

Vorwort des Reihenherausgebers

Jeder von uns weiß, dass „West“ und „Ost“ in ihrer kultur- und geistesgeschichtlichen Bedeutung keine Bezeichnungen für geographische Himmelsrichtungen sind. Was aber sind sie dann? Die Reihe, in der die Abhandlung von Horst Reinhard hier vorgelegt wird, geht jedenfalls davon aus, dass die beiden Worte eine eminent philosophische Bedeutung haben, dass sie also ins Beziehungsgeflecht universal zugänglicher und nachvollziehbarer Wahrheitsansprüche führen. In dieser Hinsicht gehen Ost und West mit einer noch lange nicht in ihrer Eigenart begriffenen Notwendigkeit immer auch ineinander über und auseinander hervor. Anders als für Nord und Süd gilt ja, dass man immer nach Osten fahrend zuletzt im Westen ankommt und umgekehrt. Man kann und womöglich muss man sogar das, was einen auf dem philosophischen Feld zu solch einer Fahrt bringt, nur auf der Grundlage einer Motivation verstehen, die zwar außer in ganz besonderen Fällen nicht die Richtung verändern wird, aus der man kommt und in die man fährt, die aber darauf gerichtet ist, einen zumindest verstehen zu lassen, über welche Etappen die Fahrt führt und unter welchen Voraussetzungen diejenigen, bei denen man jeweils ankommt, selbst an ihren Ort gelangt sind.

Damit sind wir beim konkreten Thema: Reinhard's Studie ist ein gewichtiges Plädoyer für die Vermutung, dass dasjenige, was gerade im abstrakten Sinne als „Motivation“ markiert wurde, wesentlich Religiosität bedeutet. Dieser Begriff ist im heutigen interkulturellen Diskurs zweifelsohne unterbelichtet. Vielleicht muss man bis zu Cassirer und über ihn sogar zu Hegel zurückge-

hen, um die genuine Einheit oder doch die Untrennbarkeit der beiden ihn bildenden Aspekte auf den Begriff zu bringen: des „äußeren“, der die geschichtlich gewachsenen und soziokulturell codierenden Institutionen betrifft, vor deren Hintergrund Wahrheitsansprüche, deren Einlösung den je eigenen Lebenshorizont eines Individuums überschreitet, immer stehen, und den „inneren“, der jede Auseinandersetzung mit solchen Wahrheitsansprüchen an die höchstpersönliche Überzeugung des in sie eintretenden Menschen als letztes Kriterium ihrer rationalen Rekonstruktion bindet. Der „Kultus“ ist niemals nur fromme Praxis, der Glaube ist immer mehr als das, worauf er heute tendenziell reduziert wird, nämlich seine „Praktizierung“; er ist, dies nun einmal vor dem christlichen Hintergrund formuliert, eine Kardinaltugend, eine Lebensform, in der derjenige, der ihn hat, sich aus dem versteht, was sein Innerstes ist und das er doch niemals Schwarz auf Weiß wird nach Hause tragen können.

Diese Verbindung von innerem und äußerem Grundaspekt der religiös konstituierten Wahrheitsüberzeugung wird man mit noch so umfassenden religionssoziologischen, -psychologischen und auch -phänomenologischen Fallstudien und Feldforschungen nicht in ein systematisch durchgebildetes Begriffsgerüst zu fügen vermögen. Die letztendlich säkular-teleologische Gesichtssicht Hegels wie auch Cassirers Ansatz zu einer Gesamttheorie der Kultursymbole, die ja ebenfalls ein immanent teleologisches Grundmoment hatte, das auf die wissenschaftliche Codierung unseres Weltzugangs als Abschlussperspektive der persönlichen Glaubensüberzeugungen gerichtet war, bedürfen im Licht der immer umfassenderen Aufarbeitung der philosophischen Traditionen im interkulturellen Horizont einer Neuakzentuierung, zu der die vorliegende Studie in ihrer geradezu herausfordernden Neutralität gegenüber jeder konkreten geschichtlichen Manifestation religiöser Lebensformen und ihrem dezidierten Rückgang

auf die transzendentalen Implikationen der Religiosität ein Stück Pionierarbeit beitragen wird. In diesem Sinne soll sie in dieser Reihe als ein Denkanstoß in die interkulturelle Diskussion eingebracht werden, der vielleicht erst durch die Antworten, die auf ihn gegeben werden, zu seiner eigentlichen Entfaltung kommen wird.

Walter Schweidler

1. Einleitung

1.1. Projekt

Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen ist die Überzeugung, dass es eine religiöse Wirklichkeit in dem Sinne gibt, dass diese unabhängig von subjektiven epistemischen Leistungen besteht, und es soll gezeigt werden, dass Aussagen über diese religiöse Wirklichkeit durch Erfahrungserkenntnis begründet werden können. Wenn hier von „religiöser Wirklichkeit“ die Rede ist, ist zugleich zu fragen, wie diese vom epistemischen Subjekt überhaupt zu erreichen ist.

Versucht man, sich der Beantwortung dieser Frage anzunähern, stößt man unweigerlich auf eine weitere Frage: Welche Denkmethode ist eigentlich hier anzuwenden? In einer ersten Näherung wird man wohl sogleich antworten: Eine religiöse Denkmethode. Wie aber soll das „Religiöse“ untersucht werden? Welche Terminologie ist hierzu geeignet? Eine ontologische Terminologie, mit der allein beschrieben wird, „wie es *ist*“ oder eine erkenntnistheoretische, in der es um die Möglichkeit und Reichweite von Erkenntnis überhaupt geht? Auch wird man sich bei einem ersten Versuch, die Eingangsfrage zu beantworten überlegen müssen, welche Wissenschaft überhaupt befähigt sein könnte, tragfähige Antworten anzubieten. Könnte dies eine empirische Wissenschaft oder doch eher eine nichtempirische Disziplin leisten, wenn man sich z.B. an Robert Spaemanns eindringlicher Mahnung: „Es gibt keine Ethik ohne Metaphysik“ (*Spaemann (1989), 11*) orientieren will? Ist in diesem Zusammenhang eine

„Philosophie der Religion“ oder „religiöse Philosophie“ gemeint? An diese Fragen schließt sich natürlich sofort die weitere an, wie es um die Wahrheit von Sätzen mit religiösem Inhalt bestellt ist.

Es ist Gerold Prauss (*Prauss (1980), 1-27*) zu verdanken, analysiert zu haben, was es denn eigentlich heißt, wenn einerseits von „empirischen“ Wissenschaften und demgegenüber andererseits von „nichtempirischen“ Wissenschaften gesprochen wird. Er geht dabei von der fundamentalen Tatsache aus, dass jede Erkenntnis (sei sie nun ein einfacher Satz oder eine komplexe Theorie) immer darin besteht, dass sie „etwas über etwas“ oder „etwas von etwas“ aussagt. Und daraus wird sofort klar, dass es nicht ausreichen kann, wenn man z.B. die Naturwissenschaft lediglich als „empirische“ Wissenschaft kennzeichnet. Denn mit dieser Bestimmung ist ja noch nicht klar, auf welches der beiden verschiedenen „Etwas“ der Begriff „empirisch“ nun eigentlich zu beziehen ist, auf das erste „Etwas“ oder das zweite oder auf beide. Eine eindeutig hinreichende Kennzeichnung ist erst erreicht, wenn beide „Etwas“ angegeben werden. Für das gewählte Beispiel „Naturwissenschaften“ ergibt sich damit folgende Kennzeichnung:

Naturwissenschaften sind dadurch gekennzeichnet, dass sie etwas Empirisches über etwas Empirisches aussagen.

Wie wesentlich diese genauere Kennzeichnung für das Verständnis der Bedeutung verschiedener Aussagen ist, zeigt sich nun, so Prauss, dadurch, dass sich (zunächst nur unter rein formaler Betrachtung) für die beiden Begriffe „empirisch“ und „nichtempirisch“ vier Kombinationsmöglichkeiten ergeben:

1. empirisch / empirisch
2. nichtempirisch / nichtempirisch
3. empirisch / nichtempirisch
4. nichtempirisch / empirisch

Mit den weiteren drei Kombinationen können nun drei weitere Möglichkeiten, nämlich die Formalwissenschaften, die „schlechte“ Metaphysik und die Philosophie zureichend genau wie folgt gekennzeichnet werden:

Die Formalwissenschaften sind dadurch gekennzeichnet, dass sie etwas Nichtempirisches über etwas Nichtempirisches aussagen.

Die Transzendent-dogmatische („schlechte“) Metaphysik ist dadurch gekennzeichnet, dass sie etwas Empirisches über etwas Nichtempirisches aussagt.

Die Philosophie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie etwas Nichtempirisches über etwas Empirisches aussagt.

Diese vier rein formalen Alternativen seien durch folgende Beispiele erläutert:

Zu 1: „Dieser Baum ist eine Buche“.

Zu 2: „Diese Zahl ist durch zwei teilbar“.

Zu 3: „Dieser Baum hat teil an jener Idee des Baums“.

Zu 4: „Dieser Baum ist von Gott geschaffen“.

Schließlich ist durch diese Beispiele auch klar geworden: Das Kriterium dafür, ob nun empirische oder nichtempirische Aussagen vorliegen, liegt nicht etwa darin, *worüber* sie aussagen, sondern darin, *was* sie aussagen. Die unter Philosophie zu subsumierende Aussage 4 ist also eine nichtempirische Aussage über etwas Empirisches (den Baum). Wäre das, worüber ausgesagt wird (den Baum) das Kriterium, so wäre die Aussage 4 eine empirische und folglich wie Aussage 1 zu den empirischen Wissenschaften zu rechnen, was selbstverständlich purer Unsinn wäre.

Aus den vier Alternativen und den Beispielen ist nun ohne weiteres klar geworden, dass zur Beantwortung der Eingangsfrage nur die Philosophie in Frage kommen kann, und zwar eine Philosophie der Religion, wenn man darunter ein Nachdenken

über Göttliches und Religiosität versteht, und nicht religiöse Philosophie, wenn man unter dieser lediglich eine Grauzone zwischen Wissenschaft und Weltanschauung verstehen will.

Bei diesem Nachdenken über Göttliches und Religiosität wird der Schwerpunkt auf erkenntnistheoretischen Überlegungen liegen. Wenn hier von ‚Erkenntnistheorie‘ die Rede ist, so ist zunächst darauf hinzuweisen, dass im folgenden Aussagen über die religiöse Wirklichkeit als Behauptungssätze oder Urteile begriffen werden, also als Sätze, die wahr oder falsch sind. Und es sei auf Grund der obigen Unterscheidungen festgehalten, dass hierbei eine philosophische Erkenntnistheorie gemeint ist, und zwar in dem Sinn, dass damit nichtempirische Aussagen über Empirisches gemacht werden, im Gegensatz zur Erkenntnisgewinnung in den Naturwissenschaften, wo wiegesagt die Basis allein das Empirische ist. Dies lässt natürlich sofort den Verdacht aufkommen, dass damit die Wahrheit religiöser Aussagen durch synthetische Urteile a priori festgestellt werden soll. So ist es aber nicht gemeint. Unter dem vorstehenden Begriff des ‚Nichtempirischen‘ ist hier vielmehr insbesondere zu verstehen, dass *ontologisch* eine religiöse Wirklichkeit zunächst apriorisch vorausgesetzt werden muss und dass *epistemologisch* von einem intentionalen Verständnis von Kognitivität, verbunden mit einer auf Subjektivität rekurrierenden Konzeption von Wahrheit ausgegangen wird. Dieser hier gemeinten Erkenntnistheorie liegt also die fundamentale Aufgabe zugrunde, wahre oder falsche Erkenntnisgebilde, gleich welcher Form (z.B. als Behauptungen oder Urteile) nicht aus Sinngebilden abzuleiten, die *selbst* bereits wahr oder falsch sind, wie dies bei empirischen Sätzen der Naturwissenschaften der Fall ist, sondern aus solchen, die eben nicht schon selbst wahr oder falsch sind. Diese Unterscheidung ist für die hier unternommene Argumentation entscheidend.

Nachdem im nachfolgenden Abschnitt 1.2. zunächst philosophische Voraussetzungen zu postulieren sind, wird im Kapitel 2 der Begriff der „religiösen Wirklichkeit“ untersucht und in Kapitel 3 auf „Religiosität und Offenbarung“ eingegangen. Kapitel 4 beschäftigt sich mit der „natura naturans“, und in Kapitel 5 wird der im folgenden vertretene religiöse Realismus definiert, worauf es in Kapitel 6 um die Wahrheit von Aussagen über die religiöse Wirklichkeit und in Kapitel 7 um deren Verteidigung geht. Schließlich wird in den Kapiteln 8 bis 10 eine Begründung dafür angeboten werden, dass Erfahrungserkenntnis der religiösen Wirklichkeit möglich ist.

An dieser Stelle sei auch betont, dass im folgenden versucht wird, konsequent eine *subjektphilosophische* Argumentation durchzuhalten. Der dabei zugrundegelegte Begriff von „Subjektivität“ wird im Kapitel 6 behandelt werden.

1.2. Grundlegende philosophische Voraussetzungen

Die folgenden Überlegungen gehen von Voraussetzungen (Axiomen) aus, die selbst nicht bewiesen werden können. Es sind dies:

I.) Das Realitätspostulat

„Den Realismus beweisen zu wollen, ohne ihn bereits vorauszusetzen, ist ein hoffnungsloses Unterfangen.“ (*Franzen (1992), 40*).

Unter „Realismus“ wird in diesem Zusammenhang die These verstanden, dass die Wirklichkeit von unserem Denken unabhängig ist (*Willaschek (2003), 7*). Nachdem es eigenschaftslose Dinge nicht gibt, bedeutet Wirklichsein ausnahmslos, auch über Eigenschaften zu verfügen. Wenn einem Gegenstand eine Eigenschaft tatsächlich zukommt, d.h. wenn dies tatsächlich der Fall ist, gehören auch Tatsachen zur Wirklichkeit (*Willaschek (2003), 39, 81, 234*).

Es ist das Verdienst von Wilhelm Karl Essler, mit sprachanalytischen Mitteln stringent gezeigt zu haben, dass es plausibel ist, die Existenz von Gegenständen, Eigenschaften und Tatsachen zu postulieren, und zwar im Sinne eines hypothetischen Realismus (*Essler (1972), 203-211, 216*). Nachdem wir eine Ontologie sprachunabhängig überhaupt nicht erfassen können, kann nicht davon ausgegangen werden, dass eine Ontologie vorgegeben ist, nach der sich jede Sprache auszurichten hätte, sondern es setzt umgekehrt jede Sprache eine Ontologie voraus, indem sie durch die Sprache erst hypothetisch angenommen wird (*Essler (1972), 202, 205*). Dies gilt nicht nur für Gegenstände, sondern auch für Eigenschaften (*Essler (1972), 207, 216*) und für Tatsachen (*Essler (1972), 216-229*). In die-

sem Sinne wird deshalb von der weiteren Voraussetzung ausgegangen, dass das Realitätspostulat nicht nur auf die natürliche Wirklichkeit beschränkt ist, sondern sich auch auf die religiöse Wirklichkeit erstreckt.

Die beiden ontologischen Postulate (Natürlicher und religiöser Realismus) sind selbstverständlich schon aus logischen Gründen erzwungen. Denn die erkenntnistheoretische Unternehmung wäre ja gar nicht verständlich zu machen ohne die Annahme desjenigen, das eben erkannt werden soll.

II.) Das Intentionalitätspostulat

Vorausgesetzt wird ebenfalls, dass das Bewusstsein qua Subjektivität beim Erkennen auf vom Bewusstsein unabhängige Gegenstände, Eigenschaften und Tatsachen intentional gerichtet ist, und zwar sowohl bei natürlichen als auch bei religiösen Sachverhalten.

2. Religiöse Wirklichkeit

Zunächst wird man wissen wollen, ob es über eine „natürliche“ Wirklichkeit hinaus auch noch eine „religiöse“ Wirklichkeit gibt und wenn ja, ob und gegebenenfalls wie sich diese beiden unterscheiden, bevor es um epistemische Fragen zur „religiösen“ Wirklichkeit gehen kann. Vorstehend wurde bereits gezeigt, dass aus sprachanalytischen Gründen sowohl die natürliche als auch die religiöse Wirklichkeit vorausgesetzt werden müssen. Damit ist freilich noch nichts über eine Unterscheidung dieser beiden Wirklichkeiten gesagt. Der typische Naturwissenschaftler wird der Behauptung, es gebe auch eine religiöse Wirklichkeit von Hause aus schon skeptisch gegenüberstehen, denn er ist es ja gewöhnt, „die“ Wirklichkeit auf eine solche „Realität“ zu beschränken, die empirisch verifizierbar ist, genauer, die solange Bestand hat, wie sie sich bewährt, weil Aussagesätze über sie noch nicht falsifiziert wurden.

Doch die „natürliche“ Wirklichkeit mit diesem eindimensionalen Begriff als die „allein wahre“, als die „eigentliche“ Wirklichkeit zu erklären und damit eine „religiöse“ Wirklichkeit gar nicht erst in den Blick zu nehmen, beruht auf einem logischen Zirkel. Denn wenn dieser eindimensionale Begriff von Wirklichkeit vorausgesetzt wird, kann freilich die Frage nach einer religiösen Wirklichkeit nur noch negativ beantwortet werden, denn diese ist in der Tat rein empirisch nicht nachweisbar. Aber eine solche Reduktion des Seins ist dann nicht mehr aufrechtzuerhalten, wenn man diese Voraussetzung fallen lässt und mit dem hier vertretenen Wirklichkeitsbegriff davon ausgeht, dass Aussagen

über das Göttliche Aussagen über das Ganze der Wirklichkeit sind. Dieses „Ganze“ ist hier so gemeint, dass es aus einer *Einheit* von natürlicher und religiöser Wirklichkeit besteht und nicht etwa diese als eine nichtnatürliche Wirklichkeit zu jener hinzuzufügen ist.

3. Religiosität und Offenbarung

In dieser Abhandlung geht es nicht um „Religion“, sondern um „Religiosität“. Auch wenn im folgenden von der Eigenschaft, von der Qualität „religiös“ die Rede ist, bezieht sich diese ausschließlich auf „Religiosität“ und keineswegs auf „Religion“. Der hier gemeinte Unterschied zwischen den beiden Begriffen sei durch folgendes Zitat verdeutlicht:

„Wie nicht die Erkenntnis die Kausalität schafft, sondern die Kausalität die Erkenntnis, so nicht die Religion die Religiosität, sondern die Religiosität die Religion“ (*Simmel (1995), 54*).

Geht man von dieser Unterscheidung aus, so ist sofort klar: Religiosität kann nicht von den existierenden Religionen abgeleitet werden, denn sie ist ja im Sinne des Zitats deren Voraussetzung. Welches Fundament hat aber diese Voraussetzung *selbst*? Hier bietet sich sogleich die Vernunft an, ist sie doch als Bewusstseinsbegriff zumindest seit der Aufklärungszeit ein philosophischer Grundbegriff geworden. Und schon im Jahre 1690 schrieb John Locke: „Gott aber ist den Menschen gegenüber nicht so sparsam gewesen, dass er sie nur als zweibeinige Wesen erschaffen hat und es dem Aristoteles überließ, sie vernünftig zu machen“ (*Locke 1690, 4. Buch, Kap.17, zitiert aus Fehige/Meggle (1995) Bd.2;333*)

Diese theistische Ableitung der Vernunft kann nun aber mit einer grundsätzlichen Frage konfrontiert werden: Ist eine Fundierung der *Religiosität* in der Vernunft überhaupt ohne göttliche Offenbarung denkbar? Und diese Frage wird bei der hier unternommenen Konzeption strikt verneint. Eine *Religion* ohne göttli-