Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 45 (1986)

Buchbesprechung: Zur gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatte in Deutschland

Autor: Holzhey, Helmut

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rezensionsabhandlung / Etude critique

HELMUT HOLZHEY

Zur gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatte in Deutschland

[1] Kurt Wuchterl: Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie. Paul Haupt, Bern und Stuttgart 1982
[2] Richard Schaeffler: Religionsphilosophie. (Handbuch Philosophie.) Karl Alber, Freiburg/München 1983
[3] Willi Oelmüller (Hg.): Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen. (Kolloquium Religion und Philosophie Bd. 1.) Ferd. Schöningh, Paderborn 1984
[4] Peter Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien. (Civitas-Resultate Bd. 8.) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985

Religion geht wieder um, auch der vorliegende STUDIA-Band belegt das. Ein Gespenst? Oder doch nur ein Gespinst? Ich will auf einige philosophische Bemühungen in dieser Sache hinweisen. Sie sind von grosser Unsicherheit gezeichnet. Das scheint unvermeidlich, wenn zuerst eine Gegenwartsdiagnose gegeben werden muss, um das Thema sicherzustellen. Hier fehlen oft nicht nur Anschauung und empirischer Beleg, sondern auch der Begriff: Religion kann individuell oder institutionell betrachtet werden, unter Einschluss oder Ausschluss nichtchristlicher Religionen, im Blick auf den Ritus bzw. die religiöse Praxis überhaupt oder ihre kognitiven Gehalte, als Mythos im klassischen oder modischen Sinne, usw. Zutreffend und schön formuliert H. Krings: «Religion wird neu wahrgenommen. Aber ... wir können nicht genau ausmachen, was wir eigentlich wahrnehmen»; das Thema ‹Mythos› etwa könnte «im Blick auf Religion eine Fehlwahrnehmung» sein ([3] S. 249). Der mediengerecht, aber philosophisch höchst fahrlässig formulierte Titel «Wiederkehr von Religion?» gibt immerhin das Interesse preis, das viele der an solchen Fragen beteiligten Philosophen leitet: es ist das Interesse an der (möglicherweise neuen) Stellung von Religion in der modernen Gesellschaft bzw. – gemäss [4] – an der «religiösen Dimension der Gesellschaft». Mit dieser Thematik wird klassische Religionsphilosophie teils transzendiert, teils – nämlich in ihrer strikt systematischen Gestalt – vernachlässigt.

Korrespondenzadresse: Prof. Dr. Helmut Holzhey, Voltastrasse 30, CH-8044 Zürich

Ein vergleichsweise umfassendes Bild ‹grosser› Religionsphilosophie zeichnet R. Schaeffler in einem Band des «Handbuchs Philosophie». Der Autor stellt mittels einer Verknüpfung historisch-chronologischer und klassifikatorisch-typenbildender Betrachtungsweisen (S. 21) fünf Typen der Begegnung von Religion und Philosophie dar, um an ihnen exemplarisch die wichtigsten religionsphilosophischen Fragestellungen und Methoden vorzuführen (S. 15f.). Sehr kurz wird der wohl früheste und uns doch immer noch sehr vertraute religionsphilosophische Typus der *Kritik an den vorwissenschaftlichen Deutungen natürlicher und gesellschaftlicher Phänomene* und der Erklärung ihres Ursprungs in menschlichen Affekten behandelt. In einer zweiten Gestalt betreibt Religionsphilosophie die *Verwandlung der Religion in Philosophie;* Schaeffler berührt hier die Allegorese, das Verhältnis der platonischen Philosophie zur Religion und Hegels These, mit dem Christentum sei die Aufhebung der Religion in Philosophie religiös vorbereitet. Nach ihrem dritten Typus ist Religionsphilosophie *philosophische Theologie,* Reden von Gott (unter Annahme der Synonymität des philosophischen und des religiösen Terms ‹Gott›), teils als Ontotheologie, teils als Transzendentalphilosophie, teils als Theologie der Hoffnung. In ihrem vierten, dem phänomenologischen Typus verbindet Religionsphilosophie *empirische Religionswissenschaft und (Husserlsche) Phänomenologie;* er führt nahtlos zum fünften über: der *Analytik religiöser Sprache.* Bemerkenswerterweise bespricht Schaeffler hier zuletzt nicht nur die sprachanalytische Philosophie, sondern nimmt u.a. auch auf Cassirer, auf die jüdische Religionsphilosophie von Cohen, Rosenzweig, Buber («Religionsphilosophie als Grammatik von Gebot und Gebet» mit Vorwegnahme des Searleschen Begriffs der «Sprachhandlung» bei Cohen, S. 175) sowie auf G. Ebelings Theologie des Worts Bezug. Im systematischen Ausblick des höchst empfehlenswerten Buchs finden sich Überlegungen zur methodischen Verknüpfung der drei letztgenannten Typen von Religionsphilosophie, die in die Fixierung einer doppelten Aufgabe transzendentalphilosophisch fundierten Sprechens von Gott münden: die Aufgabe der philosophischen *Kritik* und die Aufgabe einer philosophischen *Auslegung* der Religion, «wie sie sich selber darstellt» (S. 220).

Über *moderne,* insbesondere analytische Religionsphilosophie orientiert K. Wuchterls Buch [1]. Der Autor weist der Religionsphilosophie «als Vermittlerin zwischen Philosophie und Religion» zwei Themen zu: religiöse Lebensformen in ihrer Grundstruktur zu erfassen und «unter dem Aspekt einer allgemeinen Humanität» kritisch zu begründen (S. 10f.). Näherhin soll es in einer «paradigmenbezogenen Religionsphilosophie» um *Kontingenzidentifikation,* d.h. Einsicht in die Kontingenz der für jedes Paradigma leitenden Grundbegriffe, und um *Kontingenznormierung,* d.h. Fixierung der kontingenten Leitbegriffe als «Regulative für methodisches Denken und für prakti-

sches Handeln», gehen (S.13). Damit ist schon ein – für nicht wenige Zeitgenossen sogar *der* – Grundbegriff der gegenwärtigen philosophischen Reflexion über Religion angesprochen, der Begriff der Kontingenz. Religion wird als *Kontingenzbewältigung* verstanden, in der Kontingenzerfahrungen und Heilsverlangen verschmelzen; Religion ist das letzte «Instrument» solcher Praxis, nachdem Wissenschaft und traditionelle Metaphysik für derartige Inanspruchnahmen nicht mehr tauglich erscheinen (S.48). Das Erbe Wittgensteins und innerhalb der sprachanalytischen Religionsphilosophie insbesondere Dallas M. Highs Studien «Language, Persons, and Belief» (1967) bilden für Wuchterl die Basis eines eigenen Konzepts, in dem Religiosität als integrales Moment einer *Lebensform* entwickelt wird. «Lebensform» bedeutet dabei nicht, wie bei High, «unser Leben als Ganzes innerhalb der westlichen Kulturen», aber auch nicht einfach ein Sprachspiel, sondern «eine spezifische (durch bestimmte Leitbegriffe definierte) Einheit» innerhalb der allgemeinen Kultur (S.101). Religionsphilosophie soll nicht mit Religion verwechselt werden, ist auch nicht Theologie. Sie kritisiert einerseits Absolutheitsansprüche, wie sie nicht nur von Religionen, sondern auch gegen Religionen ausgespielt worden sind; sie schützt das Religiöse aber auch vor dem Fall in die Beliebigkeit, indem sie das Kriterium der Humanität hochhält.

Ein Statement von Elisabeth Anscombe, das Spaemann in der Diskussion mit Lübbe zitiert ([3] S.152), betrifft auch Wuchterls Religionsbegriff: «Sie denken immer nur an nette Religionen». Oder sind es gar nur religiöse Versatzstücke, «Erinnerungen» an Religion, die in der modernen ‹Religionsphilosophie› angesprochen werden? Der Mensch war noch nie Mass der Religion, man muss nicht einmal an Foucaults Diktum ‹Der Mensch ist tot› ([3] S.225) denken.

Spannender liest sich der von W. Oelmüller herausgegebene kontrastreiche Band mit Arbeitspapieren und Protokollen eines ersten Kolloquiums zu «Religion und Philosophie». Grundsätzlich scheint mir allerdings auch das hier wiedergegebene Reden über Religion den Mangel zu haben, dass kaum – philosophische – Betroffenheit spürbar wird. «Religion» ist ein neues philosophisches Gesprächsobjekt, nach Normen und Kunst (in der Abfolge von Oelmüllers Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie), gleichgültig wie irgend ein anderes. Nicht dass ich fürs persönliche Bekenntnis als Alternative zur «distanzierten wissenschaftlichen Rede» (S.131) plädieren möchte. Philosophische Rede war immer schon, in verschiedenen Nuancen, ein Drittes, nämlich Rede, in die Erfahrung mit ihrem Gegenstand eingeht. Wo Kolloquiumsteilnehmer über den Mangel an Anschauung und empirischem Wissen klagten, vermissten sie zureichende Unterlagen für eine beispielsgesättigte und wirklichkeitsnahe Rede von der ‹neuen› Religiosität; es ging nicht um jene die Rede selbst betreffenden ‹eigenen› religiösen Erfahrungen. R. Spaemanns

Empfehlung, Theologie betreiben solle eigentlich nur, wer religiös sei ([4] S.299), macht auf ein Defizit des Religions*philosophen* aufmerksam. Der Verdacht des Zynismus, den H. Lübbe für seine Person überzeugend zurückweist, stellt sich gegenüber einer Bemerkung wie der folgenden ‹textobjektiv› ein: «Die Kirche ist, sozusagen, nur noch fürs Beten da, und in der Tat finden wir sie ja unverändert in Anspruch genommen in allen Lebenslagen, in denen uns evidenterweise nichts anderes als das Beten übrigbleibt – bei Beerdigungen zum Beispiel» ([3] S.152). Das klingt doch sehr nach ‹Beten tun die anderen›, wie immer sie es zustandebringen; und: Beten ist etwas anderes als vernünftiges Reden. Weiss Gott, woher dem Beter dann immer der Sinn zuwachsen soll, der ihm die ‹Kontingenzen› des fremden und des eigenen Sterbens bewältigen hilft. Natürlich kann auch eine Neurose im Dienste der Kontingenzbewältigung stehen oder – das harmlosere Beispiel Marquards ([3] S.148, [4] S.43) – das Erzählen von Geschichten oder die Kontingenzbeseitigung der Wissenschaft (Spaemann [4] S.19). Das religiöse Leben ist nicht die einzige Form des Umgangs mit Erfahrungen unserer Endlichkeit; umgekehrt deckt die funktionalistische Auffassung von Religion nur bei einem hinreichend weiten und weichen Begriff von Kontingenz das breite Spektrum religiösen Lebens ab (vgl. [3] S.124). In einer schönen Formulierung H. Lübbes: «Wir erbitten ja in Gebeten nicht nur, wessen wir bedürfen, sondern wir danken auch für die indisponiblen Bedingungen gelungenen Lebens und für das einem beschiedene Lebensglück» ([4] S.298). Wozu bedarf es der Philosophie? Nach wie vor dafür, dass die Wahrheits*frage* gestellt wird. Ich halte es mit Spaemanns These, dass «der Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft» nur unter der Voraussetzung als abgebaut betrachtet werden kann, «dass es Philosophie gibt» ([3] S.153). Religion und Wissenschaft lassen sich aber philosophisch nur mit der Wahrheitsfrage behelligen; sie bedürfen dieser Kritik wegen ihrer ständigen Neigung zum Fundamentalismus bzw. Dogmatismus.

Nun ist mit der *Frage* selbstverständlich nicht schon entschieden, was wahr ist und was Wahrheit ist. Auf der einen Seite findet sich die Position, für die der Status der Glaubenswahrheiten dahingestellt bleiben kann, wenn nur klar ist, dass sie «als Indikatoren für Irrtümer unter den Wirklichkeitsannahmen der Wissenschaften definitiv untauglich geworden sind» (H. Lübbe [3] S.141). Auf der anderen Seite wird argumentiert, dass «wahre Religion» – will sie wahren Trost geben, insbesondere in der Bewältigung von Schuld – beanspruchen muss, «wahr zu sein und Wahrheit zu geben», und zwar nicht nur im Sinne subjektiver Wahrheitsüberzeugung, sondern als «Erhebung zur Wahrheit» (L. Oeing-Hanhoff [3] S.126f.). So verstandene Religion (und das ist eo ipso die jüdisch-christliche Religion) könne auch der Philosophie aufhelfen – ein Motiv, das sich spiegelbildlich in der Metaphysik*kritik* wiederfindet, die

beklagt, dass die «Neutralisierung der Religion» die philosophischen wie religiösen Inhalte «zutiefst beeinträchtigt» habe (M. Horkheimer, zit. von R. Piepmeier [3] S. 79). Unter der Voraussetzung einer solchen Beschädigung bestimmt R. Piepmeier Philosophie der Religion als Reflexion der philosophischen Vernunft unter einem Wahrheitsanspruch, «der sie selbst begrenzt, wenn sie sich als absolute setzt», d.h. als Reflexion, die durch eine «Irritation und Enttäuschung der neuzeitlich dominanten Vernunft» in Gang kommt ([3] S. 88f.). (Dass es dann in der Religionsphilosophie doch wieder nicht um Gott oder Offenbarung, sondern vor allem um die «mögliche Orientierungsleistung für Individuen und Gruppen» gehen soll, erscheint mir als Gedankenflucht.) Aufblendungen solcher Reflexion der philosophischen Vernunft im Medium der Religion finden sich in Th. Rentsch' Inanspruchnahme eines existentialen Wahrheitsbegriffs (religiöses Reden und Handeln in bezug auf die menschliche Grundsituation) und B. Waldenfels' Hinweisen auf Entsinnlichungs- und Austrocknungsprozesse im religiösen Bereich einerseits (S. 157), gegenläufige Tendenzen der leiblichen Erweiterung und Pluralisierung der Vernunft anderseits (S. 225).

Ungleich stärker noch prägt der Gedanke der *Wahrheit* von Religion die «Resultate» der Civitas-Tagung «Die religiöse Dimension der Gesellschaft». Wenn Religion ihre gesellschaftliche Funktion ausüben soll, wird hier argumentiert, muss sie «qualitative Überwertigkeit» (G. Lanczkowski) besitzen, die durch «Bezugnahme auf ein Vorgegebenes, das sich der Reduzierbarkeit auf das Funktionale entzieht», zu charakterisieren ist (L. Honnefelder [4] S. 289). Dieser «Referenzrahmen» der «Glaubwürdigkeit von Religion» (ebd.) besteht in nicht weniger als der metaphysischen Wahrheit. «Die Wahrheitsansprüche der christlichen Religion ... erfordern als kognitives Interpretationsinstrumentarium eine Metaphysik» (Spaemann S. 22).

Die Gefahr, die für die Affirmation von Religion von dieser Verpflichtung zur Metaphysik ausgeht, liegt auf der Hand. Ist eine solche Philosophie des Absoluten überzeugend zu machen? Es geht nicht nur um ein adäquates *Verständnis* postmoderner Religiosität auch in ihren modischen Zügen (W. Ch. Zimmerli), sondern um die Realität der ‹wahren› Religion. Marquards Bemerkung, die Alternative zum Absoluten sei nicht einfach die Beliebigkeit, Th. Luckmanns differenzierte Analyse von Transzendenzerfahrungen verschiedenen Niveaus oder H. Lübbes Diktum von der «dissonanzfreien Vereinbarkeit» von Religion und Wissenschaft geben meines Erachtens die situationsgemässere Antwort auf die Krise der Metaphysik als P. Koslowskis Emphase. Sein Vorwort macht in Aufbruchsstimmung, es ist mit pastoralen Imperativen gespickt, enthält aber auch so manche Halbwahrheit (Wissenschaft heute ohne «weltbildkonstituierende Rolle», Chance zu einer neuen Synthese von Glauben und Wissen usw.). Der Bezugnahme auf romantische und Re-

staurationsphilosophien (S.4 und 293) ist schon von H. Lübbe widersprochen worden. Glücklicherweise folgen die übrigen Beiträge nicht dem Stil des Civitas-Vorsitzenden, Engagement in Gestalt von Überzeugungsdeklarationen zu forcieren. Man liest nun vielmehr – ich kann nur kurze Hinweise geben – gehaltvolle Arbeiten zu den Problemen funktionalistischer Deutung der Religion, zu Religion in Gesellschaft und Staat, zu Mythos und Entmythologisierung. Hervorzuheben sind dabei P. Koslowskis – umstrittener – Versuch, «Ethik als Korrektiv von Ökonomieversagen und Religion als Korrektiv von Ethikversagen» (S.91) zu bestimmen; die Diskussion um Staatskirchensystem und Trennungssystem im Anschluss an Beiträge von H. Maier und H. Lübbe; die Schilderung des «Kuriosums der afrikanischen doppelten Religion» durch Ntumba Tshiamalenga (S.211) und H. Krings' Frage nach einem analogen Problem bei uns (Sonntags- und Alltagsreligion) (S.295).

In seiner Kritik an der funktionalen Religionsbegründung entwickelt R. Spaemann den Zusammenhang zwischen Funktionalisierung und Destruktion. Die funktionalistische Betrachtung von Religion konfligiert mit dem ihr wesentlichen Bezug zum Absoluten, indem sie ihre mögliche Ersetzbarkeit durch funktionale Äquivalente ins Spiel bringt. Religion wird so nur noch relativ zu Gesellschaft gesehen, wo umgekehrt für den religiösen Menschen gerade Gesellschaft relativ und rechtfertigungsbedürftig ist (S.18). Diese Spannung wird auch im Titel des Buches als Spannung zwischen der Frage nach der gesellschaftlichen Funktion der Religion und der *religiösen Dimension der Gesellschaft* angesprochen (S.293).

Die Aufgabe des Religionsphilosophen ist damit nicht einfacher geworden. Auf dem Hintergrund einer eigenen metaphysischen ‹Erfahrung› ist zwar das philosophische Reden von Religion der Gleichgültigkeit und Beliebigkeit entzogen, die ich eingangs dieser Besprechung moniert hatte; der Philosoph hat es so mit seiner Sache zu tun, wenn er sich mit Religion befasst. Abgesehen von einer konkurrierenden metaphysik*kritischen* ‹Erfahrung› gerät aber metaphysisch versicherte Religionsphilosophie, wie die Civitas-Tagung zeigt, auch rasch auf den Kampfplatz alter *konfessioneller* Differenzen. Wenn H. Lübbe am Schluss gegen die barthianische Missachtung der «Religion» im Hinblick auf die in Deutschland eher schwach entwickelte liberale Tradition für die «kulturchristlichen, ja kulturprotestantischen Prägungen liberaler politischer Kultur» warb oder auf die Bedeutung von Religion in der amerikanischen Gesellschaft hinwies (S.297f.), hatte er ersichtlich etwas anderes im Auge als die ‹romantische› und metaphysikgesättigte «religiöse Dimension der Gesellschaft».