

Zugänge zu Transzendenz oder Möglichkeitsbedingungen für das Aufkommen von Religion?

Anmerkungen zu den anthropologischen Grundlagen des Religiösen

In seinen religionsphilosophischen Überlegungen geht es *Bernhard Nitsche* auch darum, das Aufkommen von Religiosität und Religion zu reflektieren und zu begründen. Dabei greift er auf anthropologische Voraussetzungen zurück. Im Folgenden möchte ich in Thesenform näher auf Nitsches Konzeption eingehen und dabei aus der Perspektive einer transzendental sich verstehenden religionsphilosophischen Denkform ausloten, worin meiner Ansicht nach das Potenzial dieser Konzeption liegt, und in welcher Hinsicht meines Erachtens das Konzept modifiziert werden sollte.

Die Bestimmung des Religiösen durch die Idee des Unbedingten

Der Ausgangspunkt der Fragestellung Nitsches ist der Begriff der Transzendenz. Aber geht es in Religionen primär oder gar ausschließlich überhaupt um Zugänge zu Transzendenz? Der Begriff „Transzendenz“ ist zur Bestimmung des Religiösen zu unspezifisch, auch wenn er durch die Zufügung „groß“ (*Th. Luckmann*) bzw. „religiös“ spezifiziert werden soll. Denn zum einen verstrickt sich diese Spezifikation in einem Zirkel: Religion soll durch religiös qualifizierte Transzendenz bestimmt werden bzw. der Begriff „Transzendenz“ wird dadurch als religiös qualifiziert, dass auf ihn religiös Bezug genommen wird. Zum anderen ist unklar, was eine „große“ bzw. „religiöse“ Transzendenz näher ausmacht, worin ihre spezifische Differenz zu „kleinen“ und „mittleren“ Transendenzen besteht, also zu einem „Mehr“ bzw. „Darüber hinaus“, welches etwa ein anderer Mensch, ein anderer geschichtlicher Zustand, ja die Welt überhaupt darstellen können. Wodurch qualifizieren sich „Wovonher und Woraufhin“ bewussten Lebens für religiös Gesinnte? Hierzu ist der Transzendenzbegriff nicht ausreichend, es bedarf vielmehr des Begriffs eines schlechthin Unbedingten, welches als *principium*, Grund, nicht Ursache, fungiert. Im Zentrum von Religiosität und Religion stehen also nicht einfach nur das Vermögen der Selbsttranszendenz und die Bezugnahme auf „große“ Transzendenz, sondern das „Vermögen des Unbedingten“ (*Kant*) und der Glaube an die Existenz eines schlechthin Unbedingten, somit an eine „alles bestimmende Wirklichkeit“ (*Bultmann*). Dieses Unbedingte kann auf unterschiedliche Weise, theistisch oder non-theistisch, bestimmt werden. Jene „Idee des Unbedingten“ entspricht der Cartesischen „Idee des Unendlichen“, die Bezeichnung

„Unbedingtes“ hat jedoch den Vorzug, nicht mit dem „Schlecht-Unendlichen“ (Hegel) verwechselt zu werden.¹

Die Suche nach Möglichkeitsbedingungen für das Aufkommen von Religion

Die Formulierung „Zugänge“ bzw. „Zugangsformen“ impliziert bereits eine starke Vorannahme bzw. ontologische Verpflichtung. Denn ein „Zugang“ zu etwas oder jemandem setzt ja voraus, dass dieses Etwas oder dieser Jemand existiert. Religionsphilosophisch ist hier meines Erachtens schwächer anzusetzen: Transzendenz bzw. Unbedingtes werden zunächst einmal als Ideen, Vorstellungen, Begriffe verstanden, auf die sich religiöse Sinndeutungen beziehen und auf deren Existenz sie sich ontologisch verpflichten, und aufgrund dessen konkrete religiöse Überzeugungen, materiale Gehalte, ausgebildet werden. Demzufolge ist dann weniger nach Zugangsformen zu fragen, sondern – transzendental gesprochen – nach Möglichkeitsbedingungen dafür, überhaupt ein „Vermögen des Unbedingten“ zu besitzen, sowie dafür, sich glaubend auf die Existenz von Unbedingten zu verpflichten und religiöse Sinndeutungen und Praxen auszubilden. Es ist also in religionsphilosophischer Perspektive nicht schon nach Zugängen zu Transzendenz bzw. Unbedingtem zu fragen, sondern nach dem Grund des Aufkommens von Religion im Vollzug bewussten Lebens, und dies unabhängig davon, ob das Unbedingte, worauf sich Religionen beziehen, tatsächlich existiert oder nicht, und damit unabhängig davon, ob es Zugangsformen zu diesem Unbedingten gibt.

Das Aufkommen von Religion im Vollzug bewussten Lebens

Die Bezeichnung „anthropologisch“ bietet sich für den Kontext dieser Fragestellung durchaus an, es geht um anthropologische Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass man hier die Perspektive nicht anthropomorph bzw. anthropozentrisch verengt. Es könnten nämlich in den „unendlichen Weiten des Universums“ noch andere Formen bewussten Lebens denn allein dasjenige existieren, das wir als „menschlich“ bezeichnen, und auch diese Formen sind womöglich in der Lage, Religionen auszubilden.² Daher erscheint es schlüssig, nicht nur von „anth-

¹ Vgl. zur Unbestimmtheit des Transzendenzbegriffes und zum Bezug auf die Idee des Unbedingten ausführlich SASKIA WENDEL, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2010, 49-57; Sich dem Unbedingten verdankt fühlen. Vom Ursprung der Religiosität im bewussten Leben. In: GERHARD OBERHAMMER / MARKUS SCHMÜCKER (Hg.), *Die Relationalität des Subjektes im Kontext der Religionshermeneutik. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* Bd. 70, Wien 2011, 45-76; DIES., *The emergence of transcendence in selfconsciousness*. In: ARNE GROEN et al. (ed.), *Subjectivity and transcendence*, Stuttgart 2007, 225-239.

² Vgl. hierzu detailliert ARMIN KREINER, *Jesus, UFOs, Aliens. Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben*. Freiburg i. Br. 2011. Vgl. auch SASKIA WEN-

ropologischen“ Voraussetzungen zu sprechen, sondern von bewusstseinstheoretischen Voraussetzungen, und dies mit Blick darauf, dass der Grund des Aufkommens von Religionen im Vollzug bewussten Lebens gegeben ist. Das schließt allerdings eine weitere These mit ein, die an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden kann: Dass nur bewusstes Leben aufgrund der Leistungen des Bewusstseins als auch des kreativen Vermögens, welches „Freiheit“ genannt wird, überhaupt dazu in der Lage sowie aufgrund seiner besonderen Situation (unendliches Ausgreifen des Bewusstseins – Endlichkeit der Existenz und damit auch des Bewusstseins) dazu gezwungen ist, Sinndeutungssysteme und damit auch Religionen auszubilden. Denn die Kreation von Neuem, die Fähigkeit, Neues zu beginnen und einen Anfang zu setzen, so etwa auch Sinndeutungen hervorzubringen und damit auch in performativer Art und Weise neue Wirklichkeit zu setzen, ist durch Freiheit ermöglicht, verstanden als positive Freiheit im Sinne eines Könnens bzw. Vermögens.³

Die Differenz zwischen der religionsphilosophischen Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Religion und der theologischen Frage nach der Existenz und den Bestimmungen Gottes

Nitsches Konzeption verfolgt ein weiteres Anliegen, das über die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Religion hinausgeht, nämlich die Frage, ob sich aus anthropologischen Voraussetzungen auch das Aufkommen nicht nur des Bezugs auf die formale „Idee des Unbedingten“, sondern auch materiale Gehalte konkreter Religionen bzgl. des Gottesverständnisses herleiten lassen. Dies erscheint in doppelter Hinsicht problematisch. Zum einen ist das Verhältnis von genetischem Anliegen und evtl. normativem Geltungsanspruch nicht deutlich: Geht es um die Beschreibung einer Pluralität oder um eine normative Begründung der Achtung dieser Pluralität sowie um eine Positionierung des Christentums innerhalb dieser Pluralität, vielleicht auch um ein Plädoyer für die Vielfalt selbst innerhalb des Christentums etwa im Blick auf mystische Traditionen? Zum anderen sollten die beiden Grundanliegen – religionsphilosophische Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Religion und theologische Begründung konkreter materialer Gehalte etwa im Blick auf das Gottesverständnis – strikt auseinandergelassen werden. Denn die Bestim-

DEL, Theismus nach Kopernikus. Über die Frage, wie Gott in seiner Einmaligkeit zugleich Prinzip des Alls sein kann. In: JULIA KNOP / MAGNUS LERCH / BERND J. CLARET (Hg.), *Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik*, Regensburg 2015, 17-46.

³ Vgl. zu diesem an Kant, Fichte und insbesondere Hannah Arendt orientierten libertarischen Verständnis von Freiheit auch im Unterschied zum Begriff der Willens- und Wahlfreiheit etwa SASKIA WENDEL, Vergebung und Zusage. Hannah Arendts Begriff des Handelns und seine Bedeutung für die Bestimmung des Handelns Gottes. In: *ZKTh* 135 (2013) 4, 414-423. Vgl. zum Freiheitsbegriff auch dies., *Frei geboren. Freiheit als anthropologische Grundbestimmung*. In: *ReliS* Heft 1 (2014) 11, 4-7.

mung der Möglichkeitsbedingungen von Religion implizieren keineswegs auch schon Bestimmungen eines Göttlichen oder gar eines Gottes. Religionsphilosophisch kann man die Vielfalt konstatieren, sich auch normativ zu ihr verhalten, ohne dies aber aus christlichem Blickwinkel heraus zu tun. Theologisch dagegen wird es immer auch darum gehen, das Verhältnis der eigenen, christlichen Tradition zu der konstatierten Vielfalt zu bestimmen und ggf. das eigene Verständnis z. B. des Göttlichen im Diskurs mit anderen Bestimmungen nicht einfach nur zu verteidigen, sondern womöglich auch neu zu justieren. Das muss die Religionsphilosophie nicht leisten.

Die religionsphilosophische Bestimmung von Religionen als Formen der Selbst- und Weltdeutung

Was aber qualifiziert die spezifische Differenz von Religionen gegenüber anderen Phänomenen und Vollzügen bewussten Lebens, und was sind die Möglichkeitsbedingungen ihres Aufkommens? Religionen können als Formen der Sinn- und Lebensdeutung und als Sinndeutungssysteme verstanden werden, und zwar genauer hin Formen von Deutungen, in deren Zentrum „letzte Gedanken“ stehen.⁴ Damit sind sie Teil der Metaphysik, insofern man Metaphysik nicht mehr mit Ontologie oder philosophischer Theologie gleichsetzt, sondern generell als auf *mortal questions* bezogene Reflexion der Selbst- und Weltdeutung versteht.⁵ Es gibt eine Pluralität solcher Sinndeutungen, denn man kann diese Fragen auch anders denn religiös beantworten, etwa im Rekurs auf eine naturalistische Perspektive. Genauer hin lässt sich von Deutungspraxen sprechen, denn an der Sinndeutung sind mehr Vermögen bewussten Lebens denn allein der Intellekt beteiligt (Wahrnehmung, Wille, Begehren, Emotionen, Handeln), und zudem ist auch die Reflexion des Intellekts eine Tätigkeit, eine Praxis. Fragt man nach Religionen, fragt man also nach Weisen der Lebensdeutung, weniger aber nach einer Ontologie, einer Kosmologie, einer Epistemologie. Denn diese Lebensdeutungen beziehen sich nicht in erster Linie auf ein Sein, auf Welt, auf Wahrheit, sondern sie beziehen sich auf die Art und Weise, wie bewusstes Dasein seine Existenz vollzieht – und dies nicht abstrakt, sondern konkret in jeweiligen geschichtlichen, gesellschaftlichen, kulturellen Situationen und Kontexten. Sie suchen diesem Existenzvollzug Sinn und Bedeutung zu verleihen, und ihnen ist es darin auch um das Gelingen dieser Existenz zu tun, um „gutes Leben“ und gelingende Lebensführung. In dieser Hinsicht sind Religionen als Weisen der Lebensdeutung bewussten Daseins von praktischer, nicht theoretischer Bedeutung. Sie gehen aus einer konkreten Lebenspraxis hervor und bringen wiederum eine Lebenspraxis hervor.

⁴ Vgl. hierzu auch WENDEL, *Religionsphilosophie*, 7-9.

⁵ Vgl. zu diesem Verständnis von Metaphysik vor allem DIETER HENRICH, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 74-84 und 194-216.

Fragt man also nach den Möglichkeitsbedingungen der religiösen Bezugnahme auf Unbedingtes, dann erfolgt diese Reflexion Kantisch gesprochen in den Bahnen der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft, und im Fokus des Interesses stehen Lebenspraxen und die mit ihnen verknüpften religiösen Deutungspraxen, sowie religiöse Praxen, die diesen Lebenspraxen zugehören. Religionen sind so verstanden keine „Weltanschauungen“, sie sind auch keine besondere Form einer Seinslehre o.ä., sondern, so könnte man im Anklang an *Ludwig Wittgenstein* formulieren, Lebenspraxen, Lebensformen.⁶

Religionen unterscheiden sich nun dadurch von anderen Deutungssystemen, dass sie sich auf Unbedingtes beziehen und sich genauer hin auf die Existenz von Unbedingtem etwa in Form eines schlechthin unbedingten Seins oder Lebens verpflichten, sprich: dass sie an die Existenz von Unbedingtem glauben.⁷ Dieser Glaube ist jedoch strikt von einem Wissen zu unterscheiden, und es ist zwischen dem Glauben als Haltung (*faith; fides qua*) und dem Glauben an etwas oder jemanden und damit auch an konkrete materiale Gehalte und Überzeugungen (*belief; fides quae*) zu unterscheiden. Der Zustimmung zu bestimmten religiösen Überzeugung liegt somit eine Haltung und eine epistemische Einstellung „glauben“ zugrunde, die man als Vertrauen und Hoffen kennzeichnen kann.⁸ Sind religiöse Überzeugungen und die Zustimmung zu ihnen aufgrund der mit ihnen verknüpften universalen Geltungsansprüche begründungspflichtig, so ist die Glaubenshaltung dagegen weder einer Begründung fähig noch bedürftig. Als „religiös“ ist dann entsprechend die Haltung bewussten Daseins zu qualifizieren, die auf die Existenz von Unbedingtem vertraut und dabei vor allem Errettung, Erlösung, Heil erhofft, sowie entsprechende Überzeugungen und Praxen, die diese Haltung bestimmen und sie zugleich bewähren und bezeugen.

Die kreative Leistung des Bewusstseins in seiner Doppelstruktur von Subjekt und Person als Möglichkeitsbedingung des Aufkommens von Religion

Bewusstes Leben deutet sein Leben und bringt Lebenspraxen hervor, in denen, durch die und als diese es sein Leben vollzieht. Es sucht seinem Leben in jenen Deutungspraxen den Sinn abzuringen, den es aus sich selbst heraus nicht

⁶ Vgl. etwa LUDWIG WITTGENSTEIN, PU 19 und 23.

⁷ Vgl. zu dieser Qualifizierung des Religiösen ausführlich WENDEL, *Religionsphilosophie*, 57-63; DIES., „Sich dem Unbedingten verdankt fühlen. A.a.O.“; DIES., *Die Wurzel der Religionen*. In: *FZPhTh 53 (2006)* 1/2, 21-38; DIES., „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (Schleiermacher). *Religiosität als Existenzial bewussten Lebens*. In: *Bijdragen 65 (2004)* 4, 442-460.

⁸ Vgl. zu diesem sowohl an *Kants* Glaubensverständnis als auch an *Franz von Kutscheras* Kennzeichnung des fiduzialen Glaubens orientierten Glaubensverständnis auch WENDEL, *Religionsphilosophie*, 79-85; DIES., *Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des „praktischen Vernunftglaubens“*. In: MARGIT WASMAIER-SAILER / BENEDIKT PAUL GÖCKE (Hg.), *Idealismus und natürliche Theologie*. Freiburg-München: Alber 2011, 81-103.

besitzt und konstituiert so je eigene Identitäten. Diese Praxen können aufgrund der konstituierenden Funktion des Bewusstseins auch als symbolische Formen (*Ernst Cassirer*) bezeichnet werden, die das Bewusstsein hervorbringt, und somit ist auch Religion solch eine symbolische Form mit dem Ziel gelingender Lebensführung.⁹ In dieser Hinsicht lässt sich Bewusstsein als Möglichkeitsbedingung des Aufkommens von Religion und der damit einbeschlossenen Bezugnahme auf Unbedingtes bestimmen, folglich als „Vermögen des Unbedingten“. Anders als in Nitsches Modell wird hier also keine Dreiteilung bzgl. anthropologischer Zugänge zum Religiösen favorisiert, sondern ausschließlich vom Prinzip des Bewusstseins ausgegangen, das andere Zugänge wie etwa leiblich verfasste Zugangsformen gründet. Dieser bewusstseinstheoretische Blick auf die Möglichkeitsbedingung von Religion ist ein doppelter:

a) hinsichtlich der Situation, der „Befindlichkeit“ bewussten Daseins, eingespannt zwischen dem „Vermögen des Unbedingten“, dem unentrinnbaren Los der Endlichkeit und Bedingtheit (der Erkenntnis, des Handlungsvermögens, der Existenz als solcher) und dem Wunsch nach dem Glücken dieses bedingten, verletzlichen Lebens;

b) hinsichtlich des Bewusstseins und seiner Vermögen sowie seiner ihm eigenen Doppelstruktur. Nur bewusstes Leben ist in der Lage, seine Situation zu erfahren, also nicht nur wahrzunehmen, sondern im Zusammenwirken von Anschauung, Sprache und Denken zu deuten und reflektierend zu bestimmen, sowie in dieser reflexiven Bestimmung zugleich um diese seine Situation zu wissen. Dies ist ihm auch deshalb möglich, weil es in jener Situation um sich selbst weiß, also über Selbstbewusstsein in Form einer non-reflexiven Selbstvertrautheit verfügt, aufgrund derer es sich überhaupt seiner existenziellen Situation vergewissern kann.¹⁰ Jene Selbstvertrautheit kann auch mit der einen Seite der Doppelstruktur bzw. des von *Dieter Henrich* so benannten Grundverhältnisses von Bewusstsein identifiziert werden, die auch als Subjekt- bzw. Erste-Person-Perspektive bezeichnet wird. Der Subjektbegriff bedeutet hier keine ontologische Gegebenheit und ist somit völlig vom Substanzbegriff losgelöst, ebenso die Bezeichnungen „Erste Person“ bzw. „ich“. Sie bedeuten nichts anderes als das seiner selbst bewusste Dasein, bezeichnen die „Jemeinigkeit“ des Vollzuges bewussten Lebens und das „Zur-Welt-sein“ des Daseins. In diesem Sinne existiert kein „Subjekt“ in der Welt, so wie ja im Übrigen auch „Welt“ nicht als solche existiert, sondern allein einzelnes bewusstes Dasein, dem anderes Seiendes zu je seiner Welt wird. Es existiert auch kein „Ich“, sondern allein ein Dasein, das kraft der im Bewusstsein gegebenen

⁹ Vgl. zur Bestimmung des Begriffs „symbolische Form“ ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Band: *Die Sprache*, Hamburg 2001, 1-15. Vgl. zur religionsphilosophischen und theologischen Rezeption des Begriffs und dessen Bezug auf Religion ausführlich MICHAEL BONGARDT, *Die Fraglichkeit der Offenbarung*. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen, Regensburg 2000, 69-263.

¹⁰ Vgl. zu non-reflexiven Bewusstseinstheorien detailliert MANFRED FRANK, *Präreflexives Selbstbewusstsein*. Vier Vorlesungen, Berlin 2015.

Selbstvertrautheit und „Jemeinigkeit“ zu sich selbst „ich“ sagen kann. Weder „Subjekt“ noch „Ich“ sind also Entitäten, Seiendes in der Welt, sondern allein Möglichkeitsbedingungen, transzendente, nicht ontologische Größen.

Von der Subjektperspektive des Bewusstseins ist die andere Seite seiner Doppelstruktur, die Personperspektive, zu unterscheiden. Henrich setzt sie mit dem Einzel-sein und dem „In der Welt sein“ neben anderem Einzel-sein gleich, also der Individualität, nicht aber der Singularität des Daseins. Hier fehlt jedoch die für die Personalität wesentliche Bestimmung der Relation: Dasein ist Person nicht nur neben anderem, sondern zu anderem hin, in Beziehung zu Anderem und Anderen.¹¹ Subjekt und Person bedeuten also Singularität auf der einen, Individualität und vor allem Relationalität bewussten Lebens auf der anderen Seite. In jener Singularität der Selbstvertrautheit und der Erste-Person-Perspektive unterscheidet es sich einerseits von anderem bewussten Leben und dessen Singularität, andererseits ist es mit ihm genau darin geeint, dass es wie anderes bewusstes Leben über eben jene Perspektive der Ersten Person verfügt, und es vermag sich auch genau darin als Person auf Andere und Anderes zu beziehen.¹²

¹¹ Relation und Beziehung stellen hier im Übrigen keineswegs ethisch qualifizierte Begriffe dar. Die Bezogenheit zu Anderem impliziert nicht aus sich selbst, also intrinsisch schon eine ethische Haltung etwa der anerkennenden Beziehung zum Anderen oder gar einer der Beziehung eingeschriebenen Haltung der Achtung, Sorge und Verantwortung bzw. eines Gefühls der Liebe.

¹² Bewusstseinstheoretisch existieren in diesem Zusammenhang vor allem zwei Problemkreise: die Kontroverse um die Vorreflexivität und Reflexivität des Bewusstseins und die Frage, wie aus non-reflexivem Bewusstsein reflexives Bewusstsein hervorgehen kann bzw. wie sich beide zueinander verhalten, sowie die Kontroverse um die Funktion des „ich“ im Bewusstsein, markiert durch die Bezeichnungen „egologisch“ und „nichtegologisch“. Genauer geht es hier um die Frage nach der Struktur des Grundes von Bewusstsein und um die These nichtegologischer Bewusstseinstheorien, dass dieser Grund nichtegologisch verfasst sein müsse, andernfalls könne er nicht Grund der im Bewusstseinsvollzug mitgegebenen „Ur-Theilung“ von Ich und Nicht-Ich / Anderer, der Differenz von Subjekt und Objekt sein. Vgl. zu dieser Diskussion ausführlich MAGNUS LERCH, All-Einheit und Freiheit. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet, Würzburg 2009; BERNHARD NITSCHKE, Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Theologie. In: KLAUS MÜLLER / MAGNUS STRIET (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke. Regensburg 2005, 151-162; DERS., Endlichkeit und Freiheit. Studien zu einer transzendentalen Theologie im Kontext der Spätmoderne, Würzburg 2003; THOMAS PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Freiburg i. Br. 2011, 535-578; MAGNUS STRIET, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches, Regensburg 1998, 268-286; SASKIA WENDEL, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002, 271-283.

Die Bedeutung verkörperter Existenz für das Aufkommen von Religion und die Bestimmung religiöser Praxen als Körperpraxen bewussten Lebens

Bewusstes Leben, so verdeutlichen antidualistische Theorien des Bewusstseins, vollzieht sich nicht allein mental, sondern nur im Zusammenwirken von Mentalem und Physischem. Unbeschadet der ontologisch relevanten Frage nach der konsistenten Verhältnisbestimmung dieses Zusammenwirkens¹³ wird Bewusstsein stets als verkörpert gedacht.¹⁴ Versteht man entsprechend bewusstes Dasein als verkörperte Existenz, dann lässt sich die skizzierte Doppelstruktur von Subjekt und Person des Bewusstseins in ein analoges Verhältnis zur phänomenologisch vertretenen Doppelstruktur von Leib und Körper setzen, wobei beide Begriffe wie schon diejenigen von Subjekt und Person nicht ontologisch zu verstehen sind, „Leib“ also keine Entität neben dem Körper bedeutet. „Leib“ korrespondiert mit der Subjektperspektive und „Körper“ mit der Personperspektive.¹⁵

Die Bestimmung bewussten Daseins als verkörperte Existenz hat Folgen für das Verständnis von Religiosität und Religion. Denn die Sinndeutungen, die bewusstes Dasein hervorbringt, und die Deutungspraxen, die es vollzieht, folglich auch religiöse Praxen, sind keine rein mentalen Vollzüge, sondern stets verkörpert. Sinndeutungspraxen und mit ihnen religiöse Praxen sind wesentlich Körperpraxen, die wiederum Deutungsmustern und diskursiv bestimmten Signaturen unterworfen sind sowie selbst in Form performativer Akte nicht nur Deutungen hervorbringen, sondern auch neue Wirklichkeit setzen.¹⁶ Für religiöse Praxen sind diese performativen Akte von entscheidender

¹³ Die Positionen sind hier abhängig von anderen Vorannahmen. Verabschiedet man sich etwa von substanzontologischen Vorstellungen und entsprechenden Differenzierungen etwa von Geist und Körper bzw. Seele und Leib, scheiden hylemorphistische Verhältnisbestimmungen aus. Derzeit dominieren antidualistische Modelle, die sich am neutralen Monismus orientieren bzw. teilweise auch panpsychistisch argumentieren. Vgl. hierzu etwa DAVID CHALMERS, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford 1996; THOMAS NAGEL, *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption von Natur so gut wie sicher falsch ist*, Berlin 2013; DERS., *Der Panpsychismus*. In: DERS., *Letzte Fragen*, Mainz 1996, 251-267. Vgl. zur religionsphilosophischen und theologischen Rezeptionsmöglichkeit etwa DOMINIKUS KRASCHL, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*, Würzburg 2012, 249-255.

¹⁴ Vgl. hierzu etwa prominent die Theorie des Enaktivismus und deren These der Verkörperung von Kognition in: FRANCISCO VARELA / EVAN THOMPSON / ELEANOR ROSCH, *Enaktivismus – verkörperte Kognition*. In: JOERG FINGERHUT u.a. (Hg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin 2013, 293-327, hier 318. Vgl. auch FRANCISCO VARELA u.a., *The Embodied Mind, Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge-MA 1993; ALVA NOÉ, *Action in Perception*, Cambridge-MA 2004.

¹⁵ Vgl. zur Verknüpfung der bewusstseinstheoretischen Doppelstruktur von Subjekt und Person mit der phänomenologischen Differenzierung von Leib und Körper etwa WENDEL, *Affektiv und inkarniert*, 283-309; DIES., *Inkarniertes Subjekt. Die Reformulierung des Subjektgedankens am ‚Leitfaden des Leibes‘*. In: *DZPhil* 51 (2003) 4, 559-569.

¹⁶ Vgl. zu diesem Verständnis von Körperpraxen und deren diskursiven Prägung insbesondere MICHEL FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit Band 1. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1983; DERS., *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: DERS., *Von der Subversion*

Bedeutung: Sie konstituieren, konstruieren Sinn, Bedeutung, Identität. In dieser Hinsicht lässt sich Religion selbst als performativer Akt des „Vermögens des Unbedingten“ eines bewussten Lebens verstehen, vollzogen in der Doppelstruktur von Subjekt/Person bzw. Leib/Körper.

Theologische Anschlussreflexionen

Religionsphilosophisch kann auf diesem bewusstseinstheoretischen Weg das Aufkommen von Religiosität und Religion begründet und die spezifische Differenz von religiösen Praxen bestimmt werden. Religion erweist sich so nicht als anthropologische Grundkonstante bzw. Existenzial bewussten Lebens, denn sie kommt ihm keineswegs von Natur aus notwendig zu. Vielmehr ist sie dessen Potenzial: Es kann kraft seines „Vermögens des Unbedingten“ religiöse Sinndeutungen ausbilden, muss dies aber nicht. Ist es zwar aufgrund seiner Bedingtheit gezwungen, sein Leben zu deuten, so ist es nicht auch dazu gezwungen, dies auf religiöse Art und Weise zu tun. Bewusstes Leben kann, muss aber nicht religiös ausgerichtet sein. Nichts anderes besagt die Religionsfreiheit, bedeutet diese ja nicht nur die Freiheit zur, sondern auch von Religion. Theologisch lässt sich daran anknüpfen, wenn man Bewusstsein und damit auch dessen religiöses Potenzial und das Vermögen zu glauben letztlich auf die Kreativität eines göttlichen Grundes zurückführt, der in sich selbst bewusstes Leben ist und anderes, endliches Bewusstsein aus sich heraus gesetzt hat. Religion und Glaube wären so nicht ausschließlich als Produkt menschlicher Leistung verstanden, sondern wie bewusstes Leben insgesamt als verdankt, als Gabe interpretiert.

Des Weiteren ist in einer theologischen Reflexion die formale Idee des Unbedingten inhaltlich zu bestimmen. An diesem Punkt entzündeten sich die immer wieder neu geführten Kontroversen um theistische, nichttheistische oder pan(en)theistische bzw. monistische Bestimmungen des Unbedingten, um „Gott und/oder Göttliches“. Diese Bestimmungen sind von zum einen bewusstseinstheoretischen Voraussetzungen abhängig, die entsprechend mitzudiskutieren sind (egologisches oder nichtegologisches Verständnis von Bewusstsein, Konzeption der Freiheit als Prinzip oder als Moment, die Verhältnisbestimmung von Mentalem und Physischem), zum anderen von den jeweils vorausgesetzten Konzeptionen von Heil und Erlösung.¹⁷ Diesen Voraussetzun-

des Wissens, Frankfurt am Main 1993, 69-90. Vgl. zur Performativität von Körperpraxen etwa JUDITH BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991, 190-208.

¹⁷ Diese Kontroversen werden häufig auch unter dem Label „personales versus apersonales“ Gottesverständnis geführt. Doch es ist meiner Ansicht nach zielführend, sich in der Frage der unterschiedlichen Bestimmungen des Unbedingten vorrangig am Personbegriff zu orientieren. Denn erstens bedeutet „Person“ keine Entität, sondern eine Perspektive bewussten Lebens, ist also kein ontologischer Begriff. Zweitens bezeichnet die Personperspektive ja gerade nicht die „Ich“- bzw. Subjektperspektive und die ihr implizite Singularität bewussten Daseins, ebenso wenig die Annahme eines freien Akteurs, sondern die Relation zu Anderen und Anderem. Und drittens sprechen selbst nichtegologische, monismusaffine Bewusstseinstheorien

gen entsprechend werden Modelle wie nichtklassischer Theismus, open-view-Theismus, Panentheismus etc. formuliert. Damit zeigt sich erneut, dass die bewusstseinstheoretische Denkform diejenige ist, aus der sich alle weiteren anthropologischen Zugangsformen zum Religiösen ergeben.

wie diejenige *Dieter Henrichs* dem Bewusstsein ja die Doppelstruktur von Subjekt als auch von Person durchaus zu, sind also keineswegs apersonal. Auch Monisten können folglich von einer personalen Seite Gottes sprechen, wenn man darunter ein Moment, einen Aspekt des Göttlichen versteht.