

SEIDL, HORST, *Über das Verhältnis von Philosophie und Religion*. Beiträge zur Religionsphilosophie (Philosophische Texte und Studien; Band 69). Hildesheim [u. a.]: Olms 2003. XV/340 S., ISBN 3-487-11949-8.

Im Blick auf buddhistische Philosophen in Japan wie auf Versuche „christlicher“ und vor allem (deren Denken prägender) „existentialistischer“ Philosophie hierzulande legt der Autor (= S.) unterschiedene Klärungen vor.

I. *Über Philosophie und Religionsphilosophie nach westlicher Tradition*. Philosophie als Metaphysik ist die Betrachtung alles Realen, im Ausgang von den Erfahrungsdingen (deren Dasein uns nicht als Sinnesdatum, sondern in Bewußtseinsevidenz gegeben ist, ohne daß man widersprüchlich beim Zweifel anfangen müßte [Descartes, Kant] B 7), zur Erschließung der ersten Seins- und Wesensursachen (4). Darauf bauen Ethik und Anthropologie auf, dank der Ausrichtung des Menschen auf das ontologische Wahre und Gute. Dem natürlichen Phänomen Religion gilt die Religionsphilosophie. Sie fragt nach dessen Was und kann danach die konkreten Religionen kritisch beurteilen, doch im Bewußtsein der Grenzen ihrer Kompetenz.

II. *Allgemeine Bemerkungen über Religion und Gottes Gegenwart*. Hier ist zwischen natürlicher Religion und konfessionellen Religionen zu unterscheiden, ebenso zwischen Mythos und Religion. Zu dieser gehört das Bewußtsein von Gottes realer Gegenwart.

III. *Das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie*. Bei allen Gemeinsamkeiten (Weisheitsliebe, Staunen, Realitäts-Bewußtsein) liegt S. an den Unterschieden: Objekt der Religion ist Gott (in der Hl. Theologie die Mysterien seiner Offenbarung), der Philosophie: Das Seiende als solches, beweiserschlossen dann die erste transzendente Seinsursache, „die mit dem religiös verehrten Gott gleichgesetzt wird“ (72). Das bedingt unterschiedliche Haltungen: demütig fromme Hingewandtheit zur göttlichen Autorität – auf die Autorität der Vernunft gestützter Dialog. So kritisiert S. Edith Steins Konzept „christlicher“, ja „übernatürlicher“ Philosophie (81) wie einen christlichen Personalismus, der das Dasein in Erlebnis auflöse (82). Konkretisiert wird das in einem historischen Durchblick von den Vorsokratikern bis zu Löwith und E. Stein. Kerngedanke: Philosophie dürfe keine religiösen Elemente enthalten, da „die ‚existentiellen‘ Fragen nach ‚letzten Rätseln‘ über Mensch, Welt und Gott, nach dem ‚letzten Sinn‘ des menschlichen Lebens u. a. m., nicht mehr philosophische Fragen sind, sondern religiöse und weltanschauliche“ (95). „Die philosophisch-metaphysische Tätigkeit ist theoretisch und auf Aspekte des Realen als solchen gerichtet, dagegen ist die religiöse eine vornehmlich sittlich-praktische und auf das Heil der Menschen in Gott gerichtet“ (97).

IV. *Einige westliche Auffassungen von Religion*. Im Licht dieser Festlegungen behandelt S. nun kritisch „einige ausgewählte Texte von Philosophen des Abendlandes“ (101), von Platon und Aristoteles über Cicero, Plotin, Augustinus, Thomas, Hume, Kant, Jacobi zu Schleiermacher, Hegel, Feuerbach, Kierkegaard und W. James; schließlich C. G. Jung, Jaspers, Pannenberg (recht positiv) und (recht kritisch) K. Rahner. Nach dreißig Seiten zur katholischen Sicht von Wahrheitsanspruch und Religionsfreiheit (Konzil, Civiltà Cattolica, Ratzinger) werden einzelne Monographien rezensiert: Brentano, Hesen, Schlette, Meinhold, Guardinis Pascalsbuch, abgeschlossen durch einen Hinweis auf – „vorbildlich“ (285) – J. Lockes *Reasonableness of Christianity*.

V. *Eine buddhistische Auffassung von Religion*: Enomiya-Lassalle, K. Nishida, K. Nishitani. S. kritisiert daran „eine durchaus anfechtbare Philosophie, die eine empiristische Voraussetzung hat“ (293). Nur so erscheinen Koan-Fragen als unlösbar und bleibt „bei Wegnahme all des sinnlich Erfahrbaren nur noch ‚Nichts‘ übrig“ (294). Erlösung besteht nicht in der Aufgabe differenzierenden Denkens „– sowie mit allem, dem Universum, eins zu fühlen –, sondern darin, sich von der Sünde abzuwenden, Gott um Verzeihung zu bitten ...“ (309). Und das Gewährwerden der Realität wird zu einem Geschehen im Subjekt selbst, „entsprechend der subjektivistischen Wende der Moderne, die den Realismus verliert“ (327). Schließlich antwortet S. auf die buddhistische Kritik am Gott der Christen: „ohne nähere Bibelkenntnis und mit einer empiristischen Philosophie“ (331). Warum sollte man das Göttliche im Fallen eines herbstlichen Blattes entdecken können, aber nicht „auch im wundervollen Antlitz von Jesus Christus“ (333)? Buddhistische Lehren in ihrer Vermischung von Philosophie und Religion „weichen

von dem religiösen Interesse ab, mit Gott in Gemeinschaft und Zwiesprache zu treten. An seine Stelle tritt dann ein vorwiegend moralisches Interesse am begleitenden Zustand der Glückseligkeit, wie er systematisch herbeigeführt werden könne“ (337). Demgegenüber verweist S. auf Konfuzius, dem er schon das Motto des Buchs entnommen hat.

Wie eingangs gesagt: Die Wortmeldung ist so konturiert wie konsistent. Für den Dialog, der ja die philosophische Wahrheitssuche kennzeichnet, möchte der Rez. nur zwei Namen nennen: R. Schaeffler mit seinem Beitrag *Philosophie im Sacramentum Mundi*, und H. Waldenfels. J. SPLETT

TAYLOR, CHARLES, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge MA: Harvard University Press 2003. VII/127 S., ISBN 0-674-01253-4.

William James wird in diesen Vorlesungen, die im Frühjahr 2000 aus Anlaß des hundertsten Geburtstags von Hans-Georg Gadamer am Institut für Humanwissenschaften in Wien gehalten wurden, als Prophet gezeichnet. James habe wesentliche Züge der Situation der Religion in unserer Gesellschaft vorausgesehen; deshalb sei sein Werk so lebendig. Taylor (= T.) setzt zwei Akzente: Er interpretiert James, und er zeichnet mit Hilfe der Durkheimschen Begrifflichkeit ein Bild von der gegenwärtigen Situation der Religion in der nordatlantischen Gesellschaft.

T. beginnt mit einer Skizze der Grenzen und der historischen Wurzeln von James' Religionsverständnis. Der Ort der Religion ist nach James das Individuum und nicht die Gemeinschaft, und gegenüber dem Dogma und der Theologie wird der Vorrang der religiösen Erfahrung betont. Für den geistesgeschichtlichen Hintergrund verweist Taylor auf George Fox, John Wesley und den Pietismus; gezeigt werden aber auch Entsprechungen zum Anliegen der Gegenreformation und zum Religionsbegriff von Harnack und Max Weber. James' Einseitigkeiten werden kritisiert, und es wird auf die Bedeutung der Kirche, der Sakramente, der Theologie, des gemeinsamen religiösen Erlebens und der sprachlichen Formulierung der Erfahrung hingewiesen. Aus den ‚Varieties‘ geht T. dann vor allem auf die Vorlesungen über die kranke Seele (VI und VII: *The Sick Soul*) ein. Ihre Aktualität sieht er darin, daß James sich hier mit negativen Erfahrungen auseinandersetzt: Religion ist Antwort auf die Erfahrung der Sinnlosigkeit. Ein Höhepunkt des Buches sind die Seiten über James' ‚The Will to Believe‘. Zwei Deutungen der Wirklichkeit, die agnostisch-naturalistische und die theistische, stehen einander gegenüber. Jede ist in sich geschlossen und stimmig. Die einzelnen Tatsachen und Phänomene erscheinen jeweils in einem anderen Licht, je nachdem, aus welcher der beiden Perspektiven sie betrachtet werden. Die naturalistische Sicht beruft sich auf das Ansehen der Wissenschaft. Der Agnostiker meint, die intellektuelle Redlichkeit verbiete es, einer Position zuzustimmen, zu der wir uns hingezogen fühlen. Für den Gläubigen ist diese letzte Sehnsucht ein Zeichen für etwas, das zu erforschen für uns von vitaler Bedeutung ist. Die beiden Gesamtdeutungen der Wirklichkeit erzwingen eine Wahl; wenn wir das Leben bewältigen wollen, können wir nicht auf dem Zaun zwischen ihnen sitzen bleiben. Und doch, so T.s Diagnose, fühlen sich viele Menschen unserer Zeit in beide Richtungen gezogen. Sie gehen den einen Weg, aber sie können ihren Blick der anderen Sicht nicht verschließen. Das große Interesse an James' Werk beruhe nicht zuletzt darauf, daß er die Dynamik dieses Zwiespalts so klar dargelegt habe.

In seiner religionssoziologischen Analyse unterscheidet T. zwischen einer paläo-, einer neo- und einer post-Durkheimschen Situation. In einer paläo-Durkheimschen, vom Katholizismus geprägten gesellschaftlichen Situation trage der Staat sakrale Züge; in einer seiner frühesten Verwendungen bezeichne „mystischer Leib“ das französische Königtum. In den neo-Durkheimschen, protestantischen Gesellschaften sei Gott im Staat insofern gegenwärtig, als der Staat die Ziele Gottes verwirkliche. An die Stelle der einen Kirche träten die verschiedenen christlichen Denominationen. Den Orden innerhalb der katholischen Kirche vergleichbar entfalten sie jeweils eine eigene Spiritualität, aber sie erheben nicht den Anspruch, die eine wahre Kirche zu sein; der einzelne kann zwischen den verschiedenen Denominationen wählen. Eine Denomination könne keine nationale Kirche sein; insofern werden Religion und Staat getrennt; der Staat könne sich aber mit dem die verschiedenen Denominationen umfassenden Rahmen identifizieren. Kennzei-