werden kann. (2) „Nicht abzählbar“ und *aktual* unendlich heißen Reihen oder „transfinite“ Mengen, wenn – wie bei reellen Zahlen (z.B. unendlichen Dezimalzahlen) – „höhere“ Unendlichkeiten bewiesen werden können; z.B. im Fall von Potenzmengen, der Menge aller Teilmengen, die einer abzählbaren Menge nicht mehr zuzuordnen und also „eine unendlichmal größere Menge“ darstellen müssen.³²

Mit aktueller Unendlichkeit lässt sich seither mathematisch arbeiten, obwohl immer höhere Unendlichkeiten denkbar bleiben und die „absolute“ Unendlichkeit (Cantor) selbst als unerreichbar vorgestellt werden muss. Entscheidend ist die – in gewissem Maße – Vorstellbarkeit und Praktikabilität eines Grenzbegriffs, nicht dessen unmittelbare

30 L. Wittgenstein, *Tractatus* (1968), Satz 6.522: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“ – Zum Problem „negativer Theologie“ vgl. I.U. Dalfert (2003), Kap. III.C.

31 Vgl. die hilfreichen Erklärungen und Beispiele bei J.D. Barrow, *Unendlichkeit* (2006). Kap. 4.

32 Barrow, aaO. 85.

Übertragung auf Theologie und Philosophie. Wenn sich seit Cantor auch sagen lässt, „plötzlich wurden wirkliche Unendlichkeiten zum Teil der Mathematik“³³, so ist doch gerade über diesen Status des ‚Wirklichen‘ nicht ohne weiteres schon entschieden. Einerseits bleibt einstweilen unklar, was in Physik und Kosmologie eine faktische Unendlichkeit bedeuten könnte (z.B. für das Bestehen oder den Zusammenbruch bestimmter Naturkonstanten, die Expansion des Universums, die Messbarkeit etc.³⁴); andererseits ist die Rede von einer mathematischen „Existenz“ offensichtlich ein logischer Begriff, der die „reale“ Existenz gar nicht betreffen muss.³⁵ Zwischen Mathematik und Religionsphilosophie bedarf es einer ausdrücklichen Vermittlung, und diese gelingt dann, wenn auf die Unterscheidung von empirischer Wirklichkeit (als Ort und methodische Rahmenbedingung der naturwissenschaftlichen Kosmologie) und Modalität der realen Möglichkeit (als Begründungsort der [Religions-]Philosophie) gesetzt werden kann. Was im Falle der *Unbestimmtheit* sich bereits als Horizont der ursprünglichen Ermöglichung von Bestimmungsprozessen aufdrängte, lässt sich jetzt im Anschluss an den neuen mathematischen Begriff der Unendlichkeit sehr viel präziser angeben (wie es Peirce im kritischen Anschluss an Cantor vorgeschlagen hat): Die Unendlichkeit transfiniten Mengen wird als unerschöpfliches Kontinuum verstanden, dessen Möglichkeiten den empirischen Instantiierungen immer vorausliegend und deren Bestimmbarkeit bewirkend gedacht werden – und also zum Begriff der Realität gehören.³⁶ So wird der Zusammenhang von (naturwissenschaftlicher) Kosmologie, philosophischer Metaphysik und Religionsphilosophie nicht nur gewahrt, sondern neu hergestellt. Der Begriff des aktual Unendlichen ist mathematisch zwingend, kosmologisch eben als Grenzbegriff diskutabel, philosophisch als metaphysische Modalbestimmung des Kontinuums für jedes Prozessdenken unumgänglich und religionsphilosophisch als zeitgemäße Erläuterung des Unbe-

33 Barrow, aaO. 79; vgl. zur religionsphilosophischen Einstufung auch H. Deuser, *Evolutionäre Metaphysik* (2004), 50ff.; W. Achtnner (2005).

34 Barrow, aaO. Kap. 6.

35 Barrow, aaO. 84f.; vgl. Barrow, 1x1 des Universums, 260f. – Alle Nähe zur Theologie und Religionsphilosophie, wie sie Barrow zur Illustration aus Geschichte und Gegenwart immer wieder anführt, hat deshalb etwas Spielerisches und löst das Problem nicht.

36 Ch.S. Peirce, CP 6.170: „A true continuum is something whose possibilities of determination no multitude of individuals can exhaust.“ Vgl. auch Peirce, LU, 331ff.; H. Deuser, aaO. 59–63.

dingen im Blick auf Schöpfung als *creatio ex nihilo* ausgesprochen überzeugend.

Im Ergebnis lassen sich die vorgestellten Grundbegriffe in folgender Übersicht zusammenstellen:

Schema 1.2: Religionsphilosophie systematisch (Grundbegriffe)

Das Unbedingte/Unbedingtheit	
<i>Normativ:</i> Ästhetik, Ethik, Logik	
<i>Kategorial /semiotisch:</i> das Unbedingte als solches in übertragenen Bild-, Sprach- und Symbolisierungsformen	
Unbestimmtheit Kosmologischer Prozess vom Unbestimmten zum Bestimmten	Unendlichkeit Unerschöpfbarkeit (transfiniten Mengen) als reale ursprüngliche Ermöglichung im Kontinuum
<i>Religionsphilosophisch:</i> Kreativität <i>ex nihilo</i> im Prozesskontinuum des Universums	

Dieser Begründungsrahmen der Religionsphilosophie kann nun auf ihre eigenen Erfordernisse angewandt und im Einzelnen weiter entwickelt werden. Die religionsphilosophische Systematik verlangt dann zumindest eine dreifache Gliederung: (1) Das Unbedingte ist als Unbedingtheit *rational* zu prüfen und entsprechend den jeweiligen Denkmodellen von Rationalität (kritisch) darzustellen – unter der Leitfrage: Wie ist Unbedingtheit zu denken? (2) Das Unbedingte ist in seiner lebensbestimmenden Wirksamkeit *existentiell* zum Zuge zu bringen – unter der Leitfrage: Wie ist das Unbedingte zu leben? (3) Das Unbedingte ist unter den gegenwärtigen Lebens- und Wissenschaftsbedingungen wieder in seiner metaphysischen, kosmologischen und religionsphilosophischen Allgemeinheit *universalistisch* zu konzipieren – unter der Leitfrage: Wie ist der kontinuierliche Strukturzusammenhang von Wahrnehmung, Erkennen und Handeln verantwortlich zu denken und zu leben? – Schema 1.1 kann dementsprechend aufgenommen und systematisch weiterentwickelt werden:

Schema 1.3: Religionsphilosophie systematisch (Anwendungsbegriffe)

Typ	Fragestellung	Gottesargument	Verfahren
Religionsphilosophie <i>rational</i>	Begriffs- und Sprachlogik	theoretisch: [+] lebenspraktisch: [+]	Rationale Begründungssuche / Sprachanalyse/ Wissenschaftstheorie
Religionsphilosophie <i>existentiell</i>	Hermeneutik des Daseins/ Existenzanalyse/ Lebensorientierung	theoretisch: - lebenspraktisch: [+]	Ästhetische, ethische und religiöse Aneignungsformen von Lebenserfahrungen/ Phänomenologie der Existenz
Religionsphilosophie <i>universalistisch</i>	Kosmologie, Metaphysik und Religion/Prozess und Realität/ Ereignisontologie und Imagination	theoretisch und lebenspraktisch zugleich: [+]	Evolutionistische Kosmologie- und Kulturinterpretation/ Prozessdenken und Semiotik

Im Vergleich zu Schema 1.1 steht jetzt anstelle des traditionellen Begriffs „Gottesbeweis“ besser *Gottesargument*³⁷, um das gewandelte Problembewusstsein anzuzeigen: Um mathematische Beweise kann es sich nicht handeln, aber mehr oder weniger gute Argumente unter bestimmten Rahmenbedingungen sind ohne Zweifel möglich. Die logisch-ontologischen Denkbedingungen sind in den drei Typen sehr unterschiedlich: Im rationalen Typ kommt es bei gleichen analytischen Denkformen zu einem *Patt pro* und *contra* Gottesargument; in den eher literarisch appellierenden Schreibformen des existentiellen Typs wird das theoretische Argument in der Regel ausgeschlossen, das lebenspraktische aber zumindest nahe gelegt; im universalistischen Typ des Prozesskontinuums entfällt in gewissem Sinne die scharfe Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie, Wissenschaftssprache und Alltagssprache etc. Hier hat der neue Sinn von *Gottesargument* seinen eigentlichen Ort, an dem zugleich kultur-, sozial- und religionswissenschaftliche Forschung in religionsphilosophischer Perspektive kooperieren können.

37 S. Anm. 17.

4.1. Religionsphilosophie rational: analytischer (sprachphilosophischer) Zugang

Seit der griechischen Antike kennt die europäische Geistesgeschichte Kritik und Einstufung der Religion vor dem Forum methodisch gerechtfertigter Denkverfahren. Es ist die Berechtigung beider Seiten, des Anspruchs auf Rationalität wie auf Religiosität, die das christliche Mittelalter in vielen Varianten zu bewahren und zu entwickeln sucht, während die europäische Neuzeit zunehmend an Grenzziehungen interessiert ist, die den höheren Standard methodisch gesicherten Wissens garantieren sollen. Das geschieht in der Regel im (kritischen) Respekt – nicht gegenüber den Machtstrukturen des etablierten Religionsystems, das gar nicht ohne weiteres ‚modern‘ sein konnte, doch aber im Respekt gegenüber der personalen Instanz des religiösen Glaubens, seinem Zusammenhang mit Moral, Geschichtlichkeit und Subjektivität. Doch wie lassen sich diese Erfahrungsdimensionen menschlicher Kultur vor dem Forum der Vernunft rechtfertigen? – „denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten.“³⁸ Mehr noch, das Forum der Vernunft versteht sich selbst als „Gerichtshof“, der selbstkritisch und in letzter Instanz über die berechtigten eigenen „Ansprüche“ der Vernunft bzw. ihre unberechtigten „Anmaßungen“ urteilt, und das gilt dezidiert auch gegenüber der Religion: Ihre vorgeschobene „Heiligkeit“ schützt nicht vor dem Urteil der Vernunftgrenzziehung, auch und gerade die Religion unterliegt der „freie[n] und öffentliche[n] Prüfung“. Sich ihr nicht stellen zu wollen, müsste umgekehrt zur öffentlichen Missachtung, Isolierung und Randexistenz der Religion führen.³⁹ Wenn die Religion sich aber dieser Prüfung erfolgreich stellt, wird ihr die Vernunft einen dann legitimierten Platz anweisen, so wie Kant selbst – bei aller Kritik am bestehenden kirchlichen Christentum – es im Namen seines Begriffs von Moral getan hat.⁴⁰

Der hier regierende Denktyp ist der einer prüfenden Rationalität im Rahmen von Kants theoretischer Philosophie, die zwar an möglicher Erfahrung (im Sinne der empirischen Naturwissenschaften) orientiert bleibt, die in ihrer Grundlegung selbst aber apriorisch sein will, d.h. ohne Voraussetzungen in Sinneserfahrungen auskommen muss. Es ist eine spezifische deduktive Logik (im Blick auf mögliche Erfahrung),

38 I. Kant, Die Religion, Werke Bd. 7, A XVIIIff. (*Vorrede zur ersten Auflage*).

39 I. Kant, KrV, A XI u. XII (Anm.).

40 I. Kant, Die Religion, aaO. A IX: „Moral also führt unumgänglich zur Religion [...].“

die für diesen Denkstil typisch ist. Deshalb steht die Widerlegung des von Kant so genannten *ontologischen Beweises* exemplarisch und zentral für die fehlerhafte Anwendung einer Deduktion aus dem Begriff Gottes und damit für die Unmöglichkeit aller Gottesbeweise. Doch daraus folgt auch der religionsphilosophische Ortswechsel möglicher Begründungen für Religion von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Verantwortlich für diese Platzanweisungen bleibt die Dominanz des deduktiv-apriorischen Denktyps. – Doch lässt sich diese Instanz weiterhin in dieser Rolle rechtfertigen? Reicht die Macht des Gerichtshofs der Vernunft so weit? Zeigt nicht schon Kants Aufspaltung in theoretische und praktische Philosophie, dass Wissen und Leben vor derselben Rationalität nicht mehr zusammengehalten werden können, dass die prävalente Bestimmung von Wissenschaftlichkeit durch den theoretischen Vernunftbegriff die Lebenswelt – ungewollt – zweitrangig zu machen droht?

Die neuen Formen des betont rationalen Umgangs mit Fragen der Religionsphilosophie seit dem 20. Jh. sind die *analytischen*, genauer: sprachanalytisch-logischen. Bezeichnend ist, dass sie sowohl kritisch-destruktiv wie religiös-affirmativ eingesetzt werden können. Grundlegend und schulbildend ist hier das Methodenbewusstsein des analytischen Vorgehens mit dem Ziel begrifflicher Klarheit⁴¹, was aber im britischen und nordamerikanischen Diskussionszusammenhang gerade zu einem „metaphysical turn“ hat führen können.⁴² Es kommt eben allein darauf an, universale ebenso wie empirische, religiöse ebenso wie moralische Behauptungen öffentlich und vor dem Forum der jetzt gültigen Wissenschaftsstandards zu rechtfertigen; insofern setzt sich hier der deduktive Denkstil fort. Er basiert philosophiegeschichtlich gesehen auf den Positionen des logischen Positivismus, des naturwissenschaftlichen Empirismus und der dementsprechend auf die Analyse von Behauptungssätzen zurückgehenden philosophischen Einstellung, wie sie sich zu Beginn des 20. Jh. ausgehend vom Wiener Kreis im Zeitgeist objektivierter Wissenschaftlichkeit durchzusetzen begann. Die analytische Religionsphilosophie ist bis heute von dieser Schulung geprägt. Hinzu kommt allerdings die unerwartete und revolutionäre Horizonterweiterung von der Satzlogik zur Philosophie der Alltagssprache, wie sie das Spätwerk Ludwig Wittgensteins vollbringt. Auf dem ureigensten Feld der analytischen Philosophie: der Sprachanalyse,

41 Vgl. H.A. Harris/Chr.J. Insole (2005), 1ff.

42 R. Swinburne, in: Harris/Insole (Ed.), aaO. 35; vgl. auch B. Mitchells wissenschaftsgeschichtlichen Rückblick („Staking a Claim for Metaphysics“) auf die britische Religionsphilosophie in der 2. Hälfte des 20. Jh., aaO. 21ff.

kommt der religiösen Sprache plötzlich ein neues Recht zu, nämlich ein *Sprachspiel* zu sein – und Sprachspiele legitimieren sich in ihrem *Gebrauch*. Die „Existenz“ Gottes oder der religiöse „Glaube“ können nicht behandelt werden wie Sätze, die ein „Wissen“ zum Ausdruck bringen.⁴³

Mit dieser Einsicht in den Vorrang von Lebenswelt, Alltagssprache und Common Sense muss nicht der deduktive Denkstil aufgegeben, aber seine prinzipielle Geltung und Reichweite korrigiert werden. Deduktive Gottesargumente sind wieder möglich, unter bestimmten Bedingungen ist der ontologische Beweis zu führen (A. Plantinga⁴⁴), aber sie etablieren nicht ein theoretisch neues oder anderes Wissen, sondern zeigen, dass der religiöse Glaube nicht einfach als irrational abgetan werden kann. Deduktiver Denkstil und das ontologische Argument bleiben in diesem veränderten Kontext profilbildend für kritische wie affirmative Religionsphilosophien des rationalen Typs.

4.2. Religionsphilosophie existentiell: alltagsweltliche Plausibilität und Phänomenalität religiöser Erfahrung

„Ist denn die Vernunft allein getauft, sind die Leidenschaften Heiden?“⁴⁵ – Mit diesem Mottozitat seines Frühwerkes *Entweder-Oder* (1843) proklamiert S. Kierkegaard neue Maßstäbe: Im Wissen um Kants Religionsphilosophie in den Grenzen der Vernunft wird diesen Grenzen einerseits Recht gegeben – ein theoretischer Gottesbeweis ist zirkulär. Andererseits aber wird diese Grenzziehung gerade zum Prinzip der alles entscheidenden Entdeckung der menschlichen *Existenz* in ihren unaufhebbar und deshalb primär zu bedenkenden kontingenten Bedingungen – und diese gelten auch für alle Begriffe existentieller Selbsteinstufung, Selbstbetrachtung, Selbsterfahrung. Ein „*logisches System kann es geben*“, aber „*ein System des Daseins kann es nicht geben*“⁴⁶, so lautet seither das Dekret aller Religionsphilosophie nach dem existentiellen Typ.

43 L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche (1971), 96. – Vgl. D.Z. Phillips (1993), 1ff.

44 Vgl. die Darstellung bei Chr. Jäger (Hg.), (1998), 24ff. u. Kap. II.3.

45 S. Kierkegaard, *Entweder – Oder*, Erster Teil, SKS 2, 9; dt. Ges. Werke, 1. Abtlg., 1; zur Herkunft des Zitats nach Edward Young *The Complaint or Night-Thoughts on Life, Death, and Immortality* (1742–45) vgl. SKS K2–3, 85.

46 S. Kierkegaard, *Abschließenden unwissenschaftliche Nachschrift*, Erster Teil, SKS 7, 105; dt. Ges. Werke, 16. Abtlg., 101.

Die Rationalität des Denkens für sich genommen muss also keineswegs bestritten werden, aber hinreichend wäre ein Denken erst dann, wenn auch das zum Zuge käme, was deduktiv niemals erreichbar sein kann: Leidenschaft, Interesse, Entscheidung, Entschluss, Angst, Schuld, Zeitlichkeit etc. Summarisch könnte von einer Hermeneutik des Daseins oder einer Phänomenologie der Lebensäußerungen gesprochen werden, für die es kein für immer fixiertes Zugangsmuster, sondern nur die Offenheit neuer Erfahrungen gibt. Ein induktiver Denkstil ist notwendig, der Voraussetzungen aufgrund von Erfahrungen macht; keine absoluten Notwendigkeiten mehr erwartet, sondern mit Chancen, Risiken und Wahrscheinlichkeiten rechnet. Diese menschlichen Bedingungen aber sind verbindlich, die Religiosität bringt gerade sie zum Ausdruck, und die Eigentümlichkeit ihrer Ausdrucksweise gehört dann zur Sache selbst, um die es hier allein und nur so zu tun ist.

Die Bedeutung und Kritik des ontologischen Gottesarguments vorausgesetzt⁴⁷ kann hier von induktiven, kosmologischen, teleologischen Beweisformen durchaus wieder gesprochen werden. Diese können aber, was ihren Wissenschaftscharakter angeht, von ganz unterschiedlichem Gewicht sein. Auf der einen Seite: Je stärker im Erfahrungsbegriff die nicht hintergehbare Selbsterfahrung des eigenen Lebens veranschlagt wird, desto unmittelbarer die Plausibilität eines Gottesargumentes aus dieser existentiellen Situation. „Gott“ erscheint (mit Kant) als „Postulat“, doch so, dass Situation und Tatsache, „dass der Existierende Gott postuliert – eine Notwendigkeit ist.“⁴⁸ Auf der anderen Seite: Je stärker der Erfahrungsbegriff mit dessen Prägung durch die gegenwärtigen Naturwissenschaften in Verbindung gehalten wird, desto mehr erscheint eine probabilistische Induktion gefordert. Die Erklärung des empirisch zugänglichen Universums mit dem Zusatz der Gott-Hypothese hat höhere Wahrscheinlichkeit als eine Erklärung ohne sie (R. Swinburne⁴⁹). Auch hier aber liegt die Überzeugungskraft

47 Kant selbst hat auf diese fundierende Stellung des „ontologischen Beweises“ vor und in den darauf folgenden „kosmologischen“ und „physikotheologischen“ hingewiesen, vgl. KrV, A 630.

48 Kierkegaard, aaO. SKS 7, 183 (Anm.); dt. 191 (Anm.). – Eine sachlich gleiche Argumentation, die eben kein Argument als solches vorführen will, findet sich auch bei Ch.S. Peirce (in einem Manuskript von 1908), RS, 501 (Anm. 18): „dann werden sie entdecken, dass sie Gott von Grund auf *lieben* und dass sie *gezwungen* sind zu glauben. Das ist keine Logik [...]. Man kann sich einfach nicht wehren.“

49 Vgl. die Darstellung bei Chr. Jäger (Hg.), (1998), 21ff. u. Kap. II.2.

nicht in einer neuen Schlussnotwendigkeit auf die Existenz Gottes, es geht schließlich um Wahrscheinlichkeiten! Sondern der Wert induktiver Argumente besteht vor allem im Nachweis rationaler Argumentation auf dem Feld der gegenwärtigen Begriffe von Erfahrung. Der induktive Denkstil verbindet dann personale Lebenserfahrung mit empirischen Theoriebildungen.

Der existentielle Umgang mit Fragen der Religionsphilosophie erreicht damit eine lebenspragmatische Plausibilität, die religiöse Interpretationen wieder ins Recht setzt⁵⁰; und die Einsicht, dass auf diesem Feld nichts analytisch bewiesen werden kann und muss, dass gleichwohl aber Realität zum – durchaus nicht irrationalen, aber notwendig bildhaften – Ausdruck gebracht wird, hat auch wissenschaftliches Gewicht. Die wachsende Genauigkeit von Erklärungen und Prognosen der empirischen Wissenschaften steht allerdings in einem deutlichen Missverhältnis zum lebensorientierenden Erfahrungsbegriff, der sich solchen Präzisierungen entzieht. Doch könnte hier eine verzerrte Perspektive am Werk sein, die den empirisch geübten neutralen Blick der Wissenschaftlichkeit umstandslos auf die Phänomene des eigenen Lebens anzuwenden versucht – und entdeckt, dass dadurch Verlustgefühle größer werden als Gewinnerwartungen und Fortschrittsversprechungen. Was sich aber wirklich ereignet, durchläuft Gefühls-, Erkenntnis- und Denkprozesse, die für Menschen nicht zu umgehen, sondern als phänomenale Gegenwärtigkeit jeweils auszuwerten, auszuhalten und auszumitteln sind. Religiöse Erfahrung gibt der Unmittelbarkeit in der Vermittlung aller Dinge Ausdruck.

4.3. Religionsphilosophie universalistisch: Ereignisontologie, Prozessrealität und Metaphysik als Begründungszusammenhang

„Es ist jener Weg der Meditation über die drei UNIVERSEN, der die Hypothese und schließlich den Glauben hervorbringt, dass sie [...] einen von ihnen unabhängigen SCHÖPFER besitzen.“⁵¹ – Dass auf diese aphoristisch selbstbewusste Weise naturwissenschaftliches Denken,

50 P. Strasser (2006), 9: Ich versuche „zu zeigen, dass unsere Alltagserfahrungen unaufhebbar metaphysische Gehalte mit sich führen, die ihrerseits zwanglos zu religiösen Fragen Anlass geben.“ – Th. Rentsch (2005), VIII: „In unserer gegenwärtigen, epochalen Umbruchsituation bleibt ohne explizite Klärung und vernünftige Neubestimmung der Gottesfrage aus philosophischer Sicht ein ‚Erfassen unserer Zeit in Gedanken‘ in einem entscheidenden Punkt partial.“

51 Ch.S. Peirce, RS, 355.

existentielle Situation, Meditation und religiöser Glaube wieder zusammen ausgesagt werden können, ist gemäß den Weltbildbrüchen, wie sie das 19. und 20. Jh. erlebt haben, immer noch eine große Überraschung. In den drei *Universen der Erfahrung* werden zugleich Zusammenhang und kategoriale Differenz von Zugänglichkeit, Gegenständlichkeit und Regelmäßigkeit komprimiert zum Ausdruck gebracht: Das Universum der qualitativen Präsenz, Spontaneität, kreativen Möglichkeit; das Universum der empirischen Dinge wie sie uns raumzeitlich entgegenstehen; das Universum der Darstellung, Interpretation, Verhaltens- und Regelbildung. Die *Meditation* selbst gehört primär dem ersten Universum an, ist sein ursprünglicher, unmittelbarer Selbstbezug; und dessen Gefühl, Entdeckung und Ausdruckgabe von Kreativität ist nichts anderes als Religiosität – kulturvermittelt dargestellt in bestimmten Religionen, theologisch gesprochen die Basis für den Begriff der Schöpfung bzw. des Schöpfergottes. Dieser Grundbezug von Kreativität bleibt, wie weit auch immer implizit oder verdeckt, wirksam im Universum der existierenden und existentiellen Gegenständlichkeit. (Natur-)Wissenschaftliche Beschreibungen haben hier ihr weites Feld, ihre Triumphe der Erklärungen und Prognosen⁵² aber bleiben notwendig zurückhaltend gegenüber dem kreativen Ursprung (erstes Universum) wie dem Kontinuum von Verhaltens- und Regelbildung (drittes Universum), denn beide werden in jeder empirischen Theoriebildung schon in Anspruch genommen und sind selbst nicht messbar. Eine empirische Theorie des „Universums“, die zugleich die Grundbegriffe der Metaphysik (Einheit, Vielheit, Ursprung, Kontinuum etc.) erübrigen würde, ist nicht nur nicht zu erwarten, sondern sie wäre auch selbstwidersprüchlich. Deshalb ist *Religion* – als genuiner Ausdruck des ersten Universums und als kreativ fortwirkendes Element des zweiten und dritten Universums – notwendig, wenn die Universen der Erfahrung nicht nur auf eines (in der naturalistischen Tendenz der Moderne: das zweite) reduziert werden sollen: „Das endgültige Prinzip der Religion lautet, dass in der Natur der Dinge eine Weisheit liegt, aus der unsere praktische Ausrichtung und unsere Möglichkeiten der theoretischen Analyse von Tatsachen hervorgehen.“⁵³

52 Vgl. J. Barrow, *Das 1x1 des Universums* (2006), 42: „Die genauesten Vorhersagen, die wir heute machen können, betreffen Elementarteilchen und Systeme rotierender Galaxien – nicht die Börsenkurse und das launische Verhalten von Konsumenten und Wählern. Dies spricht für eine Welt, die nicht das Produkt menschlichen Denkens ist, sondern von uns nur entdeckt und enthüllt wird.“

53 A.N. Whitehead, *Wie entsteht Religion?* (1985), 107.

Die Realität der Universen besteht in einem Zusammenspiel von kreativen Möglichkeiten, existierender Gegenständlichkeit und regelhaftem Verhalten. *Real* sind daher *Ereignisse*, zu denen ihre „Empfindung“ (Whitehead) gehört, und der Gegensatz von Naturphilosophie und Subjekttheorie hebt sich auf.⁵⁴ Menschliches (Selbst-)Bewusstsein wie die Realität der Universen durchlaufen Ereignisketten, und die den Universen entsprechende dreigliedrige Semiotik strukturiert die mögliche Beteiligung am Verstehen der Ereignisse. Sie hat eine rationale Seite im Aufstellen und Prüfen von (wissenschaftlichen) *Hypothesen*, wie Peirce sagt; deren Aufkommen und Überzeugungskraft aber ist selbst wieder in einem primären Vertrauensverhältnis vorgeprägt, so dass genau im wissenschaftstheoretischen Anschluss an die Hypothesenbildung vom *Glauben* gesprochen werden kann. Peirce sieht die Dreigliedrigkeit der Universen der Erfahrung strukturanalog nicht nur zur kategorialen Semiotik, sondern auch zu seiner Logik des abduktiven, deduktiven und induktiven Schließens. Diese Theorie ist deshalb notwendiger Teil seines *Gottesarguments*, weil in der von Peirce neu herausgearbeiteten Schlussform der Abduktion, dem Schluss „aus einem Konsequens auf das Antezedens“⁵⁵, die einzige produktive, Neues entdeckende, instinktiver Überzeugungsbildung Ausdruck gebende Denkleistung zu erkennen ist. Die Fundierung der Abduktion im ersten Universum garantiert ihre Kraft, das zweite und dritte Universum dienen dann der Überprüfung und genaueren Explikation der Hypothese. *Glaube* aber ist dann nicht mehr das abständige, unaufgeklärte, irrationale Gegenüber zu Wissen oder Wissenschaft, sondern diese Gegenüberstellung als solche wird als gravierendes Missverständnis enttarnt und erübrigt. Der instinktive, hypothetische, abduktive *Glaube*, wie Peirce' Logik ihn beschreibt, oder der existentielle, risikoreiche Lebenseinsatz, wie W. James' Pragmatismus es versteht⁵⁶, zeigen die Integration von Wissenschaften und Religiosität – und praktizieren damit bereits eine universalistische Religionsphilosophie.

Das abduktive Gottesargument gibt folglich die Darstellung der Unvermeidlichkeit und Vorrangigkeit der Gott-Hypothese, keinen Existenzbeweis aus dem Begriff Gottes oder kosmologischen Prämissen.

54 Vgl. die Darstellung bei M. Hampe (2006), 115–123.

55 Ch.S. Peirce, RS, 343.

56 W. James, Pragmatismus (2001), 180: „ich spreche jeder vorgeschobenen Logik das Recht ab, gegen meinen Glauben ein Veto einzulegen. Ich bin bereit zuzugeben, dass die Welt ein wirklich gefährliches Abenteuer ist, ohne dass ich mich deshalb zurückziehen und ausrufen würde: ‚Da spiele ich nicht mit!‘“ – Vgl. D.R. Anderson (2006), 121f.

sen.⁵⁷ Dann aber gewinnen die alten Gottesargumente neuen Sinn, sie zeigen die Rationalität religiöser wie theologischer Sätze, indem sie deren Verstehensregeln angeben, so dass über deren Wahrheit entschieden werden kann. Wenn Gott abduktiv erfasst und folglich auch gedacht wird, dann ist es „selbstwidersprüchlich zu denken, Gott könnte auch nicht sein.“⁵⁸

Der damit beanspruchte Wissenschaftsbegriff ist dezidiert nicht *nominalistisch*, d.h. im Kontext der naturwissenschaftlichen Moderne: nicht auf die Auswertung von Einzeldaten in prognostischen Theorien unklarer Allgemeinbedeutung reduziert, sondern umgekehrt – aufgrund seiner Erfahrungsbindung, logischen Kontrolle und Realitäterschließung im regelhaften Kontinuum – universal, d.h. *realistisch* orientiert.⁵⁹ *Metaphysik* ist dann keine zu fürchtende antiquarische Disziplin der Philosophie mehr, sondern der Ort von Grundbegriffen im Blick auf Generalisierungen, ohne deren Realitätsstatus die Wirklichkeit gerade auch wissenschaftsmethodisch gar nicht zu erfassen wäre. Anders als P. Tillich im ersten Band der *Systematischen Theologie* (1951/56) entschieden hat, muss der Begriff *Metaphysik* nicht wegen „falsche[r] Nebenbedeutungen“ gemieden werden, sondern ist durchaus in den Traditionen europäischer (Religions-)Philosophie, wenn auch heute wissenschaftstheoretisch unter stark veränderten Bedingungen, wieder aufzunehmen. Die „Frage nach dem Sein als Sein“⁶⁰ kann nicht nur nicht unterdrückt werden, sondern sie ist *kategorial* und *semiotisch* notwendig und kontrollierbar: Als *Metaphysik* im Blick auf die Realität notwendiger Generalisierungen und Allgemeinbegriffe⁶¹; als *Kosmologie* im ebenso naturwissenschaftlich wie (religions-)philosophisch entwickelten Prozessuniversum⁶²; als *Ontologie* bezogen auf die Logik der

57 A. Hannay (2006), 403: „The lesson is that any conclusion to God’s actual existence can only be arrived at on the basis of a prior assumption that God is indeed real.“

58 I.U. Dalferth (2003), 440; vgl. entsprechend zu Anselms Gottesargument im *Proslogion*, Dalferth (1992), 72: „eine Regel, eine Anweisung, wie man *denken* muß, wenn man *Gott* denken will.“

59 Zu dieser Kritik am *Nominalismus* vgl. H. Deuser, *Gottesinstinkt* (2004), Kap. I.3.

60 P. Tillich (1956), Bd. 1, 193.

61 Vgl. Ch.S. Peirce, „Ereignislogik“, RS, 249–265; 255: „Die Metaphysik hat über das ganze Universum des Seienden Rechenschaft zu geben.“ (Vgl. diesen Text dt. auch in LU, 365–378; 370.)

62 Vgl. R.C. Neville: *Reconstruction of Thinking* (1981), 34: „the aim of philosophical cosmology is to single out the *important* features of the world.“

Ereignisse in der Prozessualität von Welt und Selbst⁶³; als *Religionsphilosophie* und *Theologie* aufgrund religiöser Überzeugungsbildung in der Erfahrung des Unbedingten und seiner Symbolisierungen.

Das abschließende Schema sammelt die eröffneten Perspektiven: Der vorgeschlagenen Unterscheidung von drei religionsphilosophischen Grundtypen entsprechen die drei Schlussformen von Deduktion, Induktion und Abduktion. Dabei werden die logisch differenzierten Schlussformen hier im weiteren Sinne als Denkstile beansprucht, denen wiederum exemplarisch die Grundformen der Gottesargumente zuzuordnen sind.⁶⁴ Daran zeigt sich die vollständige Form in der Dreistelligkeit, wie sie in Peirce' *Universen der Erfahrung* ihre Begründung findet. Die universalistische Religionsphilosophie ist 200 Jahre nach Kants Religionsschrift eine neue, nach vielen Sackgassen und Umwegen der Moderne hart erarbeitete, im Blick auf die Religionen der Welt zugleich epochale und reale Möglichkeit.

Schema 1.4: Gottesargumente, religionsphilosophische Denkstile und Typen

<i>rational</i>	<i>existentiell</i>	<i>universalistisch</i>
		Abduktives Argument
	Kosmologisches Argument	Kosmologisches Argument
Ontologisches Argument	Ontologisches Argument	Ontologisches Argument
<i>deduktiver Denkstil</i>	<i>induktiver Denkstil</i>	<i>abduktiver Denkstil</i>

63 Hier ist an die existenz-ontologischen Analysen von Kierkegaard über Tillich bis Derrida (vgl. J. Derrida [1994]) ebenso zu denken wie an R.C. Nevilles Interpretation von Whiteheads Begriffen „conrescence“ und „prehension“ (vgl. Neville, aaO. 155ff.) oder Peirce' „Ereignislogik“.

64 Im Anschluss an Kant (s. Anm. 47), wobei hier das kosmologische Argument als induktives das physikotheologische oder teleologische mit vertreten kann; s. § 16.3; 17.3; 18.3.

§ 2: Religionsphilosophie und Theologie

Was Religionsphilosophie als wissenschaftliche Disziplin zu leisten vermag, hängt ab von dem zugrunde gelegten Verständnis von Philosophie und Religion – und dem Verhältnis beider zur Theologie. Verstehen wir unter Philosophie methodisches und selbstkontrolliertes Denken, das den Wissenschaften ebenso wie der Lebensorientierung verpflichtet ist, dann liegt es auf der Hand, dass Religion als kulturelles Phänomen der Lebenserfahrung und ihrer Ausdruckgabe in Ritualen, Mythen und Symbolen sich dem Anspruch des Denkens keineswegs entziehen muss (s. § 1.1). Das gilt erst recht dann, wenn (wissenschaftliche) Theologie nach denselben methodischen Prinzipien des Denkens konzipiert und damit als die Reflexionsform einer jeweils bestimmten Religion verstanden wird. Im Christentum jedenfalls besteht der Theologiebegriff genau darin, „den Glauben zum Denken“ zu bringen.¹ Dann ist der durch die europäische Aufklärung – meist als ausschließend – unterstellte Gegensatz von (religiös-irrationalen) Glauben und (philosophisch geläutertem) Wissen überholt.² Das Verhältnis von Religionsphilosophie (als philosophischer Disziplin) und Theologie ist dann gerade nicht mehr in dem von Kant vorgeschlagenen Bild der „konzentrische[n] Kreise“ zu fassen: Zwei ineinander liegende Kreise unterschiedlichen Umfangs, wobei die „Vernunftreligion“ den inneren Kreis im Zentrum besetzen muss, weil sie „Offenbarung“ nur außerhalb von sich selbst zulässt, während die außen stehende, auf historische Ereignisse bezogene Offenbarungsreligion „in sich“ die allgemeinverbindlich regierende Vernunft zumindest „begreifen“ kann.³ Wird dieser Alleinvertretungsanspruch einer einheitlichen, letztbegründenden und strikt allgemeinen Vernunftinstanz heute nicht

1 Chr. Schwöbel (1996), 286 (im Anschluss an C.H. Ratschow); vgl. zur gemeinsamen semiotischen Grundlegung von Wirklichkeitsbeziehung und Wahrheits-erkenntnis in Philosophie, Religionsphilosophie und Theologie aaO. 290ff.

2 Vgl. das von K. Wuchterl (1993), 83, herausgestellte „Paradox“, dass unter diesen Bedingungen der „Aufklärung“ Religionsphilosophie nur die Disziplin sein kann, „die zeigt, dass es ihren Gegenstand, die religiösen Phänomene, im eigentlichen Sinne gar nicht gibt.“

3 I. Kant, *Die Religion* (1794), *Vorrede zur 2. Aufl.*, Werke Bd. 7, B XXI; zur fraglosen Akzeptanz dieser Grundentscheidung Kants für eine protestantische Religionsphilosophie im 20. Jh. vgl. W. Trillhaas (1972), VI; zur kritischen Auslegung von Kants Bild der konzentrischen Kreise vgl. H. Deuser, *Gottesinstinkt* (2004), 295ff.

mehr vorausgesetzt (und es sind in der Regel die philosophischen Schulen selbst, die für diese Veränderung der Ausgangslage verantwortlich zeichnen), dann entfällt auch der Konkurrenzdruck, ob nun die Philosophie (als vernünftiges Denken über Religion) im Zentrum der beiden Kreise zu stehen kommt oder die Theologie (als Denkform, die sich zwar auf eine bestimmte, geschichtlich begründete und gewordene Religion festlegt, Religionsphilosophie damit aber nicht bestreitet). Richtig bleibt allerdings die Fragestellung nach dem Ineinander, der Trennung, der Berührung oder der Überschneidung zweier Perspektiven auf Religion, die sich nicht prinzipiell ausschließen müssen, aber auch nicht identisch sind.

1. Philosophie und Religion

Methodisches und selbstkontrolliertes Denken muss im (zeichenvermittelten) Akt der Gegenstandsbeziehungen deren Möglichkeit, Wirklichkeit und Wahrheit so bestimmen, dass die mitlaufende Erschließungskraft des Denkens selbst zugleich thematisch werden kann. Ausgehend von dem, was überhaupt gegenwärtig wird und deshalb ‚vor‘ den bewussten Kontrollmechanismen methodischen Denkens liegt, sind es dann *Grammatik und Logik*, die die Erfassungsmöglichkeiten beschreiben. Was sich gegenständlich darbietet, unterliegt dem *Erklären*, der möglichst präzisen Angabe von Kausalrelationen, wodurch Ursachen und Wirkungen so verknüpft werden, dass (berechenbare) Prognosen für künftige Ereignisse möglich werden. Damit sind aber bereits Zusammenhänge des *Verstehens* beansprucht, die umfassend auf Sinnstrukturen und Weltorientierung zielen, die ihrerseits entdeckt, aufgebaut und entworfen werden.

Diese Strukturskizze verbindet die modernen Schulbildungen phänomenologischer, hermeneutischer und analytischer Philosophie⁴ – und hebt damit zugleich eine als ausschließend gedachte Alternative zwischen (naturwissenschaftlichem) Erklären und (geisteswissenschaftlichem) Verstehen auf.⁵ Die wissensrationale Erklärung ist ein Teil des

4 Vgl. die einschlägigen Übersichten im Art. „Philosophie“, in: HWP 7 (1989), 742ff. (B. Waldenfels), 752ff. (G. Scholtz), 786ff. (G. Gabriel/F. Kambartel/Th. Rentsch).

5 Vgl. B. Trill: Erklären, Erklärung I, in: HWP 2 (1972), 690ff.; zu der von W. Dilthey eingeführten Begrifflichkeit M. Jung (1996), 133f.; zur gegenwärtigen Diskussion um eine Hermeneutik, die sich der Trennung zwischen Geistes-

Welt- und Selbstverstehens, das auf seinen Objektbezug nicht reduziert werden kann. In der dann eröffneten weiteren Perspektive der Wechselseitigkeit von Subjektivität (Selbsterklären und -verstehen) und Objektivität (Welterklären und -verstehen) wird die Frage nach der Abkünftigkeit dieses Zusammenhanges zwingend, das Unbedingte zum Thema (s. § 1.4). Die Philosophie wird vor dem Phänomen der Religion zur Religionsphilosophie, die Theologie dient als methodisches und selbstkontrolliertes Denken der Darstellung einer spezifischen Religion, deren religiöse Erfahrung, Lebens-, Ausdrucks- und Kultformen sie teilt.

Diese perspektivische Unterscheidung und Ergänzung von Theologie und Religionsphilosophie gründet auch darin, dass Philosophie nicht restriktiv auf bestimmte Methoden festgelegt werden muss, sondern sich selbst in der Weite ihrer Orientierungspunkte von Weisheit, Wissen und Weltanschauung präsentiert. Weisheit kontrolliert sich an Lebenserfahrung, Wissen an empirischen Überprüfungen, Weltanschauung an konkurrierenden Lebensformen. Die Selbstkontrolle des Denkens aber unterliegt dabei immer den Bedingungen, die sich aus der Wieder-Darstellung der Denkakte ergeben, ihrer kontrollierenden Selbstbezüglichkeit, die allein die Wahrheit des gedachten Wirklichen vor Augen bringt. Mit der europäischen philosophischen Tradition und Gegenwart wäre dieses Verständnis von selbstkontrollierendem Denken in der Struktur der dreifachen Frage nach *Ursprung*, *Wirklichkeit* und *Wahrheit* aufzufächern:

Der *Ursprung* bezeichnet kein Kausalverhältnis, sondern sucht die (rationale) Frage des Grundes so zu bestimmen, dass die Gesamtheit der Wirklichkeit ihr angemessen, d.h. in ihrer Wahrheit dargestellt werden kann. Es ist diese Frage nach dem letzten Grund, die seit der antiken Philosophie und musterbildend bei Platon und Aristoteles dazu geführt hat, den Gottesnamen der Religionen des Mittelmeerraumes philosophisch aufzunehmen, im Gebrauch zu kontrollieren und denselben Religionen (vor allem: Judentum, Christentum, Islam) mit den Forderungen des Denkens entgegen zu treten. Die dominierenden Philosophien der Antike, des europäischen Mittelalters und bis in die Neuzeit sind auf diesem Hintergrund wesentlich *Seinsphilosophien*: Was überhaupt und ursprünglich *ist*, hat prinzipiell „Sein“. Diese Begriffsbildung überblickt das vielfach einzelne Seiende auf seine Gesamtheit hin, die begründend hinter allem zu stehen scheint; theolo-

und Naturwissenschaften nicht mehr fügt, M. Jung (2005), E. Gräß-Schmidt, Verstehen (2006).

gisch gewendet: in Gott liegt.⁶ Dabei muss dieser Rückgang auf ein Prinzip keineswegs als bloß abstraktes Schema entwickelt werden, sondern die variierende Fülle der Ursprungsfragen⁷ bezüglich Sein, Wissen, Denken und Glauben etc. wird eröffnet aufgrund des platonische Impulses, zur ἀρχή vorzudringen – bis dorthin, wo das Voraussetzungen machen müssen nicht mehr greift (ἀρχή ἀνυποθέτος).⁸ Dieser Ursprung entdeckt das produktiv Unbedingte (s. § 1.4.3), das wirklich und wahr werden wird. Es ist dieser Grenzbegriff, mit dem die Philosophie Religion nicht nur berührt, sondern durchaus erklären und verstehen, d.h. respektieren kann.

Wirklichkeit ist die Kontrollinstanz dessen, was über sie – und über das, was sich in ihr ereignet – gesagt werden kann. Die einzelnen Ereignisse, sofern nicht nach dem Ursprung gefragt wird, setzen sich selbst voraus, gehören zueinander in der Relationalität der Tatsachen; sie sind, was der Fall ist.⁹ Seit das (sinnlich-gegenständlich) Objektive von der subjektiven Vorstellung methodisch abgegrenzt werden kann, endgültig seit der physikalisch-mathematisch operierenden neuzeitlichen Philosophie, trägt die objektive Wirklichkeit die Beweislast des Unwidersprechlichen, des Empirischen, das allen Menschen in gleicher Weise zugänglich ist und folglich zum Maßstab von Begriffsbestimmungen am besten taugt. Es ist der schottisch-englische Empirismus (im 18. Jahrhundert: D. Hume), aber auch die theoretische Philosophie

6 Vgl. Thomas v. Aquin: Summe gegen die Heiden I, 43, 169: „Das Sein selbst [Ipsum esse], in sich betrachtet [absolute consideratum], ist unendlich, denn von unendlich vielen und auf unendlich viele Weisen kann an ihm teilgenommen werden. [...] Für das göttliche Sein aber kann es keine Ursache geben, da er ja durch sich selbst notwendig ist. Also ist sein Sein unendlich und er selbst unendlich.“ – Zur Geschichte des Seinsbegriffs vgl. M. Frede/Th. Kobusch/A. Zimmermann/U.G. Leinsle: Sein; Seiendes, in: HWP 9 (1995), 170–208; zu Thomas v. Aquin, ebd. 189f.

7 Vgl. H. Holzhey/D. Schoeller Reisch: Ursprung, in: HWP 11 (2001), 417–424.

8 Platon, Der Staat, Buch VI, in: Werke Bd. 4 (1971), 510b („zu dem keiner Voraussetzung weiter bedürftenden Anfang [ἀρχή] hin“), 511b; vgl. W. Bröcker (1990), 274ff. – Die Phänomenologie E. Husserls ist ein sprechendes Beispiel der Moderne, wie philosophische Rationalität und Religion – bei aller Vorsicht – zumindest zur Berührung kommen: Das Konstitutionsproblem von Subjektivität bzw. Welt ist aus sich selbst nicht lösbar; vgl. L. Landgrebe (1986), 66–72; M. Heesch (1997).

9 Vgl. zu A.N. Whiteheads Naturphilosophie M. Hampe (1998), 64: „Weil Ereignisse sich berühren, einschließen, überlappen, ausschließen, bilden sie eine relationale Struktur, die wir von den Ereignissen abstrahieren können und dann als ‚den Raum der Natur‘ bezeichnen“; in Verbindung mit L. Wittgenstein, Tractatus (1968), Satz 1: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“

Kants, die hierfür musterbildend die Moderne geprägt haben. Werden dadurch einerseits Begriffe schärfer kontrollierbar, so gerät andererseits all das, was selbst keine empirisch nachweisbare Entität sein kann: Gesetze, Zeit, Raum, Freiheit, Glück, Gott etc. in eine wissenschaftlich schwierige Abseitsstellung. Daran zeigt sich, dass das, was (empirisch gesehen) *wirklich* ist, auf besondere Weise aus einem Erfahrungsgesamt ausgeschnitten werden muss, und jede empirische Einzelwissenschaft sucht die dafür jeweils beste Methode. Methodische Distanz und die Bestimmung von Wirklichkeit gehören folglich in denselben Akt. Wirklichkeit im empirischen Sinne ist nicht das, was wir unmittelbar haben; auch nicht das, was wir *als* etwas vorstellen; sondern das Wirkliche drängt sich uns unwiderstehlich von außen auf und wird als Gegenüber bestimmbar. Wirkliches ist kausal erklärbar in raumzeitlichen Veränderungen, Wirkliches ist erfassbar und als jeweils *Dieses* zu bezeichnen.¹⁰

Unter dem Aspekt des empirisch Existierenden stellt sich also besonders einschneidend die Frage, wie philosophisch gesehen auf Religion Bezug genommen werden kann. Die äußere Existenz der Menschen ist empirisch beschreibbar, ihr inneres Existenz-Verhältnis aber nur indirekt zu ermitteln. Religiosität wäre so gesehen der philosophische Testfall, die Außen-Innen-Dualität aufzuheben und als komplexe Existenzenerfahrung des gerade nicht nur empirischen Selbst-Verhältnisses trotzdem unter den Bedingungen der Wirklichkeit zu denken – und das unter extremen Bedingungen, insofern Religion den empirischen Sinn von Wirklichkeit in der Unbedingtheitsrelation gerade transzendiert. Zwischen Theologie und Religionsphilosophie hat sich in der Moderne, seit dem 19. Jh., deshalb ein mittlerer Forschungsbereich von Religionspsychologie, Religionssoziologie und Religionsgeschichte entwickelt, der die Schwierigkeiten der empirischen Bezugnahme auf Nicht-Empirisches sozusagen methodisch abfedert. „Sinn“ entsteht psychosozial, in geschichtlichen Gemeinschaftsformen und ist insofern wissenschaftlich darstellbar¹¹, auch ohne dass die jeweilige Vollzugsform ge-

10 Ch.S. Peirce spricht (kategorial) vom „zweiten Universum“: „of the Brute Actuality of things and facts“ (z.B. in: RS, 330; EP 2, 435) und (semiotisch) von der „Haecceitas“, d.h. bestimmter „Diesheit“ der Existenz (vgl. SS 1, 272; oder RS, 162).

11 Vgl. M. Weber, *Religiöse Gemeinschaften* (2005), 1. – In diesem Sinne kann von den Religionen als „Teil der Wirklichkeit“ gesprochen werden, sie kommen in „faits sociaux“ (E. Durkheim) eigener und unvermeidlicher Wirkungskraft zur Geltung, vgl. H.G. Kippenberg, *Nachwort*, in: M. Weber, aaO. 160, 168.

teilt oder selbst gelebt werden müsste. Die Religionsphilosophie braucht diese Felder der äußeren Selbstdarstellung und wissenschaftlich-empirischen Darstellbarkeit der Religion in Geschichte, Gesellschaft, Kultur, Sinn-Systemen, Handlungstheorien etc., sie ist mit diesen aber nicht identisch. Denn die Vollzugsform von Religiosität gehört zum Phänomen selbst, die innerste Überzeugung zum Weltganzen. Die inneren wie die äußeren Prägekräfte müssen, über die empirischen Restriktionen des Wirklichkeitsbegriffs hinausgehend, religionsphilosophisch ermittelt werden.

Die *Wahrheit* festzustellen geschieht deshalb in Begriffen, Sätzen und Schlussformen, die sich auf das, was *wirklich* ist, beziehen, mit diesem also nicht zusammenfallen. Jedes Urteil, ob etwas wahr sei oder worin die Wahrheit fraglicher Sachverhalte bestehe, kann allerdings wieder bestritten werden, wenn es dafür einen Anlass gibt. Solche Anlässe ergeben sich nicht nur aus weiteren und anderen Lebenserfahrungen, neuen wissenschaftlichen Methoden und ständig anwachsendem Wissen über die Dinge, sondern schon deshalb, weil prinzipiell der Bezugsrahmen dessen, wie und woraufhin geurteilt werden soll, unterschiedlich gefasst werden kann. Die philosophische Moderne kommt an der Einsicht, Wahrheit sei nur zugänglich in „Perspektiven“, nicht mehr vorbei.¹² Denn der in jedem denkbaren Wahrheitsbegriff unterstellte Zusammenhang mit dem Wirklichen ist pluriform und nie voraussetzungslos gegeben. Menschliches Urteilen hat keine absolute Perspektive, sondern steht immer in Erfahrungs- und Lebenswelten, in denen dann allerdings auch Wahrheit zu bestimmen ist. Insofern sind es die Kontextbedingungen der Einzelwissenschaften und die Alltagsbedingungen des Zusammenlebens, in deren Perspektive der jeweils fragliche Zusammenhang von Urteilsbildung und Wirklichkeit als *wahr* festgehalten werden kann. Die Wahrheit verschiedener Perspektiven dann wiederum in ihrem neuen Zusammenhang zu bestimmen, Wahrheit im wissenschaftlichen oder lebensweltlichen Ganzen zu ermitteln – das sind weitere Aufgabenstellungen immer abstrakterer philosophischer Zusatzperspektiven, die ebenso notwendig wie umstritten erscheinen müssen. Es bleibt jedenfalls unabdingbar, dass ein Zusammenhang, dass eine „Übereinstimmung“ („agreement“) zwischen der Realität und menschlichem Denken¹³ nicht nur zu fordern ist, son-

12 I.U. Dalfert/Ph. Stoellger (2004); zur philosophiegeschichtlichen Übersicht vgl. M. Enders/J. Szaif (2006).

13 W. James, Pragmatismus, 6. Vorlesung (2001), 131ff.; vgl. H. Deuser, Zum Religions- und Wahrheitsbegriff bei William James (2000), 156ff. – Zu den Di-

dern auf der Basis gelingender Verständigung über die Welt faktisch vorausgesetzt werden kann. Diese ontologische Implikation¹⁴ bringt den Welt-Zusammenhang des Denkens und Sprechens zum Ausdruck – auch dann, wenn die präzisen Bestimmungen dessen, worin denn dieser Zusammenhang begründet und wirksam ist, schwer fällt.

Das vor-philosophische Wissen um die Wahrheit geht mit dieser Frage nach dem regierenden Zusammenhang einfacher um; erst die explizite Frage bringt die Schwierigkeiten. Insofern spricht vieles dafür, unbeschadet aller analytischen Untersuchungen zu Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem, das Wahrsein und die Wahrheit als „Prozess“¹⁵ ihrer Herausbildung, Überprüfung und immer verbesserten Wahrnehmung zu verstehen, wie es der Pragmatismus vorgeschlagen hat. Zu sagen „truth can get better“¹⁶, reagiert auf wissenschaftlichen Fortschritt und den ontologischen Zusammenhang von Weltentwicklung, Erfahrung und Denken. Wahrheit und Realität vermitteln den subjektiven Zugang (in Lebenserfahrung, Überzeugungsbildung und wissenschaftlicher Forschung) mit der Objektivität der Ereignisse im evolutionären Prozess des Universums – „dass [...] WAHRHEIT darin besteht, zufriedengestellt zu werden, [...] eine [Befriedigung], die letztlich auftreten würde, triebe man die Untersuchung bis zu ihrem äußersten und unantastbaren Abschluss voran.“¹⁷ Dieser Begriff von Wahrheit als

mensionen der Wahrheit als „Angemessenheit (*adaequatio*)“ vgl. E. Herms: Wahrheit/Wahrhaftigkeit V, in: TRE 35 (2003), 365ff.

14 Vgl. L. Puntel (2004), 89; zur Diskussion, „wahr“ als Quantor und nicht als Prädikat zu verstehen I.U. Dalferth (2003), 187ff.; H. Schulz (2005), 123 (These 5) zur „wahrheitstheoretische[n] Intuition“.

15 W. James, aaO. 133.

16 D.R. Anderson (2006), 28.

17 Ch.S. Peirce, RS, 358; EP 2, 450. Mit dieser Formulierung von 1908 kommentiert Peirce die frühen Thesen im Zusammenhang der *pragmatischen Maxime* (1878), SP 205f. (vgl. EP 1, 138f.): „alle Anhänger der Wissenschaft [sind] von der frohen Hoffnung beseelt, dass der Prozess der Untersuchung, wenn er nur weit genug vorwärts getrieben wird, eine sichere Lösung für jede Frage, auf die er angewendet werden kann, bringen wird. [...] Diese große Hoffnung ist im Begriff von Wahrheit und Realität beschlossen. Die Meinung, die vom Schicksal dazu bestimmt ist, dass ihr letztlich jeder der Forschenden zustimmt, ist das, was wir unter Wahrheit verstehen, und der Gegenstand, der durch diese Meinung repräsentiert wird, ist das Reale. [...] und die Meinung, die sich schließlich aus der Forschung ergeben würde, hängt nicht davon ab, wie irgendjemand tatsächlich denken mag. Sondern die Realität dessen, was real ist, hängt von der realen Tatsache ab, dass die Forschung dazu bestimmt ist, schließlich, wenn sie lange genug betrieben worden ist, zu einer Überzeugung von jener Realität zu

umfassende Bestimmung der Realität *in the long run* sucht die unhintergehbare Zuordnung von Natur und Kultur, Wahrnehmung der Wirklichkeit und Denken, Überzeugungsbildung und Handeln – in einem Dritten: der wirksamen Interpretation durch Zeichen. Dass (geschichtlich gesehen) die Religionen und (prinzipiell gesehen) Religion zu dieser Interpretation im Prozess der Evolution beitragen, wird nicht zu bestreiten sein. Insofern ist die Religionsphilosophie auch an der philosophischen Bestimmung von Wahrheit und Realität beteiligt. Das gilt nur dann nicht, wenn Philosophie auf ausschließlich formale Systeme nach dem Vorbild der empirischen Theoriebildung in methodisch präparierten Naturwissenschaften zurückgeschnitten wird.

Am Beispiel erläutert: Licht und Wärme der Sonne lassen sich physikalisch als Kernfusionen mit permanenter Energieabstrahlung erklären, der Kausalzusammenhang ist über Lichtwellen nachzuweisen, und die naturwissenschaftliche Erklärung beruht auf der (empirischen) Wirklichkeit messbarer Daten. Unter diesen wissenschaftsmethodischen Rahmenbedingungen kommt es zu wahren – und immer weiter kontrollierbaren und verbesserten – Urteilen über das, was unter der Sonne als Energieträger verstanden werden kann. Zugleich wird die Sonne aber auch als naturgegebene Ursprungskraft von Licht und Wärme erfahren, und so liegt es nahe, darin – stellvertretend – die Ermöglichung von Leben überhaupt zu sehen, das ohne solche kreativen Voraussetzungen gar nicht denkbar wäre. Dieser Akt der Übertragung vom Natürlichen auf den Sinnzusammenhang des Lebens kennzeichnet menschliches Verstehen. Seine Grenzwerte liegen in Ursprung und Ziel eines Gesamtprozesses, ohne den sich Einzelereignisse oder besondere Wirklichkeitsausschnitte nicht abstecken ließen. Die Wahrheit dieser Realität im Ganzen ist empirisch nicht greifbar, auch nicht der Vollzug des Verstehens selbst: Seine Ermöglichung und Zielorientierung sind ihm zwar mitgestaltend präsent, aber der Übergang vom Ereignis- zum Erlebnis- oder Interpretationszusammenhang kann als solcher nicht beobachtet werden.¹⁸ Wird die Sonne nur im empirischen Kausalzusammenhang erfasst, so liegt eine begrenzte Anwendung erklärenden Denkens vor. Der verstehende Sinnzusammenhang nutzt dagegen die weiteren Übertragungskräfte von Sprache und Denken – nicht nur im Sinne empirischer Theorien und Modelle, etwa zur Vorstellung des

führen.“ – Vgl. zum gegenwärtigen wahrheitstheoretischen Kontext dieses pragmatistischen Denkens R. Schantz (2006), 387ff.

18 Vgl. zu diesem Tatbestand jeder „Philosophie des Geistes“ D. Sturma (2005), 21: „Es bleibt der Beobachtung unzugänglich, wie ein Ereignis zu einem Erlebnis wird oder wie sich ein Erlebnis *als* Ereignis manifestiert.“

Lichtkegels auf der Basis von Lichtgeschwindigkeit als Naturkonstanten und Einsteins vierdimensionaler Raumzeit¹⁹, sondern auch in der semiotisch sensiblen Vermittlungsleistung, dass (Sprach-)Zeichen für etwas Anderes stehen und in genau dieser Bezeichnungsfunktion jeweils verstanden werden – gerade auch dann, wenn dieses Andere kein empirischer Gegenstand und nicht anwesend oder messbar ist. Dann kann von der Sonne als dem Ursprung von allem gesprochen werden, und das ist physikalisch auch heute in gewissem Sinne richtig, hat seine eigentliche Pointe aber in der Universalisierung natürlicher Gegebenheiten und Gesetzlichkeiten auf einen Zusammenhang hin, dem die menschliche Erfahrung sich im Ganzen verdankt, an dem sie fühlend, denkend und handelnd partizipiert, den sie selbst aber nicht erzeugen kann. Die historischen Religionen haben auf diese eindringlich erlebte Gegebenheit reagiert, indem sie in Symbolsystemen – die Kosmologie, Ethik und Selbsterfahrung umfassen – eine Ursprungserklärung als göttlichen Verstehenszusammenhang in Anspruch genommen, personal dargestellt und rituell vergegenwärtigt haben, z.B. im Sonnengott Rē (5. Dynastie) und Aton (18. Dynastie) des alten Ägypten.²⁰ Die Wirklichkeit des Lichts ist zwar von der Idealität der Erleuchtung abzuheben, aber Begriffe wie Klarheit, Sichtbarkeit, Wärme, Wachstum etc. zeigen die wirksame Kraft der übertragenen Rede und real fundierten Symbolik.²¹ Physik und Metaphysik bezeichnen dann die beiden Bedeutungssphären dessen, was einerseits natürlich und andererseits universal gilt, und beide Seiten sind entsprechend aufeinander angewiesen. Die Sonne in Platons Gleichnis²² bezeichnet zugleich höchste Idee und sinnliche Erfahrung. Dass die Sonne auch die Wahrheit verbürgt, ist für ein Denken, das der Moderne verpflichtet ist, allerdings erläuterungsbedürftig. Wird eingeräumt, dass Leben und Denken ihren Sinnzusammenhang im Blick auf ursprüngliche Ermöglichung und Zielorientierung mit zu bedenken haben, dann ergibt sich die Folgerung,

19 Vgl. J.D. Barrow (2004), 43ff.; St. Hawking (2001), 39ff.

20 Vgl. F. Heiler (1999), 106, 111.

21 *Wahrheit* kann deshalb als „carryover of value“ im Rahmen von Interpretationsprozessen definiert werden (R.C. Neville, *Recovery of the Measure* [1989], 65ff.), und in der Perspektivität der Religion ergeben sich daraus sehr konkrete Anwendungen (Neville, *Religious Truth* [2001], 163f.). – Vgl. H. Schulz (2005), 124 (These 7): „Die Wahrheitsfrage steht als Bewusstmachung dessen, was uns einerseits selbstverständlich und immer schon vertraut, andererseits aber klärungsbedürftig geworden ist, im Dienste der gelingenden Lebenspraxis („wahres Leben“).“

22 S. § 4.2.

zukommendes Licht und wirksame Energie für die Wahrheitserschließung in Anspruch nehmen zu müssen. Die Grenzbedingungen des aktiven und konstruktiven Denkens verweisen paradox auf seine Abkünftigkeit. Diese reaktive Betonung des Empfangens ist der fortdauernde Akzent der Religion. Ursprung, Wirklichkeit und Wahrheit, werden sie ungeschmälert als Aufgabenstellungen der Philosophie aufgefasst, führen nicht nur zum Respekt vor Religion, sondern verlangen Religionsphilosophie.

2. Religionsphilosophie und Theologie in Überschneidung und Unterscheidung

Wenn Religion auf philosophisches Denken beziehbar erscheint, wenn der Akzent der Religion auf Abkünftigkeit, Unbestimmtheit und Unbedingtheit (s. § 1) im Fragehorizont der Philosophie produktiv wahrgenommen werden kann, dann ist nicht nur Religionsphilosophie als Disziplin gut begründet, sondern ihr wiederum zugeordnet die Theologie als diejenige Wissenschaft europäischer Tradition, die methodisches und selbstkontrolliertes Denken (insoweit wie die Philosophie) unter den Voraussetzung der Aneignung der Glaubensinhalte und religiösen Erfahrungen einer bestimmten Religion (so jedenfalls im Christentum) zur Darstellung bringt.²³ Auf der Basis der bisher gegebenen Beschreibungen und Bestimmungen von Religion lässt sich deren Bedeutung in der Perspektive der europäischen Moderne zumindest in einer Gebrauchsdefinition festhalten – ohne damit die Fülle variierender Auffassungen und Phänomene zu leugnen, doch aber in einer gewissen Abstraktion diesen gegenüber: *Religion* als summarischer Begriff und im einzelnen Fall *Religiosität* bezeichnen eine spezifische Lebensform, die sich aus der endlichen Existenz jedes und aller Menschen ergibt, insofern Menschen niemals durchgängig über sich selbst verfügen, sondern aus einem als unbedingt erfahrenen Zusammenhang heraus verstanden werden müssen. Darauf lässt sich, wie gezeigt, ganz allgemein *Philosophie* beziehen, konkreter und differenzierter *Religionsphilosophie*, die dann philosophische ebenso wie theologische Elemente gemäß ihrer jeweiligen Fragestellung und Interessenlage frei einsetzen wird. Ohne die Grenzen zwischen den wissenschaftlichen Disziplinen überspringen zu wollen, doch aber in einer Perspektive, die auf offensichtliche Gemeinsamkeiten bei Wahrung der Differenzen

23 Vgl. zu dieser wie den folgenden Definitionen H. Deuser, *Religionsphilosophie* (2004), 358.

zielt, ergibt sich dann eine Palette von Zuordnungen. In diese eine gewisse Systematik zu bringen ist dann möglich, wenn die schon eingeführten Grundtypen von Religionsphilosophie (s. § 1, Schema 1.3) jetzt auch und in einem allgemeineren Zuschnitt auf die Philosophie angewandt und dann mit Religion bzw. Theologie in Verbindung gebracht werden. Das ist deshalb hilfreich, weil zwischen Theologie und Philosophie häufig ein problematisches Verhältnis besteht, sofern sie sich als Konkurrenten empfinden. Die Philosophie erscheint dann eher in einer (unabhängigen) externen Position, steht dem religiösen Glauben und dem Offenbarungsbegriff neutral oder wie einem Anderen und Fremden gegenüber. In allen Fällen aber sind affirmative ebenso wie kritische Bewertungen gerade der gegenseitigen Fremdheit möglich.

Zwischen (Religions-)Philosophie und Theologie kommt es aber erst recht zu einem Spannungsverhältnis aufgrund eher interner Differenzbildungen und Positionsbestimmungen. Diese entstehen aus unterschiedlichen Beurteilungen des Vorrangs von religiösen Basisannahmen (etwa in der Anthropologie bezüglich Gefühl oder Glaube), Denkeinstellungen (etwa in der Metaphysik bezüglich der Gottesbeweise) oder Handlungskontexten (etwa in der Ethik bezüglich der Verbindlichkeit von Lebensformen). Auch hier sind in allen Fällen affirmative ebenso wie kritische Bewertungen möglich.

Hinter allen Auffächerungen und Konkurrenzen aber steht die Kernfrage, ob Philosophie/Religionsphilosophie und Theologie sich zumindest auf denselben religiösen Phänomenbereich beziehen, als differente Zugänge zur selben Sache; oder ob eine solche Unterstellung bereits das eigenständige Phänomen der Religiosität (in ihren ganz unterschiedlichen und selbständigen Variationen) verfälscht, weil religiöser Glaube, Rituale und Erfahrungen in ihrem genuinen Vollzug aus analytischer Betrachtung überhaupt nicht hervorgehen können und diesen Zugang genau genommen weder verstehen noch brauchen. Ist nicht die Theologie allein der Anwalt genau dieser Spezialität: wissenschaftlich nicht einzuholender Voraussetzungen geschichtlich-kulturell kontingenter und ganz individueller Art, die sich als solche gerade der philosophischen/religionsphilosophischen Betrachtung, bleibt sie religiös gesehen voraussetzungslos, entziehen müssen? Oder lässt sich dieses Problem, weil es als solches ja beschreibbar ist, doch in einer (wenn auch abstrahierten) Fassung so aufgreifen, dass im Blick auf die gegebene Definition von Religion als spezifischer Ausdruckgabe von Unbedingtheit – eben darin kein theoretisch-analytischer Übergriff möglich ist, der der je eigenen religiösen Lebensform zuvorkommen oder sie durch ihre verständige (Außen-)Darstellung ersetzbar machen könnte?

- In der Richtung der letztgenannten Problemkonstellation begründen sich die folgenden Erläuterungen zu einem gemeinsamen Feld von Überschneidungen zwischen den Disziplinen Philosophie/Religionsphilosophie und Theologie – im Bezug auf Religion. Die Perspektiven, Methoden, Kontexte etc. bleiben unterschiedlich bis in Extreme, aber der Phänomenbereich Religion, sofern er unersetzbar erscheint, erzwingt eine Vergleichbarkeit der Zugänge.

Wenn im Folgenden zum Zweck der Übersicht eine Schneise in den Dschungel der allzu vielfältigen Positionsbestimmungen und Bezugsmöglichkeiten der genannten Disziplinen geschlagen werden soll, so geschieht dies im Bewusstsein des Risikos, nicht nur unvollständig, sondern auch allzu vereinfachend vorgehen zu müssen. Zwischen den 24 Zuordnungsexempeln bleiben unscharfe Ränder, gleitende Übergänge, überraschende Verwandtschaften und weitere Variationen immer möglich und verborgen. Die zur Gliederung genutzte Unterscheidung von *Philosophie* und *Religionsphilosophie* ist dabei keineswegs ausschließend, sondern so zu verstehen, dass eine Religionsphilosophie die Kreise des Interesses an Religion bzw. Theologie enger ziehen und fachspezifische Fragen eher berücksichtigen wird; und auch dies gilt für affirmative ebenso wie für kritische Positionen.

Schema 2: Zuordnungen und Positionsbestimmungen

	Religion affirmativ/kritisch (a) (b)		Theologie affirmativ/kritisch (c) (d)	
Philosophie - rational (1)	<i>(europäische/ aristotelische) Metaphysik</i>	<i>Metaphysik- und Religionskritik</i>	<i>Christliche Philosophie/ Theismus</i>	<i>Kritik spekulativer Theologie</i>
- existentiell (2)	<i>philosophische Hermenentik</i>	<i>atheistische Existenz- philosophie</i>	<i>theologische Hermenentik</i>	<i>Theologie ≠ Philosophie</i>
- universalis- tisch (3)	<i>allgemeiner Religionsbegriff</i>	<i>Anthropologie statt Religion</i>	<i>Philosophische Theologie</i>	<i>Geist ≠ Natur</i>
Religions- philosophie - rational (4)	<i>religiöse Subjektivität</i>	<i>Kritik der (transzenden- talen) Subjektivität</i>	<i>wissenschafts- theoretisch begründeter Theismus</i>	<i>Offenbarungs- theologie ≠ Vernunft</i>