

# **Rationalität und Spiritualität**

**WELTPHILOSOPHIEN IM GESPRÄCH  
BAND 1**

# **WELTPHILOSOPHIEN IM GESPRÄCH**

**Herausgegeben von**

**Claudia Bickmann und Markus Wirtz**

**Band 1**

## **Wissenschaftlicher Beirat**

Prof. Dr. Rainer Enskat  
Prof. Dr. Theo Kobusch  
Prof. Dr. Wenchao Li  
Prof. Dr. Joo Kwang-Sun  
Prof. Dr. Ram Adhar Mall  
Prof. Dr. Heiner Roetz  
PD Dr. Georg Stenger  
Prof. Dr. Walter Schweidler

Claudia Bickmann/Tobias Voßhenrich/  
Hermann-Josef Scheidgen/Markus Wirtz  
(Hrsg.)

# **Rationalität und Spiritualität**

Traugott Bautz  
Nordhausen 2009

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in Der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Birgit Hill  
Verlag Traugott Bautz GmbH  
99734 Nordhausen 2009  
Alle Rechte vorbehalten

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 Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany  
ISBN 3-88309-504-2  
[www.bautz.de](http://www.bautz.de)

*Claudia Bickmann*

## **Der philosophische Ort der Religion**

### **1. Modelle der Annäherung an eine Philosophie der Religion**

Der Widerstreit zwischen Religion und Philosophie öffnet den Horizont einer sich weltweit aufdrängenden Spannungslage: Nicht mehr soll philosophische Reflexion vor den Richterstuhl der Religionen zu zwingen sein, nicht mehr gemahnt sie angrenzend an ihre eigenen Möglichkeiten, ihr Gewordensein aus einem unverfügbaren göttlichen Prinzip. Nicht mehr aber wollen auch die Religionen sich vor einer autonom gewordenen Vernunft verantworten müssen, als habe diese die Deutungsmacht bezogen auf die ihr eigenen Fragen nach den letzten Bestimmungsgründen unserer Existenz.

Deutlicher noch als es jene Spannung zwischen einer sich aufgeklärt über ihre Grenzen verständigenden Vernunft, welche Religion nur mehr in ihren eigenen Grenzen zu tolerieren sucht, und einer Religion, die sich zunehmend vom Joch der aufgeklärten Vernunft befreit, deutlicher als diese interne philosophisch-theologische Konfliktlage es anzuzeigen vermag, indizieren die gegenwärtigen äußeren, die politischen Krisenlagen im weltweiten Maßstab einen unüberwindlichen Hiat, der zwischen einer säkular-postmetaphysischen Ordnung und den Rückbesinnungen auf religiös-moralische Prinzipien als unbefragte Letztinstanzen in größter Schärfe ausgetragen wird.

Diese Konfliktlage können wir nun auf unterschiedlichen Ebenen untersuchen: Es mag ein Weg direkt in die geopolitischen Spannungslagen führen, die uns nicht nur Werte-, sondern ebenso auch Interessen- und Machtkollisionen offenbaren. Eine solche Analyse würde die Konfliktlage aus ihren Anlässen wie in ihren jeweiligen Erscheinungsformen thematisieren; nicht aber wäre auf diese Weise auch jene Tiefenschicht einer Problemstellung berührt, die im Begleitzug realpolitischer Konflikte – in diese eingela-

gert – die strukturell verzerrten Diskurse allererst aufzuhellen vermag, die zu den anschwelenden Verständigungsschwierigkeiten führen.

Auf einer weiteren, einer grundlegenderen Ebene ist darum das Bemühen erforderlich, in diese strukturellen Missverständnisse hineinzufragen, um Prämissentransparenz dort zu erzielen, wo unbegriffene Selbst- und Vorverständnisse zu Sprachlosigkeit oder kriegerischen Handlungen führen können.

Und so kann die Philosophie in einer weltweit gespannten Perspektive versuchen, in jenem Widerstreit zwischen einer aufgeklärt säkularen Welt und den Selbstverständnissen tradierter religiöser Werthorizonte die Orte möglicher Missverständnisse aufzuspüren oder aber das Versöhnliche zu sichten, um so mögliche Brückenargumente zu finden, die einen verzerrten Dialog erneut in Gang bringen können.

Diese Diskussionslinien sind erste Ausblicke auf die Auseinandersetzung mit den verschiedensten Filiationen und Traditionslinien der Weltphilosophien, denen wir uns in diesem Bande wie in den folgenden Bänden der Reihe „Weltphilosophien im Gespräch“ widmen wollen.

Lassen Sie mich eine Annäherung an jenen Widerstreit in drei Schritten versuchen.

## **2. Konvergenz zwischen Religion und Philosophie:**

### **Rückkehr in den Grund**

Zunächst richtet sich der Blick auf jenes Bezugsfeld, in dem Religion und Philosophie nicht nur einander widerstreiten, sondern sich stets zugleich auch berühren:

Es ist die in beiden vorherrschende rückbezügliche Betrachtungsart, jene Form der rückgewandten Selbst-Vergewisserung über die Fundamente unseres Selbst- und Weltverstehens, die ein kontemplatives Sich-besinnen über uns selbst, über die Welt und über die letzten Fragen nach sich zieht. Wenn ‚theoria‘ einstmals als aufnehmendes, wahrnehmendes oder gar betrachtendes Annähern an die Welt der gegebenen Erscheinungen galt und Logos jenen Ort der Versammlung zum Ausdruck brachte, in dem wir uns -

wie Martin Heidegger im 20. Jahrhundert erneut einzuklagen sucht - in eine Übereinstimmung (*harmonia*), in ein Einvernehmen mit dem Sein versetzen, so war die Grundbewegung oder der Weg des Philosophierens von einer Rückbindung an einen ewigen Ursprung, wie er in den Religionen zur Sprache kommt, noch gar nicht so weit entfernt.

Wenn wir darum ‚*religio*‘ in jener zweifachen Bedeutung als *religare* - als Rückwendung auf uns selbst - und als *religere* - als ein Sichversammeln, als Aufsammeln und Verbinden - sehen, so leben beide Rückführungen, *Religio* und *Re-flexion*, entweder von einer Form der Rückvergewisserung oder von einer Art der Selbstverständigung über die Prinzipien und Prämissen der je versuchten Annäherung an den Grund unserer Existenz.

Beide leben von einer Bewegung des Hineinfragens in erste Prinzipien. Philosophisch hieß dies im Horizonte des Neuplatonismus bis zu Hegel: ‚Rückkehr in den eigenen Grund‘ (*epistrophe*) und bezeichnete eine Gesamtbewegung des Geistes, der in der Besinnung auf seine eigenen Quellen zugleich seinen eigenen Ursprung wie den Ursprung von allem sieht. Jenes ‚Denken des Denkens‘ oder jenes ‚absolute Denken‘ war - von Aristoteles, über Augustinus, Thomas von Aquin bis Hegel, wie auch im islamischen Raume von Al-Kindi bis Averroes - ein Ort nicht nur der intelligiblen Rekonstruktion, sondern vielmehr auch die Bewegungsform des durch jene Rückbewegung zu sich selbst kommenden Seinsprinzips: So war jener sich sehende *Nous* wie auch Hegels absoluter Geist nicht nur ein subjektives Prinzip, sondern das Prinzip des Seinsganzen gleichermaßen. Dem Denken war der Sachbezug ebenso eingeschrieben, wie das Sein allererst durch das Denken in seinen Grund zurückzuführen war. Und noch Heidegger lebt von einer Ausdeutung jener gedoppelten Perspektive: In der höchstmöglichen Form sei die onto-theologische Verfassung der Metaphysik innerhalb der Hegelschen Philosophie auf eine begründend, ergründende Gegensatzspannung gebracht. Dabei führe der Weg der Ontologie - ergründend - vom einfachsten und Allgemeinsten des Seins zum je Seienden; während die Theologie - begründend - vom Seienden zum höchsten Seinsprinzip führe: zur *Causa sui* einer sich selbst setzenden einfachen Substanz, *Monade*, oder

gar jener Substanz als Subjekt im Sinne Hegels. Hier sollte für Heidegger die Antwort auf die Frage gefunden sein: Wie kommt denn der Gott in die Philosophie?

Dass Ontologie und Theologie, die Lehre vom Sein wie die Lehre von den ersten göttlichen Prinzipien, dann ein hypostatisches Verständnis jener Urphänomene herausgebildet haben, nach dem das Sein in der Perspektive des je Seienden, das Urprinzip als eine höchste Ursache oder Entität aufgefasst wurde, ist Angelpunkt von Heideggers Kritik an der abendländischen Metaphysik: Aus jenem seinsvernehmenden, seinsaufschließenden Noein, dem vernehmenden Denken, das sich in eine Entsprechung zum Sein zu setzen sucht, weil es ihm innerlich je schon verbunden ist, ist ein identifizierendes Denken geworden. Auf der Suche nach den letzten Gründen und Prinzipien fragt es aus der Perspektive der Differenz von Denken und Sein in den Grund der Möglichkeit ihrer Übereinstimmung hinein und hypostasiert dann bald das Denken bald das Sein als das je Grundlegende, ohne jedoch den Hiat zwischen beiden überwinden zu können.

Mit dieser Idee der ursprünglichen Entsprechung hat Heidegger zugleich den Nerv vieler nicht-europäischer Philosophien berührt und eine philosophische Annäherung an solche Positionen erreicht, die nicht - wie die abendländische Philosophie - von jener ursprünglichen Trennung zwischen Denken und Sein ihren Ausgang nehmen, sondern denen - wie dem Buddhismus und dem Taoismus - unbefragt gelten sollte, dass unser bewusstes Leben von einem unverfügbaren Bewandniszusammenhang getragen ist, alle Immanenz somit je schon über sich selbst hinaus verweist. Im Bewusstsein dieses immanent Transzendenten sollte das Denken dann seinerhellend wie auch das Sein gedanklich aufschließbar sein, so dass sich in diesen Traditionslinien dann auch nicht jener Hiat zwischen Glauben und Wissen, Religion und Vernunft herausbilden konnte, wie er für das Abendland typisch geworden ist.

Zu fragen wäre im Anschluss an diese Diagnose, ob nicht gar die Blüte der abendländischen Philosophie selbst, wie wir sie von Platon bis Heidegger erleben, aus eben jenem unendlichen Streben begreiflich werden kann, erneut in den Zustand einer unvordenklichen Übereinstimmung von Den-



ken und Sein zurückzufinden, die uns in den dianotischen Akten einer distanzierenden Begriffssprache je schon verloren ist.

Philosophieren wäre demnach das nachträgliche Bemühen um einen verlorenen Sinnhorizont, das nur mit anderen Mitteln auf ein den Religionen vergleichbares Ziel zustrebt.

Bevor darum eine Antwort auf die Frage nach dem ‚Gott der Philosophen‘ nicht gegeben ist, bleibt der Widerstreit zwischen Religion und Philosophie unbegreiflich: Ist doch ein Widerstreit zwischen beiden nur möglich, wenn es um Rechtstitel geht, auf die beide einen Anspruch erheben.

### **3. Divergenzen zwischen Religion und Philosophie**

Ein zweiter Punkt lenkt den Blick auf die Unterschiede beider Zugangsarten.

a. Philosophische Reflexion lebt im Unterschied zur rückbezüglichen Annäherung der Religionen von einer gedoppelten Perspektive: Sie ist nicht allein auf eine Verständigung über unser Welt- und Selbstverstehen gerichtet, sondern sucht zugleich sich selbst in ihrer Weltauslegung noch zu durchleuchten, um im ‚Denken des Denkens‘ Selbst- und Weltbezug zusammenzuzwingen. Darum operiert sie auch metareflexiv zu den Religionen und wird innerhalb ihrer Grenzen selbst noch das Phänomen der Religion in seinem Orte zu bestimmen haben.

In diesem Bemühen ist sie aber zugleich auch nicht Theologie, da sie einen philosophischen Begriff des Göttlichen sucht. Ihre Frage lautet vielmehr, ob sie, wo Reflexion und Religio sich treffen, in einer sich versammelnden Bewegung den Ort ihrer Verbindung aufzuhellen vermag?

b. Dazu werfen wir einen philosophischen Blick auf die dreifache Gestalt des Religiösen:

aa. Religion wird in philosophischer Rekonstruktion als die Form der Verbesonderung des Allgemeinen im gelebten Leben aufgefasst, die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine ist ihr zentral; dies jedoch nicht in der Weise der Abstraktion vom je Einzelnen, sondern im Sinne seiner Bewahrung durch Repräsentation - sei sie mythischer, symbolischer oder nar-

rativer Gestalt. Ihr Weg zielt nicht vom Einzelnen zum Allgemeinen, sondern zur Verbesonderung des Allgemeinen im repräsentativ aufgefassten Einzelnen. Nach dem Muster der Gestalten Laotses, Buddhas oder Jesus, aber auch - im philosophischen Gewande - im platonischen Seelenbegriffs, der Leibnizschen Monade oder in Hegels Idee wäre hier der Ort, an dem Unendliches und Endliches, Unbedingtes und Bedingtes ursprünglich vereint sind.<sup>1</sup>

bb. Die zweite Dimension, die ein philosophischer Begriff der Religionen aufzuhellen vermag, betrifft das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft oder Gesellschaft. Hier prägt sich neuzeitlich folgende Gestalt des Religiösen aus: Das Leben der Einzelnen wird im modernen Verfassungsstaat nur im Gefüge einer quasi selbstgenügsamen nach-metaphysischen Ordnung greifbar, die ihrerseits keiner weiteren ethisch-moralischen Werteordnung mehr verpflichtet ist; die staatliche Ordnung beruht vielmehr auf einem nicht-religiös bzw. nicht-metaphysisch motivierten Fundament.

Dabei erscheint die Idee der Unverrechenbarkeit der Würde des Einzelnen meist als unbegriffenes Relikt eines normativen Wertefundaments, das selbst keiner weiteren Legitimation mehr bedarf.

Umso deutlicher das Problem einer Werteverbindlichkeit oder Rückbindung an eingespielte tradierte religiöse oder ethische Vorverständnisse im Horizonte des vorstaatlichen Raumes, derjenigen Sphäre, die heute unter dem Titel der Zivilgesellschaften fungiert. Auf der Ressource eines vorstaatlich verankerten kulturellen und religiösen Weltverstehens ruhe, wie Jürgen Habermas betont, selbst die moderne säkulare staatliche Ordnung auf. Darum könne jene auch nicht mit der Legitimationsgrundlage der weltanschaulich-neutralen Staatsgewalt bereits gegeben oder gar in dieser verankert sein. Sie bedürfe vielmehr, so die These, einer eigenen Verankerung in

---

<sup>1</sup> Vgl. F.W.J. Schelling: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*, hrsg. v K.F.A. Schelling. Abteilung I, Bd. I, 313 (abgekürzt: SW). Als Spinozas Verdienst begreift es Schelling, dem Prinzip ‚Ex nihilo nihil fit‘ erneut im Horizont der Ursprungsphilosophie zum Durchbruch verholfen zu haben, indem zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten kein Übergang, sondern unmittelbare Ineinsbildung walte. Vgl. ferner: Ders.: *Philosophie der Natur*. In: SW I, Bd. II, 36.

den eingelebten religiösen und kulturellen Traditionen und normativen Gehalten der jeweiligen Gesellschaften.

Philosophisch wird ein solches Fundament eingelebter kultureller wie religiöser Vorverständnisse in der Idee der Anerkennung des Anderen als eines mit uns identischen Wesens oder aber in der Idee der Gleichursprünglichkeit unserer Freiheit mit der aller Anderen als vergleichbare wertbezogene Horizonte für die Vergesellschaftungsmodelle auf säkularer Grundlage ins Gespräch gebracht.

cc. Die letzte Horizonthaftigkeit jedoch, aus der sich das Leben des Einzelnen wie die Ordnung insgesamt in einem einzigen Bezugsrahmen begreiflich machen lässt, führt schließlich zur dritten Dimension der ‚Religio‘ im Sinne von ‚Rückbindung‘ und ‚Sich-versammeln‘: Es ist dies der Ort, an dem das Prinzip des Seinsganzen sich uns aus jener Quelle erschließt, die nicht ihrerseits mehr aus Vernunftgründen ableitbar ist, sondern welche selbst die Möglichkeiten der Vernunft noch auf Gründe zu bringen vermag. Als Form der Verständigung über letzte Fragen war dies der Ort für jenes unvordenkliche Prinzip, das bald den Namen Brahman, bald den des Tao oder Buddhas, mal in eher philosophisch inspirierten Kontexten den Titel des Einen oder des Unbewegt Bewegenden, der absoluten Substanz, der Monade oder aber des absoluten Geistes trug.

In diesen Positionen galt es als evident, dass wir in allem Innerweltlichen stets einen Weltbegriff antizipieren, der das Innerweltliche zugleich transzendiert. Die Einzelphänomene sind ihm nicht ohne die sie einbettende Horizonthaftigkeit begreiflich. Schwundstufen jenes Sinnes zur Totalität aller im Seinsganzen aufgehobener Erscheinungen klingen noch in den Surrogaten der Systemtheorie oder gar im Holismus eines Davidson oder Quine nach.

#### **4. Kants Versuch einer Vermittlung zwischen Individuellem und Allgemeinem, zwischen Religion und Philosophie: Das Prinzip Hoffnung**

Innerhalb der abendländischen Philosophie hat es sich – nachaufgeklärt und nach einer durch Kant vollzogenen Grenzziehung zwischen Vernunft und geoffenbarter Religion – gezeigt, dass die Vernunft, fragt sie in ihre eigenen Bedingungen hinein, je schon auf ihr Anderes bezogen ist.

Dies manifestiert sich in zweifacher Gestalt:

a. Im kantischen Sinne sollte der Glaube in den Grenzen der Vernunft gebändigt oder aber – im Sinne Hegels – im Wissen versöhnt und in seine vollendete Gestalt gebracht werden.

b. Eine zweite Weise des Bezugs auf ihr Anderes sollte die Vernunft sukzessive zu einem Epiphänomen ihr selbst vorausliegender Kräfte werden lassen, wie dies vom späten Schelling, über Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard bis Heidegger ins Auge gefasst wird: Der Sprung ins Vorbegriffliche wird versucht, so dass die sich über sich selbst aufklärende, sich in ihren eigenen Grunde hinein befragende Vernunft auf ihr Vor- und Außervernünftiges hinauszugreifen sucht.<sup>2</sup>

So depotenziert etwa der späte Schelling die `negative Philosophie`, für die das Göttliche im Begriffe erreichbar scheint, durch den unvordenklichen Bezug auf das reine Sein. Der späte Fichte lässt die Vernunft angrenzend an ihre eigenen Möglichkeiten im Lichte, im Leben oder in der Liebe ihren höchsten Fluchtpunkt erreichen. Schleiermacher liefert sie im reinen Gefühl ihren vorbegrifflichen Quellen aus; Kierkegaard der Angst; Nietzsche dem emphatisch affirmierten Willen zum Leben.

Der Einzelne suche, so Schelling, ein erfülltes Leben nicht in allgemeinen Begriffen, im Begriffe der Liebe und des Lebens, sondern allein dort, wo Endliches und Unendliches einander ursprünglich berührten. Und diese ursprüngliche Vereinigung sei nirgends `als im Wesen einer individuellen

---

<sup>2</sup> Vgl. J. Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main 2005, 216-257; insb. 256.

Natur'.<sup>3</sup> Auf Platons *Timaios* zurückgehend entwickelt Schelling die Seele als Umschlagsort von Identität und Differenz, Tun und Leiden. Alles begrifflich Allgemeine solle auf ein prä-rationales Fundament gestellt werden, denn, so Schelling, das Prinzip der Individualität sei allein in einem vorlogischen Raum zu retten.<sup>4</sup> So "wie die Vernunft und das Gesetz nicht lieben, sondern nur die Person, (der Einzelne) (...) lieben"<sup>5</sup> kann, verlangt das *Individuum* und nicht "das *Allgemeine* im Menschen nach Glückseligkeit"<sup>6</sup>.

In ihrem Blick auf das Allgemeine erfährt die Philosophie in dieser nachhegelschen Gestalt darum einen Rückstoß, der dasjenige Anliegen zu gewahren sucht, das zuvor in den Religionen beheimatet schien - im Medium des Allgemeinen das Besondere zu retten.

Kant hatte dieses Anliegen nicht den Religionen überlassen wollen. Um die in den Religionen geleistete Verbindung zwischen Individuellem und Allgemeinem darum auf philosophischem Grunde zu retten, sollte der Blick auf das Allgemeine das Einzelne nicht gefährden, sondern ihm einen irreduziblen Platz einräumen können.

Der Ort der Versöhnung der Extreme ist in Kants dritter Kritik im freien Spiel unserer Einbildungskraft in der Annäherung an die Unverrechenbarkeit des Individuellen verbürgt: Es ist die reflektierende Urteilskraft, die sich im Prinzip der Zweckmäßigkeit das Prinzip der Analyse des Einzelnen - als einer zweckmäßig organisierten Größe - wie auch der Ordnung - als der erstrebten Harmonie aller natürlichen und sittlichen Zwecke - nimmt.

Doch der Vorausgriff auf ein Ganzes, in dem Einzelnes und Ordnung zweckmäßig aufeinander bezogen sind, ist im Sinne Kants nur möglich unter Bezugnahme auf ein weiteres Vermögen, durch das uns der Richtungssinn von Tun und Lassen begreiflich wird: das Prinzip ‚Hoffnung‘. Als Ingredienz eines jeden sich ins Offene entwerfenden Weltbezugs muss uns das Vermögen der vorausblickenden Hoffnung wesenseigentümlich

---

<sup>3</sup> F.W.J. Schelling: *Philosophie der Natur*. In: SW I, Bd. 3, 37).

<sup>4</sup> Vgl. Platon: *Timaios*, 34 b sq.; vgl. ferner: F.W.J. Schelling: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. In: SW II, Bd. 1, 402.

<sup>5</sup> Ebd., 569 (Fn.)

<sup>6</sup> Ebd.

sein. Hoffen aber, so Kant, ist die Grundhaltung aller Religion und ohne Religion nicht begreiflich.

So ist für Kant das Individuelle nicht Gegenstand der Wissenschaften, sondern hat im gelebten Leben, in der Poesie oder aber im Lebensentwurf der Einzelnen seinen Sitz: Im Ideal der geglückten Übereinstimmung der sinnlichen und sittlichen Zwecke nimmt sich dieser das Maß gemeinsamer Lebensgestaltung, mithin also in der Religion. Und jenes Urvertrauen, in diese Welt auch zu passen und von ihr die Erfüllung der Hoffnung auf ein glückseliges Leben auch erwarten zu können, ist es, das Kant in seiner dritten Kritik – vorbereitend für seine eigene Religionsphilosophie – als unsere welthaltige und weltentzogene Vernunft so eindringlich erörtert hat. Wer darum, so Kant, in seinem Glücksstreben dem Prinzip der gelebten Sittlichkeit sich gemäß zu verhalten weiß, der hat Religion. Wer sich jedoch nicht von jener inneren Urteilsinstanz geleitet weiß, der, so könnte man, Goethe abwandelnd, sagen, habe Religion.