

Sprache systematisch verleugnen muß; und dies gilt zuletzt auch für die im Ursprungsphilosophischen Gestus vorgetragene normative Fundamentalanthropologie des ‚Lebens‘, die Nietzsches vermittlungsvergessenen Perspektivenrelativismus in die absurde Forderung nach einer Restitution der aristokratischen Gesellschaftsordnung einmünden läßt.

In der Fluchtlinie der Analysen G.s zeichnet sich ein aporetisches, streckenweise an M. Weber erinnerndes Bild der Moderne ab, das hinter die versöhnungsphilosophischen Entwürfe von Marx bis Habermas ein großes Fragezeichen setzt: die große Vernunft scheint zersprengt, die gesellschaftlichen System- und Handlungsperspektiven weitgehend inkongruent und auch die Philosophie in der unversöhnlichen Differenz von Sinn- und Geltungsreflexion befangen: Synthesis ist nur um den Preis der ausschließenden Verabsolutierung eines Pols dieser Differenz in Sicht. Philosophie im Verständnis G.s erhält von daher die – so etwa auch bei Freud und Benjamin formulierte – Aufgabe des kritischen Eingedenkens der Kosten identitätslogischer Verabsolutierung von Teilmomenten. Daß dies kein Plädoyer für Irrationalismus, sondern vielmehr eines für die seit Hamann intendierte, gleichwohl noch nicht geleistete Metakritik aufklärerischer Vernunftkritik ist, macht G. hinreichend deutlich. – Die Originalität der systematischen Perspektive, die auf einer intimen Textkenntnis beruhenden souveränen Interpretationen und die Luzidität der sprachlichen Darstellung sollten dem Band schnell ein größeres Publikum erschließen.

M. LILIENTHAL

SCHAEFFLER, RICHARD, *Religionsphilosophie* (Handbuch Philosophie 4). Hrsg. von Elisabeth Ströker und Wolfgang Wieland. Freiburg: Alber 1983. 278 S.

Dem Anspruch eines Handbuchs, das einerseits einen Überblick über den gegenwärtigen Stand und die Geschichte der zu behandelnden Disziplin geben und andererseits systematisch in die Sache selbst einführen soll, versucht der Autor folgendermaßen gerecht zu werden: „Das vorliegende Buch ist weder eine Religionsphilosophie noch beschreibt es die vielen Religionsphilosophien, die im Laufe der Geschichte vorgelegt worden sind. Es versucht ... Fragestellungen, Lösungsansätze und Methoden zu beschreiben und so einen Überblick über die Vielfalt der Möglichkeiten zu vermitteln, wie Religionsphilosophie verstanden und betrieben werden konnte und heute noch kann“ (16). Zugleich soll der Leser zum Mit-Philosophieren und zum Urteil „aus eigener Erfahrung des Denkens“ angeleitet werden (17).

Der Hauptteil besteht in der Darstellung und kritischen Sichtung von fünf Typen der Religionsphilosophie. Die letzten drei werden als bleibend gültiger Beitrag angesehen und entsprechend ausführlicher behandelt. Der erste Typus findet sich bereits in der Antike: Kap. I: „Religionsphilosophie als Kritik eines ‚vorrationalen Bewußtseins‘“. Danach sind mythisch-religiöse Vorstellungen naive Erklärungsmodelle natürlicher Phänomene und müssen durch rationale Theorien ersetzt werden. Religion hat nur Bedeutung als Vorstufe aufgeklärter Erkenntnis. Wird dagegen Religion nicht nur als Knäuel aufzulösender Mißverständnisse, sondern als Quelle eigener, wenn auch rational aufzuarbeitender Erkenntnisse gewürdigt, dann kommt es zum zweiten Typus: Kap. II: „Religionsphilosophie als Verwandlung von Religion in Philosophie“. Zu nennen sind hier Platon, Plotin, der deutsche Idealismus. Das Bestreben geht dahin, „das wahre Anliegen der Religion durch ihre Verwandlung in Philosophie zu erfüllen, zugleich aber die Philosophie selber religiös zu verstehen“ (31). Beschränkt sich die Philosophie auf die Bildung eines angemessenen Gottesbegriffs ohne die Religion als ganze in Philosophie aufheben zu wollen, so ist der dritte Typus vorhanden: Kap. III: „Religionsphilosophie auf der Basis philosophischer Theologie“. Mit dem Gottesbegriff soll der Religion die Wahrheit ihrer Grundlage gesichert und ein Maßstab für ihre weiteren Aussagen gegeben werden. Gott ist „absolutes Sein“ (klassische Ontotheologie, 58 ff.), „Grund der Subjektivität“ (Descartes und in kritischer Wendung gegen dessen rationalistische Nachfolger: Kant, 64 ff.), „absolute Zukunft“ (von Bloch inspirierte Hoffnungs-Theologie, 85 ff.). Gemeinsam ist diesen Entwürfen, daß sie nicht versuchen, die konkrete Erscheinung und Äußerung des Göttlichen spekulativ vorwegzunehmen. „Gerade aus dem philosophisch gewonnenen Gottesbegriff läßt sich

apriori deduzieren, daß sich nicht alles Reden von Gott apriori deduzieren läßt“ (101). Dieser Vorbehalt deutet aber auch einen Mangel der philosophischen Theologie an, nämlich den Abstand von den konkreten religiösen Phänomenen. Der vierte Typus hat sich die Bearbeitung dieses Feldes zur Aufgabe gemacht: Kap. IV: „Die Phänomenologie der Religion“. Diese Richtung will durch die Erforschung der vielfältigen religiösen Ausdrucksformen der Eigenart des Religiösen auf die Spur kommen. „Die erste sichere Wahrheit aller Religionsphänomenologie ... ist der Satz von der Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit der religiösen Erfahrung“ (Scheler, 114). „Ein religiöses Phänomen ... mittels der Physiologie, der Psychologie, der Soziologie ... einzukreisen, heißt, es leugnen“ (Eliade, 114). Der Eigenart des Gegenstandes entspricht dabei die Eigenart des Bewußtseins. Husserl hat diesen Zusammenhang als Einheit von Noema und Noesis formuliert. „Jeder Region und Kategorie prästendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch ... eine Grundart von originär gebendem Bewußtsein“ (Husserl, 113). Das „Heilige“ (R. Otto) ist nur im entsprechenden subjektiven Vollzug zu gewinnen, nicht außerhalb. Dabei zeigt sich das Heilige innerhalb dieser Vollzugseinheit in der Dialektik von Gabe und Entzug. „Es gehört zur Eigenart jener Intention, die auf das Heilige ausgerichtet ist, daß die Noesis in diesem Falle ihr eigenes Zerbrechen mitintendiert“ (118). Die religiöse Sprache hat dafür Worte wie „geblendet-“ oder „außer sich sein“. Hier ergibt sich die Möglichkeit, die Erfahrung des Heiligen aus sich selbst als geschichtlich zu denken. Eliades persönliche wissenschaftliche Entwicklung ist dafür ein Zeugnis (120 ff.). Von den verschiedenen sich anbietenden religiösen Ausdrucksformen ist es die Sprache des Gebetes, die sich besonders dazu eignet, die „Sinn-logik“ des religiösen Aktes herauszuarbeiten. Nach dieser Seite berührt sich die Phänomenologie mit dem fünften Typus: Kap. V: „Religionsphilosophie als Analyse der religiösen Sprache“. Der berühmte „linguistic turn“ in den letzten Jahrzehnten hat auch die Religionsphilosophie beeinflußt. Die frühen aus dem angelsächsischen Raum kommenden Abhandlungen waren allerdings meist mit einem stark religionskritischen Akzent versehen (146 ff.). Gegen den generellen Verdacht der Sinnlosigkeit religiöser Aussagen versuchte man sich mit der These vom „nichtpropositionalen Charakter“ religiöser Äußerungen zu behelfen. Doch kann religiöse Rede ohne Selbstaufgabe niemals auf Wahrheitsansprüche verzichten (150 ff.). Parallelen zur Religionsphänomenologie enthält die Theorie der „Autonomie des religiösen Sprachspiels“. Deren Schwäche dürfte in der latenten Isolation und Immunisierung der Sprachspiele liegen (159). Anschließend geht der Autor auf die meist weniger beachtete deutsche Sprachphilosophie ein, die sich in der Nachfolge Kants herausgebildet hat und für die Namen wie Humboldt, Cassirer, Cohen, Rosenzweig stehen (161 ff.). So trägt E. Cassirers Erweiterung der kantischen Kategorien über die naturwissenschaftliche Begriffsbildung hinaus den auch die Kulturwelt umfassenden „symbolischen Formen“ der Religion und ihrem eigenen Wirklichkeitsverständnis Rechnung. Speziell für das Gottesverhältnis folgt aus Cassirers transzendentaler Sprachdeutung: Gott ist kein Gegenstand der Welt, wie das ihm korrelative Ich kein solcher Gegenstand sein kann. Parallelen zu Wittgenstein sind offensichtlich (167 ff.). H. Cohen knüpft an folgendem Punkt der Postulatenlehre Kants an: Der „Widerspruch, in welchem die sittliche Idee sich selber aufzulösen droht, hebt sich erst auf, wenn wir diese unsere Pflichten ‚als göttliche Gebote‘, als Weisungen des allmächtigen Schöpfers und des zugleich gerechten und gnädigen Richters verstehen“ (so Schaeffler, 173). Nach Cohen wird diese Aufhebung im jüdischen Gottesverhältnis durch die sprachlichen Formen von Gebot und Gebet gesetzt. „Mehr als vierzig Jahre vor Austin hat Cohen darauf aufmerksam gemacht, daß Gebot und Gebet nicht dazu dienen, etwas mitzuteilen, was ist, sondern etwas zu stiften, was sonst nicht wäre. Und Jahrzehnte vor Searle hat Cohen dafür den Ausdruck ‚Sprachhandlung‘ geprägt“ (174 f.). In diesen sprachlichen Vollzügen wird der Mensch vor dem einen Gott eins mit sich selbst. „Hier ist Gottes Einzigkeit die Bedingung aller sittlichen Bemühung um Ganzheit“ (175). Nach F. Rosenzweig kann ein sich so aussprechendes Gottesverhältnis nur als Ich-Du-Bezug ausgelegt werden (176 ff.). Doch hat die Sprache auch als Ausdruck des Gottesverhältnisses ihre zwischenmenschliche Seite. Die Sprache ist somit Indiz dafür, daß die Wahrung der religiös-sittlichen Individualität mit deren Integration in die Gemeinschaft zusammengehen muß (181). Das Kapitel schließt mit der

Behandlung einiger neuerer Entwürfe zum Verhältnis Theologie und Sprache. Angeführt werden G. Ebelings Verbindung der protestantischen Wort-Gottes-Theologie mit einem transzendentalen Sprachverständnis (183 ff.), I. Dalferths aus der Tradition Barths kommende Konzentration der religiösen Sprache auf das biblische Wort (187 ff.) und die Entfaltung eines philosophisch-theologischen Redens von Gott im Ausgang von der Gottesdienstsprache bei G. Wainwright (191 ff.).

In Kap. VI, dem Schlußkapitel, verbindet der Autor die drei zuletzt behandelten Typen, die philosophische Gotteslehre – allerdings in ihrer transzendentalen Gestalt –, die Phänomenologie und die Sprachphilosophie im Hinblick auf eine religionsphilosophische Systematik. Was die *Thematik* betrifft, so „erscheint die Phänomenologie der Religion als die notwendige Synthese einer inhaltsbezogenen und einer formbezogenen Religionsbetrachtung“ (203). Denn um welche religiöse Vollzugsform es sich auch handelt, immer ist es die Einheit von Noema und Noesis, welche die „Sinn-logik“ des religiösen Aktes ausmacht. Hinsichtlich der *Methode* gewinnt die Transzendentalphilosophie vorrangige Bedeutung (204 ff.). Denn von ihr ist am ehesten Antwort auf die Frage zu erwarten, wie man die Aufgabe angehen soll, den religiösen Gegenstand, seine Einheit mit dem Subjekt und deren dialektisches Verhältnis angemessen zu denken. Für die *Kriterien* einer Auswahl der aufschlußreichsten Erscheinungsformen des Religiösen verdient die Sprachanalyse den Vorzug (21 ff.). Die drei Typen ergänzen sich also und bedürfen einander als Korrektiv. Denn die Phänomenologie allein könnte sich in der Vielfalt und Uneindeutigkeit der Phänomene verlieren (204), die Transzendentalphilosophie in ihrer phänomenfernen Apriorität eingeschlossen bleiben (207) und die Sprachphilosophie sich mit bloß formalen Betrachtungen begnügen (201, 210). Das Kapitel schließt mit einem „systematischen Ausblick“ (218 ff.). Künftige Religionsphilosophie wird sich unter Beachtung der intentionalen Einheit von Noema und Noesis davor zu hüten haben, den religiösen Vollzug „von außen“ beurteilen zu wollen. Sie kann aber ein „hermeneutisches Angebot“ an die Religion sein, das dem religiösen Vollzug zur Selbstklärung verhilft und seiner Mitteilbarkeit nach außen dient (220 ff.). Religionsphilosophie vermag weiterhin durch die bei Kant gelernte Dialektik der Vernunft zur Bildung eines Gottesbegriffs beizutragen, der der religiösen Grenzerfahrung entspricht (225 ff.), und sie wird begreiflich machen müssen, warum Eigentümlichkeiten der Sprache überhaupt, wie das „self-involvement“ des Sprechers, das „Sprachhandeln“ oder die Fähigkeit zu „Erzählen“ im Bereich religiösen Sprechens besonders relevant werden (230 ff.). Der letzte Gesichtspunkt sei kurz ausgeführt. Die Möglichkeit, das Gottesverhältnis zu erzählen, gründet in der Geschichtlichkeit der religiösen Erfahrung, und diese leitet sich wiederum her aus der Dialektik der Erscheinung des Göttlichen. Gott zeigt sich immer wieder neu. Zur Sprache gebracht werden kann dieses Neue aber nur im Zusammenhang der bisherigen Erfahrung. Umgekehrt wird die Erzählung des Bisherigen offen sein müssen für das paradoxal Neue (237 ff.). „So trägt der religiöse Akt seiner Struktur nach das Gepräge der Hoffnung in der Erfahrung des Scheiterns; der religiöse Gegenstand aber ist derjenige, der ‚tötet und lebendig macht‘“ (245). Das bedeutet: Gott zeigt sich dem Menschen und entzieht sich ihm. Darin aber offenbart er sich als personaler Gott und läßt sich selbst auf die Geschichte mit dem Menschen ein.

Drei von den fünf dargestellten Typen der Religionsphilosophie sind so angelegt, daß mit ihnen nicht von vornherein der Versuch gegeben ist, Religion in Wissenschaft bzw. in Philosophie aufzuheben. Sie sind imstande, die Religion in ihrer Eigenart zu erfassen. Der Autor hat in äußerst anregender Weise gezeigt, wie sich diese Typen ergänzen. Der Leser ist nun aufgefordert, beim eigenen Nachdenken über das Phänomen Religion dieses Zusammenspiel nicht aus dem Auge zu lassen. J. SCHMIDT S. J.

BECK, HEINRICH, *Natürliche Theologie*. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. München – Salzburg: Pustet 1986. 443 S.

Thema dieses zugleich einführenden und systematischen Lehrbuches ist die Erkenntnis Gottes, nicht wie sie von der Religion als gegeben beansprucht oder von der Theologie aus einer im Glauben angenommenen Offenbarung entfaltet wird, sondern