



Hans-Walter Ruckenbauer /
Susanne Moser (Hg.)

Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen

Festschrift für Yvanka B. Raynova
zum 60. Geburtstag



J.B. METZLER

Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen

Hans-Walter Ruckebauer · Susanne Moser
(Hrsg.)

Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen

Festschrift für Yvanka B. Raynova
zum 60. Geburtstag



J.B. METZLER

Hans-Walter Ruckenbauer
Institut für Philosophie
Universität Graz
Graz, Österreich

Susanne Moser
Institut für Axiologische Forschungen
Wien, Österreich



Gefördert vom Land Steiermark, Wissenschafts- und Forschungsförderung



Gefördert von der Stadt Wien, Kultur, Wissenschafts- und Forschungsförderung

ISBN 978-3-476-04954-4 ISBN 978-3-476-04955-1 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-476-04955-1>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2022, korrigierte Publikation 2023
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Coverbild: Shutterstock 724364092

Planung/Lektorat: Frank Schindler

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Vorwort

Zum 60. Geburtstag von Yvanka B. Raynova, Professorin für Gegenwartsphilosophie an der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften und Leiterin des Instituts für Axiologische Forschungen in Wien, sind Philosoph/innen aus verschiedenen Ländern zusammengekommen, um über religionsphilosophische Fragestellungen zu reflektieren, die in ihrem Werk immer schon eine große Rolle spielten. Obwohl Bulgarien durch den kalten Krieg von der westlichen Welt isoliert war, hat Raynova schon vor der Wende weitgehende Kontakte mit westlichen Philosoph/innen aufgenommen. Von großer Hilfe dabei waren ihre ausgezeichneten Kenntnisse der französischen und der deutschen Sprache, weshalb die Bulgarische Akademie der Wissenschaften und die Bulgarische Philosophiegesellschaft ihre Teilnahme an den Kongressen der Association des sociétés de philosophie de langue française (Athen 1986; Dijon 1988) und dem Weltkongress für Philosophie in Brighton (1988) offiziell unterstützt haben. Nach 1989 wurden die dort geknüpften Kontakte erweitert, insbesondere durch Raynovas Gründung der Bulgarischen Gesellschaft für französischsprachige Philosophie und des Bulgarischen Zentrums für Phänomenologie sowie der Mitbegründung des Instituts für Axiologische Forschungen in Wien, des Verbands feministischer Wissenschaftlerinnen Österreichs und der Organization of Phenomenological Organizations.

Auch wenn Raynovas Interesse an der französischen Philosophie zunächst vorherrschte, gewann ihr Bezug zu österreichischen Philosoph/innen und Institutionen immer mehr an Bedeutung. Raynova kam im Sommer 1996 nach Wien aufgrund eines Stipendiums des Instituts für die Wissenschaften vom Menschen (IWM), um Paul Ricœurs Werk *Le conflit des interprétations* ins Bulgarische zu übersetzen. Durch Cornelia Klinger, die am IWM eine feministische Forschungsgruppe leitete, ist sie Susanne Moser und Herta Nagl-Docekal begegnet. Mit ihnen veranstaltete sie 1998 an der Universität in Sofia die erste Konferenz für feministische Philosophie in Bulgarien. Durch Einladung von Herta Nagl-Docekal bekam sie ein Forschungsstipendium an der Universität Wien (1997) und erhielt einen einjährigen Forschungsaufenthalt an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (1998–1999). Raynova nutzte diese Aufenthalte, um den österreichischen Kontext

der Phänomenologie und der Wertphilosophie (Brentano, Kraus, Meinong, Husserl) genauer zu erforschen. Dies hat dazu geführt, dass sie im Sommer 1999 zusammen mit Susanne Moser in Wien das Institut für Axiologische Forschungen und die Zeitschrift *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics* gründete.

Zu einem besonderen Forschungsanliegen im Bereich der österreichischen Philosophie wurde für Raynova das integrale Denken von Leo Gabriel. Dieses führte sie nach Graz zum Archiv für österreichische Philosophie am Alexius Meinong-Institut. Raynova hat das Archiv oft besucht und dabei immer wieder die Gelegenheit ergriffen, sich mit Grazer Philosoph/innen auszutauschen, namentlich mit Sonja Rinofner, Reinhold Esterbauer und Hans-Walter Ruckenbauer.

Nicht zuletzt sei Raynovas Mitwirkung am Forum Religionsphilosophie der Universität Wien erwähnt, das die Jubiläumsfeier anlässlich ihres 60. Geburtstages in Dezember 2019 am Institut für Philosophie der Universität Wien mitveranstaltet hat. Dafür möchten wir uns bei Esther Heinrich-Ramharter, Michael Staudigl und Georg Stenger herzlich bedanken.

Ein besonderer Dank für die Hilfe bei der Herausgabe dieser Festschrift gebührt weiters Frank Schindler vom Metzler Verlag, den beiden Lektorinnen, Ingrid Hable und Julia Meer, für ihre präzise Textarbeit sowie dem Land Steiermark und der Stadt Wien für die finanzielle Unterstützung.

Herausgeberin & Herausgeber

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Einleitung | 1 |
| Susanne Moser und Hans-Walter Ruckenbauer | |
| I. Zum Bezug zwischen Philosophie und Religion | |
| „Religion ist das, was jeden interessiert“. Philosophische Fragen zur Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen | 25 |
| Herta Nagl-Docekal | |
| DAS UNERREICHBAR NAHE. Über den Zusammenhang zwischen Philosophie und Religion | 49 |
| Peter Strasser | |
| Abraham opfert Isaak nicht. Philosophische Strategien gegen eine Untat | 61 |
| Esther Heinrich-Ramharter | |
| Die spezifische Eigenart religiöser Sprache bei <i>Ian Ramsey</i> und <i>Paul Ricœur</i> | 91 |
| Franz Prammer | |
| Überkreuzung oder Verflechtung? Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Paul Ricœur und Maurice Merleau-Ponty | 109 |
| Reinhold Esterbauer | |
| Inspiration, Offenbarung, Ereignis. Eine philosophische Reflexion über künstlerische und theologische Kreativität | 127 |
| Artur R. Boelderl | |
| Franz Brentano über Schelling – eine neue Lesart | 141 |
| Antonio Russo | |

| | |
|---|------------|
| II. Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen | |
| Religion in einem ‚säkularen Zeitalter‘: Glaube als ‚Option‘ (Hans Joas) und ‚Shapes of Faith Today‘ (Charles Taylor) | 167 |
| Ludwig Nagl | |
| ‚Lebensreligion‘ und Zukunft der Kultur. Eine radikalphänomenologische Perspektive | 191 |
| Rolf Kühn | |
| Imagination und Egozentrik. Ein leibphänomenologisches Profil religiöser Erfahrung. | 213 |
| Hans Rainer Sepp | |
| Sinnlichkeit als Mystagogie. Von der Wirklichkeitskraft des Christentums. | 225 |
| Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz | |
| Philosophische Grundlegung eines ursprünglichen Gottesverständnisses. Zu Augustinus Karl Wucherer-Huldenfelds <i>Philosophischer Theologie im Umbruch</i>. | 239 |
| Markus Riedenauer | |
| Zur Genealogie von Vernunft und Glaube. Oder: Von einer Lebenskunst diesseits platonischer Hinterwelten | 257 |
| Hans-Walter Ruckenbauer | |
| La question de la trinité à l’époque actuelle de la rescendance. Méditations postmétaphysiques à partir de M. Heidegger | 283 |
| Ingeborg Schüssler | |
| Does Religion Have a Future? Toward a Transreligious Theory of Religion | 325 |
| Roland Faber | |
| III. Feministische, interkulturelle und axiologische Perspektiven | |
| Dran glauben – müssen? Notizen zu Religion, Geschlechterordnung und heilloser Immanenz. | 365 |
| Birge Krondorfer | |
| Der Skandal des „<i>autoplastic mind</i>“ | 391 |
| Elisabeth von Samsonow | |
| Säkulare und religiöse Überlegungen zur Frauenfrage. Simone de Beauvoir und Edith Stein im Dialog. | 401 |
| Susanne Moser | |
| Die Macht der Stimme. Stabat mater in Ton und Wort | 425 |
| Hedwig Meyer-Wilmes | |

| | |
|---|-----|
| Philosophisches Denken als Weg zur Erlösung. Ein interkultureller Vergleich | 439 |
| Werner Gabriel | |
| Un-Trennbarkeit von Religion und interkultureller Philosophie? Der japanische Denkweg als ein „Inter“ der Erkenntnis | 451 |
| Bianca Boteva-Richter | |
| Wert und Selbstwert | 469 |
| Sonja Rinofner-Kreidl | |
| Hermeneutik der Bildung: Bildung als Grundmodus des menschlichen Weltverhältnisses | 489 |
| Andrzej Wierciński | |
| IV. Ad Personam Jubilarii | |
| Die philosophisch-religiöse Problematik in Yvanka Raynovas Schriften | 509 |
| Tatyana Batuleva | |
| Yvanka B. Raynova: Eine biographisch-bibliographische Skizze | 551 |
| Tatyana Batuleva | |
| Erratum zu: Säkularismus, Postsäkularismus und die Zukunft der Religionen | E1 |
| Hans-Walter Ruckenbauer und Susanne Moser | |
| Autor/innen und Herausgeber/innen | 565 |

Einleitung



Susanne Moser und Hans-Walter Ruckenbauer

„Wir sind die Erben einer Kultur, die Philosophie und Religion getrennt hat. (...) Wir haben das Zeitalter, in dem wir leben nicht gewählt, wir gehören zu einer gespaltenen Kultur, die wir bestmöglich zu bewältigen haben.“

Paul Ricœur (Raynova 2004, 104)

Zwischen 1993 und 2002 führte Yvanka B. Raynova mehrere Gespräche mit Paul Ricœur, die in einer Kurzfassung unter dem Titel „Der Philosoph und sein Glaube“ 2004 in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (Raynova 2004) erschienen sind und später komplett auf Englisch publiziert wurden (Raynova 2009). Ein zentrales Thema dieser Gespräche bildete die Fragestellung der Beziehung zwischen Philosophie und religiösem Glauben bzw. die Frage, ob die Philosophie nur als Religionsphilosophie zu fungieren habe oder auch eine religiöse Form annehmen könne im Sinne einer *philosophie religieuse*, d. h. einer religiös geprägten Philosophie, wie z. B. einer christlichen oder buddhistischen Philosophie, aber auch eines philosophischen Denkens, das religiöse und spirituelle Erfahrungen thematisiert, ohne einer bestimmten Konfession verpflichtet zu sein. Diese Gespräche mit Paul Ricœur dienten den Herausgebern dazu, das Thema der Beziehung zwischen religiösem Glauben und philosophischer Erkenntnis, das

Die Originalversion des Kapitels wurde revidiert. Ein Erratum ist verfügbar unter https://doi.org/10.1007/978-3-476-04955-1_27

S. Moser (✉)
Institut für Axiologische Forschungen, Wien, Österreich
E-Mail: moser@iaf.ac.at

H.-W. Ruckenbauer
Universität Graz, Graz, Österreich
E-Mail: hans.ruckenbauer@uni-graz.at

Raynova seit ihrer Jugend beschäftigt hat¹, aufzugreifen und als Impuls für die an der Festschrift Teilnehmenden zur Verfügung zu stellen. In den Beiträgen ergaben sich daraus weiterführende Fragen, die sehr aktuell sind: Inwiefern müssen wir – mit Ricœur gesprochen – unsere Kultur und unser Zeitalter als ‚gespalten‘ betrachten? Hat Religion heute noch eine Zukunft oder wird die Welt immer säkularer? Ist der religiöse Glaube nur eine Option unter vielen in einer pluralistischen Kultur oder vielmehr eine tiefe Dimension menschlicher Existenz? Welche Auswirkungen haben religiöse und atheistische Weltanschauungen auf Wertordnungen und Geschlechterrollen sowie auf Erziehung und Kommunikation im Allgemeinen?

Die folgenden Beiträge liefern eine Vielfalt an Antworten und Perspektiven, die sich nur schwer zusammenfassen lassen. Wenn nun trotzdem der Versuch unternommen wird, einen kurzen Überblick zu geben und die Leitmotive herauszuarbeiten, dann lässt sich zunächst sagen, dass es sich um eine Art philosophischer Symphonie handelt, die zu Ehren von Yvanka Raynova komponiert wurde.

Der erste Teil der Festschrift umfasst diejenigen Beiträge, die das Verhältnis von Philosophie und Glauben bzw. Philosophie und Religion behandeln. Im zweiten Teil wird das religiöse Phänomen selbst thematisiert, wodurch der Versuch unternommen wird, die Unterscheidung zwischen einem säkularen und einem postsäkularen Zeitalter neu zu thematisieren. An der Gottes-Thematik entzündet sich in einigen der Beiträge die zentrale religionsphänomenologische Ausgangsfrage: Entzieht sich Gott in eine unzugängliche Andersheit, was die Selbstauflösung des Christentums und anderer Religionen miteinschließen würde, oder kommt es zu einer Selbstoffenbarung Gottes als dem Ursprung im nicht-kausalen Sinne? Im dritten Teil werden bestehende axiologische und religionsphilosophische Kategorisierungen und Sichtweisen hinterfragt. So stellt sich in interkultureller Hinsicht die Frage, ob die strikte Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion so haltbar ist, kennen doch viele außereuropäische Kulturen diese Begrifflichkeiten entweder gar nicht oder nur in anderer Form. Anschließend gewährt uns der vierte und letzte Teil einen ausführlichen Einblick in Raynovas Untersuchungen zu philosophisch-religiösen Themen und Fragestellungen.

1 Philosophie und religiöser Glaube – ein unvereinbarer Gegensatz?

1.1 Über die Vereinbarkeit von Philosophie und religiösem Glauben

Raynovas Frage, ob es möglich sei – ohne Philosophie und Religion zu vermischen – eine Philosophie zu betreiben, welche die Dimensionen des Glaubens,

¹Mehr dazu im Beitrag von Tatyana Batuleva „Die philosophisch-religiöse Problematik in Yvanka Raynova’s Schriften“ (hier im letzten Teil des Sammelbandes).

d. h. des Unsichtbaren und der Transzendenz, miteinbeziehe (Raynova 2004, 105), wird, wenn nicht von allen, so doch von vielen positiv beantwortet. Es werden dabei verschiedenste Argumente vorgebracht und unterschiedlichste methodologische Zugänge gewählt.

In ihrem Beitrag „Religion ist das, was jeden interessiert.“ Philosophische Fragen zur Unterscheidung von Gläubigen und Ungläubigen“ geht Herta Nagl-Docekal von Kants Feststellung aus, dass Religion etwas sei, was jeden interessiere. Dies führt sie dazu, die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, so wie sie diese bei Raynova vorzufinden meint, zu hinterfragen. Denn könnte es nicht sein, dass die sogenannten Ungläubigen, wenn auch unreflektiert, mit den Gläubigen eine ursprüngliche Grundhaltung teilen? Nagl-Docekal beantwortet Raynovas Frage, ob ein Philosoph, der zur gleichen Zeit ein Gläubiger sei, seine Weltanschauung, die ja komplett verschieden sei von der eines Atheisten, als philosophische Konzeption ausarbeiten könne, mit einem eindeutigen Ja. Ohne Philosophie und Religion zu vermischen, sei es sehr wohl möglich, eine Philosophie zu schaffen, in der die Dimensionen des Jenseits, des Unsichtbaren und der Transzendenz beibehalten werden. Mit Kant verankert Nagl-Docekal die Religion in der Vernunft und nimmt eine natürliche Religion an, die in allen Menschen angelegt ist. Daraus folgt, dass es keinen Menschen ohne Religion gibt, trotz der unterschiedlichen Arten des Glaubens. Denn wer sich an die Vernunft halte, den erfasse ein unumgebares Bewusstsein von Verpflichtungen. Der Verrat an der Vernunft hingegen führe zur Freigeisterei, gar keine Pflichten mehr anzuerkennen. Deshalb müsse die Vernunft gegenüber ihren eigenen sophistischen Angriffen geschützt werden. Mit Rousseau fordert Nagl-Docekal die Philosoph/innen dazu auf, das Wagnis einzugehen, Gott anzuerkennen, und warnt vor dem Atheismus, denn ohne Gott gäbe es kein Gewissen, das uns die Tugend leben lasse.

Hans-Rainer Sepp seinerseits wendet eine andere Methode an. In seinem Beitrag „Glaube und Egozentrik. Ein leibphänomenologisches Profil religiöser Erfahrung“ geht er von einem innigen Zusammenhang zwischen Egozentrismus und Absolutem aus und zeigt, wie die Philosophie diesen leibphänomenologisch thematisieren kann. Die Erfahrung des Religiösen habe mit der Leiblichkeit als Ursprung jeglicher Erfahrung zu tun. Diesem ‚natürlichen‘ Egozentrismus trete das Reale als Widerständiges entgegen, sei es nun, indem es mich überwältige, oder sei es als ein Motivierendes, das sich als Liebendes und Freigebendes zeige. Das Widerständige könne sich jedoch auch zurückziehen und eine Leere hinterlassen, die dann zum Ort der Imagination werde, welche diese Leere besetze. Es könne jedoch auch sein, dass wir von dem absolut Unverfügbaren, dem ‚großen Realen‘ ergriffen werden. Sepp verortet das Religiöse am Kreuzungspunkt der Imagination einerseits und der Erfahrung des Realen andererseits. Er zeigt kulturgeschichtlich – z. B. bei prähistorischen Höhlenmalereien – wie anhand der Imagination versucht wurde, das widerständig Reale zu domestizieren oder durch magische Praktiken, wie Beschwörungen und Deutungen göttlicher Vorzeichen, das Unverfügbare einzugrenzen und zu beherrschen. Das lateinische Wort *religiös* meine eben genau dies: eine genaue Betrachtung göttlicher Zeichen. Diesem egozentrischen Theismus, welcher das Absolute in den Dienst menschlicher Selbst-

behauptung zwingt – ‚mein‘ Gott werde zum einzig wahren Gott für alle – stellt Sepp einen *dezentralisierten Theismus* gegenüber, bei dem es zu einer Umkehrung des magischen Aktes kommt. Diese Form von religiöser Erfahrung setze jedoch eine Bekehrungserfahrung als Unterbrechung und Umkehrung der Bewegung des egozentrisch organisierten Lebens voraus. Die Bewegung verlaufe dann nicht mehr egozentrisch von hier nach dort, sondern dezentriert von dort nach hier. Nicht mehr ich bin es dann, der das Absolute zu ergreifen sucht, sondern das Absolute zeigt und erschließt sich mir in der Endlichkeit meiner leiblich-körperlichen Existenz.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz geht einen ähnlichen Weg wie Hans-Rainer Sepp. In ihrem Beitrag „Sinnlichkeit als Mystagogie. Von der Wirklichkeitskraft des Christentums“ thematisiert sie den Zusammenhang von Sinn und Sinnlichkeit. Entgegen der neuzeitlichen Auffassung von einer sinnentleerten Natur als *initium*, als Ursache und zeitlicher Anfang, müsse man Schöpfung als Grund, als *principium* verstehen, als Ureinheit von Wirklichkeit und Sinn, die von einem göttlichen Urheber stamme. Als Beispiel dafür dient ihr die Musik: Die physikalische Ursache liege im Musikinstrument und seinen Schwingungen, der Grund jedoch im Musiker, der das Instrument spiele. Die Schöpfung enthalte aufgrund des Ursprungsaktes der Schöpfung immer schon, auch vor Eingreifen des Menschen, sinnvolle Gestalten. Der Mensch sei jedoch zum Mitschöpfer, d. h. zum Mitwirken am Werden einer neuen Schöpfung berufen, damit in der Begegnung mit den Dingen die eigentliche Welt werde und dass er selbst erst werde, indem er an die Dinge gerate, sie schaue, verstehe, liebe, abwehre, schaffe und gestalte. Im Vollzug dieses unerschöpflichen Sich-Zeigens und Ausdeutens dessen, was erscheine, werde Sinnlichkeit zur Mystagogie. Denn mit der Inkarnation Gottes in der Welt werden im Christentum das Leibphänomen und die Sinnlichkeit in ein völlig neues Licht getaucht. Das Göttliche könne – im Gegensatz zu Buddhismus und antiken Lehren wie Platonismus oder Gnosis – mit allen Sinnen gesucht werden, wobei Gerl-Falkovitz zu den vier Stufen der Sinnfindung, nämlich sinnlich, sozial, subjektiv-seelisch und rational, mit Volker Gerhard noch den intelligiblen Sinn zählt, sodass Gott, obwohl ein Vernunftbegriff, doch mit allen Sinnen gesucht werden könne. Phänomenologie werde damit zur Sinndeutung – zu Mystagogie. Ihre Interpretation stellt in gewissem Sinne einen Kontrast dar zu Nietzsches Kritik am Christentum als leibfeindlicher Religion, die im Beitrag von Hans-Walter Ruckenbauer speziell thematisiert wird.

Wie sehr Philosophie mit religiösen Begriffen operiert – gewollt oder nicht – wird von Artur R. Boelderl in seinem Beitrag „Inspiration, Offenbarung, Ereignis. Eine philosophische Reflexion über künstlerische und theologische Kreativität“ untersucht. Ist Kreativität ein philosophischer oder primär theologischer Begriff, der auf die Schöpfung verweist, oder gibt es so etwas wie eine ‚reine‘, künstlerische Kreativität? Woher bezieht diese dann ihr Material? Boelderl geht dieser Frage nach, indem er zeigt, dass Inspiration, Offenbarung und Ereignis drei unterschiedliche Antworten auf die Frage geben, woher unsere Ideen, die das Material der Kreativität darstellen, stammen. Inspiration, so Derrida und Heidegger,

impliziere, dass der Mensch sich nicht selbst begeistere, sondern gleichsam begeistert, also inspiriert werde, dass er den Geist von irgendwoher beziehe und nicht aus sich selbst schöpfe. Offenbarung, so Michel Henry, könne als Selbstoffenbarung des Lebens selbst verstanden werden, als eine Autoaffektion, bei der der Mensch sich selbst erscheine, wodurch die Frage nach dem Ursprung des Geistes unterlaufen werde. Beim Ereignis, so Badiou, mache der Künstler oder die Künstlerin sich selbst zur Leerstelle, die einem konkreten Gegenstand Platz mache. Mit Ricœur nimmt Boelderl letztendlich eine Korrespondenz zwischen theologischer Offenbarung und künstlerischer Inspiration an, an deren Schwelle die Kreativität erscheint. Das Konzept des Zeugnisses, wie es aus der biblischen Exegese entwickelt wurde, sei hermeneutisch in einem doppelten Sinn: Es gebe einen zu interpretierenden Inhalt und erfordere eine Interpretation. Daraus zieht Boelderl die Schlussforderung, dass die Gabe des kreativen Inhalts nie rein sein könne. Rein wäre allenfalls die Forderung nach Interpretation, woraus man schließen kann, dass die Kreativität ein theologischer Begriff ist.

Wie theologische Begriffe, so finden auch religiöse Themen Eingang in philosophische Diskurse. In „Abraham opfert Isaak nicht. Philosophische Strategien gegen eine Untat“ analysiert Esther Heinrich-Ramharter philosophische Interpretationen religiöser Texte, die zu Gewalttaten auffordern. Die Geschichte von Abrahams Opfer habe nicht nur die Gemüter der gewöhnlichen Bibelleser/innen erregt, sondern auch Exeget/innen und Philosoph/innen vor eine besondere Herausforderung gestellt: Abraham sei bereit, aus Glauben etwas zu tun, was wir als zutiefst verwerflich empfinden – und dahinter steht noch ein Gott, welcher den entsprechenden Befehl gibt. Während die Bewältigungsstrategie für die Zumutung der Geschichte bei Thomas von Aquin darin bestehe, die ganze Verantwortung auf Gott zu übertragen (Gott wisse, was er tue, und könne, was er wolle; und Abraham wisse und tue, was Gott wolle), würde keiner von den Philosophen, die sich später auf diese Geschichte beziehen, diese Strategie weiterverfolgen. Denn sie werde, so Ramharter, von zwei Seiten her unhaltbar: Weder könne man so sicher sein, dass Gott spreche, noch könne man die eigene Verantwortung so leicht ablegen. Kant weise einen Willen jenseits der Vernunft zurück: Gott könne nicht so sein, das sage die Stimme der Vernunft. Bei Kierkegaard hingegen suspendiere der persönliche Glaube die Vernunft. Lacan, Girard und Bloch hingegen sehen in der endgültigen Opferung des Widders einen wichtigen Schritt in der Abkehr von einem gewalttätigen Gott. Die Manöver zur Bewältigung des Skandals der Gewaltaufforderung durch Gott in religiösen Texten seien in der Philosophiegeschichte also sehr mannigfaltig ausgefallen. Man lenke ab, weiche aus, verlagere, mache die Dinge vage, identifiziere, verallgemeinere und skandalisiere. Während bei den älteren Philosophen das Hauptmotiv auf das Verhältnis von Glauben, Wissen und Moral gerichtet gewesen sei, die Untersuchungen also als religionsphilosophisch bezeichnet werden könnten, würden sich in neueren Arbeiten die Perspektiven zu allgemeineren phänomenologischen Fragestellungen ausweiten, wie z. B. bei Jean-Luc Marion und seiner Thematisierung des Opfers als Gabe.

1.2 *Zur strengen Trennung von Philosophie und religiösem Glauben*

Um als akademischer Philosoph bzw. akademische Philosophin ernst genommen zu werden, dürfe man, so Peter Strasser in „Das unerreichbar Nahe. Über den Zusammenhang zwischen Philosophie und Religion“ keinen religiösen Standpunkt einnehmen und höchstens von der Metawarte aus Stellung beziehen. Als gläubige/r, konfessionell gebundene/r Philosoph/in sei man jedoch innerlich gespalten: Einerseits bleibe man dem Zeitgenössischen verhaftet, ein Bewohner bzw. eine Bewohnerin der zivilisierten Welt, der bzw. die andererseits so tun müsse, als lebe er/sie in einem vorausgeklärten Jahrhundert samt der ihm eigenen Archaik des Denkens und Fühlens. Für den gläubigen Religionsphilosophen bzw. die gläubige Religionsphilosophin dränge sich daher das Problem auf, ernsthaft glauben zu können und dennoch nicht den Glauben vor dem Eindringen der Vernunft zu immunisieren. Eine Philosophie, welche den Glauben exklusiv als Sache der Vernunft darstellen wolle, verkenne das religiöse Phänomen. Denn das Erleben des Numinosen, des Göttlichen, sei der Kern des Religiösen, nicht das Intelligible, Erkenntnismäßige. Eine Philosophie, welche die Autorität Gottes über die ethische stelle, wie dies bei Kierkegaard der Fall sei, mache den Glauben zum Ärgernis für die Vernunft: Die Forderung Gottes an Abraham, seinen Sohn Isaak zu töten, sei eine verdammenswerte Tat, die sich durch kein Vernunftargument rechtfertigen lasse. Das Modell des absoluten Gehorsams im Glauben zeige eine Ähnlichkeit zu islamistischen Selbstmordattentätern. Strasser geht es darum, das Erleben des Numinosen mit dem schwer errungenen Fortschritt zur Humanität zu vereinbaren. Er fordert eine religiöse Lebenspraxis, welche die Ehrfurcht vor dem Leben und den liebevollen Umgang der Menschen untereinander in den Mittelpunkt stellt. Für ihn besteht das philosophische Moment der religiösen Passion darin, das Durchscheinen einer Geistigkeit spürbar zu machen, die er als das unerreichbar Nahe zugleich als das Wichtigste ansieht. Auch wenn der Kosmos endlich sein sollte, der Horizont des unerreichbar Nahen gehe durch uns Endliche hindurch und richte uns auf das Unendliche aus. Dass wir an beidem teilhaben, dies sei die Essenz des Religiösen. Dessen zeitlich gebundener Ausdruck seien die Konfessionen, und als solche seien sie – religionsphilosophisch gesehen – ebenso unverzichtbar wie sekundär.

Während Strasser seinen persönlichen Standpunkt formuliert, gehen einige der Beitragenden auf die Argumente bekannter Gegenwartsphilosophen ein, die sich einer Vermischung von Philosophie und Religion bzw. einer Glaubensphilosophie entgegensetzen. So zum Beispiel Reinhold Esterbauer, der in seinem Beitrag „Überkreuzung oder Verflechtung? Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Paul Ricœur und Maurice Merleau-Ponty“ den Gründen nachgeht, warum Ricœur Raynovas Anliegen einer Glaubensphilosophie, die nicht zu Gott aufsteigt, sondern Gott bereits zum Ausgangspunkt nimmt, ablehnt und stattdessen nur die Möglichkeit einer bloßen Überkreuzung von Philosophie und Religion zulässt. Indem Esterbauer einen Vergleich mit Merleau-Ponty herstellt, der dem generellen

Atheismus-Vorwurf gegenüber der Philosophie in seiner Antrittsvorlesung 1953 entschieden entgegnet und Gott und das Heilige als wichtige Themen der Philosophie versteht, zeigt er auf, dass für beide die philosophische Rede über Gott ein wichtiges Anliegen darstellt, jedoch jeweils innerhalb bestimmter Grenzen: für den philosophierenden Christen Ricœur, mit Kant gesprochen, innerhalb der Grenzen der Vernunft, für den atheistischen Philosophen Merleau-Ponty in der Ablehnung fixer Gottesbilder und der Vorstellung, dass jede eigenständige Kreativität für Gott reserviert bleibe. Während Ricœur nach einem philosophisch verantwortbaren Zugang zu Glaubensüberzeugungen suche, es ihm sozusagen um eine ‚Vernunft des Glaubens‘ gehe, säkularisiere Merleau-Ponty die vormals göttliche Eigenschaft der Kreativität und gelange durch die Nivellierung der Trennung von Gott und Welt indirekt zu einem Gottesverständnis, das pantheistisch anmutet. Beiden, so Esterbauer, wohne ein skeptischer Grundzug inne, der sie daran hindere, im Rahmen der Vernunft die Frage zu stellen, wer oder was Gott sei.

Aber worin besteht denn überhaupt die *differentia specifica* zwischen einem philosophischen und einem religiösen oder theologischen Diskurs? Mit dieser von Raynova an Ricœur gestellten Frage beschäftigt sich Franz Prammer in „Die spezifische Eigenart religiöser Sprache bei Ian Ramsey und Paul Ricœur“. Dem Vorwurf der Sinnlosigkeit religiöser Aussagen und der Nichtfalsifizierbarkeit sei der analytische Religionsphilosoph Ramsey dadurch begegnet, dass er die religiöse Sprache in Disclosure-Situationen verortet habe, welche durch ein merkwürdiges Sehen oder Gewahr-Werden und durch eine totale Hingabe, welche die gesamte Persönlichkeit betreffe und die eine Antwort auf einen Ruf darstelle, der von außen an uns herantrete, gekennzeichnet seien. Ricœur habe Ramseys Begrifflichkeit weiterentwickelt. Gemeinsam sei beiden, dass für sie religiöse Sprache eine sonderbare Sprache darstelle, für Ramsey sonderbar im Vergleich zur Alltagssprache, für Ricœur hingegen im Vergleich zur dichterischen Sprache, wobei Ricœur hier noch weiter gehe, denn diese „Seltsamkeit“ sage *de facto* zu wenig aus. „Skandal“ würde für ihn die Sache schon eher treffen. Diese Intensivierung der metaphorischen Funktion verbleibt für Prammer jedoch immer noch innerhalb des Rahmens poetischer Kreativität. Die Spezifik religiöser Texte hänge weniger mit der rein sprachlichen Ebene zusammen als vielmehr mit den Communities, die sich mit diesen Texten befassen. Innerhalb derjenigen der Literaturwissenschaftler/innen erscheine die Bibel als poetische Existenzerhellung, bei den Philosoph/innen gebe sie eine Nahrung für das Denken ab. Und für die Community der Gläubigen? Was wäre, wenn diese Communities sich überschneiden? Diese Frage lässt Prammer offen, da ihre Beantwortung den Rahmen seiner Untersuchung überschreiten würde. Sie spielt aber eine wichtige Rolle in Bezug auf eklektische religiöse Bewegungen wie New Age sowie in den gegenwärtigen Säkularismus-Postsäkularismus-Debatten.

So verschieden die vorgebrachten Argumente für eine strenge Trennung zwischen Philosophie und Religion auch sein mögen, die Beiträge von Peter Strasser, Reinhold Esterbauer und Franz Prammer treffen sich in einem Punkt: Alle drei verweisen, mehr oder weniger, auf den Stellenwert der Philosophie als Wissen(schaft), der insbesondere nach dem Zusammenbruch der Hegel’schen

Philosophie und durch die zunehmende Bedeutung der empirischen Wissenschaften ins Wanken geraten war. Die darauffolgenden Debatten über die s. g. ‚Krise der Philosophie‘ haben zu einem Umdenken über die Spezifik und die Bestimmung der Philosophie geführt, wie Raynova in ihrem Buch *Sein, Sinn und Werte* (2017) erläutert: „Diese Frage nach der Spezifik der philosophischen Fragestellungen und diejenige nach der ‚Wissenschaftlichkeit‘ des philosophischen Wissens stehen im Zentrum der modernen Philosophie und betreffen auch das Unbehagen, das Brentano anspricht. Für Brentano, sowie später für Husserl, ist der Grund für das Misstrauen gegenüber der Philosophie das Scheitern ihrer wissenschaftlichen Begründung und daher auch die Notwendigkeit einer Neubegründung der Philosophie auf wissenschaftlicher Basis.“ (Raynova 2017, 9). Vor diesem Hintergrund wird die Kritik von Franz Brentano an Schellings Mystifizierung der Philosophie durchaus verständlich, so wie sie Antonio Russo in seiner Untersuchung „Franz Brentano über Schelling – eine neue Lesart“ darstellt. Russo zeigt, wie Brentano in seinen Habilitationsthesen Schelling absolute Methodelosigkeit vorwirft: Alles sei für Schelling *a priori* konstruiert, womit der Fantasie freier Raum gelassen werde. Russo sieht in Brentanos Thesen bereits dessen späteres Programm ausformuliert, nämlich geisteswissenschaftliche Probleme mit naturwissenschaftlichen Methoden zu lösen. Brentano gehe es um eine Wiedergeburt der Philosophie, die sich seiner Meinung nach seit Kant in einer Phase der Dekadenz befinde. Denn Kants Transzendentalphilosophie habe sich, so Brentano, als Scheinwissenschaft herausgestellt, und zwar so sehr, dass Kant bereits mit einem „Fuß auf dem Gebiete des Mystizismus der folgenden Periode“ gestanden sei. Schelling habe mit seiner fantastisch-mystischen Methode dann eine Fülle an die Stelle der Leere bei Kant setzen wollen. Schellings Mystik als philosophische Methode ruhe jedoch auf einer falschen Erkenntnistheorie und auf der Verkennung des Verhältnisses zwischen Natürlichem und Übernatürlichem. Schelling habe die Menschen in die höchsten Wahrheiten einführen wollen, so wie der Neuplatonismus auch, in welchem Brentano das dritte und letzte Dekadenzstadium der antiken Philosophie sieht. So wie Plotin und die spätmittelalterlichen Mystiker sei Schelling ein Dekadenzphilosoph. Die Gegenwart müsse, so Brentano, eine Wiedergeburt der Philosophie auslösen, was jedoch nur über die Methode der Naturwissenschaften möglich sei.

Der von Brentano vorgeschlagene Weg steht in Einklang mit derjenigen Entwicklung der wissenschaftlichen Erneuerung der Philosophie, wie sie in der analytischen Philosophie vorgenommen und im sogenannten Szientismus vorzufinden ist. Eine entgegengesetzte Richtung schlagen zur selben Zeit Philosophen wie Nietzsche und Kierkegaard ein, die sich dem Positivismus und dem szientistischen Reduktionismus widersetzen. Nietzsches Argumente richten sich dabei nicht nur gegen die klassisch verstandene Philosophie, sondern auch gegen die ‚exakten‘ Wissenschaften. Inwiefern beide zu keinen Erkenntnissen oder Wahrheiten über Gott und die Welt gelangen und nur diverse Interpretationen anbieten, zeigt Hans-Walter Ruckenbauer in seiner Nietzsche-Lektüre „Zur Genealogie von Vernunft und Glaube. Oder: Von einer Lebenskunst diesseits platonischer Hinterwelten“. Nietzsche habe sich dem abendländischen Vernunftbegriff widersetzt, indem er

den Primat des Leibes als unbewusstes Erkenntnisorgan betont und eine Genealogie des Bewusstseins als späterer Entwicklung des Organischen aufgezeigt habe. Die Erkenntniskraft, so Ruckenbauer im Anschluss an Nietzsche, liege nicht mehr in der Wahrheitsfähigkeit, sondern in der „Einverleibtheit“ und ihrem Charakter als Lebensbedingung. Im Willen zur Wahrheit manifestiere sich unser Glaube an die Wissenschaft, der für Nietzsche die am besten maskierte illusionäre Orientierung des abendländischen Denkens darstelle. Was die Wissenschaften bieten, sei nur eine Weltauslegung, jedoch keine Erklärung und kein tatsächliches Wissen, denn für Nietzsche gibt es keinen Tatbestand: Alles ist flüchtig, unfassbar und zurückweichend. Da man im praktischen Leben jedoch dieses oder jenes für wahr halten müsse, um sich zu orientieren und handeln zu können, sei die Lebensdienlichkeit der neue und alleinige Bewertungsmaßstab: ‚Wahr‘ ist, was das Leben bejaht, fördert, steigert – und ‚unwahr‘, was das Leben verneint und mindert. Doch Nietzsche bleibt nicht dabei stehen. Das Mittel gegen den Nihilismus sei die Kunst als bewusste, bejahende und lebensfördernde Fiktion. Die Kunst zu leben bedeute, das Dasein einem Künstler bzw. einer Künstlerin gleich zu gestalten, von ihm bzw. ihr den experimentellen, kreativen Umgang mit den Dingen abzuschauen und das Glück in der schöpferischen Tätigkeit zu finden. In diesem Sinne sei die Kunst mehr wert als die Wahrheit, denn sie manifestiere nicht nur den bloßen Willen zum Leben und zur Vermehrung der Lebenskraft, sondern ermögliche eine selbstständige Sinngebung und damit eine umfassende Kontingenzbewältigung.

2 Religionen im Kontext von Säkularismus und Post-Säkularismus

2.1 Wohin nach dem „Tod Gottes“?

Nietzsches Werk, das auf verschiedenste Weise rezipiert und ausgelegt wurde, hat sowohl säkulare als auch postmoderne und postsäkulare Bewegungen weitgehend inspiriert. Diese verschiedenen und sich oft widersprechenden Positionen, die darüber streiten, ob Gott wirklich tot ist und ob die Religionen überhaupt eine Zukunft haben, erinnern in gewisser Weise an die erwähnte Debatte über die ‚Krise der Philosophie‘, der man auch immer wieder das Ende voraussagte und die dennoch in neuen und alten Formen und Gewändern weiterlebt. Die Frage, die sich hier stellt, lautet: Welchen Platz haben die Religionen in einem säkularen Umfeld? Oder besser gesagt, wo wäre der Ort, den religiöse Glaubensinhalte in einer säkularen Kultur einnehmen könnten? Mit dieser Frage beschäftigt sich der Beitrag von Ludwig Nagl „Religion in einem ‚säkularen Zeitalter‘: Glaube als ‚Option‘ (Hans Joas) und ‚Shapes of Faith Today‘ (Charles Taylor)“. Für Nagl ist das säkulare Zeitalter durch eine Abnahme an Religion, einen Rückzug der Religion ins Private und eine Freigabe gesellschaftlicher Bereiche von religiöser Kontrolle gekennzeichnet. In einer säkularen und zugleich multikonfessionellen

Welt werde Religion zunehmend zu einer ‚Option‘. Zugleich führe das säkulare Zeitalter mit seiner wissenschaftsgläubigen, ‚entzauberten‘ Weltsicht zu einer neuen Form von spiritueller Suche, in welcher ein authentisch individualisierter religiöser Glaube angestrebt werde, der in herkömmlichen Kirchen, die – lernunwillig – auf der gesamten historischen Altlast ihrer Theologien bestehen, kaum einen Platz finde. Autoritär-hierarchische, zentralistische Formen von Glaubensadministration, die primär an ihrer Machtentfaltung orientiert bleiben, seien im Kontext der Moderne nicht hilfreich. Vielmehr müsse von allen Exklusionsritualen Abstand genommen und diesen ein ‚Netzwerk der Agape‘ entgegengesetzt werden, damit dem Kern der christlichen Liebesbotschaft endlich eine freie Entfaltungsmöglichkeit gegeben werden könne. Denn das eigentliche Problem unseres säkularen Zeitalters liege darin, dass zunehmend das Liebesethos unverständlich und die Personalität des Menschen bestritten werde, sowie dass es zu einem immer stärker individualisierten Verständnis von Spiritualität, insgesamt jedoch zu einem Verlust der Idee der Transzendenz komme. Für Nagl stellt Raynovas Anliegen einer Glaubensphilosophie, welche die Transzendenz zum Ausgangspunkt nimmt, daher ein ‚zentrales Desiderat‘ dar, auch wenn Ricœur davon im Interview „Der Philosoph und sein Glaube“ Abstand genommen habe.

Eine differenzierte und zugleich integrative Sicht auf die gegensätzlichen Diagnosen über die Zukunft der Religionen bietet die transreligiöse Perspektive der Prozesstheologie von Roland Faber. Die Hauptthese, die Faber in seiner Studie „Does Religion have a Future? Toward a Transreligious Theory of Religion“ aufstellt, lautet: Die Religionen haben keine (eigenständige) Zukunft, jedoch als notwendige, essenzielle Beweggründe menschlicher Existenz ist ihre Zukunft *transreligiös*. Was das Wort ‚transreligiös‘ bedeutet, wird erst im Verlauf des Beitrags deutlich, denn Faber verzichtet auf eine Definition mit dem Verweis auf seine früheren Publikationen². Das ‚Transreligiöse‘ wird in diesem Beitrag als ein komplexer Begriff verstanden, der diverse Prozesse der Transzendierung fixer Entitäten und kreativer Bewegungen beschreibt, die das Entstehen, den Werdegang sowie die Unbeständigkeit von Religionen ausmachen. Die Religionen aller Zeiten hätten, so Faber, immer schon ihre eigenen Bestrebungen als zukunftsorientiert

²Es sei hier erinnert an die Bedeutung des „Transreligiösen“, so wie er sie in einem Artikel aus dem Jahr 2002 erarbeitet hat: „Theoretisch (philosophisch oder theologisch gleichermaßen) bedeutet die Kategorie des ‚Transreligiösen‘ dann dreierlei: Erstens eine Theorie, in der im Nachdenken über das ‚Interreligiöse‘ die Bedingungen, Kriterien und Strukturen solcher transreligiöser Prozesse aufgehehlt werden und zwar *ad extra* als nähere Bestimmung des Vorgangs der Veränderung selbst und *ad intra* als eine Möglichkeitsanalyse der Veränderbarkeit hinsichtlich der Tradition (oder Traditionen), von der (oder denen) aus der interreligiöse Dialog geführt wird. Zweitens aber auch die Bestimmung einer ‚idealen Zukunft‘ transreligiöser Prozesse, die dennoch nicht als platonischer Himmel auf die Theorie warten, um sie zu erfüllen, sondern ihr als ein sinnapriorisches Statthaben schon zugrunde liegen und die damit Gründe der Sinnhaftigkeit der Kategorie des ‚Transreligiösen‘ formulieren. Drittens schließlich eine Reflexion über die Bewegung einer solchen transreligiösen Theorie selbst; hier wird das Nachdenken über transreligiöse Prozesse zu einem ‚transreligiösen Diskurs‘.“ (Faber 2002, 69).

erkannt, insofern sie aus einer eschatologischen Sicht heraus sich das Ziel gesetzt hätten, eine bestimmte gegenwärtige Notlage zu überwinden und durch gewisse Praktiken die Menschheit in eine bessere, ‚heile‘ Welt zu führen. Auch die nichtreligiösen, säkularen Bewegungen seien transreligiös, insofern sie einen zukünftigen Zustand anstrebten, in dem die Religionen als Instanzen von Unterdrückung und Kontrolle eliminiert würden. Der transreligiöse Schrei, dass Gott bzw. die Religion tot sei, erscheine dann, so Faber, als der befreiende Ruf nach einer Überschreitung der Menschheit auf etwas über sich selbst Hinausgehendes, noch Unentdecktes. Die säkulare und naturalistische Annahme, dass die Religion(en) und Religiosität letztendlich versagt hätten, eine Gesellschaft des Friedens und einer Humanisierung menschlichen Lebens auf dieser Erde zu gestalten, stütze sich auf gesamt menschliche minimale Intensitäten und Größenordnungen eines Feldes, in welchem religiöse Ausdrücke unvermeidlich sind und sein werden. Da säkulare oder naturalistische Reduktionen jedoch nicht notwendige Alternativen, sondern kontingente Minima einer transreligiösen Matrix darstellen, habe Religion notwendigerweise Zukunft.

In „Lebensreligion‘ und die Zukunft der Kultur. Eine radikalphänomenologische Perspektive“ betont Rolf Kühn, dass man über die Frage nach einem säkularen oder postsäkularen Zeitalter hinausgehen müsse. Religionsphänomenologisch gesehen würden sich gegenwärtig zwei Antworten in Bezug auf die Zukunft der Religionen anbieten: Entweder entziehe sich Gott oder das Absolute in eine unzugängliche Alterität, von der nur eine Spur des Vergessens bleibe, was die Selbstauflösung des Christentums und der anderen Religionen für die Zukunft einschließe, oder das Absolute gebe sich als Selbstoffenbarung, als Selbstgebung Gottes, die an keine Tradition mehr gebunden sei, und von der man sich heimsuchen lasse, indem Gott sich als jene Wirklichkeit offenbare, die Er als Ursprung im nicht-kausalen Sinne immer schon gewesen sei. Letzteres impliziere eine lebensreligiöse Affizierbarkeit, eine originäre Empfänglichkeit für das Absolute des Lebens, ohne welche nichts Axiologisches erfahren werden könne. In Kühns Konzept einer Lebensreligion gehören Affektion als unmittelbar gegebene Leiblichkeit und Vollzug als Praxis und Kultur im Absoluten zusammen. Kühn geht es darum, Gottes affektive Unmittelbarkeit wieder vernehmbar zu machen. Die Zukunftsfrage bestehe darin, ob es uns gelinge, diese Praxis (wieder) zu entdecken und damit dem durch Technik und Rationalisierung deklarierten Tod des individuellen Lebens entgegenzutreten. Der lebensreligiöse Bezug jedes und jeder Einzelnen zum Absoluten ermögliche einen „Ethos pathischer Gemeinschaftlichkeit“, der nicht aus einer Egologie entspringe, sondern aus der reinen Selbstaffektion des Religiösen in einer subjektiven ethischen Praxis der Leiblichkeit und der Aufmerksamkeit für das Leben.

Die Frage nach dem Entzug Gottes, die Rolf Kühn aufwirft, ist zentral für die Spätphilosophie von Martin Heidegger. So wie Nietzsches Werk wurde auch Heideggers Denken auf diverse Art und Weise rezipiert, sei es als atheistisch oder als eine Art Religion ‚ohne Gott‘ bzw. als ein Denken des ab-wesenden oder sich entziehenden Gottes, und wurde somit in säkulare als auch in postsäkulare Diskurse aufgenommen und weiterentwickelt. Ein wesentliches Merkmal dieser

Interpretationen ist die Auffassung der Notwendigkeit einer „Dekonstruktion des Christentums“ (siehe Nancy 2008) und einer Überwindung seiner historischen Formen. Dies wird aus den beiden Beiträgen von Ingeborg Schüssler – eine der Mitherausgeber/innen der Heidegger-Gesamtausgabe – und Markus Riedenaier ersichtlich.

Die detaillierte Studie von Ingeborg Schüssler „La question de la trinité à l'époque actuelle de la rescendance. Méditations post-métaphysiques à partir de Martin Heidegger“ enthält den ersten, in sich geschlossenen Teil einer Abhandlung, die der Frage der Trinität im gegenwärtigen Zeitalter der „Reszendenz“ gewidmet ist. Die Reszendenz ist die Gegenbewegung zu der die Metaphysik durchherrschenden Bewegung der Transzendenz. Während Transzendenz das ‚Wesen‘ (οὐσία) als das eigentlich Wesende und uns Bestimmende bis ins Höchste hinaufsteigert, zieht Reszendenz solches ‚Wesen‘ – und vor allem und zuerst das göttliche ‚Wesen‘, den Gott der platonisch-christlichen Metaphysik – bis ins Tiefste, den Abgrund, hinab, so dass es in diesem verschwindet: Die Transzendenz kehrt sich um in die entsprechende Reszendenz und verschwindet in dieser (Heidegger, GA 9, 398). Aber der platonisch-christliche Gott versinkt nicht nur im Abgrund der Reszendenz, sondern er vermag uns auch als der abgründig Abwesende in gewissen ausgezeichneten Augenblicken eigens anzugehen, ja „anzufallen“, um sich freilich sogleich auch schon wieder ins abgründige Abwesen zu entziehen. Wenn er in solchen Augenblicken wiederkehrt, kehrt er also in verwandelter Gestalt wieder. Was diese Thesen genauer bedeuten, entschlüsselt Schüssler durch die Lehre vom trinitären Schöpfergott, die aufs engste mit der platonischen Metaphysik verknüpft ist: So, wie die übersinnliche Idee in den sinnlichen Erscheinungen erscheint und diese zu sich aufhebt, so erscheint Gott selbst in Gestalt des Sohnes in der Menschenwelt, um diese – auch unter Mitwirkung des Geistes als dem Richtenden und All-Versammelnden – zu sich aufzuheben. Denn er selbst ist die Wahrheit, ähnlich wie bei Platon die Idee die Wahrheit ist. Aber solche aufhebende Angleichung ist nicht nur um der Wahrheit willen, also aus einem *ontologischen* Grunde geboten, sondern sie ist auch *existenziell* motiviert – wird doch der platonische Unterschied zwischen Idee und Erscheinung im Platonismus zur *Kluft* (χωρισμός) zwischen zwei getrennten Welten, nämlich der jenseitigen Welt des Wahren und Guten (ἀγαθόν) und der diesseitigen Welt des trügerischen Scheins und des Bösen (κακόν) – eine Kluft, die sich im *christlichen Platonismus* zum *Bruch* verhärtet. Dieser Bruch verlangt *geheilt* zu werden, was durch die Mittlerschaft des Sohnes (des ‚Heilandes‘) möglich wird. Deshalb ist die Lehre von der Trinität nicht nur ontologisch, sondern immer auch *heilsgeschichtlich* motiviert. Schüssler zeigt jedoch, dass dieser Bruch tiefer sitzt, dass er sich nicht nur als Bruch zwischen Idee und Erscheinung zeigt, sondern ursprünglicher als Bruch *im Wesensgefüge des Seins selbst*, der sich dann im ontischen Bruch manifestiert. Der Bruch passiert dadurch, dass die platonische Idee bzw. die höchste Transzendenz des sich Aufsteigernden eine Synthese mit dem *jüdisch-alttestamentlichen Schöpfergott* (Mose I: 1) eingeht. Hat bereits die platonische Idee die ursprüngliche Dimension des *Ab-wesens* außer Acht gelassen und in die Vergessenheit fallen lassen, so weist der jüdische Schöpfergott als

der (hellenistisch ausgelegte) *creator ex nihilo* alles Ab-wesen – und mit ihm das Gewinde und die $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ – als Grund des Werdens und Seins schlechterdings ab und *bricht* mit ihm. Denn er ist selbst der höchste Grund ($\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$) und duldet keinen anderen neben sich. War die Dimension des *Ab*-wesens ursprünglich die Quelle des Aufgangs des Seins, so kehrt sich diese Dimension in die Negativität der entziehenden, *ab*-gründigen Todesmacht um. Als diese höhlt sie die höchste Transzendenz, d. i. das eigentlich Wesende (die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) des jüdisch-christlichen Schöpfergottes aus und zieht sie gleich einem Sog in ihren *Ab*-grund hinab: Die Transzendenz kehrt sich um in die entsprechende Reszendenz und verschwindet in dieser. Der transzendente Gott der platonisch-christlichen Metaphysik geht unter. Solcher Untergang manifestiert sich *ontisch* in der reszendenten Verlagerung der *Transzendenz* der übersinnlichen *Idee* in die *sinnliche Immanenz* des Regelwerks der *mathesis universalis*, wie sie heute den allmächtigen Prozess von Wissenschaft und Technik leitet. In diesem geht das überhelle Licht der $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ bis in ihr Äußerstes auf. Aber in ihm ist der Gott abwesend. Er ist gewesen. Das bedeutet nicht, dass er ins pure Nichts vergangen ist. Vielmehr vermag er *als der Ab-wesende* inmitten des rasenden Prozesses von Wissenschaft und Technik in ausgezeichneten Augenblicken an-zuwesen, d. h. uns anzugehen, ja anzufallen, so freilich, dass er sich sogleich auch schon wieder entzieht – ist doch der Entzug bzw. das *Ab*-wesen nunmehr seine primäre, fundamentale Dimension. Die Fragen, die dann übrigbleiben, wären: Welchen Wesens ist dann der Gott? Und wenn gemäß Heidegger mit ihm alle gewesen – vormetaphysischen und metaphysischen – Götter, und so auch der trinitäre Gott der platonisch-christlichen Metaphysik, verwandelt wiederkehren, welchen Wesens ist dann der den *Bruch* heilende ‚Mittler‘ und welchen Wesens ist der die Heilung vollendende, allversammelnde ‚Geist‘?

Wie man mit Heidegger eine philosophische Theologie erarbeiten kann, zeigt Markus Riedenauer in „Grundlegung einer postatheistischen philosophischen Gottesrede. Zu Augustinus Karl Wucherer-Huldenfelds Philosophischer Theologie im Umbruch“. Für Riedenauer stellt das Werk von Wucherer-Huldenfeld einen wichtigen Meilenstein bei der Beantwortung der Frage nach der Zukunft von Religionen dar. Durch eine hermeneutisch-phänomenologische Neulektüre der metaphysischen Tradition – von der Transformation der Metaphysik seit dem Hochmittelalter über den bewusstseinsphilosophischen Neugründungsversuch seit Descartes bis zu Kant und dem deutschen Idealismus – zeige Wucherer-Huldenfeld, dass der sich weltweit ausbreitende Atheismus im Europa des 17. bis 18. Jahrhunderts seine Wurzeln habe und eine kritische Reaktion auf Fehlentwicklungen innerhalb des Christentums darstelle. Mit Heidegger und Wittgenstein wende sich Wucherer-Huldenfeld gegen eine Vorhandenheitsontologie, welche mit all ihren Verfallserscheinungen des Göttlichen durch Theorien und Begriffe den Bezug zum Ursprung zunehmend verstellt habe. Indem er die philosophische Gottesrede von Grund auf erneuere, sodass sie nicht länger durch einen fideistischen Glauben an die Wahrheit von Aussagen in heiligen Schriften oder mittels dogmatischer Definitionen verstellt werde, mache Wucherer-Huldenfeld den Weg für eine philosophische Theologie frei, die ein Entbergen

des ontologischen Gabecharakters ermögliche. Wucherer-Huldenfeld verstehe die ganze Philosophie als Gottesbeweis, d. h. als Aufweis des grundgebenden Anwesens eines unendlich Heiligen, Göttlichen oder Gottes. Das suchende und fragende Subjekt könne dabei nicht den Ausgangspunkt bilden, sondern müsse sich neu verstehen als Dasein, anwesend in der Offenheit des DA, die ihm eröffnet werde aus einem Ursprung, der es sein lasse und in Anspruch nehme.

Sowohl der Beitrag von Markus Riedenauer als auch die Studien von Ludwig Nagl, Roland Faber, Rolf Kühn und Ingeborg Schüssler zeigen deutlich, dass die Frage nach Gott sehr wohl einen Platz in der Philosophie einnehmen kann – sei es ontologisch, lebensphänomenologisch oder hermeneutisch – und dass das philosophische Denken die (post)säkularen Prozesse nicht nur auslegen und diagnostizieren, sondern auch tiefgreifend umgestalten kann. Noch deutlicher zeigt sich die performative Tendenz der gegenwärtigen Reinterpretationen der Religion(en) und des Religiösen in den feministischen Diskursen.

2.2 *Säkularismus und Postsäkularismus im Kontext der feministischen Philosophie und Theologie*

Das Verhältnis zwischen Frauen und Religion war von Anfang an problematisch und ist es noch bis heute. Ob im Christentum, im Islam oder im Buddhismus, der Mann wurde von Anbeginn an als Maßstab des Menschen gesetzt und seine Überlegenheit gegenüber der Frau sowie sein Status als ihr Gebieter mit Auszügen aus den Heiligen Schriften belegt³. Das Recht auf Erforschung und Deutung dieser Texte blieb Jahrhunderte lang den Männern vorbehalten und wurde erst spät durch die feministische Theorie, speziell die feministische Philosophie und Theologie, infrage gestellt. Dieses Thema ist sehr komplex, weil zum einen das Verhältnis

³ So heißt es in der *Bibel*: „Und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein.“ (Genesis 3:16) „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau“. (Epheser 5:23) „Und der Mann ist nicht geschaffen um der Frau willen, sondern die Frau um des Mannes willen“. (Korinther 11:9) Im *Koran* wird explizit die höhere Natur des Mannes betont: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat“ (Sure 4, Vers 34) [siehe die Übersetzung von Rudi Peret, die auch im Corpus Coranicum aufgenommen wurde –<https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/4/vers/34>]. Im Buddhismus gibt es Uneinigkeit über die Gleichstellung der Geschlechter: Zwar können nach Buddha auch Frauen zur Erleuchtung und Befreiung gelangen, aber als Buddha kann nur ein Mann wiedergeboren werden. Als zusätzliche Argumente für die Minderwertigkeit der Frauen wird angeführt, dass Buddha gezögert habe, bevor er die Frauenordination erlaubte und dann Regeln aufstellte, nach denen die Nonnen niedrigeren Status haben und deswegen den Mönchen Ehre erweisen müssen, aber nicht umgekehrt: „Auch eine Nonne, die hundert Jahre alt ist, muss einem Mönch gegenüber alle ihm zustehenden Ehren erweisen: Sie soll ihn mit aneinander gelegten Händen begrüßen, sich vor ihm verneigen und dabei angemessene Begrüßungsworte sprechen.“ (Bhikkhu 2002).

zwischen Frauenbewegung und feministischer Theorie bzw. feministischer Philosophie und feministischer Theologie wenig behandelt worden ist (siehe Meyer-Wilmes 76–110; Raynova 2010, 93–96), und zum anderen, weil es mittlerweile eine enorme Vielfalt an theoretischen und praktischen Ansätzen gibt, die schwer zu überblicken sind. Um die Beiträge des Sammelbandes zu diesem Thema besser zu kontextualisieren, ist es deshalb sinnvoll, ein vereinfachtes Schema der Grundpositionen zu benutzen und die vielen Variationen und Nuancen, die dazwischen liegen, beiseite zu lassen. Dieses Schema erlaubt uns drei feministische Grundpositionen zur Religion anzunehmen.

Die erste Grundposition geht von der Auffassung aus, dass der Feminismus als Emanzipationsdiskurs inkompatibel ist mit Religion als patriarchaler, sexistischer Ideologie, und dass der feministische Diskurs daher säkular, wenn nicht sogar atheistisch sein sollte⁴. Nach der Expansion des religiösen Fundamentalismus und insbesondere nach den Terroranschlägen von 9/11 fand in dieser Denkrichtung jedoch ein Umdenken statt, indem aufgezeigt wurde, dass Gendergerechtigkeit nur auf Basis einer feministischen Politik der Repräsentanz erreicht werden könne, in welche religiöse Diskurse miteinbezogen werden (siehe Fraser 2005, 302–306).

Die beiden anderen Grundpositionen sehen im Verhältnis von Feminismus und Religion keinen unüberwindbaren Widerspruch, unterscheiden sich jedoch wesentlich voneinander. Die einen – zumeist feministische Theologinnen – verbleiben im Rahmen der eigenen Religion und Konfession und versuchen diese zu reformieren, etwa durch Aufzeigen der Unterdrückungsmechanismen oder durch eine neue Deutung der heiligen Schriften (feministische Hermeneutik der Bibel, des Korans, des Pali-Kanons usw.)⁵. Die anderen hingegen suchen nach neuen Formen weiblicher Religiosität außerhalb der traditionellen Religionen und Konfessionen⁶.

In der einen oder anderen Gestalt findet man diese Positionen in den Beiträgen von Susanne Moser, Birge Krondorfer, Elisabeth von Samsonow und Hedwig Meyer-Wilmes. Das Gemeinsame an den verschiedenen Perspektiven, welche die Autorinnen eröffnen, besteht in der Überzeugung, dass die Frauen das religiöse Feld und die Religionsforschung nicht den Männern überlassen sollten. Denn sowohl säkulare als auch religiöse Ansätze können für die Frauen und für die feministische Theorie von Nutzen sein, wie Susanne Moser und Hedwig Meyer-Wilmes zeigen. Eine Bedingung dafür ist, dass man die konträren Positionen nicht

⁴Zu diesem Diskurs, inspiriert von der radikalen Religionskritik von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud, zählen z. B. die Philosophinnen Helene von Druskowitz (1886; 1889), Rosa Luxemburg (1905; 2014), Simone de Beauvoir (1949) u. a.

⁵Unter den vielen Forschungsarbeiten in diesem Bereich seien beispielsweise folgende erwähnt: Sölle (1968; 1990; 2005), Schüssler-Fiorenza (1983; 1984), Welch (1985), Meyer-Wilmes (1990; 1996), Wadud (1992; 2006), Praetorius (1993), Strahm (1997), Barlas (2002), Chung (2012), Tsomo (2019).

⁶Diese Richtung ist z. B. eminent vertreten von Mary Daly (1968; 1973; 1978) und Luce Irigaray (1990; 1992; 2000).

gegeneinander ausgespielt, sondern zwischen ihnen vermittelt, um sie in Dialog zu bringen.

Analog zum imaginären Dialog zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquin, den Edith Stein zum 70. Geburtstag von Edmund Husserl verfasste, um eine Brücke zu schlagen zwischen den beiden einander feindlich eingestellten ‚Heerlagern‘ der katholischen Schulphilosophie und der Phänomenologie, wählt Susanne Moser in ihrem Beitrag „Säkulare und religiöse Überlegungen zur Frauenfrage. Simone de Beauvoir und Edith Stein im Dialog“ die Form des Gespräches zwischen Simone de Beauvoir und Edith Stein, um eine Brücke herzustellen zwischen zwei ‚Heerlagern‘. Gemeint sind Feminist/innen und Gender-Theoretiker/innen als Vertreter/innen einer im weitesten Sinne postmodernen Philosophie einerseits und Anti-Genderist/innen als Vertreter/innen einer im weitesten Sinne naturrechtlich verstandenen katholischen Philosophie andererseits, welche derzeit in einem sehr unmittelbarem Sinn des Wortes einen Feldzug gegen die sogenannte ‚Gender-Ideologie‘ führen. Dabei zeigt sich, dass die Unterschiede zwischen den philosophischen Ansätzen von Beauvoir und Stein nicht so sehr in der Frauenfrage liegen, als vielmehr in ihrem divergierenden Verständnis von Männlichkeit, das sich bei Stein an der Person Jesu Christi orientiert. Dadurch kommt die Erlösungsbedürftigkeit des Mannes in den Blick, wodurch die Orientierung an den bisherigen männlichen Werten wie Herrschaft, Kampf, Krieg und Dominanz fragwürdig wird. Wir stehen, so Moser, erst ganz am Beginn dessen, was dies für eine ‚erlöste‘ Männlichkeit und damit auch für eine ‚erlöste‘ Menschheit insgesamt bedeuten könnte. So gesehen müsste die Frage nach der Rolle des Christentums in unserer Gesellschaft neu gestellt werden. Nicht nur die Zukunft der Religionen, sondern auch die der Menschheit insgesamt hänge davon ab, inwieweit es gelänge, eine an Christus orientierte Menschlichkeit und Männlichkeit zu verwirklichen.

In ihrem Beitrag „Daran glauben müssen? Notizen zu Religion, Geschlechterordnung und heilloser Immanenz“ untersucht Birge Krondorfer die Kohärenz zwischen einer ihrer Meinungen nach abgründigen christlichen Geschlechtermetaphysik und der modernen Hybris einer Machbarkeit, die jegliche Vorstellung von Transzendenz preisgegeben habe. Der christliche Anspruch, die Realität den eigenen Glaubenssätzen zu unterwerfen und damit die Welt diesen Glaubenssätzen entsprechend zu verändern, sei konstitutiv für den Säkularisierungsprozess der Moderne gewesen, der zur Abschaffung bzw. Privatisierung der ‚alten‘ Transzendenz geführt habe. Damit sei jedoch leider auch jegliche kollektive ‚Selbsttranszendenz‘ verloren gegangen: Statt Akten der Überschreitung herrsche Gesetz(tes), statt Unterbrechung – Funktionieren, statt Innehalten – Entgrenzung. Der (messbare) Sachzwang als Dogma sei zum diesseitigen Gott geworden und verbiete jegliche Selbsttranszendierung. Es gäbe jedoch Anzeichen dafür, dass sich Menschen mit diesem mörderischen Messianismus nicht mehr abfinden können: Sie wollen nicht mehr ‚dran glauben müssen‘. Insbesondere seien es die Frauen, so Krondorfer, welche sich ihr Transzendenzbegehren nicht mehr nehmen ließen. Denn mit der Weltwerdung Gottes in einem männlichen Körper sei dieser zu einem Symptom einer männlichen Definitionsmacht geworden, wodurch die

Frauen zugleich imaginär überhöht und real ausgeschlossen wurden. Irigaray habe darauf hingewiesen, dass die Frauen eine weibliche Offenbarung bräuchten, eine Beziehung zu Gott mit eigenständiger Qualität. Es sei unabdingbar, dass wir Gott für uns sind, als Tochter-Frau-Mutter, und nicht bereits vorgezeichnete oder vorbestimmte Idole, Fetische oder Bilder. Wenn es gelänge, einen Prozess der *kollektiven* Selbsttranszendenz in Bewegung zu setzen, könnten die Frauen ihren *eigenen* ‚heiligen Geist‘ finden, im Bewusstsein, dass immer eine Verheißung ins Offene, ein Unverfügbares bleiben werde.

In eine andere Richtung als Krondorfer geht Hedwig Meyer-Wilmes, die uns vom ‚heiligen‘ Geist zurück zum Körper führt. Den Ausgangspunkt ihres Beitrags „Die Macht der Stimme. *Stabat mater* in Ton und Wort“ stellt für Meyer-Wilmes eine intensive Hörerfahrung des *Stabat Mater* dar. Musik enthalte das Moment von Ergriffensein und Hingabe, welche zu den Grundfesten jeder Religion gehören. Singen verwandle, weil man ganz präsent und bei sich sein müsse, wobei die Stimme als Schwellenphänomen fungiere zwischen Körper und Geist, Gefühl und Einsicht, und somit herkömmliche Dualismen überschreite. Das, was ihre Überlegungen stark inspiriert habe, sei der Versuch der Überwindung von Dualismen in der feministischen Theoriebildung und die Wende hin zum Körper („*turn to the body*“). Die Hinwendung zur Materialität ermögliche einen Erfahrungswert, der uns nicht vom Körper und den Dingen an sich trenne. Das ‚Jetzt‘ der Aufführung des *Stabat Mater*, die körperliche Präsenz der Sänger/innen und Hörer/innen, lasse uns intensiv spüren, was Präsenz bedeute: Momente intensiven Seins im Körper und der Welt – Momente, die uns ‚heilig‘ seien. *Stabat Mater* sei ein Beleg für die Heiligung des Weiblichen in unserer Kultur, das jedoch leider von dem Bild der Mutter aufgesogen worden sei. Hören oder Praktizieren von Musik verändere unseren Alltag, indem die Hör- oder Singerfahrung als Momente des Seins, als heilig wahrgenommen werden. Alltäglich und heilig würden so ihren Oppositionscharakter verlieren: das Alltägliche erschließe das Heilige. Dies decke sich mit den Überzeugungen der Anfangszeit feministischer Theologie: Wenn man Gott durch Erfahrung begegnen könne, dann habe auch die Erfahrung von Frauen eine theologische Bedeutung.

Wiederum eine andere Perspektive eröffnet Elisabeth von Samsonow, indem sie die Selbstermächtigung der Frauen im magischen Bewusstsein ansetzt. In „Der Skandal des ‚autoplastic mind‘“ geht sie auf den magischen Feminismus der 1970er und 1980er Jahre ein, der die Magie als Praxis der Resistance und der Subversion für sich entdeckt habe. Der Genozid an Tausenden von Frauen, denen Hexerei vorgeworfen wurde, sei integraler Bestandteil des feministischen Bewusstseins. Die Phase vor der gezielten Löschung des magischen Bewusstseins der Frauen sei daher besonders von Interesse. So habe in der Renaissance Giordano Bruno die Verstrickung der Menschen durch magische Bindungen aufgezeigt und dem Philosophen die Fähigkeit zugeschrieben, Fesselungen wahrzunehmen, ohne sich selbst fesseln zu lassen. Feministinnen wie Donna Haraway, Silvia Federici und Starhawk würden heute Magie als Mittel der Selbsttransformation einsetzen, mit der Entschiedenheit bei sich selbst zu beginnen. Besonders deutlich spreche dies Naomi Goldberg in ihrem Text: *Feminist*

Witchcraft. Controlling our own inner space aus. Magie werde somit zu einem Instrument der Autonomisierung und Transformation: Vertrauen in die eigene Kraft, hoher Anspruch an die eigene Transformation und Glaube an die reale Auswirkung der tief gegründeten Arbeit an sich selbst. Dem gehe die Selbstdiagnose des falschen Bewusstseins voraus, das als entfremdet, verunsichert, unterworfen und subalternisiert diagnostiziert werde. „*The autoplasic mind*“ – die Fähigkeit des Bewusstseins, sich selbst zu formen – mache die Magie zu einem philosophischen Projekt, welches die extremen Objektivierungstendenzen der *technology of mind* aufheben könne und insofern historisch signifikant werde, als es reale Auswirkungen nach sich ziehe. Dadurch entstehe ein philosophisch konturierter, historisch begründeter Widerstand und ein bewusstseinslogischer Underground – eine *mind politic* – die sich als antistrukturale Bewegung verstehe. Denn von der Beantwortung der Frage, was mit der Gehirnarchitektur im Zeitalter des datenbasierten Kapitalismus und der digitalen Schnittstellen geschehe, wie sie gesteuert, modifiziert und kontrolliert werden könne, hänge nicht weniger als die Zukunft der Philosophie selbst ab.

3 Religiöse, (inter)kulturelle und soziale Werte: Verschränkungen und Konflikte

Nicht nur feministische Philosophinnen und Theologinnen decken die Unterdrückungsmechanismen der Religionen(en) auf und suchen nach neuen Wegen der Befreiung. Auch im interkulturellen Kontext spielt die Frage der Autonomie der Person in religiösen Kontexten eine zentrale Rolle. So weist Werner Gabriel in seinem Beitrag „Philosophisches Denken als Weg zur Erlösung. Ein interkultureller Vergleich“ darauf hin, dass sich das Selbstverständnis der abendländischen Philosophie aus dem Bruch mit der religiösen Tradition und der strikten Trennung von Philosophie und Religion her speise. Der selbstständigen Befreiung durch Rationalität werde die religiöse Erlösung durch fremde Hilfe gegenübergestellt. Das abendländische Denken sei zudem stark vom christlichen Erlösungsgedanken im Sinne eines göttlichen Gnadengeschenk geprägt worden. Die deutliche Trennung zwischen vernünftigem Handeln und Erlösungsgeschehen und die spannungsgeladene Distanz von Vernunft und Religion, wie sie sich insbesondere in den evangelischen Theologierichtungen entwickelt habe, seien in anderen kulturellen Traditionen so nicht anzutreffen. Vielmehr würden sowohl Buddhismus als auch Taoismus und Konfuzianismus davon ausgehen, dass der Mensch dazu befähigt sei, die befreiende Erlösung selbst zu vollbringen. Im Buddhismus bestehe die Befreiung vom illusionären Wissen im Durchschauen des illusionären Charakters dieses Wissens, was nichts anderes bedeute, als dass die in anderen Teilen der Welt philosophisch genannte Spekulation selbst den Weg zur Erlösung darstelle. Eine erlöste Existenz in der Welt komme durch die philosophische Reflexion und die Klärung des Erkenntnisprozesses zustande: Innehalten und Schauen heiße zu denken. Damit werde überraschend etwas Ähnliches

behauptet wie bei den Griechen, nämlich dass Denkvollzug und Lebensvollzug dasselbe seien. Hegels Versuch, Wissen und befreiende Erlösung, Diesseits und Jenseits in eins zu setzen, sei von seinen Nachfolgern aufs Heftigste kritisiert worden, wobei sie sich, so Gabriel, in einem Punkt alle einig gewesen seien: Dem philosophischen Denken dürfe keine selbständige Rolle als Erlösungskraft zugesprochen werden. Vor diesem Hintergrund sowie im Gegensatz und im Bündnis zur technisch-wissenschaftlichen Vernunft sei es zu einer programmatischen Entmachtung der philosophischen Vernunft gekommen, wobei durch die modernen Naturwissenschaften der Erlösungsgedanke nunmehr auf technische Errungenschaften übertragen worden sei.

Die von Gabriel angesprochene abendländische Trennung von Philosophie und Religion, wie diese in Europa seit der Aufklärung üblich geworden ist, wird von Bianca Boteva-Richter speziell thematisiert. In „Un-Trennbarkeit von Religion und interkultureller Philosophie? Der japanische Denkweg als ein ‚Inter‘ der Erkenntnis“ stellt sie die Frage, ob der Religionsbegriff, so wie er sich in Europa herauskristallisiert habe, überhaupt auf außereuropäische Kontexte übertragbar sei. Müsste man nicht neue, interkulturell fundierte Begriffe von Religion, aber auch von Philosophie etablieren, damit eine strikte Trennung und somit europäisch-koloniale ‚Vermessung‘ der außereuropäischen Denkfelder vermieden werden könne? Ansätze in diese Richtung findet Boteva-Richter bei einigen Philosophen der Kyoto-Schule. So habe Kitaro Nishida das Zusammenspiel von Philosophie und Religion zu einem zentralen Anliegen der modernen japanischen Philosophie erklärt und der Lebenspraxis eine große Rolle zugeschrieben, in deren Zentrum die mitfühlende Erkenntnis stehe. Bei Tetsuro Watsuji werde Philosophie zu einem ‚inter‘, zu etwas, das zwischen den Menschen gemeinschaftlich passiere und sowohl spirituelle als auch denkerische Elemente enthalte.

Wie beeinflussen Wertordnungen – seien es säkulare oder religiöse – unser Denken und Handeln und, umgekehrt, welche Instrumente haben wir, um Handlungen im ethischen und religiösen Sinn zu bewerten? Auf diese Fragen versucht Sonja Rinofner-Kreidl eine Antwort zu geben anhand einer phänomenologisch-deskriptiven Analyse der Differenz von wertbasiertem und wertorientiertem Handeln. In ihrem Beitrag in „Wert und Selbstwert“ betont sie, dass die Wertenerfahrung im Sinne des Erfassens werthaft qualifizierter Dinge primär sei gegenüber dem wertorientierten Handeln, das ein Denken an und über Werte darstelle. Hier werden Werte, wie z. B. in der Philosophie, als bestimmte kognitive Gehalte (Tapferkeit, Klugheit usw.) begrifflich ausgewiesen oder wie in politischen Wertekatalogen als Orientierung vorgegeben. Wertbasiertes Handeln hingegen sei uns über Gefühle zugänglich, mit denen wir auf eine bestimmte Situation reagieren, so z. B. mit Angst, Ärger oder Freude. Zugleich sei bei diesen gefühlsmäßigen Antwortreaktionen immer auch unser eigenes Selbst involviert: Wie ich mit meiner Angst umgehe, trage dazu bei, wozu ich selbst im Laufe der Zeit werde. Wertbasiertes Handeln gehe immer mit einem Generieren von Selbstwerten einher. Für die religiöse, moralische und juristische Beurteilung von Handlungen sei es von großer Bedeutung, in welchem Verhältnis sich der objektgebundene Wertaspekt und der im Handlungsvollzug generierte Selbstwert befänden. So

überwiege im Stolz der Sachwert – das, was man erreicht habe – wodurch es zur Generierung eines guten Selbstwert komme. Werde dieser jedoch überzogen, dann liege Hochmut vor. Beim Pharisäer etwa stehe nicht das gute Handeln im Vordergrund, sondern der Handelnde selbst. Dasselbe gelte auch im umgekehrten Sinne für selbstloses, altruistisches Handeln, wo die Gefahr der Selbstentwertung und Selbstentfremdung bestehe.

Dass religiöse Texte, insbesondere die Weisheit des *Alten Testaments*, die Ricœur sehr hochschätzte (siehe Raynova 2004, 88), uns eine Hilfestellung sein können, um unser Leben sinnvoll zu gestalten, zeigt der Text von Andrzej Wiercinski „Hermeneutik der Bildung: Bildung als Grundmodus des menschlichen Weltverhältnisses“. Wiercinski weist darauf hin, dass unsere Beziehungen zum eigenen In-der-Welt-Sein durch eine kairologische Weise des Tuns (*praxis*) und eine chronologische Art des Machens (*poiesis*) charakterisiert sind. *Kohelet* habe mit seiner Hermeneutik der gelebten Zeit eine Philosophie der Erziehung entwickelt, die uns lehre, dass es für alles eine Zeit gebe und dass es unsere Aufgabe sei, die Dynamik der Zeiten zu spüren und wahrzunehmen. Die hermeneutisch gelebte Zeit öffne uns die Augen in Richtung der Radikalität, die dem menschlichen Leben innewohne. So gesehen sei sie Gastfreundschaft und Aufforderung, die an uns gerichteten Worte zu hören und zu verstehen und dem bzw. der Anderen seine bzw. ihre verborgene Potentialität entdecken zu helfen: Wir entdecken, dass wir ein Gespräch sind. Wenn wir sprechen, gehören wir wirklich zueinander. Die Hermeneutik der gelebten Zeit stellt für Wiercinski eine interpretative Übung dar, in einem Haus zu leben, das die Welt als einen offenen Raum für unsere Existenz versteht: Hermeneutik des Öffnens der Türen und des Überwindens der Grenzen, permanente Transgression und Identitätsformation. Die Begegnung mit dem Anderen rufe mich dazu auf, mein Leben zu ändern. Sich selbst zu bilden bedeute, die Welt, in der wir leben, zu formen; und beides bedeute Transformation. So gesehen sei Bildung eine Kultur des Fragens und des Verwerfens des bestehenden Rahmens, der von einer starren Zeit in eine gelebte übergehe.

Wie sich – zu guter Letzt – die von den Beitragenden angesprochenen Themen und Forschungsbereiche bei Yvanka Raynova finden lassen, wird ersichtlich aus der detaillierten Untersuchung von Tatyana Batuleva „Die philosophisch-religiöse Problematik in Yvanka Raynovas Schriften“. Diese Arbeit kann sowohl als Einführung in das mannigfaltige Werk von Raynova dienen, das zum Teil wenig bekannt ist, da es nur in bulgarischer Sprache vorliegt, als auch zur Erläuterung des persönlichen und philosophischen Hintergrundes, aus dem heraus ihre Interviews mit Ricœur geführt wurden.

Literatur

- Barlas, Asma. 2002. „*Believing Women*“ in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- Beauvoir, Simone de. 1949. *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard. Deutsche Ausgabe: Beauvoir, Simone de. 2000. *Das andere Geschlecht*. Reinbek: Rowohlt.

- Chung, Meehyun. 2012. *Reis und Wasser. Eine feministische Theologie in Korea*. Berlin: Frank & Timme.
- Daly, Mary. 1968. *The Church and the Second Sex*. Harper & Row. Deutsche Ausgabe: Daly, Mary. 1970. *Kirche, Frau und Sexus*. Freiburg im Breisgau: Walter Verlag.
- Daly, Mary. 1973. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press. Deutsche Ausgabe: Daly, Mary. 1973. *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*. 5. erweiterte Auflage. München. Frauenoffensive. 1988.
- Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press. Deutsche Ausgabe: Daly, Mary. 1981. *Gyn-ökologie: eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus*. München: Verlag Frauenoffensive. *Der Koran*. Übers. Rudi Paret. Stuttgart: Kohlhammer, 1979.
- Druskowitz, Helene von. 1886. *Moderne Versuche eines Religionsersatzes. Ein philosophischer Essay*. Heidelberg: G. Weiß.
- Druskowitz, Helene von. 1889. *Zur Begründung einer überreligiösen Weltanschauung*. Heidelberg: Weiß.
- Faber, Roland. 2002. Der transreligiöse Diskurs. Zu einer Theologie transformativer Prozesse. *Polylog* 9, 65–94.
- Fraser, Nancy. 2005. Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation. *Constellations* 12(3): 295–307, <https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2005.00418.x>.
- Irigaray, Luce. 1990. *Je, tu nous*. Paris: Grasset.
- Irigaray, Luce. 1992. *J'aime à toi*. Paris, Éditions Grasset.
- Irigaray, Luce. 2000. Tâches spirituelles pour notre temps. *Religiologiques. Sciences humaines et religion* 21:17–34.
- Luxemburg, Rosa. 1905. *Kirche und Sozialismus*. <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/luxemburg/1905/xx/kirche.htm>.
- Luxemburg, Rosa. 2014. *Gesammelte Werke. Band 6, 1893 bis 1906*. Hrsg. Annelies Laschitzka und Eckhard Müller. Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Meyer-Wilmes, Hedwig. 1990. *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*. Herder: Freiburg.
- Meyer-Wilmes, Hedwig. 1996. *Zwischen Lila und Lavendel. Schritte feministischer Theologie*. Regensburg: Pustet.
- Nancy, Jean-Luc. 2008. *Dekonstruktion des Christentums*. Berlin: Diaphanes Verlag.
- Praetorius, Ina. 1993. *Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Raynova, Yvanka B. 2004. Der Philosoph und sein Glaube. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52(1):5–112.
- Raynova, Yvanka B. 2009. *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricoeur, Vol. I*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Raynova, Yvanka B. 2010. *Feministische Philosophie in europäischen Kontext. Genderdebatten zwischen ‚Ost‘ und ‚West‘*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- Raynova, Yvanka B. 2017. *Sein, Sinn und Werte. Phänomenologische und hermeneutische Perspektiven des europäischen Denkens*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Schüssler Fiorenza, Elisbaeth. 1983. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*. New York 1983.
- Schüssler Fiorenza, Elisbaeth. 1984. *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston
- Sölle, Dorothee. 1968. *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*. Freiburg: Walter Verlag.
- Sölle, Dorothee. 1990. *Gott denken. Einführung in die Theologie*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Sölle, Dorothee. 2005. *Maria. Eine Begegnung mit der Muttergottes*. Freiburg im Breisgau: Herder.