

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Tobias Müller/Thomas M. Schmidt (eds.), *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Enders, Markus

„Endlichkeit und Einheit. Zum Verständnis von Religion im Anschluss an Hermann Schröders Begriff von Religion“

in: Tobias Müller/Thomas M. Schmidt (eds.), *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, pp. 125–155

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013

URL: https://doi.org/10.30965/9783657775941_009

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Tobias Müller/Thomas M. Schmidt (Hg.), *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Enders, Markus

„Endlichkeit und Einheit. Zum Verständnis von Religion im Anschluss an Hermann Schröders Begriff von Religion“

in: Tobias Müller/Thomas M. Schmidt (Hg.), *Was ist Religion? Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, S. 125–155

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2013

URL: https://doi.org/10.30965/9783657775941_009

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

„Endlichkeit“ und Einheit

Zum Verständnis von Religion im Anschluss an Hermann Schröders Begriff von Religion

(Markus Enders, Freiburg im Breisgau)

0. Die Notwendigkeit eines Religionsbegriffs für eine akademisch-wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Erscheinungsformen¹

Hermann Schrödter, dessen 75. Geburtstag zum Anlass eines Symposions genommen worden ist, um Aspekte seines wissenschaftlichen, insbesondere religionsphilosophischen Lebenswerks in Erinnerung zu rufen und in ihrer sachlichen Bedeutsamkeit zu würdigen, gehört zu denjenigen selten gewordenen Vertretern seiner fachlichen Zunft, die den begrifflichen Aufwand der Ausarbeitung eines allgemeingültigen Verständnisses von „Religion“ nicht gescheut, sondern mutig auf sich genommen haben, um den im akademischen Diskurs vielfach in Frage gestellten und heftig umstrittenen Religionsbegriff als den das generische Formalobjekt sowohl der Religionswissenschaft wie auch aller anderen „religionsbezogenen“ akademischen Disziplinen wie etwa der Religionspädagogik, der Religionsphilosophie, der Religionssoziologie und der Religionspsychologie konstituierenden Begriff retten zu können. Denn ohne ein Grundverständnis und eine Grundbestimmung von „Religion“ als des generischen Formalobjekts dieser Disziplinen lässt sich deren institutionelle Existenzberechtigung im akademischen Hochschulbereich genau genommen nicht mehr rechtfertigen und ihre daher schon an vielen akademischen Institutionen, insbesondere im englischsprachigen Raum, vollzogene Auflösung in die sog. kulturwissenschaftlichen Disziplinen auch nicht mehr aufhalten.

1. Hermann Schröders Grundlegung eines Begriffs von Religion

Schrödter hat seinen analytischen Begriff von Religion und dessen Bedeutung für Bildung und Erziehung in einem von Johannes Schneider herausgegebenen Sammelband mit dem Titel „Bildung und Religion“ in besonders eindringlicher Form entfaltet.² Vor seiner systematischen Bestimmung des Religionsbegriffs in dem genannten Beitrag reflektiert Schrödter mit der ihm eigenen und daher alle seine dem Vf. bekannten fachlichen Publikationen auszeichnenden wissenschaftlichen Sorgfalt und Akribie auf die allgemeinen Leistungs- bzw. Funktionsmerkmale und damit auch auf die Reichweite und Grenzen, die wir im wissenschaftlichen Sprachgebrauch mit dem Ausdruck eines „Begriffs“ sowie dem des begrifflichen Erkennens als einer Grundfähigkeit des Menschen üblicher- und normalerweise verbinden. Denn mithilfe von Begriffen beziehen sich menschliche Personen in einer geordneten und ausdrücklichen Weise auf bestimmte Objekte wie etwa die Religion, d. h. auf alle Religionen.

¹ Zur Notwendigkeit und Schwierigkeit eines Allgemeinbegriffs von ‚Religion‘ nach Richard Schaeffler vgl. auch Vf.: Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff, in: M. Enders/H. Zaborowski (Hgg.): *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg/München 2004, 49–87, hier: 50f.

² Hermann Schrödter: Der Begriff der Religion und seine Bedeutung für Bildung und Erziehung (im Folgenden: BdR), in: Johannes Schneider (Hg.): *Bildung und Religion*, Münster 1993, S. 46–59.

1.1. Dimensionen begrifflichen Erkennens

Dabei unterscheidet Schrödter zunächst vier „Grundzüge des Begrifflichen“ bzw. „Dimensionen von Begrifflichkeit“, d. h. vier „verschiedene Pole des Beziehungsgeflechtes, in dem sich Begrifflichkeit bewegt“³, und zwar

- 1.) Die subjektive oder personbezogene Dimension von Begrifflichkeit, sofern Begriffe etwas sind, „das wir lernen können, besitzen oder entbehren“⁴;
- 2.) Die symbolische bzw. sprachliche Dimension von Begriffen, die umgangssprachlich prima facie als sprachliche Signifikationen sui generis in Erscheinung treten;
- 3.) Eine objekt- oder inhaltsbezogene Dimension, „sofern Begriffe von oder über etwas handeln, das nicht wahrnehmbar existieren muß“⁵;
- 4.) Eine strukturierende oder logische Dimension des Begriffs, auf deren Klärung im Hinblick auf den Begriff der Religion sich Schrödter in diesem Beitrag konzentriert und beschränkt, da er keine allgemeine Begriffstheorie entwerfen, sondern „nur“ den Religionsbegriff hinreichend bestimmen will.

1.2. Die logische Dimension eines Begriffs: Seine Intension und seine Extension und deren allgemeine Verhältnisbestimmung zueinander

Gemäß der zuletzt genannten vierten Dimension eines Begriffs besteht nach Schrödter die spezifische Leistung oder Funktion von Begriffen in der Verschränkung ihrer „Intension“, d. h. ihres strukturierten Begriffsinhalts, mit ihrer „Extension“, d. h. mit dem Anwendungsbereich dieses Begriffsinhalts – man könnte bei der Extension auch mengentheoretisch von der Menge der Bezugsgegenstände der Intension eines Begriffs sprechen. Diese m. W. auf Rudolf Carnap zurückgehende Unterscheidung zwischen der Intension als dem, einfach gesagt, Gehalt oder Inhalt und der Extension als dem Anwendungsbereich der Intension eines Begriffs wird von Schrödter als die Grundstruktur eines Begriffs angenommen und dabei noch um die sog. Begriffspyramide ergänzt, die bekanntermaßen sowohl eine vertikale Gliederung nach Gattung, Art und Unterart als auch eine horizontale Gliederung nach Nebenarten und Nebenunterarten besitzt. Dabei sei jeder Begriff durch die Angabe seiner Gattung und Nebenart genau bestimmt. Fehlten die Gattung und die Nebenart, liege kein spezifischer Begriff vor, sondern eine Kategorie, d. h. ein sog. Grundbegriff. Diese Unterscheidung zwischen einem Grundbegriff und einem besonderen Begriff ist für die Bestimmung des Religionsbegriffs im Auge zu behalten, d. h. es muss erstlich die Frage geklärt werden: Handelt es sich bei dem Religions-Begriff um einen Grundbegriff oder um einen besonderen Begriff, der eine Gattung und eine Nebenart besitzt?

Dieses begriffslogische Instrumentarium verfeinert Schrödter vor dessen Anwendung auf den Begriff der Religion insofern, als er das komplexe Verhältnis zwischen der Intension und der Extension eines Begriffs noch präziser bestimmt. Denn der Umfang der Intension und der Umfang der Extension eines Begriffs stehen in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zueinander, für das folgende Verhältnisbestimmungen gelten:

³ Schrödter: BdR, 46.

⁴ Schrödter, BdR, 46.

⁵ Schrödter, BdR, 46.

- „- vergrößert man die Extension, muß man die Intension vermindern;
- vermindert man die Extension, ist die Intension zu vergrößern;
- vergrößert man die Intension, dann muß die Extension entweder gleich gehalten oder vermindert werden;
- vermindert man die Intension, muß man die Extension entweder beibehalten oder vergrößern“⁶.

Diese alternativen Verhältnisbestimmungen zwischen der Intension und der Extension eines Begriffs zeigen nach Schrödter, „dass es sich nicht rein logisch entscheiden läßt, ob man neue Merkmale entdeckt (d. h. die Intension eines Begriffs erweitert hat) oder den Anwendungsbereich (d. h. die Extension eines Begriffs) erweitert oder verringert hat.“⁷ Daraus zieht Schrödter für den in Frage stehenden Religionsbegriff den Schluss, „daß er sich nicht ohne Berücksichtigung der Perspektive, unter der er entwickelt wird, und ihrer Bedingungen entfalten läßt.“⁸ Schrödter geht also, wenn ich ihn recht verstehe, von der hermeneutischen Prämisse aus, dass die Bestimmung der Intension des Religionsbegriffs notwendigerweise perspektivisch, d. h. in Abhängigkeit von der Erkenntnis- und Deutungsperspektive des jeweiligen Erkenntnissubjekts, erfolgen müsse, das einen Religionsbegriff entwickelt. Im Unterschied hierzu werde die Extension für den auszuarbeitenden Religionsbegriff durch die empirischen und rein deskriptiv verfahrenen Religionswissenschaften umfassend festgelegt und bestimmt.

An dieser Stelle drängt sich eine Anfrage an die bislang nur referierten und kommentierten Ausführungen Schrödters auf, die wie folgt formuliert sei: Muss nicht gemäß den zitierten allgemeinen Verhältnisbestimmungen zwischen der Intension und der Extension des Begriffs der Religion ein wechselseitiges Bestimmungsverhältnis bzw. ein wechselseitiger Bedingungs-zusammenhang von der Art bestehen, dass die subjektive Bestimmung der Intension von „Religion“ nur in Abhängigkeit von dem durch die empirische Religionswissenschaft aufgewiesenen objektiven Anwendungsbereich und dieser wiederum nur in Abhängigkeit von der angenommenen und vorausgesetzten intensionalen Bestimmung von Religion erfolgen kann? Besteht nicht zwischen der Intension und der Extension des Begriffs der Religion ein wechselseitiges Voraussetzungsverhältnis, aus dem das typische induktionslogische Problem resultiert: Um die Gegenstände auswählen zu können, von denen man den Allgemeinbegriff ableiten kann, muss man bereits über ihn verfügen.

1.3. Eine „regulierende“ Begriffsbestimmung von „Religion“

Schrödter bestimmt und begründet auch die von ihm gewählte Form der Begriffsbestimmung von „Religion“ eigens, ob es sich nämlich dabei um eine sog. „festsetzende“ Begriffsbestimmung oder Definition handelt, bei der für eine neu entdeckte Sache ein bisher nicht benutztes Begriffswort, d. h. ein neuer Terminus, eingeführt wird; oder ob es sich dabei um eine „feststellende“ Definition von „Religion“ handelt, welche die vorherrschende Bedeutung dieses Begriffs rekonstruiert; oder ob es sich drittens um eine „regulierende“ Begriffsbestimmung von „Religion“ handelt, welche teilweise feststellend und teilweise festsetzend sei; genau diese dritte Art der Begriffsbestimmung, die einen bereits verwendeten Begriff wie etwa den der Religion „in angemessenem Grad für bestimmte theoretische und praktische Ziele brauchbar“⁹ macht, wählt Schrödter für seine Begriffsbestimmung von „Religion“:

„Intension und Extension des Religionsbegriffs sollen in Orientierung an dem Gebrauch des Wortes ‚Religion‘ in den einschlägigen Wissenschaften in nachvollziehbaren Gedankenschrit-

⁶ Schrödter: BdR, 48.

⁷ Schrödter, BdR, 48.

⁸ Schrödter, BdR, 48.

⁹ Schrödter, BdR, 50.

ten regulierend so bestimmt werden, daß man mit Hilfe dieses Begriffs von Religion entscheiden kann, ob ein Phänomen unter ihn fällt oder nicht.“¹⁰

Schließlich bedenkt und berücksichtigt Schrödter auch noch die Unterscheidung zwischen vollständigen Äquivalenzdefinitionen und partiellen Definitionen. Während die in den szientalen Wissenschaften dominierenden Äquivalenzdefinitionen das zu Definierende (das Definiendum) mit dem Definierenden (dem Definiens) äquivalent setzen, so dass die Definitionsmerkmale dem und nur dem unter die Definition fallenden Anwendungsbereich zukommen, lege eine partielle Definition

„die Anwendungskriterien der definierten Begriffe nur zum Teil fest, was zur Folge hat, daß ihre Extension logisch offen bleibt und zu ihrer Bestimmung außerlogische Momente maßgebend sind“¹¹.

Da es sich bei der Religion nicht um einen sziental, in Form einer Äquivalenzdefinition exakt bestimmbareren Gegenstandsbereich handele, sei bei ihrer Begriffsbestimmung auch nur eine partielle Definition möglich und sinnvoll. Daher umfasse die Intension eines partiell bestimmten Religionsbegriffs nur

„einen kategorialen Kern von Bestimmungen, der es erlaubt, religiöse Phänomene von nicht-religiösen mit hinreichender Deutlichkeit abzugrenzen“.¹²

Gefunden werden könne dieser kategoriale Kern im Rückgriff auf eine Extension typischer religiöser Phänomene, denen in einem zweiten Schritt dann ihnen hinreichend ähnliche Phänomene zugeordnet und damit als religiös gekennzeichnet werden.

1.4. Die religionspädagogischen Anforderungen des schulischen Religionsunterrichts an den zu entwickelnden Religionsbegriff

Die Perspektive, in der Schrödter seinen Religionsbegriff in seinem zitierten Beitrag entwickelt, ist die des schulischen Religionsunterrichts. Denn die öffentliche moderne Schule ist der in unserer weitgehend säkularen Gesellschaft faktisch inzwischen zweifellos primäre Ort religiöser Bildung und Erziehung. Dabei spiegele der schulische Religionsunterricht trotz seiner nach wie vor bestehenden konfessionellen Bindung gleichwohl den, um mit Wolfhart Pannenberg zu sprechen, „Wettstreit der Religionen um die Wirklichkeit“ wider; dies aber nicht nur, weil die Behandlung dieser Religionen, insbesondere der sog. Weltreligionen, eine im Curriculum des schulischen Religionsunterrichts zu Recht fest verankerte Größe darstellt, sondern auch wegen der nicht seltenen Teilnahme von religiös Andersdenkenden und Andersgläubigen, insbesondere von muslimischen Schülern, am konfessionell-christlichen Religionsunterricht.

Welche religionspädagogischen Anforderungen stellt nun nach Schrödter der schulische Religionsunterricht an den Religionsbegriff? Die von den sog. exakten Naturwissenschaften betriebene „szientale“ Form der Wissenschaftlichkeit mit ihrer rein funktional-kausalen und auf mathematisch formulierte Gesetzmäßigkeiten als ideale Form wissenschaftlicher Aussagen reduzierte Erklärung von Ereignissen und Ereignisfolgen verliere die experimentell nicht messbaren und naturwissenschaftlich nicht beschreibbaren Eigenschaften des Menschen, wie

¹⁰ Schrödter, BdR, 50.

¹¹ Schrödter, BdR, 51.

¹² Schrödter, BdR, 51.

etwa sein bewusstes Erleben, schon rein methodisch aus dem Blick.¹³ Diese zweifellos zutreffende Beobachtung gilt aber nicht nur für den schulischen Unterricht, sondern für alle Bildungs- und Erziehungsprozesse in unserer Gesellschaft, auch etwa für die Hochschulen wie für alle Institutionen, die einen Bildungs- und Erziehungsauftrag wahrnehmen.

Die Religionspädagogik suche ein nichtszientales Wissen vom Menschen und seiner Handlungsorientierung unter Zuhilfenahme humanwissenschaftlicher Erkenntnisse zu vermitteln und miteinander zu verschränken und erweise sich dadurch als eine für die Bewahrung und positive Entwicklung des Humanums notwendige geisteswissenschaftliche Disziplin. Diese Überlegung wird allerdings nichtreligiöse Humanisten kaum überzeugen können, die sich zwar für ein humanwissenschaftliches Wissen und dessen Vermittlung in gesellschaftlich bedeutsamen Bildungs- und Erziehungsprozessen einsetzen, für dieses humanwissenschaftliche Wissen aber religiöse und religionspädagogische Bildungs- und Erziehungsinhalte für nicht relevant oder sogar für kontraproduktiv halten, wie etwa gegenwärtig Richard Dawkins und seine Anhänger.

Im Hinblick auf den Religionsbegriff aber hat Schrödter zweifelsohne Recht, dass ein religionspädagogisch nützlicher Religionsbegriff

- 1.) eigenes und fremdes religiöses Handeln als einen „actus humanus“, d. h. als ein menschliches, zum Menschen grundsätzlich und allgemein gehörendes Handeln, qualifizieren können muss; dass er
- 2.) die für Religion konstitutive existentielle Dimension der Entscheidung und des Bekenntnisses bzw., kurz gesagt, des Glaubens einschließen muss; dass er
- 3.) für die faktische Vielheit von Religionen und Konfessionen innerhalb derselben offen sein bzw. diese integrieren können muss; dass er
- 4.) die Möglichkeit eines kritischen Diskurses über Religion einräumen muss, das aber heißt: nicht fundamentalistisch verengt sein darf.
- 5.) Last but not least müsse ein Religionsbegriff auch an philosophischer Reflexion teilhaben, sofern die von ihm geleistete Selbstvergewisserung des Menschen ein integrales Moment philosophischer Reflexion des einzelnen Menschen über den Menschen als Gattungswesen ist. Denn religiöse Handlungs- und Verhaltensweisen sind auch dann solche des Menschen, ihm zugehörig, wenn sie sich gemäß ihrem ausdrücklichen Selbstverständnis auf eine über- oder außermenschliche Wirklichkeit beziehen und von dieser zugleich auch motiviert sind.¹⁴

1.5. Die intensionalen Bestimmungsmomente des Religionsbegriffs Hermann Schröders: Das Bewusstsein der radikalen Endlichkeit des menschlichen Seins und ihrer Überwindung sowie deren symbolische und soziale Objektivierung

Unter Voraussetzung der Gültigkeit der genannten fünf religionspädagogischen Erfordernisse an einen allgemeinen Begriff von Religion geht Schrödter bei seiner „regulierenden“ Bestimmung eines allgemeingültigen Religionsbegriffs daher von einem „Grundzug menschlichen Lebens“ bzw. „menschlichen Existierens“ aus, „der jedem ohne große Schwierigkeiten zugänglich ist“. Dieser Grundzug erfüllt die Charakteristika eines „Existenzials“ im Sinne der Existenzanalyse Martin Heideggers, und zwar im einzelnen den Reflexionsbezug, die anthropologische Allgemeinheit, den Existenzbezug und die Gegebenheit. Diesen existenzialen Grundzug des menschlichen Seins sieht Schrödter im Anschluss an Martin Heidegger, und

¹³ Die Aktualität dieser Feststellung dürfte im Hinblick auf die sog. „Qualia-Debatte“ in der Gegenwart auf der Hand liegen.

¹⁴ Diese Eignungs- oder Nützlichkeitskriterien eines Religionsbegriffs für die Religionspädagogik sind den Ausführungen von Schrödter: BdR, 52f., entnommen.

zwar an dessen Ausführungen in seinem Buch „Kant und das Problem der Metaphysik“¹⁵, in der Endlichkeit des Menschen. Der Mensch begreife sich im Bedenken seiner Zeitlichkeit als endlich:

„Erleben wir ursprünglich Zeitlichkeit als Aufgespanntsein zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart, so erkennen wir Endlichkeit als dauernde Bestimmtheit unserer selbst in unserer Zeitlichkeit, womit wir diese zugleich schon denkend übergriffen, also transzendiert haben.“¹⁶

Unsere Endlichkeit als unser Bestimmtheit durch die Möglichkeit des Nichtmehrseins sei uns zutiefst vertraut; wir wüssten stets, und zwar meist unausdrücklich oder implizit, um unsere Endlichkeit. Diese unsere Endlichkeit aber besitze einen radikalen Charakter, denn sie bedeutete

„das Ende aller vertrauten Selbst- und Weltgestaltungsmöglichkeiten [...]: Jeder Mensch und alle Menschen sind in ihrer Wirklichkeit und in ihren Möglichkeiten davon betroffen. Wir Menschen sind in der radikalen Endlichkeit ‚situier‘ als Ergebnis unmittelbaren Wissens über unsere Grundverfaßtheit.“¹⁷

Unter der radikalen Endlichkeit der menschlichen Existenz versteht Schrödter „die Unentrinnbarkeit des Endes und der Begrenztheit jeden, auch des erfülltesten menschlichen Lebens“¹⁸, die dem Menschen bewusst sei. Bei dieser radikalen Endlichkeit handele es sich nur um eine „anthropologische Grundkategorie, auf die Religion fundiert werden kann. Sie stellt sicher nicht die einzige Grundkategorie dar, wohl aber eine der wesentlichen. Andere solche Kategorien wären z.B. Freiheits- und Glücksstreben.“¹⁹

In seiner analytischen Religionsphilosophie deutet Schrödter diese radikale Endlichkeit des Menschen im Sinne des von Heideggers Existenzanalytik aufgewiesenen Seins-zum-Tode des menschlichen Daseins, in dem diesem seine ursprüngliche Zeitlichkeit und Endlichkeit als dauernde Bestimmtheit seiner selbst, als Unausweichlichkeit und Schicksal bewusst ist.²⁰

Die radikale Endlichkeit als die condition humaine, als eine existenziale Grundverfassung allen raum-zeitlichen, allen irdischen Menschseins aber kann im Menschen das Bedürfnis nach ihrer Überwindung durch ein „absolutes Transzendieren“ generieren, welches die „Schranke des Endlichen“ durchbrechen soll. Der intensionale Gehalt von „Religion“ wird

¹⁵ Vgl. Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (= GA Bd. 3), Frankfurt 1991, 216–222.

¹⁶ Schrödter, BdR, 54.

¹⁷ Schrödter, BdR, 54.

¹⁸ Vgl. Hermann Schrödter: Vorschlag einer <Religions-Bestimmung> und Erläuterungen, in: ders.: *Die Religion der Religionspädagogik. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis* (Religionspädagogik – Theorie und Praxis 29), Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, 83–90, hier: 83f.

¹⁹ Schrödter, Vorschlag einer <Religions-Bestimmung> und Erläuterungen, 84.

²⁰ Vgl. Hermann Schrödter: *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, Freiburg/München 1979, 272–279, insb. 273: „... Sein-zum-Ende [sc. dagegen impliziert] Reflexivität, *Bewußtsein* von ursprünglicher Zeitlichkeit und Endlichkeit.“ Zu Martin Heideggers existenzial-ontologischer Bestimmung des eigentlichen „Seins zum Tode“ vgl. Vf.: Tod und Sein zum Tode. Rekonstruktion und Kritik des Verständnisses des menschlichen Todes bei Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre, in: P. Koslowski/F. Hermanni (Hgg.): *Endangst und Erlösung I. Untergang, Ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*, München 2009, 51–80, insb. 51–60; dabei wird das, was Hermann Schrödter das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit als Implikat des „Seins zum Tode“ bei Heidegger nennt, von Heidegger als das „Vorlaufen in den Tod“ bezeichnet bzw. genauer als dessen viertes Bestimmungsmoment entwickelt, welches Heidegger zwar zu Recht die Gewissheit bzw. das „Für-wahr-halten“ des eigenen Todes nennt, diese Gewissheit dann jedoch zu Unrecht als Gewissheit des Daseins von seinem eigensten Sein, seinem „In-der-Welt-sein“, versteht, während diese Gewissheit jedoch sinnvollerweise nur „das existenziell höchst relevante Wissen des Daseins von seinem eigenen Sterbenmüssen, von der Endlichkeit und Begrenztheit seiner irdischen Existenz“ (Vf., ebd., 59) bezeichnen kann.

daher nach Schrödter als die Einheit zweier Bestimmungsmomente aufgefasst, und zwar als die Einheit der beiden Momente „Bewußtsein der radikalen Endlichkeit menschlicher Existenz“ und „Bewußtsein wirklichen Transzendierens (realer Überwindung) dieser Endlichkeit“²¹. Die faktischen Religionen erscheinen in dieser Sicht als „verwirklichte Möglichkeiten absoluten Transzendierens“²² des Menschen. Beide intensionalen Bestimmungsmomente von „Religion“ fasst Schrödter schließlich als „generische Bestimmungen zur Artposition ‚Religiosität‘“²³ zusammen.

Doch mit diesen beiden Bewusstseinsgehalten ist die Intension von „Religion“ nach Schrödter noch nicht erschöpfend bestimmt. Denn Religionen seien „immer in bestimmten symbolischen und sozialen Formen wirklich“²⁴, welche gleichsam „die Außenseite“ von „Religion“ darstellten und in die Intension des Religionsbegriffs in Gestalt zweier Momente aufgenommen werden müssten,

„die man als ‚Ausdrücklichkeit‘ von Religiosität in Symbolen und Riten einerseits, als ‚Erscheinung‘ von Religiosität in Sozialgebilden und materiellen Manifestationen andererseits kurz kennzeichnen kann.“²⁵

Dabei sollen die Bestimmungen „Ausdrücklichkeit“ und „Erscheinung“ die generisch-intensionalen Merkmale einer zweiten Artposition von Religion bilden, die Schrödter als „Objektivierung“ bezeichnet.

Fassen wir zusammen:

Nach Schrödter bilden Religiosität und Objektivierung die Intension des Begriffs von „Religion“, der den fünf von ihm unterschiedenen und oben genannten religionspädagogischen Anforderungen an einen allgemeinen Begriff von „Religion“ entspreche. „Religion“ sei also intensional zu bestimmen als

„Objektivierung (Ausdruck und Erscheinung) von Religiosität (als Bewußtsein der radikalen Endlichkeit menschlicher Existenz und deren realer Überwindung).“²⁶

In seinem Buch „Analytische Religionsphilosophie“ bringt Schrödter die intensionale und die extensionale Seite seines Religionsbegriffs noch präziser zum Ausdruck:

Die von ihm „Religiosität“ genannte Intension seines Religionsbegriffs

„besteht in dem Spezifikat von ‚Bewußtsein eines Menschen von der radikalen Endlichkeit seiner Existenz‘ und ‚reale Überwindung dieser radikalen Endlichkeit‘. *Wie* diese reale Überwindung im Einzelnen genauer gedacht werden muß, definiert bestimmte Formen von Religiosität, bestimmte Religionen. Nicht religiös ist jemand, der entweder die radikale Endlichkeit oder deren reale Überwindung oder beides verneint.“²⁷

²¹ Vgl. Schrödter, BdR, 55.

²² Schrödter, BdR, 55.

²³ Schrödter, BdR, 55.

²⁴ Schrödter, BdR, 55.

²⁵ Schrödter, BdR, 55.

²⁶ Schrödter, BdR, 56.

²⁷ Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie*, 296.

In extensionaler Hinsicht definiert Schrödter hier Religion als

„die Gesamtheit der Erscheinungen (Objektivationen), in denen Menschen das Bewußtsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung (Religiosität) ausdrücklich machen.“²⁸

Dieser Begriff von Religion umschreibe „das Spezifische von Religion im Kontext menschlicher Existenz so, daß religiöse von anderen Lebensphänomenen unterschieden werden können, ist also auf dieser (philosophischen) Ebene eine vollständige Äquivalenzdefinition.“²⁹

Mit dieser Definition sei „Religion“

„freilich nur als sinnvolle Möglichkeit menschlichen Daseins bestimmt. Der Vollzug einer solchen Entscheidung erfordert zusätzliche inhaltliche Einsichten und Stellungnahmen, denen definitorisch nicht vorgegriffen werden kann und darf. Der Religionsbegriff muß entsprechend extensional, d. h. semantisch und pragmatisch offen sein.“³⁰

1.6. Die Verifizierung der intensionalen Momente des Religionsbegriffs durch die „Gegenprobe“ ihrer Negation

Dieser Religionsbegriff stelle aber zugleich auch eine partielle Definition von „Religion“ dar, indem er Kriterien von „Religion“ als notwendige Bedingungen formuliert, „ohne die Religion nicht als solche bestimmt werden kann.“³¹ Diese These sucht Schrödter anhand der Negation der jeweiligen Teilbestimmungen des intensionalen Gehalts von „Religion“ zu verifizieren: Denn die Negation der „radikalen Endlichkeit menschlicher Existenz“ stelle eine Negation der humanen Basis von Religion, der „condition humaine“ dar. In Bezug auf dieses erste Teilmoment des intensionalen Gehalts von „Religion“ müsste allerdings genau genommen vom *Bewusstsein* bzw. der Gewissheit der radikalen Endlichkeit der eigenen Existenz gesprochen werden. Dessen bzw. deren Negation stellt in der Tat zugleich eine Negation der „condition humaine“, d. h. der allgemeinen Seinsweise jedes Menschen, dar. Denn zur irdischen Seinsweise des Menschen gehört notwendigerweise das mehr oder weniger ausdrückliche Bewusstsein der eigenen radikalen Endlichkeit, des eigenen Sterbenmüssens.

Zweitens sei die Negation des wirklichen Transzendierens dieser Endlichkeit zugleich eine Negation von Religiosität, bei der die humane Basis unangetastet bleibe. Hier wird von Schrödter die Gültigkeit seines explizierten Verständnisses menschlicher Religiosität allerdings bereits vorausgesetzt, so dass seine Argumentation zirkulär bleibt.

Die Negation des dritten Bestimmungsmomentes der Intension von „Religion“, der „Ausdrücklichkeit“, führe zu einem unangemessenen Verständnis menschlicher Religiosität als reiner Innerlichkeit, als „Mystizismus“ – diese Annahme verdient freilich Zustimmung.

Entsprechend führe die Negation von „Erscheinung“ zu einem unangemessenen Verständnis menschlicher Religiosität als einer rein individuellen Angelegenheit, einer „Privatreligion“. So ergibt sich für Schrödter aus dieser argumentativen Gegenprobe das folgende Resümee:

²⁸ Schrödter, *Analytische Religionsphilosophie*, 298.

²⁹ Schrödter, BdR, 56.

³⁰ Schrödter, BdR, 56.

³¹ Schrödter, BdR, 57.

„Die Negation jedes einzelnen dieser Bestimmungsmomente impliziert die Negation von Religion. Demgegenüber erweisen die folgenden Negationsschritte die entsprechenden Bestimmungen im Religionsbegriff als Kriterien für bestimmte Religionsformen.“³²

Die Negation aller weiteren Artbildungen führe zur Vernunftreligion; die Negationen auf der Artebene bedeute eine Negation bestimmter Religionen zugunsten einer oder mehrerer anderer; schließlich bezeichne die Negation aller Artpositionen außer einer die eigene konkrete Religion.³³

Zusammenfassend stellt Schrödter fest, dass seine philosophisch ausgerichtete Bestimmung von Religion „Kriterien zur Orientierung über Religion“³⁴ bereitstelle. Sie ermögliche es, „Religionsformen zu unterscheiden und Religionen zu vergleichen, ohne sie für miteinander vereinbar oder gar identisch erklären zu müssen.“³⁵

Abschließend erprobt Schrödter seinen Religionsbegriff an den beiden höchst unterschiedlichen Weltreligionen des Buddhismus und des Christentums: Dem Moment der radikalen Endlichkeit entspreche im Buddhismus „Leiden“ und „Verlangen“, im Christentum die Seinsweise des gefallen Menschen „mit seinem Handeln in Gottesferne“³⁶. Das Moment des absoluten Transzendierens werde buddhistisch repräsentiert durch die „Zerstörung des Verlangens“ und die „acht Regeln“ mit dem „Nirwana“ als Heilsziel, christlicherseits durch die Umkehr des Glaubens, die Erlösung in Christus und das „Reich Gottes“³⁷, wie Schrödter unter Verweis auf Mircea Eliade ausführt.³⁸

2. Erläuterungen zum und Anfragen an den Religionsbegriff Hermann Schröders

2.1. *Das Bewusstsein „radikaler Endlichkeit“ im Sinne der Gewissheit des eigenen Lebendes als der anthropologische Entstehungsgrund von Religion nach Hermann Schrödter*

Wie tragfähig aber ist nun dieser referierte Religionsbegriff Schröders? Formal stellt er zweifellos eine vollständige Definition von „Religion“ dar; ist diese aber auch inhaltlich zutreffend? Um den Versuch einer Antwort auf diese Gretchenfrage zu wagen, müssen wir uns den Religions-Begriff Schröders noch einmal in Erinnerung rufen: Ihm zufolge besteht der begriffliche Gehalt oder die Intension von Religion im Bewusstsein der radikalen Endlichkeit des Menschen und ihrer realen Überwindung sowie in der Objektivation dieses zweifachen Bewusstseins, und zwar sowohl im symbolischen Ausdruck als auch in der sozialen Erscheinung.

Dieser Religionsbegriff sieht also im Bewusstsein der radikalen Endlichkeit des Menschen als einer Grundverfassung des menschlichen Daseins den anthropologischen Entstehungsgrund von Religion. Dieses Bewusstsein aber versteht Schrödter im Anschluss an Martin Heidegger und Wolfgang Cramer als das Bewusstsein der Begrenztheit des eigenen Lebens und damit des Aufhörens aller eigenen Selbst- und Weltgestaltungsmöglichkeiten durch das sicher eintretende Ende des eigenen Lebens; die Vergänglichkeit, genauer das Bewusstsein vom sicher eintretenden Ende der eigenen irdischen Existenz, das Wissen also um das eigene Sterben-

³² Schrödter, BdR, 57.

³³ Vgl. Schrödter: BdR, 57.

³⁴ Schrödter, BdR, 57.

³⁵ Schrödter, BdR, 57.

³⁶ Schrödter, BdR, 57.

³⁷ Schrödter, BdR, 57.

³⁸ Vgl. Schrödter: BdR, 57.

müssen bzw. die Unausweichlichkeit des eigenen Todes ist daher nach Schrödter der anthropologische Entstehungsgrund von Religion. Die moderne Geschichte des Religionsbegriffs seit Ludwig Feuerbach scheint dieser Annahme Recht zu geben, ist doch das Bewusstsein des Menschen von seiner eigenen Sterblichkeit immer wieder bis in die jüngste Zeit hinein als der anthropologische Entstehungsgrund von Religion behauptet worden.³⁹ Feuerbach selbst hat in seinen Vorlesungen über das Wesen der Religion diese Behauptung in folgende wirkungsgeschichtlich eminent bedeutsam gewordene Worte gekleidet:

„Das für den Menschen empfindlichste, schmerzlichste Endlichkeitsgefühl ist aber das Gefühl oder das Bewußtsein, dass er einst wirklich endet, dass er stirbt. Wenn der Mensch nicht stürbe, wenn er ewig lebte, wenn also kein Tod wäre, so wäre auch keine Religion [...]. Nur das Grab des Menschen, sage ich daher in meinen Erläuterungen zum Wesen der Religion, ist die Geburtsstätte der Götter.“⁴⁰

Die Religion wäre demnach eine Bewältigungspraxis des menschlichen Bewusstseins des eigenen Sterbenmüssens bzw. der Unausweichlichkeit des Endes des je eigenen menschlichen Daseins in Form eines Bewusstseins seiner „realen Überwindung“. Was aber ist unter einer solchen „realen Überwindung“ des menschlichen Bewusstseins der Todverfallenheit des eigenen Lebens genau zu verstehen? Und wie kann eine solche „reale Überwindung“ überhaupt erreicht werden?

2.2. *Das „absolute Transzendieren“ als die „reale Überwindung“ der radikalen Endlichkeit der menschlichen Existenz*

Da das Bewusstsein der radikalen Endlichkeit des Menschen von Schrödter definitorisch mit der Gewissheit des eigenen Nichtmehrseins, d. h. mit dem Wissen um die Unausweichlichkeit des je eigenen Todes, gleichgesetzt wird, müsste die reale Überwindung dieser so verstandenen radikalen Endlichkeit genau genommen bereits mit der Aufhebung der je eigenen Todeschranke (einschließlich des Bewusstseins von ihr), d. h. mit der Verunendlichung des eigenen irdischen Lebens, gegeben sein. Dass diese Deutungsmöglichkeit des Religionsbegriffs Schröders nicht im Sinne seines Autors ist, lässt sich mit einer neueren Publikation Schröders belegen, in der er das „absolute Transzendieren“ der radikalen Endlichkeit menschlicher Existenz als eine „Denkmöglichkeit“ charakterisiert, „deren Verwirklichung durch die *wirkliche* Verfassung unserer Existenz beschränkt wird.“⁴¹ Inhaltlich versteht Schrödter unter dieser Denkmöglichkeit ein „methodisches Übergehen vom begrenzten und damit bedingten Ganzen der Welt, in der wir leben, zum sie bedingenden Grund.“⁴² Diese Denkmöglichkeit konkretisiere sich in einer modalen Differenz zwischen einem „idealen“ und einem „realen“ Überwinden der radikalen Endlichkeit menschlicher Existenz. „Ideal“ sei dieses Überwinden, wenn es „im Horizont menschlicher Selbstvergewisserung und Selbstgestal-

³⁹ So etwa von Walter Burkerts biologistischem Verständnis menschlicher Religiosität, vgl. W. Burkert: *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998; zur Kritik dieses reduktionistischen Religionsverständnisses vgl. Vf.: Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar? Überlegungen zu einem interreligiös verwendbaren Religionsbegriff, in: M Enders/H. Zaborowski (Hgg.): *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg/München 2004, 49–87, hier: 70–77.

⁴⁰ Ludwig Feuerbach: *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*, durchgesehen und neu herausgegeben von Wilhelm Bolin; in: ders.: *Sämtliche Werke*, neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, Bd. 8; Stuttgart 1960, 41.

⁴¹ Hermann Schrödter: *Monotheismus, Monotheismen und Gewalt*, in: Martin W. Ramb/Joachim Valentin (Hgg.): *Natürlich Kultur. Postsäkulare Positionierungen. Eckhard Nordhofen zu Ehren*, Paderborn etc. 2010, 47–57, hier: 48.

⁴² Schrödter, *Monotheismus, Monotheismen und Gewalt*, 48.

tung“⁴³ verbleibe. „Real“ sei dieses Überwinden, wenn es Momente enthalte, die sich diesem Horizont entziehen, wenn also Bedingungen erfüllt sind, „die den Horizont menschlicher Selbstvergewisserung und Selbstgestaltung überschreiten.“⁴⁴ In dieser realen Überwindung der radikalen Endlichkeit des Menschen sieht Schrödter das zweite intensionale Moment seines Grundbegriffs von Religion geben.

Dieser begrifflichen Klärung lässt sich entnehmen, dass nach Schrödter zum intensionalen Gehalt des Begriffs der Religion und damit zu jeder Religion ein „reales Überschreiten“ bzw. „Überwinden“ aller Existenzbedingungen der Endlichkeit qua Vergänglichkeit des Menschen gehört. Danach soll der Mensch durch die Religion seine Vergänglichkeit überwinden können. Er soll also, affirmativ gewendet, ein Bewusstsein seiner Unsterblichkeit gewinnen. Unsterblich aber kann nicht der empirische Körper des Menschen, sondern nur ein davon unterschiedener Personkern sein, etwa die im traditionellen Christentum als solche bezeichnete individuelle Geistseele des Menschen.

2.3. *Die vorbewusste oder bewusste Gewissheit der „radikalen Endlichkeit“ als der anthropologische Entstehungsgrund von Religion*

Dass dieser anthropologische Entstehungsgrund von Religion einen – und sei es noch so rudimentär ausgeprägten – Gewissheitscharakter besitzen, dass er also dem religiösen Menschen zumindest vorbewusst gewiss sein muss, ergibt sich bereits aus der folgenden Überlegung: Wenn die Religion den Menschen von seiner radikalen Endlichkeit im Sinne seiner endgültigen Vergänglichkeit befreien können soll, dann muss sie ihn damit eo ipso auch von der Gewissheit seiner Sterblichkeit bzw. genauer seiner endgültigen Vergänglichkeit befreien können. Denn das thematische oder unthematische, das ausdrückliche oder unausdrücklich bleibende menschliche Wissen von der Todbedrohtheit des eigenen Seins ist bei einem der geistigen Selbstgegenwart bzw. Reflexion fähigen Wesen wie dem Menschen ein notwendiger Begleitumstand seiner tatsächlichen Todverfallenheit bzw. seines faktischen Bedrohtseins vom Nicht-Sein. Dieses Wissen muss aber keineswegs explizit sein, vielmehr ist es zuerst und sicher auch zumeist implizit bzw. vorbewusst vorhanden – insbesondere in der elementaren Angst des menschlichen Daseins vor dem eigenen Tod, die genau genommen eine Angst vor dem eigenen Nicht-Sein und darin vor dem Nichts ist und als solche das innerste, natürliche Streben des Menschen nach dauerhaftem eigenen Sein enthüllt.⁴⁵ Damit hätten wir die zumindest vorbewusste Gewissheit der eigenen Vergänglichkeit, der Vernichtung des eigenen Lebens als den anthropologischen Entstehungsgrund von Religion überhaupt im Verständnis Schrödters präzisiert.

2.4. *Ein terminologischer Einwand gegen Schrödters Benennung des anthropologischen Entstehungsgrunds von Religion: Nicht das Bewusstsein der Endlichkeit, sondern das*

⁴³ Schrödter, *Monotheismus, Monotheismen und Gewalt*, 48.

⁴⁴ Schrödter, *Monotheismus, Monotheismen und Gewalt*, 48.

⁴⁵ Hierzu vgl. Vf.: *Tod und Sein zum Tode. Rekonstruktion und Kritik des Verständnisses des menschlichen Todes bei Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre*, in: P. Koslowski/F. Hermann (Hgg.), *Endangst und Erlösung I. Untergang, Ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*, München 2009, 51–80, hier: 51f.

Bewusstsein der Vergänglichkeit des eigenen Seins ist der anthropologische Entstehungsgrund von Religion

Gegen Schröders terminologische Bestimmung dieses anthropologischen Entstehungsgrunds von Religion als das Bewusstsein der radikalen *Endlichkeit* des Menschen lässt sich der Einwand erheben, dass es nicht die Endlichkeit der menschlichen Wesensnatur als solche sein kann, die durch die Religion überwunden werden können soll. Diese Einsicht ergibt sich m. E. schon aus folgender Überlegung:

Wenn, wie von den monotheistischen Weltreligionen angenommen wird, der Personkern des Menschen – traditionell wird diesbezüglich von der individuellen menschlichen Geistseele gesprochen – von einem wahrhaft unendlichen, allmächtigen Schöpfergott geschaffen wird, dann ist und bleibt dieser Kern der menschlichen Person auch als religiös gewordener wesenhaft endlich, da er ja einmal nicht real existierte bzw. von Gott aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit seiner Existenz überhaupt erst gesetzt worden ist, d. h. einen Anfang seines Seins besitzt und damit wesenhaft bzw. seinsnotwendigerweise endlich ist. Denn es kann überhaupt und an sich nicht zwei aktuell Unendliche – Gott und eine als unendlich angenommene menschliche Geistseele – geben, weil diese sich wechselseitig begrenzen würden. Aus dieser Einsicht können wir daher schlussfolgern, dass die radikale Endlichkeit, von der nach dem Religionsbegriff Schröders die Religion den Menschen befreien können soll, nicht im Sinne der endlichen Wesensnatur des Menschen als solcher, sondern überhaupt nur im Sinne des endgültigen bzw. irreversiblen Nicht-Seins des Menschen widerspruchsfrei gemeint sein kann. In Schröders terminologischer Bestimmung des intensionalen Gehalts des Religionsbegriffs müsste daher angemessenerweise nicht vom Bewusstsein des Menschen von der (radikalen) *Endlichkeit*, sondern von seinem Bewusstsein bzw. genauer seiner Gewissheit von der *Vergänglichkeit* seines eigenen Seins bzw. seiner eigenen personalen Identität als des anthropologischen Entstehungsgrunds von Religion gesprochen werden. Mit dieser terminologischen Klarstellung dürfte Schröder keine Schwierigkeit haben, denn er versteht ja, wie wir gesehen haben, die radikale Endlichkeit des Menschen in der Bedeutung der Vergänglichkeit als des Bevorstands eines Zunichtewerdens der ganzen, d. h. leiblichen und seelisch-geistigen, mithin personalen Identität des Menschen.

Besteht diese Auffassung von Religion aber auch ihre negative Gegenprobe, m. a. W.: Gäbe es wirklich keine Religion, wenn der Mensch wüsste, dass er nicht sterben müsste, wenn er unsterblich wäre und ein entsprechendes Bewusstsein von seiner eigenen Unsterblichkeit besäße?

2.5. Ist das Bewusstsein bzw. die Gewissheit des irdischen Menschen von seiner Vergänglichkeit als solcher der anthropologische Entstehungsgrund jeder Religion? Zur Kritik von Jörg Splett am Religionsbegriff Hermann Schröders

Es lässt sich mit einem auch nur kurzen Blick auf die faktischen Religionen in der Menschheitsgeschichte bis zur Gegenwart leicht erkennen, dass es nicht die irdische Unsterblichkeit ist und sein kann, die die Religion dem Menschen verheißt; dass es also, negativ formuliert, nicht die irdische Sterblichkeit des Menschen sein kann, die real überwinden zu können die und damit jede Religion nach Schröder den Anspruch erhebt. Denn alle dem Vf. bekannten empirischen Religionen erheben verständlicherweise nicht den Anspruch, den Menschen von seiner irdischen Sterblichkeit zu befreien, weil sie angesichts der empirisch manifesten Sterblichkeit des real existierenden irdischen Menschen einen solchen Anspruch niemals einlösen könnten. Mit anderen Worten: Auch religiös gewordene Menschen müssen sterben. Wenn also weder die endliche Wesensnatur des Menschen noch seine irdische Sterblichkeit dasjenige sind und sein können, wovon die Religionen den Menschen zu befreien versprechen, was

ist es dann? Ist es dann nicht seine Vernichtung an sich und überhaupt, die der Mensch mittels der Religion zu überwinden sucht? Dies dürfte Schrödter zweifellos mit dem intensionalen Moment der realen Überwindung der Endlichkeit des Menschen als einem absoluten Transzendieren in seinem erläuterten Begriff von Religion gemeint haben; und dies dürfte von Ludwig Feuerbach und allen gemeint sein, die in der gewiss gewordenen Vergänglichkeit des Menschen den anthropologischen Entstehungsgrund von Religion sehen. Und ein solches Verständnis von „Religion“ scheint der faktischen Religionsgeschichte der Menschheit *prima facie* auch angemessen zu sein. Denn viele Religionen stellen – zumindest in ihren hochreligiösen Ausdrucks- und Erscheinungsformen – dem Menschen ein unsterbliches Leben in einer ungleich angenehmeren und erstrebenswerteren Existenzweise in Aussicht als sie in seinem irdischen Leben faktisch gegeben und überhaupt möglich ist. In den monotheistischen Weltreligionen, insbesondere im Christentum, wird demjenigen, der sich in seinem religiös geprägten Leben auf Erden bewährt hat, sogar ein nicht-übergängliches, nicht in ständigem Übergang und damit Verfallen befindliches, ein akausales und atemporales Leben bei Gott verheißen.

Doch gegen die Annahme einer universellen Gültigkeit dieses anthropologischen Entstehungsgrunds von Religion erhebt sich folgender religionsgeschichtlicher Einwand: Für alle Religionen lässt sich diese Annahme nicht aufrechterhalten, denn es gibt bekanntermaßen auch Religionen ohne einen Jenseits- und einen Unsterblichkeitsglauben, etwa einige hinduistische und auch einige hinayanistische buddhistische Schulen wie der Theravada- oder auch der Zen-Buddhismus. Auch das frühe Judentum und die frühgriechische homerische Religiosität kennen nicht einen Jenseits- und Unsterblichkeitsglauben, zumindest nicht eine positive Konnotation einer postmortalen jenseitigen Existenzweise des Menschen als eines erstrebenswerten religiösen Heilsgutes. Auf diesen Sachverhalt, zumindest in Bezug auf das frühe Judentum, hat die einzige dem Vf. bislang überhaupt bekannt gewordene Kritik am Religionsbegriff Schrödters von Jörg Splett aufmerksam gemacht, wenn Splett die absichtlich rhetorische Frage stellt:

„Wird allerdings in jeder Religion die Endlichkeit überwunden? Findet sich zum Beispiel im alten Israel der Mensch nicht einfach damit ab, am Ende – wenn es nur nicht zu rasch kommt – zu verstummen? Nimmt er es nicht hin, schließlich ohne Menschen- wie Gottesbezug zu verschwinden, als ‚Staub‘?“⁴⁶

Dem zweiten Einwand Jörg Spletts gegen Schrödters Religionsbegriff, dass es auch nichtreligiöse Formen der radikalen Überwindung menschlicher Endlichkeit gebe,⁴⁷ könnte man nur dann stattgeben, wenn Schrödters Religionsbegriff die Behauptung einschließen würde, dass die Religion alle Formen dieser Überwindung in sich einbegreife, dass es also keine außerreligiösen Formen dieser realen Überwindung gebe. Diesen Exklusivitätsanspruch für Religion scheint Schrödters Verständnis von Religion allerdings nicht zu erheben, zumindest nicht *expressis verbis*.

Unerachtet dessen muss die Kritik Jörg Spletts Ernst genommen werden. Sie zielt darauf, dass die „Doppelgewißheit“ der radikalen Endlichkeit des Menschen und ihrer realen Überwindung nicht das Wesen und die Mitte bzw., begriffslogisch formuliert, das Generalisat oder die Allgemeinbestimmung menschlicher Religiosität darstellt; sie konzediert aber, dass sich der bzw. jeder Religiöse sowohl der radikalen Endlichkeit des Menschen als auch ihrer realen Überwindung bewusst ist.⁴⁸ Splett diagnostiziert zu Recht, dass sich Schrödters Religionsbe-

⁴⁶ Jörg Splett: *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt am Main 1966, 33–44, hier: 37f.

⁴⁷ Vgl. Splett, *Denken vor Gott*, 38ff.

⁴⁸ Vgl. Splett, *Denken vor Gott*, 39: „Und noch etwas tut die Rückfrage nicht: sie möchte nicht bestreiten, daß tatsächlich der Religiöse sich beider Dinge bewußt ist: sowohl der radikalen Endlichkeit des Menschen als auch ihrer realen Überwindung. In Frage stellen aber will ich, daß dieses Bewußtsein den Religiösen *als sol-*

griff „auf einen fast allgemeinen Konsens unter Religionswissenschaftlern, Religionsphilosophen und Religionstheologen berufen“⁴⁹ kann, und zwar auf den Konsens, der „als Grund- und Zielwort von Religion das *Heil*“⁵⁰ benennt. Anstelle dieses heilszentrierten Religionsverständnisses Schröders schlägt Splett im Anschluss an Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Romano Guardini und unter Verweis auf die rein ethische Religion nach Emmanuel Levinas vor, in der selbstvergessenen Anbetung des Göttlichen als des Heiligen den Grundvollzug von Religion zu sehen:

„Der Grundvollzug von Religion wäre demnach nicht Überwindung von Endlichkeit, weder Bitte darum noch Danksagung dafür, sondern in Selbstvergessenheit die *Anbetung* des Göttlichen. Darin kämen mit Christen und Juden auch muslimische Mystiker überein. Anbetung als der selbstvergessene Lobpreis Gottes, insofern er Gott ist und ob seiner Göttlichkeit.“⁵¹

Gegen diesen alternativen Religionsdefinitions-vorschlag von Jörg Splett können m. E. jedoch zumindest zwei Gründe geltend gemacht werden: Erstens ist dieses Religions-Verständnis nicht verallgemeinerungsfähig, weil viele religiöse Vollzüge, insbesondere solche in nichttheistischen Religionen wie in vielen buddhistischen Schulen gemäß ihrem Selbstverständnis nicht den Charakter einer Anbetung einer göttlichen oder heiligen Macht bzw. Wirklichkeit besitzen. Zweitens scheint dieser Religionsdefinitions-vorschlag genau besehen gar keine Alternative zu dem gleichsam heilsorientierten Religionsverständnis Schröders darzustellen, sondern dieses heilszentrierte Religionsverständnis vielmehr wider Willen zu bestätigen. Denn worin sonst besteht die objektive Ziel- und Zweckursache jenes religiösen Grundvollzuges der Anbetung des Göttlichen durch den Menschen, den man zumindest in den monotheistischen Weltreligionen mit Splett durchaus feststellen und festhalten kann, als darin, dass der Beter durch diesen und in diesem Vollzug seiner anbetenden Öffnung für die heilige Wirklichkeit Gottes sein Heil gewinnt? Bei Splett dürfte daher genau genommen eine Verwechslung von subjektiver und objektiver Zielursache dieses Vollzuges vorliegen. Subjektiv darf dieser Vollzug nicht verzweckt werden, sondern er muss den Charakter einer möglichst selbstvergessenen Selbsthingabe haben, um sein maximales Ziel erreichen zu können – darin hat Splett zweifellos Recht. Objektiv aber kann dieses Ziel in nichts anderem als im Heil, d. h. im umfassenden, vollkommenen Glück des Menschen liegen. Denn der Mensch würde sich dem Göttlichen nicht hingeben, er würde es nicht anbeten wollen, wenn er nicht zumindest intuitiv und vorbewusst wüsste, dass er in dieser Hingabe sein endgültiges und vollkommenes Heil findet.

Dieses religiöse Heil aber muss, wenn es für den religiösen Menschen wirklich und vollständig befriedigend sein soll, die irreversible Überwindung seines Nicht-Sein-Könnens und damit (seines Bewusstseins) seiner „radikalen Endlichkeit“ im Sinne Schröders einschließen. Denn ein nur vorübergehender Glückszustand vermag den Menschen nicht wirklich und nicht dauerhaft glücklich zu machen, mit anderen Worten: Das vollkommene Glück oder Heil für den Menschen schließt begrifflich dessen unbegrenzte Dauer ein. Deshalb muss die Überwindung seiner „Endlichkeit“ qua endgültiger Vergänglichkeit, die der Mensch nach Schröder in der und durch die Religion sucht, real und radikal sein.

Mit dieser Überlegung dürfte auch bereits eine vorläufige Antwort auf unseren obigen Einwand gegen Schröders Religionsbegriff gegeben sein, dass nicht von allen bisher bekannten Religionen eine radikale Überwindung der „Endlichkeit“ des Menschen erreicht bzw. *expressis verbis* gesucht worden ist wie etwa in der frühen, homerischen Phase der altgriechischen

chen charakterisiert. Ich möchte bestreiten, daß er diese Doppelgewißheit als *Wesen* und *Mitte*, als Definition seiner Religiosität nimmt.“

⁴⁹ Splett, *Denken vor Gott*, 42.

⁵⁰ Splett, *Denken vor Gott*, 42.

⁵¹ Splett, *Denken vor Gott*, 44.

und in der frühen Phase der jüdischen Religiosität. Denn es fällt auf, dass es sich bei diesen Beispielen jeweils um eine frühe Reflexions- und Glaubensstufe in diesen beiden Religionen handelt, die durch eine spätere aufgehoben worden ist, in der sich die religiöse Hoffnung auf eine endgültige, radikale Überwindung der eigenen „Endlichkeit“ durchgesetzt hat. Dieses religiöse Heilsziel einer radikalen Überwindung der „Endlichkeit“ des Menschen ist in der Religionsgeschichte der Menschheit nicht bereits von Anfang an voll entfaltet gewesen. Religiöse Postmortalitätsmodelle haben sich in der religiösen Menschheitsgeschichte vielmehr erst allmählich und meist auch ungleichzeitig entwickelt. Deshalb ist zu konzedieren, dass der Religionsbegriff Schröders einen normativen Charakter besitzt, der eine normative Betrachtung der Religionsgeschichte der Menschheit erforderlich macht. Er scheint allerdings an solchen Religionen zu scheitern, die eine reale und radikale Überwindung der „Endlichkeit“ im Sinne der Sterblichkeit des Menschen überhaupt nicht erstreben, insbesondere an der buddhistischen Daseinserfahrung und -deutung des Menschen. Deshalb stellt diese den geeignetsten Proberstein für die Verallgemeinerungsfähigkeit und damit die Normativität von Schröders Religionsbegriff dar. Diese Probe aber führt zu einem eigenen Religionsverständnis im Anschluss an den Religionsbegriff Hermann Schröders und an denjenigen Bernhard Uhdes, dessen Grundzüge abschließend entfaltet werden sollen.

3. Eine interreligiös verwendbare Bestimmung des intensionalen Gehalts von Religion im Anschluss an Hermann Schröders und an Bernhard Uhdes Religionsbegriff

3.1. *Das menschliche Dasein in der buddhistischen Anthropologie – die vier sog. „edlen Wahrheiten“⁵²*

Als was wird das menschliche Dasein in der buddhistischen Anthropologie aber erfahren? Dem Menschen wird nur ein empirisches Ich zugesprochen, das sich aus fünf Gruppen von sog. Daseinsfaktoren (die körperliche Form, die Empfindung, die Wahrnehmung, die Gemütsregung und das Bewusstsein) zusammensetzt, welche die Kontaktnahme des Ich mit der Erscheinungswelt und dessen Bindung an diese erklären sollen. Das menschliche Dasein teilt grundsätzlich mit allem raum-zeitlich Erscheinenden das Schicksal der Übergänglichkeit und damit Leidverfasstheit, das ist die erste der vier sog. edlen Wahrheiten der Lehrpredigt des geschichtlichen Buddha, des Siddhartha Gautama. Die im Anschluss daran bereits frühbuddhistisch entwickelte Anatta-Lehre, d. h. die Lehre von der Ich-, Identitäts- und Substanzlosigkeit alles raum-zeitlich Erscheinenden, gilt daher auch für die irdische Existenzweise des Menschen, die daher ebenfalls als ich-, identitäts- und substanzlos und damit als im strengen Sinne des Wortes übergänglich betrachtet wird. Die Wahrheit von der Entstehung des Leidens besteht in dem Lehrsatz des abhängigen Entstehens bzw. genauer der konditionalen Wechselwirkung zwischen den zwölf Gliedern eines Konditionalgefüges, mit dem das Zustandekommen einer Wiedergeburt ohne eine wiedergeborene Seele – höchst wahrscheinlich nicht vom geschichtlichen Buddha selbst, sondern von einer späteren buddhistischen Begründung und Weiterführung seiner Lehre – erklärt wird: Diese zwölfgliedrige Kette der Entstehung des Leidens beginnt mit dem Nichtwissen seines Entstehungsgrundes und umfasst die sog. Gestaltungen, d. h. Willensstrebungen, die sich auf Sinnesobjekte bzw. äußere Erscheinungen rich-

⁵² Die anschließenden Ausführungen zur buddhistischen Anthropologie und Erlösungslehre folgen den Darstellungen von Hans W. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten/Freiburg im Breisgau³ 1981, 59–106, und Chan Ho Park, Daseinsverständnis im Buddhismus, in: ders.: *„Wer sein Selbst verliert, wird es gewinnen“*. *Romano Guardinis Verständnis der Person und seine Auseinandersetzung mit dem Buddhismus* (= Scientia & Religio, Band 9), Freiburg/München 2010, Teil II, 210–304.

ten; ferner das Bewusstsein oder Erkennen als den wandelbaren Träger der empirischen Persönlichkeit, viertens Name und Form als den physischen und psychische Organismus, der sich nach dem Eingehen des Bewusstseins in einen neuen Mutterschoß bildet; daraus gehen als fünftes Glied der Ursachenkette die sechs Sinnesorgane hervor, welche die sechs Sinnesbereiche der Außenwelt erfassen; dieses Erfassen aber geschieht sechstens durch Berührung, aus der als siebtes Glied des Entstehungszusammenhangs in Abhängigkeit die Empfindung hervorgeht; die, sei es angenehme, sei es unangenehme, Empfindung aber gebiert achtens den Durst, d. h. das Streben nach Begierden, nach dem Werden und dem Entwerden, welches für den geschichtlichen Buddha und damit vor der Entwicklung der Theorie von der zwölfgliedrigen Kette des abhängigen Entstehens der unmittelbare Entstehungsgrund allen Leidens war. Dem Durst aber folgt neuntens das Ergreifen oder Anhaften, d. h. das Inbesitznehmen und Sichfestklammern an vergänglichen Dingen, das insofern unweigerlich zu Leiderfahrungen führt, weil alles Vergängliche früher oder später ohnehin losgelassen werden muss. Das Ergreifen aber führt zehntens zur Ausbildung neuen Kamma als der Tatfolgen, d. h. zu einem Werden, und dieses elftens wiederum zu einer Geburt, die zwölfstens Alter und Tod, Schmerz, Kummer, mithin Leid bedingt. Denn nach buddhistischer Lehre sind alle Wesen an den Kreislauf der Wiedergeburt (Samsara) und das Kamma-Gesetz gebunden, nach dem gute Taten eine Wiedergeburt in eine qualitativ bessere, schlechte Taten eine Wiedergeburt in eine qualitativ schlechtere Daseinsform zur Folge haben.

Die dritte edle Wahrheit aber ist die von der Aufhebung des Leidens und damit der unaufhörlichen Wiedergeburt, die für den mit der ersten Lehrrede des Siddhartha Gautama, d. h. des geschichtlichen Buddha, beginnenden ursprünglichen Buddhismus das vollkommene Verlöschen des Durstes, d. h. die gänzliche Aufhebung der Tätigkeit des eigenen Willens, ist. Diesen Zustand vollkommener Willens- und Wunschlosigkeit aber nennt der Buddhismus das „Nirvana“ (Sanskrit) oder „Nibbana“ (Pali), welches wörtlich nur „das Verlöschen“ (der positiven wie negativen Begierde) bedeutet, wobei noch zwischen dem Nirvana als einem irdisch erreichbaren Zustand und dem sog. „Parinirvana“ als dem vollkommenen Erlöschen allen Werdens unterschieden wird, das der Erlöste erst nach seinem Tod erfährt. Dieser Heilszustand des höchsten Glücks in vollkommener Ruhe und gänzlichem Frieden aber wird von einigen Textpassagen in der kanonischen buddhistischen Literatur auch als „friedvolle Stätte“ und darüber hinaus sogar als das Ungewordene und Ungeborene, mithin als das Absolute, bezeichnet.

Die vierte und letzte, die existenziell wichtigste Wahrheit aber ist die vom Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt. Sie vermittelt mit dem sog. achtteiligen oder achtgliedrigen Pfad die ethisch-lebenspraktischen Anweisungen, die der Mensch befolgen muss, um zum Nirvana zu gelangen. Deren einzelne Glieder werden üblicherweise in drei Gruppen unterteilt: Es ist dies die rechte Erkenntnis, die die rechte Anschauung, d. h. das Wissen von den vier edlen Wahrheiten, und die rechte Gesinnung als den Verzicht auf jegliches Übelwollen umfasst; ferner die sittliche Zucht, welche das rechte Reden ohne Lüge und eitles Geschwätz, das rechte Handeln (nach den sittlichen Vorschriften der Mönchsethik, d. h. kein Leben zu beschädigen, keusch zu leben und auf Gewalt zu verzichten) und die rechte Lebensführung (mit dem rechtmäßigen Erwerb des eigenen Unterhalts) umfasst; und schließlich die rechte Meditation, welche die rechte Anstrengung (um Vermeidung von Gier, Hass und Verblendung), das rechte Gedenken bzw. die rechte Wachsamkeit, d. h. die sorgfältige Beobachtung von Körper, Gefühlen, Gedanken und Erscheinungen, und schließlich die rechte Konzentration einschließt.

3.2. Die Übergänglichkeit des menschlichen Daseins als Folge der Selbstbewegung des menschlichen Willens als der anthropologische Entstehungsgrund von „Religion“ im Verständnis des Buddhismus und des Hinduismus

Worin liegt nun nach buddhistischem Verständnis der anthropologische Entstehungsgrund von Religion? Mit anderen Worten: Zur Überwindung wessen braucht der buddhistisch religiöse Mensch seine Religion? Zur Überwindung des schier endlosen Rades der Wiedergeburt und damit dieses irdischen Daseins und seines wesenhaften Leidenscharakters überhaupt, der nach buddhistischem Verständnis bereits in seiner gewiss gewordenen Übergänglichkeit, das aber bedeutet: in seinem bewusst gewordenen Mangel an anwesender, nicht übergänglicher Gegenwart begründet liegt, wie der Freiburger Religionswissenschaftler Bernhard Uhde insbesondere in seiner leider unveröffentlicht gebliebenen Habilitationsschrift „Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion“ ausführt.⁵³ Uhde behauptet darüber hinaus, dass dieser reflektierte Mangel an anwesender Gegenwart sogar der allgemeine, d. h. der universell geltende anthropologische Entstehungsgrund von Religion überhaupt und damit auch allen fünf Weltreligionen gemeinsam sei.⁵⁴ Nicht nur für den Buddhismus, sondern auch für den Hinduismus lässt sich diese These m. E. verifizieren. Denn nicht nur der buddhistisch, sondern auch der hinduistisch Gläubige sucht durch seine Religion eine Überwindung des Geburtenkreislaufs und damit des leidvollen Charakters dieses irdischen Lebens überhaupt, der auch für einen Hindu letztlich in dessen umfassendem Mangel an reiner Gegenwart begründet liegt. Für beide Religionen, den Hinduismus wie den Buddhismus, aber ist dieser per se leiderzeugende übergängliche Charakter des irdischen Lebens des Menschen gemäß dem Karma-Samsara-Gesetz, d. h. dem Kausalgesetz (im Hinduismus) bzw. dem Konditionalgesetz (im Buddhismus) vom Fruchtbringen der eigenen Taten bzw. Willensakte,⁵⁵ bedingt alleine durch den Menschen selbst, und zwar durch die Aktivität seines eigenen Willens. Denn nicht nur der egoistische, sondern auch der sittlich gute Wille bringt Karma hervor und hält damit das Rad der Wiedergeburt und damit den Mangel an anwesender Gegenwart in Gang. Daher ist es nicht nur die egoistische, sondern darüber hinaus auch und grundlegend die selbstbewegte Wirksamkeit des eigenen Willens überhaupt, die der hinduistisch und der buddhistisch religiöse Mensch durch seine Religionspraxis zu überwinden sucht. Haben wir damit aber schon, wie Uhde annimmt, den allgemeinen und damit auch für alle fünf Weltreligionen gültigen anthropologischen Entstehungsgrund von „Religion“ gefunden? Ist das Gegebensein der Selbstbewegung des menschlichen Willens – unabhängig davon, wie dieser sittlich qualifiziert ist – der allgemeine anthropologische Entstehungsgrund von „Religion“ in den Weltreligionen? Mit anderen Worten: Lässt sich dieser an den beiden östlichen Weltreligionen aufgewiesene anthropologische Entstehungsgrund von „Religion“ auch an den drei westlichen monotheistischen Weltreligionen verifizieren?

3.3. *Der primäre anthropologische Entstehungsgrund von „Religion“ im Verständnis der drei monotheistischen Weltreligionen: Der sittlich schlechte bzw. böse Wille des Menschen und die von ihm verursachten Entzweignungsverhältnisse*

⁵³ Vgl. Bernhard Uhde: *Gegenwart und Einheit. Versuch über Religion* (unveröff. Habilitationsschrift an der Theol. Fakultät in Freiburg im Breisgau), 1982, insb. 9–49; vgl. auch ders.: ‚Fiat mihi secundum verbum tuum‘. Die Zurücknahme des menschlichen Willens als ein Prinzip der Weltreligionen. Ein religionsphilosophischer Entwurf, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 87–98, insb. 87–89.

⁵⁴ Bernhard Uhde: *Gegenwart und Einheit*, 30: „Der genannte Grund von Religion läßt sich in allen erscheinenden Formen von Religion aufweisen.“ Hierzu vgl. ders., ebd., Anm. 52: „Der Verdacht gegen eine solche „All-Aussage“ ... besteht nicht allein in der empirischen Unmöglichkeit der Überprüfung aller jeweiligen Erscheinungsformen, sondern auch in der Logik dieses Satzes, dessen Voraussetzung durch die Folgerung bewiesen werden soll („petitio principii“). Im vorliegenden Fall ist dieser Verdacht unbegründet, weil die allgemeinste Bestimmung stets voraussetzungslos sein muß.“

⁵⁵ Die Einsicht in die Unterscheidung zwischen dem kausalen (im Hinduismus) und dem konditionalen (im Buddhismus) Charakter des Geburtenkreislaufes verdanke ich Bernhard Uhde.

Worin liegt für die monotheistischen Weltreligionen des Westens, d. h. für das Judentum, das Christentum und den Islam, der anthropologische Entstehungsgrund ihrer jeweiligen Religiosität?

Nach dem Verständnis der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen ist der Mensch von Gott in einen paradiesischen Urzustand hinein geschaffen worden, in dem er vor seinem Sündenfall ein zwar übergängliches, aber dennoch ein relativ leidfreies, müheloses, harmonisches und glückliches Leben führte, das keinen natürlichen Tod und offensichtlich auch keine Krankheiten kannte. In diesem paradiesischen Urzustand hat der Mensch seinen geschöpflichen Willen stets in der rechten Weise gebraucht, d. h. in Übereinstimmung mit dem ihm bekannten Willen Gottes. Der Mensch hat sich offensichtlich in diesem geschöpflichen Urzustand nicht schon, wie in den beiden östlichen Weltreligionen, durch die Selbstbewegung seines eigenen Willens – unabhängig davon, wie dieser sittlich qualifiziert ist –, sondern erst durch seinen sog. Sündenfall, d. h. durch einen sittlich schlechten bzw. bösen Willensakt, jenen Leidenscharakter seines irdischen Lebens zugezogen, von dem er anschließend in der und durch die jeweilige (monotheistische Welt-) Religion Befreiung und Erlösung sucht.

In der jüdisch-christlichen Tradition der biblischen Sündenfallgeschichte (vgl. Gen 3,1–4,16) und darüber hinaus der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) im Ganzen wird die leidgenerierende Wirkung der sog. Sünde als eines sittlich schlechten bzw. bösen Willensaktes paradigmatisch beschrieben. Danach generiert die Sünde eine dreifache Vereinzelung bzw. Entzweiung:

Erstens und sachlich primär entzweit die Sünde den Sünder von Gott, bildlich ausgedrückt durch dessen Vertreibung aus dem irdischen Paradies (vgl. Gen 3,23f.). Die für den Menschen existenziell einschneidendste Folge seiner schuldhaften Entzweiung von Gott aber ist der Verlust seiner Unsterblichkeit, d. h. die „Sündenstrafe“ seines Todesschicksals (vgl. Gen 2,17; 3,3).

Zweitens betrifft die entzweieende Wirkung der Sünde das seitdem entzweite bzw. entfremdete Verhältnis der Geschlechter zueinander, bildlich ausgedrückt durch Adams und Evas Erkennen der eigenen Nacktheit, d. h. durch die Entstehung ihres Schamgefühls voreinander, das eine Folge ihres durch die Sünde hervorgerufenen vereinzelnden Selbstbewusstseins ist (vgl. Gen 3,7). Diese Entzweiung im Verhältnis der Geschlechter zueinander aber ist ihrerseits nur ein Teilaspekt des durch die Sünde entzweiten Verhältnisses der Menschen unter- und zueinander, bildlich ausgedrückt durch die Entzweiung zwischen Kain und Abel und ihrer Nachkommen (vgl. Gen 4) und schließlich durch die sog. babylonische Sprachverwirrung (vgl. Gen 11,1–9), welche die vereinzelnde Wirkung der Sünde für alle Menschenvölker manifest werden lässt.

Drittens entzweit die Sünde den Menschen von der Schöpfung als ganzer, bildlich ausgedrückt durch Gottes Verfluchung des Ackerbodens und die Mühsal der menschlichen Arbeit zur Sicherung des irdischen Lebens und Überlebens des Menschen (vgl. Gen 3,17–19). Schließlich stehen die Geburtsschmerzen der Frau (vgl. Gen 3,16) exemplarisch für die Krankheiten als Störungen der Schöpfungsordnung, die nach der biblischen Sündenfallgeschichte ebenfalls eine Folge der Ursünde sind.⁵⁶

Die Sünde des Menschen führt nach übereinstimmender Überzeugung aller drei westlichen Weltreligionen zu einem friedlosen Leben und nicht zuletzt auch Sterben des Menschen, da

⁵⁶ Zum Leidenscharakter des irdischen Lebens der Menschen als Folge der Sünde im christlichen Verständnis vgl. Jean C. Larchet, Krankheit, Leiden und Tod in ihrem Bezug zur Ursünde, in: *Concilium* 34 (1998), 517–525; M. Schulz, Theodramatisches Urereignis: die Sünde Adams und die Wandlung des Menschen zum Schlechteren, in: H. Hoping/M. Schulz (Hgg.): *Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde* (= *Quaestiones Disputatae*, Bd. 231), Freiburg im Breisgau 2009, 192–232; Schulz weist ebd., 192ff., auch auf parallele Überlegungen in der jüdischen und in der islamischen Überlieferung hin; in letzterer gibt es zwar keine Erbsünden-, wohl aber eine Art Erbübellehre.

sich dessen Eigenwille gegen seine Entmächtigung durch den Tod letztlich vergeblich wehrt und sträubt. Dass nach Paulus der Tod der Sünde Sold ist (vgl. Röm 6,23), bezeichnet daher diesen friedlosen Tod des menschlichen Leibes und mehr noch den Tod im Sinne einer endlosen Qual der menschlichen Seele.

Zusammenfassend betrachtet, könnte es unangemessen erscheinen, in dem Bewusstsein des umfassenden Mangels an anwesender Gegenwart auch für die drei monotheistischen Weltreligionen den anthropologischen Entstehungsgrund von Religion zu sehen. Denn dieses Bewusstsein muss auch schon der Mensch im prälapsarischen paradiesischen Urzustand besessen haben, ohne es als einen großen, leiderzeugenden Mangel erfahren und deshalb nach einer Überwindung dieses Mangels gesucht zu haben. Vielmehr scheint bei diesen drei monotheistischen Weltreligionen der anthropologische Entstehungsgrund von Religion alleine die schuld- oder sündhafte Selbstbewegung des menschlichen Willens bzw. die durch diese erst hervorgerufenen Entzweignungsverhältnisse zu sein, und zwar erstlich und sachlich primär die Entzweigung des Menschen von Gott und sekundär die erst dadurch bedingten anderen, oben erläuterten Entzweignungsverhältnisse, von denen die Sterblichkeit bzw. Vergänglichkeit des menschlichen Daseins auf Erden für die Entstehung von Religion ein zweifellos wichtiger anthropologischer Grund sein dürfte – daran sollte mit Schrödter festgehalten werden –, wenn auch nicht der einzige. Denn auch alle anderen genannten Entzweignungsformen sind eine leidbringende Folge der Sünde und können den Menschen daher zu ihrer realen Überwindung durch die Aufnahme einer religiösen Lebenspraxis motivieren. Gott aber hat nach weltreligiösem monotheistischem Verständnis den Menschen als ein Wesen geschaffen, das keineswegs seinsnotwendigerweise sündigen musste und deshalb auch nicht sterblich war. Die Sterblichkeit und Anfälligkeit für Krankheiten wie überhaupt alle genannten Entzweignungsformen sind vielmehr im Verständnis dieser Religionen ein Stigma des gefallenen, des sündig gewordenen Menschen.

3.4. Der gemeinsame anthropologische Entstehungsgrund von Religion in allen fünf Weltreligionen: Die Gewissheit des eigenen Mangels an reiner Gegenwart bzw. Einheit

Nach diesen Ausführungen scheint es so, als könne es keinen, allen Weltreligionen gemeinsamen anthropologischen Entstehungsgrund von Religion geben. Ist es aber vielleicht dennoch möglich, einen solchen zu finden, d. h. einen einheitlichen, für alle fünf Weltreligionen gültigen anthropologischen Entstehungsgrund von Religion zu identifizieren? Mit anderen Worten: Wie verhält sich die Übergänglichkeit bzw. der bewusste Mangel an reiner Gegenwart als der anthropologische Entstehungsgrund von Religion in den beiden östlichen Weltreligionen zum Bewusstsein der Vergänglichkeit des menschlichen Daseins als dem festgestellten anthropologischen Entstehungsgrund von Religion im Verständnis der drei westlichen Weltreligionen?

Wir hatten gesehen: Das, wovon der religiöse Mensch in den beiden östlichen Weltreligionen Befreiung und Erlösung sucht, ist die endlose Dauer des „Rads der Wiedergeburt“, ist die endlose Übergänglichkeit und damit Leidverfasstheit seines unerlösten Daseins. Das, wovon der religiöse Mensch in den drei westlichen monotheistischen Weltreligionen Befreiung und Erlösung sucht, ist seine Entzweigung von Gott – einschließlich aller anderen dadurch bedingten Entzweignungsverhältnisse –, deren existenziell schärfste Konsequenz die Sterblichkeit bzw. Vergänglichkeit des irdisch existierenden Menschen darstellt.

Die endlose Übergänglichkeit wird in den beiden östlichen Weltreligionen als ein leiderzeugender Mangel erfahren. Aber als ein Mangel wovon? Sie kann schon rein begrifflich nur als ein Mangel an Nicht-Übergänglichkeit, mithin als ein umfassender Mangel an reiner Gegenwart erfahren und erlitten werden. Reine, nicht übergängliche, ausdehnungslose Gegenwart aber ist sachlich identisch mit reiner, vielheitsloser Einheit. Einen umfassenden Mangel an

reiner Gegenwart und Einheit aber zieht sich der religiöse Mensch auch im Verständnis der drei westlichen monotheistischen Weltreligionen zu, und zwar, wie gesehen, vor allem durch seine Sünde, d. h. durch seine schuldhaftige Entzweiung von dieser absoluten Einheit, die das Wesen des weltreligiös monotheistisch geglaubten Gottes darstellt. Dennoch ist auch das Leben des prälapsarischen Menschen im paradiesischen Urzustand, d. h. des Menschen vor seinem Sündenfall, schon von einem anfänglichen, wenn auch kaum leiderzeugenden Mangel an reiner, nicht übergänglicher Gegenwart gekennzeichnet. Denn seine Seinsweise ist im Unterschied zu der zeitfreien Seinsweise Gottes durchaus übergänglich, wenn auch nicht vergänglich und deshalb auch keinem Alterungs- und Verfallsprozess unterworfen. Insofern könnte mit Uhde für alle fünf Weltreligionen das Bewusstsein bzw. die Gewissheit des umfassenden Mangels an reiner Gegenwart bzw. genauer die Gewissheit des umfassenden Mangels an absoluter Einheit als der gemeinsame anthropologische Entstehungsgrund von Religion angenommen werden. Dabei ist jedoch bewusst zu halten, dass in den beiden östlichen Weltreligionen dieser allgemeine Grund von Religion in einem ungleich größeren Maß religionsgenerierend wirkt als in den drei westlichen Weltreligionen, in denen primär das Wissen um die genannten Entzweiungsverhältnisse religionsproduktiv wirkt.

So ist das, wovon der religiöse Mensch in allen fünf Weltreligionen Erlösung und Befreiung sucht, grundsätzlich und erstlich sein Mangel an anwesender Gegenwart und damit an absoluter Einheit, man könnte auch sagen: das Fehlen seiner Gottunmittelbarkeit, d. h. seiner Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei dieser absoluten Einheit und Gegenwart. Während es bereits dieser grundlegende Mangel ist, der in den beiden östlichen Weltreligionen den Leidenscharakter des menschlichen Daseins auf Erden bedingt, liegt dieser für die drei westlichen Weltreligionen allerdings nicht primär in der Übergänglichkeit des menschlichen Seins, sondern in den oben genannten, durch die Sünde des Menschen verursachten Entzweiungsverhältnissen begründet. Gemeinsam aber ist allen fünf Weltreligionen, dass der religiöse Mensch in ihnen eine Befreiung letztlich und eigentlich von seiner eigenen Schuld sucht, die in den östlichen Weltreligionen bereits in der Selbstsetzung und -bewegung des eigenen Willens des Menschen gesehen wird. Denn das Inganghalten des „Rads der Wiedergeburt“ ist in den beiden östlichen Weltreligionen die Folge des unerlösten, weil noch vom eigenen Willen bewegten und insofern schuldhaften Handelns des Menschen. Im Unterschied hierzu liegt die Schuld des Menschen in den drei westlichen Weltreligionen nicht schon in der Selbstbewegung des eigenen Willens, sondern im Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Denn sowohl für das Judentum als auch für den Islam und für das Christentum besteht die normative religiöse Praxis des Menschen in dessen Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, darin also, dass Gottes und nicht des Menschen eigener Wille für ihn geschehe.⁵⁷ Diese Selbstübergabe des Menschen an den im Selbstverständnis dieser drei Religionen in jeweils unterschiedlicher Gestalt – nämlich in der Thora bzw. dem Tenach für die Juden, in Jesus Christus für die Christen und im Koran für die Muslime – geoffenbarten Willen Gottes und damit an Gott selbst vollendet sich aber in der vollkommenen Aufhebung der Selbstbewegung des menschlichen Willens als der reinen Selbsthingabe des Menschen an Gott, die geschichtlich insbesondere in der jeweiligen Mystik dieser drei Weltreligionen in Erscheinung getreten ist, d. h. vor allem in der Kabbala und im Chassidismus für das Judentum, in der Sufik für den Islam und in der christlichen Mystik für das Christentum.

3.5. *Der eigene (reflexive) Wille des Menschen als Grund für den Leidenscharakter des menschlichen Daseins*

⁵⁷ Vgl. hierzu B. Uhde, ‚Fiat mihi secundum verbum tuum‘, insb. 93–98 (III: Liebe: Reduktion des Gegensatzes in den Unterschied?); vgl. auch Vf., Ist der Mensch von Natur aus religiös? Zum Verständnis des Menschen aus der Sicht christlicher Religionsphilosophie, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 6 (2007), 37–68, hier: 60–63.

Daher suchen die drei westlichen monotheistischen Weltreligionen genauso wie die beiden östlichen Weltreligionen durch ihre jeweilige Religionspraxis die anmaßende Selbstsetzung des menschlichen Eigenwillens radikal zu überwinden, weil durch deren Überwindung der Leidenscharakter des irdischen Daseins für den Menschen getilgt werden kann, und zwar nicht vom heils- und erlösungsbedürftigen Menschen selbst, sondern nur von einer absoluten Instanz, die vollkommene Einheit und damit reine Gegenwart ist und alleine deshalb atemporal und akausal zu wirken, d. h. die menschliche Schuld wie auch unseren Mangel an anwesender Gegenwart zu tilgen, mit anderen Worten: den Menschen zu erlösen vermag. Diese absolute Einheit aber kann dem Menschen nur dann bzw. nur in dem Maße diese Erlösung zuteil werden lassen, d. h. sich selbst ihm geben, in dem der Mensch seinen eigenen, von ihm selbst bewegten Willen aufgegeben und aufgehoben hat. Dieser subjektive, aktive Wille des Menschen ist dabei streng zu unterscheiden von dem „Wesenswillen“, d. h. dem wesenhaften Streben, der menschlichen Natur nach vollkommener Einheit und damit nach reiner Gegenwart. Weil dieser „Wesenswille“ in dieser Welt der erscheinenden Vielheit notwendigerweise unerfüllt bleiben muss, werden viele Menschen religiös, suchen sie also nach einem Weg zur Überwindung ihres Mangels an Einheit und Gegenwart.

Warum aber, so müssen wir uns fragen, ist es der eigene Wille des Menschen, der in den östlichen Weltreligionen vor allem die Übergänglichkeit und in den westlichen Weltreligionen vor allem die persönliche Schuld des Menschen und ihre Folgen und damit den Leidenscharakter des menschlichen Daseins hervorbringt?

Die Selbstsetzung des eigenen Willens und damit dessen Bindung an Endliches generiert Leid, weil sie die Empfänglichkeit des Menschen für das Unendliche einschränkt. Und aus welchem Grund ist das so? Wenn der Wille des Menschen selbst die Ursache seiner Bewegung ist, dann muss er auf Grund seines reflexiven Vermögens immer auch sich selbst wollen, dann sucht er notwendigerweise in allen seinen Willensakten immer auch sich selbst zu bewahren und zu behaupten. Dadurch aber bindet er sich an sich selbst und schränkt sich – selbst wenn er aus eigenem Antrieb und damit aus eigenem Vermögen heraus Gott bzw. eine unmittelbare Anwesenheit bei Gott erreichen will – doch unweigerlich auf sich selbst, auf seine eigene endliche Natur, ein und kann daher auf diesem Wege gerade nicht total empfänglich und aufnahmefähig werden für den unendlichen Gott.

3.6. *Eine im Anschluss an Uhdes Religionsbegriff vorgenommene Bestimmung des begrifflichen Gehalts (der Intension) von „Religion“ in einem Dreischritt von anthropologischem Entstehungsgrund, Inhalt und Praxis von Religion*

Die hier vorgeschlagene allgemeine Bestimmung der Intension bzw. des begrifflichen Gehalts von Religion sucht den erwähnten Religionsbegriff Uhdes zu plausibilisieren und zu differenzieren. Sie besteht wie dieser in einem Dreischritt aus erstens dem anthropologischen Entstehungsgrund, zweitens dem Inhalt und drittens der Praxis von Religion.⁵⁸ Sie stimmt also mit Uhdes dreiteiliger Begriffsbestimmung von Religion grundsätzlich überein, differenziert diese aber in Bezug auf ihr erstes und ihr drittes Moment. Denn Uhdes Bestimmung des anthropologischen Entstehungsgrunds von Religion – der reflektierte Mangel an anwesender Gegenwart – trägt dem Umstand nicht hinreichend Rechnung, dass dieser Mangel – der zudem de facto meist nicht reflektiert, sondern nur implizit bewusst bzw. gewiss ist – in den drei westlichen Weltreligionen im Unterschied zu den beiden östlichen Weltreligionen nicht der primär motivierende anthropologische Entstehungsgrund von Religion ist. In Bezug auf das dritte

⁵⁸ Zu diesem Dreischritt bei Uhde vgl. Bernhard Uhde: *Gegenwart und Einheit*, 9–64; das Wesen religiöser Praxis bestimmt Uhde als das „Beachten der Herrschaft des (einfachen) Prinzips von Allem“, vgl. ders., ebd., 50–64.

intensionale Moment des Religionsbegriffs – dessen Praxisbezug – zeigt die hier vorgenommene Begriffsbestimmung von Religion, dass diese Praxis nicht generell, wie von Uhde in seiner zitierten Habilitationsschrift angenommen, in der Beachtung der Herrschaft eines einfachen Prinzips von Allem bestehen kann, weil eine solche Praxisbestimmung zwar für die monotheistischen Weltreligionen, nicht jedoch für viele östliche, insbesondere nichttheistische buddhistische Religionsströmungen Gültigkeit besitzt. Sie bestätigt und begründet allerdings Uhdes später explizierte Einsicht,⁵⁹ dass diese weltreligiöse Religionspraxis in der Zurücknahme der Selbstbestimmung des eigenen Willens durch den Menschen liegt, die in der Aufhebung seiner Selbstbewegung ihre Vollendung findet. Dies vorausgesetzt, ergibt sich folgende begriffliche Bestimmung von Religion in einem Dreischritt:

1. Der allgemeine anthropologische Entstehungsgrund von „Religion“ für die fünf Weltreligionen liegt in dem gewiss – und sei es nur vorbewusst – gewordenen Mangel an reiner, anwesender Gegenwart bzw. reiner Einheit; dieser Mangel ist für die beiden östlichen Weltreligionen der alleinige, für die drei westlichen Weltreligionen allerdings nicht der alleinige und auch nicht der primäre anthropologische Entstehungsgrund von Religion, der hier vielmehr in der schuldhaften Selbstsetzung des menschlichen Willens unter Mißachtung des göttlichen Willens bzw. genauer in den durch diese verursachten Entzweivungsverhältnissen besteht, die ihren schärfsten Ausdruck in der Sterblichkeit des irdischen Menschen finden; dieser als leidvoll erfahrene Mangel an Gegenwart und Einheit generiert
2. den Inhalt von Religion, der in der expliziten oder impliziten Voraussetzung bzw. Annahme einer absoluten Einheit besteht, die alleine diesen Mangel zu tilgen vermag. Die heilstiftende Wirkung dieser Einheit eignet sich der religiöse Mensch an durch
3. die religiöse Praxis seiner expliziten oder nur impliziten Selbsthingabe an diese Einheit durch die Zurücknahme der Selbstbewegung seines eigenen Willens, deren Vollendung zu einem irreversiblen Erlösungszustand apersonaler Abgeschiedenheit (in den nichttheistischen Schulen des Hinduismus und des Buddhismus) bzw. zur Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit des Menschen bei einer personalen absoluten Einheit (in den westlichen monotheistischen Weltreligionen) führt.

Zur religiösen Praxis gehört schließlich auch ihre symbolische und soziale Objektivation.

3.7. *„Endlichkeit“ und Einheit – ein Grundverständnis von Religion und dessen dreiteilige Kurzformel im Anschluss an Schröders und Uhdes Begriff von Religion*

Unsere Überlegungen haben, zusammenfassend betrachtet, den Religionsbegriff Schröders, der im menschlichen Bewusstsein der eigenen Endlichkeit qua Sterblichkeit und im Bewusstsein ihrer realen Überwindung sowie in deren symbolischer und sozialer Objektivation den intensionalen Gehalt von Religion sieht, nicht falsifiziert, sondern im Anschluss an das Religionsverständnis Bernhard Uhdes tiefer und umfassender zu begründen versucht. Denn der religiöse Mensch sucht deshalb seine Endlichkeit in der Bedeutung der Sterblichkeit zu überwinden, weil diese der existenziell tiefgreifendste Ausdruck seines umfassenden Mangels an anwesender Gegenwart bzw. Einheit ist. Es ist daher dieser explizit oder implizit gewiss gewordene Mangel, unter dem alle „weltreligiösen“ Menschen leiden und durch den sie zu einer religiösen Lebenspraxis motiviert werden. Dieser Mangel ist im Verständnis der fünf Weltreligionen bedingt durch die Selbstsetzung bzw. Selbstbewegung des menschlichen Willens.

⁵⁹ Vgl. Bernhard Uhde: *Fiat mihi secundum verbum tuum*‘, insb. 93–98.

Wie steht es aber nun mit dem Bewusstsein von der Überwindung dieses Mangels als dem nach Schrödter zweiten intensionalen Gehalt von Religion? Das mehr oder weniger bewusst gewordene, das explizite oder auch implizit bleibende Leiden am umfassenden Mangel an reiner Gegenwart bzw. Einheit kann den Menschen zur Aufnahme einer religiösen Praxis bewegen, weil sich der Mensch von dieser Praxis eine Überwindung oder Aufhebung seines Leidens an diesem Mangel erhofft. Diese Praxis soll also zur Überwindung des besagten Mangels führen. Sie kann dieses Ziel aber nur durch eine Einübung in die Aufhebung der Selbstbewegung des eigenen Willens erreichen, wie bereits festgestellt wurde. Denn in eine nichtübergängliche Existenzweise kann sich der Mensch kraft eigenen Vermögens nicht versetzen. Daher setzt die religiöse Praxis entweder explizit, wie in den drei westlichen monotheistischen Weltreligionen, oder implizit, wie in den beiden östlichen Weltreligionen, eine Instanz voraus, die den umfassenden Mangel an anwesender Gegenwart bzw. reiner Einheit und damit auch die durch die Tätigkeit des menschlichen Willens bedingten Entzweivungsverhältnisse aufzuheben vermag. Eine solche radikal einheitsstiftende Wirkung aber kann nur ein Wirksubjekt entfalten, das in seinem Wesen absolute Einheit und damit auch reine Gegenwart ist. Diese Wirkung ist aber für das religiöse Subjekt normalerweise noch nicht vollends, sondern immer nur teilweise bereits eingetreten. Deshalb würde ich dieses intensionale Bestimmungsmoment von „Religion“ nicht mit Schrödter als Bewusstsein einer bereits erfolgten, einer realen Überwindung des besagten Mangels und seiner anthropologischen Ursache kennzeichnen, sondern mit Uhde einfach als religiöse Praxis bestimmen, die die Aufhebung zunächst der Selbstbestimmung, dann sogar der Selbstbewegung des eigenen Willens und in dessen letzter Konsequenz auch die Überwindung des Mangels an reiner Gegenwart bzw. Einheit zum Ziel hat, unabhängig davon, ob dieses Ziel erst in einer postmortalen Existenzform oder bereits in diesem irdischen Leben als erreichbar angenommen wird. Diese Praxis aber setzt die explizite oder implizite Annahme des Gegebenseins einer absoluten Einheit voraus und verwirklicht sich in der ausdrücklichen oder unausdrücklich bleibenden Selbsthingabe des Menschen an diese Einheit. Dieses zumindest implizite, meist aber explizite Bestimmungsmoment menschlicher Religiosität müsste als zweite intensionale Bestimmung noch vor der religiösen Praxis selbst als dem dann dritten intensionalen Bestimmungsmoment in einen vollständigen allgemeinen Begriff von Religion aufgenommen werden.

Dass die religiöse Praxis zumindest auf der Ebene der fünf Weltreligionen und damit in ihrer hochreligiösen Erscheinungsform in der Selbsthingabe des religiösen Subjekts an eine absolute Einheit durch die Aufhebung der Selbstbestimmung und möglichst auch der Selbstbewegung seines eigenen Willens besteht, lässt sich für alle fünf Weltreligionen zeigen. Ungleich schwerer, insbesondere im Hinblick auf die nichttheistischen Schulen im Buddhismus, dürfte allerdings die Einsicht fallen, dass diese Aufhebung genau deshalb den Kern aller religiösen Lebenspraxis bildet, weil sich der Mensch durch sie und nur durch sie empfänglich macht für einen irreversiblen Heils- und Erlösungszustand, der in der Erfahrung seiner sowohl unmittelbaren als auch unvergänglichen Anwesenheit bei einem Ersten Prinzip aller Wirklichkeit liegt und der von nichttheistischen Schulen insbesondere im Buddhismus allerdings nur hinsichtlich seiner negativen Aneignungsbedingungen von seiten des Menschen, d. h. als Nirwana bzw. Nibbana, nicht jedoch positiv beschrieben wird. Die vollkommene Einheit, Gegenwart und Seinsfülle dieses Ersten Prinzips aber kann sich dem Menschen nur in dem Maße geben, in dem er ihr mit leeren Händen, d. h. in Armut an eigenem Willen und Wirken, begegnet.

Schließlich dürfte, wie Schrödter annimmt, zum Begriff von Religion auch die symbolische und soziale Objektivation menschlicher Religiosität gehören, d. h. die Seite ihres gleichsam materialen Erscheinens.

Auf eine relativ kurze Formel gebracht, ergibt sich somit folgender Begriff von Religion in einem Dreischritt:

Religion als ein spezifisch menschliches Phänomen hat erstens ihren anthropologischen Entstehungsgrund in dem (explizit oder implizit) gewiss gewordenen Mangel an anwesender Gegenwart bzw. reiner Einheit.

Religion setzt zweitens explizit oder implizit eine absolute Einheit voraus, explizit in Form eines religiösen Bekenntnisses, nur implizit (bei z. T. expliziter Negation) etwa in nichttheistischen Schulen insbesondere des Buddhismus und des Hinduismus.

Religion objektiviert sich drittens symbolisch und sozial in einer gemeinschaftlichen Praxis der Aufhebung der Selbstbestimmung und Selbstbewegung des eigenen Willens des religiösen Menschen und somit (zumindest implizit) in einer Praxis der Selbsthingabe des Menschen an diese absolute Einheit.

Die Vollendung dieser religiösen Praxis aber liegt in einem irreversiblen Heils- und Erlösungszustand, dessen negative Seite als Abgeschiedenheit und vollkommene Gelassenheit des Menschen, dessen positive Seite aber als dessen Erfahrung einer unmittelbaren Anwesenheit bei einer absoluten Einheit bezeichnet werden kann, in der die religiöse Heilssuche des Menschen ihre Erfüllung und Übererfüllung findet.