

einer neuen Philosophie als ‚Philosophie der Zukunft‘ nicht überzeugen kann (212). – Neben Feuerbach und zuvor schon Comte ist Marx der am ausführlichsten gewürdigte Denker. R. übersieht bei seiner Darstellung nicht den starken moralischen Impuls, der Marx' dialektische Entfremdungslehre bestimmte, noch verkennt er den philosophischen Charakter auch der Marxschen nationalökonomischen Analysen: Die Philosophie ist in der Nationalökonomie „aufgehoben“, nicht von ihr abgelöst. Zu Recht unterstreicht R. deshalb „das ontologische Erbe der Dialektik“ im „Kapital“, das von manchen Darstellungen des Marxschen Denkens (L. Althusser sei genannt) ignoriert wird, das dennoch die eigentliche Beweislast der Marxschen Zuversicht, daß die Entfremdung revolutionär überwunden werde, trägt. – Der *dritte* Teil des Bandes stellt die heute weniger geschätzte Philosophie der Restauration vor allem in Frankreich und Italien vor und behandelt die spiritualistische Opposition gegen das wissenschaftliche Weltbild: Maine de Biran, J. H. Fichte, Weiße, Fechner, Lotze. – Wie schon den früher erschienenen Bänden ist auch diesem eine Auswahl weiterführender Literatur angefügt, ferner ein ausführliches Personen- und Sachregister. (Eine Anmerkung zu S. 219: Das „Manifest der kommunistischen Partei“ ist nicht die „letzte Gemeinschaftsarbeit von Marx und Engels“; gemeinsam verfaßt war auch 1852 das umfangreiche Pamphlet „Die großen Männer des Exils“, eine Abrechnung mit ehemaligen revolutionären Weggefährten. Die „Thesen über Feuerbach“ sind von Marx nicht 1847, sondern 1845 geschrieben worden.)

P. EHLEN S. J.

### 3. Systematische Philosophie

SCHRÖDTER, HERMANN, *Erfahrung und Transzendenz*. Ein Versuch zu Anfang und Methode von Religionsphilosophie (Studien zur Religionsphilosophie und zur Religionswissenschaft 3). Altenberge: Akademische Bibliothek. CIS-Verlag 1987. 271.

Motto Nr. 2: „Erfahrung . . . , ein Phänomen, dessen Ansehen im fast umgekehrten Verhältnis zu seiner Klarheit steht“ (H. Spiegelberg). In der Tat. Ein Wegstück Klärung (und damit Minderung des Ansehens?) verdankt der Leser dieser Untersuchung. – Sie setzt historisch ein, mit Referaten zu F. D. E. Schleiermacher, W. James, W. Dilthey, J. B. Lotz, H. Krings. Als Wesensmerkmale „religiöser Erfahrung“ erbringen sie „Unmittelbarkeit, Personbezogenheit, vorbegrifflichen Charakter, Eigenständigkeit, sich selbst bewahrheitende Wirklichkeitserschließung“ (43). Unterschiede zeigen sich besonders hinsichtlich des Inhalts (Beziehung zum Universum, Einheit mit einem Größeren, Verschmelzung, transzendente Wertwirklichkeit, Sein, Woraufhin der Transzendenz – ebd.). Ein Kernproblem: der Zusammenfall „von geltungsverbürgendem transzendentelem und wirklichkeitsgarantierendem empirische[m] Subjekt“ (48); sodann die Begründung der jeweils gewählten Perspektiven und Methoden. Den Weg zu einer eigenen Definition geht Verf. von K. E. Yandell und J. M. Hilton aus. Er bestimmt ‚Erfahrung‘ sprachanalytisch als Funktions- und Ergebniswort, mit den vier Bestimmungen Vorfindlichkeit, Jemeinigkeit, Gehaltlichkeit und Kontextabhängigkeit; zusammengefaßt (84): „Von ‚Erfahrung‘ sprechen wir genau dann, wenn vorfindliches („unmittelbares“) Wissen („Gehalt“) eines einzelnen Menschen bezogen auf einen konkreten Kontext („Situation“) vorliegt“. – Ein Rückgriff auf Hegels Erfahrungslehre in der *Phänomenologie* zeigt als Grenze ihre überlegene Funktionalisierung für einen gewissen Lehr- und Lernweg, als Plus die Einbettung in einen übergreifenden Zusammenhang. Demgemäß wird im nächsten Schritt der Bezug von konkret gelebtem Leben und philosophischer Reflexion zum Gegenstand. Nach dem Abweis einer Selbstrechtfertigung von Erfahrung diskutiert Sch. weitere Konzeptionen: J. Lockes „personale Identität“, W. Schapps „Verstricktheit“ in Geschichten, J. Splets Freiheits- und „Gotteserfahrung“, den Einsatz J. Meyers zu Schlochterns bei der Alltagserfahrung, um gegenüber dem hier mehr oder minder vertretenen prozessualen Erfahrungsbegriff (Erfahrung[en] machen) für seinen funktionalen (Erfahrung[en] gemacht haben, erfahren sein) zu plädieren, weil er umfassender und offener sei. – „Religiöse Erfahrung“

ist auf dieser Basis nicht auf bestimmte Bereiche oder Gehalte beschränkt, sondern bezieht sich auf jede Art von gewöhnlichen (oder auch ungewöhnlichen) Erfahrungsgehalten, die durch Inhalt und Situation „religiöse“ Orientierung und religiöses Handeln fordern (137), also eine entsprechende Interpretation. Um zu bestimmen, was ‚religiös‘ und ‚Religion‘ sei, klärt Verf. zunächst das Verhältnis von Philosophie und Religion. Hilfreich hier die differenzierende Präzisierung der Bezugsgrößen Theologie/Religion und Philosophie/Philosophieren. Letzteres wird fünffach charakterisiert: 1. radikale Fragehaltung, 2. Prinzipienintention, 3. Selbstvergewisserung, 4. Reflexion, 5. Offenheit für Einspruch und Sich-überzeugen-Lassen (146–148). Bedeutet denken-des Verstehen(wollen), etwa als das, was es ist (Art), im Feld von Gattung und Nebenart zu situieren, dann ergibt sich auch für die Religionsphilosophie ein Dreibild: Philosophieren (als Standpunkt) bezieht sich auf die Lebensverhalte (Objekt-Ebene) Philosophieren und Religion. Erhellend wird das an Pascals *Mémorial* erörtert. (Daß indes Philosophieren sich mit Begriffen beschäftigte [168], ruft wohl nach einer Distinktion: wird nach [und seit] spätscholastischen Autoren als Gegenstand der Philosophie der „conceptus entis“ benannt, so ist es klassisch die zu begreifende Realität des „ens qua ens“.)

Im philosophischen Feld bestimmt sich die spezifisch religionsphilosophische Konstellation durch die Momente Religion, Prinzipienintention und Selbstvergewisserung. Im Ausgang von der letzten wird Religion in modaler Transformation als eine mögliche Dimension menschlicher Daseinsgestaltung thematisiert (182). – Als religionsphilosophische Grundbestimmungen erhebt Schrödter a) Einsicht in radikale Endlichkeit, b) Transzendieren. Das zweite verlangt dabei besondere Sorgfalt. Verf. stellt zunächst K. Jaspers' Konzeption dar. Deren negativ-grenzbegriffliche Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit führt ihn zu einem rekonstruktiven Einbezug von Hegels „bestimmter Negation“, mit interessanten Ansätzen einer formal-logischen Entfaltung von Dialektik. Damit erreicht er seine erstmals wohl 1975 vorgelegte Religionsdefinition: „Bewußtsein der radikalen Endlichkeit menschlicher Existenz und verwirklichtes Transzendieren dieser Endlichkeit“ (244). – Das Schlußkapitel gilt der Problematik „religiöse Wirklichkeit und Wahrheit“. Nach dem Bedachten wäre sich für oder wider Religion überhaupt entscheiden zu wollen „eine ignoratio elenchi, denn dies erfordert nicht Entscheidung, sondern Einsicht und argumentative Begründung, eine Entscheidung kann nur angesichts konkreter Religion vollzogen werden“ (246 – während ich auch Einsicht und Argumentation als [inter]personale, also Freiheitsvollzüge verstehe). Für dieses Entscheiden als *actus humanus* stellt Philosophie(ren) Kriterien bereit. Kernbegriff hier: die Wahrheit. Wahr ist ein Symbol (im weitesten Sinn), wenn sein Sinn (seine Intension) seiner Bedeutung (der Extension) zukommt (249). Wahrheit stellt sich so als eine fünfstellige Relation dar zwischen Subjekt, Symbol, Kriterien, Sinn, Bedeutung (251). Sie ist stets zu suchen und zu finden, vom Einzelnen, zur Aufforderung auch an andere, darum Begründung heischend, nur in anerkennender Freiheit verwirklicht. Wobei gerade das gespannte Aus- und Zueinander von Philosophie(ren) und Religion die menschliche Situation kennzeichnet; es verbietet die Ausflucht in weltlose Absolutheit wie in reflexionsferne Welt- bzw. Leiblichkeit.

Den Ertrag an sprachanalytischen wie logischen Klärungen und Präzisierungen sowohl für die Gesamthematik als auch in zahlreichen Einzelfragen hat unser Referat kaum andeuten können. Um so erfreulicher, da es hier im Dienst positiver statt negativer Religionsphilosophie (= Religionskritik) geschieht. Eben um dieses gemeinsamen Ziels willen seien aber auch Rückfragen gestellt. Nicht zu Einzelfragen und erst recht nicht (schon aufgrund mangelnder Kompetenz) zur Diskussion innerhalb des sprachanalytisch-formallogischen Felds. (Von den z. T. sinnstößenden Satzfehlern nenne ich nur S. 49 Z. 4: von der Fragwürdigkeit der; S. 75 letzte Zeile: keine Universalien; S. 88 vorl. Abs.: daraus entspringt.) Vielmehr zu den prinzipiellen Grenzen dieses Zugangs. – Ist es, zunächst, von ungefähr, daß Sch. dem prozessualen Erfahrungsbegriff den funktionalen Ergebnisbegriff vorzieht? Warum soll (129) ersterer nicht auf Reflexionsbegrifflichkeit angewiesen sein – wenn man ihn nur nicht zu eng einzelhaft versteht? Es sei erlaubt, dies im Blick auf die Kritik des Verf.s an der Konzeption des Rez. (Gotteserfahrung im Denken) zu verdeutlichen. Ausgegangen wird dort tatsächlich von der

geläufigen Entgegensetzung von Erfahrung und Reflexion, doch um sie dialektisch in einen reicheren Erfahrungsbegriff zu übersteigen. Es hätte sicher der Klarheit gedient, hätte ich die beiden Begriffe deutlicher, etwa terminologisch, voneinander abgehoben. Aber der Sache nach dürfte doch klar sein, daß hier ein Gesamtprozeß von Wahrnehmen/Erleben (= Aufnahme von „Erfahrungsgehalten“) und deren Auffassen „als“ dies oder jenes im Blick ist. (Die Tradition spricht von reflexio concomitans als Basis der directa.) Darum reicht dieser Prozeß auch ins Kindliche, ja Vorgeburtliche zurück und bildet andererseits jede Interpretation ihrerseits einen „Erfahrungsgehalt“, ohne daß einseitig nur „Erfahrung“ gehalten und Reflexion formalistisch entleert wäre. Selbigkeit schließt hier natürlich Differenz ein, anders als in der formalen Logik. Könnte so nicht gar die „Selbstverifikation“ von Erfahrung (in beiderlei Sinn) etwas anderes bedeuten als bei Schleiermacher und James? Mit Schrödter selbst gesagt (137): „Ein Ereignis (Hervorhebung Sp.) kann religiös und nichtreligiös interpretiert werden.“ Erst die entsprechende Deutung macht es zum religiös relevanten – zunächst wohl: Ereignis, und erst so zur Erfahrung; denn diese ist doch (84) als umfassendes und strukturiertes Gesamt nicht ohne das hermeneutische Als zu verstehen. So gesehen, vermag ich keinen prinzipiellen Vorrang des einen vor dem anderen Erfahrungsbegriff zu erkennen; Jemeinigkeit gehört zu beiden, und hier wie dort läßt sich Erfahrung nicht unsprachlich (= ohne überindividuelle Auffassung) denken.

Damit wird nun eine zweite, ungleich wichtigere Anfrage thematisch: an die wie selbstverständliche Subjektzentriertheit des hier vorgelegten Religionsbegriffs. Fraglos setzt Verf. mit Lübbers funktionaler Religionsbestimmung ein, um nur ihre Nach-Aufklärungs-Perspektive in die condition humaine als solche auszuweiten bzw. zu vertiefen. Sie gilt aber mitnichten undiskutabel und ist auch nicht einfach aus der philosophischen Transformation zu legitimieren – als wäre ausgemacht, es gehe in Philosophie und Philosophieren erstlich und zentral um das Selbst, das sich seiner vergewissert, um seine sophia, statt um das sophon = das Heilig-Göttliche. In welchem Sinn verlangt tatsächlich die „Asymmetrie von Endlichkeit und Unendlichkeit – die Endlichkeit ist erfahrungsgestützt, die Unendlichkeit nicht –“ (242), die Negation in ‚Unendlichkeit‘ ernster zu nehmen, „als wir es durch die Geschichte der Metaphysik in unserem Kulturkreis gewohnt sind“ (198)? Ist Endlichkeit wirklich zunächst nur formal, „nur im Rahmen von Denkmöglichkeiten überschritten“ (ebd.), oder ist nicht dieses Überschreiten seinerseits von vornherein ein realer Vollzug? Das führt uns wieder zu der Frage von Philosophie als Begriffs- oder Seins(erfahrungs)wissenschaft. Ist schon diese Frage nicht bloß formal, so vollends nicht jene nach Wesen und Selbstverständnis religiösen Transzendierens. Da die Rückfrage des Rez. (KatBl 103 [1978] 67 f.) an Schröders These von 1975 ohne ein Echo geblieben ist, sei sie hier nochmals restümiert (vgl. StL 7 4, 793): extensional scheint dieser Religions-Begriff weder zu eng noch zu weit zu sein; es wird niemand intolerant ausgeschlossen und niemand wider Willen vereinnahmt. Doch wie steht es mit seiner Intension? Ist Überwindung der Endlichkeit das Wesen der Religion (mag sie dies auch faktisch erbringen)? Ist ihr Grundwort „Heil“, oder hat sie ihre Mitte und Höhe = ihre Wahrheit nicht in der Anbetung des Heiligen, im selbstvergessenen Dank daran „ob seiner Herrlichkeit“? Das führt gewiß zu extensionalen Schwierigkeiten; doch um welchen Preis dürfte man sie beseitigen?

J. SPLETT

RELIGIONSPHILOSOPHIE HEUTE. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie. Hrsg. von A. Halder, K. Kienzler und J. Möller (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft – Experiment Religionsphilosophie 3). Düsseldorf: Patmos 1988. 395 S.

Die Reihe „Experiment Religionsphilosophie“ hat sich zur Aufgabe gestellt, dem seit längerem ins Stocken geratenen Gespräch zwischen Theologie und Philosophie neue Impulse zu geben. Die Initiatoren dieses Versuchs sehen hierfür in der religionsphilosophischen Reflexion von ihrem Gegenstand und ihrer Methode her einen besonders geeigneten Ansatz. Hierbei wird unter Religionsphilosophie „nicht eine streng abgegrenzte und selbständige Disziplin verstanden, sondern das philosophische Denken als