

IRLENBORN, BERND / TAPP, CHRISTIAN [HGG.], *Gott und Vernunft*. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers (Scientia & Religio; Band 11). Freiburg i. Br.: Alber 2013. 339 S., ISBN 978-3-495-48562-0.

Richard Schaeffler gehört gewiss zu den anregendsten Religionsphilosophen im deutschen Sprachraum. Das macht auch der vorliegende Sammelband deutlich, dessen Ziel es ist, das Denken Richard Schaefflers „in die Kontexte heutiger Philosophie und Theologie hinein zu vermitteln“ (9).

Mit dem Thema „Transzendentalphilosophie heute“ befassen sich zu Beginn *R. Schaeffler* und *B. Irlenborn*. Schaeffler macht in seinem Beitrag deutlich, zur Beantwortung der religionsphilosophischen Schlüsselfrage nach der Identifizierung des Spezifikums des Religiösen sei der Rückgriff auf Husserls Lehre von der Korrelation von Noesis und Noema erforderlich, denn nur in der religiösen Noesis sei das religiöse Noema ursprünglich erschlossen und nur das religiöse Noema könne auf spezifisch religiöse Weise intendiert werden. Dieses Grundgesetz habe wie alle Aussagen der philosophischen Phänomenologie transzendentalen Charakter. Es benenne die Bedingung dafür, dass unserer Theorie und Praxis etwas mit dem Anspruch absoluter Geltung gegenübertritt. Und in diesem Sinne spreche die Transzendentalphilosophie von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Nach Schaeffler ist also „das Programm einer transzendental verstandenen Phänomenologie der Religion, die den Sachgehalt unserer intentionalen Akte aus der strengen Korrelation von Noesis und Noema herleitet, durch eine ebenso transzendental verstandene Sprachphilosophie einlösbar“ (31). Irlenborn geht anders als Schaeffler von einer Krise des transzendentalen Denkens in der Gegenwart aus und versucht vor diesem Hintergrund eine Einordnung und Bewertung des philosophischen Projekts von Richard Schaeffler und dessen These, dass eine philosophische Theologie heute nur noch als transzendente Theologie möglich sei. Irlenborn formuliert drei Hypothesen, die man „aus der Sicht von Schaefflers Transzendentalphilosophie als Stärken von dessen transzendentaler Theologie und gleichzeitig als Kritikpunkte der analytischen Rede von Gott angeben könnte“ (48). Erstens verweist er darauf, dass die analytische Religionsphilosophie den von ihr verwendeten Begriff „Gott“ nicht aus dem Anschauen und Denken des Subjekts entwickelt; vielmehr überträgt sie diesen Begriff als Lehnwort aus einer jeweiligen Glaubenstradition in die Philosophie „ohne eine kritisch-hermeneutische Bewährung durch religiöse Erfahrung und damit ohne eigenständige Prüfung, ob der philosophisch erkannte oder gerechtfertigte Gott tatsächlich identisch ist mit dem Gott der religiösen Tradition“ (ebd.). Daraus ergibt sich zweitens, dass die analytische Philosophie den Rückbezug auf Gott „allein positivistisch durch den Rekurs auf die faktisch vorkommende Gottesrede innerhalb einer spezifischen religiösen Tradition bzw. Sonderwelt oder eines theistischen Bezugsrahmens aufzeigen“ (ebd.) kann, wohingegen die transzendentalphilosophische Theologie diesen Rückbezug in einer normativen Weise bereits vorphilosophisch im säkularen Diskurs verorten kann. Drittens schließlich hat die transzendente Methode gegenüber der analytischen Philosophie nach Schaeffler den Vorzug, dass sie auch Gottesprädikate entfalten kann, die nicht zum traditionellen Bestand der Philosophie und Theologie gehören.

Drei weitere Beiträge wiederum von *R. Schaeffler* und zudem von *R. Hobmann* und *K. Sander* befassen sich mit dem Thema „Gottesrede in der gegenwärtigen Transzendentalphilosophie“. Schaeffler geht in seinem zweiten Beitrag der Frage nach, ob sich der Freiheitsbegriff als Gottesbegriff eignet. Vielfache Weisen, wie in der Sprache der Religion von Gott gesprochen wird, so macht er deutlich, bezeichnen „Modi seiner befreienden Freiheit“ (86). „Freiheit, die frei macht“, gehöre mithin zu den Unterscheidungsmerkmalen, an denen deutlich werden könne, dass hier wirklich Gott und nicht ein Dämon am Werke gewesen sei. Näherhin bestimmt er „Freiheit, die frei macht“, als das *principium actuum*, in einem an Aristoteles orientierten Sprachgebrauch also als ‚diejenige ‚göttliche Natur‘, die den Übergang von Gottes Sein [...] zu seinem Wirken vermittelt‘ (ebd.). Der Begriff „Freiheit, die frei macht“ hat Schaeffler zufolge vor anderen Begriffen, die dem Beter angeboten werden können, um den Gott zu bezeichnen, auf seine Verehrung sich bezieht, einen methodischen Vorzug. Denn es handelt sich hier um einen Begriff, der die Unbegreiflichkeit Gottes nicht aufhebt, sondern ihn in dem Sinne deutet, dass er klarstellt: „Es ist die Freiheit Gottes, die es unmöglich macht, sein Wirken aus Gründen zu deduzie-

ren (87). Gleichzeitig ermögliche es ein solcher Begriff, „sich dem unbegreiflichen Gott anzuvertrauen“ (ebd.). Hohmann vergleicht in seinem Beitrag die dialogische Erfahrungstheorie Schaefflers mit der Erstphilosophie D. Henrichs und K. Müllers. Beide Spielarten heutigen transzendentalen Philosophierens münden ihm zufolge in die Dimension transzendentaler Theologie. Während Schaeffler durch die verschärfte Problematisierung der Welterfahrung des Subjekts zu einem Gottesgedanken als „Hoffnungspostulat“ gelangt, steigt Müller ebenso wie Henrich „in die Selbsterfahrung des Subjekts ein und gelangt im Anschluss an die Tradition der spekulativen Metaphysik der Neuzeit in ‚Wirklichkeitskontinuität‘ vom Selbstbewusstsein zum Absoluten als dessen Grund“ (117). Für Schaeffler bestätigt sich durch die Symmetrie von postulatorischem Gottesglauben und religiöser Erfahrung der Gott der christlich-jüdischen Tradition. Die Disparatheit von Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten, die die menschliche Vernunft an den Rand des Scheiterns bringen, darf, wie er sich ausdrückt, „als von der Einheit der göttlichen Blick auf uns und die Welt umgriffen und so ‚gesichert‘ gedacht werden“ (ebd.). Im Gegensatz zu Schaeffler sieht sich Henrich in seiner Konzeption des Absoluten als Grund des Selbstbewusstseins nicht auf den theistischen Gott verwiesen, sondern eher auf die All-Einheits-Vorstellungen fernöstlicher, nichttheistischer Religionen. Für Müller hingegen ist ein mit Fichte explizierter Gottesbegriff sehr wohl anschlussfähig an eine theistische Gottesvorstellung und erst recht an ein trinitarisches Gottesverständnis. Man müsste sich in diesem Falle allerdings der Einsicht öffnen, „dass das in der theistischen Kosmologie unterstellte Verhältnis von Gott und Mensch wohl nur als Pantheismus konsistent gedacht werden kann“ (118). Es müsste mit anderen Worten das im Theismus gedachte Gegenüber von Gott und Welt „in Richtung eines Inseins der Welt in Gott überschritten werden, wie es [...] die christliche Mystik von jeher getan hat“ (ebd.). Sander diskutiert Schaefflers an Kant anknüpfende Konzeption eines postularischen Gottesglaubens. Kann ein solcher Glaube, so fragt er, Gott überhaupt in seiner ganzen „Göttlichkeit“ gerecht werden, und lässt er sich im Zeitalter analytischer Philosophie verteidigen? Sander ist bezüglich beider Probleme skeptisch. Seines Erachtens muss man nach einer zusätzlichen Basis für die Plausibilität des Gottesglaubens Ausschau halten. In diesem Zusammenhang erinnert er daran, dass Phänomenologie und Existenzialismus davon ausgehen, „dass selbst-bezogene Sinngebungen scheitern und ‚zur Befestigung des Ich in seiner Geistigkeit‘ die ontologische Frage nach einem ‚absoluten Sinn‘ gestellt werden müsse“ (17). Schaeffler hat allerdings gegen solche Letztbegründungsprogramme, wie man sie etwa bei Hansjürgen Verweyen und Klaus Müller findet, eingewandt, dass solche Programme der Mehrdimensionalität des Sinnbegriffs nicht gerecht werden könnten. Denn nicht mit jedem partikularen und individuell empfundenen Sinn sei ein ultimativer Sinn des Ganzen verbunden. Sander gibt hier freilich zu bedenken, dass ein Sinn, den eine Person nur für sich findet, auch zur Last werden könne, wenn es zu einer drastischen Veränderung der eigenen Lebenssituation komme, dass aber ein „Sinn an sich“ in einer ganz anderen Weise dem Leben einer Person Halt geben könne als der Sinn, den diese sich letztlich selbst verleiht und den sie auch aus eigener Kraft tragen muss.

Interesse verdienen sicherlich die beiden Beiträge der Herausgeber *Tapp* und *Irlenborn*, die sich mit Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise befassen. Die beiden klassischen Fragen der Fundamentalthologie „An Deus sit und quid sit?“ bleiben zwar, wie Tapp betont, für Schaefflers Ansatz bedeutsam, werden aber in dessen Konzeption von Transzendentalphilosophie „anders beantwortet als durch Gottesbeweise, nämlich durch die wechselseitige Auslegung von Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung“ (18). Den klassischen Gottesbeweisen wird dagegen von Schaeffler die Beantwortung dieser Fragen nicht mehr zugetraut. Sie werden von ihm vielmehr verstanden „als Vorzeichnungen von Programmen zum Erwerb religiöser Erfahrung“ (ebd.). Tapps Beitrag enthält mehrere kritische Rückfragen an Schaefflers Ansatz. So fragt er etwa: Bleiben statt der Abhängigkeit der klassischen Gottesbeweise in Schaefflers Reinterpretation nicht ähnliche Probleme, was den Ausschluss des unendlichen Regresses angeht? Konkret: Wie kann man jemals von den Spuren des Einheitsgrundes auf diesen Einheitsgrund selbst zurückschließen wie von der Handschrift auf ihren Urheber bzw. wie kann man von einer Erfahrung des Heiligen auf das Heilige selbst zurückschließen, wenn man nicht ausschließen kann, dass es unendlich viele Zwischenstufen gibt? Weitere Fragen Tapps lauten: „Beant-

wortet die Transzendentalphilosophie wirklich die Frage ‚An Deum sit?‘ oder stellt sie nur Kriterien für deren Beantwortung auf? Ist man mit Schaefflers Unterscheidung von angemessenem und unangemessenem Verständnis des Heiligen nicht auf einen (schwachen) theologischen Realismus festgelegt, der in Spannung zum Grundanliegen der Transzendentalphilosophie steht“ (18)? Schließlich stellt Tapp auch die Frage nach dem Sinn und den Grenzen der von Schaeffler verwandten Metapher vom „Lesen im Buch der Welt“ (149). Einerseits steht für Tapp außer Frage: Hiermit werde von Schaeffler „ein Denkmodell dafür gefunden, dass das Heilige nicht unmittelbar als Gegenstand der Erfahrung auftritt, ohne dass es im anderen Extrem eine rein subjektive Deutungstheorie würde“ (ebd.). Wie ein Buch objektiv von einem Autor geschrieben ist, ohne dass man dies im Buch selbst nachlesen könne, so sei es auch möglich „einen objektiven Weltenautor anzunehmen, auch wenn dieser in der Welt nicht vorkommt“ (ebd.). Andererseits fragt sich für Tapp freilich auch: „Was deckt den Singular bei der Verwendung der Metapher des ‚Lesens im Buch der Welt‘ ab – und was macht Schaeffler so sicher, dass ein Buchautor dem religiösen Menschen näher steht als eine Erstsursache“ (18)? Generell hält Tapp Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise in einer erweiterten Transzendentalphilosophie zwar für einen echten Gewinn; allerdings stellt sie seiner Meinung nach keinen Ersatz für die klassischen Argumente dar. Für Irlenborn stellen die von Schaeffler umgedeuteten Gottesbeweise „eher so etwas wie eine hermeneutisch-kognitive Umorientierung des Erfahrenden“ dar, weniger jedoch oder höchstens sehr mittelbar „eine ontologische Spurensuche über empirisch wahrnehmbare und wissenschaftlich diskutierbare Sachverhalte wie etwa im traditionellen kosmologischen oder teleologischen Gottesbeweis“ (165). Diesen mittelbaren und eher hermeneutischen Rekurs auf die Existenz Gottes betrachtet er zwar als „eine wichtige Deutungshilfe für die philosophische Suche nach Spuren der Präsenz des Unbedingten und allem Bedingten“ (ebd.). Zugleich ist er aber auch der Meinung, mit dem nur indirekten Bezug zu ontologischen Implikationen stünden die neu gedeuteten Gottesbeweise in der Gefahr, „die Anschlussfähigkeit der philosophischen Gottesrede in Bezug auf naturwissenschaftliche Debatten zu verlieren“ (ebd.).

Mit Schaefflers Theorie der religiösen Erfahrung befassen sich die Beiträge von *M. Hansberger* und *C. Weidemann*. Hansberger vergleicht Schaeffler Theorie religiöser Erfahrung mit den analytischen Arbeiten zu diesem Thema. Alston und Swinburne versuchen religiöse Erfahrungen in Analogie zu Sinneserfahrungen zu verstehen, die sich durch ein direktes Gewahrsein ihres Gegenstandes auszeichnen, Proudfoot führt die religiöse Erfahrung hingegen auf eine Interpretationsleistung des Subjekts zurück. Erst durch die Einordnung in ein Überzeugungssystem und eine religiöse Praxis wird ihm zufolge ein Erlebnis zu einer religiösen Erfahrung. Hansberger diagnostiziert in beiden Fällen eine reduktionistische Verkürzung. Seines Erachtens degradiert die Vorstellung einer unmittelbar gegebenen, vorbegrifflichen religiösen Erfahrung Letztere zu einem bloßen Stimulus. Wer hingegen religiöse Erfahrung als bloßes Produkt des kulturellen Kontextes betrachte, für den gerate die Möglichkeit aus dem Blick, dass hier etwas Spezifisches erfahren werde. Weiterführend ist in diesem Fall nach Hansberger die mittlere Position Schaefflers, der zwischen subjektiven, irrtumsimmunen Erlebnissen und objektive Geltung beanspruchender Erfahrung unterscheidet und auf diese Weise weder dem Trugbild vom „Mythos des Gegebenen“ noch der Vorstellung einer willkürlichen Interpretation von Erlebnisinhalten erliegt. Gemeinsamkeiten zwischen Alston und Schaeffler bestehen allerdings nach Hansberger insofern, als beide unter Verweis auf die Pluralität von Erfahrungsweisen einen „epistemischen Imperialismus“ ablehnen, „der Kriterien und Regeln der ‚doxastischen Praxis‘ sinnlicher Wahrnehmung auf alle anderen Praktiken der Überzeugungsbildung, einschließlich der religiösen, ausweitet“ (19f.). Die Tatsache, dass religiöse Erfahrungen nicht in derselben Weise reproduzier- oder überprüfbar sind, stellt nach Hansberger hingegen keinen schlagenden Einwand gegen ihre Objektivität dar. Weidemann bezweifelt in seinem Beitrag grundsätzlich, dass es in unserer Welt so etwas wie genuine religiöse Erfahrung gibt. Wenn überhaupt, dann gebe es, so meint er, religiöse Erfahrung allenfalls „bei ausgewählten Personen der Heilsgeschichte“ (221). Er bestreitet unter Berufung auf Kant die Möglichkeit, „objektiv gültige Erfahrungsurteile auf individuell ‚unvertretbare‘ Erlebnisse zu gründen“ (20). Im Übrigen ist er der Meinung, die faktische Ungleichverteilung irdischer Erfahrungen der numinosen Wirklichkeit stelle „geradezu einen Skandal“ (ebd.).

dar, der die Kohärenz der christlichen Gottesvorstellung bedrohe oder, wenn die Kohärenz durch Unterstellung höherer Motive oder verborgener metaphysischer Notwendigkeiten gesichert werde, in einen moralischen Skeptizismus führe.

Das Problem der religiösen Pluralität in Schaefflers Philosophie wird in den Beiträgen von *B. Nitsche* und *A. Koritensky* aufgegriffen. Positiv stellt Nitsche bei Schaeffler heraus, dass dieser in seinem religionsphilosophischen Ansatz die Bedingungen des geschichtlichen Wandels der transzendentalen Strukturen und ihre sprachlich kulturelle Formung bedenkt und zugleich darum bemüht ist, diese Methode phänomenologisch abzusichern, um den Sachbezug zu wahren. Hinsichtlich der Pluralität religiöser Erfahrungssysteme stellt er fest: Insofern die Religion ein nicht unwesentlicher Teil der Wirklichkeitsdeutung ist, könne es so etwas wie einen hermeneutischen Wettstreit unter ihnen geben. Da die Deutungsprozesse aber in einem endlichen Horizont stehen, sei deren Pluralität unvermeidlich. Dieses Faktum nötige zum Eintritt in einen Dialog, für den Nitsche „ein richtig austariertes Verhältnis von begründeter Zurückweisung des Nachvollzugs fremder Erfahrung und der Bereitschaft, sich auf das Hören fremder Erfahrungen einzulassen“ (20f.) verlangt. Koritensky geht der Frage nach, unter welchen Bedingungen sich das Verhältnis von Einheit und Pluralität, das für das Verhältnis einzelner Erfahrungsfelder zur Gesamtwirklichkeit konzipiert wurde, auf Einheit und Pluralität eines solchen Erfahrungsfeldes wie der Religion anwenden lässt. Er stellt fest: Pluralität innerhalb eines Erfahrungsfeldes sei im Rahmen einer dialogischen Erkenntnistheorie aufgrund der Unabschließbarkeit menschlicher Erfahrung unvermeidlich und zweifellos auch nützlich, weil sie die Einsicht befördert, dass unser Erkennen immer vorläufig ist. Pluralität sei aber „kein wirkliches Ideal, sondern immer eine Herausforderung, die nach Überwindung ruft“ (251). Sich mit der Pluralität innerhalb eines Erfahrungsfeldes abzufinden, wäre nämlich „gleichbedeutend mit dem Abbruch des dialogischen Erfahrungsprozesses“ (ebd.).

Zur Frage nach der konfessionellen Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft äußern sich der protestantische Theologe *J. Zächhuber* und der katholische Ökumeniker *B. Neumann*. Nach Zächhuber spricht viel für ein „Komplementaritätsmodell“, dem zufolge „sowohl Philosophie als auch Theologie jeweils vollständige und gleichwohl unterschiedene Theorien der Wirklichkeit als Ganzer entwickeln [...], die insofern verschieden sind, als sie von unterschiedlichen Prinzipien bestimmt sind, ohne deshalb widersprüchlich zu sein“ (269). Eine solche Juxtaposition beider Bereiche unterscheidet sich deutlich von anderen Konzeptionen, die „von einem natürlichen Punkt“ ausgehen, „an dem der Philosoph gewissermaßen seinen Staffelstab an den Theologen übergibt“ (ebd.), und sie ermöglicht es dem Philosophen, zu allen theologischen Fragen begründet Stellung zu nehmen. Wenn Zächhuber Schaefflers Projekt einer „[p]hilosophische[n] Einübung in die Theologie“ in diesem Zusammenhang „in Richtung eines Konkurrenzunternehmens zur Theologie“, interpretiert, dann setzt er, wie die Herausgeber in der Einleitung betonen, allerdings einen Akzent, der „nicht spannungsfrei zu Schaefflers eigenen Intentionen steht“ (22). Neumann nimmt in seinem Beitrag dankbar zur Kenntnis, „dass für Zächhuber die konfessionelle ‚Matrix‘ in der Frage nach Philosophie und Theologie nicht sehr hilfreich erscheint“ (271). Gleichzeitig hat Neumann bei manchen evangelischen Positionen bis heute den Eindruck, „ihnen täte eine ausdrückliche philosophische Einübung in die Theologie durchaus Not, weil sie mindestens in der Gefahr eines Fideismus stehen“ (271f.). Umgekehrt gibt es ihm zufolge in der Bestimmung der beiden Größen Philosophie und Theologie auch nach wie vor auch die „typisch katholische“ Gefahr eines die Geschichte nicht wirklich ernstnehmenden Traditionalismus. Mit Schaeffler plädiert Neumann dafür, dass ein sinnvoller Dialog über verschiedene plurale Entwürfe „nur dann möglich ist, wenn die Einheit der Welt und damit auch die Einheit der Wahrheit in Form eines philosophischen Postulats ‚erhofft‘ wird“ (281). Der eigene Wahrheitsanspruch wird auf diese Weise zu einer Voraussetzung dafür, „auch noch ‚im Widerspruch‘ zu lernen und in einen echten hermeneutischen Wettbewerb mit anderen Überlieferungen einzutreten“ (22). Diese Bewährungsprobe mit offenem Ausgang gilt nach Neumann „für den gesamten Entwurf Schaefflers und ist die Folge der bleibenden Lernbereitschaft der Philosophie (wie auch der Theologie), die sich aus seinem grundlegenden Ansatz ergibt“ (282).

Der Sammelband schließt mit Überlegungen von *T. Deutsch* und *S. Walser* zu Schaefflers Theorie des Gebets. Nach Deutsch ist das zentrale Moment der Gebetslehre

Schaefflers die Betonung des Zusammenhangs von transzendentalphilosophischer Erkenntnistheorie und Gebetslehre. Denn erst die Einsicht in die drohende Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs eröffne den Blick für „die Plausibilität eines Betens, das als Sprachhandlung dem Denken die für die Fähigkeit der Erfahrung notwendigen Koordinaten von Ich-Konstanz und Weltkohärenz wieder gewährt“ (297). Schaeffler geht also davon aus: „Denken braucht Beten“ (ebd.). Nach Deutsch gilt es bei einer theologischen Rezeption von Schaefflers Gebetslehre freilich abzuwägen, ob es vertretbar ist, ohne Wenn und Aber die Position Schaefflers zu übernehmen und damit „in Kauf zu nehmen, die religiöse Wirklichkeit des Gebetes eventuell auf ein transzendentalphilosophisches Prokrustesbett zu spannen“ (298f.) Andererseits stellt Deutsch positiv heraus, Schaefflers Überlegungen zum Gebet eröffneten einen Raum, in dem Rahners und von Balthasars Gebetstheologien einander begegnen und kritisch weitergeführt werden könnten. Walser macht die Bedeutung der Gebetslehre Schaefflers an zwei Thesen fest. Erstens, so schreibt er, betone Schaeffler zu Recht, das Gebet sei „als dialogisches Phänomen nur dann angemessen beschrieben, wenn beide Seiten des Dialogs ausreichend einbezogen werden“ (22f.), und zweitens betone er entgegen einem von bestimmten mystischen Traditionen beeinflussten Gebetsverständnis, welches das Schweigen vor dem Geheimnis des Göttlichen zur Höchstform des Betens erhebt, zu Recht die Sprachlichkeit des Gebetes.

Als Fazit bleibt: Schaefflers provokante These, dass der transzendentalphilosophische Ansatz der einzig gangbare Weg sei, einen autonomen Gottesbegriff zu entfalten und so der Religion auf säkularem Feld ihre Bedeutung zu sichern, hat in dem vorliegenden Sammelband ein vielstimmiges Echo gefunden. Dies entspricht der aktuellen philosophischen Großwetterlage, die nicht durch die Dominanz einer bestimmten Schulrichtung gekennzeichnet ist, sondern durch einen Pluralismus unterschiedlicher Ansätze. Um das transzendente Denken ist es – darin dürfte Irlenborn Recht haben – in den letzten Jahren stiller geworden. Denn es gibt derzeit zweifellos eine Tendenz zur Detranszendentalisierung im Kontext pragmatistischer Entwürfe. Hinzu kommt die wachsende Rezeption analytischen Denkens. Hohmann hat mit Recht auch auf die Bedeutung erstphilosophischer Ansätze im deutschen Sprachraum hingewiesen. Trotz des Bedeutungsverlusts transzendentalen Denkens billigt Irlenborn Schaefflers komplexem transzendentalphilosophischen Entwurf „eine Ausnahmestellung [...] im Feld der Religionsphilosophie“ (37) zu. Profiliert ist Schaefflers Denken aber noch in einer anderen Beziehung. In Zeiten, in denen, wie Nitsche betont, kulturelle und religiöse Vielsprachigkeit zu einer „Standardforderung im interreligiösen Gespräch“ (236) avanciert – Nitsche nennt hier als Beispiel den religiösen Virtuosen, der den Weg religiöser Mehrsprachigkeit und transversaler Glaubenspraxis beschritten hat –, verdient es zweifellos Beachtung, dass man in Schaefflers Werk von einer, wie Koritensky formuliert, „spezifische(n) Eigenperspektive“ (252) ausgehen kann, welche diejenige des Christentums ist.

H.-L. OLLIG SJ

DREIER, HORST, *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates* (Fundamenta Juris Publici; 2). Tübingen: Mohr Siebeck 2013. XIII/151 S., ISBN 978-3-16-152962-7.

Horst Dreier [= D.], heute ordtl. Professor an der juristischen Fakultät Würzburg, half dort als Assistent am Lehrstuhl Hasso Hofmanns und unterstützte neben seiner damaligen umfassenden rechtsphilosophischen Forschung und Lehre bereits intensiv die Studierenden. In jenen Jahren verfasste er neben anderen Werken eine gelehrte und hilfreiche wissenschaftliche Arbeit über Hans Kelsens Ansatz (1986, <sup>21</sup>1990); viele weitere Titel folgten. Schließlich gab er als Ordinarius an diesem Lehrstuhl 2004 die inspirierende, wegweisende Festschrift zum 600. Bestehen der Würzburger juristischen Fakultät unter dem Titel „Raum und Recht“ mit heraus. Nun hat D. einen seiner zahlreichen Vorträge zu einer Schrift in vier Kapiteln erweitert und veröffentlicht. In ihr charakterisiert er sein Verhältnis zur Rolle von Religion in Gesellschaft und Staat, stellt dazu zahlreiche interessante Fragen und erarbeitet seine Antworten im Dialog mit abweichenden Weltanschauungen.

Der Kern von D.s Ansatz lässt sich am Ende seiner Schrift auf S. 110f. finden. Er betont dort, dass er eine Resakralisierung von Staat und Verfassungsrecht zutiefst ab-