

Befinden wir uns auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität?

Eine Einordnung der jüngsten Vorschläge von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger

VON KLAUS VIERTBAUER

Nach den harschen, in der Tonalität teils untergriffigen Entwürfen des „Neuen Atheismus“ rund um Daniel Dennetts *Breaking the Spell* (2006), Richard Dawkins' *The God Delusion* (2006) oder Christopher Hitchens' *God is not Great* (2007) zeichnet sich im atheistischen Diskurs gegenwärtig der Trend zu einer Säkularisierung einzelner religiöser Ausdrucksformen und Rituale ab. Einen Schwerpunkt bildet in diesem Kontext die Herauslösung von Spiritualität aus einem religiösen respektive theistischen Begründungszusammenhang. Die Intention besteht in der Etablierung einer säkularen, das heißt atheistischen bis areligiösen Form von Spiritualität. Mit den jüngsten Entwürfen aus der Feder von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger werden zwei der einflussreichsten Vorschläge in der laufenden Debatte aufgegriffen: Während Dworkin seinen Entwurf als genuin atheistisch deklariert und für die Trennung von Religion und Gott eintritt, versucht Metzinger Religion grundsätzlich zu desavouieren, um auf diesem Weg eine säkulare, sprich religionslose Spiritualität zu etablieren.¹ Der vorliegende Beitrag versucht auszuloten, ob wir uns – wie Dworkin und Metzinger suggerieren – tatsächlich auf dem Weg zu einer neuen, säkularen Spiritualität befinden, und geht der Frage nach, ob sich Spiritualität gegen Religion ausspielen lässt oder nicht.

Entsprechend fällt die Strukturierung in Form eines Dreischritts aus: Zunächst werden die Entwürfe von Ronald Dworkin (1.) und Thomas Metzinger (2.) vorgestellt und in den Kontext des jeweiligen Gesamtwerks eingeordnet. Sodann sollen die vorgestellten Thesen mit Blick auf die titelgebende Frage einer kritischen Diskussion (3.) unterzogen werden.

1. Die Trennung von Theismus und Spiritualität (Ronald Dworkin)

1.1 Die Objektivität der Werte als Leitgedanke

Der 2013 verstorbene Ronald Dworkin wird zu den führenden Stimmen der Rechtsphilosophie des 20. Jahrhunderts gezählt. Nach Stationen in Harvard, Oxford und Yale trat Dworkin 1969 die Nachfolge seines Lehrers Herbert L. A. Hart – der neben Hans Kelsen als die Stimme des Rechtspositivismus galt – in Oxford an. Dies ist bemerkenswert, zumal Dworkin eine diametral entgegengesetzte Position innerhalb der Rechtsphilosophie einnimmt.² Er gedenke, „einen allgemeinen Angriff auf den Positivismus“ zu unternehmen und dabei konkret „H. L. A. Harts Version als Zielscheibe“ zu benutzen.³ Denn der Rechtspositivismus verwirft, so Dworkins Kritik, „die Auffassung, daß juristische Rechte vor irgendeiner Form der Gesetzgebung existieren könnten“ und damit über die positive Rechtsprechung hinaus Normativität für sich beanspruchen.⁴ Für den Rechtspositivismus besteht die Aufgabe der Rechtsprechung in der Subsumtion, also in der korrekten Ein-

¹ Im Folgenden beziehe ich mich auf die Ausgaben *R. Dworkin*, Religion ohne Gott, Berlin 2013, und *Th. Metzinger*, Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit, in: *Ders.*, Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik, München 2015, 373–412.

² Vgl. *R. M. Watkins-Bienz*, Die Hart-Dworkin-Debatte. Ein Beitrag zu den internationalen Kontroversen der Gegenwart, Berlin 2004.

³ *R. Dworkin*, Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt am Main 1984, 54.

⁴ Ebd. 13.

und Zuordnung eines Tatbestands unter ein Gesetz. Bezugnehmend auf Formulierungen wie „angemessen“, „fahrlässig“ oder „verhältnismäßig“ verweist Dworkin demgegenüber auf einen in den Rechtscodices selbst grundgelegten Ermessensspielraum. Besagter Ermessensspielraum stellt den Rechtspositivisten vor eine Herausforderung: An welcher normativen Grundlage soll der Rechtspositivist seine Judikatur orientieren, wenn der Gesetzestext keine eindeutige Weisung vorgibt? An diesem Punkt hakt Dworkin ein. Jeder Richter muss sich laut Dworkin „an einem bestimmten Punkt auf die Substanz seines eigenen Urteils stützen, um überhaupt urteilen zu können“.⁵ Um dabei nicht in Willkür zu verfallen und von Fall zu Fall anders zu entscheiden, braucht der Richter zusätzlich zu den in den Gesetzen formulierten Regeln das, was Dworkin Prinzipien nennt: eine Ordnung von Werten, die zwar von Person zu Person leicht variiert, aber unter Einhaltung von Selbstachtung und Authentizität trotzdem objektiv bleibt.⁶ Das Spektrum objektiver Werte bildet den Gegenstand der religionsphilosophischen Überlegungen Dworkins.

1.2 Der Versuch, Religion ohne Gott zu denken

Religion ohne Gott zu denken, bedeutet für Dworkin, das geschilderte Verhältnis eines Menschen zum Spektrum objektiver Werte als Religion ohne Theismus aufzufassen. Mit dieser Formel ließe sich seine 2011 in Bern gehaltene Einstein-Lecture *Religion without God* (2013) zusammenfassen. Ursprünglich als Skizze für eine größere Ausarbeitung gedacht, muss sie mit ihren äußerst sporadischen Bezügen auf den laufenden Diskurs sowie die Tradition stellvertretend für Dworkins ungeschriebenes religionsphilosophisches Werk eintreten. Dies ist bedauerlich, zumal die Nähe zu Thomas Nagel einen vielversprechenden Austausch für die Religionsphilosophie insgesamt in Aussicht stellte. Bekanntermaßen lehrte Dworkin seit 1994 neben seiner Tätigkeit in Oxford an der New York University, an der auch Thomas Nagel tätig war. Nagel selbst legte ein Jahr zuvor mit *Mind and Cosmos* (2012) einen in der religionsphilosophischen Debatte vielbeachteten Essay vor.⁷ Beide, Dworkin und Nagel, steuern, wenngleich auf unterschiedlichen argumentativen Pfaden, auf einen Pantheismus zu, der sich auch im deutschsprachigen Diskurs immer stärker als religiöses Gegenprogramm zum Naturalismus herausbildet.⁸

Dworkin operiert in seinem Essay mit einem semantisch weiten Begriff von Religion. „Religion ist etwas Tieferes als Gott [...], nämlich] eine sehr grundlegende, spezifische und umfassende Weltanschauung.“⁹ Was Dworkin unter Gott versteht, bleibt letztlich im Dunkeln. Es finden sich einige über das Buch verstreute Hinweise, die nahelegen, bei Gott handele es sich um einen Urheber, der teils als Designer einzelner Naturschönheiten gesehen wird, teils als Schöpfer von Werten auftritt.¹⁰ Spätestens mit der regelmäßig nachgelieferten Erklärung, Theisten fassten das Verhältnis von Gott und Welt in Form eines unbedingten Realismus, bekundet Dworkin seine eigene Unkenntnis in Sachen theologischer Theoriebildung.¹¹ Bezüglich Religion unterscheidet Dworkin einen „wissenschaftlichen Teil“

⁵ Ebd. 211.

⁶ Vgl. R. Dworkin, *Gerechtigkeit für den Igel*, Berlin 2012, 348–356. – Zu Dworkins eigener Interpretation dieses Gedankens in Form des Richterideals Herkules und seinem sogenannten Neid-Test vgl. V. Zanetti, Ronald Dworkin, in: *Information Philosophie* (5/2006) 36–41.

⁷ Th. Nagel, *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Berlin 2016.

⁸ Man denke etwa an Godehard Brüntrup, Volker Gerhard, Klaus Müller oder Holm Tetens.

⁹ Dworkin, *Religion ohne Gott*, 11.

¹⁰ Ebd. 29 und 49.

¹¹ Exemplarisch sei etwa an den ausgewiesenen Realisten Thomas von Aquin erinnert, der das Verhältnis von Sein und Gott keineswegs unmittelbar, sondern in Form einer komplexen Analogielehre, die auch für das spätere katholische Lehramt wegweisend war, vermittelt. – Vgl. K. Müller, *Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlußreichen Diskrepanz in der „Summa theologiae“*, Frankfurt am Main 1983.

von einem „Werteteil“: „Im wissenschaftlichen Teil werden Antworten auf wichtige Tatsachenfragen gegeben“, die sich auf „Entstehung und Geschichte des Universums, den Ursprung des menschlichen Lebens und das Leben nach dem Tod“ beziehen.¹² Es handelt sich um den dogmatischen Lehrbestand der monotheistischen Weltreligionen. Der Werteteil hingegen umfasst alle Überzeugungen über unsere Lebensgestaltung, wobei ein erster Teil unmittelbar auf Gott bezogen wird, während ein zweiter unabhängig von Gott besteht. Zum ersten Teil rechnet Dworkin vor allem kultische Vorschriften, während er beim zweiten Teil an moralische Gebote denkt. „Religiöse Atheisten glauben nicht an einen Gott und lehnen daher sowohl den wissenschaftlichen Teil [...] als auch die [...] auf Gott bezogenen Verpflichtungen“ ab.¹³ Folglich versucht Dworkin „Religion und Gott auseinanderzuidividieren“ und den Wertebereich moralischer Gebote als den metaphysischen Kern von Religion zu identifizieren.¹⁴ Diesen Kernbereich von Religion nennt Dworkin „religiöse Einstellung“.¹⁵ Er zeichnet sich durch zwei Aspekte aus: *Erstens* attestiert die religiöse Einstellung dem „menschliche[n] Leben einen objektiven Sinn“, die sich in dem Imperativ manifestiert, „ein gutes Leben zu führen, also anzuerkennen, dass man sich selbst gegenüber in ethischer Hinsicht und Anderen gegenüber in moralischer Hinsicht verpflichtet ist“.¹⁶ *Zweitens* schlägt sich die religiöse Einstellung in der anti-naturalistischen Einsicht nieder, dass unser „Universum als Ganzes und in all seinen Teilen“ sich nicht auf einen Tatsachenzusammenhang reduzieren lässt, sondern über einen intrinsischen Wert verfügt.¹⁷ Der von der Gotteshypothese unabhängige Wertebereich bildet als solcher die Grundlage sowohl für theistische wie auch atheistische Spielarten von Religion. Religion als „Bereich der Werte hängt“, so Dworkins Fazit, „nicht von der Existenz oder der Wirkungsgeschichte irgendeines Gottes ab“.¹⁸ Vielmehr markiert der Theismus, also der „Glaube an einen Gott [...] nur eine der möglichen Manifestationen oder Konsequenzen“ der religiösen Einstellung.¹⁹ Dworkin reiht seine Überlegungen in die Genealogie von Denkern wie Baruch Spinoza, Paul Tillich, William James oder Albert Einstein ein.²⁰ Es drängt sich der Verdacht auf, dass die Unterschiedlichkeit der konsultierten Denker und der Umfang von Dworkins eigener Textierung in keinem angemessenen Verhältnis zueinander stehen. Besagter Anfangsverdacht erhärtet sich, sobald ein genauere Blick die konkreten Bezugnahmen auf die Autoren überprüft: Dworkin zitiert einzelne, zum Teil entlegene Äußerungen, die keinesfalls als repräsentativ gelten können. Damit vermittelt Dworkin den Eindruck, Spinoza, Tillich, James und Einstein arbeiteten an einem einheitlichen Konzept, das unter dem Stichwort Pantheismus firmiert.²¹ Dies ist aber nicht nur aus historischer Perspektive unsharp, sondern verfehlt auch die gegenwärtige Debatte um den Panentheismus.²² Dessen ungeachtet stellt für Dworkin die Rede von einem religiösen Atheismus kein Oxymoron dar: Die „Religion ist nicht auf den Theismus beschränkt, nur weil [...] das Wort üblicherweise so verwendet[t]“ wird.²³

¹² Dworkin, Religion ohne Gott, 30.

¹³ Ebd. 31.

¹⁴ Ebd. 18.

¹⁵ Ebd. 16.

¹⁶ Ebd. 19.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 18.

¹⁹ Ebd. 11.

²⁰ Ebd. 43–46.

²¹ Indes hat keiner der von Dworkin Genannten einen Pantheismus in Form einer Identifizierung von Gott und Welt vertreten. Vielmehr zählt die Reformulierung des Gott-Welt-Verhältnisses zu den Topoi der neuzeitlichen Philosophie, wobei die hier angesprochenen Entwürfe äußerlich zwar Familienähnlichkeiten aufweisen, sich in der jeweiligen Argumentation aber klar voneinander unterscheiden.

²² Vgl. B. P. Göcke, Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme, in: ThPh 90 (2015) 38–59.

²³ Dworkin, Religion ohne Gott, 15.

Dworkin diskutiert das Verhältnis von Menschen zum Bereich objektiver Werte unter dem Schlagwort der „religiösen Einstellung“. Diese geistige Beziehung markiert eine Variante von säkularer Spiritualität. Sie ist säkular, da sie ohne Rekurs auf die klassischen theistischen Überzeugungen auskommt, und spirituelle, da sie die geistige Bindung eines Individuums an ein transzendentes Gut beschreibt.

2. Die Trennung von Religion und Spiritualität (Thomas Metzinger)

2.1 Die Naturalisierung des Selbst zum Selbstmodell

Thomas Metzinger zählt im deutschsprachigen Diskurs zu den bedeutendsten Vertretern der Philosophie des Geistes. Mit der im Zuge seiner Habilitationsschrift *Subjekt und Selbstmodell* (1994) entwickelten Selbstmodelltheorie (SMT) verfolgt Metzinger einen genuin naturalistischen Ansatz.²⁴ Der Begriff „Naturalismus“ ist gegenwärtig in aller Munde. Holm Tetens charakterisierte ihn unlängst als *das* Vorurteil unserer Zeit.²⁵ Doch was steckt hinter diesem Modebegriff?

Eine der nach wie vor aufschlussreichsten Deutungen des Naturalismus stellt das sogenannte Bieri-Trilemma dar: Laut Aristoteles besteht ein Problem dann, wenn wir zwei oder mehrere Sätze vor uns haben, an denen wir gleichermaßen festhalten wollen, die aber miteinander nicht kompatibel sind.²⁶ Vor diesem Hintergrund stellt Peter Bieri mit den Kernaussagen von Substanzdualismus, mentaler Verursachung und kausaler Geschlossenheit des physischen Phänomenbereichs drei zentrale metaphysische Theoreme nebeneinander und zeigt auf, dass sie zwar als Einzelaussagen Evidenz für sich beanspruchen, sich jedoch nicht miteinander in Übereinstimmung bringen lassen:²⁷

Substanzdualismus

Mentale Phänomene sind nicht-physische Phänomene.

Mentale Verursachung

Mentale Phänomene sind im Bereich physischer Phänomene kausal wirksam.

Kausale Geschlossenheit des physischen Phänomenbereichs

Der Bereich physischer Phänomene ist kausal geschlossen.

Eine Übereinstimmung der Aussagen ist nur durch die Eliminierung²⁸ oder Modifikation²⁹ einer der drei zugunsten der anderen beiden möglich. Die einfachste Lösung besteht in der Auflösung des Substanzdualismus, also der Identifikation von „mentalen“ mit „physischen Phänomenen“. Ein solcher Eingriff würde zudem die Theoreme von mentaler Verursachung und kausaler Geschlossenheit als Tautologie und Evidenz stärken:

²⁴ *Th. Metzinger*, *Subjekt und Selbstmodell*. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, Paderborn 2009.

²⁵ Vgl. u. a. *H. Tetens*, *Der Naturalismus: Das metaphysische Vorurteil unserer Zeit?*, in: *Information Philosophie* 3(2013) 8–17; *ders.*, *Der Glaube an die Wissenschaft und der methodische Atheismus – Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, in: *NZSTh* 55 (2013) 271–283; *ders.*, *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, Kap. 1.

²⁶ Vgl. *Aristoteles*, *Topik* 104b.

²⁷ *P. Bieri*, *Generelle Einführung*, in: *Ders.* (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim/Basel 2007, 1–28, hier 5.

²⁸ Die Eliminierung des „Substanzdualismus“ führt zum Naturalismus, die der „Mentalen Verursachung“ zum Epiphänomenalismus und jene der „Kausalen Geschlossenheit des physischen Phänomenbereichs“ zum Interaktionismus. Im Folgenden geht es einzig um das erste Szenario des Naturalismus.

²⁹ Dank der Umformulierung in einen psychophysisch strukturierten Phänomenbereich wird die ursprüngliche Spannung im Verhältnis zur „Mentalen Verursachung“ und zur „Kausalen Geschlossenheit der physischen Welt“ entzerrt. – Vgl. *D. J. Chalmers*, *Consciousness and its Place in Nature*, in: *S. P. Stich/T. A. Warfield* (Hgg.), *Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Malden (Mass.) 2003, 102–142, sowie im deutschsprachigen Raum v. a. *G. Brüntrup*, *Der Ort des Bewusstseins in der Natur*, Basel 2012.

Mentale Verursachung

Mentale Phänomene (als physische Phänomene) sind im Bereich physischer Phänomene kausal wirksam.

Kausale Geschlossenheit des physischen Phänomenbereichs

Der Bereich physischer Phänomene ist kausal geschlossen, (da es keinen weiteren Bereich gibt).

Damit beantwortet der Naturalismus die Frage nach der Natur des mentalen Bewusstseins unter Bezugnahme auf dessen materielle, näherhin neurologische Grundlagen. Auf diese Weise ist zwar die substanzdualistische Begründung, nicht aber das Phänomen mentalen Bewusstseins vom Tisch. Entsprechend lassen sich drei Taxonomien³⁰ von Naturalismus unterscheiden:

Nicht-reduktiver Naturalismus

Es gibt mentale Entitäten. Sie gehören nicht einem vom Bereich physischer Entitäten unabhängigen Bereich an. Sie sind abhängig von ihnen zugrundeliegenden physischen Entitäten, ohne jedoch vollständig auf diese reduzierbar zu sein.

Reduktiver Naturalismus

Es gibt mentale Entitäten. Sie gehören nicht einem vom Bereich physischer Entitäten unabhängigen Bereich an. Sie sind abhängig von ihnen zugrundeliegenden physischen Entitäten und können vollständig auf diese reduziert werden.

Eliminativer Naturalismus

Es gibt keine mentalen Entitäten.

Thomas Metzingers Selbstmodelltheorie (SMT) entspricht der zweiten Taxonomie, dem reduktiven Naturalismus. Dieser hält an der Existenz von mentalen Phänomenen fest und sieht sich dadurch ungleich stärker als etwa die erste und dritte Taxonomie gefordert, Brückengesetze aufzustellen, die den Übergang zwischen Natur und mentalem Bewusstsein hinreichend erklären.³¹ Seit den 1950er Jahren reißt der Diskussionsfaden über die interpretative Gestaltung des Zusammenhangs von Natur und mentalem Bewusstsein nicht mehr ab.³² Zwar folgen die Diskutanten überwiegend einer solchen reduktiv-naturalistischen Deutung, allerdings geschieht dies weitgehend mit Blick auf das sogenannte „einfache“ Problem des Bewusstseins. Besagte Unterscheidung eines „einfachen“ von einem „schweren“ Problem des Bewusstseins geht auf David J. Chalmers zurück. Chalmers beschreibt das „einfache“ Problem als „the ability to discriminate stimuli, or to report information, or to monitor internal states, or to control behavior“ und grenzt es vom „schweren“ Problem als „the problem of experience“ ab.³³ Dabei handelt es sich um das erstmals von Thomas Nagel als „there is something it is like to be them“

³⁰ Vgl. G. Brüntrup, Das Leib-Seele-Problem, Stuttgart 2008, 20.

³¹ Dass dieser Übergang in Form einer Reduktion von einer Theorie T_1 zu einer Theorie T_2 erfolgt, erfordert Brückengesetze, die verbürgen, dass es möglich ist, alles, was in T_1 ausgedrückt werden kann, ebenso in T_2 auszudrücken. An dieser Einschätzung scheiden sich die Geister, was sich zunächst in der Debatte um die dualistischen Alternativen von Supervenienz und Emergenz niederschlägt. Vgl. etwa A. Beckermann/H. Flohr/J. Kim (Hgg.), Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism, Berlin/New York 1992.

³² Vgl. Th. Metzinger, Neuere Beiträge zur Diskussion des Leib-Seele-Problems, Frankfurt am Main 1985.

³³ Chalmers, Consciousness and its Place in Nature, 143. – Das „schwere Problem des Bewusstseins“ lässt sich in Anlehnung an Thomas Nagels Frage „what-it-is-like-to-be“ (aus: Th. Nagel, What Is It Like to Be a Bat?, in: PhRev 83 [1974] 435–450) weiter präzisieren und in eine sogenannte First Order Theory (FOT) und eine sogenannte Higher Order Theory (HOT) untergliedern, wobei die FOT auf das Phänomen der „what-it-is-like-ness“ und die HOT auf jenes der „for-meness“ abzielt. Metzingers SMT fällt das Verdienst zu, nicht bei der FOT stehenzubleiben, sondern ganz im Sinn der HOT die Frage nach der „for-me-ness“ zum Gegenstand seiner Untersuchung zu machen. Vgl. D. Wehinger, Das präreflexive Selbst. Subjektivität als minimales Selbstbewusstsein, Paderborn 2016.

beschriebene Phänomen.³⁴ Mit anderen Worten: Während das „einfache“ Problem die bewusste Wahrnehmung einzelner, zumeist sinnlicher Empfindungen beschreibt, kreist das „schwere“ Problem um die Frage nach der Natur des Selbstbewusstseins. Metzinger kommt in der Debatte das Verdienst zu, sich unmittelbar mit dem „schweren“ Problem des Bewusstseins auseinanderzusetzen. Er formuliert seine Selbstmodelltheorie (SMT) im Paradigma der mentalen Repräsentation.

Doch was versteht man unter einer Repräsentationstheorie eigentlich und wie funktioniert sie? Die Repräsentationstheorie stellt neben der Identitätstheorie und dem Funktionalismus einen der großen Antwortversuche auf das psychophysische Problem, also die Frage nach dem Zusammenhang zwischen mentalen und physischen Phänomenen, dar. Die Kernaussage zielt darauf, dass mentale von physischen Phänomenen realisiert werden. Es handelt sich folglich um eine asymmetrische Relation zwischen der darstellenden Repräsentation auf der einen Seite und dem dargestellten Repräsentandum auf der anderen. In diesem Sinn verhält sich etwa mein Passfoto zu meiner Person wie eine Repräsentation zu ihrem Repräsentandum. Das Passfoto als Repräsentation liefert ein zweidimensionales, verkleinertes Bild meiner Person als Repräsentandum. Damit ist das Passfoto von meiner Person, meine Person aber nicht im selben Maß von meinem Passfoto abhängig. Besagter Rückschluss von Repräsentation auf Repräsentandum ist weder natürlich noch selbstverständlich. Vielmehr stehen im Hintergrund einerseits Regeln, gemäß denen die Verknüpfung von Repräsentation und Repräsentandum funktioniert, und andererseits Interpretationen, die einen derartigen Rückschluss realisieren.³⁵ Im Fall von mentalen Repräsentationen finden dabei kognitive Operationen statt, wie beispielsweise imaginieren, repräsentieren oder simulieren.³⁶

Dies trifft nun auch auf die Selbstmodelltheorie (SMT) von Thomas Metzinger zu. Metzingers zentrale These besteht in der Unterscheidung von Selbst und Selbstmodell: So gibt es kein Selbst als Entität, sondern nur phänomenale Zustände von Selbst- und Ichgefühlen. Der Fehlschluss von diesen phänomenalen Zuständen auf eine Selbstentität nimmt seinen Ausgang in archaisch-mythischen, später dann religiösen Vorstellungen einer immateriellen Seele.³⁷ Die Religion sorgte mit ihren Erzählungen und Kulturen für die Internalisierung dieses Fehlschlusses ins kulturelle Gedächtnis. Derartige manifeste Vorstellungen werden im Anschluss an Steven Stich als „folk psychology“ gekennzeichnet.³⁸ Obwohl sie jeglicher empirischer Evidenz entbehren, zählen solche Vorstellungen zum Repertoire aufgeklärter, westlicher Gesellschaften. Demgegenüber eröffnet Metzinger eine Alternative: Er analysiert die beschriebene Selbstentität und zerlegt sie in die „minimalen repräsentationalen und funktionalen Eigenschaften, die ein informationsverarbeitendes System wie der Mensch besitzen muss, um die Möglichkeitsbedingungen für diese höherstufigen Varianten des Selbstbewusstseins zu realisieren“³⁹. Dabei handelt es sich um die Funktionen von „Meinigkeit“, „Selbstheit“ und „Perspektivität“:

³⁴ Vgl. *Chalmers*, *Consciousness and its Place in Nature*, 143, unter Bezug auf *Nagel*, *What Is It Like to Be a Bat?*, 435.

³⁵ Vgl. *M. Pauen*, *Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, Frankfurt am Main 2001, 217–224.

³⁶ Metzinger unterscheidet in diesem Zusammenhang etwa die „mentale Repräsentation“, die „mentale Selbstrepräsentation“, die „mentale Selbststimulation“, die „mentale Selbstpräsentation“ und schließlich die „mentale Meta-Selbstrepräsentation“. Vgl. *Metzinger*, *Subjekt und Selbstmodell*, 151–169.

³⁷ Vgl. u. a. *Th. Metzinger*, *Selbst, Selbstmodell, Subjekt*, in: *A. Stephan/S. Walter* (Hgg.), *Handbuch Kognitionswissenschaft*, Stuttgart 2013, 420–427; *ders.*, *Selbst*, in: *M. Schrenk* (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 177–182.

³⁸ *S. Stich*, *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case Against Belief*, Cambridge (Mass.) 1983.

³⁹ *Th. Metzinger*, *Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung in sechs Schritten*, in: *C. S. Herrmann [u. a.]* (Hgg.), *Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*, Stuttgart 2005, 242–269, hier 246.

Die Funktion der „Meinigkeit“ verknüpft einzelne Wahrnehmungen als die meinen. In diesem Sinn sprechen Menschen aus der Erste-Person-Perspektive von *meinem* Bein, *meinem* Gedanken oder *meinem* Willen und fühlen dies als immer schon zu sich selbst gehörig. Die Funktion der „Selbstheit“ bildet die phänomenale Kerneigenschaft und sorgt für die Unhintergebarkeit des Selbst- oder Ichgefühls eines Menschen. Sie geht jedem Reflexionsakt voraus und fundiert diesen. Als solche wirkt sie über die Entwicklung eines Organismus in der Zeit hinweg als identitätsstiftend. Die Funktion der „Perspektivität“ sorgt schließlich für die Zentrierung der Wahrnehmung. Da alle Wahrnehmungen in einem Punkt gebündelt werden, drängt sich für einen Menschen der Eindruck auf, er wäre das Zentrum der Welt. Dies gilt sowohl für die Binnenperspektive seiner Gedanken wie auch für die Außenperspektive seiner sensuellen Wahrnehmungen.⁴⁰ Bei den Funktionen von „Meinigkeit“, „Selbstheit“ und „Perspektivität“ handelt es sich um Phänomene der Wahrnehmung. Als Einzelphänomene lassen sie sich als Repräsentanda fassen und zum Repräsentat von Selbstbewusstsein kombinieren.⁴¹ Die Komplexität der SMT besteht darin, dass es sich bei den vorgestellten Repräsentanda („Meinigkeit“, „Selbstheit“ und „Perspektivität“) selbst um Repräsentate einer vorangehenden, niederstufigen Repräsentation handelt. Damit verschachtelt Metzinger mehrere Repräsentationsprozesse ineinander. Dadurch, dass er in der Argumentation zwischen philosophischer Begründung und empirisch-psychologischer Beschreibung wechselt, verschiebt er den Begründungsdiskurs nachhaltig: Fragestellungen werden philosophisch nur bis zu einem bestimmten Punkt zugespitzt (wie es etwa bei den Repräsentanda der Fall ist), ehe er unvermittelt eine empirisch-psychologische Auflösung anbietet und jeden weiteren Versuch eines genuin philosophischen Arguments als „folk psychology“ ablehnt. Fassen wir zusammen: Aus der Beobachterperspektive handelt es sich beim Phänomen des Selbstbewusstseins um eine Verschränkung der Funktionen von „Meinigkeit“, „Selbstheit“ und „Perspektivität“, die aus der Teilnehmerperspektive den Eindruck eines bewussten Selbst oder Ichs suggeriert. Damit wird aber nicht die Existenz einer Selbstentität nachgewiesen, sondern lediglich beschrieben, aus welchen Komponenten sich Selbstbewusstsein konstituiert. Dies veranlasst Metzinger zu dem Schluss, dass wir einem „naiv-realistischen Selbstmissverständnis“ aufsitzen. Das Problem tritt im Übergang von der Systemperspektive (Dritte-Person-Perspektive) zur Subjektperspektive (Erste-Person-Perspektive) an die Oberfläche. Dabei versucht sich die Subjektperspektive mittels transzendentaler Retorsionsargumente einer hinreichenden Naturalisierung zu entziehen und einen unreduzierbaren, epistemisch privilegierten Status für sich zu reklamieren.

2.2 Säkulare Spiritualität als Entwicklung der intellektuellen Redlichkeit

An dieser Stelle lässt sich mit Metzingers Religionskritik anknüpfen. Er beschreibt derartige Immunisierungsstrategien als „folk psychology“ und führt sie auf den Wirkungsbereich von Religion zurück. Metzinger scheint Religion unmittelbar mit archaischen Kulturen zu identifizieren und jede weitere religionsgeschichtliche und theologische Entwicklung als bloße Ausdifferenzierung von Begründungsstrategien zu werten. Damit verstellt er sich und seiner Leserschaft aber den vorurteilsfreien Blick auf die unterschiedlichen, miteinander schwer bis gar nicht zu vereinbarenden Modelle von Religion. Demgegenüber zeigt die religionswissenschaftliche Forschung, dass es nicht einen religiösen Prototypen gibt, sondern eine Vielzahl miteinander konkurrierender Modelle.⁴² Vor diesem Hintergrund bieten sich zwei Wege an: Entweder sieht man den empirischen Evidenzen ins Auge und besitzt die intellektuelle Redlichkeit, sich von den vertrauten

⁴⁰ Metzinger, Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität, 248 f.

⁴¹ Auf diesen viels diskutierten Prozess kann hier unmöglich näher eingegangen werden, da er mit seinen theoretischen Grundlagen und begrifflichen Distinktionen tief in der weitläufigen Debatte der Kognitionswissenschaften und Neuropsychologie verwurzelt liegt. Für unsere Darstellung genügt der Hinweis, dass sich Metzingers These im Binnenbereich der Repräsentationstheorie vollzieht.

⁴² Vgl. K. Hock, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2006, 19 f.

Ich-, Seelen- und Selbst-Vorstellungen endgültig zu verabschieden. Oder man verharrt weiterhin wider besseres Wissen in solchen tradierten Vorstellungswelten. In diesem Sinn formuliert Metzinger drei Thesen,⁴³ die lauten:

- 1) Das Gegenteil von Religion ist nicht Wissenschaft, sondern Spiritualität.
- 2) Das ethische Prinzip der intellektuellen Redlichkeit kann man als einen Sonderfall der spirituellen Einstellung beschreiben.
- 3) Die wissenschaftliche und die spirituelle Einstellung entstehen in ihren Reinformen aus derselben normativen Grundidee.

Die *erste* These optiert für eine Neuordnung des Verhältnisses von Religion, Wissenschaft und Spiritualität. Auf der einen Seite steht Religion, auf der anderen stehen Wissenschaft und Spiritualität. Religion befördert in Form von Erzählungen und Kulturen das Festhalten an Ich-, Selbst- und Seelenvorstellungen. Den entgegengesetzten Weg beschreiten Wissenschaft und Spiritualität. Während die Wissenschaft beschreibt, was hinter diesen Vorstellungen steht, versucht die Spiritualität, den Menschen mit diesem neuen Menschenbild zu versöhnen. Denn mit der Widerlegung der alten Metaphysik von Ich, Selbst und Seele ist nicht nur eine weitere Freud'sche Kränkung verbunden, zugleich wird der Hoffnung auf Unsterblichkeit beziehungsweise immaterielle Fortexistenz jede Grundlage entzogen. In Form von spirituellen Praktiken lassen sich diese schwer verdaulichen Gedanken einüben und meditieren, so dass sich Menschen für dieses neue Menschenbild öffnen.

Die *zweite* These knüpft an diesen Punkt an und beschreibt die Einstellung, die Menschen in den spirituellen Praktiken einnehmen, als eine Form von intellektueller Redlichkeit. Auch wenn es unbequem und mitunter schmerzhaft ist, sich von alten Vorstellungen und Bildern zu lösen, gebietet es die intellektuelle Redlichkeit, die Augen vor der Wahrheit nicht zu verschließen. Als Vorreiter bezieht sich Metzinger auf John Locke, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche und William Kingdon Clifford.⁴⁴ Dabei verankert Locke das Ideal intellektueller Redlichkeit noch in Gott:

Wer glaubt, ohne einen vernünftigen Grund zum Glauben zu haben, mag in seine Einbildung verliebt sein, aber er sucht weder die Wahrheit so, wie er sollte, noch erweist er seinem Schöpfer den schuldigen Gehorsam. Denn es ist die Absicht des Schöpfers, dass der Mensch die Erkenntnisfähigkeit, die ihm verliehen wurde, anwenden soll, um Irrtum und Täuschung zu vermeiden.⁴⁵

Aber bereits Kant löst, so Metzinger, diesen Begründungszusammenhang auf und ersetzt Gott durch ein Selbstverhältnis. Von daher wird intellektuelle Redlichkeit als „die Lauterkeit der Absicht, sich selbst gegenüber aufrichtig zu sein“ und die Unredlichkeit als eine „innere Lüge“ bestimmt.⁴⁶ Laut Metzinger erzielte Nietzsche, der intellektuelle Redlichkeit als Gewissen hinter dem Gewissen versteht, einen Durchbruch in der Debatte: „Wo meine Redlichkeit aufhört, bin ich blind und will auch blind sein. Wo ich aber wissen will, will ich auch redlich sein, nämlich hart, streng, eng, grausam, unerbittlich.“⁴⁷

⁴³ Metzinger, Ego-Tunnel, 378.

⁴⁴ Im Folgenden orientiere ich mich an dem Abschnitt Metzinger, Ego-Tunnel, 385–392, aus dem auch die unten angeführten Locke-, Kant-, Nietzsche- und Clifford-Zitate stammen. Die Zitation wurde nachgeprüft und gängigen Standards angepasst. – Metzinger räumt selbst ein, dass seine historischen Bezugnahmen hinter den verbindlichen wissenschaftlichen Standards zurückbleiben. Mit Blick auf die Unstimmigkeiten schließt sich an dieser Stelle verstärkt die Rückfrage an, warum Metzinger nicht ganz auf diese Bezüge verzichtet und stattdessen mehr in die gleichfalls mangelhafte Systematik der eigenen Kritik investiert.

⁴⁵ J. Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, herausgegeben von R. Brandt, Hamburg 1988, 391 (= Band IV, Kap. XVII, § 24).

⁴⁶ Der Begriff der „inneren Lüge“ ist in Kants Schrift *Die Metaphysik der Sitten* (1797) belegt (AA VI, 430), und die erstgenannte Formulierung lässt sich indirekt für die Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft* (1797) nachweisen (AA VI, 83).

⁴⁷ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, neu herausgegeben und eingeleitet von F. Christen, Stuttgart 192014, 284.

Aus den Äußerungen Nietzsches geht erstmals deutlich hervor, dass der intellektuellen Redlichkeit, auch wenn sie unbequem, mitunter grausam anmutet, stets der Vorrang zu geben ist. Sich hinter ungleich bequemeren metaphysischen und religiösen Vorstellungen zu verschanzten, kommt dem gegenüber einer „Sklavenmoral“ gleich. Wegweisend für die heutige fachwissenschaftliche Diskussion, die unter dem Schlagwort „The Ethics of Belief“ geführt wird, sind indes die beiden Prinzipien von William Kingdon Clifford.⁴⁸ Diese lauten:

- 1) Es ist zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch, etwas aufgrund unzureichender Beweise zu glauben.
- 2) Es ist zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch, für die eigenen Überzeugungen relevante Beweise zu ignorieren oder sie leichtfertig abzuweisen.

Im Anschluss an Clifford unterscheidet Metzinger den Evidentialismus von Dogmatismus und Fideismus als zwei Positionen, die es in der Diskussion strikt zu vermeiden gilt. Der Evidentialismus besagt, „dass man nur etwas glaubt, für das man wirklich Argumente und Belege hat“.⁴⁹ Umgekehrt ist es für die Anhänger des Dogmatismus ausreichend, „an einer Überzeugung festzuhalten, [...] weil man sie schon hat“, und für die Fideisten „legitim, an bestimmten Überzeugungen festzuhalten, nicht nur ohne irgendwelche positiven Argumente oder Evidenzen für sie, sondern selbst angesichts starker Gegenargumente“ beziehungsweise empirischer Belege für die gegenteilige Überzeugung.⁵⁰ Religiöse Begründungen erfolgen – wie Metzinger unter Bezugnahme auf die Gotteslehre⁵¹, Eschatologie⁵² und Offenbarung⁵³ referiert – stets gemäß dogmatistischen oder fideistischen Begründungsstrategien. Damit grenzt sich der religiöse Diskurs gleichermaßen vom wissenschaftlichen wie vom spirituellen Grundanliegen ab.

In der dritten These laufen die argumentativen Linien zusammen. Beide, Wissenschaft im theoretischen und Spiritualität im praktischen Sinn, arbeiten an der Aufhebung von religiösen in ethische Ideale:

Diese fideistisch-dogmatischen Modelle der Wirklichkeit sind historisch aus Bestattungsriten, aus dem Ahnenkult und dem Schamanismus entstanden. Das, was in der Geschichte zuletzt geworden ist, waren das Ideal der intellektuellen Redlichkeit, die Aufklärung und der selbstkritische Rationalismus. Das Ideal der intellektuellen Redlichkeit in diesem Sinn ist etwas, das ganz neu ist und sich erst an wenigen Stellen auf unserem Planeten, in wenigen Gesellschaften und nur in allerersten Ansätzen zu realisieren beginnt.⁵⁴

Damit ist Metzingers Positivismus umschrieben. Er optiert für eine Aufhebung von religiösen Idealen in ethische im Sinn einer Fortschrittslehre. Auguste Comte hat diesen Gedanken in seiner *Rede über den Geist des Positivismus* (1844) geprägt, wenn er formuliert:

Gemäß dieser grundlegenden Lehre müssen alle unsere Theorien, welcher Art sie auch sein mögen, beim Individuum wie bei der Gattung notwendig nacheinander drei verschiedene theoretische Stadien durchlaufen, die durch die üblichen Benennungen als theologisches, metaphysisches und positives [...] hinlänglich genau bezeichnet sein können. Obgleich zunächst in jeder Hinsicht unentbehrlich, muß das erste Stadium hinfort stets als bloß provisorisch und vorbereitend aufgefaßt werden; dem zweiten, das tatsächlich nur eine auflösende Abart des ersten darstellt, kommt stets nur eine vorübergehende Bestimmung zu, um schrittweise zum dritten hinzuführen; in dem,

⁴⁸ Vgl. W. K. Clifford, *The Ethics of Belief*, in: *Ders., The Ethics of Belief and Other Essays*, mit einer Einführung herausgegeben von T. J. Madigan, Amherst (Mass.) 1999, 70–96.

⁴⁹ Metzinger, *Ego-Tunnel*, 391.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd. 393–399.

⁵² Ebd. 399–401.

⁵³ Ebd. 402–404.

⁵⁴ Ebd. 405.

als dem allein vollständig normalen (normgemäßen) in jeder Beziehung die endgültige Herrschaft der menschlichen Vernunft besteht.⁵⁵

Wie bereits bei Comte, fällt der Religion bei Metzinger ein rein historisches Verdienst in der Entwicklung des menschlichen Intellekts zu. Religion verliert ihre Funktion als Kontingenzbewältigungspraxis, die Menschen mit den Schrecken von Natur und Tod aussöhnt, indem sie ein immaterielles Leben nach dem Tod verspricht, und wird durch Spiritualität als Einübung in das neue Menschenbild abgelöst. Wer wider besseres Wissen an der Religion festhält, stellt sich nicht nur dem wissenschaftlichen Fortschritt entgegen, sondern zieht zudem den Vorwurf intellektueller Unredlichkeit auf sich. Demgegenüber liegt die Konvergenz von Spiritualität und Wissenschaft im „unbedingte[n] Wille[n] zur Wahrheit“ und im „normative[n] Ideal der absoluten Ehrlichkeit sich selbst gegenüber.“⁵⁶

3. Säkulare versus religiöse Spiritualität

Unter Berufung auf Ronald Dworkin (1.) und Thomas Metzinger (2.) wurden zwei Konzeptionen säkularer Spiritualität vorgestellt. Beiden liegt die Intention zugrunde, Spiritualität aus einem traditionell religiös geprägten Zusammenhang herauszulösen und sie unter säkularen Bedingungen zu reformulieren. Wie allerdings Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede *Glauben und Wissen* zeigt, sind „säkular“ und „Säkularisierung“ stark wertende Ausdrücke. Dies ist problematisch, da Säkularisierung, je nach Perspektive, entweder als „erfolgreiche *Zähmung* der kirchlichen Autorität durch die weltliche Gewalt oder [... als] Akt der widerrechtlichen *Aneignung*“⁵⁷ verstanden werden kann. Mit dieser Hypothek sehen sich nun auch die diskutierten Entwürfe von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger konfrontiert. Der Verweis auf eine „säkulare“ Spiritualität droht stets die Kritik an einer „religiösen“ zu implizieren. Vor diesem Hintergrund soll der vorliegende Beitrag mit zwei systematischen Fragen beschlossen werden: Zunächst wird mit einem Seitenblick auf die empirische Forschungsdiskussion die Frage nach dem Wesen von Spiritualität präzisiert (3.1), ehe in einem letzten Schritt die Unterscheidung von säkularer und religiöser Spiritualität problematisiert wird (3.2).

3.1 Was versteht die empirische Forschung unter Spiritualität?

Spiritualität ist ein interpretationsbedürftiger Begriff, der, stärker als es andere Begriffe tun, dem historischen Wandel unterliegt und bei Menschen unterschiedliche, teils ambivalente Assoziationen hervorruft. An dieser Stelle erscheint der Rückgriff auf empirische Studien als erhellend: „Zwar haben sie den Nachteil, dass sich ihre Ergebnisse nur begrenzt verallgemeinern lassen. Ihr unaufwiegbarer Vorteil ist jedoch, dass sie zum Phänomen hinführen und Facetten enthüllen können.“⁵⁸ In diesem Sinn unterscheidet Anton Bucher, auf Grundlage einer umfassenden Beschäftigung mit dem Stand der empirischen Forschung mit den Schwerpunkten Europa und den USA, acht Kategorien von Spiritualität:

Die *erste* Kategorie deutet Spiritualität als „connectedness“. Sie rekuriert auf die Erfahrungen von Verbundenheit und Einheit. Solche Erfahrungen finden sich in den unterschiedlichsten Religionen und Traditionen: Beispiele sind etwa Brahma im Hinduismus, der Sufismus im Islam oder Franz von Assisi im Christentum. Aber auch in nicht-re-

⁵⁵ A. Comte, Rede über den Geist des Positivismus, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von I. Fetscher, Hamburg 1966, 5.

⁵⁶ Metzinger, Ego-Tunnel, 409.

⁵⁷ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2001, 12 (Hervorhebungen im Original).

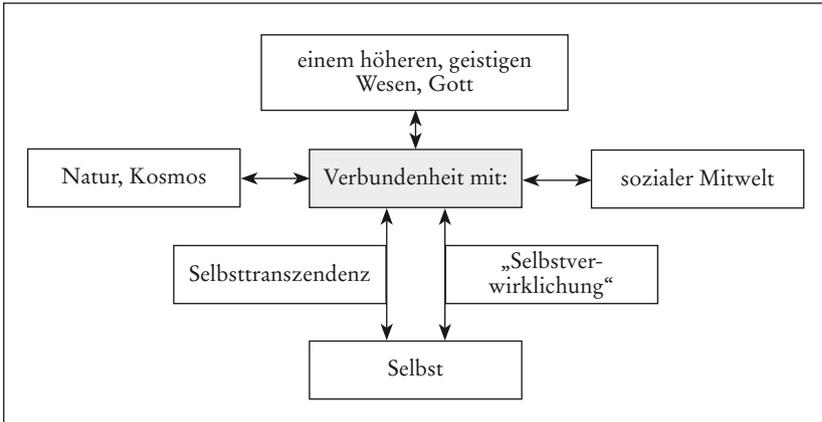
⁵⁸ A. A. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*. Handbuch, Basel 2007, 25. – Im Folgenden beziehe ich mich auf seine ebd. 24–34 dargelegte Kategorisierung, die ihrerseits auf einer umfassenden Sichtung empirischer Studien fußt, in denen sich Probanden in Befragungen unterschiedlicher Form über ihre Spiritualität geäußert haben.

ligiösen Kontexten ist diese Erfahrung dokumentiert. In den geschilderten Fällen sieht ein Mensch jeweils von seinen unmittelbaren Interessen ab und öffnet sich sowohl horizontal für seine Umwelt als auch vertikal für die Transzendenz. Die *zweite* Kategorie versteht unter Spiritualität die Beziehung zu einem höheren Wesen. Damit wird der zweite Aspekt der ersten Kategorie aufgegriffen. Dieses höhere Wesen kann, muss aber nicht zwingend als personaler Gott im monotheistischen Sinn aufgefasst werden. In diesem Zusammenhang ist dokumentiert, dass Probanden häufig zu pantheistischen Assoziationen, wie etwa Gott als Natur, neigen. Gerade Personen in Grenzsituationen, die an einer schweren, zum Teil auch unheilbaren Krankheit leiden, neigen zu dieser Kategorie von Spiritualität. Die *dritte* Kategorie beschreibt Spiritualität als Verbundenheit mit der Natur. Damit wird der erste Aspekt von „connectedness“ in den Blick genommen. Bucher beschreibt diese Kategorie als strikt monistisch, da sie „den Dualismus von Materie und Geist, aber auch den von Leib und Seele“⁵⁹ vermeidet. Menschen schildern, dass sie sich in die Natur eingelassen haben, sich als Teil derselben wahrnehmen und Eingriffe wie die Rodung von Wäldern oder Begradigung von Flüssen als schmerzliche Verletzung empfinden. Gehäuft finden sich Aussagen dieser Art bei Umweltaktivisten, die sich selbst als nicht religiös, teils sogar als dezidiert atheistisch beschreiben. Die *vierte* Kategorie sieht Spiritualität als Beziehung zu Mitmenschen. Dies entspricht ebenfalls dem ersten Aspekt der ersten Kategorie. Probanden dieser Kategorie beschreiben die Erfahrung einer gelungenen zwischenmenschlichen Beziehung als spirituell. Dabei spielt es eine untergeordnete Rolle, ob die Beziehung von den Probanden ausgeht oder auf sie zukommt, also andere Menschen initiativ werden. Auffällig ist, dass es bei kranken Probanden zu einer Häufung kommt und die religiöse Sozialisierung keine Rolle spielt. Die *fünfte* Kategorie deutet Spiritualität als Selbsttranszendenz. Probanden dieser Kategorie geben dabei an, dass sie nicht zufrieden sein können, wenn sie in ihrer bloßen Ego-Zentriertheit verharren. Die Fähigkeit, vom eigenen Ich absehen zu können, eröffnet einem die Möglichkeit, sich sowohl horizontal (etwa mit der Natur oder Mitmenschen) wie auch vertikal (etwa mit Gott oder einer höheren Macht) verbunden zu erfahren. Die *sechste* Kategorie versteht unter Spiritualität die Kompetenz, eine gelingende Beziehung zum eigenen Selbst zu entwickeln. Die geschilderten Erfahrungen erinnern stark an Søren Kierkegaards Selbstanalyse aus *Die Krankheit zum Tode* (1849). Das Ziel der Probanden besteht in einer sensibleren Selbstwahrnehmung, die sie befähigt, von der Selbstwirksamkeit abzusehen und sich der eigenen Endlichkeit und Kontingenz zu stellen. Die *siebte* Kategorie identifiziert Spiritualität schließlich mit Praktiken wie Gebet oder Meditation, und die *achte* mit paranormalen Erfahrungen.

Laut Bucher bietet es sich an, mit „connectedness“ die erste Kategorie als den Kern von Spiritualität zu bestimmen, da diese den überwiegenden Teil der genannten Kategorien mit einschließt. Spiritualität bezeichnet demnach aus empirischer Perspektive das Verhältnis von Selbst und Anderem, wobei die gegensätzlichen Konturen verschwimmen und sich bei einem Menschen das Gefühl von Verbundenheit, teils sogar Einheit mit sich selbst, mit anderen, mit seiner Umwelt und schließlich mit einem tragenden Grund, sei es Gott, sei es ein höheres Wesen, einstellt und erfahrbar wird.⁶⁰

⁵⁹ Ebd. 29.

⁶⁰ Die folgende Grafik findet sich ebd. 33.



Fasst man den empirischen Befund zusammen, so erweist sich Spiritualität als vielschichtiges und facettenreiches Phänomen, dessen Kern in der Verbundenheit des Selbst mit dem Anderen, sowohl in horizontaler (etwa Natur, Mitmenschen) als auch vertikaler (etwa Selbst, Gott oder höheres Wesen) Richtung besteht. Besagte Erfahrungsberichte lassen sich nun mit den philosophischen Modellen in Übereinstimmung bringen. Dies geschieht vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen säkularer und religiöser Spiritualität.

3.2 Wie unterscheidet sich säkulare von religiöser Spiritualität?

Wie sich gezeigt hat, vertreten sowohl Ronald Dworkin als auch Thomas Metzinger eine säkulare Spiritualität. Während sich Dworkin für eine Trennung von Gott und Religion ausspricht, geht Metzinger einen Schritt weiter und unterscheidet zwischen Spiritualität und Religion. Vor diesem Hintergrund sind Dworkins Ausführungen als atheistisch und Metzingers als areligiös zu werten. Damit betonen sie die atheistische beziehungsweise religionskritische Komponente ihres Arguments. Unbeantwortet bleibt die Frage, was Spiritualität für sie ausmacht. Die beiden Folgefragen zielen a) auf eine Bestimmung des Phänomens sowie b) auf eine Bestimmung von säkularer im Unterschied zu religiöser Spiritualität.

a) Was bedeutet Spiritualität bei Dworkin und Metzinger?

Mit der Frage nach dem Wesen von Spiritualität bei Dworkin und Metzinger begeben wir uns auf vergleichbar dünnes Eis. Keiner der beiden verfügt über eine im Letzten befriedigende Antwort. Während Dworkin den Begriff „Spiritualität“ selbst gar nicht im Munde führt, sondern immer nur von „Religion ohne Gott“ spricht, klammert sich Metzinger umso stärker an diesen Terminus. Versucht man die substanziellen Aussagen darüber, was Religion bei Dworkin und Spiritualität bei Metzinger ausmacht, von der jeweiligen Kritik zu abstrahieren, so wird man Übereinstimmung darin finden, dass es um eine epistemische Einstellung geht. In diesem Sinn spricht Dworkin von einer „grundlegende[n], spezifische[n] und umfassende[n] Weltsicht“⁶¹, und Metzinger, der selbst den Begriff der Einstellung ins Spiel bringt, präzisiert dies als „epistemische Einstellung“ mit dem Ziel „eine[r] erfahrungsbasierende[n] Form von Erkenntnis“⁶². Damit attestieren beide der Spiritualität, über ein rationales Fundament zu verfügen. Unter Einstellung versteht man in der Erkenntnistheorie eine innere Haltung oder Beziehung sowohl kogniti-

⁶¹ Dworkin, Religion ohne Gott, 11.

⁶² Metzinger, Ego-Tunnel, 380.

ver als auch emotionaler Natur, die ein Subjekt zu einem Objekt einnimmt. Im Erkenntnisakt werden Subjekt und Objekt unter einer bestimmten Einstellung miteinander in Beziehung gesetzt. Spiritualität als Einstellung beschreibt in diesem Sinn eine bestimmte Form von Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Bei Dworkin rückt die Beziehung zwischen Mensch und Kosmos in den Fokus. Dies deckt sich mit Anton Buchers dritter Kategorie von Spiritualität. Die Natur wird nicht länger als ein dem Subjekt entgegengesetztes Objekt wahrgenommen, das es sich anzueignen beziehungsweise zu kultivieren gilt. Vielmehr bildet die Natur einen Rahmen, in dem sich das Subjekt eingelassen und getragen erfährt. Diese Erkenntnis vollzieht sich in der „religiösen Einstellung“ vor dem Hintergrund von Werten *sui generis*.⁶³ Besagte Werte sind inkommensurabel und lassen sich weder naturalistisch noch diskursiv ableiten. Bei Metzinger rückt indes das Selbstverhältnis in den Fokus, also jene Beziehung, die ein Mensch zu sich selbst hat. Dies überschneidet sich vor allem mit Anton Buchers fünfter und sechster Kategorie. Es gilt, sein Selbst unabhängig von der eigenen Selbstwirksamkeit wahrzunehmen, es in seiner Endlichkeit und Kontingenz zu erfahren, um sich damit transparent, sprich ohne Vorurteile und Interessen, auf seine Umwelt beziehen zu können. Metzinger beschreibt dies als eine Praxis, in der es „um die Bewusstheit *als solche* geht, unter Auflösung der Subjekt-Objekt-Struktur und jenseits der individuellen Erste-Person-Perspektive“.⁶⁴ Sofern besagte Praxis unter den Bedingungen „intellektueller Redlichkeit“⁶⁵ geschieht, also frei von Elementen des Dogmatismus oder Fideismus ist, handelt es sich, laut Metzinger, um Spiritualität und nicht um eine religiöse beziehungsweise esoterische Praxis.

b) Worin unterscheidet sich säkulare von religiöser Spiritualität?

Sowohl die Überlegungen von Dworkin als auch von Metzinger lassen sich mit den empirischen Befunden in Übereinstimmung bringen. Demnach beschreibt Spiritualität eine Verbundenheit des Selbst mit dem Anderen, sei es in Gestalt von Natur, Mitmenschen oder Gott. Dworkin und Metzinger versuchen, diesen Gedanken in scharfer Abgrenzung zu religiösen (Metzinger) oder theistischen (Dworkin) Modellen zu formulieren. Worin aber artikuliert sich abseits terminologischer Feinheiten der Unterschied einer religiösen gegenüber einer säkularen Spiritualität? Handelt es sich, so die im Hintergrund stehende Rückfrage, um zwei grundverschiedene Praktiken oder lediglich um zwei Seiten ein und derselben Medaille?

Den sowohl aus historischer als auch systematischer Perspektive arriviertesten Antwortversuch hat Friedrich Schleiermacher entwickelt. Damit ist vonseiten der Theologie und Religionsphilosophie ein bestimmtes Argumentationsniveau in der Debatte vorgegeben, an dem sich spätere Entwürfe messen lassen. Deshalb erscheint es nicht nur als legitim, sondern auch als konsequent, Schleiermacher, unabhängig von „naseweiser Bescheidwisserei“, in systematischer Absicht mit zeitgenössischen Entwürfen zu konfrontieren: Im Jahr 1799 veröffentlicht er am Höhepunkt des Atheismusstreits um Johann Gottlieb Fichte anonym seine *Reden über Religion*. Darin richtet Schleiermacher sich, wie bereits aus dem Untertitel hervorgeht, „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, mit dem Ziel, Atheisten davon zu überzeugen, dass ihre Geringschätzung der Religion auf einem falschen Bild beruht:

Religion hat wohl den gleichen Gegenstand wie Metaphysik und Moral oder theoretische und praktische Vernunft, nämlich das Universum und das Verhältnis zu diesem. Doch befasst sich Religion mit ihrem Gegenstand weder in der Perspektive des Denkens noch in der des Handelns, sondern in der Perspektive von Anschauung und Gefühl.⁶⁶

⁶³ Dworkin, Religion ohne Gott, 36–46.

⁶⁴ Metzinger, Ego-Tunnel, 380 (Hervorhebung im Original).

⁶⁵ Ebd. 385–392.

⁶⁶ F. Schleiermacher, Über die Religion, in: *Ders.*, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799 = Kritische Gesamtausgabe; Band I/2, herausgegeben von G. Meckenstock, Berlin/New York 1984, 185–326, hier 198.

Offenkundig zielen auch Schleiermachers Überlegungen zur Religion auf eine Verbundenheit des Selbst mit dem Anderen, sei es in Gestalt von Natur, Mitmenschen oder Gott. Bei Religion handelt es sich, so Schleiermacher, um eine bestimmte Einstellung zu Mensch, Universum und den Beziehungen zwischen diesen beiden, die sich von jener des metaphysischen und ethischen Diskurses grundlegend unterscheidet. Damit erhalten wir von Schleiermacher eine philosophische Bestimmung von Religion, was sich paradigmatisch in seiner Analyse der Frömmigkeit als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit niederschlägt. In der religiösen Einstellung kommt die Beziehung von Mensch und Universum aus einer genuin eigenen Perspektive, nämlich jener von Anschauung und Gefühl, in den Blick. Eine präzise Beschreibung dieser Einstellung bietet Schleiermacher vor allem in seinem theologischen Hauptwerk *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22, 21830/31). Besonders deutlich geht dies aus den §§ 3–4 der Zweitaufgabe hervor.⁶⁷ Bereits im Leitsatz von § 3 greift Schleiermacher terminologisch nur unwesentlich nuanciert die Unterscheidungen von Denken (hier als „Wissen“), Handeln (hier als „Thun“) und Gefühl erneut auf. Ihre Bedeutung erlangen diese epistemischen Einstellungen anhand von Schleiermachers Zuordnung aus § 3 Abs. 3 zu den Parametern von „Aussichheraustreten“ und „Insichbleiben“. Vor diesem Hintergrund lässt sich das „Wissen“ sowohl als „Aussichheraustreten“ wie auch als „Insichbleiben“ charakterisieren, während das „Thun“ rein als „Aussichheraustreten“ und das „Gefühl“ rein als „Insichbleiben“ zu verstehen ist. Nachdem Schleiermacher in § 3 das Gefühl allgemein als epistemische Einstellung konturiert hat, präzisiert er in § 4, inwiefern sich die religiöse Einstellung respektive Frömmigkeit von den anderen Gefühlen unterscheidet. In diesem Zusammenhang kennzeichnet Schleiermacher Frömmigkeit als „unmittelbares Selbstbewusstsein“ beziehungsweise „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“.⁶⁸ Es stellt sich im Moment existenzieller Grenzerfahrungen ein, also immer dann, wenn ein Mensch erkennt, dass sein „Sein“ nicht von seinem „Sosein“ abhängt und mittels „Wissen“ und „Thun“ modellierbar ist, sondern dies transzendiert.⁶⁹ Offenkundig überschneidet sich der Gedanke Schleiermachers aus §§ 3–4 seiner *Glaubenslehre* mit Anton Buchers sechster Kategorie von Spiritualität. Es geht um die Selbstbeziehung eines Menschen, der abseits seiner Selbstwirksamkeit erkennt, dass er in einen sein Selbst übersteigenden Zusammenhang eingelassen ist und davon getragen wird. Dies drückt Schleiermacher mit dem Begriff der Abhängigkeit aus,

⁶⁷ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31); Teilband 1 = Kritische Gesamtausgabe; Band I/13,1, herausgegeben von R. Schäfer, Berlin/New York 2003, 19–40.

⁶⁸ Warum Schleiermacher den Begriff des „Glaubens“ durch jenen der „Frömmigkeit“ ersetzt, ist im Letzten nicht gesichert. Hohe Plausibilität besitzt die u. a. von U. Glatz, *Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher*. Theorie der Glaubenskonstitution, Stuttgart 2010, 284, vorgetragene These, gemäß welcher der Glaubensbegriff im Zuge der neo-orthodoxen Theologie zunehmend vom Glaubensakt (*fides qua creditur*) auf den Glaubensgegenstand (*fides quae creditur*) übertragen wurde. Demgegenüber fokussiert Schleiermacher mit dem Begriff der Frömmigkeit auf den Glaubensakt, den er erst später mit dem Glaubensgegenstand korreliert. Auch hat Schleiermacher, sofern er im Rahmen seiner *Reden über Religion* (1799) von „Religion“ spricht, stets die „religiöse Einstellung“, also „Glaube“ (im Sinn des Glaubensaktes von *fides qua creditur*) bzw. „Frömmigkeit“ oder „religiöse Spiritualität“, keinesfalls aber die „Institution“ oder den „Ritus“ im Blick.

⁶⁹ Besagter Schluss erfolgt bei Schleiermacher in § 4 Abs. 3 in Form einer transzendentalen Deduktion: Indem ein Mensch gewahrt wird, dass seine Freiheit nur mit Blick auf sein „Sosein“ absolut ist, und dabei gleichzeitig erkennt, dass er mit Blick auf sein „Sein“ bedingt ist, erfährt er sich, so die transzendente Schlussfolgerung, von der Instanz, die ihn ins „Sein“ gesetzt hat als „schlechthinnig abhängig“. – Vgl. zur kritischen Einordnung des Arguments K. Viertbauer, *Von einer transzendentalen Begründung zu einer dialektischen Vermittlung. Zur formalen Gestaltung des Glaubensbegriffs bei Friedrich Schleiermacher und Søren Kierkegaard*, in: A. von Schelbalf, *Dierken* (Hgg.), *Der Mensch und seine Seele. Bildung – Frömmigkeit – Ästhetik. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Münster, September 2015*, Berlin/Boston 2017, 339–348.

die ein Mensch auch dann erfährt, wenn er nicht aus sich heraus wirksam ist. Besagte Verwiesenheit auf eine das eigene Handeln transzendierende Dimension bildet den Kern von Schleiermachers Überlegungen.

An der Stelle lässt sich nun, so meine These, die Unterscheidung von säkularer versus religiöser Spiritualität festmachen: Bis zu diesem Punkt der Argumentation stützte sich Schleiermacher ausschließlich auf bewusstseinsphilosophische Prämissen. Das bedeutet *einerseits*, dass sein Gedanke eines „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls“ osmotisch für alle Seiten, nämlich für Gläubige, Andersgläubige und Ungläubige zugänglich ist; *andererseits* zeigt sich, dass sich Schleiermachers Gedanke – wie zuvor bereits die Modelle von Ronald Dworkin und Thomas Metzinger – mit dem empirischen Befund von Anton Bucher in Übereinstimmung bringen lässt. Somit liegt eine philosophisch vorgezeichnete und empirisch validierte Grundstruktur religiöser Spiritualität vor. Mit anderen Worten: Schleiermacher korreliert in § 4 Abs. 4 die „schlechthinnige Abhängigkeit“ und „Beziehung mit Gott“:

Wer in christlichen Praxiszusammenhängen ‚Gott‘ sagt, ordnet die Wirklichkeit, in der er lebt, im Licht von Differenzzusammenhängen wie Schöpfer, Erlöser und Erlösungsbedürftige [...], Vollender und Vollendung, [...] Er loziert sich selbst in Bezug auf Gott so, daß er Gott als seinen Schöpfer, Erlöser und Vollender und sich selbst samt seiner Welt als erlösungsbedürftiges Geschöpf in einer entsprechend strukturierten Lebenswirklichkeit versteht.⁷⁰

Folglich ist der Unterschied von säkularer und religiöser Spiritualität auf begrifflicher Ebene anzusiedeln.⁷¹ Beide beschreiben ein und dasselbe Phänomen. So lässt sich zwischen säkularer und religiöser Spiritualität kein wesentlicher Unterschied, der die Akzentuierung der jeweiligen Perspektive übersteigt, konstatieren. Um es zusammenzufassen: Bei dem, was der Empiriker unter „connectedness“ versteht, der Philosoph als „Abhängigkeitsgefühl“ beschreibt und der Theologe als „Gott“ bezeichnet, handelt es sich um ein Phänomen aus drei unterschiedlichen Perspektiven.

c) Befinden wir uns auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität?

Damit gelangen wir zur Ausgangsfrage zurück, ob wir uns, wie Dworkin und Metzinger suggerieren, auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität befinden und ob sich Spiritualität gegen Religion ausspielen lässt. Wie sich im Durchgang durch die einzelnen Positionen gezeigt hat, arbeiten sowohl Ronald Dworkin als auch Thomas Metzinger an einem Modell von Spiritualität. Beide verknüpfen dies ausdrücklich mit dem Anspruch einer säkularen, bisweilen atheistischen Argumentation. Dazu konstruieren sie Gegensatzpaare wie „Religion ohne Gott“ (so Dworkin) oder „Spiritualität versus Religion“ (so Metzinger). Nicht an den Modellen, sondern an besagten Gegensatzpaaren hat eine Kritik anzusetzen: Bei Dworkin ist der verwendete Gottesbegriff semantisch unterbestimmt, und bei Metzinger nimmt der Religionsbegriff geradezu groteske Züge an. Das spiegelt sich bereits in der Gestaltung ihrer Entwürfe wider. Der Umgang mit den konsultierten Materialien aus der theologischen und religionsphilosophischen Tradition erscheint, wie sich gezeigt hat, als sachfremd. Beide, Dworkin wie Metzinger, tragen an das Phänomen Religion eine bloße Außenperspektive heran. Sie verfügen weder über einen klaren Begriff von Gott (so Dworkin), noch von Religion (so Metzinger). Einem solchen Vor-

⁷⁰ I. U. Dalfertb, Inbegriff oder Index? Zur philosophischen Hermeneutik von ‚Gott‘, in: *Ch. Gestrich* (Hg.), *Gott der Philosophen – Gott der Theologen*. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende, Berlin 1999, 89–140, hier 121.

⁷¹ Mit der Korrelation von Phänomen („schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“) und Deutung („Beziehung mit Gott“) wurde auch hinreichend herausgearbeitet, dass eine „religiöse“ Deutung des Phänomens mit keinem Anspruch auf Wahrheit in propositionalem Sinn einhergeht, wie etwa von Thomas Metzinger oder jüngst Franz Josef Wetz behauptet. Vgl. *Metzinger*, *Ego-Tunnel*, und *F. J. Wetz*, *Säkulare Mystik*. Technoclubs, Mittagsstille und Sternenhimmel, in: *K. Thörmer/M. Thurner* (Hgg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg i. Br. 2016, 111–146.

gehen muss im Rahmen eines religionsphilosophischen Beitrags widersprochen werden: „Wer etwas verachtet, muß eine Vorstellung von dem haben, was er verachtet. Er muß sich die Frage gefallen lassen, ob er sich die Mühe gegeben hat, das, was er verachtet, wirklich kennen zu lernen, oder ob er von einer Abneigung bestimmt ist.“⁷² Demgegenüber wurde exemplarisch unter Bezugnahme sowohl auf aktuelle empirische Studien (im Anschluss an Bucher) als auch auf bewusstseinsphilosophische Reflexionen (in Auseinandersetzung mit Schleiermacher) gezeigt, dass Spiritualität religiös beziehungsweise theistisch verstanden werden kann, dies jedoch nicht zwingend erforderlich ist. Des Weiteren zeigten sich der Sache nach Übereinstimmungen mit den Entwürfen von Dworkin und Metzinger. Vor diesem Hintergrund muss die titelgebende Frage negativ beantwortet werden: Wir befinden uns nicht auf dem Weg zu einer säkularen Spiritualität. Vielmehr ist Spiritualität gleichermaßen in religiösen wie auch säkularen Formaten anzutreffen. In beiden Fällen wird auf Grenzerfahrungen des eigenen Selbst rekurriert. Es geht um das Verhältnis von Selbst und Anderem, wobei die gegensätzlichen Konturen verschwimmen und sich bei einem Menschen das Gefühl von Verbundenheit, teilweise sogar Einheit mit sich selbst, mit anderen, mit seiner Umwelt und schließlich mit einem tragenden, als „Gott“ benennbaren Grund einstellt und erfahrbar wird. Ob dieses in der Spiritualität angestrebte Verhältnis nun religiös oder atheistisch ausbuchstabiert wird, erscheint als vernachlässigbar. Damit ist der von Dworkin und Metzinger propagierte Widerspruch zwischen religiöser und säkularer Spiritualität, einschließlich einer Tendenz zu einer der beiden Perspektiven, grundsätzlich ausgeräumt.

Summary

Following the scathing criticism of the so-called “new atheism”, more recent concepts tend to secularize religious elements and rituals. In this process, spirituality turns out to be one of the core issues. The concepts mentioned aim at finding an atheistic or even non-religious form of spirituality. Referring to Ronald Dworkin’s *Religion without God* and Thomas Metzinger’s *Spirituality and intellectual honesty*, my paper deals with two of the leading figures in the current debate. While Dworkin argues for an atheistic solution and tries to separate God from religion, Metzinger claims that spirituality and religion are mutually exclusive alternatives. Therefore he advocates a non-religious argument. My paper aims at exploring whether the world is really moving toward a new, secular form of spirituality (as Dworkin and Metzinger suggest) and whether religion and spirituality really are incompatible.

⁷² F. Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003, 161.