

Überlegungen zu einer Religionsanthropologie

Von Hans KRÄMER (Tübingen)

1.

Definiert man Religionsphilosophie allgemein als ein kritisches Nachdenken über Religion von einem umfassenderen Bezugssystem her (und insofern von der *Religionswissenschaft* unterschieden), so muß doch genauer differenziert und typisiert werden. Unter den Typologien der Religionsphilosophie empfiehlt sich dann durch verschiedene Vorzüge der folgende Vorschlag: I. Religionsphilosophie als spekulative Weiterführung einer Theologie, die in einen übergreifenden philosophischen Erklärungsrahmen eingeordnet wird. Eine solche „Über-Theologie“ hat vor allem der christliche Kulturkreis entwickelt, doch kann man auch in der antiken Philosophie dafür Ansätze finden. II. Religionsphilosophie als philosophische Analyse und explizierende Einordnung vieler, ja tendenziell aller Religionen, mit einem höheren formalen Abstraktionsniveau, Funktionsvergleichen und gegebenenfalls auch kritisch-normativen Aussagen. III. Eine rationale oder natürliche Theologie, die sich nicht damit begnügt, wie die Typen I und II die gegebenen *Religionen* philosophisch zu hinterfragen, sondern die darüber hinaus die Grundlinien einer eigenen philosophischen Gotteslehre entwirft. Eine solche philosophische Theologie hat eine lange, in die Antike zurückreichende Geschichte, muß aber heute in einer zeitgemäßen, post-metaphysischen Form neu konzipiert werden.

Da die Religionsphilosophie der Typen II und III tendenziell Aussagen von universalem Geltungsanspruch macht, kann man sie in der Tradition des Neukantianismus als transzendente Theorie der Religion und des Göttlichen verstehen (Cassirer, Maréchal, Rahner, Schlette, Schäffler u. a.). Man kann aber auch spezieller von einer transzendental-anthropologischen oder einfach von einer anthropologischen Methode sprechen, die die konstitutive religiöse Verfaßtheit des Menschen in einen größeren anthropologischen Zusammenhang rückt und von daher erklärt. Klassiker der Philosophischen Anthropologie unseres Jahrhunderts wie M. Scheler und H. Plessner haben diesen Weg beschritten, sind ihn aber über die prinzipielle Grundlegung hinaus nicht zu Ende gegangen. Die philosophisch-anthropologische Aufstrukturierung der Religion berührt sich im übrigen teilweise mit der systemtheoretischen, zeichnet sich vor ihr aber wiederum durch die Spezifikation und die größere Konkretheit aus.

Im folgenden wird unterstellt, daß der philosophisch-anthropologische Zugang der Religionsphilosophie einer der erfolgversprechendsten ist, und demgemäß versucht, seine Fruchtbarkeit weiter zu erproben. Die stark konvergierenden Entwürfe von Scheler (Die Stellung des Menschen im Kosmos [1928] Schlußteil) und Plessner (Die Stufen des Organischen und der Mensch [1928] Schlußkapitel) gehen aus von der Exzentrizität des Menschen in der Welt, die ihn ein eigentümliches Verhältnis zu sich selbst, zur Welt und zu Gott einnehmen läßt. Die Erfahrung der Weltoffenheit, der Mehrdeutigkeit und Hintergründigkeit von Welt und der eigenen Standortlosigkeit zieht als kompensatorischen Gehalt die Religion als Bezug auf ein transzendentes Absolutes nach sich. Der exzentrische Mensch bedarf notwendig eines Gottes als Korrelat, der als Zentrum außerhalb und jenseits der Welt¹ die Ungesicherheit des Menschenwesens auffangen und ihm seine

¹ Einen Fortschritt bedeutet hier W. Schwabes Formel von der „Tiefe der Welt“ (Handeln mit der Tiefe der Welt. Ein neuer anthropologisch-religionsphilosophischer Ansatz, in: Wiener Jahrbuch f. Philosophie Band XXII [1990] 79–98).

Selbstbehauptung in der Welt erleichtern kann. Plessner wie Scheler gehen von einer anthropologischen Defizienz, von einer elementaren Bedürftigkeit des Mängelwesens Mensch aus, die nur durch die Religion auszugleichen ist. Dabei reicht der Ansatz Schelers etwas weiter als der Plessners, weil er über die Bedürfnisbefriedigung und Geborgenheit hinaus auch die Ehrfurcht vor dem Heiligen mitthematisiert, also affirmative Züge der Religion integriert. Allerdings sind die verschiedenen Aspekte des Religiösen bei Scheler nicht hinreichend zusammengedacht, zumal die Ausarbeitung der Skizze von 1928 erst noch folgen sollte.

Kritisch ist zu beiden Ansätzen zu bemerken, daß sie noch zu sehr auf den Monotheismus der westlichen Tradition und mancher Hochreligionen sowie auf den Infinitismus und die Geschichtlichkeit der westlichen Moderne bezogen bleiben (progressive Dialektik von Glaube und Zweifel bei Plessner, Schelers Konzeption des werdenden Gottes, dem der Mensch synergistisch zuzuarbeiten hat, mit einer Verschiebung vom Religiösen ins Moralische). Gegenüber solchen vorschnellen Spezifikationen ist ein mehr genereller anthropologischer Rahmen anzustreben, der auch Zwischenlösungen zuläßt und mit der Annahme von übermenschlichen Mächten überhaupt auch andere Typen des Göttlichen integrieren kann (pluralistische; nicht schon letztinstanzliche, sondern hierarchische u. a., also komparativische, nicht schon elativische oder superlativische Verhältnisse zwischen Mensch und Übermenschlichem). Der unifizierte Maximaltypus von Religion ist m. a. W. durch weniger prinzipielle Formen zu ergänzen, und ebenso sind Vorstellungen von einer geschichtlichen Dynamik der Religion oder gar des Göttlichen selbst, die bei Scheler mit dem Anspruch einer Neuinterpretation, ja Neustiftung von Religion auftreten, als Grenz- und Sonderfälle religiösen Bewußtseins zu kennzeichnen und zu relativieren.

2.

Versucht man nun, diesen anthropologischen Erklärungsrahmen mit den Resultaten der älteren und neueren Religionsphänomenologie zu verbinden und dadurch anzureichern und auszufüllen, so lassen sich vielfältige Verknüpfungen herstellen. Bündelt man die in der heutigen Theorienbildung aktuellen Weisen religiöser Erfahrung in drei Hauptperspektiven, dann sind zu unterscheiden: 1) Die Abhängigkeitserfahrung des Menschen als endlichen Wesens, die schon Schleiermacher auf die eigene Erhaltung und die korrespondierende *creatio continua* Gottes hin zugespitzt hat, die aber auch anderes Unverfügbares einschließt. – 2) Die Kontingenzerfahrung und ihre Bewältigung durch die kompensatorische Einordnung von Endlichkeit, Zufälligkeit und Unheil in religiöse Sinnzusammenhänge (Veränderung von Sinnlosem in Sinnhaftes oder Aufscheinen von Sinn *im* Unsinn). Diese funktionalistische Perspektive ist in der Gegenwart weit verbreitet und wird in repräsentativer Form etwa von Luhmann oder Lübke artikuliert. – 3) Positive Sinnerfahrungen der Religion wie die Heilerfüllung mit dem zugehörigen Heilsverlangen, vorzugsweise intrinsisch in der Begegnung mit dem Heiligen und Göttlichen selbst (R. Otto, der frühe Scheler), in abgeleiteter Form auch im Erlebnis des gelungenen Lebens oder – darin zu 2) hinüberleitend – der Bewahrung vor dem mißlungenen.

Plessner und Scheler haben beide die zweite Perspektive ausdrücklich thematisiert und in den Vordergrund gerückt; die erste Perspektive läßt sich als Grenzfall der zweiten leicht anschließen. Die dritte Perspektive bleibt bei Plessner unterbelichtet, während sie, wie gezeigt, bei Scheler deutlicher hervortritt. Vermutlich liegt sie dem Grundansatz der Philosophischen Anthropologie, den Menschen in der Abhebung vom Tier als das kompensationsbedürftige Wesen zu verstehen, ferner als die beiden anderen. Nichtsdestoweni-

ger fügt sie sich der exzentrischen Positionalität des Menschen und der damit verbundenen Horizont- und Bedeutungsweiterung immer noch ein. Im übrigen konvergiert die Gewichtung der Philosophischen Anthropologie ersichtlich mit der heute faktisch vorherrschenden Ponderierung zugunsten der zweiten Perspektive, die auf die religiöse Anerkennung des Unverfügbaren und Unvermochten abhebt. Umgekehrt läßt sich argumentieren, daß die dritte Perspektive mit der Erfahrung des Heiligen als des Anderen, Ungeheuren, Erhabenen, Überschwenglichen, wie sie zumal R. Otto herausgearbeitet hat, abstrakt bliebe, wenn sie nicht in die praktischen Vollzüge des Gesamtlebens eingebettet würde.

Bis hierher ist deutlich geworden, daß eine sich als Religionsanthropologie verstehende Religionsphilosophie vom Typus II geeignet ist, die verschiedenen Funktionen der Religion zu erklären und zugleich einheitlich zu verstehen. Dies gilt tendenziell für alle bisher aufgetretenen und prospektiv auch für alle künftigen Religionen, insofern sie auf ein gleichbleibendes anthropologisches Substrat bezogen werden können. Darüber hinaus zeichnen sich Chancen für eine behutsame normative Behandlung einzelner Religionen ab, nämlich für ihre Kritik unter dem Gesichtspunkt, inwieweit sie die anthropologisch indizierten Funktionen wirklich erfüllen, sowie für gewisse dadurch ermöglichte Leistungsvergleiche. So kann gefragt werden, ob bestimmte Religionen den Menschen wirklich entlasten und Sinn kompensieren oder den Menschen statt dessen belasten und ängstigen (als Instrumente von Machtverhältnissen oder Projektionen von Pathologischem), mit der Evaluierung von Pseudoreligionen und der Abweisung ihrer Ansprüche, oder ob die Religionen andere kulturelle Systeme fördern oder behindern (durch Obsoleszenzen des Aberglaubens, durch Herrschafts- oder Ideologienbildung), schließlich, ob sie die Vergesellschaftung und Kommunikation der Menschen untereinander stimulieren und erhalten (wie das Mensch-Gott-Verhältnis wird auch das Mensch-Mensch-Verhältnis in der Theorie Plessners anthropologisch begründet). Im Unterschied zur Religionswissenschaft, die solche Fragen in der Regel nur deskriptiv behandeln kann, steht der Religionsphilosophie ein normativer Zugang offen, weil sie mit der anthropologischen Basis über ein Supersystem verfügt, in das sich die Religion einordnen und von dem her sie sich auch kritisch taxieren läßt, und das in höherem Grade, weil prinzipieller, als nach Maßgabe von Kriterien der Moralphilosophie und Ethik (H. Küng), der Sozial- oder Staatsphilosophie oder der (obsolet oder partikulär gewordenen) Metaphysik.

3.

Die Religionsphilosophie des Typus III geht noch einen Schritt weiter, indem sie philosophische Aussagen über Gott und das Göttliche selber macht. Sie umreißt Lineamente einer philosophischen Theologie, die wie der Typ II tendenziell alle Religionen oder doch Religionstypen abdeckt und daher weder mit der Über-Theologie des Typus I noch mit der rationalen Theologie der traditionellen Metaphysik verwechselt werden darf, die sich aber auch nicht wie der Typus II auf die religiöse Konstituiertheit des Menschen als solche beschränkt. Sie teilt jedoch mit dem Typus II die transzendentalanthropologische Orientierung, indem sie den Bedingungen nachgeht, unter denen der religiöse Mensch Göttliches erfahren und mit ihm umgehen kann. Es geht also nicht mehr nur um Bedingungen, die den Menschen als religiösen begrifflich machen, sondern spezieller um Bedingungen, die *Inhalte* der Religiosität zu verstehen. Handelte es sich bei Typ II um Religionsanthropologie, so beim Typ III um Theo-Anthropologie. Indessen ist dieser Ausdruck noch zu sehr durch die Festlegung auf den traditionellen Monotheismus belastet und bedarf der

Verallgemeinerung, die auch die Fixierung auf (personale) Götter vermeidet und statt dessen der generellen Definition folgt, Religion beziehe sich auf die Relation zwischen dem Menschen und übermenschlichen Mächten und Kräften. Demgemäß empfiehlt es sich, statt von philosophischer Theologie von philosophischer *Theiologie* oder Kreittologie² und insgesamt von einer Theo-Anthropologie oder Anthro-Theiologie zu sprechen. Im Unterschied zur traditionellen philosophischen Theologie hält sie sich in den Fragen der Ein- oder Mehrzahl und der Ranghöhe übermenschlicher Instanzen neutral und offen. Im übrigen ist die Schwierigkeit anzuerkennen, Aktualität und Zeitgemäßheit – oder mindestens Modernität – mit hoher Generalität oder gar Universalität zu verbinden, da beide Gesichtspunkte sich in der Regel gegenläufig zu einander verhalten und sich daher wechselseitig ausschließen können. Um dieser unaufhebbaren Komplementarität auszuweichen, kann man gegebenenfalls in konzentrischen Kreisen verschieden weit ausgreifen und demgemäß verschieden hoch generalisieren: Je konkreter die Theiologie gerät, desto enger und partikulärer bleibt sie; und umgekehrt stellt sie sich um so blasser und abstrakter dar, je weiter sie gespannt ist. Es ist daher naheliegend, eine Mehrheit abgestufter Lösungen parat zu halten und fallweise alternierend zur Geltung zu bringen. (Die Anwendung rationaler Theologie als „Fundamentaltheologie“ auf die christliche Theologie führt bereits an den religionsphilosophischen Typus I heran.)³ Weiterhin kann die philosophische Theiologie deshalb nicht rein apriorischer Natur sein, weil sie die Erfahrungen der bisherigen Religionsgeschichte, unter anderem auch der Offenbarungsreligionen, berücksichtigt und sich daran der Bewährung und Korrektur aussetzt. Ihr Status bewegt sich demgemäß im Bereich zwischen reiner Apriorität und unreflektierter Erfahrung (geschichtlicher oder eigener).

Die philosophische Theiologie wird meta-anthropologisch prozedieren und Essentialia und Radikale des Gottesverständnisses herausarbeiten, wobei sie den invarianten theologischen Mindestgehalt von Religion zu formulieren sucht. Tentative Vorschläge für einen solchen Kategorien- und Kriteriensatz seien im folgenden beispielhaft vorgeführt. Dazu gehören der Reihe nach:

- 1) Weltranszendenz im Sinne der Welttiefe, die sich von der Trivialität immanenter Alltäglichkeit abhebt.
- 2) Die Merkmale der Macht und Kraft und demgemäß der Ursächlichkeit, nicht jedoch auch notwendig schon der Erstursache (*prima causa*) oder der (letztbegründenden) Selbstverursachung (*causa sui*).
- 3) Als wirksame sind die übermenschlichen Mächte auch wirklich, jedenfalls für diejenigen, die ihre Wirksamkeit unmittelbar erfahren. Die philosophische Theiologie argumentiert demgemäß hypothetisch, wobei sie sich selbst in der Realitätsfrage des Urteils enthält.⁴ Ferner ist von Wirksamkeit nicht ohne weiteres auf Substantialität zu schließen.
- 4) Das Übermenschliche ist grundsätzlich pluralisch gegeben, nicht nur im Nebeneinander mehrerer bis vieler Religionen, sondern auch in der Pluralität verschiedener Instanzen innerhalb einer bestimmten Religion, sei es in paritätischer Juxtaposition (Sonder- und

² Theion = „göttlich, übermenschlich“ reicht in seinem Bedeutungsumfang weiter als der Begriff des Gottes (*theós*); Ähnliches gilt für *kreiton* („stärker, mächtiger“).

³ So deutlich in dem Sammelband von J. Möller (Hg.), *Der Streit um den Gott der Philosophen* (Düsseldorf 1985).

⁴ Eine solche Epoché impliziert kritische Distanz auch gegenüber dogmatischen anthropologischen Reduktionismen der Religion nach Art L. Feuerbachs.

Bereichsgötter, Trinität usw.), sei es in hierarchischer Subordinierung (christlich: Engel, Heilige, Teufel.)⁵

- 5) Die übermenschliche Instanz ist entscheidungsfähig und kann daher in verschiedener und gegensätzlicher Weise wirksam werden; sie ist also nicht gesetzmäßig determiniert. Neben der voluntativen Motivierung kommen ihr jedoch nicht notwendig auch die Charaktere der Rationalität und Vernünftigkeit zu.
- 6) Auch wo das Übermenschliche wertambivalent ist, müssen doch die Funktionen der Heils- und Sinnerfüllung überwiegen und in letzter Instanz Vorrang haben.
- 7) Die Frage, ob das Übermenschliche einen übergeschichtlichen Status hat, kann offen bleiben (auch in Hochreligionen wie der altgriechischen oder germanischen schließt Vergänglichkeit Macht und Wirksamkeit nicht aus).

Die Funktion einer solchen philosophischen Theologie liegt einmal in ihrer Explikations- und Orientierungsleistung, zum andern in der kritischen Grundlegung jeder möglichen Religion, die Kriterien für deren vergleichende Bewertung an die Hand gibt und dadurch normativ wirkt. (Weniger wird man darin eine Minimalreligion für Philosophen und Intellektuelle erkennen wollen, die sich zu den positiven Religionen skeptisch oder agnostisch verhalten, weil der Theologie die für eine gelebte Religion notwendigen Merkmale der Konkretheit, des Kultus, der Gemeinschaft und der Lebenspraxis abgehen).⁶ Insbesondere setzt eine solche Theologie instand, eine Reihe gängiger Ansätze philosophischer Theologie als unzureichend auszuschließen:

a) den *deistischen*, der die Wirksamkeit des Göttlichen (vgl. 2) weitgehend negiert und daher der anthropologisch geforderten Funktionalität von Religion nicht gerecht wird;

b) die „*Aufhebung*“ (Hegel) der Religion in den philosophischen Begriff, die sich von deren Funktion geschichtlicher Kontingenzbewältigung und Heilserfüllung (vgl. 5 u. 6) dispensiert, obschon diese auch in einer philosophischen Theologie in vollem Maße erhalten bleiben muß. Ähnliches trifft mutatis mutandis für die Dependenz der Religion von der Moral zu (Kant), da die Religion – und demgemäß die philosophische Theologie – unmittelbar für das Heil insgesamt und nicht nur für die Moral zuständig ist;

c) die „*postnihilistische*“ philosophische Theologie, die Gott als Instanz der Fraglichkeit und *Ambivalenz* und damit als die Kontingenz selbst statt als Hort der Kontingenzbewältigung oder Garanten der Sinn- und Heilsvermittlung (vgl. 6) versteht (Weischedel). Eine solche Ambivalenz in letzter Instanz genügt dem religiösen Bedürfnis des Menschen nicht, da sie sein Halt- und Heilsbedürfnis desavouiert und irritiert und in die Nähe eines gnostischen Fatalismus gerät, der dysfunktional wirkt.

d) Analoge Einwände treffen auch auf die Theologie des werdenden Gottes (Scheler) oder der paritätischen Partnerschaft zwischen Mensch und Gott zu (D. Sölle), soweit sie sich nicht als Aspekte des Göttlichen relativieren,⁷ sondern mit dem Anspruch von Essentialia und definitiven Bestimmungen auftreten. Wo die ausgezeichnete Mächtigkeit des Göttlichen nivelliert oder gar zur Hilfsbedürftigkeit herabgestimmt wird, können das zumal im gegenwärtigen Religionsverständnis zentrale Problem der Kontingenzbewältigung oder weitergehende Heilsbedürfnisse nicht mehr Gehör finden. Der Zugewinn, den solche Konzeptionen für die Moral erbringen, wiegt das anthropologische Defizit in den Kern-

⁵ Der Islam repräsentiert hier den Ausnahmefall des reinen Monotheismus.

⁶ Die Theologie ist als Explikat gegebener oder möglicher Religionen selbst nur ein systematisches Moment oder eine Verstehensbedingung bzw. -phase im Aufbau gelebter Religionen.

⁷ Dies gilt auch für eine methodische oder aspekthafte Relativierung der Fälle a), b) und c).

bereichen der Religion (Not- und Krisensituationen, Desorientierung) nicht auf. Man mag darin allenfalls Subtypen der Theologie erkennen, doch in den Kreis ihrer Wesensbestimmungen wird man sie nicht aufnehmen können.

Welche Folgerungen sich vom Standort einer kritischen Anthro-Theologie darüber hinaus für Ersatz- und Nachfolgereligionen ergeben, sei hier nur in Frageform angedeutet.

Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*

Von Jan A. AERTSEN (Köln)

I. Einleitung

Die Frage „Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?“ ist nicht eine rhetorische. Bekannt ist die negative Antwort von Bertrand Russell (in seiner „History of Western Philosophy“).¹ Aber auch unter den Mediävisten ist die Frage nicht unumstritten. Im Jahr 1958 versammelten sie sich in Löwen, um eine internationale Gesellschaft zu gründen, für die als Name vorgeschlagen wurde: „Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale“ (S.I.E.P.M.). Aber gegen diese Namensgebung erhoben sich Bedenken. Es gibt keine mittelalterliche Philosophie unabhängig von der Theologie; mittelalterliche Philosophie an sich ist eine „nicht-existierende Entität“. Man sollte statt dessen vom mittelalterlichen oder christlichen „Denken“ (*Pensée*) sprechen. Die Diskussion über die Namensgebung wurde durch Nützlichkeitsüberlegungen, die auch Philosophen nicht fremd sind, entschieden. Die neue Gesellschaft wollte sich an die „Union académique“ anschließen, aber diese bezuschussende Instanz kennt wohl die Kategorien „Philosophen“ und „Theologen“, jedoch nicht die von „Denkern“. Dieser Umstand gab schließlich den Ausschlag für die Bejahung des vorgeschlagenen Namens.²

Die Frage „Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?“ möchte ich hier auf eine prinzipiellere Weise zur Diskussion stellen. Die Frage selbst ist schon bezeichnend in dem Sinne, daß sie darauf hinweist, daß es mit dem Denken in dieser Periode eine eigenartige Bewandnis hat, denn sie wird nie im Bezug auf die antike oder moderne Philosophie aufgeworfen. Jeder Historiker der mittelalterlichen Philosophie kennt aus eigener Erfahrung das Problem. Nehmen wir als Beispiel das Werk Bonaventuras, das „die mittelalterlichste von allen Philosophien des Mittelalters“ genannt worden ist.³ Seine „*Quaestiones disputatae De scientia Christi*“ wurden 1992 in Meiners „Philosophischer Bibliothek“ herausgegeben und übersetzt.⁴ Ich denke, daß Bonaventura selbst über die Tatsache, daß sein

* Überarbeitete Fassung des Vortrags, gehalten auf dem Symposium zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Albert Zimmermann am 9. Juli 1993 und veröffentlicht in: Kölner Universitätsreden 75 (Köln 1994).

¹ History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day (London 1947) insbesondere 485.

² Ich entnehme diese Geschichte aus L. M. de Rijk, Herdenking van Etienne Gilson, in: *Jaarboek van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (1978) 1–5.

³ E. Gilson, *Die Philosophie des hl. Bonaventura* (Köln 1960) 657; französische Erstausgabe: *La philosophie de St. Bonaventure* (Paris 1924).

⁴ Bonaventura, *Vom Wissen Christi (Quaestiones disputatae de scientia Christi)*, hrsg. und übers. von Andreas Speer (= Philosophische Bibliothek 446) (Hamburg 1992).