

Religiöser Glaube und intellektuelle Redlichkeit

Neue Erkundungen zu einer aktuellen *quaestio disputata*

VON HANS-LUDWIG OLLIG SJ

Der von *Gerald Hartung* und *Magnus Schlette* herausgegebene Sammelband „Religiosität und intellektuelle Redlichkeit“, Tübingen 2012, ist aus einer Tagung hervorgegangen, die in einer Kooperation der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) mit der Kolleg-Forschergruppe (= KFG) „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ des Max-Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt im Jahre 2009 in Heidelberg stattfand. Im Vorwort wird von Herausgebern auf die besondere Bedeutung verwiesen, die der intellektuellen Redlichkeit für das Verständnis der Moderne zukomme; denn zweifellos handle es sich hierbei um ein Thema von beträchtlicher ideengeschichtlicher und systematischer Tragweite. In der instruktiven Einleitung, die ebenfalls von den beiden Herausgebern verfasst ist, wird klargestellt, dass die Haltung der intellektuellen Redlichkeit als solche und auch deren Bewährung an religiösen Überzeugungen keineswegs ein Produkt der neuzeitlichen Aufklärung darstellt, sondern bereits in der sokratischen und der christlichen Tradition anzutreffen ist. Gleichzeitig wird darauf verwiesen, dass sich in der Gegenwart vor allem Ernst Tugendhat darum bemüht habe, die Haltung intellektueller Redlichkeit unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Nietzsche und Weber in einer ethischen Konzeption des Guten zu fundieren, die freilich eine Option für den religiösen Glauben ausschließe. Außerdem wird darauf verwiesen, dass Tugendhats Auszeichnung der mystischen Haltung als einer modernen, begründungsrational rechtfertigungsfähigen Alternative religiöser Selbstvergewisserung zum Glauben „dem religiösen Stimmungsbild unter den Dichtern und Denkern verschiedenster Provenienz in der klassischen Moderne“ verwandt sei, welche sich „in religionskritischer Abgrenzung von dem Sinnstiftungspotenzial des Christentums unterschiedlichen Spielarten einer ‚gottlosen Mystik‘ (Fritz Mauthner)“ zuwandten oder zumindest, wie etwa William James und Paul Tillich, „mystischen bzw. quasi-mystischen Erfahrungen eine die Religion fundierende und deren Aussagegehalt relativierende Bedeutung zugeschrieben haben“¹. Schließlich verweisen die Herausgeber in diesem Zusammenhang auch auf Ernst Troeltsch, der bereits in den 1920er Jahren der mystischen Haltung prognostiziert habe, sie sei eine zukunftsfrüchtige Artikulationsgestalt moderner Religiosität.

Die Einleitung ist ebenfalls aufschlussreich für den Kontext, in dem die Herausgeber die Überlegungen des vorliegenden Sammelbandes verorten. Sie stellen dort nämlich fest, dass in den geistes- und geschichtswissenschaftlichen Diskursen der Gegenwart die Auseinandersetzung mit dem Thema Religion einen immer größeren Raum einnimmt. Als religionspolitische Gründe für eine solche Tendenz nennen sie die gewaltsamen Konflikte religiöser Akteure untereinander beziehungsweise mit den staatlichen Institutionen im Vorderen Orient, die wachsenden Ansprüche religiöser Akteure auf eine öffentliche Rolle in den europäischen Gesellschaften, die Konflikte zwischen Religion und Laizismus und die ernüchternden Befunde massiv gefährdeter Integration vieler Migranten aus islamisch geprägten Herkunftsländern in Westeuropa. Soziologie, Geschichtswissenschaft und Philosophie sind daher ihrer Meinung nach „mehr denn je herausgefordert, die Handlungsrationalität religiöser Akteure zu erkunden und den Gehalt religiöser Deutungsmuster zu erkunden“². Wichtig ist für sie in diesem Zusammenhang, „dass die lebenspraktische Orientierung an religiösen Überlieferungen und ihren Lebenswelten nicht mehr von diskreditierten Gesellschaftsutopien des letzten

¹ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 13.

² Ebd. 1.

Jahrhunderts in Schach gehalten wird“³. Gleichzeitig sind sie davon überzeugt, „dass Kirchen und Religionsgemeinschaften nach wie ernst zu nehmende *Global Players* sind und – nachdem sich die empirische Falsifizierung modernisierungstheoretischer Säkularisierungsprognosen herumgesprochen hat – heute als solche anerkannt werden“⁴. Die Herausgeber lassen auch keinen Zweifel daran, dass die Philosophie durch den Bedeutungszuwachs des Religionsthemas im wissenschaftlichen Diskurs vor eine besondere Aufgabe gestellt wird, sofern sie nicht nur – mit Hegel gesprochen –, ihre Zeit in Gedanken zu fassen hat, sondern auch zu ihr normativ Stellung nehmen muss, ohne dafür freilich zugleich, was Hegel noch vorschwebte, die gesamte Weltgeschichte vor den Gerichtshof der geschichtlichen Vernunft ziehen zu können. Gleichwohl verbleibt der Philosophie, wie die Herausgeber betonen, die Aufgabe einer kritischen Analyse des gegenwärtigen Bewusstseins. Konkret könnte ihnen zufolge ihre Rolle in einer Klärung und Beurteilung von Geltungsansprüchen bestehen, die religiösen Praktiken und Überzeugungen eingeschrieben sind. Allerdings hängen Ziel und Aufgabe einer verantwortlichen Kritik in diesem Fall davon ab, wie weit man grundsätzlich bereit ist, solchen Geltungsansprüchen entgegenzukommen. Fakt ist nun zweifellos, dass sich viele philosophische Fachvertreter der Tradition der Aufklärung verpflichtet fühlen und die einschlägigen religionskritischen Thesen von Hume und Kant, Feuerbach und Marx, Nietzsche und Freud sowie Ayer und Mackie verinnerlicht haben. In „eklatantem Widerspruch zu einer Welt, die sich ihrem Selbstverständnis nicht nur offensichtlich widersetzt, sondern ihm weniger noch als vor fünfzig beziehungsweise vor zwanzig Jahren entgegenzukommen scheint“⁵, vertreten sie ihre alten Thesen. Man kann hier, wie die Herausgeber meinen, mit Fug und Recht fragen, ob man wirklich einen instruktiven Beitrag zum Begreifen der Gegenwartssituation leistet, wenn man die im philosophischen Diskurs einschlägigen religionskritischen Argumente lediglich wiederholt, um, wie Daniel Dennett formuliert, den Bann der Religion in einer unaufgeklärten Welt zu brechen. Der Umstand, dass die Religion die Kritik zu überleben scheint, sollte nach Meinung der Herausgeber vielmehr ein Anlass sein, die herkömmliche Religionskritik zu überdenken. Konkret setzt dies allerdings voraus, dass man sich von den eingespielten Gefechten zwischen Religionskritik und Apologetik löst und neu über die Grenzen von Affirmation und Kritik nachdenkt. Dabei kann es freilich nicht darum gehen, dass eine der beiden Seiten gegen die andere ausgespielt wird; vielmehr kommt es darauf an, dass beide Seiten „in ihrer relativen Berechtigung plausibilisiert werden“⁶. Für einen solchen Neuansatz religionsphilosophischer Reflexion bietet die Auseinandersetzung mit der Bedeutung intellektueller Redlichkeit als praktischer Haltung – davon gehen die Herausgeber aus – zweifellos einen geeigneten Ansatzpunkt. Es lässt sich zwar nicht leugnen, dass religiöse Überzeugungen, wie alle Überzeugungen, von existenzieller Bedeutung hochgradig selbstimmunisierungsanfällig sind, und sicherlich ist es auch hochgradig kontrovers, in welchem Sinn religiöse Überzeugungsinhalte überhaupt wahr beziehungsweise richtig oder falsch sein können. Andererseits wird man aber nicht sagen können, dass die Spannung von intellektueller Redlichkeit und Religiosität *eo ipso* auf einer „negativen Disposition der Haltung intellektueller Redlichkeit gegenüber praktizierter Religiosität“⁷ beruht, auch wenn sie historisch meist so verstanden wird. Denn diese Spannung könnte sich „ebenso sehr durch die Aufforderung bewähren, religiöse Überzeugungen ernst zu nehmen und die ihnen gegebenenfalls innewohnende Rationalität gegen ein verengtes Vernunftverständnis zu verteidigen“⁸. Diese Möglichkeit möchten die Herausgeber und Beiträger des Sammelbands mit inklusive der Einleitung 18 Beiträgen ausloten. Ausdrücklich verweisen die Herausgeber auf die Differenz, die zwischen einer philosophischen Selbstverständigung über eine intellektuell redliche

³ Ebd.

⁴ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 2.

⁵ Ebd.

⁶ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 3.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

Vereinbarkeit von praktizierter Religiosität und aufgeklärter Vernunft und den einschlägigen, von der theoretischen Vernunft dominierten Bemühungen um eine Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen beziehungsweise Glauben und Denken besteht, die auch der klassischen Religionskritik zu Grunde liegen. Denn im ersten Fall findet das Geben und Nehmen von Gründen für religiöse Meinungen und Überzeugungen nicht im Raum der theoretischen Vernunft statt, sondern im Bereich der praktischen Vernunft. In Frage steht nämlich, ob es begründeterweise gut für mein Leben sein kann, religiöse Intuitionen entweder zurückzuweisen oder zu artikulieren respektive religiöse Überzeugungen auszubilden oder aufzugeben. Faktisch kreisen alle Beiträge dieses Sammelbandes um das Spannungsverhältnis von Religiosität und intellektueller Redlichkeit, wobei sich, wie die Herausgeber formulieren, „ideengeschichtliche Darstellungen, Darstellungen gegenwärtiger Positionen und begriffliche Annäherungen an das Thema wechselseitig ergänzen und erhellen“⁹. Aus Raumgründen kann lediglich auf einen Teil der Beiträge eingegangen werden, intendiert ist nur ein exemplarischer Einblick in ein in vielfacher Hinsicht anregendes Gemeinschaftsprojekt.

1. Ideengeschichtliche Reminiszenzen

G. Hartung erwägt in seinem Beitrag über das Verständnis von intellektueller Redlichkeit bei David Friedrich Strauß, ob dieser von Nietzsche geradezu verballhornte Autor nicht um eine maßvolle Form von intellektueller Redlichkeit bemüht war, „weil er durch seine anthropologische Deutung der Christologie an dem religiösen Kernbestand des Christentums tatsächlich festzuhalten sich bemühte, die Religiosität also gerade nicht in die entgrenzte Redlichkeit einer bis zur Destruktion des Kritisierten fortgeführten Religionskritik überführt hat“¹⁰. *M. Kleinert* versucht in einem Beitrag, der sich mit der Ambivalenz von Nietzsches Verständnis von intellektueller Redlichkeit in seinem „Antichrist“ befasst, deutlich zu machen, „dass Nietzsche entgegen dem ersten Anschein keineswegs eindeutig dem Lager der schonungslosen intellektuellen Redlichkeit [...] zuzurechnen ist, sondern deren Zwiespältigkeit kritisch reflektiert“¹¹. Wenn Nietzsche die Geltung der Religion von dem monotheistischen Gott her denkt als den Ursprung absoluter Wahrheit und Richtigkeit, was dazu führt, dass Religion für ihn unter dem Druck der modernen psychologischen, natur- und religionsphilosophischen Forschung zwangsläufig ihr Fundament verliert, dann geht der amerikanische Pragmatist William James, wie *F. Krämer* in ihrem Beitrag zeigt, einen ganz anderen Weg. James leitet das religiöse Selbstverständnis nämlich „nicht top down von einem bestimmten Gottesbegriff ab“, sondern baut diesen „bottom up aus dem Gehalt und der lebenspraktischen Relevanz religiöser Erfahrungen auf“¹². Krämer macht deutlich, dass auch James der intellektuellen Redlichkeit verpflichtet ist, die sie „unter Bezug auf Ernst Tugendhat heuristisch als ‚Fähigkeit zur Selbsterkenntnis und -kritik‘ sowie – in Tugendhats eigenen Worten – als ‚Haltung der Offenheit für Gründe, die gegen die eigene Meinung sprechen‘, definiert“¹³. Allerdings ist der Gegenstand redlicher Selbstvergewisserung bei James ein ganz anderer als bei Nietzsche. Wie Krämer zeigt, ist ein gläubiger Mensch für James dann intellektuell aufrichtig, wenn er wahrheitsgemäß, das heißt nach bestem Wissen und Gewissen, von dem Hergang und dem Inhalt der religiösen Erfahrung, die er gemacht hat, erzählt. Das aber schließt die Bereitschaft ein, dass man die äußere Wirklichkeit, wie sie der gesunde Menschenverstand und die Wissenschaft bestimmen, als mögliches Korrektiv der eigenen Erfahrung zulässt. Andererseits gilt freilich auch, dass die religiöse Erfahrung ihren Wert für das Leben beweisen muss, um sowohl auf der Ebene des Individuums wie der der Gesellschaft glaubhaft zu sein. Krämer argu-

⁹ *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 14.

¹⁰ *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 16.

¹¹ Ebd.

¹² *Hartung/Schlette* (Hgg.) Religiosität, 17.

¹³ Ebd.

mentiert nun, dass James der Frage, ob eine Person eine Erfahrung wirklich gemacht hat, einen religionstheoretischen Vorrang einräumt gegenüber der Frage, ob es sich um die Erfahrung eines wirklichen Objekts handelt.

M. Höfner widmet sich in seinem Beitrag der Kontroverse, die Adolf von Harnack und Karl Barth 1923 in der Zeitschrift „Christliche Welt“ ausgetragen haben über die Frage, welche Rolle der intellektuellen Redlichkeit im Theologietreiben zukomme. Höfner ist der Meinung, besagte Kontroverse habe unter dem Aspekt nichts von ihrer Aktualität verloren, dass sie die Frage nach Begründung und Wissenschaftlichkeit theologischer Reflexion im Spannungsfeld von historischer Methode und offenbarungstheologischem Ansatz verortet. Harnacks Argumentation entspricht ihm zufolge der klassischen Form des Anspruchs auf intellektuelle Redlichkeit „in direkterer Weise, insofern er an der Vorstellung einer modernen, nicht perspektivisch gebrochenen Einheitsvernunft festhält und damit einen allgemeinen Maßstab von Rationalität voraussetzt, dem sich auch eine intellektuell redlich verführende Theologie verpflichtet wissen muss“¹⁴. Dagegen entfernt sich Barth, wie Höfner betont, insofern von dem klassischen Anspruch intellektueller Redlichkeit, als er auf die Annahme eines allgemeinen Rationalitätsmaßstabs verzichtet und stattdessen die theologische Reflexion sowohl in der Bestimmung ihres Gegenstandes wie auch in ihrem Vollzug auf die interne Rationalität des christlichen Glaubens verpflichtet. Philosophisch gesprochen werde auf diese Weise die Forderung epistemischer Rechtfertigung bei Barth dadurch relativiert, „dass er den Gegenstandssinn religiöser Aussagen an den ‚Vollzugssinn‘ (Heidegger) christlichen Glaubens und damit an die Perspektive von Beteiligten zurückbindet“¹⁵. Wir haben es hier also nach Höfner mit zwei Weisen zu tun, wie man intellektuell redliche Theologie verstehen kann. Bei Harnacks Ansatz stelle sich allerdings die Frage, wie die Begründung theologischer Reflexion auf historische Phänomene der Religion „der ‚Sachlichkeit‘ christlicher Rede von Gott und darin der internen Rationalität des christlichen Glaubens“ gerecht werden könne; bei Barths Ansatz hingegen stehe die Frage im Raum, wie ein offenbarungstheologischer Ansatz der „Gefahr fideistischer Selbstisolierung gegenüber Diskursen außertheologischer Wissenschaft“¹⁶ entgegen könne.

Mit Bultmanns Redlichkeitsforderung befasst sich H. Deuser in seinem Beitrag. Sich als Christ und Wissenschaftler dem Anspruch intellektueller Redlichkeit zu stellen, so stellt er klar, schließe für Bultmann ein *sacrificium intellectus* aus, denn es bedeute zunächst einmal, „eine Absage an die kosmologischen Implikationen des biblischen Weltbildes der ‚drei Stockwerke‘, an die Behauptung der Existenz von Geistern und Dämonen, an Wunder und Auferstehung als empirische Ereignisse“¹⁷. Allerdings sehe er die christliche Redlichkeitsforderung nicht allein schon durch die Übereinstimmung der theologischen Forschung mit den Objektivitätsstandards der geltenden Wissenschaftsauffassung gewahrt, sondern diese verlange ebenso „die Anerkennung der Nichtobjektivierbarkeit derjenigen Art von Selbstbezug, der allein sich der Gehalt des Evangeliums, die Verkündigung von der Nähe der Gottesherrschaft, sachangemessen erschließt“¹⁸. Bultmanns Leistung liegt nach Deuser darin, dass er durch die Entwicklung einer Methodologie existenzialer Interpretation die Kritik der Weltbilder mit der Begründung eines Textverständnisses verbunden hat, das „den Kerngehalt der Verkündigung und den performativen Sinn ihrer ‚Anrede‘, des ‚Kerygmas‘ bewahrt“. Wenn freilich das Kerygma den Einzelnen zum praktischen Bewusstsein der „eschatologischen Entscheidungssituation“ führen soll, so stellt sich für Deuser die Frage nach einer Artikulation dieses Bewusstseins, die auch dessen existenzielle Lebbarkeit gewährleistet. Deuser hat hier Zweifel. Er stellt die Frage, ob nicht Bultmanns Entmythologisierungsprogramm das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe, da doch gerade die existen-

¹⁴ M. Höfner, Intellektuell redliche Theologie?, in: Hartung/Schlette (Hgg.), Religiosität, 147–160, 158.

¹⁵ Höfner, Intellektuell redliche Theologie?, 159.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Hartung/Schlette (Hgg.), Religiosität, 20.

¹⁸ Ebd.

ziell gebundene und zugleich allgemein produktive Bildkraft und übertragene Gegenstandsbeziehung der religiösen Sprache narrativ darstellbar mache, was Bultmann „eschatologisch“ nennt, nämlich das alles entscheidende Selbst-, Welt- und Gottesverstehen eines Menschen. Dankenswerterweise enthält der Sammelband auch einen Beitrag von A. R. Batlogg (SJ) zum Thema „Intellektuelle Redlichkeit als Habitus bei Karl Rahner“. Nach Batlogg ist für Rahner klar, wer meine, dass er, um intellektuell redlich bleiben zu können, alle Voraussetzungen des christlichen Glaubens wissenschaftlich durchreflektiert haben müsse, der verkenne die existenziale Differenz, die zwischen dem in der Tat des Lebens Implizierten und dem wissenschaftlich Reflektierten bestehe. In einem solchen Fall drohe die intellektuelle Redlichkeit jeden Entscheidungsimpuls zu neutralisieren. Intellektuelle Redlichkeit könne demnach „nicht als Präjudiz der Entscheidung zwischen Glaube und Nicht-Glaube dienen, sondern allenfalls nachdem diese Entscheidung getroffen worden ist, auf die Art und Weise Einfluss nehmen, wie sie alsdann lebenspraktisch vollzogen wird“¹⁹.

2. Darstellung gegenwärtiger Positionen

Mit *Rebecca Kleins* Beitrag zu Plantingas Verständnis von intellektueller Redlichkeit wendet sich der Sammelband der aktuellen religionsphilosophischen Diskussion zu. Plantinga nimmt bekanntlich einen Richtungswechsel der üblichen Verhältnisbestimmung von Religiosität und intellektueller Redlichkeit vor. Denn anstelle der begründungsrationalen Problematisierung religiöser Überzeugungen tritt Plantinga für eine religiöse Problematisierung der Begründungsrationalität ein. Ein solches Procedere wird damit begründet, dass die grundlegenden religiösen Überzeugungen zu den *proper basic beliefs* gehören, die sich ebenso wie die Sinneswahrnehmungen oder die logischen Denkkoperationen, „spontan und ohne argumentative Evidenzen“ bilden und normalerweise im Rahmen eines natürlichen Entwicklungsplans unserer kognitiven Vermögen gerechtfertigt sind. Die Pointe von Plantingas Position sieht Klein „in der Auffassung, dass es keinen privilegierten Standpunkt gibt, von dem aus die Gläubigen sich die Bedingungen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen – und damit außerreligiöse Bedingungen der Wahrheitsfähigkeit ihrer eigenen Überzeugungen – diktieren lassen müssten“²⁰. Die Umkehrung der Frageperspektive von Religiosität und intellektueller Redlichkeit, die Plantinga vornimmt, hat nach Klein zur Folge, dass religiöse Menschen nicht länger zuerst ihre Rechtschaffenheit beweisen müssen, bevor sie glauben dürfen. Plantinga arbeitet ihr zufolge mit einem Modell für die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen, das Vertrauen und nicht Skepsis zum Ausgangspunkt des Nachdenkens über deren Wahrheitsfähigkeit und intellektuelle Legitimität macht. Er operiert mit einer epistemologischen Strategie, die in der Lage ist, „die Christen aus der Defensive gegenüber den Ansprüchen einer ‚intellektuell redlichen‘ Religionskritik herauszumanövrieren“²¹. In diametralem Gegensatz zu Plantingas Verteidigung der epistemischen Dignität religiöser Überzeugungen stehen Tugendhats religionskritische Überlegungen, die Gegenstand des Beitrags von C. Thies sind. Tugendhat geht bei seiner These, intellektuell redliche Menschen dürften heute nicht mehr religiös sein, von dem theistischen Glauben an eine allmächtige Person außerhalb von Raum und Zeit aus, den er mit Blick auf das moderne naturwissenschaftliche Wissen für obsolet hält, da man heute nicht mehr so naiv sein könne, sich Gott auf einer Wolke oder als kausal wirkende Macht vorzustellen. Gegen diese starke Version des Atheismus lässt sich freilich nach Thies einwenden, „dass wir zwar nichts sinnlich wahrnehmen, aber sehr wohl etwas denken können, was außerhalb des Raumes existiert“²². Außerdem macht Thies geltend, dass Gott sich nicht in einer Subjekt-Beziehung of-

¹⁹ *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 21.

²⁰ *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 22.

²¹ Ebd.

²² C. Thies, Redlichkeit versus Religiosität, in: *Hartung/Schlette*, Religiosität, 203–228, 216.

fenbare, sondern in einer Subjekt-Subjekt-Beziehung, und zwar als absolutes Du, worauf die Dialogphilosophie mit Recht hingewiesen habe. Faktisch begegnet aber auch Thies sowohl der theoretischen wie auch der praktischen Gotteskonzeption mit Skepsis. Wenn die epistemisch-theoretische Gotteskonzeption, die Gott als Ding an sich betrachtet, einen Agnostizismus nahelegt, so führt die intersubjektiv-praktische ihm zufolge gar zu einem Atheismus, da sich das Theodizee-Problem als unlösbar erweise. Denn das Vertrauen in das absolute Du des Glaubens könne enttäuscht werden, und es sei bisher nicht gelungen, auf die zentrale Frage, warum Gott das Negative zulässt, eine befriedigende Antwort zu geben. Die Herausgeber weisen in der Einleitung auf eine Gemeinsamkeit zwischen Thies und Tugendhat hin, die bei beiden ungeachtet aller Differenz besteht. Beide sehen in der Mystik „eine Ausdrucksform redlicher Frömmigkeit“²³. Thies bringt diese Gemeinsamkeit in seinem Beitrag wie folgt auf den Punkt: „Tugendhat lehnt die Gotteshypothese ab, plädiert aber für die Mystik und hat das Staunen nicht verlernt. Meine Überlegungen, die von einem weiten Begriff von Religion ausgehen, haben diesen Weg überprüft, und ich bin zu dem Ergebnis gelangt, dass sich mystische und kosmische Religiosität sehr wohl mit intellektueller Redlichkeit verbinden lassen.“²⁴ In der Sache hält er Tugendhats Forderung nach intellektueller Redlichkeit für berechtigt. Das Eintreten für die intellektuelle Redlichkeit zwingt seines Erachtens aber nicht zum Abschied von jeder Art von Religion. Thies plädiert vielmehr für einen religiösen Atheismus, den er a) von einem methodischen, b) einem weltanschaulichen und c) von einem frommen Atheismus absetzt. Methodischer Atheismus ist ihm zufolge eine Forderung der wissenschaftlichen Redlichkeit, der jeder empirische Wissenschaftler Folge leistet; denn kein Physiker, kein Biologe und kein Historiker dürfe in seinen Forschungen auf die Hypothese Gott zurückgreifen. Selbst für Religionswissenschaftler gelte, dass sie methodische Atheisten sein müssten. Theologen hingegen werden seines Erachtens „die Hypothese Gott voraussetzen, die in ihrem Pro und Contra diskutiert wird von der Philosophie (genauer: der philosophischen Theologie, nicht der Religionsphilosophie)“²⁵. Als weltanschauliche Atheisten bezeichnet Thies „diejenigen, die aus ihrer Ablehnung Gottes eine neue Weltanschauung, ja eine neue Religion machen, etwa auf der Grundlage der von Darwin begründeten Evolutionstheorie“²⁶. Religion und Wissenschaft stehen für sie also auf einer Ebene und bilden eine vollständige Alternative. Wenn man von dieser Entgegensetzung ausgeht, die Thies freilich für falsch hält, so hat der Szientismus die stärkeren Argumente für sich. Als weltweit bekanntesten Vertreter einer solchen Position nennt Thies Dawkins. Als Vertreter eines frommen Atheismus kann hingegen Herbert Schnädelbach gelten. Thies porträtiert die Vertreter eines frommen Atheismus wie folgt: „Diese sind nicht kämpferisch und nicht gewollt fröhlich (wie die weltanschaulichen Atheisten); sie sind eher melancholisch, denn sie wissen, welche Folgen der ‚Tod Gottes‘ für uns hat. Fromme Atheisten wissen noch, was mit Gott gemeint war, gehen wohl sogar aus Traditionsbewusstsein in die Kirche, haben aber ihren Glauben verloren und kennen keine Argumente für Gottes Existenz.“²⁷ Abschließend geht Thies noch kurz auf den von ihm vertretenen religiösen Atheismus ein. Nach Tugendhat, so bemerkt er, sei dieser Begriff eine *contradictio in adiecto*, denn Religion und Gott gehörten notwendig zusammen. Thies ist jedoch der Meinung, dass man eine solche in seinen Augen sehr verengte Terminologie nicht übernehmen müsse; es sei auch möglich, die mystische und kosmische Religiosität unter dem Ausdruck „Spiritualität“ zu subsumieren. Ihre Zugehörigkeit zur religiösen Bedeutungswelt wäre dadurch nicht in Frage gestellt. Es bleibt also für Thies dabei, dass der religiöse Atheist die Gotteshypothese zwar ablehnt; er hat aber „mystische Erfahrungen gemacht und/

²³ Hartung/Schlette (Hgg.), 23

²⁴ Thies, Redlichkeit, 225.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

oder staunt über die unbegreiflichen Wunder der Welt²⁸. Zur Erläuterung einer solchen These fügt Thies noch hinzu, dass sich ohnehin die traditionellen Gestalten der Religion nicht verteidigen ließen; man könne bestenfalls etwas von der überkommenen Religion in verwandelter Form retten. Thies bringt hier das Bild einer von einer feindlichen Übermacht bedrohten Stadt. In einer solchen Situation, so betont er, sei es unsinnig, diese bis zum letzten Blutstropfen zu verteidigen; vielmehr solle man in dieser Situation den Versuch unternehmen, das Wichtigste zu bergen und sich dazu möglichst auch der überlegenen Mittel des Gegners bedienen. Zu diesen wertvollen Schätzen gehören für Thies die mystische und kosmische Religiosität.

Generell verkörpern *Plantinga* und *Tugendhat* nach Meinung der Herausgeber zwei Positionen, die im deutlichen Widerstreit stehen: zum einen die Position einer „theistischen Inanspruchnahme intellektueller Redlichkeit gegen ihre naturalistische Vereinnahmung“ und zum anderen die Position einer „naturalistisch begründeten Absage an die Möglichkeit eines intellektuell redlichen Theismus“²⁹. Den Versuch einer Synthese von Naturalismus und Theismus unternimmt hingegen *M. Johnson*, mit dem sich *M. Schlette* in seinem Beitrag befasst. Gegen die *undergraduate atheists* verteidigt Johnson, was er als den Kern der theistischen Religiosität betrachtet. Diesen gelte es nach Meinung von Johnson, lediglich von den supernaturalistischen Überformungen zu befreien, die ihn „bereits in der Bibel zu verdecken begonnen und sich in der religionsgeschichtlichen Entwicklung verhängnisvollerweise gegen die natürliche Vernunft durchgesetzt hätten“³⁰. Für Schlette ist allerdings aus verschiedenen Gründen zweifelhaft, „ob Johnstons pantheistische Reformulierung des Theismus, in die seine Kritik am Supernaturalismus mündet, aus der Perspektive der Gläubigen überhaupt noch als plausible Deutung des Kerns ihres religiösen Selbstverständnisses erkannt werden“³¹. Interesse verdienen schließlich auch die Überlegungen von *M. Reder*. Dieser geht unter dem Titel „Intellektuelle Redlichkeit gegenüber dem Anderen der Vernunft“ kantischen Spuren im Nachdenken von Habermas und Derrida gegenüber der Religion nach. Dabei bezieht er sich auf zwei Philosophen, die sich weniger mit der Frage befassen, welche Positionen bezüglich der Gotteshypothese intellektuell redlich bezogen werden können, sondern die sich vielmehr „Gedanken über die Bedingungen machen, unter denen solche Positionen in der Form eines symmetrischen und paritätischen Miteinanders überhaupt gewinnbringend für alle Seiten verfochten werden können“³².

Intellektuelle Redlichkeit bedeutet nämlich, wie Reder betont, für Habermas und Derrida in erster Linie, „sich auf ein philosophisches Gespräch einzulassen, um nicht gegen-, sondern miteinander zu sprechen“³³. Ein solcher Austausch sei für sie, selbst wenn dabei nach wie vor Differenzen zu Tage treten, „der Kern des Philosophietreibens, wenn dieses intellektuell redlich sein soll“³⁴. Von daher legt sich für die Herausgeber eine Unterscheidung nahe „zwischen intellektueller Redlichkeit erster Stufe, welche die Überzeugungsbildung und Vertretung einer inhaltlichen Position gegenüber Dritten bestimmt, und intellektueller Redlichkeit zweiter Stufe [...], die um des fruchtbaren Gesprächs willen eine Distanzierung von der eigenen redlicherweise vertretenen Position und die vorurteilsfreie Bereitschaft zur wechselseitigen Einstellungsübernahme verlangt“³⁵. Diese Bedeutungsverschiebung in Sachen intellektueller Redlichkeit sei, so meinen sie, nicht ohne Brisanz, denn man könne daran sehen, dass durchaus Zweifel angebracht seien, ob *Tugendhat* unter Berücksichtigung seiner Kernthese einem solchen Anspruch gerecht werden könne. Im Übrigen verweisen die Herausgeber darauf, dass

²⁸ Ebd.

²⁹ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 25.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 26.

³³ *M. Reder*, *Intellektuelle Redlichkeit gegenüber dem Anderen der Vernunft*, in: *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 267–288, 268.

³⁴ Ebd.

³⁵ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 26.

die von Habermas und Derrida verfochtene Variante intellektueller Redlichkeit auch Motive aufgreife, die bei anderen Autoren dieses Sammelbandes eine Rolle spielen. Diese Motive kehren ihnen zufolge dort wieder, wo der Anspruch intellektueller Redlichkeit mit der Rationalität der reziproken, verständigungsorientierten Einstellungsübernahme identifiziert wird. Reder macht deutlich, dass sich aus diesem Anspruch für Habermas und Derrida die Konsequenz ergibt, „sich aus der Außenperspektive säkularer philosophischer Intellektueller auf das Selbstverständnis religiöser Menschen einzulassen, anstatt es mit der Geste religionskritischer Decouvrierung auf nicht-religiöse Sachverhalte zu reduzieren oder mit paternalistischer Geste in nicht-religiöse Bewusstseinsgestalten zu überführen, die dem vermeintlich religiös Intendierten besser gerecht würden“³⁶. Zugleich weist Reder darauf hin, dass es Derrida leichter hat, diesem Anspruch gerecht zu werden, insofern er Säkularität und Religiosität in der intrinsischen Wechselbezüglichkeit von Glauben und Wissen fundiert, wohingegen Habermas von einem Gegensatzverhältnis von Glauben und Wissen ausgeht und daher die Religion aus einer Außenperspektive nur als „opak“ wahrnehmen kann und damit auf eine Eigenschaft rekurriert, die von den Gläubigen keineswegs als überzeugendes Gesprächsangebot aufgefasst werden kann. Reder schließt sich hier der Kritik von Hans Joas an, der gegen die Habermas'sche These von der Opazität des Kerns religiöser Einstellungen eingewandt hatte, für religiöse Menschen sei der Kern ihrer Auffassungen das subjektiv Evidenteste, nämlich die Erleuchtung. Dieses subjektiv Evidenteste opak zu nennen, sei nur möglich aus einer reinen Außenperspektive. Reder resümiert: Habermas und Derrida stellen sich ohne Zweifel in redlicher Weise dem Anderen der Vernunft. Allerdings blieben sie in manchen Aspekten ihren eigenen Grundannahmen zu sehr verhaftet, weshalb von ihnen das Phänomen Religion teilweise verzerrt oder verkürzt in den Blick genommen werde. Gleichwohl könne der Diskurs über Religion ihre beiden Vorschläge aufnehmen und dabei eine philosophische Argumentation gegenüber dem Anderen der Vernunft noch klarer artikulieren.

3. Begrifflich-systematische Annäherungen

Um eine grundsätzliche Klärung des Problems intellektueller Redlichkeit bemüht sich *M. Jung* in seinem Beitrag „Qualitatives Denken und rationale Begründung“. Seiner Meinung nach stehen wir heute vor folgender Alternative: Besteht intellektuelle Redlichkeit im Wesentlichen darin, einen scientistischen Ontologie für normativ zu halten, was bei Tugendhat dazu führt, dass er einer ebenso schroffen wie ahistorischen Weise Religion als diametralen Gegensatz zur Mystik versteht, oder gilt es gerade, einen solchen ontologischen Sündenfall der analytischen Philosophie im Rückgriff auf den Pragmatismus zu vermeiden? Im Anschluss an Dewey entwickelt Jung ein Konzept qualitativer Artikuliertheit, das es ermöglicht, intellektuelle Redlichkeit als menschliches Bemühen zu verstehen, das es dem Menschen ermöglicht, sein qualitatives und erstpersonales Weltverhältnis ausdrücklich und damit sich selbst und anderen reflexiv zugänglich zu machen. Jung zufolge wird der Anspruch intellektueller Redlichkeit von Rationalitätsformen unterlaufen, welche die Perspektiven entweder der dritten Person Singular oder der ersten Person Plural gegen die Erlebnisperspektive der ersten Person Singular ausspielen. Ersteres ist nach Jung der Fall bei einer Ausweitung der innerweltlichen epistemischen Standards auf das qualitative Weltverhältnis, die eine Diskreditierung der Erste-Person-Perspektive zur Folge hat. Exemplarisch für den zweiten Fall ist ihm zufolge der von Brandom vertretene rationalistische Expressivismus, der, wie Jung formuliert „die nichtpropositionalen Aspekte von Erfahrung nur in der restringierten Form nichtreferentieller Eingangszüge für inferentielle Debatten zulässt“³⁷. Dewey hingegen macht nach Jung deutlich, dass der Weg rationaler Selbstvergewisserung

³⁶ Ebd.

³⁷ *M. Jung*, Qualitatives Denken und rationale Begründung, in: *Hartung/Schlette* (Hgg.), Religiosität, 317.

nicht nur von der Qualität erlebter Situationen seinen Ausgang nehme, sondern auch in Inhalt und Richtung von qualitativ gespürten Gestaltantizipationen gelungener inferentieller Explikation angeleitet werde. In diesem Zusammenhang betont er die Rolle der Emotionen für die qualitative Erfahrung und kritisiert die Pathosformel, die darauf hinauslaufe, nur noch Gründe zuzulassen, als schal, weil sie nicht berücksichtige, „dass Gründe ohne Emotionen gar keine Arbeit zu tun hätten“, und schlägt stattdessen vor, „den Akzent der Redlichkeitsforderung von der inferentiellen Geschlossenheit auf die Stimmigkeit der Beziehung zwischen qualitativen Situationen und rationalen Begründungen zu verlagern“³⁸. Auf dieser Basis macht er deutlich, „wie intellektuell redliche Religiosität als stete Bemühung um die Stimmigkeit zwischen religiösen Erfahrungen und ihrer semantischen Explikation zu verstehen ist“³⁹. Jung schreibt: „Wer z. B. in der Moderne glaubt, eine religiöse Erfahrung gemacht zu haben, kann dementsprechend die Bedeutung seines Erlebens nur dann intellektuell redlich explizieren, wenn er alternative (etwa psychoanalytische, projektionstheoretische oder neurowissenschaftliche) Semantisierungsangebote ernstlich erwägt.“⁴⁰ Andererseits billigt er dem qualitativen religiösen Erleben ein Vetorecht gegenüber inadäquaten Semantisierungen zu und hält fest, das pragmatistische Konzept intellektueller Redlichkeit zielen „weder auf eine ‚Hermeneutik des Verdachts‘, die [...] religiöse Überzeugungen immer schon als ideologisch entlarvt haben will, noch auf die reflexionslose Treue zum Erleben (das ja als reines Erleben weder bestimmten Gehalt noch Geltungsanspruch aufweist), vielmehr auf eine Art von ‚reflective equilibrium‘ zwischen qualitativer Präsenz und diskursiver Bewahrung“⁴¹. Religiosität bestimmt Jung als „intellektuelle, qualitativ bestimmte, spätestens in der Moderne auch radikal eklektisch mögliche Aneignung der sozialen Sinnvorräte expliziter Religionen“⁴². Institutionelle Großreligionen versteht er „als Knotenpunkte religiöser Traditionsgeflechte“, die seines Erachtens nicht „als überzeitliche Wesenheiten“ verstanden werden dürften, sondern als „dynamische Gleichgewichtszustände zwischen drei Faktorenbündeln“⁴³ begriffen werden müssten. Zu diesen Faktorenbündeln rechnet er erstens Schematisierungen qualitativen Erlebens, zweitens diachron stabilisierte rituelle Interaktionen sowie drittens narrativ und propositional explizierte Geltungsansprüche. Explizite Religion prästrukturiert ihm zufolge sowohl kollektive wie individuelles Erleben, was jedem deutlich sein dürfte, der einmal einen Kirchenraum betreten oder einem Gottesdienst beigewohnt hat. Zentral geschieht dies, wie Jung deutlich macht, „in ritualisierten und gegen Veränderung abgeschirmten Praktiken (Liturgien, Prozessionen, Opferfeiern, Sakramenten etc.), in denen Menschen direkte Interaktionserfahrungen machen“⁴⁴. Allerdings gilt es zu bedenken, dass die Transformation und Stabilisierung klärungsbedürftiger Situationen wie Geburt- und Sterblichkeit, Kontingenz- und Transzendenzerfahrungen via Erlebnisprägung und Ritual noch unabgeschlossen ist. Sie gehorchen vielmehr „einer Logik der Explikation, die sich zunächst in Geschichten entfaltet und schließlich in den ‚Weltreligionen‘ auch auf inferentielle Klärung in Form von propositionalen Diskursen (Lehren, Dogmatiken) hindrängt“⁴⁵. Jung geht davon aus, dass sich der letztgenannte Aspekt in der Moderne aus allen partiellen Netzwerken emanzipiert habe, sodass es keine inferentiellen Netzwerke mehr gebe. Konkret bedeutet dies, dass die interne Kohärenz eines in sich überzeugenden dogmatischen Systems nicht mehr genügt. Das beste Beispiel hierfür liefert nach Jung das Schicksal der katholischen Neuscholastik. Vor dem Hintergrund eines „dynamisierten Religionsbegriffs“⁴⁶ stellt sich allerdings die Frage, wie es unter diesen

³⁸ Jung, *Qualitatives Denken*, 321.

³⁹ Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 28.

⁴⁰ Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 322.

⁴¹ Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 323.

⁴² Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 324.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Hartung/Schlette (Hgg.), *Religiosität*, 325.

Umständen mit der Redlichkeitsforderung bestellt ist, die sich offenkundig auf Individuen in ihrem Verhältnis zu verfassten Religionen bezieht. Klar ist zunächst nach Jung, „dass es soziale Sanktionen für religiöse Optionen zumindest in den westlichen Staaten nicht gibt“ und „die Kirchen ihre Macht verloren haben, erstpersonale Erfahrung unter institutionelle und dogmatische Systeme zu subsumieren“⁴⁷. Andererseits lässt er aber auch keinen Zweifel daran, dass dann, wenn das reflexive Gleichgewicht zwischen situativen Qualitäten und ihrer Symbolisierung auf der kognitiven, affektiven Ebene gar nicht mehr gesucht werde, mit anderen Worten die persönlich als attraktiv empfundenen Versatzstücke aus dem Angebot des „religiösen Supermarkts“ nicht mehr im Raum der Gründe auf ihre Haltbarkeit hin überprüft würden, dass dann die intellektuelle Redlichkeit verloren gehe. In diesem Fall bleibt nach Jung nur „eine Art Erlebnisfundamentalismus“⁴⁸; zudem könne dort, wo Erlebniskriterien zum alleinigen Selektionskriterium für religiöse Riten und Narrationen werden, von einem qualitativen Denken nicht mehr die Rede sein. Denn bei einem solchen gehe es nicht um subjektive Qualia, sondern um „die indikative Funktion des Erlebens für klärungsbedürftige Interaktionszusammenhänge (Situationen), deren sachlogischer Eigensinn vom Selbst eben nicht hervorgebracht, sondern zunächst empfunden wird, um dann diskursiv expliziert zu werden“⁴⁹. Eine solche Explikation – daran hält Jung fest – kann ohne den Rekurs auf die symbolischen Gehalte der großen Religionen nicht auskommen. Denn seines Erachtens entstehen nur in diesem Prozess Geltungsansprüche, die das Selbst kognitiv normativ und affektiv binden. Wenn ein solcher Prozess zu Gunsten der Kultivierung von Erlebnisqualitäten um ihrer selbst oder bestenfalls ihrer therapeutischen Funktionen willen ausgeblendet wird, kommt es, wie Jung betont, lediglich zur Herausbildung von residualen Formen der Wellness-Religiosität, in denen die Forderung nach intellektueller Redlichkeit keine Rolle mehr spielt.

4. Fazit

Als wesentlichen Ertrag der in dem Sammelband unternommenen Klärungsversuche zum Problem intellektueller Redlichkeit halten die Herausgeber fest:

1) Faktisch ist geschichtlich ein Prozess der wechselseitigen Abarbeitung von Religion und intellektueller Redlichkeit zu konstatieren, der dazu führt, dass sich die Auffassungen davon ändern, was wir unter beiden Größen jeweils zu verstehen haben.

2) Haben die Autoren der Aufklärung und des 19. Jahrhundert die Methoden und Ergebnisse der neuzeitlichen Wissenschaften als eine Herausforderung erfahren, der man sich zu stellen habe, so machen jüngere Wortmeldungen darauf aufmerksam, „dass die Artikulation von Religiosität einen ihrerseits begründungsrationalen Einspruch gegen die Absolutsetzung der wissenschaftlichen Rationalität darstellen kann“⁵⁰.

3) Für die intellektuelle Redlichkeit ergibt sich daraus, dass diese immer sensibler wird für die unterschiedlichen Formen und Medien der Begründung, in der sie sich zu bewähren hat; für die Religiosität gilt, dass sie immer anspruchsvoller wird im Bemühen um Differenzierung von dem, was ihr äußerlich ist.

4) Das Spannungsverhältnis zwischen Religiosität und intellektueller Redlichkeit wird nicht durch die wachsende Verbreitung areligiöser Einstellungen oder durch die Nivellierung der Rolle verschwinden, welche die intellektuelle Redlichkeit für das religiöse Selbstbewusstsein besitzt. Dieses Spannungsverhältnis bleibt vielmehr bestehen und ermöglicht eine produktive Dynamik, die positive Auswirkungen hat für ein vertieftes Verständnis der *condition humaine*.

5) Unter der Prämisse, dass der Begriff der Religiosität, „das Verhältnis der Menschen zur Religion sub specie der individuellen, d. h. affektiven und existenzbezüglichen

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ *Hartung/Schlette* (Hgg.), *Religiosität*, 30.

Empfänglichkeit für ihre Artikulations- und Praxisformen bezeichnet⁵¹, macht die Ideengeschichte der intellektuellen Redlichkeit zweierlei deutlich: Die Chancen für eine Säkularisierung der Lebensformen im Sinn eines Verbindlichkeitsverlusts positiver Religion bis zur religiösen Indifferenz erhöhen sich. Gleichzeitig erhöhen sich aber auch die Chancen einer religiösen Individualisierung, die in vielen Fällen aus den Gefilden der gemeinschaftlich praktizierten positiven Religion herausführt und dadurch Gefahr läuft, an symbolischer Prägnanz zu verlieren.

6) Der Individualisierungsprozess darf nicht einfach mit dem Säkularisierungsprozess gleichgesetzt werden. Wird eine solche irreführende Interpretation von Individualisierungsphänomenen als Ausdruck der Säkularisierung vermieden, dann kann „von einem linearen und stringent fortschreitenden Säkularisierungsprozess nicht einmal mehr in den Kernländern der Aufklärung gesprochen werden“⁵².

7) Religiöse Individualisierung darf man sich nicht als einen Prozess der zwangsläufigen Privatisierung religiöser Artikulations- und Praxisformen vorstellen, sondern es geht hierbei um eine Verlagerung der Verhältnisbestimmung zwischen dem Menschen und seiner Religion von der Autorität der Tradition und Gemeinschaft auf die Entscheidungsinstanz des Einzelnen. Außerdem geht es um die Anerkennung, dass der Einzelne durchaus im Besitz hinreichender Kriterien einer sozial und individuell verantwortlichen Entscheidung ist, „im Besitz nämlich einerseits von Vernunft, dem Organ der Redlichkeit, und andererseits von Erfahrung und Gefühl, den Quellen der Religiosität“⁵³.

8) Für den Begriff der religiösen Individualisierung folgt daraus, „dass die Geltung der Religion von der Möglichkeit ihrer Authentifizierung durch die redliche Prägnanzbildung bedeutsamer Lebenserfahrungen im Medium ihrer Artikulations- und Praxisformen abhängt“⁵⁴. Zugleich bedeutet religiöse Individualisierung im Medium des Spannungsverhältnisses zwischen Religiosität und intellektueller Redlichkeit dann aber auch, dass sich im Vollzug ihrer wechselseitigen Abarbeitung am jeweils Anderen der Sinn der Begriffe und die Kriterien ihrer Erfüllung verändern.

Im Ganzen wird bei Hartung und Schlette die Absetzbewegung von Tugendhat deutlich. Denn die Vorstellung einer Unvereinbarkeit von intellektueller Redlichkeit und Religion wird verworfen. Stattdessen gehen die Herausgeber von einem produktiven Verhältnis beider Größen aus. Im Übrigen gehen sie auch davon aus, dass Redlichkeit in Religionsfragen heute etwas anderes bedeuten könne und müsse als noch für David Friedrich Strauß oder seinen Antipoden Friedrich Nietzsche. Wichtig ist für die Behandlung des Religionsthemas nach Meinung der Herausgeber vor allem „die wechselseitige Bereicherung historischer und systematischer Perspektiven“⁵⁵.

Problematisch erscheint hingegen der Versuch von Thies, Tugendhat besser verstehen zu wollen, als dieser sich selbst verstand. Thies geht nämlich davon aus, dass Tugendhats Überlegungen, recht verstanden, in einen religiösen Atheismus münden. Tugendhat sieht in einem solchen Begriff freilich eine *contradictio in adiecto*. Er selbst spricht also nicht von einer atheistischen Religiosität, sondern von der Offenheit für eine spirituelle Dimension, deren Erkundung seines Erachtens ein Proprium des Menschen ist. Zu welchem Ergebnis eine solche Erkundung führt, ist nach Tugendhat allerdings offen. Sie muss nicht notwendig zu einer religiösen Festlegung führen. Thies' Anliegen, von den Schätzen der religiösen Tradition etwas zu retten, verdient sicherlich Anerkennung; gleichzeitig stellt sich aber die Frage, wie weit ein solches Rettungsunternehmen reicht. Was ist damit gewonnen, kann man fragen, wenn vom Staunen über die geheimnisvolle Struktur des Kosmos, das nach Thies bei so unterschiedlichen Denkern wie Demokrit, Spinoza, Einstein und Dawkins zu finden ist, gesagt wird, es sei „eine Art kosmische Religiosität“⁵⁶, ohne dass die Eigenart dieser mit dem Staunen verbundenen Religiosität

⁵¹ Hartung/Schlette (Hgg.), Religiosität, 13.

⁵² Hartung/Schlette (Hgg.), Religiosität, 14.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Thies, Redlichkeit, 224.

inhaltlich näher beschrieben wird? Der Hinweis, dass es hier nicht um Anbetung geht, vollzieht nur eine negative Abgrenzung, gibt aber keine positive Bestimmung. Ebenso kann man fragen, ob die Übernahme von Tugendhats Kennzeichnung der Mystik als immanente Transzendenz ausreicht. Irlenborn diagnostiziert nämlich eine semantische Unklarheit in Tugendhats Ausführungen zum Thema immanente Transzendenz, da nicht deutlich werde, was der legitime Sammlungspunkt einer mystischen Haltung sei. Tugendhat spricht hier „gleichzeitig von etwas, das ‚nicht von dieser Welt‘ ist, vom ‚Universum‘, vom ‚Numinosen‘, auch vom ‚numinosen Universum‘, von der ‚Allheit‘, vom ‚Übermächtigen‘, ‚von der Welt im ganzen‘“⁵⁷. Schließlich scheint es auch eine Verkürzung zu sein, wenn Thies einfach zwischen Theismus und Mystik unterscheidet. Damit wird nämlich insinuiert, Mystik sei von ihrem Wesen her mit einem Verzicht auf den Gottesgedanken verbunden. Damit wird man aber dem Phänomen der christlichen Mystik sicherlich nicht gerecht. Denn Irlenborn betont zu Recht, der Bezug auf eine personal gedachte Transzendenz „sei bei aller Unterschiedlichkeit der Art und Ausrichtung Ausgangspunkt aller mystischen Tendenzen innerhalb des Christentums“⁵⁸. Sachgerechter ist es sicherlich, wenn Hartung und Schlette zwischen einer theistischen und einer „gottlosen“ Mystik in ihren verschiedenen kulturellen, eklektischen und esoterischen Spielarten unterscheiden.

⁵⁷ B. Irlenborn, Die religionsfreie Mystik des Philosophen, in: ThGl 96 (2005) 207–217, 215.

⁵⁸ Ebd.