

# Analytische Religionsphilosophie:

## Zwischen Intersubjektivität und Esoterik

VON EDMUND RUNGGALDIER S.J.

### Problemstellung

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“<sup>1</sup> Das berühmte Diktum Wittgensteins drückt einen starken Appell aus: Über gewisse Dinge soll man nicht zu sprechen versuchen; tut man es dennoch, verfällt man sinnlosen Sprechweisen, die zu Pseudoproblemen führen. Entsprechende Dikta oder Appelle gibt es auch unter den logischen Positivisten: Wenn eine Frage klar gestellt werden kann, hat sie – zumindest prinzipiell – auch eine klare Antwort. Und wenn man sich mit Antworten schwer tut, so liegt es an der Fragestellung. Das Gebiet, auf dem sich die Problematik der Dichotomie zwischen Sagbarem und Nicht-Sagbarem sowie Klarem und Unklarem auch heute noch besonders zeigt, ist nun das der Religion oder allgemeiner des Religiösen. Seit den Tagen des *Tractatus* und der logischen Positivisten sind zwar viele Jahre vergangen. Faktisch wird aber die analytische Philosophie auch heute noch von vielen mit dem Standpunkt verknüpft, Religion und das Religiöse fielen in den Bereich des Nicht-Sagbaren. Die Standards für sinnvolle und klare Rede legten darüber hinaus die analytischen Philosophen selbst fest und sie bestimmten, wer sinnvoll und wer sinnlos spricht. Besonders von Theologen wird befürchtet, daß analytische Sprachphilosophen den Gesprächspartner gleich festlegen: Wenn du mit mir über Gott sprichst, so sprich bitte klar und gib auch klar an, was das ist, worüber du sprichst; kannst du es nicht, so schweige lieber oder erhebe zumindest keine Ansprüche auf Gültigkeit und Wahrheit.

In diesem Essay möchte ich zwar daran erinnern, daß gerade in der Tradition des späten Wittgenstein und der Sprachanalyse verschiedene Rationalitätsarten und -grade sowie verschiedene Standards und Kriterien für Sinnhaftigkeit und Klarheit in der menschlichen Rede ganz allgemein und in der religiösen Rede im besonderen herausgearbeitet wurden; ich möchte aber auch auf die erwähnte Befürchtung eingehen. Sie scheint mir nicht ganz unberechtigt zu sein. Was diese Befürchtung von neuem schürt, ist paradoxerweise eine gewisse realistisch ausgerichtete analytische Religionsphilosophie, die den sonstigen realistischen Tendenzen der aktuellen analytischen Philosophie entspricht.

Ich gehe nun davon aus, daß es in der heutigen westlichen Gesellschaft eine Verschiebung oder Entwicklung auf dem Gebiet des Religiösen gegeben hat und noch gibt: Die gesellschaftlich organisierten Großreligionen scheinen mit ihrer rational geprägten Theologie zurückgedrängt zu werden zugunsten einer diffusen, schwer überschaubaren „neuen Religiosität“ und esoterischen Praxis. Diese gibt sich in der Regel eher antichristlich, matriarchalisch, neo-heidnisch und – was für unsere Überlegung von Relevanz ist – a-rational. Gewisse Praktiken und Zielsetzungen der neuen Religiosität erreichen ihr Ziel nur, wenn durch sie die Regeln der Vernünftigkeit und des rationalen Diskurses gesprengt werden und so gleichsam Platz gemacht wird für ekstatische Zustände. Der esoterisch Eingeweihte kann die religiösen Ziele nur dann erreichen, wenn er zuvor die Fesseln des Intellekts sprengt und er sich in den Bereich des a-Rationalen bedingungslos fallen läßt.

Die Gegenposition der Großreligionen hebt statt dessen das Bedürfnis der rationalen Durchdringung des Religiösen hervor: Wer überzeugt ist, daß seine religiösen Erfahrungen und Einstellungen nicht auf rein subjektiven Phantasiegebilden beruhen, will das Religiöse nicht der Beliebigkeit und Irrationalität aussetzen. Er wird für die Position Verständnis zeigen, nach der auch über religiöse Überzeugungen intersubjektiv sinnvoll

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus* 7.

gesprochen werden kann und muß. In der von analytischen Methoden geprägten Religionsphilosophie haben wir es heute auch mit realistisch eingestellten Denkern zu tun, die genau diesen Standpunkt teilen. Ich möchte hauptsächlich auf Swinburne und Plantinga verweisen, die die Kriterien des klar Sagbaren zwar relativ eng bestimmen, aber dennoch viele religiöse Thesen und Ansichten davon nicht ausklammern wollen. Mit analytischen Methoden versuchen sie gegen die Einwände der klassischen Empiristen aufzuzeigen und intersubjektiv zu begründen, daß die traditionellen Sätze über Gott kognitiven Gehalt haben und daß sie auch wahrheitsfähig sind. Notwendige Voraussetzung dafür ist ihre Stimmigkeit oder Kohärenz. Realistisch eingestellte analytische Religionsphilosophen bemühen sich daher, mit rationalen Mitteln diese Stimmigkeit aufzuzeigen. Und in der Frage, ob religiöse Aussagen wahr oder falsch sind, greifen sie zurück auf Wahrscheinlichkeitsargumente so wie in den Fällen sonstiger Aussagen, wann immer überlegt wird, was für und was gegen ihre Wahrheit spricht.

Die realistisch gefärbten Tendenzen in der analytischen Religionsphilosophie scheinen aber andererseits der Gefahr ausgesetzt, religiöse Aussagen wie sonstige deskriptive Aussagen zu behandeln. Die Gefahr ist dabei groß, die Eigenart und Vielschichtigkeit der Rationalitätsansprüche der religiösen Rede zu übersehen und ihr nicht gerecht zu werden. Geschieht das, so drängt sich trotz all der gegenteiligen Bemühungen der Verdacht auf, daß das Religiöse doch in den Bereich des a-Rationalen und Nicht-Sagbaren gehöre. Die letzte Konsequenz davon könnte in all den Fällen, in denen der angepeilte Rationalitätsnachweis nicht überzeugt, sich demnach mit dem angeschnittenen Standpunkt des Frühen Wittgenstein und der logischen Positivisten decken!

### Akzentverschiebungen in der analytischen Religionsphilosophie

In den Zeiten des logischen Positivismus schienen sich die frühen analytischen Philosophen auf den Standpunkt festzulegen, daß das Gebiet des sinnvoll und klar Sagbaren auf jenes der positiven Wissenschaften eingengt werden müsse. In ihren Augen war somit eine Religionsphilosophie analytischer Prägung nicht möglich. Erst als sich der Einfluß des späten Wittgenstein durchsetzte mit einer entsprechenden Aufwertung der Vielfalt der Redeweisen, Sprachspiele und Lebenswelten, konnte die Überzeugung Fuß fassen, daß auch eine analytische Religionsphilosophie berechtigt sei. Es entstanden so vor dem Hintergrund der Sprachanalyse, der Sprechakttheorien und auch der konstruktivistischen Handlungstheorien Entwürfe analytischer Religionsphilosophien. Arbeiten wie jene Peukerts, Schröders, Mucks, Grabner-Haiders, Kramls, Dalferths usw. wurden auch in breiten Kreisen kontinentaler Theologen sowie christlich gesinnter Philosophen rezipiert.

In dieser Tradition, die hauptsächlich auf dem Kontinent vertreten wurde und noch wird, ist die Dichotomie oder Grenze zwischen den Bereichen des Sagbaren und Unsagbaren keine prinzipielle. Der Übergang von einem Bereich in den anderen ist fließend und somit gradueller Art. Dieser Standpunkt legt sich auch besonders aufgrund der Analyse der Eigenart von Weltanschauungen nahe. Weltanschauungen sind nämlich nicht wie reine Theorien über die Welt zu verstehen, sondern wie komplexe Agglomerate von theoretischen Annahmen und lebensrelevanten praktischen Einstellungen. Ihre jeweilige Eigenart hängt mit Lebensentscheidungen und Lebenshaltungen zusammen. Fragen wir nach ihrer Konsistenz und Einheitlichkeit, haben wir diese Komplexität zu berücksichtigen<sup>2</sup>.

Vor dem Hintergrund der praktisch-pragmatischen Philosophie in der Tradition des späten Wittgenstein und der Sprechakttheorien sowie der Handlungstheorien ist die simple Frage nach der Grenzziehung zwischen Sagbarem und Unsagbarem obsolet. Die entsprechende Frage, ob das Religiöse in den einen oder anderen Bereich fällt, ist zu restringiert und kann somit dem dahintersteckenden Problem nicht gerecht werden. Aufgabe heutiger analytischer Religionsphilosophie soll daher die Analyse der Komplexität des Übergangs von einem in den anderen Bereich bleiben. Sie soll ferner zur Klä-

<sup>2</sup> Siehe O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, 69–102.

rung der Frage beitragen, wie und warum es verschiedene Arten von Rationalität und dementsprechend auch verschiedene Geltungsansprüche geben kann. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei, *ob* und wenn ja, *wie* praktisch pragmatische Fragen, die Lebensentscheidungen betreffen, auch kognitiven Gehalt haben können. Viele alltägliche Lebenskonflikte hängen wesentlich mit derartigen Fragen zusammen.

Z. Z. neigen aber – wie angedeutet – verschiedene realistisch eingestellte analytische Religionsphilosophen dazu, sich vom späten Wittgenstein zu distanzieren und mit Swinburne und Plantinga die wissenschaftlichen Rationalitätskriterien und die theoretischen Erfordernisse, wie sie von den positiven Wissenschaften vorgegeben werden, auch auf das Gebiet des Religiösen anzuwenden. Einer der Gründe für eine derartige Interessenverlagerung dürfte in einer entsprechenden Verschiebung der Forschungsschwerpunkte in der derzeitigen analytischen Philosophie liegen. Ich möchte als Beispiel den Eröffnungsvortrag von v. Wright auf dem 1. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für analytische Philosophie in Saarbrücken im Oktober 1991 anführen<sup>3</sup>. Er beschwor die Geister der klassischen analytischen Philosophie oder Sprachanalyse und bemängelte die neueren Entwicklungen in Richtung ontologisch realistischer Positionen. Auch die Thematik des Symposions anlässlich der Gründung der Europäischen Gesellschaft für analytische Philosophie in Zinal im Mai 1990 war symptomatisch für diese Entwicklung: Man sprach dort über den ontologischen Status von Eigenschaften und Universalien. Die Beschäftigung mit derartigen Themen wäre in den Zeiten der Hochblüte der Sprachanalyse undenkbar gewesen: Ontologische Fragen sind doch durch die Sprachanalyse überwunden!

Stark auffallend ist diese Akzentverschiebung besonders auf dem Gebiet der *Philosophy of Mind*. Erstaunlich ist, mit welcher Selbstverständlichkeit die Ergebnisse der Untersuchungen im Sinne von G. Ryles „The Gost in The Machine“<sup>4</sup> und der entsprechenden Begriffsanalyse ad acta gelegt und statt dessen explizit realistische Standpunkte vertreten wurden. Eine ähnliche Entwicklung im Sinne eines – wenn auch konzilienten, so doch konsequenten – Naturalismus gab es auch auf dem Gebiet der analytischen Handlungstheorie: Intentionen, Motive und Überzeugungen rufen Handlungen hervor. Diese sollen nicht wie besondere Größen, welche die kausale Geschlossenheit der physikalischen Welt sprengen würden, behandelt werden, sondern wie sonstige kausal wirksame natürliche Phänomene. Besonders Davidson sei hier wegen seines Bestrebens erwähnt, Handlungsgründe als Ursachen zu betrachten<sup>5</sup>.

Vor dem Hintergrund derartiger Entwicklungen ist es verständlich, wenn sich auch in der analytischen Religionsphilosophie entsprechende Forschungsschwerpunkte herausstellten. In Analogie zu dem Gesagten können wir feststellen, daß die Schwerpunkte nicht mehr primär die Eigenart des religiösen Sprechens und die Gelingensbedingungen von religiösen Sprechakten sind, sondern die Wahrheit von Aussagen über Gott. Dazu muß zunächst ihre Kohärenz aufgewiesen werden. Eine Reihe von klassischen empiristischen und sprachkritischen Einwänden gegen den theistischen Glauben basierte nämlich auf der These, daß die Prädikationen Gottes in sich nicht stimmig seien und daß somit die entsprechenden Aussagen über Ihn nicht wahr sein können.

Klassisch ist Humes Einwand, daß die Extrapolation der Prädikate „mächtig“, „wissend“ und „gütig“ ins Unendliche ihren Gehalt aufheben und zu widersprüchlichen und paradoxen Folgen führen. Realistisch gesinnte Religionsphilosophen gehen darauf ein und treiben im guten alten Sinne Apologetik. Sie bemühen sich, durch Anwendung analytischer Methoden und durch viele gekonnte Distinktionen nachzuweisen, daß dem nicht so ist. Ihre Bemühungen sind das aktuelle Pendant zu den scholastischen Untersuchungen über das Wesen Gottes. Symptomatisch für diese Richtung dürfte das soeben

<sup>3</sup> G. H. v. Wright, Analytische Philosophie – eine historisch-kritische Betrachtung, in: *Analomen 1. Perspectives in Analytical Philosophy*. Hg. v. G. Meggle und U. Wessels, Berlin 1994, 3–30.

<sup>4</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, Kap. 1.

<sup>5</sup> D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, Essay 1.

erschienene Buch des analytisch geprägten englischen Religionsphilosophen G. Hughes sein mit dem bezeichnenden Titel „The Nature of God“<sup>6</sup>. Darin werden die Eigenschaften Gottes Allwissenheit, Allmacht und Güte behandelt.

Es seien nun einige Beispiele erwähnt für Swinburnes Bemühen, die traditionellen Gottesprädikationen mit analytischen Mitteln zu klären, um so den Einwand zu neutralisieren, daß sie ein inkohärentes Gottesbild abgeben. Der Standardeinwand gegen die Allmacht läßt sich durch folgendes anschauliche Paradoxon ausdrücken: Wenn Gott allmächtig ist, müßte er auch einen Stein erschaffen können, der so schwer ist, daß er ihn nicht mehr heben kann. Kann er es nämlich nicht, so wäre er nicht allmächtig, und kann er es, so wäre er unfähig, diesen einen Stein zu heben. Statt von einem Stein könnte man sinnvollerweise von einem Universum sprechen: Kann Gott in seiner Allmacht ein Universum erschaffen, welches derart ist, daß er es nicht mehr kontrollieren kann? Das anschauliche Paradoxon bringt auch die alte Problematik zum Ausdruck, ob Gott sich in seiner Allmacht eingrenzen kann.

Swinburne diskutiert verschiedene Um- und Ausformulierungen des Paradoxons und nimmt dabei u. a. Bezug auf die Freiheit Gottes. Denn auch damit hängt das Problem zusammen. Kann Gott schlechte oder moralisch verwerfliche Dinge tun? Wenn er vollkommen frei ist, d. h. nicht von Faktoren abhängig ist, die von außerhalb wirken, kann er nicht etwas tun, wofür es überwältigende Gründe gibt, es nicht zu tun. Von der Allmacht Gottes sind also all jene logisch möglichen Sachverhalte auszuschließen, für die es überwältigende Gründe gibt, sie nicht ins Dasein zu rufen<sup>7</sup>. Als Ausweg aus dem geschilderten Dilemma bietet sich also eine Präzisierung bzw. Einengung des Begriffs der Allmacht Gottes an, wie sie z. T. bereits in scholastischen Traktaten vorgenommen wurde.

Kurz erwähnt sei des weiteren Swinburnes Versuch, Kenntnisse aus der modernen Bestätigungstheorie für die Frage nach der Existenz Gottes zu verwenden, ein Versuch, aposteriorische Gottesbeweise ernst zu nehmen und sie mit Wahrscheinlichkeitsargumenten zu untermauern, was in der Vergangenheit eher die Ausnahme war<sup>8</sup>. Wenn wir alle technischen Details weglassen, so kann Swinburnes Ergebnis in bezug auf beispielsweise den teleologischen Gottesbeweis folgendermaßen wiedergegeben werden: Weil die Ordnung in der Welt a priori sehr unwahrscheinlich ist und weil Gott aufgrund der ihm zugeschriebenen Eigenschaften gute Gründe hat, ein geordnetes Universum zu erschaffen, wenn er überhaupt etwas erschafft, spricht die Ordnung in der Welt für die Existenz Gottes. Für ein gutes induktives Argument reiche sie allein allerdings nicht aus, dafür brauche es weiteres Bestätigungsmaterial. Wenn alles relevante Tatsachenmaterial des kosmologischen Arguments, des Arguments aus dem Bewußtsein, aus der Vorsehung und der Geschichte sowie des Arguments aus der religiösen Erfahrung berücksichtigt wird, gibt es nach Swinburne auch ein gutes induktives Argument für die Existenz Gottes: „On our total evidence theism is more probable than not. An argument from all the evidence considered in this book to the existence of God is a good P-inductive argument.“<sup>9</sup>

Die Deutung der klassischen aposteriorischen Gottesbeweise im Sinne der modernen „confirmation-theory“ stieß auf Widerstand von seiten der Theologen. Kritisiert wird an Swinburne u. a. ein gewisser Anthropomorphismus: Der in seinen Abhandlungen vorausgesetzte Gottesbegriff wird der Eigenart der Rede von Gott, so wie sie in den erwähnten sprachanalytischen Untersuchungen herausgearbeitet wurde, nicht gerecht. Er sei vielmehr die Extrapolation eines popularisierenden Gottesbegriffes, die z. T. auch die Eigenart der klassischen Gottesbeweise vor dem aristotelischen Hintergrund mißachtet<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> G. Hughes, *The Nature of God*, London 1995.

<sup>7</sup> R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, 152–158.

<sup>8</sup> Zu den Ausnahmen siehe W. Löffler, *Brentanos Version des teleologischen Gottesbeweises*, in: *Conceptus-Studien* 11 (1995) 303–314.

<sup>9</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, 291.

<sup>10</sup> E. Runggaldier, *Swinburnes Deutung des teleologischen Gottesbeweises*, in: *Klassische*

Ein für die realistisch geprägte Religionsphilosophie zentrales Problem ist ferner jenes der Theodizee. Die Existenz Gottes könne nur dann sinnvollerweise angenommen werden, wenn es nicht widersprüchlich ist, daß Gott ein allmächtiges und unendlich gültiges Wesen ist und es in der Welt gleichzeitig sehr viel Übel, Leid und Bosheit gibt. Ist Gott allmächtig und unendlich gültig, kann er nicht derartiges zulassen. Religionsphilosophen wie Plantinga<sup>11</sup> und Swinburne<sup>12</sup> bemühen sich nun, anhand der Frage nach den verschiedenen Typen von Freiheit und ihrer Bewertung aufzuzeigen, daß auch das Theodizeeproblem einer Lösung zugänglich ist. Sie scheinen die analytischen Mittel, die sie verwenden, mit einem Standpunkt zu koppeln, demzufolge es auch für das Problem des Übels als des Widersinnigen und Nicht-Verstehbaren eine rational befriedigende Erklärung und Begründung im Sinne des Leibnizschen *principium rationis* geben muß. Liske vermutet nun, daß die realistische analytische Religionsphilosophie in ihrer Einstellung dazu faktisch einer Art leibnizschen Rationalismus verhaftet sei.<sup>13</sup>

Es ist unbestreitbar, daß die realistisch gefärbten Arbeiten zur analytischen Religionsphilosophie wertvolle Beiträge zur Klärung logischer Zusammenhänge der Gottesprädikationen liefern. Sie tragen ferner dazu bei, die Argumente gegen die klassischen Aussagen von Gott und gegen seine Existenz klarer einzuordnen und zu gewichten. Wir können und müssen uns aber dennoch fragen, warum sie faktisch gerade in theologischen und kulturell gebildeten Kreisen auf dem Kontinent auf Skepsis – wenn nicht auf ausdrücklichen Widerstand stoßen. Vor dem Hintergrund der Ergebnisse der Arbeiten im Rahmen der Sprachanalyse und der Sprechakttheorie, vor dem Hintergrund der Kantschen Philosophie und der Deutschen Hermeneutik sowie der praktischen Philosophie und der konstruktivistischen Ansätze sind ihre Rationalitätsauffassungen zu eng. Sie scheinen zu ignorieren, daß es auch graduelle oder fließende Übergänge gibt zwischen den Bereichen des klar Sagbaren und Unsagbaren bzw. a-Rationalen. Statt dessen neigen sie dazu, die engen Kriterien des klar Sagbaren auf das Gebiet des Religiösen problemlos auszudehnen: Was z. B. für die alltägliche deskriptive Rede gilt, wird offensichtlich zu undifferenziert auf die religiöse Rede übertragen. Trotz der vielen spitzfindigen Unterscheidungen und Überlegungen kann diese Strategie nicht erfolgreich sein, solange sie der Eigenart der religiösen Rede nicht gerecht wird. Das eine sollte das andere nicht aus-, sondern einschließen.

Paradoxerweise scheinen die Bemühungen realistisch gestimmter analytischer Religionsphilosophen Menschen in der Ansicht zu bestärken, das Religiöse gehöre doch in den Bereich des Nicht-Sagbaren oder a-Rationalen. Es taucht somit der Verdacht auf, daß vor dem Hintergrund sowohl des logischen Positivismus als auch der realistischen analytischen Religionsphilosophie – wenn auch auf unterschiedliche Weise – es dazu kommt, daß das Religiöse der Beliebigkeit überlassen wird. Sollte das stimmen, so scheint mir das besonders bedenklich zu sein angesichts der jüngsten Entwicklungen im Bereich des Religiösen in der westlichen Welt. Wir können nämlich – wie angedeutet – feststellen, daß die Rolle der etablierten Großreligionen mit ihrer rational geprägten Theologie zurückgedrängt wird zugunsten einer neuen diffusen Religiosität, in der das Magisch-Mystische und das a-Rationale der Esoterik eine wichtige Rolle spielen.

Analytische Methoden können und sollen auch dafür eingesetzt werden, die philosophischen Voraussetzungen und Implikationen der Praktiken im Rahmen dieser neuen Religiosität und der Esoterik herauszuarbeiten. Auch wenn sich diese Praxis a-rational gibt, setzt sie verschiedene philosophische Positionen voraus. Aufgedeckt werden können und sollen so besonders die ontologischen Voraussetzungen der esoterischen Umschreibungen der Zustände, die in der religiösen Praxis angezielt werden, wie der „Erleuchtung“, der „Vereinigung mit dem höheren Selbst“, des „Einswerdens mit dem

Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Hg. v. F. Ricken, Stuttgart 1991, 153–173.

<sup>11</sup> Siehe A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, 164–195.

<sup>12</sup> Siehe Swinburne, *Existence*, Kap. 11.

<sup>13</sup> Th. Liske, *Möglichkeiten und Grenzen der analytischen Religionsphilosophie am Beispiel des Theodizeeproblems*. Unveröffentlichtes Manuskript, 3f.

Kosmos“ usw. Analytische Methoden sind auch hervorragend geeignet, Begriffsanalysen vorzunehmen und die Beziehungen zwischen den Bedeutungen der in bestimmten Kontexten verwendeten Ausdrücke herauszuarbeiten.

Es ist erstaunlich, in wievielen Kreisen und unter wievielen rational aufgeklärten Menschen sich die neue Religiosität esoterischer Provenienz ausbreitet. Ich möchte sie daher hier kurz charakterisieren in der Hoffnung, daß weder sie (wegen ihres Hangs zum a-Rationalen) noch die Religiosität der Großreligionen (wegen zu enger und undifferenzierter Rationalitätskriterien) der Beliebigkeit überlassen werden.

### „Neue Religiosität“ der Esoterik

Die antiaufklärerischen und die antirationalistischen Haltungen, die für die neue esoterische Religiosität typisch sind, breiten sich vornehmlich auf privat-persönlichem Gebiet aus. Hier werden die rational-reflexiven Denkstrukturen ersetzt durch sogenannte „erleuchtete“ Erkenntnisweisen und durch ekstatisch-mystische Erfahrungen. Statt eines rationalen Weltverständnisses gehören magische, übernatürliche, außersinnliche Wahrnehmungen für die neue Religiosität zum Normalen. A-rationales, intensives religiöses Erleben soll die banale Alltäglichkeit und die rein materialistischen Lebenshaltungen und -stile überwinden helfen.

Das Bedürfnis nach Transzendenz, welches dabei zum Tragen kommt, ist aber anderer Art als die Sehnsucht nach einem personalen Gott. Die neue Religiosität kommt zu weiten Teilen ohne Gott aus. An die Stelle des personalen Gottes tritt das „höhere Bewußtsein“, das „höhere Selbst“, das „Ganze“, der „Kosmos“ oder das „All“. Das, wonach sich der Mensch in der neuen Religiosität zu sehnen scheint, ist nicht ein vom Menschen unabhängiger, machtvoller und personaler Gott, sondern vielmehr eine innere tiefe und intensive Einheitserfahrung: Das in der neuen Religiosität oder Esoterik angepeilte Ziel ist eine Art „Einswerden“ mit allem, mit dem Kosmos, mit dem Absoluten oder mit dem höheren Selbst.

Für die neuen esoterischen Tendenzen scheinen vornehmlich sogenannte „matriarchalische“ Ausdrucksweisen und Praktiken typisch zu sein: Verschiedene weiblich-mütterliche Aspekte der neuen Religiosität drängen die etablierten Elemente der Vaterreligionen in ihrer Wirksamkeit und Erlebbarkeit zurück. „Die Göttin repräsentiert ... das, was Frauen heute als Merkmale ihrer Identität in Anspruch nehmen: die Einheit von Mensch und Natur, die Ganzheit des Lebens in ‚Leib, Seele und Geist‘, das Einssein mit den Zyklen des Körpers, der Erde, des Kosmos.“<sup>14</sup> In der Göttin soll alles das symbolisiert sein, was durch die Alleinherrschaft der Vaterreligionen im Westen unterdrückt oder entfremdet wurde. Die matriarchalischen Elemente der neuen Religiosität werden offensichtlich aus einem intensiven Symbiosebedürfnis des Menschen gespeist, aus der Sehnsucht nach Einheit, nach Harmonie, nach Verschmelzung. Besonders drängend wird dieses Bedürfnis dann, wenn aufgrund moderner Lebensumstände eine entsprechende Befriedigung entbehrt werden muß. Die Einheitssehnsucht ergibt sich aus dem Leiden an den Widersprüchen, Gegensätzen, Antagonismen und Spannungen der modernen Welt.

Vor dem Hintergrund der matriarchalischen Elemente in der neuen Religiosität spielen die rationalen Aspekte und Kriterien der Großreligionen eine untergeordnete Rolle: Was zählt, ist die subjektive sinnliche Erfahrung und nicht die distanzierte rationale Überlegung oder Beweisführung. Das subjektive Empfinden hat größere Beweiskraft als die gedankliche und intersubjektiv überprüfbare Argumentation: Wirklich ist das, was mit Leib und Sinnen erlebt und erfahren werden kann.

Die erhärteten sinnlichen Erlebens- und Symbiosebedürfnisse stützen und fördern das Streben nach Ekstase, nach rauschartigen Zuständen des Entrücktseins oder der Versenkung. Ekstatische Erfahrungen gelten im Verständnis jener, die sie im Kontext der

<sup>14</sup> S. Vierzig, Sehnsucht nach den Müttern. Von der Renaissance des Weiblichen in der Religion, Stuttgart 1991, 47.

neuen Religiosität machen, wegen ihres transzendentalen Charakters als religiös. Besondere Riten und Kulte sollen die ekstatischen Erfahrungen in ihrer religiösen Dimension fördern. Die Techniken, derer man sich dabei bedient, sind vielfältig: so z. B. Tanz, Körper- und Atemübungen sowie Klänge und Rhythmen. Es werden auch ernsthafte Versuche unternommen, die religiös-mystische Praxis des Abendlandes wiederzubeleben. Dabei weckt auch die islamische Sufi-Mystik sowie die jüdische Kabbala in ihrer ekstatisch mystischen Dimension reges Interesse.

Das Grundmuster der Ekstase und der Mystik, die Überwindung der Vielheit und Getrenntheit, die Vereinigung mit dem Ganzen, die intuitive Schau, zieht sich durch die meisten Formen der Esoterik. Es hat Ähnlichkeiten mit der spätantiken Gnosis, mit der Bewegung des Aufstiegs und der Rückkehr aller Dinge zum Einen (Hen). Die neue Religiosität der Esoterik wird so auch als „neognostisch“ charakterisiert. Im Unterschied zu den Grundformen der spätantiken Gnosis geht sie aber nicht mit einer Abwertung des Körperlichen einher: Ganz im Gegenteil, alles ist heilig, alles ist Teil des Umfassend-Einen.

### Probleme durch die oppositionelle Eigenart der Esoterik

Es scheint, daß sich nur wenige Religions- und Fachphilosophen der Herausforderung des esoterischen Aufschwungs stellen: Für die meisten dürfte es nicht der Mühe wert sein, Gründe für die Ablehnung anzugeben. Und wenn Gründe dafür angegeben werden, so meistens die Irrationalität, die Nicht-Überprüfbarkeit und die mangelnde intersubjektive Kritisierbarkeit der von der Esoterik vorausgesetzten Thesen.

Wenn andererseits die esoterischen Ziele nur von denen erreicht werden, die den esoterischen Weg gehen, ist es verständlich, daß echte Esoteriker skeptisch reagieren, sobald über ihre Ziele und die Charakteristika ihrer Praktiken und Ansichten von Nicht-Esoterikern geschrieben und argumentiert wird. Was soll jemand, der keine esoterische Praxis hat, vom eigentlichen Kern der Esoterik verstehen können? Ähnliche Stellungnahmen kennen wir von seiten frommer Christen gewissen religionskritischen oder religionssoziologischen Studien gegenüber: Wie soll ein Mensch, der keine Erfahrungen mit dem christlichen Glauben gemacht und der sich nicht auf eine christliche Lebenshaltung eingelassen hat, das Wesentliche des christlichen Glaubens erfassen können?

Die übergroße Mehrheit der von der Esoterik vorausgesetzten ontologischen und anthropologischen Thesen kann als platonisierend eingestuft werden: Die tieferliegende oder grundlegende Wirklichkeit ist den positiven Wissenschaften nicht zugänglich. Die platonisierenden esoterischen ontologischen Thesen zielen auf eine Umkehr der naturalistischen Überzeugungen ab: Die Realität der feinen energetischen Ströme, die das zwischenmenschliche Klima und die Psyche des Menschen bestimmen, die feinstofflichen Körper, die uns umgeben, unser persönlicher Kern, der durch den physischen Tod nicht zu existieren aufhört, wird durch die Wissenschaft nicht erfaßt. Auch daraus folgt, daß esoterisches Wissen nicht auf einem allgemeinen Konsens beruht, sondern auf der Zustimmung der Eingeweihten oder Erleuchteten. Die kritische oder öffentliche Auseinandersetzung bei der Suche nach der Wahrheit verliert so in esoterischen Kreisen ihre Relevanz und Autorität. Die esoterischen Wahrheitskriterien sind nicht intersubjektiv wie jene in den positiven Wissenschaften, die zumindest prinzipiell jedermann zugänglich sind. Was die Esoterik prägt, ist eine starke Scheu vor reiner Theorie und Argumentation. Worauf statt dessen Wert gelegt wird, ist – wie gesehen – der subjektive Vollzug des Einzelnen, sein Erleben und Spüren. Das esoterische Wissen kann sich der Einzelne nur als Einzelnr durch unmittelbare Erfahrung – Selbsterfahrung miteinbezogen – erwerben. In der Esoterik gibt es unter dieser Rücksicht keine Arbeitsteilung, genauso wenig wie es sie für das Riechen, Schmecken und Spüren gibt.

Die Esoterik scheint mit einer Art Opposition oder Reaktion auf etablierte weltanschauliche Positionen sowohl in der säkularen als auch in der christlich-religiösen Welt einherzugehen. Die von der Esoterik vorausgesetzte Philosophie dürfte wohl ihren größten Gegensatz im Materialismus und in der Wissenschaftsgläubigkeit, die sich aus alten szientistischen bzw. neuen naturalistischen Positionen ergibt, haben. Diese zwei

kulturellen Strömungen dominieren nach wie vor in weiten Kreisen der modernen westlichen Welt. Sie prägen die Einstellungen und Lebensentscheidungen vieler Menschen.

Was den Dialog mit der Esoterik besonders erschwert, ist aber die Trennung zwischen Eingeweihten und Nichteingeweihten. Man unterscheidet von alters her zwischen Menschen, die dazugehören, und solchen, die fremd sind, zwischen solchen, die das Heilige verstehen, und solchen, die profan sind, also außerhalb des Heiligen stehen. Diese Trennung führt notgedrungen zu Polarisierungen und weckt verschiedene Verdachtsmomente: Wenn sich Gruppen absondern und geheime Riten praktizieren und wenn offenkundig ist, daß sie verschiedenes wissen, über das sie in der Gegenwart von Außenstehenden nicht sprechen, so wirken sie suspekt. Die anderen fragen sich: Was tut sich da? Was haben sie zu verheimlichen? Diese Verdachtsmomente führen zu Spannungen und zu wechselseitiger Ablehnung. Die Eingeweihten fühlen sich bespitzelt und unter Umständen sogar verfolgt. So neigen sie erst recht zu geheimen Riten, die ihre Identität in der Gruppe stärken sollen.

Die Esoterik gibt sich zudem a-politisch. Die esoterische Deutung des menschlichen Schicksals führt dazu, das Bestehende der menschlichen Gesellschaft nicht nur anzunehmen, sondern sogar als für den eigenen Heilsweg konstitutiv gutzuheißen. Offensichtliche Mißstände können so als Teil eines geheimen Weltplanes gedeutet werden, demzufolge Menschen nicht nur leiden, sondern auch sterben müssen. Ähnliche Haltungen der Welt und dem menschlichen Schicksal gegenüber waren in der Stoa und im stoisch geprägten Strang des Christentums weit verbreitet. Für Gesellschaftswissenschaftler, politisch Interessierte und auch Philosophen ist die angesprochene a-politische Haltung äußerst suspekt und gefährlich. Es ist somit nur zu verständlich, wenn diese Haltung einen eventuellen Dialog oder einen weltanschaulichen Diskurs belastet.

Und wenn umgekehrt die Esoterik ihre Identität als kulturell-religiöse Bewegung zumindest zum Teil ihrer Opposition zur westlichen Kultur und zur Wissenschaftsgläubigkeit verdankt, wird sie schwerlich an einem echten Diskurs im Sinne einer gemeinsamen Wahrheitssuche interessiert sein. Denken wir dabei auch an die psychologische Seite der Dialogpartner. Jene Frauen und Männer, die in der Esoterik insofern eine neue religiös-kulturelle Identität gefunden haben, als sie sich durch sie von ihrer alten Welt absetzen und befreien konnten, werden sich gegen einen Dialog mit dieser ihrer alten Welt verständlicherweise sperren. Ähnliches gilt für Frauen und Männer, die sich auf der anderen Seite von den esoterischen Aussteigern bedroht und verraten fühlen: Werden sie nicht dazu neigen, die Abtrünnigen zu bekämpfen, statt mit ihnen in den Dialog zu treten?

Gerade mit analytischen Mitteln können aber dennoch ontologische und ganz allgemein philosophische Voraussetzungen aufgedeckt und untersucht werden, die von Menschen gemacht werden, die sich auf esoterische Praktiken einlassen. Religionsphilosophisch ist und bleibt die Frage interessant, was die Inhalte der esoterischen Glaubensannahmen und der Voraussetzungen esoterischer Praktiken sind: Was sind vor esoterischem Hintergrund die letzten Bestandteile der Wirklichkeit? Was ist der Mensch und wie ist er zu deuten? Was sind die Methoden, um zur Erkenntnis der lebensrelevanten Wahrheiten zu gelangen?<sup>15</sup> Die Analyse dieser Inhalte und Methoden ist philosophisch von Relevanz unabhängig davon, wie es dazu kommt, daß Menschen sie annehmen, anwenden und vertreten. Der Philosoph möchte wissen, wie sie zusammenpassen, was ihre Voraussetzungen und Folgen sind und ob sie mit anderen alltäglichen Glaubensinhalten und Erkenntnismethoden kompatibel sind oder nicht. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß er – wenn er den esoterischen oder religiösen Weg nicht geht – in der Lage wäre, auch zu wissen, wie es ist, die entsprechenden Erfahrungsinhalte und intuitiven Erkenntnisinhalte zu erfassen und mit ihnen vertraut zu sein.

Die Analyse kann selbst dann vorgenommen werden, wenn die Inhalte zunächst völlig absurd oder zumindest unter bestimmten Rücksichten als nicht nachvollziehbar erscheinen. Bereits Aristoteles greift methodisch das auf, was Menschen faktisch vertreten, um es dann zu untersuchen. Vor fünfzehn, zwanzig Jahren wäre es z. B. undenkbar

<sup>15</sup> Siehe E. Runggaldier, *Philosophie der Esoterik*, Stuttgart 1996.



gewesen, daß etablierte westliche Bürger wie selbstverständlich an die Wiedergeburt glauben: Der Mensch ist eine Leib-Seele-Einheit, und somit ist es unmöglich, daß er den Körper wechseln kann. Tatsache ist aber, daß es heute sehr viele Menschen auch hier im Westen gibt, die gerade wegen des Einflusses der Esoterik daran glauben.

Wir haben gesehen, daß der philosophische Diskurs mit der Esoterik besonders deshalb schwierig ist, weil die Esoterik zumindest z. T. ihre kulturell-religiöse Identität ihrer Opposition zur etablierten westlichen Welt verdankt und die Minimal Kriterien für einen rational-philosophischen Diskurs nicht erfüllt. Das schließt aber nicht aus, daß man gerade mit analytischen Methoden wissenschaftlich über sie forschen und herausarbeiten kann, was ihre philosophischen Voraussetzungen sind.

## Schluß

In Kreisen realistisch geprägter analytischer Religionsphilosophie sind die analytischen Methoden faktisch häufig mit einem sehr engen Rationalitätsverständnis und mit einem gewissen Rationalismus gekoppelt. In Kreisen der frühen analytischen Philosophie positivistischer Provenienz waren sie hingegen mit dem Standpunkt verknüpft, daß das Religiöse nicht in den Bereich des rationalen Diskurses falle, daß es somit nicht möglich sei, auf sinnvolle Weise darüber zu sprechen. Diesem Standpunkt entspricht faktisch das neue religiöse Bewußtsein in der esoterischen Tradition. Das Religiöse komme subjektiv für das einzelne Individuum besonders dann zum Tragen, wenn dieses die rationalen Elemente überwindet oder ausklammert. Selbst in ihrer a-rationalen Opposition setzen aber esoterische Praktiken und Einstellungen im Sinne der neuen Religiosität philosophische Standpunkte voraus, die rational diskutierbar sind. Analytische Methoden erweisen sich als besonders hilfreich, auch diese Voraussetzungen aufzudecken und zu untersuchen.

Ein im Sinne des Neopositivismus sowie heutiger realistischer Religionsphilosophen zu eng gefaßtes Rationalitätsverständnis fördert – wenn auch auf unterschiedliche Weise – Irrationalität und Beliebigkeit auf dem Gebiet des Religiösen. Es ist daher angebracht, das Religiöse auch anhand der Vielfalt von Rationalitätsmustern, wie sie von der sprachanalytischen Religionsphilosophie herausgearbeitet wurden, zu untersuchen. Analytische Methoden sind nämlich auch hilfreich, gerade die Probleme der Grenzen oder der Art der Übergänge zwischen klar Sagbarem und Unsagbarem besser in den Griff zu bekommen.