

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



solches, sofern es sich auf ein Phänomen richtet, das ebenfalls nicht partikulär ist, sondern das menschliche Leben und seine Welt im ganzen charakterisiert“ (10). Eine solche Sichtweise eröffnet die Möglichkeit, das freie und auf das Ganze ausgreifende philosophische Denken als in einer ursprünglichen Beziehung zu Religion stehend aufzufassen, so strittig die weiteren Deutungen dieses Verhältnisses sich auch ausnehmen mögen. Vor diesem Hintergrund lenkt der erste Band der Reihe („Auf der Suche nach dem verborgenen Gott“, Düsseldorf 1987) den Blick auf die Genese (religions)philosophischen Denkens und verdeutlicht an einigen philosophischen Grundpositionen neuzeitlichen Denkens dessen Relevanz für die gegenwärtige Theologie. Der zweite Band („Spuren der Erlösung“, Düsseldorf 1986) versucht im Kontext systematischer Themenbereiche der Philosophie sowie an ausgewählten Gestalten der Dichtung, Musik und Kunst die religiöse Tiefendimension neuzeitlichen Denkens in Erinnerung zu rufen. Der dritte Band will zunächst wesentliche methodische Ansätze im zeitgenössischen Philosophieren freilegen. Dabei werden nicht nur einzelne Richtungen, Schulen und Paradigmen (z. B. Analytische Philosophie, Transzendentalphilosophie) vorgestellt, sondern auch die Ergebnisse soziologischer und psychoanalytischer Religionsforschung berücksichtigt (16–129). Unter der Überschrift „Im Zeichen des Glaubens“ werden sodann religionsphilosophische Ausbildungen präsentiert, die ihre Verwurzelung in einer religiösen Tradition bezeugen (u. a. Judentum, Islam) und die Frage nach einer möglichen „interkulturellen“ Religionsphilosophie aufwerfen (130–241). Den zweiten Hauptteil des Buches bilden Untersuchungen, welche methodische Grundlegungsfragen behandeln und schwerpunktmäßig die dem religiösen Vollzug eigenen bzw. typischen Horizonte (u. a. Nichts und Sein, Natur und Geschichte, das Heil und das Heilige) auszumessen suchen (244–338). Den Band beschließt ein Ausblick auf die Zukunftschancen und -aufgaben eines philosophisch begleiteten und vermittelten weltweiten Religionsgesprächs. – Was den Problemhorizont, das Argumentationsniveau, den Materialreichtum und die konsequent interdisziplinäre Durchführung angeht, dokumentieren die drei Bände „Experiment Religionsphilosophie“ ein ebenso gelungenes wie konkurrenzloses Projekt für den philosophisch-theologischen Dialog. Wer sich auf diesem Gebiet als Lehrender oder Lernender sachkundig machen will, findet hier einen nahezu idealen Einstieg.

H.-J. HÖHN

BLUMENBERG, HANS, *Matthäuspasion* (Bibliothek Suhrkamp 998). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988. 306 S.

Mit der „Matthäuspasion“ präsentiert Blumenberg einen unerhört provokanten Entwurf eigenwilliger Bibelauslegung. Diese Provokation gründet in dem verwegenen Anspruch des Autors, durch prinzipielle Umstülpung der biblischen Heilsgeschichte die Totalität menschlicher Schuld ausschließlich Gott selbst anzulasten. – Entsprechend evoziert die Erstlektüre zunächst einen Eindruck von Ratlosigkeit und Verwirrung, ja ein Eingeständnis der eigenen Hilflosigkeit, wenn eine spontane Kontroverse zu leisten wäre. – Diese Ratlosigkeit bezüglich B.s „Anti-Exegese“ wird zusätzlich firmiert vom eigenwilligen Stil des Autors, dessen stupende Gelehrsamkeit zwar fasziniert, aber eine systematische Erfassung und einen argumentativen Nachvollzug seiner Hermeneutik fast unmöglich macht; übrigens typische Manier B.s, eigenwilliges Etikett all seiner Essays, die sich durch eine enge Verschränkung von Logik und Assoziation auszeichnen.

Die „Matthäuspasion“ fordert und beansprucht den Leser insbesondere durch die Fülle des verarbeiteten Materials. Ihre verschachtelt dargebotene Exegese reicht vom Schöpfungsbericht über die Opferung Isaaks (Gen 22) bis zur Geheimen Offenbarung. Sie bezieht die kanonische Weisheitsliteratur ebenso ein wie apokryphe Evangelien und apokalyptische Schriften. Dieser in sich schon unsystematisch bearbeitete Bogen wird zudem unterbrochen und durchsetzt mit Aphorismen von Origenes über Goethe bis Wittgenstein und Freud. Streng argumentative Kohärenz ist nur im ersten Kap. „Horizontabschreitung“ (7–20) und im Schlußtraktat „Die Exzesse des Philosophengottes“ (295–307) aufweisbar. – Ein logisches Implikat aber liegt dem Gesamtduktus zugrunde, das für die „Theo-Logia“ der „Matthäuspasion“ die entscheidende Wei-