

# Kapitel 1: Die religionsphilosophische Problemstellung

## 1. Der Verlust der Religion und die Renaissance der Religionsphilosophie

### 1.1 Religion

Durch sprachlich gefasste Begriffe strukturieren Sprachgemeinschaften die Wirklichkeit, in der sie leben, um sie für bestimmte Zwecke „handhabbar“ zu machen.<sup>1</sup> Mit dem Wort „Handhabbarkeit“ soll zum Ausdruck gebracht werden, dass sprachliche Bedeutung mehr ist als ein bloßes Referenzverhältnis, sondern ganz wesentlich von der Einbindung in eine geteilte Lebenswirklichkeit und Lebenspraxis bestimmt wird, in der die Kommunikation stattfindet.<sup>2</sup> Eine solche sprachliche Strukturierung kann wie etwa in Philosophie und Wissenschaften bewusst und reflektiert durch eine explizite Definition geschehen. Ein großer Teil der Konzeptualisierungen der Wirklichkeit haben sich aber in der Geschichte der Sprachgemeinschaft über einen langen Zeitraum in der Kommunikation herausgebildet. Solche Begriffe unterliegen vielfach einem Bedeutungswandel, der durch bewusste Reflexion vonstatten gehen kann, sich aber auch spontan und unbemerkt, durch die Veränderung der Lebenswirklichkeit der Sprachgemeinschaft, die durch diese Begriffe handhabbar gemacht werden soll, vollzieht. Beide Einflusslinien kreuzen sich oft.

Die Wurzeln des Begriffs *religio* sind tief eingebettet in die Lebensweise und Lebenswelt der lateinischen Sprachgemeinschaft. Er dient dort der Kennzeichnung bestimmter Praktiken, in denen der Mensch mit einem Teil der Wirklichkeit korrekt interagiert, der summarisch als „Götter“ bezeichnet wird, wobei diese Wirklichkeit nicht eingeschränkt vom „diesseitigen“ Lebensraum zu denken ist (Vegetationszyklen können ebenso eng mit dem „Numinosen“ verknüpft sein wie Orte, Personen und Situationen).<sup>3</sup> Der Begriff ist daher auch nur dann sinnvoll, wenn die Grundannahme hinreichend treffend ist, dass zur Wirklichkeit, mit der die Menschen konfrontiert sind, auch so etwas wie Götter gehören. An-

---

<sup>1</sup> Der Wirklichkeitsbegriff wird hier bewusst offen gehalten. Er kann auf verschiedene Weise ontologisch ausbuchstabiert werden.

<sup>2</sup> Vgl. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, §§ 23, 206.

<sup>3</sup> Vgl. CICERO, De Natura Deorum, II 72: „Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, hi sunt dicti religiosi ex relegendo [...]“

dernfalls wären die Sonderbegriffe, mit denen einzelne Akte der *religio* benannt werden, unnötige Univokationen (z.B. „opfern“ für „schlachten“) und der Begriff selbst irrelevant oder, in Wittgensteinscher Terminologie, „leerlaufend“.<sup>4</sup>

Das lateinische Christentum und die von ihm mitgeformten Sprachgemeinschaften verwerfen den Begriff der *religio* nicht, nehmen aber eine Bedeutungsverschiebung vor, die als Präzisierung verstanden wird. So wird der Gottesbegriff modifiziert und der Schwerpunkt von den äußeren Akten auf eine innere Verbundenheit (*religare*) verlegt.<sup>5</sup> Diese innere Verbundenheit wird in der Regel mit dem Begriff des Glaubens bezeichnet. Dabei handelt es sich um mehr als einen epistemischen Operator. Der Begriff bezeichnet eine Haltung, die (nach und nach) die ganze Persönlichkeit durchformt und dadurch die Lebenspraxis verändert. Der Glaube ist auf spezielle „äußere“ Formen angewiesen. Dazu gehören sprachliche Formeln, materielle Symbole, Orte, Personen und besondere Handlungen. Man könnte sagen, dass der Glaube mit und in diesen Formen realisiert wird, ohne mit ihnen identisch zu sein. Entscheidend ist auch hier, dass die „Verbundenheit“ nicht ins Leere geht.

Die Krise des Christentums in der Neuzeit löst einen schleichenden Bedeutungswandel beim Begriff der Religion aus. Die wachsende Unsicherheit hinsichtlich der „religiösen Wirklichkeitsdimension“ hat Auswirkungen auf das Verhältnis zu ihr. Das Praktizieren dieses Verhältnisses verändert sich oder wird aufgegeben. Veränderungen in der Lebenspraxis haben Konsequenzen für die Bedeutung der diese Praxis strukturierenden Begriffe. Diesen Veränderungen versuchen Neubestimmungen des Begriffs der Religion gerecht zu werden. Ein Beispiel dafür sind Schleiermachers *Reden über die Religion*, in denen das Wesen der Religion durch einen für sie allein spezifischen Vorgang der Erfahrung definiert wird, in dem der Mensch das „Universum“ vorkategorial erfasst (Kap. 2, 2.2.2). Auch diese Neubestimmung versteht sich selbst als Präzisierung des Religionsbegriffs, die das Wesentliche von Akzidenzien und Fremdkörpern befreit. Ein entscheidender Unterschied zum Übergang vom römisch-paganen zum christlichen Sprachgebrauch besteht aber darin, dass der Begriff nun im Leben der Menschen marginalisiert wird, indem er auf einen vorbewussten, gewissermaßen ausdehnungslosen Punkt eines „vorkategorialen Erfassens“ zusammenschrumpft. Eine solche „Religion“ zieht sich damit weitestgehend aus dem Leben selbst des „religiösen“ Menschen zurück und verlässt den Raum der geteilten Lebenswelt, die aber für die Kommunikation unerlässlich ist. Der *Begriff* büßt, wenn der eingangs beschriebene sprachphilosophische Ansatz zugrunde gelegt wird, ohne die Einbindung in eine (geteilte) Lebenswirklichkeit große Teile seines Bedeutungsfeldes ein.

Folglich droht das Wort trotz seiner klaren Definition zu einem „leerlaufenden Rad“ der Sprache zu werden. Solche „leerlaufenden Räder“ ziehen leicht subjektive, individuelle Bedeutungsgebungen auf sich, die aber ohne den stüt-

<sup>4</sup> Vgl. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, § 132.

<sup>5</sup> Vgl. AUGUSTINUS, De Vera Religione, LV 111. In AUGUSTINUS, Retractationes (in: De Vera Religione), I 12, 9, wird der Religionsbegriff Ciceros der neuen Definition beigeordnet.

zenden Rahmen von Sprachgemeinschaft und geteiltem Lebenskontext in der Regel sehr instabil und beliebig bleiben.<sup>6</sup> Der moderne Sprachgebrauch von „Religion“, bei dem der Begriff zur Selbstbeschreibung in expliziter Abgrenzung zu den konfessionellen Religionsgemeinschaften – und damit zu deren Religionsverständnis – verwendet wird, gibt Wittgenstein in dieser Annahme offensichtlich recht. Was so benannt werden kann, wird nur noch mit sehr beschränkten Ausschnitten der Lebenswirklichkeit verbunden und ist zudem hochgradig individualisiert, insofern die Einzelnen für sich eine Deutungshoheit über den Begriff reklamieren. Daher ist das Anwendungsgebiet für diesen Sprachgebrauch in hohem Maße variabel und wird wohl vor allem durch die genealogische Abhängigkeit von der christlichen Tradition zusammengehalten. Diese Rahmenbedingungen prägen heute das Religionsverständnis bis hinein ins kirchliche Milieu.

In den Problemen des Begriffs spiegeln sich die Probleme des Phänomens, das durch den Begriff handhabbar gemacht werden soll. Wittgenstein hofft, dass nicht nur Schwierigkeiten der philosophischen Theoriebildung, sondern auch Verwerfungen der Lebensform durch die Rekonstruktion des „ursprünglichen“, d.h. mit dem Leben in sinnvoller Weise verbundenen Sprachgebrauchs gelöst werden können.<sup>7</sup> Auch wenn diese Arbeit keineswegs als Sprachanalyse im Wittgensteinschen Sinn angelegt ist, greift sie doch einige seiner Anregungen bei der Problembestimmung und der Festlegung des Untersuchungsgegenstands auf:

(1) Wenn es immer schwieriger wird, die Bedeutung des Begriffs „Religion“ festzustellen, besteht eine Option zur Lösung dieses Problems darin, statt nach neuen abstrakten Definitionen zu suchen, den Sprachgebrauch wieder in den Blick zu nehmen, an dem der Begriff noch mit Leben und Realität verbunden zu sein schien. Das ist in diesem Fall das christliche Religionsverständnis.

(2) Eine solche „konservative“ Rekonstruktion löst per se natürlich nicht die Probleme. Sie soll vielmehr ein realistisches Bild von den Voraussetzungen und beteiligten Faktoren generieren, mit denen der Begriff „Religion“ verbunden ist. Für diese Arbeit wird die Perspektive noch weiter einzuschränken sein. Sie konzentriert sich auf die erkenntnisrelevanten Aspekte der Religion. Es wird sich zeigen, dass religiöse Erkenntnisgewinnung ein sehr komplexer und vernetzter Vorgang ist.

(3) Das Interesse an der konkreten Gestalt menschlicher Erkenntnisprozesse entspringt einer praktisch ausgerichteten Fragestellung. (a) Sie soll den verunsicherten religiösen Menschen so über die erkenntnisrelevanten Prozesse informieren, dass die Fehlerquellen, die die Verunsicherung auslösen, sichtbar werden. Dies ist eine wichtige *Voraussetzung* für deren Eliminierung. (b) Bei einem wohlwollenden Außenstehenden kann eine solche Untersuchung zumindest ein Verstehen der Religion bewirken.

(4) Mit einer bloßen Beschreibung ist aber die Legitimität der religiösen Erkenntnispraktiken noch nicht sichergestellt. Die Philosophie behält hier ihre

<sup>6</sup> Zu den Problemen individueller Sprachbildungen vgl. WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen, §§ 243–315.

<sup>7</sup> Vgl. WITTGENSTEIN, Vermischte Bemerkungen, 487f.

rational-kritische Funktion gegenüber der Religion. Dabei sind jedoch zwei Regeln zu beachten. (a) Religionsbegründung sollte die realexistierende, praktizierte Religion und nicht bloß einen idealen Theismus oder eine durch die Philosophie konstruierte Vernunftreligion zum Gegenstand haben. (b) Die Begründung sollte nicht nur eine ideale absolute Vernunft überzeugen – Gott muss sich nicht überzeugen lassen –, sondern reale menschliche Wesen, die unter kontingenten Bedingungen rational *handeln* müssen.

Bevor das hier kurz umrissene religionsphilosophische Programm näher zu erläutern und zu entfalten sein wird, ist noch klären, ob diese Perspektive nicht eine unnötige oder gar illegitime konfessionalistische Engführung nach sich zieht. So betont etwa Trillhaas einerseits, dass Religionsphilosophie sich mit der „konkreten Religion“<sup>8</sup> zu beschäftigen habe, mit der „Religion, die uns angeht, welche die unsere ist, also mit der Religion im Modus der Gegenwart“<sup>9</sup>, lehnt aber andererseits eine ausschließliche Beschränkung auf den christlichen Glauben ab.<sup>10</sup> Diese Unterscheidung ist einmal deshalb problematisch, weil es sich bei dem Wort „Religion“ nicht um einen Terminus technicus handelt, der durch klare Kriterien einen Phänomenbereich in unterschiedlichen Kulturen herausgreifen kann, sondern um einen historisch gewachsenen Begriff, der eng mit der Selbstexplikation von Menschen innerhalb eines bestimmten Sprachraumes verknüpft ist. Zum anderen wird „das Religiöse“ damit doch wieder zu einem idealen Abstraktum jenseits seiner konkreten Ausformungen.

Drei Vorbehalte sind hinsichtlich des in dieser Arbeit zugrunde gelegten beschränkten Verständnisses von konkreter Religion zu beachten: (a) Die faktische Beheimatung des Begriffs der Religion im lateinischen und abendländisch-christlichen Sprach- und Kulturraum schließt nicht aus, dass andere Sprach- und Lebensformgemeinschaften diesen Begriff wie einstmals das frühe Christentum zur Selbstdeutung übernehmen und für sich definieren können. Problematisch werden solche Neubestimmungen erst, wenn der Begriff zu einer „Chiffre“ wird, die beliebige und instabile Deutungen auf sich ziehen kann. Ein solcher Sprachgebrauch taugt weder zur Kommunikation noch zur Reflexion. (b) Der Religionsbegriff als richtiges Gottesverhältnis lässt bereits innerhalb der Religionsgemeinschaft oder eines Lebens qualitative Grade zu, insofern gleichwertige alternative Ausformungen der Religion (Frömmigkeitsformen) denkbar sind. Schließlich hat das Christentum in der Regel nichtchristliche Frömmigkeitsformen und Anschauungen als mehr oder minder defizitäre Formen von Religion (im christlichen Sinne) anerkannt. Die Beurteilungskriterien für die Unterscheidung des Sprachgebrauchs von „wahrer Religion“ (auch außerhalb der christlichen Gemeinschaft) und religionsähnlichen Fehlformen („falsche Religion“ auch innerhalb der christlichen Gemeinschaft) liegen aber selbst wieder im Christentum und seinem Selbstverständnis. (c) Die Wahrheitsfrage ist durch diesen Sprachgebrauch noch nicht entschieden.

<sup>8</sup> Vgl. TRILLHAAS 1972, 2.

<sup>9</sup> TRILLHAAS 1972, v.

<sup>10</sup> Vgl. TRILLHAAS 1972, 3.

## 1.2 Philosophie und (christliche) Religion

Obwohl die philosophische Beschäftigung mit der Religion ein sekundäres Phänomen ist und sie daher auch nicht ersetzen kann, beschränkt sich die Philosophie weder auf die Funktion eines bloßen rationalen Legitimationsinstrumentes noch auf die Entfaltung der natürlichen Gotteslehre. Die Philosophie hat eine Vielzahl von Formen und Denkmethode entwickelt, durch die die Wirklichkeit und das Leben in ihr strukturiert und reflektiert werden können. Insbesondere die Christen haben sie in vielfältiger Weise auf die eigene Religion angewandt. Als Motivation für dieses Vorgehen lassen sich vor allem vier Gründe nennen, von denen zwei sich auf den Wunsch der Kommunikation nach außen zurückführen lassen und zwei auf die Notwendigkeit der internen Reflexion:

(A) Die christliche Glaubensgemeinschaft hat sehr früh damit begonnen, ihre Lehre auch in einer Sprache zu beschreiben, die den philosophisch gebildeten Schichten den Glauben einsichtig machen sollte. Der christliche Missionar stützt sich in der Synagoge auf die Bibel (Apg 13, 16–41) und auf dem Areopag auf die Philosophie (Apg 17, 22–31). Die Ausdrucksformen der Philosophie dienen hier als gemeinsames *Medium der Kommunikation*. Diese Methode des Werbens um Verständnis bleibt ein wichtiges Element der frühchristlichen apologetischen Literatur.

(B) Diese Technik der Akkommodation wird auch in der Apologetik im engeren Sinne angewandt. Auf die philosophische Kritik der christlichen Religion wird mit Argumenten geantwortet, die sich der *gleichen argumentativen Voraussetzungen und rationalen Standards* bedienen. Diese Apologetik ist seit dem 2. Jahrhundert Bestandteil der christlichen Literatur und wurde nicht zuletzt in der Neuzeit in Reaktion auf die konfessionellen Spaltungen sowie die atheistische Religionskritik immer mehr entfaltet und systematisiert.<sup>11</sup> Sie hat zunächst einmal, wie ihr Name schon verrät, defensiven Charakter, insofern sie Einwände gegen das Christentum aufzulösen versucht.

Diese apologetischen Gründe für den Rückgriff auf die Philosophie haben Pendanten in der Art und Weise, wie die Gläubigen ihre eigene Religion reflektieren.

(C) Die Möglichkeit, die christliche Lehre im Medium der Philosophie auszudrücken, impliziert die These, das Streben des Philosophen nach *sophia* und die Ausrichtung des Gläubigen auf die Gotteserkenntnis stünden in einem *Kontinuum*. Genuin religiöse und philosophische Ausdrucksweisen sind letztlich auf die eine Wahrheit ausgerichtet. Daher geht es um mehr als um bloße Akkommodation. Die Grenzen zwischen Philosophie und Religion geraten ins Fließen. Historisch hat sich das Christentum die antike Metaphysik mehr und mehr als Medium der Beschreibung und der Systematisierung angeeignet. Die Darstel-

---

<sup>11</sup> Vgl. GEERLINGS 2000, 217–230; REIKERSTORFER 2000, 243–246. Traditionell haben sich drei Themenkreise herausgebildet, die sich an den gemeinsamen Voraussetzungen mit den Gesprächspartnern orientieren. Mit dem Ungläubigen teilt der Apologet die Vernunft, mit dem Andersgläubigen außerdem noch die sogenannte natürliche Religion (oder Theologie), und beim christlichen „Häretiker“ kommt die Akzeptanz der Offenbarung hinzu.

lungsweise hat Konsequenzen für die Wahrnehmung des Dargestellten. Bestimmte Inhalte, die in der christlichen Lehre angelegt sind, erlangen so eine größere Plausibilität, andere hingegen werden unter Umständen ausgeblendet. Die metaphysische Darstellungsform legt andere Implikationen und Zusammenhänge nahe als etwa die narrativen Texte der Heiligen Schrift. Die christliche Lehre kann sich so in neue Räume hinein entfalten. Die metaphysische Darstellung ist dabei keineswegs auf die theoretischen Aspekte des Christentums beschränkt, sondern tritt gerade in Bereichen mit hoher Praxisrelevanz auf (Spiritualität, Sakramente, Ethik). Hier spiegelt sich die hohe Praxisbezogenheit der antiken Philosophie wider.

Seit dem 17./18. Jahrhundert beginnt diese Synthese aller Wissensgebiete, die Religion, Philosophie und Naturforschung einschließt, brüchig zu werden. Insbesondere die Naturwissenschaften,<sup>12</sup> aber auch die Religion<sup>13</sup> fordern Autonomie für ihr jeweiliges Erkenntnisgebiet. Die klassische Metaphysik, mit der die Religion liiert war, verliert ihre integrierende Funktion. Es wird zunehmend bezweifelt, dass sie die Strukturen der Wirklichkeit tatsächlich adäquat erfasst. Zudem wird der Praxisbezug der alten Systeme nicht mehr wahrgenommen, so dass sich diese auch nicht mehr durch ihre praktische Bewährung rechtfertigen können.

(D) Diese Krise der abendländischen Weltauffassung fordert von *allen* Menschen dieses Kulturraums eine Neuorientierung. Für diejenigen, die den christlichen Rahmen nicht aufgeben wollen, nimmt sie die Gestalt einer *Selbstvergewisserung* an, für die wieder die Hilfe der Philosophie in Anspruch genommen wird.

Als Lösungsweg scheint sich zunächst die Reformulierung des Glaubens mit den Mitteln *neuer* philosophischer Systeme anzubieten, die als Reflexionsformen des zeitgenössischen Selbstverständnisses gelten können. Diese Strategie zeitigt aber deutlich schwächere Ergebnisse als die alte Synthese. (a) Denn erstens weist die philosophische Szene heute eine große Pluralität von Ansätzen auf, so dass diese vielleicht der Selbstvergewisserung Einzelner genüge tun, nicht jedoch als Verständigungsbasis für die gesamte Gemeinschaft dienen können. Zudem veralten die in Auseinandersetzung mit bestimmten philosophisch-weltanschaulichen Gruppen entstandenen Theologien sehr schnell, so dass diese Formen der theoretischen Erschließung einem permanenten Wechsel unterworfen sind. (b) Der Vielfalt der Ausgangspunkte korrespondiert eine Pluralisierung der theologischen Umsetzungen.<sup>14</sup> Im Zeitalter der großen interkonfessionellen Auseinandersetzungen hatte diese innerchristliche Pluralität noch relativ klare Grenzen. Heute sind die Trennlinien zwischen den Konfessionen in der systematischen Theologie und der Exegese sehr porös geworden, so dass die Unübersichtlichkeit konfessionsübergreifend geworden ist. (c) Diese Pluralisierung zieht eine Subjektivierung des Glaubens nach sich. Auf die Frage nach dem Inhalt des Glaubens wird heute in der Pastoral in der Regel nicht mehr mit einer standardisierten Formel aus dem Katechismus geantwortet. Die Antwort ent-

<sup>12</sup> Vgl. HUME, *Natural History*, 151–153

<sup>13</sup> Vgl. z.B. SCHLEIERMACHER, *Reden*, 22–28.

<sup>14</sup> Vgl. auch SECKLER 2000, 332f.

springt vielmehr den persönlichen Erfahrungen und dem Reflexionsstand der Befragten. Hinter diesem Wandel steht die Idee, dass der Glaube nicht in der abstrakten Akzeptanz von Sätzen besteht, sondern wesentlich auf dem subjektiven Nachvollzug und der persönlichen Aneignung beruht. Diese an sich plausible Vorgehensweise macht die Weitergabe des Glaubens zu einem höchst anspruchsvollen Unterfangen, sie verschärft die Divergenzen zwischen den Vorstellungen des Einzelnen und dem „Ideal“ des Christlichen und sie vertieft die Diskrepanzen der Gläubigen untereinander, die sich z.B. als divergierende implizite Präferenzen bei der Gestaltung von Liturgie oder den kirchlichen Strukturen ausdrücken. Jedes Projekt der religiösen Selbstvergewisserung muss auch dieser Subjektivierung Rechnung tragen.

### *1.3 Zum gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie*

(1) Bis in die siebziger (und achtziger) Jahre des 20. Jahrhunderts stand die apologetische Fragestellung im engeren Sinn im Mittelpunkt einer meist noch konfessionell gebundenen Religionsphilosophie. Die Religion sah sich einer starken Phalanx von Kritikern gegenüber, die philosophische Entwürfe präsentierten, die dem Denken der Naturwissenschaften angepasst sein sollten und oft einen weltanschaulichen Charakter hatten (z.B. Neopositivismus, Marxismus, aber auch philosophisch adaptierte psychologische Systeme). Auf diese Kritik wurde mit einer defensiv ausgerichteten Religionsphilosophie geantwortet, die sich auf eine Kritik der Kritik und auf den Umbau der kritisierten (christlichen) Religion unter gefechtstaktischen Gesichtspunkten beschränkte, weil man dem Weltbild der Kritiker einen hohen Grad an Plausibilität zuzugestehen bereit war.

(2) In der religionsphilosophischen Landschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten ein deutlicher Wandel vollzogen. Die Frontstellung des „Kalten Krieges“ zweier klar bestimmbarer Blöcke, des weltanschaulichen Atheismus und des konfessionellen Christentums, löst sich auf. Das wird auch daran deutlich, dass sich im neu gewonnenen Freiraum ein breites Spektrum an Religionsphilosophien etabliert, wobei sich zwei Hauptströmungen unterscheiden lassen, die zunächst sehr gegensätzlich erscheinen.

(a) In der neueren Analytischen Philosophie hat sich eine starke Strömung herausgebildet, die sich wieder mit Fragen der Religion auseinandersetzt. Durch die Neubewertung, die die Metaphysik in der Analytischen Philosophie erfahren hat, wurde es möglich, zentrale Dogmen der sprachanalytischen Religionskritik zu überwinden.<sup>15</sup> So kommt es zur Neuauflage eines philosophischen Theismus, der sich nicht auf die Entwicklung von Argumenten zugunsten der Annahme der Existenz Gottes beschränkt, sondern sich auch um eine Explikation seiner Attribute bemüht. Die Theodizeefrage wird wieder in ihrer klassisch-stoischen Gestalt gestellt. Diese Art von Religionsphilosophie knüpft an den theologischen Rationalismus an, wie er in der angelsächsischen Welt des 18. Jahrhunderts gepflegt wurde. Es fällt auf, dass die traditionellen metaphysischen Grund-

---

<sup>15</sup> Vgl. HASKER 2005, 427–435.

begriffe, etwa die Attribute Gottes, zwar weiter verwendet werden, in ihrer Bedeutung aber in erheblichem Maße von denen der klassischen Gotteslehre abweichen.<sup>16</sup> Hier wird der Eindruck einer Kontinuität geweckt, die nicht gegeben ist, obwohl sich manche Vertreter dieses Denkens als Verteidiger der christlichen Orthodoxie verstehen.<sup>17</sup>

(b) Die von den Kritikern zurückgedrängte Religion und der Niedergang der alternativen weltanschaulichen Systeme hat Räume offen gelassen, in die heute vermehrt Menschen mit einem heimatlos gewordenen „metaphysischen Bedürfnis“ einziehen. Daher finden sich in der Religionsphilosophie heute Ansätze, die sich in den Dienst dieser modernen „Religiosität“ und Sinnsuche stellen, wobei sie leicht zu Ersatzreligionen werden können.<sup>18</sup> Solche Religionsphilosophien müssen nicht theistisch im klassischen Sinn sein.<sup>19</sup> Da sich solche Ansätze weder auf die überlieferten Ausdrucksformen der Religion, wie sie z.B. in der Heiligen Schrift niedergelegt sind, noch auf die feste Terminologie eines metaphysischen Systems stützen können, bleibt der Inhalt meist sehr vage. Dennoch haben sie auch einen apologetischen Wert. Denn die Kritik der Religion zielte vielfach nicht auf den Aufweis ihrer Falschheit ab, sondern hob ihre Sinnlosigkeit (sprachanalytischer Positivismus) oder ihre negativen lebenspraktischen Implikate (marxistische und psychologische Religionskritik) hervor. Daher liegt es nahe, die Bedeutung der Religion für die Lebensorientierung herauszuarbeiten und so ihre Sinnhaftigkeit zu verteidigen. Was zunächst als Ausweichmanöver erscheinen mag, entpuppt sich als eine keineswegs schwache Strategie zur Verteidigung der Religion gegenüber ihren Kritikern aus dem 20. Jahrhundert. Denn deren Systeme haben im Gegensatz zum Christentum die Bewährungsprobe im Leben verfehlt.

Die Differenzen in den Voraussetzungen der beiden zeitgenössischen Ansätze verhindern oft eine direkte Kommunikation zwischen beiden Richtungen. Die Vorzüge, auf die sie verweisen, können aber als komplementär aufgefasst werden.

(a) Die Vertreter der Analytischen Religionsphilosophie pochen auf die Notwendigkeit, die Religion im Kontext der allgemeinen Wissenschaftstheorie diskussionsfähig und diskussionswürdig zu machen. Sie heben außerdem hervor, dass den Aussagen der Religion durchaus eine Realität korrespondieren muss und zwischen den Existenzbehauptungen in der physischen Welt und solchen über Gott kein tiefgreifender Unterschied bestehen könne.<sup>20</sup> Dadurch werde die

<sup>16</sup> Ein deutliches Beispiel findet sich bei SWINBURNE 1977, 1; auch DERS. 1994, 125–149.

<sup>17</sup> Vgl. MORELAND/CRAIG, 2003, 1–8; INWAGEN 1995, 1–6.

<sup>18</sup> Vgl. etwa die Auswahl an Texten und Denkern bei BLOND 1998; SCHÖNHERR-MANN 2003; HÖHN 1996. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Entwicklung, die das Denken von John Hick genommen hat. Dieser hat ein in den 1950er Jahren entwickeltes Argument zugunsten der christlichen Religion in den 1960er und 1970er Jahren in das Grundaxiom einer vagen religiös-philosophischen Weltanschauung verwandelt (vgl. CHEETHAM 2003).

<sup>19</sup> Vgl. z.B. CUPITT 1998.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. ALSTON 1996, 148.



Gefahr gebannt, dass die Religion zu einer bloßen anthropologischen Funktion verkommt. Schließlich werde den Inhalten der religiösen Überzeugungen so ein klares inhaltliches Profil gegeben, das im Pluralismus der Anschauungen Orientierung verspricht.

(b) Die Religionsphilosophie, die sich als Selbstreflexion moderner postkonfessionalistischer Religiosität versteht, kann sich dagegen auf eine Anthropologie berufen, die das menschliche Wesen in seiner Vielschichtigkeit berücksichtigt. Da Religion ein Phänomen sei, das im Idealfall das Leben durch und durch prägen könne, müsse die subjektive Seite im Mittelpunkt stehen. Ein formales Verständnis der Religion, das eine Vielzahl von kulturellen Ausprägungen zulasse, sei zudem dem Problem des Pluralismus viel angemessener, als das exklusive theistische Modell der Analytischen Religionsphilosophen.

Trotz dieser Unterschiede gibt es einiges, was beide Strömungen verbindet: (i) Beide Ansätze haben die Tendenz, mit sehr *vagen bzw. abstrakten* Begriffen zu operieren. Die eine Seite tendiert dazu, die Religion in einer spirituellen Dimension des Lebens aufzulösen. Gegen diese Aufweichung der religiösen Inhalte richtet sich der Protest der religionsphilosophischen Theisten. Durch ihren Rückgriff auf die Begriffe der neueren Metaphysik verschieben sie das Problem aber nur. Denn diese sind abstrakt und stehen nicht mehr in direkter Kontinuität mit der Sprache der gelebten Religion. (ii) Beide Strömungen tragen auch die Tendenz in sich, die Philosophie an die Stelle der Religion zu setzen. Dies geschieht besonders dann, wenn die philosophische Begründung der Religion als deren hinreichendes Fundament interpretiert wird. (iii) Schließlich zeigt die wechselseitige Kritik, dass beide Seiten das Problem der religiösen Vielfalt nur unzureichend lösen. Denn dieses hat seine Wurzel nicht in der Frage nach der theoretischen Vereinbarkeit der pluralen Anschauungen, sondern darin, wie man vor diesem Hintergrund zu einer eigenen verlässlichen Anschauung gelangen und sie bewahren kann.

(3) Es ist der Vergleich mit der gelebten (christlichen) Religion, die sich im Laufe der Geschichte in Anschauungen, einer Lebenspraxis und auch, wenn sich ihre Lehre als richtig erweist, als reale Gottesbeziehung entfaltet hat, die die Schwächen der neueren Religionsphilosophie zutage treten lässt. Die Beziehung zur gelebten Religion, in der sich Philosophen (und Theologen) bewegen und an der sie immer wieder Maß nehmen können, hat dem Reflektieren über die Religion lange Zeit Lebendigkeit und Stärke gegeben. Eine Religionsphilosophie (und auch eine Theologie) wird nur in dem Grad Tiefe und Angemessenheit gegenüber ihrem Gegenstand gewinnen, wie sie mit dem gelebten Glauben vertraut ist. Weder die Schärfe des Verstandes noch die Weite eines allgemein-religiösen Fühlens oder Erahmens können diese Voraussetzung ersetzen. Aber genau darum werden die Probleme, die bei der Umsetzung des vierten Typs der Rezeption der Philosophie (D) entstehen, so drängend. Denn ohne diese Selbstvergewisserung der Religion bleibt der Gegenstand der Religionsphilosophie dunkel.

## 2. Revision der Aufgabenstellung der Religionsphilosophie

Wenn ein Grundproblem heutiger Reflexion über die Religion darin besteht, dass sich das Phänomen in seiner realen, historisch gewachsenen Gestalt zu entziehen scheint, ist zu fragen, welche Hilfestellung die Philosophie bei der Lösung beisteuern kann. Nun ist diese Art von existentiell-pragmatischer Fragestellung der Philosophie keineswegs fremd. Daher ist auch zu erwarten, dass sich das Problem als erkenntnistheoretische Fragestellung formulieren und bearbeiten lässt.

### 2.1 Philosophische Problemhorizonte

Philosophie ist eine problemorientierte Tätigkeit. In ihrem Zentrum steht eine grundsätzliche Verwunderung und Beunruhigung über Sachverhalte, die fundamental zu sein scheinen und die wir dennoch in ihrer Bedeutung nicht voll erfassen. Das Wesen des Menschen, die Bedingungen der menschlichen Existenz, die Welt, die ihn umgibt, und die Ahnungen eines größeren Sinnzusammenhangs sind daher die Grundthemen, um die die Philosophie immer wieder kreist. Philosophie ist so auch dann noch eine sinnvolle Angelegenheit, wenn sie diese Fragen niemals endgültig beantworten kann, sie aber doch ins Bewusstsein hebt und dort hält. Philosophisches Fragen entwickelt sich in zwei Schritten, die je nach Zeitumständen und Temperament der Denkenden verschieden gewichtet werden. (a) Am Anfang steht ein *kritisches* Motiv, das sich in der Ablösung und Entfremdung gegenüber dem Althergebrachten und Gewohnten äußert. Dieses kritische Moment ist immer auch das notwendige Korrektiv für die philosophischen Bemühungen selbst. (b) Diese Distanzierung vom Vertrauten entwickelt sich nun in zwei Richtungen. Zum einen entfaltet sie sich in der intellektuellen Neugier, die nach *theoretischer* Erkenntnis strebt. Dieses Streben nach „Wissen“ ist aber zum anderen eng verwoben mit einer *pragmatisch-existentialen* Intention, die sich in der Philosophiegeschichte von Sokrates bis Wittgenstein immer wieder beobachten lässt. Wenn das Überkommene fragwürdig wird, tritt das Problem der Kriterien richtigen Handelns auf, das sich keineswegs auf die praktische Gestaltung einzelner Lebenssituationen beschränkt. Das Heraustreten aus dem Gewohnten und Instinktiven kann als Aufbrechen der Frage nach einem umfassenden Sinnhorizont für das Leben (und die es umgebende Realität) erfahren werden. Die Auffassungen über diese Erfahrung weisen eine gewisse Bandbreite auf, die verschiedene Fragehorizonte konstituieren und bestimmte Lösungswege nahelegen. Sie reichen von der Hoffnung, durch Erklärungen diese Lücke schließen zu können, über die Idee einer mehr oder minder klar benennbaren Sinnwirklichkeit bis zum Verharren im offenen Horizont. Wahrscheinlich spiegelt sich darin die Intensität der Erfahrung und der Grad des Vertrauens in menschliche Erkenntnisfähigkeit. Die Übergänge zwischen diesen Positionen sind fließend. Allerdings spricht die Zähigkeit des Problems dafür, dass es sich gegen eine definitive Lösung sperrt. Die Neuaneignung der Welt durch die theoretische Neugier kann daher mehr oder minder stark die Färbung einer Suche