

Hans Julius Schneider
Religion



Grundthemen Philosophie

Herausgegeben von
Dieter Birnbacher
Pirmin Stekeler-Weithofer
Holm Tetens

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Hans Julius Schneider

Religion



Walter de Gruyter · Berlin · New York

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

ISBN 978-3-11-019598-9

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

© Copyright 2008 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: Martin Zech, Bremen

Umschlagkonzept: +malsy, Willich

Satzherstellung: Fotosatz-Service Köhler GmbH, Würzburg

Druck und buchbinderische Verarbeitung: AZ Druck und Datentechnik GmbH,
Kempten/Allgäu

Für Mina und David

Vorwort

Dieses Buch wäre nicht geschrieben worden, wenn sein Verfasser nicht von vielen Seiten und immer wieder dazu ermutigt worden wäre. Dafür habe ich zu danken, auch wenn das Resultat vielleicht nicht so ausgefallen ist, wie sich die Fürsprecher das jeweils vorgestellt hatten.

Vor allen anderen ist hier Hans G. Ulrich zu nennen, mit dem zusammen ich das Vergnügen hatte, an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg mehrere Lehrveranstaltungen abzuhalten, die sich durch das existentielle Engagement und die lebendige Neugierde der Teilnehmer auszeichneten.¹ An der Freien Universität Berlin konnte ich ein Seminar zur Religionsphilosophie gemeinsam mit Holm Tetens durchführen, dem ich nicht nur für viele anregende Gespräche, sondern auch für seine besondere Betreuung zu danken habe, die er mir als einer der Herausgeber dieser Reihe der ‚Grundthemen‘ angedeihen ließ. Peter Ackermann verdanke ich viel Ermutigung, was meine Annäherung an den Buddhismus angeht, für die auch unsere gemeinsame Japanreise ein wichtiger Baustein war. Für ihre einladende Neugier habe ich auch Herta Nagl-Docekal, Ludwig Nagl und Joachim Matthes zu danken. Als besonders wichtige Gesprächspartner möchte ich schließlich noch nennen: Frederick Ferré, Franz Koppe, Richard Raatzsch, Thomas Rentsch, Pirmin Stekeler-Weithofer, Charles Taylor, Eckhard Tramsen, Albrecht Wellmer und Harald Wohlrapp. Ferner bedanke ich mich bei Stefan Tolksdorf fürs Korrekturlesen und für die Erstellung der Register. Ich entschuldige mich bei allen, die ich hier vergessen habe, und erkläre mich, wie üblich, für allein verantwortlich für alle verbleibenden Fehler und Unvollkommenheiten.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1. An wen sich das Buch richtet	1
2. Natürliche Religion?	6
3. Religion, Naturwissenschaft und Common Sense	10
4. Eine Arbeitsdefinition	12
5. Die Thesen des vorliegenden Buches im Überblick über die Kapitel	15
Erstes Kapitel	
Wissenschaftlich untermauerter Kinderglaube?	
Das Projekt einer ‚natürlichen Religion‘ bei David Hume	17
1. Was ist ein Kinderglaube? Bruno Bettelheim über die Märchen	17
2. Die ‚Dialoge über natürliche Religion‘: Hypothesen über die Entstehung der Welt	29
3. Ausblick auf eine alternative Deutung: Demeas Mystik	34
Zweites Kapitel	
Eine höhere Art von Glückseligkeit	
Religion als Sache persönlicher Erfahrung bei William James	42
1. Problemdefinition und Methode bei William James	44
2. Merkmale des Begriffs ‚religiöse Erfahrung‘	53
3. James‘ ‚Überglaube‘: Krönung oder entbehrliche Zutat?	59
Drittes Kapitel	
„Kein Etwas aber auch nicht ein Nichts.“	
Wittgensteins sprachphilosophischer Befreiungsschlag	65
1. Die Mystik des ‚Tractatus‘ und die Unterscheidung zwischen ‚sagen‘ und ‚zeigen‘	66
2. Die Sprache und das Schachspiel	70
3. Kein Etwas aber auch nicht ein Nichts: Das Beispiel des Schmerzes	78
4. Folgerungen für das Thema Religion	92

Viertes Kapitel:

Spiritualität ohne Gegenstand

Der Buddhismus als eine nicht-theistische Religion	99
1. Rückblick	99
2. Das Leid und seine Ursachen	103
3. Der Ausgang aus der Höhle und die Rolle der Erfahrung	111
4. Buddhistische Metaphysik: Basis oder ‚Überglaube‘? . .	126

Fünftes Kapitel

Die Darstellung der menschlichen Situation

Immanenz und Transzendenz	137
1. Die Welt der Wissenschaft und die Welt des Menschen	139
2. Einfache Formen einer ‚Verständigung über die Lage‘ . .	145
3. Der Schritt zur Transzendenz: Gestaltwandel statt Ausdehnung des Bereichs	153
4. Aktivität und Passivität, Handlung und Widerfahrnis . .	163
5. Lehrbarkeit, Unsagbarkeit, Glaube	170

Sechstes Kapitel	176
----------------------------	-----

Margarethes Frage. Theistisches Sprechen und Bekenntnis . .

1. Ist Gott eine Person?	177
2. Religion und Mystik	192
3. Pluralismus ohne Beliebigkeit	202
4. Bekenntnis	217

Ausblick:

Religion, Moral, Politik	226
------------------------------------	-----

Anmerkungen	229
-----------------------	-----

Literaturverzeichnis	238
--------------------------------	-----

Namenregister	243
-------------------------	-----

Sachregister	245
------------------------	-----

Einleitung

1. An wen sich das Buch richtet

Als Leserinnen und Leser dieses Buches stelle ich mir Personen vor, die auf der einen Seite das Gefühl nicht loswerden, dass es im Bereich des Religiösen um etwas Wichtiges geht, die vielleicht auch mehr oder minder engagiert am religiösen Leben teilnehmen, die es aber andererseits schwierig finden, dieses Gebiet zu anderen Provinzen ihres geistigen Lebens (wie etwa zur Wissenschaft oder Politik) in eine verständliche Beziehung zu bringen. Ich wende mich also an Personen, denen bei allen Unterschieden eine gewisse Ambivalenz oder Unabgeschlossenheit in ihrem Denken über religiöse Dinge gemeinsam ist, und dies scheinen in unseren Breiten nicht wenige zu sein.²

Deshalb werden meine Überlegungen für zwei Gruppen eher uninteressant sein. Die erste Gruppe bilden diejenigen, denen es als ausgemacht gilt, dass die Religion eine Sache der Vergangenheit ist, die aus einer Epoche stammt, in der es die Wissenschaften noch nicht gab. Manche von ihnen halten die Religion für eine ‚rosarote Brille‘, die unsere Welt schöner erscheinen lässt als sie ist; sie sehen in ihr wie Marx das ‚Opium des Volkes‘, einen falschen Trost, der einer ernsthaften Prüfung nicht standhält. Die zweite Gruppe bilden diejenigen, die in ihrer jeweiligen Religion so daheim sind wie die Fische im Wasser und denen die Frage, worum es sich dabei handelt, abwegig erscheint, wenn nicht sogar frech und anmaßend. Wer bezüglich des angesprochenen Themas nicht die geringste Unsicherheit verspürt, den werden die hier vorgetragenen Gedanken so wenig interessieren wie denjenigen, der die Sache längst abgehakt hat. Ein Mindestmaß an Irritation (anspruchsvoller: an philosophischer Beunruhigung) scheint mir nötig, damit man mit diesem Buch etwas anfangen kann.

Mein Thema ist also die Frage, was Religion ist, und mein Interesse ist dabei weder antiquarisch noch missionarisch, denn ich fühle mich selbst derjenigen Gruppe zugehörig, aus der ich mir

meine Leser wünsche. Anders als manche meiner Generationsgenossen bin ich als Kind nicht religiös traumatisiert worden, so dass ich keine Abwehreffekte gegen diesen Bereich entwickelt habe. Zwar habe ich am damals üblichen protestantischen Schulunterricht teilgenommen (ergänzt durch einen katholischen Privatunterricht), habe aber nie ganz zur ‚Gemeinde‘ gehört. Bis heute bin ich kein ‚Fisch im Wasser‘, eher ein wohlwollender Sympathisant, der sich etwas klarzumachen versucht, auf praktischem und auf theoretischem Weg. Diese Position auf dem Grenzstreifen spiegelt sich in der Tatsache wider, dass ich die *Philosophie* zu meinem Beruf gemacht habe. In ihr kann man ernsthaft tätig sein, ohne sich einen Ort (einen ‚Standpunkt‘) suchen zu müssen, an dem man sich fest und dauerhaft einrichtet. Man kann eine höhere Form der ‚Standpunktlosigkeit‘ sogar als Tugend zu sehen lernen.³

Eine Reihe biographischer Umstände haben dazu geführt, dass sich dieses Buch durch die Kombination der folgenden vier Merkmale von vergleichbaren anderen unterscheidet: Erstens hat mich meine Grundintuition, das Religiöse sei nur dann von Bedeutung, wenn es nicht nur ‚etwas von früher‘ betrifft, zu einem besonderen Interesse an der auch heute noch gegebenen Möglichkeit *religiöser Erfahrungen* geführt. Ich orientiere mich also an der Zugangsweise, die William James für sein bekanntes Buch „Die Vielfalt religiöser Erfahrungen“ gewählt hat.⁴ Charles Taylor⁵ hat darauf hingewiesen, dass in dieser Wahl eines ‚privaten‘, auf die Erfahrungen des Einzelnen bezogenen Blicks einer der Gründe dafür liegt, dass wir James heute wie einen Zeitgenossen lesen können, obwohl die Vorlesungen, auf denen sein Buch basiert, bereits in den Jahren 1901/02 gehalten wurden. Wir teilen diesen Blick, dem gemäß z. B. die kirchlichen Institutionen und Bräuche als gewiss wichtige, unter systematischem Gesichtspunkt aber insofern als sekundäre Erscheinungen zu sehen sind, als sich ihr Sinn nicht ohne einen Rekurs auf religiöse Erfahrungen von Individuen erschließen lässt. ‚Sekundär‘ heißt dabei weder ‚historisch später entstanden‘ noch ‚unwichtig‘; es heißt auch nicht, dass es eine ‚reine‘, von allem Sozialen noch unberührte so genannte ‚Kernerfahrung‘ geben muss oder geben kann, die in allen Religionen dieselbe ist. Das so genannte ‚Private‘ ist rein individualistisch nicht zu denken und insofern nicht wirklich privat.⁶ Ich meine aber mit James, dass ohne ein erfahrungsbezogenes Verständnis der Relevanz der Religion für das Leben des Individuums für uns Heutige auch ihre institutionelle Seite unverstanden bleibt oder missdeutet wird. Auch die Teilnah-

me am institutionalisierten religiösen Leben bekommt ihren ‚Witz‘ auf der persönlichen Ebene.

Diese individuelle Bedeutung wird in dem respektablen Bemühen, niemandem zu nahe zu treten, bei der Erörterung der Religion manchmal zu wenig zum Thema gemacht, und mit ihr auch die Wahrheitsfrage. So entstehen Bücher, die es zuwege bringen, sich die Sache vom Leibe zu halten und dadurch trotz ihrer großen akademischen Gelehrsamkeit beim Leser nur Langeweile zu erzeugen. Der Autor eines solchen Buches spricht über andere, nicht über sich selbst. Das Resultat liest sich wie ein Katalog für Weltanschauungen und erschwert eine Stellungnahme statt sie zu erleichtern. Dies hat zur Folge, dass solche Bücher für einen interreligiösen Dialog kaum eine Hilfe sind. Wie in einem Aquarium mit Tropenfischen schüttelt man als Leser bewundernd oder verwirrt den Kopf darüber, was es in den Gewässern dieser Welt so alles gibt.

Zweitens: Es sind ebenfalls lebensgeschichtliche Zufälle, die dazu geführt haben, dass ich die praktischen Gelegenheiten für diese erfahrungsbezogene Annäherung an das Religiöse zunächst in *buddhistischen* Institutionen gefunden habe und in Praxisformen, die aus dem Buddhismus stammen, nämlich in der Vipassana- und dann der Zen-Meditation, mit der ich bis heute eine etwa zwanzigjährige Erfahrung habe. Obwohl es mir dabei stärker um die behutsam angeleiteten Erfahrungen als um deren lehrgerechte Beschreibung und Interpretation ging, spielt für meine Annäherung an das Thema Religion also neben der Prägung durch eine durchschnittliche christliche Erziehung auch die vor allem praktische Bekanntschaft mit einigen Grundzügen des Buddhismus eine Rolle. Aber auch hier gilt, dass diese Annäherung in meinem Fall nicht bis zu einem Bekenntnis führte.

Drittens: Die Einbeziehung des Buddhismus bedeutet, dass ich in den folgenden Überlegungen von Anfang an auch die Möglichkeit einer *nicht-theistischen* Religion ins Auge fasse, so dass für die hier verfolgte Herangehensweise an das Thema die Frage nach der Religion nicht von vornherein mit der (aus meiner Perspektive einschränkenden) Frage ‚existiert Gott?‘ zusammenfällt, wie das sonst in unseren Breiten fast immer der Fall ist.⁷ Es bedarf nach meiner Auffassung im Zeitalter des interkulturellen Gesprächs einer eigenen Überlegung darüber, ob und warum gerade diese Formulierung des Problems als zentrale Frage betrachtet werden soll.

Viertens schließlich war der Entschluss, das hier vorliegende Buch in Angriff zu nehmen, obwohl mein Status nicht der eines

Experten, sondern der eines ‚Quereinsteigers‘ ist, wesentlich davon bestimmt, dass ich durch meine Auseinandersetzung mit dem späten Wittgenstein auf *sprachphilosophische* Einsichten gestoßen bin, von denen ich meine, sie könnten gerade auf dem Gebiet der Religionsphilosophie eine große befreiende Wirkung entfalten, ohne zur Beliebigkeit oder zur Ausgrenzung dieses Bereichs als eines für die anderen geistigen Provinzen irrelevanten Sonderterritoriums zu führen. Dies scheint mir vielfach auch dort noch nicht richtig gesehen zu werden, wo man Wittgenstein durchaus zu kennen meint. Auch für unser Thema scheint mir also die Reichweite der Philosophie Wittgensteins mehr als fünfzig Jahre nach der Veröffentlichung der *Philosophischen Untersuchungen* noch nicht angemessen wahrgenommen zu werden.

Obwohl ich immer wieder den Eindruck habe, dass sich heute viele Menschen unseres Kulturkreises in einer ähnlichen Lage befinden wie ich selbst, bin ich mir der Begrenztheit meines so umrissenen Zugangs bewusst und werde nicht versuchen, sie zu Gunsten eines ‚objektiven‘ oder enzyklopädischen Blickwinkels zu überwinden. So bin ich mir darüber im Klaren, dass die behandelten Fragen auch durch den Kontext, in dem sie aufgeworfen werden, bestimmt sind. Sie gehören z.B. in eine Weltgegend und in eine Zeit, in der die Religionsfreiheit eine Selbstverständlichkeit ist. Dieser Kontext wird ferner durch die Tatsache bestimmt, dass die institutionalisierten Ausdrucksformen der traditionell heimischen Religion viele Menschen nicht mehr überzeugen, so dass das Religiöse (oder, wie man heute oft zaghafter und zugleich umfassender sagt: das ‚Spirituelle‘) zu einem Gebiet mit unbestimmten Grenzen wird, das zunehmend als privat, als Sache des Individuums gilt. Dies trägt (positiv) dazu bei, dass es für Anregungen aus anderen Kulturkreisen offen ist: Man schaut sich danach um, was ein lebendiges Interesse wecken kann. Die (wie ich meine: falsche) Wahrnehmung, hier gehe es *allein* um Privates, führt aber zugleich (negativ) dazu, dass die einschlägigen Inhalte eher zaghaft debattiert werden, weil man niemandem zu nahe treten will.

Dies ist die heutige Situation, nicht in anderen Teilen der Welt, aber in wichtigen Teilen Europas. Zu ihr gehören die Basare der Kirchentage und die Esoterikmessen. Ich verstehe diejenigen, die sich von ihnen unangenehm berührt fühlen, weil sie zu der Vorstellung einladen, es gehe darum, etwas ‚einzukaufen‘, als könne es heute endgültig keinen vor Händlern geschützten Sektor mehr geben, nicht einmal ‚im Tempel‘. Und doch sind solche Veranstal-

tungen gesuchte Gelegenheiten, das Orientierungsbedürfnis über den eigenen Kulturkreis hinaus zu befriedigen. Indem es den Buddhismus in seinen Gesichtskreis aufnimmt, kann dieses Buch hierfür eine Hilfe sein, es will aber auch hier nichts ‚verkaufen‘. Es will sehr grundlegende Fragen ein eher bescheidenes Stück weit klären, um die Leserinnen und Leser dafür auszurüsten, den weiteren Weg nach eigenem Urteil sicherer und entschiedener zu gehen, z. B. weil sie sich durch die hier vorgetragenen Überlegungen von einer Skepsis am falschen Ort befreien konnten.

Dass das Thema Religion nicht gleichgültig ist, zeigt sich im Privaten wie im politischen Bereich. Wie ich bei meiner Arbeit mit Philosophie-Studierenden erfahren konnte, steht es auch bei ‚coolen‘ Zeitgenossen oft mit starken Gefühlen in Verbindung, denen aber häufig eine auf diesem Gebiet schwach ausgebildete Unterscheidungs- und Artikulationsfähigkeit gegenüber steht. Dies gilt in Deutschland nicht nur für die ‚neuen‘ Bundesländer, in denen vielleicht wenig Gelegenheit zur Einübung solcher Artikulationen bestand. So war ich vor ein paar Jahren in Bayern nach einem einschlägigen Vortrag mit zwei gleichermaßen empörten, sich aber widersprechenden Reaktionen älterer Zuhörer konfrontiert, nämlich einerseits mit dem Vorwurf ‚Gott kommt bei ihnen offenbar nicht mehr vor!‘ und andererseits mit dem Urteil ‚von philosophischer Religionskritik haben sie wohl noch nie etwas gehört!‘ Hier zeigte sich wieder einmal, dass der Platz des Philosophen der zwischen den Stühlen ist. Der Leser wird finden, dass Gott hier durchaus vorkommt, obwohl mir die Religionskritik keineswegs fremd ist. Der Teufel aber, der Stachel für die Anstrengungen, die jeder mit dem eigenen Denken auf sich nehmen muss, steckt wie immer im Detail.

Man muss kein Anhänger des Gedankens von Huntington⁸ sein, wir stünden vor einem ‚Kampf der Kulturen‘, um die genannte Verbindung von starkem Gefühl und schwach entwickelter Artikulationsfähigkeit bedrohlich zu finden. Daher scheint es mir dringlich, die interreligiöse Verständigung als einen wichtigen Bereich der interkulturellen Kommunikation voranzutreiben, durchaus im Sinne der These von Hans Küng,⁹ dass der Dialog zwischen den Weltreligionen ein wichtiger Bestandteil der Bemühung um die Bewahrung des Weltfriedens sein sollte. Den ersten Schritt zum Verständnis des Fremden aber muss jeder dort tun, wo er sich selbst befindet, wozu zuallererst die Entwicklung der Artikulationsfähigkeit gehört. Nur wenn ich eine auf mein eigenes Leben be-

zogene Vorstellung davon habe, worum es im Bereich des Religiösen überhaupt gehen kann (mit Hans-Georg Gadamer¹⁰ gesprochen: wenn ich einen eigenen Blick auf ‚die Sache‘ habe), kann ich mein Verständnis für einen mir fremden Zugang zu dieser Sache verbessern und dadurch etwas über sie hinzulernen. Diese Sicht ist durchaus damit verträglich, dass sich herausstellen kann, dass es gar nicht um *eine* Sache geht, sondern um mehrere, zwischen denen Beziehungen der Art bestehen, die Wittgenstein als ‚Familienähnlichkeiten‘ bezeichnet hat.¹¹

Der dringend nötige Weg ins Politische führt daher notwendig über eine Klärung im Persönlichen. Die Beschränkung auf eine distanzierte akademische Beschreibung von dem, was *andere* bewegt (mit dem oben benutzten Bild gesprochen: die Beschreibung der Tropenfische), greift für einen erfolgreichen Verständigungsprozess zu kurz, wenn sie keine Brücke zu dem schlagen kann, was die Leserin und der Leser selbst als ihr Problem ansehen. Deshalb wird im Folgenden die persönliche und systematische Perspektive (d. h. die Frage nach der Verständlichkeit als Voraussetzung zur Beurteilung der Wahrheit) der historischen und der enzyklopädisch sammelnden stets vorgezogen.

2. Natürliche Religion?

Um das Verständnis des vorliegenden Buches zu erleichtern, soll zunächst die hier verfolgte Zielsetzung mit dem Projekt verglichen werden, das im Zeitalter der Aufklärung unter der Überschrift einer ‚natürlichen Religion‘ verfolgt wurde. Der Ausdruck bezeichnete damals das Vorhaben, mit dem ‚natürlichen Licht‘ der Vernunft zu Aussagen in einem Bereich zu kommen, für den nach der Auffassung der Zeit eigentlich die christliche Offenbarungsreligion zuständig war, mit ihren über die Vernunft hinausgehenden Erkenntnisquellen. Zu diesem Bereich gehören z. B. Aussagen über die Existenz und die Eigenschaften Gottes, über die Unsterblichkeit der Seele oder über unsere Möglichkeiten, das Übel in der Welt zu verstehen. Der Ausdruck ‚natürlich‘ wurde dabei als der Gegenbegriff zum Wort ‚übernatürlich‘ verstanden.

Das Selbstvertrauen, das aus diesem Projekt spricht, ist den Philosophen heute abhanden gekommen. Die kritische Philosophie Kants, die zur Erschütterung dieser Zuversicht wesentlich beige-

tragen hat, hat ihm den Ruf des ‚Zermalmers‘ eingebracht, obwohl er selbst von sich sagte, er habe der Vernunft Grenzen setzen müssen, um für den Glauben Platz zu schaffen.¹² Welche Seite seiner Wirkung ist stärker, die ‚zermalmende‘ oder die Platz schaffende? Wie attraktiv und wie zugänglich ist der von ihm geschaffene Platz heute? Kann sich das, was hier ‚Glauben‘ heißt, nach Kant noch philosophisch artikulieren, oder ist es (in der von Schleiermacher begründeten Traditionslinie) zu einem Schattendasein im Bereich des ‚Gefühls‘ verdammt, und heißt dies, in einem Bereich irrationaler, subjektiver Sehweisen, die heute manchmal sogar im Verdacht stehen, eine unberechenbare Quelle gefährlicher Impulse zu sein, die bis zu terroristischen Handlungen führen können? Sollte man von der Religion besser die Finger lassen oder hieße das, das Kind mit dem Bade auszuschütten?

Wenn man die sprachkritischen Überlegungen des 20. Jahrhunderts (und hier denke ich in erster Linie an den späten Wittgenstein) als legitime Fortsetzungen der kritischen Intentionen Kants liest,¹³ dann lässt sich feststellen, dass dieser kritische Impuls nicht nur eine begrenzende, sondern (wie Kant selbst mit dem Ausdruck ‚Platz schaffen‘ festgehalten hat) auch eine öffnende Wirkung haben kann, und dieser Schritt der Öffnung legt es nahe, das Projekt einer ‚natürlichen Religion‘ heute auf eine andere Weise fortzuführen als es von der Aufklärung einmal entworfen wurde. Dabei erscheint es ratsam, den alten Terminus aufzugeben und besser und einfacher von ‚Religionsphilosophie‘ zu sprechen. Denn der traditionelle Ausdruck ist missverständlich, insofern er mindestens auf die folgenden beiden Weisen deutbar ist:

Auf der einen Seite hat die kritische Philosophie traditionelle Erkenntnisansprüche *beschnitten*. Mit einer räumlichen Metapher gesprochen: Sie hat gezeigt, dass man mit den Mitteln der Vernunft eine bestimmte Grenzlinie nicht überschreiten kann. Dieser Metapher zufolge befindet sich hinter dieser Linie ein Terrain, das im Prinzip gleichartig ist mit dem uns wohlbekanntem Gebiet davor, bloß ist es eben für unsere Erkenntnis nicht erreichbar. Nach diesem Bild verfügen wir über eine Reihe wohlbestimmter religiöser Fragen, von denen wir uns aber klar machen müssen, dass wir sie nicht beantworten können. Daher wird man dem Philosophen raten, den heute als vergeblich durchschauten Versuch zu unterlassen, die genannte Grenzlinie zu überschreiten, etwa mit dem Versuch, die Existenz Gottes zu beweisen. Im Sinne einer solchen Überschreitung kann es eine ‚natürliche Religion‘ nicht geben.

Auf der anderen Seite ergibt sich aber eine öffnende Wirkung der kritischen Philosophie, wenn man sie radikaler versteht, nämlich so, dass sie bereits die *Fragen* zum Problem macht, nicht erst die Versuche, sie zu beantworten. Statt z. B. zu sagen, die Philosophie habe keine Möglichkeit, die Eigenschaften Gottes herauszufinden, stellt diese radikalere Position zunächst die Frage, was es überhaupt heißen soll, von Gott und gegebenenfalls von seinen Eigenschaften zu sprechen. Statt nach einem auf Vernunftgründen fußenden Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu suchen, stellt sie die Frage, was es überhaupt heißen soll, von ‚der Seele‘ zu sprechen und die Frage nach ihrer Sterblichkeit aufzuwerfen. Die Philosophie geht bei diesem Vorgehen also nicht mehr davon aus, dass sie über die relevanten Fragen bereits verfügt und sich auf dieser Basis (in Konkurrenz zur Theologie oder mit ihr gemeinsam) an ihrer ‚natürlichen‘ Beantwortung versucht. Vielmehr sieht sie sich genötigt und nimmt sich das Recht, die Fragen selbst ‚bedenklich‘ zu finden. Für das Projekt einer nicht auf übernatürliche Quellen zurückgreifenden Religionsphilosophie ist ‚der Glaube‘, für den hier allenfalls Platz geschaffen wird, nicht mehr vorgegeben; es wird nicht eine feststehende Wahrheit ‚mit anderen Mitteln‘ bewiesen. Der Ausgang des angestrebten Klärungsprozesses ist offen, sogar die Frage, was hier ‚Glaube‘ heißen kann, gilt als klärungsbedürftig.

Daraus ergibt sich ein Sinn von Religionsphilosophie, nach dem ihre Zielsetzung mit dem Projekt einer ‚natürlichen Religion‘ nicht zusammenfällt, denn jetzt geht es darum, mit den Mitteln des gesunden Menschenverstandes, dem ‚natürlichen Licht‘ der Vernunft, aufzuklären, ob und wie man auf verständliche Weise überhaupt zu religiösen *Fragestellungen* gelangen kann. Es geht also um den systematisch elementaren Schritt, durch jedermann nachvollziehbare (und in diesem Sinne ‚natürliche‘) Überlegungen zu untersuchen, welchen Sinn religiöse Fragestellungen haben können, und wie sie sich zu anderen (etwa zu wissenschaftlichen) Fragen verhalten. Das Ziel besteht dabei nicht darin, religiöse Fragen in nicht religiöse zu *übersetzen*, religiöse Themen auf nicht religiöse zu *reduzieren*. Es gibt starke sprachphilosophische Gründe dafür, beides für unmöglich zu halten. Sondern es geht um Zugänge, um Übergänge zur Welt der Religionen. So wird z. B. gefragt: Hat die Rede von Gott einen für uns nachvollziehbaren Sinn, den wir uns und unseren Kindern erläuternd zugänglich machen können, oder gibt es hier nur die Möglichkeit, überkommene Formeln nachzuspre-

chen? In welchen Kontexten sprechen wir von ‚der Seele‘, und was kann es heißen, sie sterblich oder unsterblich zu nennen? Können wir von den Wissenschaften, etwa der Kosmologie, oder neuerdings der Hirnforschung in diesen Angelegenheiten Hilfe erwarten oder nicht?

Eine Untersuchung wie die hier vorgelegte würde man nicht beginnen ohne die Vermutung, dass zumindest manche dieser Fragestellungen auch für uns einen guten und wichtigen Sinn haben. Dieses Buch will Wege erkunden, die es dem Leser erlauben, sich im Bereich möglicher Fragen zu orientieren. Ohne selbst eine Lehre aufzustellen, möchte es eine Landkarte skizzieren, auf der Arten sinnvoller Fragestellungen in ihrem Verhältnis zueinander verzeichnet sind. Nicht für ‚den Glauben‘ im Sinne einer schon festliegenden Überzeugung soll hier also Platz gemacht werden, sondern es soll ein breiter und freier Raum geschaffen werden für die Erkenntnis der Vielfalt möglicher Fragen in ihrem Verhältnis zueinander.

Der *philosophische* Charakter des hier unternommenen Versuchs, der früher mit dem Ausdruck ‚natürlich‘ signalisiert worden wäre, lässt sich weniger missverständlich mit Hilfe des Ausdrucks ‚gesunder Menschenverstand‘ (*common sense*) anzeigen. Das hier verfolgte Projekt wird sich auf das beschränken, was für jedermann aufgrund eigener Lebenserfahrung im Prinzip zugänglich ist oder auf plausibel zu machenden Wegen doch zugänglich werden könnte, wenn er oder sie die entsprechenden Bildungsanstrengungen auf sich nehmen würde. Und dies heißt negativ, dass in den folgenden Überlegungen (wie schon im Projekt der Aufklärung) auf die Erörterung der Möglichkeit privilegierter Zugänge zur Wahrheit im Sinne von Offenbarungswahrheiten verzichtet wird. Wenn von religiösen Erfahrungen gesprochen werden wird, sind dies solche, die im Prinzip jedem zugänglich sind. Mit *common sense* ist aber keine Beschränkung auf Inhalte gemeint, die von einer Mehrheit ‚ohne nachzudenken‘ vertreten werden.

Meine theologischen Freunde weisen mich darauf hin, dass diese Projektbeschreibung genauso gut auf ihre Wissenschaft zutrifft, die sich seit zweitausend Jahren bemühe, unsere ‚Rede von Gott‘ verständlich zu machen. Ich beeile mich daher, hinzuzufügen, dass die Bezeichnung meines Projekts als eines philosophischen nicht von dem Bestreben motiviert ist, jemanden auszuschließen, insbesondere nicht theologische Kollegen, mit denen ich die schöne Erfahrung machen durfte, tatsächlich am selben Strick

zu ziehen. Mir ist aber auch bewusst, dass die Theologie ein ganz eigener Kontinent ist, von dem man sich nicht auf die Schnelle einen Überblick verschaffen kann. Ich bin davon überzeugt, dass sich im Inneren dieses Erdteils viele Landschaften befinden, die ich in meiner begrenzten Lebenszeit nicht mehr werde bereisen können, obwohl es meinem Projekt helfen würde, sie kennen zu lernen. Manche ihrer Bewohner gehören vermutlich zu den oben angesprochenen ‚Fischen im Wasser‘, d. h. zu einer der beiden Gruppen, die ich (in diesem Fall nicht ohne Bedauern) nicht zu meinen Adressaten rechne. Schleiermacher hatte sich in seinen berühmten Reden ‚Über die Religion‘,¹⁴ wie er im Untertitel sagt, ‚an die Gebildeten unter ihren Verächtern‘ gewandt. Ich kann zur Bezeichnung meines Vorhabens seine beiden Begriffe in ihre Gegenteile wenden und sagen, die vorliegende Schrift über die Religion richte sich an die theologisch Ungebildeten unter ihren Sympathisanten, und abermals kann ich mich selbst dazurechnen.¹⁵

3. Religion, Naturwissenschaft und Common Sense

Wir hatten gesagt, dass hier unter ‚religiösen Erfahrungen‘ etwas verstanden wird, das im Prinzip jedermann zugänglich ist. So kann auch schon hier vor einem Missverständnis gewarnt werden, das sich leicht durch die alte Kontrastierung der Ausdrücke ‚natürlich‘ und ‚übernatürlich‘ nahe legt. Wenn man sich nämlich an diesem Gegensatz orientiert, dann erscheint es leicht so, als könne man das Wort ‚natürlich‘ in ‚natürliche Religion‘ durch den Ausdruck ‚naturwissenschaftlich fassbar‘ ersetzen. Dahinter könnte die Meinung stehen, die Naturwissenschaft sei nichts anderes als der abgesicherte Bereich des *common sense*, woraus sich die Empfehlung zu ergeben scheint, eine moderne Religionsphilosophie solle sich auf die Naturwissenschaften stützen und nur auf diese. Daher stellt sich die Frage: Wäre es sinnvoll, den Bereich der Religion, so weit er sich mit den Mitteln der Philosophie erschließen lässt, durch das zu bestimmen, was sich *naturwissenschaftlich* zu den alten religiösen Fragen sagen lässt? Dieser Meinung ist offenbar Richard Dawkins, der in seinem populären Buch ‚Der Gotteswahn‘ ausdrücklich davon ausgeht, „... dass die ‚Gotteshypothese‘ eine wissenschaftliche Hypothese über das Universum ist, die man genauso skeptisch analysieren sollte wie jede andere auch.“¹⁶

Diese Frage wird uns im ersten Kapitel genauer beschäftigen, und wir werden zu dem Resultat kommen, dass ein solches Religionsverständnis sich schon bei Hume als unangemessen erwiesen hat, so sehr Dawkins zugute zu halten ist, dass er es in den USA mit Gegnern zu tun hat, die genau dies nicht wahrhaben wollen. Ein Moment des Nachdenkens zeigt aber bereits im Vorfeld, dass eine Festlegung unserer Untersuchung auf wissenschaftliche Hypothesen eine absurde Einschränkung wäre. Wir können nämlich leicht einsehen, dass das, was naturwissenschaftlich *nicht* fassbar ist, keineswegs als Ganzes ‚übernatürlich‘ zu heißen verdient. Es sind zwei ganz verschiedene Vorhaben, einerseits den Bereich einer geplanten Erörterung auf das einzuschränken, was sich in der Sprache der Naturwissenschaften sagen lässt, oder ihn andererseits dadurch zu begrenzen, dass man sagt, man wolle auf übernatürlichem Weg erlangte Offenbarungswahrheiten und Berichte von übernatürlichen Vorgängen (‚Wundern‘) als philosophisch nicht verwertbar unberücksichtigt lassen. Die erste Einschränkung wäre so radikal, dass sie die gesamten Geisteswissenschaften, sogar Logik, Mathematik und die Philosophie selbst ausschließen würde, Gebiete, die es wahrhaftig nicht mit dem Übernatürlichen zu tun haben. Das naturwissenschaftlich nicht Sichtbare ist also noch keineswegs übernatürlich.

Diese Tatsache muss heute manchmal hervorgehoben werden. So war ich jüngst Zeuge einer Argumentation, in der eine führende Biologin behauptete, die Sprachwissenschaft *müsse* eine Naturwissenschaft sein, weil die Sprache durch Evolution entstanden sei, das Studium der Evolution aber in das Arbeitsgebiet der Biologie falle, die zweifellos eine Naturwissenschaft sei. Als Alternative kam für sie ausdrücklich nur ein ‚Gespensterglaube‘ in Frage. Nach dieser Logik gäbe es keine Geistes- oder Kulturwissenschaften, denn auch die menschliche Geschichte, die Musik, die Poesie, etc. sind (nach allem, was wir zu wissen meinen) im Verlauf der Evolution entstanden. Folgt man dem gerade referierten Argument, dann dürfte es diese Wissenschaften also gar nicht geben, es sei denn, wir könnten sie als Naturwissenschaften klassifizieren. Dies würde aber dazu führen, dass der Ausdruck ‚Naturwissenschaft‘ seine unterscheidende Funktion und damit seine Bedeutung verlieren würde, und dies gälte dann auch für die mit ihm formulierte These.

Einen solchen extrem verengten Blick auf den Bereich dessen, was sich vernünftig sagen lasse, finden wir auch beim frühen Wittgenstein. Als er in seinem *Tractatus logico-philosophicus* versuchte,

den Bereich des sinnvoll Sagbaren ‚von innen zu begrenzen‘, gelangte er zu der Auffassung, zum Bereich des sinnvoll Sagbaren gehörten nur die naturwissenschaftlichen Sätze, der ganze Rest wird damit zu einer Sache, die sich allenfalls ‚zeigt‘, über die man aber keine sinnvollen Aussagen machen kann.¹⁷ Dieses Frühwerk von Wittgenstein war sehr einflussreich für die Entwicklung eines Blicks, der auf der einen Seite den Bereich des Rationalen auf die Naturwissenschaften verengte und damit auf der anderen Seite die Neigung zu einer falschen Mystifikation begünstigte, nämlich zu dem Gedanken, dass man von dem, was sich nicht naturwissenschaftlich sagen lasse, allenfalls raunen könne, dass es aber konsequenter wäre, davon zu schweigen.

Die philosophisch wohlbegründete Einschränkung, der sich auch dieses Buch unterwirft, verbannt dagegen nur das *Übernatürliche* aus der Erörterung. Damit bleiben nicht nur die geisteswissenschaftlichen Disziplinen im Blickfeld, sondern auch der gesamte Bereich der nicht-wissenschaftlichen Erfahrung. Wer sich z. B. verliebt, macht eine Erfahrung, die sich in naturwissenschaftlicher Sprache nicht ausdrücken lässt, daraus allein entsteht aber noch kein Zwang, sie gleich für übernatürlich zu erklären.

4. Eine Arbeitsdefinition

Schließlich sei bereits einleitend ein vorläufiges Wort zum Gebrauch des Ausdrucks ‚Religion‘ gesagt: Wie können wir vorläufig festlegen, was darunter verstanden werden soll? Da nach der hier verfolgten Aufgabenstellung noch nicht festliegt, welche Fragen genau in das Gebiet der Religion gehören (und was sie bedeuten), ist eine breite Orientierung nötig, die möglichst keine Ausschlüsse vollzieht. Selbst eine ‚religiöse‘ Funktion mancher Ideologien soll nicht definitiv ausgeschlossen werden; eher bleibt im Einzelfall zu fragen, was eine *gute* Religion ist.¹⁸ Da dies Buch in einem vom Christentum geprägten Kontext entsteht, ist der Hinweis angebracht, dass schon das Wort ‚Religion‘ nur aus dieser Tradition heraus verständlich ist.¹⁹ Obwohl der Ausdruck aus dem lateinischen ‚*religio*‘ abgeleitet wird, bezeichnet er nämlich keine Sache, die auch die antiken Kulturen so bezeichnet haben oder für die alle nicht-europäischen Kulturen ein Äquivalent hätten. Vielmehr wurde das Wort durch die längste Zeit seiner Geschichte im Sinne

der ‚richtigen‘ Religion (d. h. des Christentums) gebraucht, im Gegensatz zu ‚heidnischen‘ Verirrungen. Erst seit dem 19. Jh. bemüht man sich um eine ‚objektive‘ Bestimmung, die auch den Plural ‚die Religionen‘ zulässt, tut sich aber bis heute schwer damit. Da im vorliegenden Buch kein ‚Blick von nirgendwo‘ (Thomas Nagel) intendiert ist, sondern eine Verständigung vor dem Hintergrund des Christentums (und mit einem Blick auf den Buddhismus), ist die Abwesenheit einer allgemeinen Definition aber kein Mangel, solange Autor und Leser sich der Perspektivität des Blicks bewusst bleiben.

Es sind also zwei konkrete Religionen, die den Hintergrund für diese Überlegungen abgeben. Und so wie es nur einzelne, ‚konkrete‘ Sprachen gibt und nicht ‚die Sprache‘ als ein abstraktes Etwas hinter allen Sprachen, so gibt es auch nur einzelne, historisch entstandene und situierte Religionen.²⁰ In beiden Fällen ist es aber trotzdem legitim, nach dem zu fragen, was die konkreten Erscheinungen verbindet, was ihre Verwandtschaft ausmacht, die uns, trotz aller Vorbehalte, dazu bringt, sie insgesamt als Sprachen bzw. als Religionen zu bezeichnen, auch wenn wir hier nicht an notwendige und hinreichende Bedingungen glauben müssen, sondern uns heute mit einer lockeren Verbundenheit im Sinne von Wittgensteins ‚Familienähnlichkeit‘ zufrieden geben können.

Vor diesem Hintergrund lautet die hier zugrunde gelegte Arbeitsdefinition: Religionen sind historisch gewachsene Artikulations- und Praxisformen, die ihrem Selbstverständnis und Anspruch nach eine wahrhaftige Einstellung zum Leben im ganzen zugleich artikulieren und ihren Angehörigen praktisch ermöglichen, wobei das ‚Ganze‘ sich mit den Stichworten Geburt, Liebe, Sexualität, Schuld, Krankheit und Tod andeuten lässt. Es geht also um Artikulation und Praxis, d. h. es geht darum, Worte zu finden und sich eine Einstellung zu eigen zu machen, die sich in den Formen des Lebens, teils auch in bestimmten leib-seelischen Handlungsweisen wie z. B. dem Gebet zeigt; und es geht dabei um das Ganze des Lebens und unsere Fähigkeit, mit ihm zurecht zu kommen.

Dies ist kein kleiner Anspruch und man kann sich fragen, ob er nicht zu hoch greift. Eine berühmte Formulierung eines derartigen Ziels ist das bekannte Höhlengleichnis Platons:²¹ Unser normales Alltagsleben gleiche den Zuständen in einer Höhle, deren Bewohner mit dem Blick zu einer Wand gefesselt seien, auf der sie allein die Schatten von Gegenständen sähen, die vor einem Feuer vorbeigetragen würden. Wir seien im Normalfall damit beschäftigt, Re-

gelmäßigkeiten bezüglich dieser Schatten festzustellen. Hätte sich nun aber einer losgerissen und würde die Gegenstände selbst statt ihrer Schatten sehen, würde er gar die Höhle verlassen und die Welt im Tageslicht sehen können, – wie erbärmlich müsste ihm dann rückblickend das Höhlenleben vorkommen! Wollte er darüber sprechen, müsste er aber damit rechnen, seine zurückgebliebenen Gefährten nur schwer oder gar nicht von der Existenz einer Welt außerhalb der Höhle überzeugen zu können.

Sind wir in der Lage, unsere Höhle zu verlassen? In welchem Sinne würden wir dadurch eine ganz andere Sicht bekommen, wären es Erkenntnisse, d.h. Erweiterungen unseres *Wissens*, die wir so gewinnen würden? Im Sinne der modernen philosophischen Erkenntnistheorie ist diese Frage klar zu verneinen: Ein Wissen von übersinnlichen Dingen ist auf dem Weg zum Ausgang der Höhle nicht zu erwarten. Die Fähigkeit, mit dem Leben zurechtzukommen, von der in der genannten Arbeitsdefinition die Rede war, ist dem entsprechend ein Können, und obwohl Platon die Geschichte des Denkens stark darin beeinflusst hat, dass viele seiner Nachfolger auf diesem Felde ein Wissen für möglich gehalten haben, kann man sein Gleichnis auch als Ermunterung dazu lesen, sich bezüglich eines *Könnens* auf den Weg zu machen. Und es gehört auch heute noch zu den Aufgaben der Philosophie, etwas über das Verhältnis zwischen Können und Wissen zu sagen, auch wenn sie das Können nicht mehr direkt vermittelt.

Die Existenz besonderer Praxisformen, deren Pflege dazu befähigen soll, das Leben zu meistern, ist einer der Gründe, von einem eigenständigen Gebiet der *Religion* zu sprechen, im Unterschied zur Philosophie, wie wir sie heute als akademische Philosophie verstehen. Diese soll, insbesondere als Ethik, zwar auch das Handeln anleiten, sie hat in ihrer heutigen Gestalt²² aber keine Institutionen, die sich als Einübungsorte für Praktiken der Lebensbewältigung verstehen lassen, die dem religiösen Gemeindeleben oder dem Leben in einem Kloster vergleichbar wären. Ihre Institutionen dienen der allein *intellektuellen* Aneignung von Wissensbeständen und theoretischen Fertigkeiten, wie immer es um die Praxis des jeweils eigenen Lebens des betreffenden Denkers bestellt sein mag. Als Philosoph liest man Bücher und schreibt Texte; das Beten und Meditieren gehört nicht ins universitäre Seminar.

5. Die Thesen des vorliegenden Buches im Überblick über die Kapitel

Um dem Leser einen Eindruck davon zu verschaffen, worauf er sich einlässt, stelle ich die Hauptaussagen der Kapitel hier zusammen:

(1): Wer seinen Kinderglauben (d.h. die Sicht der Welt, die er als Kind durch Geschichten vermittelt bekam) wie eine Sammlung wissenschaftlicher Aussagen zu lesen versucht (wer ihn wissenschaftlich entweder kritisieren oder untermauern will), der verhält sich wie jemand, der einen elektronischen Schaltplan oder ein Schnittmuster konsultiert, um sich in der Altstadt von Barcelona zurechtzufinden. Religion und Wissenschaft haben grundverschiedene Funktionen.

(2): Der Punkt, an dem die Religion die Wirklichkeit berührt, ist die Lebenserfahrung, nicht die Laborerfahrung der Naturwissenschaften. Die lebensverändernde Kraft der religiösen Erfahrung macht die Realität oder Wahrheit dessen aus, was die Religion lehrt. Diese Erfahrung kann als ‚mystisch‘ bezeichnet werden, wenn dadurch nicht übersehen wird, dass sie keine isolierbare Empfindung ist, auch keine Bekanntschaft mit besonderen esoterischen Gegenständen.²³ Sie betrifft größere Lebensspannen und muss sich im menschlichen Alltag bewähren.

(3): Aus Wittgensteins Spätphilosophie können wir lernen, dass es hochbedeutsame Erfahrungen gibt, die keine Erfahrungen *von Gegenständen* sind. Das zeigt sich am Beispiel der Schmerzerfahrung: In einem vergleichbaren Sinn kann auch die religiöse Erfahrung *ungegenständlich* genannt werden, obwohl sie zugleich lebensverändernd ist. Diese zweite Eigenschaft genügt, um sie real und wichtig zu machen; dafür ist es nicht nötig, vorher die Existenz eines inneren oder äußeren (‚transempirischen‘) Gegenstandes festzustellen.

(4): Der Buddhismus als ein Weg, sich auf die leidvollen Seiten des Lebens richtig einzustellen, lässt sich in seiner ursprünglichen Form als eine nicht vergegenständlichend verfahrenende Religion verstehen; spezieller: als eine Religion ohne einen personalen Gott. Aus dem Buddhismus stammende Meditationstechniken (zu denen es Entsprechungen im Christentum und in anderen Religionen gibt) sollen religiöse Erfahrungen begünstigen, können sie aber nicht erzeugen. Auch diese Erfahrungen sind in vielen typischen Fällen ungegenständlich.

(5): Der vielfach für die Religion als konstitutiv angesehene Schritt zur Transzendenz lässt sich aus der hier erarbeiteten Perspek-

tive als ‚Gestaltwandel‘ verstehen: ‚Das Ganze‘ verändert sich, obwohl alles Einzelne gleich bleibt. Die Unverfügbarkeit eines solchen Gestaltwandels macht verständlich, warum hier von einem ‚Glauben‘ und von ‚höheren Mächten‘ gesprochen werden kann, wobei mit Bezug auf die zuletzt genannte Redeweise aber immer wieder vor einem vergegenständlichenden Missverständnis gewarnt werden muss (christlich gesprochen: vor der Herstellung eines Götzen).

(6): Keine der vorausgehenden Thesen lässt sich als Argument gegen eine theistische (z. B. christliche) Sprache verstehen. Vielmehr wird klar, dass das in den Religionen unvermeidlich *gleichnishafte* Sprechen immer eine Pluralität von Ausdrucksweisen zulässt (also *auch* personale Redeweisen), deren Sinn jeweils nur von Fall zu Fall überprüft werden kann. Dasselbe gilt für die Frage, ob zwei Ausdrucksweisen (aus derselben oder aus verschiedenen Religionen) in einem bestimmten Kontext lebenspraktisch als äquivalent zu betrachten sind oder nicht. Diese Frage lässt sich nicht durch einen neutralen Bezug auf unabhängig zu denkende Gegenstände entscheiden.

(7): Das vorgetragene Religionsverständnis macht sowohl die Unbedingtheit religiöser Sichtweisen verständlich, die zu Märtyrertum und Terrorismus führen kann, als auch die Vielfalt solcher Sichtweisen. Nötig erscheint daher nicht ein als Toleranz verkleidetes Desinteresse, sondern ein Dialog zwischen den Religionen, in dem jeder Teilnehmer aus der Perspektive der ersten Person spricht. Die so genannten ‚Werte‘ sind integrale Bestandteile von Lebensverständnissen, wie sie typischerweise in Religionen artikuliert werden. Sie lassen sich nicht zu sozial nützlichen Medikamenten herunterstufen, die zur Einnahme ‚nach dem Essen‘ verschrieben werden könnten und die den Hauptgang des ‚sonstigen Lebens‘ unberührt lassen. –

Bei Woody Allen finden wir die Aussage: „Nicht nur gibt es keinen Gott, sondern versuchen sie mal am Wochenende einen Klempner zu kriegen!“²⁴ Wer hier lachen kann, offenbart, dass er einen wichtigen philosophischen Punkt intuitiv bereits verstanden hat: Wenn Gott existiert, dann existiert er nicht so, wie der Klempner Müller existiert. Wer über diese Intuition hinauskommen und erfahren möchte, was dahinter stecken könnte, dem sei dieses Buch ans Herz gelegt!