

Richard Schaefflers Gebetsdenken

VON HANS-LUDWIG OLLIG SJ

Unter den zahlreichen Arbeiten, die zu Schaefflers Religionsphilosophie in den letzten Jahren erschienen sind, kommt einer unlängst erschienenen Studie von Stefan Walser sicherlich eine Sonderstellung zu, denn Walser hat dort den Versuch unternommen, all jene Elemente zusammenzutragen, die sich „im gesamten philosophischen Werk Schaefflers zur Gebetsthematik im engeren Sinn sowie zu den sich anschließenden Metafragen religiösen Sprechens finden“¹. Im ersten Teil behandelt er ausführlich die religionsphilosophische Methodik Schaefflers sowie Hermann Cohens als einen „für die Gebetsthematik wichtigen ‚Vordenker‘“² Schaefflers. Im zweiten Teil geht es ihm darum, „die strukturelle und inhaltliche Tiefendimension des Gebetsaktes mit den Mitteln des philosophischen Denkens soweit zu erhellen und anhand der Zeugnisse der jüdisch-christlichen Tradition freizulegen, dass die Theologie und der Beter selbst ein Interpretationsangebot erhalten, um die Bedeutung dieses Aktes besser zu erfassen und ein Bewusstsein dafür einzuüben, was Beten eigentlich ist“. Der dritte Teil will dieses Angebot „theologisch erproben, indem gezielte Rückfragen an sein Konzept gestellt und mit zentralen Positionen des christlichen Gebetsverständnisses konfrontiert werden“. Abschließend soll auf eine aktuelle Herausforderung hingewiesen werden, der sich ein Gebetsdenken, wie es Schaeffler entwickelt hat, in unseren Tagen stellen muss.

Walers Zusammenschau der Gebetslehre Schaefflers

Der Ausdruck ‚religionsphilosophische Gebetslehre‘, der im Untertitel der Arbeit vorkommt, meint nach Walser, dass das Gebet von Schaeffler als „Gegenstand des religiösen Vollzuges [...] mit der Methodik der Religionsphilosophie untersucht wird“³. Das Material seiner philosophischen Reflexion gewinnt er dabei „durch einen weiten Blick auf die gesamte Heilige Schrift“ sowie auf „ausgewählte liturgische Quellen“ aus Christentum und Judentum. Methodisch geht er so voran, dass er auf dem Hintergrund der kantischen Transzendentalphilosophie „eine sprachphilosophische Fortschreibung dieser Denktradition“ betreibt. Außerdem ist er davon überzeugt, „dass das Proprium des Gebetes nur im Gebetsakt selbst und durch das sprachliche Zeugnis betender Menschen ‚originär‘ gegeben ist“⁴. Deutlich ist hier auch die Orientierung Schaefflers an der phänomenologischen Tradition, deren Protagonisten „beharrlich am Primat des Gebetsaktes festhalten“. Schaeffler praktiziert also eine „dreifache religionsphilosophische Methodenkombination“, für die nach Walser gilt: „Die Weite des phänomenologischen Blicks soll in einem ausgewogenen Verhältnis zur konkreten Analyse sprachlicher Gebetszeugnisse stehen und dabei einbezogen bleiben in einen transzendentalen Denkhorizont, der nach den Bedingungen solchen Betens und den zugrundeliegenden Anschauungsformen, Ideen, Kategorien fragen lässt.“ Nach Walser darf diese von Schaeffler entwickelte religionsphilosophische Methodik „angesichts ihrer Exemplifizierung an der Gebetsthematik als erprobt und [...] außerordentlich fruchtbar beurteilt werden“.

Näher geht Walser auf zwei systematische Annäherungen an das Problem des Gebetes ein, die bei Schaeffler eine wichtige Rolle spielen und sich „unter die beiden Begriffe ‚Acclamation‘ und ‚Doxologie‘ subsumieren lassen“. In seiner ursprünglichsten Form ist das Gebet für Schaeffler „gründende Anrufung des Namens Gottes“. In der Tradition Cohens versteht er „die Namensanrufung als ‚Sprachhandlung‘, das heißt als einen

¹ S. Walser, *Beten denken. Studien zur religionsphilosophischen Gebetslehre Richards Schaefflers*, Freiburg i. Br. 2015, 388.

² Ebd. 23 (auch zum Folgenden).

³ Ebd. 388 (auch zum Folgenden).

⁴ Ebd. 389 (auch zum Folgenden).

sprachlichen Ausdruck, der vor aller propositionalen Aussageabsicht eine Handlung vollzieht, nämlich den Eintritt in eine lebendige Gesprächssituation“. Durch die ‚acclamatio‘ gibt es Raum für den Akt des Erzählens, in dem „inhaltslos ausgelegt“ wird, „was in der schlichten Anrufung des Namens bereits impliziert ist“⁵. Die „Korrelation mit Gott“, in die der Beter eingetreten ist, konkretisiert sich nach Schaeffler weiter „in verschiedenen Gebetsmodi, je nachdem, wie kongruent beziehungsweise divergent der Beter den Akt der Namensanrufung in der aktuellen Gebetsituation erlebt (rühmende Anamnese, Dank und Klage, Bitte)“⁶. In einer Analyse der grammatischen und semantischen Struktur dieser Sprachhandlungen macht Schaeffler deutlich, „dass der Beter immer schon bestimmte Ideen und Kategorien in Anspruch nimmt und auf religiöse Weise interpretiert“. Ausgehend von diesen transzendentalen Implikationen entwickelt er nach Walser eine für sein Gebetsverständnis zentrale und in ihrer Herleitung überaus komplexe These, die besagt: „In der Anrufung des Namens konstituiert sich für den Beter die Einheit der Welterfahrung, die Einheit seiner Subjektivität sowie die Einheit der Geschichte.“

Schaeffler benennt aber noch eine „zweite Perspektive auf die gott-menschliche Korrelation im Gebet“. Für ihn spiegelt sich „die spezielle Erfahrung des Heiligen [...] in der menschlichen Vernunft als ‚Doxo-logie‘ wider, das heißt wörtlich als Antwort (Logos) auf den Anspruch der aufscheinenden Herrlichkeit (Doxa)“. Wichtig ist in diesem Zusammenhang: „Der Mensch kann die Herrlichkeit Gottes weder begrifflich fassen (im Verbum Mentis) noch angemessen ins gesprochene Wort bringen (Verbum Oris)“. Vielmehr wird er „vom Heiligen selbst herausgefordert und ermutigt zu [...] Antwortversuchen“, die, stets vorläufig und überbietbar, „eine Dynamik der doxologischen Wechselrede in Gang bringen“. Walser betont: Diese ‚Doxo-logia‘ führe nach Schaeffler weder in ein menschliches Selbstgespräch noch lasse sie den Menschen aus Ehrfurcht vor dem unbegreiflich Heiligen verstummen. Außerdem verweist er auf die Bezüge, die zwischen Schaefflers Begriff der Doxologie und seiner Theorie bestehen, Erfahrung sei Dialog mit der Wirklichkeit. Sie werden daran deutlich, dass Schaeffler davon ausgeht, dass gelungene religiöse Erfahrung „Dialog mit der je größeren Herrlichkeit“ sei. Im Übrigen gilt, dass „jede einmal gemachte Erfahrung des Heiligen und jedes daraufhin gesprochene menschliche Wort der ‚Doxo-logie‘ [...] bleibende Bedeutung innerhalb eines dialogischen Erfahrungsprozesses“ behält, „der den Betenden dazu anleitet, dem Heiligen immer wieder auf neue Weise zu begegnen und den Bedeutungsgehalt vergangener religiöser Erfahrungen besser zu verstehen“.

Walser stellt weiterhin klar, dass sich Namenanrufung und Doxologie „sowohl aus der individuellen Sicht des Beters als auch in der intersubjektiven Perspektive einer Gebetsgemeinschaft betrachten“⁷ lassen. Schaeffler vertritt mithin weder den Vorrang des persönlichen Gebets noch favorisiert er das Gemeinschaftsgebet, sondern nimmt auch in diesem Fall nach Walser „eine dialogische Perspektivität ein“. Es ist nicht nur so, dass jeder einzelne Gläubige immer schon als Glied der Gebetsgemeinschaft und mit der erlernten Gebetsprache betet, sondern zugleich gilt auch, dass jeder individuelle Beter dazu beiträgt, „dass ebendiese Überlieferungsgemeinschaft und deren sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten lebendig weiterentwickelt werden“.

Welch hohe Bedeutung das Gebet für Schaeffler hat, wird auch daran deutlich, dass es für ihn „die ‚Primärsprache‘ der Religion“ ist. Anhand der grammatischen und semantischen Struktur der Gebetsprache konnte er nach Walser zeigen, dass die Sprache des Gebets autonom und nicht einfach in eine andere Sprache, konkret etwa in die Sprache der wissenschaftlichen Theologie, übersetzbar ist. Zugleich wehrt die Tatsache, „dass das Wort ‚Gott‘ auch in den Sprachen der Theologie und der Philosophie vorkommt, [...] dem Eindruck einer Abgeschlossenheit (Autarkie) der Gebetsprache“. Weiterhin ist es für Schaeffler offensichtlich, dass die hermeneutisch-kritische Metasprache der Theologie „um ihres primären Gegenstandes willen auf das Gebet angewiesen“ ist. Daher gelten

⁵ Ebd. 389 f.

⁶ Ebd. 390 (auch zum Folgenden).

⁷ Ebd. 391 (auch zum Folgenden).

für ihn „der Gebetsakt und seine sprachlichen Zeugnisse [...] als der locus theologicus schlechthin“. Hinzu kommt nach Walser, dass sich auch die Philosophie „des Lehnwortes ‚Gott‘“ bedient, „um die Relevanz und den Realitätsgehalt ihrer Fragestellung auch außerhalb des philosophischen Sprach- und Gedankengebäudes zu begründen“. Zwischen Gebet, Theologie und Philosophie ergeben sich mithin „Interferenzen, die Schaeffler durch die Reflexion auf Referenz und Bedeutungsgehalt der Gottesrede innerhalb des jeweiligen Sprachspiels näher bestimmen kann“⁸.

Schaefflers „umfassende Auseinandersetzung mit dem Gebetsakt“ ist nach Walser „zutiefst motiviert von der Auseinandersetzung mit der analytischen Sprachphilosophie“. Auf dem Spiel steht in dieser Debatte „nicht allein die Legitimation des Betens, sondern des sinnvollen objektiven und wahrheitsgemäßen Sprechens überhaupt“. Zudem bildet die Gebetslehre nach Walser „einen wichtigen Baustein in Schaefflers philosophischem Lebenswerk“, dem es darum geht, „das transzendente Denken Kants im Sinne eines dialogischen Erfahrungsverständnisses weiterzuentwickeln“ und auf diesem Wege „die transzendente Phänomenologie einer linguistischen Wende zu unterziehen“. Weiterhin geht er davon aus, dass wir erkenntnistheoretisch nicht länger von nur einer Welterfahrung und nur einer Subjektivitätsweise ausgehen können, sondern „unterschiedliche ‚regionale‘ Korrelationen von Noesis und Noema“ annehmen müssen, „die sich an strukturierten Sprachen ablesen lassen“.

Einen wertvollen Beitrag, den Schaeffler zu einer speziellen Transzendentalphilosophie der religiösen Erfahrung leistet, sieht Walser darin, dass er am Beispiel des Gebets zeigt, „wie ein ‚Gegenstand‘ und eine Weise der ‚Ich-Identität‘ sowie der Gebrauch von Anschauungsformen und Kategorien auf originäre und nicht ableitbare Weise gegeben sind“. Walser verweist zudem auf die in seinen Augen noch wichtigere Funktion, die Schaefflers Gebetslehre für die allgemeine Transzendentalphilosophie hat. Schaeffler vertritt nämlich die These, dass hinter der Vielfalt der Erfahrungsweisen und der daraus entstehenden Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs „ein Einheitsgrund postuliert werden kann und muss“, und formuliert diesen „in einem weiteren Schritt als transzendentalphilosophischen Gottesbegriff“⁹. Die Tatsache, „dass die drei theoretischen Vernunftpostulate (Einheit von Welt, Ich und Geschichte) aus Schaefflers Erfahrungslehre in analoger Weise auch im Akt des Gebets in Anspruch genommen werden“¹⁰, verdient in diesem Zusammenhang Beachtung. Denn ein wesentlicher Gewinn gegenüber dem epistemologischen Status der Postulate liegt nach Walser darin, dass das, was Schaeffler in seiner Erfahrungslehre aus Vernunftgründen fordert, nicht theoretisch und damit inhaltsleer bleibt, sondern im Gebet „in einem Akt des ‚Zutrauens in die Erfahrung‘ praktisch vollzogen“ wird. Auf diese Weise kann nach Walser gezeigt werden, „dass sich im Gebetsakt exemplarisch realisiert, was transzendentalphilosophisch ‚nur‘ gedacht wird“. Mithin gründet Schaefflers Erfahrungslehre „im Letzten nicht auf einem Begriff, sondern auf einem Namen – auf dem ‚Du einer Begegnung‘“.

Richard Schaeffler und das Bittgebet

Eine Frage stellt sich bei einer Befassung mit Schaefflers Gebetslehre zweifellos. Wenn beten, wie Walter Kasper betont, der Ernstfall des Glaubens ist, dann darf die an Gott gerichtete, auf Erhöhung hoffende Bitte, wie Walser formuliert, „wohl als der ‚Ernstfall des Ernstfalls‘ bezeichnet werden“¹¹. Das wirft aber zwangsläufig die Frage auf, warum „Schaeffler in seiner Gebetslehre das Bittgebet [...] nur sehr marginal behandelt“. In der Darstellung der verschiedenen Gebetsmodi bekennt sich Schaeffler nach Walser „eindeutig zur ‚Dominanz des Dankes‘“, was sich daran zeigt, „dass er das Dankgebet sogar zum Kriterium erhebt, ‚an dem sich auch Klage und Bitte zu bewähren haben“.

⁸ Ebd. 392 (auch zum Folgenden).

⁹ Ebd. 392 f.

¹⁰ Ebd. 393 (auch zum Folgenden).

¹¹ Ebd. 394 (auch zum Folgenden).

man Schaefflers Arbeiten zur Doxologie heranzieht, dann verschärft sich nach Walser dieser „Eindruck der Zurückhaltung gegenüber dem Bittgebet“. Selbst wenn dort der Doxologiebegriff „zunächst epistemologisch und nicht theologisch gebraucht“ wird, lässt sich schwerlich leugnen, dass dadurch der Aspekt von Lobpreis und Dank eine noch stärkere Priorität in Schaefflers Gebetslehre erhält. Walser weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass Schaeffler schon in den ersten Fragmenten seines doxologischen Ansatzes „eine kühne Voraussage über die Vorrangstellung des Lobpreises“ wagt, wenn er prognostiziert, dass sich die Doxologie als „die umfassende Form und der umgreifende Inhalt aller Formen und Inhalte des Gebetes“ erweise. Aus theologischer Sicht stellt sich hier nach Walser die Frage, ob solche Aussagen im Einklang stehen „mit der biblischen Lehre und Praxis des Betens“; aus existenzieller Sicht lässt sich fragen, „ob die ‚Dominanz des Dankes‘ auch der Selbsterfahrung glaubender und betender Menschen entspricht“. Zu denken gibt nach Walser schließlich auch, dass man bei Schaeffler eine „fehlende ‚Theodizee-Empfindlichkeit“¹² diagnostiziert hat.

Bei einer Bewertung von Schaefflers Ausführungen zum Bittgebet erinnert Walser zunächst an eine Grundannahme, von der Schaeffler beim Verständnis der ‚Gebetsmodi‘ ausgeht. Für ihn ist „die Vorstellung eines reinen Bittgebets ohne jeden doxologischen Gestus oder einer ausschließlichen Klage, die den Gottesnamen nicht auch als Adressat des Dankes kennt [...], bereits das Ergebnis einer theologischen Reduktion“. Faktisch zeigt sich nicht nur im Gebetbuch des Psalters, sondern auch in den meisten persönlichen Gebeterfahrungen, dass „die unterschiedlichen Gebetshaltungen entsprechend der konkreten Situationen des Beters stets vermischt und auf ihre jeweiligen Übergänge hin angelegt“ sind. Nach Walser lebt „die biblische Dynamik (!) des Gebets [...] davon, dass der Klagende – woher auch immer – doch noch einen Funken Hoffnung aufbringen kann, um sich nicht endgültig von Gott abzuwenden, sondern beharrlich zu bitten“¹³. Sie lebt weiterhin auch davon, „dass der Dankende seine Erfahrung generalisierend zum Lobpreis ausweitet und mit seinem Dank auch die Hoffnung auf die künftige Zuwendung Gottes bittend ins Wort bringt“¹⁴. Bisweilen ist es auch so, dass „das Dankgebet [...] als ‚Lobpreis unter Tränen‘“ und „die Bitte als ‚Lob aus der Tiefe‘ bezeichnet“ wird. Schließlich verweist Walser auf die strengen Kompositionen der römischen Orationen, in denen uns „die Verknüpfungen von rühmendem Lob (als Akklamation), Dank (in der Prädikation), Bitte (Supplikation) und doxologischer Schlussformel“ begegne.

Walsers zentrales Anliegen ist eine Änderung der Stoßrichtung der Frage nach dem Bittgebet. Ihm zufolge ist die Frage nun nicht mehr, weshalb sich Schaeffler so selten zum Bittgebet äußert; wir müssen vielmehr fragen, wie eine Gebetslehre, die ihren Schwerpunkt offenbar im Dank- und Lobgebet hat, an die gegenwärtige gebetstheologische Diskussion anschließen und zu einem Erkenntnisgewinn beitragen kann. Wenn man im Sinne der eben angedeuteten Kohärenz der Gebetsmodi die philosophisch-theologischen Entwürfe der letzten Jahrzehnte Revue passieren lässt, dann ließe sich, so meint er, „wohl zu jeder Gebetsform auch ein bedeutender Ansatz einer Gebetslehre zuordnen“¹⁵. So gibt es „gebetstheologische Konzepte, die wie Schaeffler den Lobpreis Gottes ins Zentrum stellen“. Andere betrachten die Haltung des Dankes als „Grundcharakteristikum des Gebetes“, und wieder andere „betonen die Anbetung“. Neben den vielen gegenwärtigen Arbeiten, deren Thema die Auseinandersetzung mit dem Bittgebet ist, sind in jüngerer Zeit auch wieder vermehrt Beiträge erschienen, „die für eine Apologie des Klagegebets eintreten und darin eine wichtige Aktualisierung einer Theologie des Gebetes (nach Auschwitz) erkennen“. Walser resümiert: Nicht zuletzt mit Blick auf die Gebetspraxis Jesu sei das Bittgebet „zweifelloso eine besonders wichtige und theologisch herausfordernde Gebetsform“; gleichwohl sei es für Schaeffler nicht der „Zugang zur Gebetsthematik“, was aber „noch keine Abwertung des Bittgebets oder der damit [...] einhergehenden Theodizeefrage“ bedeute. Denn Schaefflers Haupt-

¹² Ebd. 395 (auch zum Folgenden).

¹³ Ebd. 395 f.

¹⁴ Ebd. 396 (auch zum Folgenden).

¹⁵ Ebd. 397 (auch zum Folgenden).

interesse gelte „überhaupt nicht einem bestimmten ‚Gebetsinhalt‘, sondern der ganz elementaren und in keiner Weise selbstverständlichen Vorstellung einer kommunikativen Beziehung zwischen dem ‚Ich‘ des Beters und dem ‚Du‘ Gottes“.

Das Problem der Personalität Gottes

Wenn von Schaeffler das Gebet als Weg zu Gott verstanden wird, dann impliziert das die Vorstellung eines personalen Gottes, gegen die es bekanntlich eine Reihe von Einwendungen gibt. Schaeffler unterscheidet vier sehr unterschiedliche Spielarten einer solchen „Kritik am personalen Gott“¹⁶, erstens Feuerbachs klassischen Anthropomorphismus- und Projektionsverdacht, zweitens Spinozas monistische Alternative, „die diesem Verdacht bereits im Ansatz entgegen, indem sie die Gott-Welt-Differenz auflöst“¹⁷, drittens das rein psychologisch-immanente Gebetsverständnis Bernets, und viertens Jaspers' existenzphilosophisch motivierte Abstinenz von der Anrede Gottes angesichts von dessen absoluter Transzendenz. Zweifellos muss sich Schaeffler in seiner Gebetslehre angesichts dieser Kritik positionieren; allerdings geschieht dies bei ihm nach Walser erst relativ spät in seinen Publikationen nach der Jahrtausendwende. Bei der Auswertung der entsprechenden Fundstellen ist nach Walser zu unterscheiden, „ob (1) der ‚personale Gott‘ im religiösen Sprachspiel vorkommt, oder ob (2) hier ein philosophischer Gottesbegriff beansprucht wird“¹⁸. Schließlich gilt es (3), auch Schaefflers Auseinandersetzung mit dem trinitarischen und vor allem christologischen Personbegriff auszuwerten.

Ad 1) Was die Entstehungsbedingungen des personalen Gottesbegriffs im religiös-internen Sprachspiel betrifft, so vertritt Schaeffler die These: „Das ‚numinose Wesen‘ wird dann als ‚ein Gott‘ mit personalem Antlitz wahrgenommen, wenn der Mensch diese numinose Macht ‚frei und ungenötigt‘ handelnd erfährt“. Diese Macht verfügt über die Freiheit, „die Welt zu schaffen, sich dem Menschen zu offenbaren, und – im Chaos des Weltanfangs wie auch im Laufe der Geschichte – den Sieg des Lebens über die Todesmächte herbeizuführen“¹⁹. Nach Schaeffler führt also „die Erfahrung, dass menschliches Leben stets gefährdet und labil“ ist, man sich aber auf „die heilsame Zuwendung des Heiligen“ verlassen kann, wengleich diese „zutiefst kontingent“ ist, „zur Rede vom personalen Gott“. In der Geschichte des Volkes Israel konkretisiert sich ihm zufolge „diese Erfahrung einer durch alle Wechselfälle der Geschichte beständigen Zuwendung Gottes“, die getragen ist von dem „identitätsstiftenden Bewusstsein von ‚Befreiung‘ und ‚Erwählung“²⁰. Im Ausgang von der exklusiven Gotteserfahrung Israels wagt Schaeffler nach Walser die allgemeine These, „ein Begriff von Gott als ‚Freiheit, die frei macht““, sei geeignet, um gerade die personale Korrelation, die zwischen Gott und Mensch besteht, zu erfassen.

Ad 2) Bei Schaefflers Beantwortung der Frage, „ob sich Personalität auch als ein philosophischer Gottesbegriff rechtfertigen lässt“, wird die Differenz zur Perspektive der klassischen Metaphysik deutlich. Das Attribut der Personalität, „das stets als ein relationaler Ausdruck verstanden wird“, widerspricht nach Walser „dem klassisch-metaphysischen Gottesbegriff eines vollkommenen, unveränderlichen und sich selbst genügenden Wesens“. Für Schaefflers Vorgehensweise ist es charakteristisch, „die Gottesfrage nicht so sehr ‚meta-physisch‘ anzugehen, sondern vielmehr ‚meta-noetisch‘ – d. h. letztlich transzendental: nicht als die Suche nach einem höchsten Wesen, sondern nach dem tiefsten Grund menschlicher Erkenntnisfähigkeit“.

Ein in transzendentaler Reflexion erschlossener Gott beansprucht nach Schaeffler „den epistemischen Status eines ‚Postulates der Hoffnung“²¹. Ein solcher Gott kann zwar nicht bewiesen werden, doch wäre, wie Schaeffler betont, „ohne ihn nicht allein

¹⁶ Ebd. 421.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd. 423.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 424 (auch zum Folgenden).

²¹ Ebd. 426 (auch zum Folgenden).

religiöse Erfahrung, sondern Erfahrung überhaupt unmöglich“. An dieser Stelle seiner Argumentation führt Schaeffler einen neuen Gedanken zum Status der Postulate ein, der nach Walser „nicht übersehen werden sollte“. Bei einer solchen Hoffnung, so betont er, handle es sich stets um einen personalen Akt, durch den der Mensch sich jenem Grund anvertraue, der ihn im Durchgang durch seine radikale Selbstbedrohung zu seinen Akten des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs befähige. Daraus ergibt sich nach Walser: Die für Schaefflers zentrale Dimension der Hoffnung ist „ihrem Charakter nach selbst ein ‚personaler‘ Akt“. Gemäß dem phänomenologischen Grundgesetz muss man davon ausgehen, dass das Personsein Gottes offenbar mit der Weise korrespondiert, wie sich der Mensch auf ihn beziehen kann, „nämlich in personaler Hinwendung“. Mithin steht „die Personalität Gottes [...] in Beziehung zum Menschen als Person“.

Walser nennt es auffällig, dass sich Schaeffler in beiden Kontexten der Rede vom personalen Gott, also im religiös-internen wie im transzendentalphilosophischen Erfahrungskontext, einer strukturähnlichen Argumentation bedient. Für die Personalität Gottes gilt, dass sie sich „aus der begründeten und notwendigen Annahme geschichtsmächtiger, absoluter Freiheit“²² ergibt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Kontexten besteht nach Walser allerdings darin, „dass philosophisch ‚nur‘ postuliert und nicht ‚geschaut‘ werden kann, während die religiöse Erfahrung sich auf die ergangene Zusage der ‚Treue Gottes verlässt“²³. Walser betont, dass beide Weisen des Sprechens von Gott sich gegenseitig bewähren; beide stünden „in hermeneutischem Wechselverhältnis“.

Ad 3) Aufschlussreiche Überlegungen zur Vorstellung von der Personalität Gottes lassen sich auch der Analyse der beiden ursprünglich hellenistischen-metaphysischen Begriffen ‚Natur‘ und ‚Person‘ bezüglich ihrer spezifisch christologischen Verwendung entnehmen. Der Personbegriff ist nach Schaeffler der „theologische Antwortversuch auf die im Evangelium wiederholt aufgeworfene Frage: ‚Wer ist dieser?‘“. Um unterscheiden zu können, „ob der Begriff ‚Person‘ für diese theologische Frage geeignet ist“, analysiert Schaeffler laut Walser „drei unterschiedliche säkulare Kontexte dieses Begriffs“ und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass „alle drei [...] nicht ohne weiteres auf Gott bzw. den Gottessohn angewandt werden“ können.

Was den „kultische[n] Personbegriff“ angeht, so liegt er nach Schaeffler der griechischen Ursprungsbedeutung des Wortes Person am nächsten. In seiner Semantik als Repräsentation ist dieser Begriff ihm zufolge freilich „nicht ohne Modifikationen auf Gott übertragbar, da im kultischen Gebrauch die ‚Person‘ weder der Repräsentierende noch der Repräsentierte, sondern nur die je aktuelle Vermittlungsgestalt (Maske) ist“²⁴. Gott selbst wäre nämlich in diesem Fall „gerade keine Person, sondern überpersönlich“. Daher musste die neutestamentliche Überlieferung „das kultische Personverständnis – auch für die Mittlerschaft Jesu Christi als ‚Ikone des unsichtbaren Gottes‘ (Kol 1,15) – ablehnen“. Im juristischen Kontext findet der Personbegriff seine „Verwendung im römischen Recht im Sinne der Fähigkeit, ‚als Subjekt rechtswirksamer Handlungen tätig zu werden““. Ein solcher Begriff wäre zwar „theologisch als Gottesbegriff applizierbar, jedoch um den Preis, dass alle irdischen Mittler seines Heilswirkens (etwa Propheten und Apostel) bloße Werkzeuge dieser einzigen Person wären, der ‚Sohn‘ aber bestenfalls eine ‚Erscheinungsgestalt‘ des Vaters im Sinne des Modalismus“ wäre. Damit erweist sich die Verwendung des juristischen Personbegriffs als problematisch. Ein moralischer Personbegriff scheint schließlich „auf Gott erst recht nicht anwendbar, weil dieser sich niemals wie eine menschliche Existenz ‚verlieren‘ oder ‚gewinnen‘ kann, also weder Selbstfindung nötig, noch Selbstverlust zu fürchten hätte“. Da aber die moralische Dimension des Personseins immer die Selbsthingabe im Blick auf den Anderen impliziert, ist ein solcher Personbegriff „nicht nur für Gott in sich fragwürdig, sondern insbesondere für Gott als personales Gegenüber des Menschen“. Ein Gott, der selig in sich ruht und daher nichts zu verlieren hat, ist ohne Zweifel „für den Menschen kein möglicher Partner einer interpersonalen Begegnung“ und kann folglich von ihm auch „nicht als ‚Person“

²² Ebd. 426 f.

²³ Ebd. 427 (auch zum Folgenden).

²⁴ Ebd. 428 (auch zum Folgenden).

erfahren werden“. Walser sieht hier eine Nähe Schaefflers zu Spinoza, der behauptete, „dass der Mensch aus diesem Grund die personale Liebe Gottes nicht wollen könne“²⁵, registriert aber zugleich, dass Schaeffler, ohne darauf näher einzugehen, nüchtern konstatiert, dass ein solches Gottesverständnis mit dem alttestamentlichen Gott nichts zu tun habe, mit einem Gott nämlich, der freiwillig zum Tragen der Lasten des Volkes bereit sei, und ebenso wenig natürlich auch mit „dem Gott, der sich in Jesus Christus der Gewalt der Menschen ausliefert“. Trinitätstheologisch wäre nach Walser hier freilich auch „an die Wesenshingabe des Vaters an den Sohn und die Hingabe des Sohnes an den Vater zu denken“. Walser ist also der Meinung, dass sich diese Dimension innertrinitarischer Interpersonalität „mit dem beschriebenen moralischen Personbegriff der ‚Selbstfindung durch Selbsthingabe‘ durchaus angemessen verstehen“ lasse. Als Fazit hält er fest, dass der moralische Personbegriff „theologisch [...] ebenso unentbehrlich wie unzulänglich“ ist. Unentbehrlich ist er für ihn „hinsichtlich der innertrinitarischen Hervorgänge der göttlichen Personen und der Selbsthingabe Gottes an den Menschen“. Als unzulänglich bezeichnet Walser dagegen die Vorstellung, „Gott ‚verliere‘ sich selbst und behalte in allen Wechselfällen der Geschichte nicht die letzte Souveränität und Geschichtsmächtigkeit“.

In der Auseinandersetzung mit Hegels Konzept der Trinität und des sogenannten ‚Spekulativen Char-freitags‘ lässt sich nach Walser ein wesentlicher Argumentationsgewinn erzielen, wenn man, wie das bei Schaeffler geschieht, davon ausgeht, „dass die Begriffe von ‚Natur‘, ‚Freiheit‘ und ‚Personalität‘ Gottes semantisch darin übereinkommen, dass sie die göttliche Beziehungsfähigkeit beschreiben, sich an das ‚Andere seiner selbst‘ zu verschenken“. Durch die Unterscheidung von notwendigen und kontingenten Kausalitäten, konkret von Prozess und Geschichte, gelange Schaeffler zu einer wichtigen Distinktion. Ihm zufolge „ist zu unterscheiden zwischen dem wesensnotwendigen Dialog Gottes nach innen“, der traditionell mit der Terminus ‚Processiones‘ bezeichnet wird, und „dem kontingenten Dialog Gottes mit dem Menschen in der Geschichte“²⁶. Erst auf diesem Hintergrund zeigt sich nach Schaeffler, dass der moralische Personbegriff auf Gott anwendbar ist. Weil Gott „selig in sich selbst“ in der gegenseitigen Hingabe seines Wesens gleichsam „nichts zu verlieren hat“²⁷, ist es ihm auch möglich, sich aus einem geschichtlich-freien und nicht prozesshaft-notwendigen Beweggrund an die Menschheit hinzugeben, sich ihrer Gott-Entfremdung auszusetzen und sogar das Risiko der Ablehnung auf sich zu nehmen.

Walser schließt seine Überlegungen zur Personalität Gottes mit drei Thesen. Erstens betont er, dass das Personsein Gottes „mehr“ und nicht „weniger“ beinhalten [müsse] als die Vorstellung menschlicher Personalität“, denn es sei „Zeichen seiner (dreifaltigen) Beziehungsmächtigkeit“ und „nicht einer onto-logischen Schwäche“²⁸. Zweitens hält er fest, dass Gott als Person „immer im Zusammenhang mit menschlichem Personsein betrachtet werden [müsse], als dessen Innengrund er wirkt“. 3) Drittens führt er aus, der Ort, wo Gottes Personalität für den Menschen zugänglich und erfahrbar wird, sei „nicht die theoretische Reflexion, sondern die Ich-Du-Beziehung des Gebetes“. Über diese drei Thesen hinaus gelangt laut Walser die Vernunft „allenfalls im Modus der Doxologie“. Dies zu behaupten bedeutet ihm zufolge „keine ‚reductio in mysterium‘, [...] vielmehr eine Rückkehr ‚ad fontes‘“, das heißt „die Rückkehr zu dem Ort, wo die theologischen Spekulationen über Gottes dreifaltiges Personsein ihren Anfang genommen haben: im Lobpreis Gottes in der Liturgie“. Denn der Gebetsakt und die darin implizierte Vorstellung der Personalität Gottes lassen sich nach Walser „nicht in reine Begrifflichkeit überführen, weil Gott, wie Buber übereinstimmend mit Schaeffler sagt, ‚rechtmäßig nur angesprochen, nicht ausgesagt werden kann‘“²⁹. Walser verweist hier auch auf Karl Rahner, der eine gewisse religiöse Naivität, welche die Personalität Gottes fast in einem kategorialen Sinne verstehe, für gerechtfertigt hält. Walser ist überzeugt: „[D]iejeni-

²⁵ Ebd. 429 (auch zum Folgenden).

²⁶ Ebd. 430.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 445 (auch zum Folgenden).

²⁹ Ebd. 446.

gen Beter aber, die sich der Anstrengung einer begrifflichen Reflexion nicht entziehen wollen, und die Theologen, deren Auftrag genau darin besteht, werden alles dafür tun, gute Gründe zu finden für eine ‚verantwortete Naivität‘ hinsichtlich der Rede von der Personalität Gottes, die nicht zu fassen – aber auch nicht zu lassen ist“³⁰.

Die Herausforderung durch den Monismus

Walser weist zu Recht auf vier Kritiken des personalen Gottesverständnisses hin, die mit den Namen Feuerbach, Spinoza, Bernet und Jaspers verbunden sind. Nicht berücksichtigt werden konnten von ihm kritische Rückmeldungen zu diesem Thema aus unseren Tagen, die für Schaefflers Überlegungen zum Gebetsdenken noch keine Rolle spielten. Zwei dieser kritischen Rückmeldungen seien zumindest genannt. Zunächst sei auf Hans-Joachim Höhn verwiesen, der in einer 2015 erschienenen Buchpublikation bemerkt: „Seit Jahren treten ‚personale‘ Gottesvorstellungen in den Hintergrund. Man hat an ihnen so lange festgehalten, bis ein als ‚Person‘ verstandener Gott [...] zu Tode geglaubt war.“³¹ Stattdessen fänden derzeit zunehmend Gottesbilder Akzeptanz, welche das Göttliche „als eine kosmische, alles durchflutende Energie oder als ein numinoses, über Entstehen und Vergehen bestimmendes ewiges Gesetz identifizieren“. Auf den ersten Blick scheinen sie „eher mit einem naturwissenschaftlichen post-theistischen Weltbild kompatibel [...] zu sein“, und obendrein scheinen sie sich auch als anschlussfähig für Grundaussagen fernöstlicher Religionskulturen zu erweisen. Höhn meint daher, dass es nicht verwundern müsse, dass auch in der Theologie Plädoyers zunehmen, die ein Update des christlichen Bekenntnisses fordern. In eine ähnliche Richtung wie Höhn geht auch Klaus Müller, der 2016 in einem Beitrag zu dem von Thomas Marschler und Thomas Schärfl veröffentlichten Sammelband ‚Eigenschaften Gottes‘ feststellt, es lasse sich nicht mehr leugnen, dass das traditionelle Bild eines personalen Gottes, der die Welt geschaffen hat, in die Weltgeschichte genauso wie in die Biographien von Individuen hineinwirkt und alles lenkt und leitet, „flächendeckend in die Krise geraten“³² ist. Müller denkt dabei nicht in erster Linie an anti- oder atheistische Streitschriften aus dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts. Weit aufregender scheint ihm, „dass sich aus der Mitte der christlichen Konfessionen selbst prominente Voten erheben, für die das traditionelle christliche Bild eines personalen Gottes mit Intellekt, Wille und einem allmächtigen Eingriffspotential in das Geschehen seine Glaubwürdigkeit mehr oder weniger eingebußt hat“³³. Auf katholischer Seite sind nach Müller einige Ordensleute zu nennen, wie etwa David Steindl-Rast, für den es die größte Leistung Jesu gewesen ist, dass dieser, wie vor ihm Buddha, aus dem Bannkreis des Theismus ausgebrochen ist. Steindl-Rast geht sogar so weit, die moralische Verantwortungslosigkeit, die er in der Gegenwart wahrnimmt, „dem Versagen des theistischen Gottesbildes als Folgelast zuzuschreiben und einen nicht-theistischen Gottesgedanken im Sinn einer Gegenwart Gottes im ganzen Kosmos als Grundlage eines neuen, von Ehrfurcht und Verantwortung getragenen Ethos zu favorisieren“³⁴.

Fakt ist also: Eine zentrale metaphysische Aussage der christlichen Tradition, die nach Franz von Kutschera besagt, dass „die gesamte Wirklichkeit [...] die geistige Schöpfung eines personalen Gottes“³⁵ ist, wird heute nicht nur außerkirchlich kritisiert, sondern auch christliche Theologen distanzieren sich von ihr. Deutlich wird dies in dem von den beiden angelsächsischen Theologen John Bishop und Ken Perszyk entwickelten Konzept einer euteleologischen Theologie, das Winfried Löffler 2015 in seinem Beitrag

³⁰ Ebd.

³¹ *H.-J. Höhn*, Gewinnwarnung: Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn 2015, 186 (auch zum Folgenden).

³² *K. Müller*, All-Einheit christlich – Eine kleine Provokation mit Folgen, in: *Th. Marschler/Th. Schärfl*, Eigenschaften Gottes: ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, 97–116, 103.

³³ Ebd. 104.

³⁴ Ebd.

³⁵ *F. von Kutschera*, Die Wege des Idealismus, Paderborn 2006, 258.

zur Festschrift für Klaus Müller eingehend analysiert hat. Löffler schreibt: „Bishop und Perszyk entwickeln ihre Position in bewusster Absetzung zu einem anthropomorphen Gottesbegriff, den sie in der analytischen Religionsphilosophie (genannt werden namentlich Plantinga, Swinburne und Alston) als dominant ansehen, nämlich ‚that of a person, without a body, who is creator and sustainer of all else that exists and who is supremely powerful, knowing and good (omnipotent, omniscient and omnibenevolent).‘“³⁶ Worum es Bishop und Perszyk geht, ist vor allem Folgendes: Gott „als eine Art übernatürliche körperlose Person mit ins Unendliche verlängert gedachten menschlichen Fähigkeiten“, einen, wie sie auch formulieren, „personal omniGod“³⁷ möchten sie dadurch umgehen, dass sie zwei Grundannahmen vieler Theisten aufgeben: zum einen den Dualismus von natürlichen und übernatürlichen Entitäten beziehungsweise von Gott und Schöpfung und zum anderen die Annahme, dass es sich bei Gott um eine individuelle Person handelt. Gott soll ihnen zufolge nicht nach Art eines individuellen Produzenten verstanden werden. Gleichwohl halten sie daran fest, dass Gott die reale Ursache des Universums ist. Sie möchten allerdings „Wirkursächlichkeit von der Engführung des Produzentenmodells [...] entkoppeln“³⁸. Naheliegende Analogien bieten für sie dabei „wirkursächliche Verhältnisse in der Natur, deren plausible Beschreibung auch ohne die Annahme eines ganz bestimmten Produzenten auskommt“. Denn bestimmte Antezedensbedingungen bringen gemeinsam mit Naturgesetzen bestimmte Folgezustände hervor. Die Pointe des euteleologischen Ansatzes ist jedoch, dass Gott nicht nur Wirkursache, sondern zugleich auch Finalursache des Universums ist. Hier legt sich zwar eine platonisierende Vorstellung nahe, die darauf hinausläuft, dass Gott das Gute in sich ist und das Universum in irgendeiner Weise auf ihn zukommt oder ihm dient beziehungsweise dass dem Guten in sich eine eigentümliche Art von Wirksamkeit zukommt. Solche Auffassungen werden von Bishop und Perszyk freilich verworfen, da sie immer noch mit einer dualistischen Schwäche behaftet seien. Denn das Gute würde in diesem Fall „in einen ontologischen Sonderbereich verschoben“³⁹. Der euteleologische Ansatz bricht aber mit einer solchen Perspektive. Bishop und Perszyk schlagen sich, wie Löffler betont, ausdrücklich auf die Seite des Monismus.

In der euteleologischen Konzeption lässt sich einerseits eine Reihe theistischer Attribute durchaus rekonstruieren, andererseits werden aber auch einige von ihnen bewusst aufgegeben. Löffler merkt hierzu an: a) Gott, verstanden als „die Eigenheit des Universums, das höchste Gut zu realisieren“⁴⁰, ist zugleich sowohl der Schöpfer alles Existierenden als auch dessen letztes Ziel; b) Gott ist „transzendent in dem Sinne, als er nicht einfach mit dem Universum oder den Manifestationen des Guten identisch ist“, denn „die göttliche Realität übersteigt ihre jeweiligen konkreten Realisierungen“. c) Das traditionelle Attribut der Einfachheit Gottes, das besagt, dass es bei Gott keine Zusammensetzungen wie etwa die Zusammensetzung von Existenz und Essenz gibt, sehen Bishop und Perszyk „dadurch gewahrt, dass Gott eben überhaupt keine Entität, kein Gegenstand ist, und damit auch kein Gegenstand, der eine Essenz exemplifizieren könnte“. Gott ist vielmehr „einfach die Realität (oder das Universum), insofern sie das höchste Gut realisiert“. d) Gott hat „Mysteriencharakter“, insofern die Erklärungen des Universums „für uns nicht völlig verstehbar sind“. Warum also das Universum die Fähigkeit hat, auf die Realisierung des höchsten Gutes hingeeordnet zu sein, bleibe „ein geheimnisvolles letztes Faktum“. Bezüge zwischen dem euteleologischen Ansatz und der theistischen Tradition liegen nach Löffler hier auf der Hand, denn ein adäquater Gottesbegriff wird seiner Meinung nach „immer ein Grenzbegriff und ein Punkt sein, wo der Regress der Erklärungen sinnvollerweise abbrechen darf“. e) Schwierig einlösbar sind

³⁶ W. Löffler, Panentheismus ohne Subjekt in: S. Wendel/Th. Schärtl, Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, Regensburg 2015, 203–224, 207.

³⁷ Ebd. 207 f.

³⁸ Ebd. 208 (auch zum Folgenden).

³⁹ Ebd. 209.

⁴⁰ Ebd. 212 (auch zum Folgenden).

die Ansprüche, dass sich auch die göttliche Allmacht und die göttliche Allwissenheit in den euteleologischen Ansatz einfügen lassen. Denn „wie die Eigenheit des Universums, das höchste Gute zu realisieren, etwas ‚wissen‘ können sollte“ scheint, wie Löffler es formuliert, „aus Gründen der kategorialen Einordnung nicht absehbar“⁴¹. Denn für Löffler bleibt es ein unlösbares Problem, „wie die Eigenheit des Universums, das höchste Gut zu realisieren, etwas ‚wissen‘ können sollte“, da ein geistlos gedachtes Universum über keinerlei Kategorien verfügt. Bishops und Perszyks Beschreibungen der göttlichen Aktivität und der Verwirklichung des Guten im Universum bleiben nach Löffler deutlich hinter den gängigen Allmachtszuschreibungen zurück. f) Am deutlichsten revisionäre Züge trägt die euteleologische Gotteskonzeption durch ihre explizite Leugnung der Personalität Gottes. Diesen radikalen Schnitt begründen Bishop und Perszyk damit, dass die personalitäts-aneudeutenden Redeweisen „weder einheitlich noch immer klar sind“⁴². Dies zeige sich deutlich an den „semantisch nahe beieinander liegenden Zuschreibungen, Gott sei ‚wie eine Person‘ oder ‚personal‘, er ‚habe eine Persönlichkeit‘ (personality) oder er sei ‚mehr wie eine Person als wie etwas anderes‘ (etwa ein Naturfaktor) zu verstehen“. Innerhalb dieser Unterscheidungen könnten noch weitere semantische Feinheiten ausgemacht werden. So sei es etwa, auf das Deutsche bezogen, „keineswegs [...] ausgemacht, ob ‚eine Person sein‘ / ‚wie eine Person sein‘ / ‚personal sein‘ / ‚personenartig sein‘ / ‚ähnlich wie eine Person sein‘ denselben Gehalt bezeichnen“. All das trägt nach Bishop und Perszyk dazu bei, „die Personalitätsredeweisen im Unklaren zu lassen“. Daher sind diese Autoren der Meinung, „dass ein gänzlicher Verzicht auf die Personalität Gottes befreiend sei“. Ein solcher Verzicht erspare es nämlich, das Problem zu klären, „was an den personalitäts-aneudeutenden Redeweisen wörtlich zu nehmen sei und was nicht“, und er erspare auch „das Unbehagen mit dem aus diesen Überlegungen [...] bis zur Unähnlichkeit verdünnten Personbegriff“⁴³. Stattdessen könne man bedenkenlos auf den Reichtum von Personalitäts-Redeweisen zurückgreifen und sie als religionspsychologisches Hilfsmittel benutzen, ohne sich „über dessen metaphysischen Gegenwert [...] Gedanken zu machen“⁴⁴.

Vor dem Hintergrund von Schaefflers Überlegungen liegt das religionsphänomenologische Defizit eines solchen Ansatzes auf der Hand. Auch Löffler weist darauf hin und spricht von dem fundamentalen Einwand der „religionsphänomenologischen Inadäquatheit“, den man gegen eine solche Position ins Feld führen könne. Bishop und Perszyk nähmen ihn zwar vorweg, indem sie auf das Problem hinwiesen, dass ohne einen personalen Gott „verschiedene religiöse Phänomene wie Bittgebet, religiöse Erfahrung und der Glaube an ein Handeln Gottes [...] nicht mehr rekonstruierbar scheinen“. Allerdings ließen sie dieses Problem nicht gelten. Ihres Erachtens liege nämlich eine falsche *petitio principii* vor, wenn man davon ausgehe, dass „eine religiöse Haltung in einer persönlichen Beziehung zu einem objektartigen, personalen Gott ‚da draußen‘ bestehen müsse“. Ihre Anschlussüberlegungen sind nach Löffler allerdings ambivalent. Einerseits greifen sie auf die psychologisierenden und moralpragmatischen Umdeutungen religiöser Sätze zurück, wie sie in den 1960er Jahren üblich waren. Sie betonen, „religiöse Behauptungssätze sprächen in Wahrheit nicht von einem höchsten Wesen, sondern über tiefe persönliche Beziehungen und eine liebende Deutung der Erfahrung“. In diesem Fall habe die Beziehung zu Gott „mehr mit Teilhabe an Beziehungen“ zu tun, „die vielleicht das Göttliche konstituieren, als mit einer Beziehung zu einem äußeren, wenngleich personal gedachten Objekt“. Andererseits räumen sie ein, dass sich religiöse Praktiken wie das Bittgebet oder die Verehrung Gottes „auf ‚something, that is ultimate‘ beziehen müssen“, also auf „etwas, das die Anselm'sche Formel erfüllt, dass über es hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“. Worin dieses bestehen könnte, wird von Bishop und Perszyk primär *ex negativo* beschrieben, indem sie betonen, „eine Person (und damit ein Individuum unter anderen) könne nicht das Objekt von Gebet und Verehrung sein“. Eine positive Beschrei-

⁴¹ Ebd. 213.

⁴² Ebd. 214 (auch zum Folgenden).

⁴³ Ebd. 214 f.

⁴⁴ Ebd. 215 (auch zum Folgenden).

bung bleibt aber laut Löffler gerade aus. Man könnte nun vermuten, dass damit einfach das Universum gemeint ist beziehungsweise das Universum, insofern es das höchste Gut realisiert. Damit würde nach Löffler allerdings Bishops und Persyks Konzept auf stärkere Weise in die Nähe des Pantheismus gezogen, als es sonst den Anschein hat.

Löffler zufolge können kritische Überlegungen zur euteleologischen Gotteskonzeption vor allem an drei Punkten ansetzen: Ad 1) Auf den ersten Blick wird das Problem des Übels zweifellos zum Verschwinden gebracht, „wenn man die Personalität Gottes (und damit die Konzeption eines allgütigen oder sonstwie moralisch charakterisierten Gottes) deklarertermaßen aufgibt“⁴⁵. Denn „wo es keinen (wie immer zu denkenden) personalen Akteur gibt, dem man das Übel als Versagen zuschreiben könnte, dort gibt es auch kein Problem des Übels.“ Allerdings räumen Bishop und Perszyk selbst ein, dass das Problem des Übels in gewandelter Form wiederkehren könnte, nämlich in Form eines „Dysteologie-Problem[s] des Übels“. Man kann nämlich die Frage stellen: „Wie kann ein Universum, das soviel Liebloses und Liebes-Verweigerndes enthält, dennoch die Existenz von Liebe als seinen letzten Zweck haben?“ Bishop und Perszyk lassen dieses Problem vorläufig offen und verweisen lediglich darauf, dass man die Lösungskompetenz für das Problem des Übels nicht isoliert diskutieren sollte, sondern „im Vergleich mit der abgelehnten ‚personal omniGod‘-Konzeption“. Ad 2) Ob die euteleologische Konzeption wirklich einen Beitrag zu einer sachgerechten Rekonstruktion Gottes und des göttlichen Handelns leistet, bleibt nach Löffler fraglich, denn Bishop und Perszyk greifen auf religionsphilosophische Positionen der 1960er Jahre zurück, die für „eine massive Umdeutung der Natur religiöser Sätze“ plädieren und für ihre „theoretische Entkernung, was ihren Objektsbezug angeht“⁴⁶. Im Ganzen ist bei dem euteleologischen Ansatz für Löffler ein religionsphänomenologisches Defizit unverkennbar, denn er könne nicht verständlich machen, „wie man zu einem Aspekt des Universums eine persönliche Beziehung aufbauen können sollte“⁴⁷. Ad 3) Den entscheidenden Schwachpunkt des euteleologischen Ansatzes sieht Löffler allerdings in „zwei Selbstbeschränkungen im begrifflichen Instrumentarium seiner Metaphysik [...], von denen er [der euteleologische Ansatz; H. O.] sich die eine bewusst und die andere unbewusst auferlegt“⁴⁸. Es handelt sich hier nämlich um eine „Metaphysik ohne den Gedanken der Kontingenz und ohne analoge Begriffsbildung im Reden von Gott“⁴⁹. Die Analyse des Universums als kontingent und die Frage nach seinem Woher wird in diesem Ansatz nach Löffler „bewusst ausgeklammert, zum Teil wohl deshalb, weil sie als unlösbar angesehen wird, primär aber wohl deshalb, weil sie in den Augen Bishops und Perszyks die Gefahr des Rückfalls in einen nach Handwerkerart gedachten weltexternen ‚personal omniGod‘ heraufbeschwört“. Aus der tief sitzenden Ablehnung eines solchen anthropomorphen Gottesbildes lässt sich auch der „Gott-Welt-Monismus“ erklären, der von Bishop und Perszyk vertreten wird.

Deutlich sind nach Löffler die Defizite der „spekulativen Rahmenmetaphysik“⁵⁰, von der Bishop und Perszyk ausgehen. Für alle metaphysischen Vorschläge, so betont er, sei es notwendig, der Verpflichtung einer vollständigen Berücksichtigung der möglicherweise relevanten Belege Genüge zu tun. Zu diesen Belegen gehört nach Löffler „vor dem Hintergrund des modernen kosmologischen Standardmodells [...] auch der deutliche Eindruck der Kontingenz des Universums“⁵¹. Denn „das ca. 15 Milliarden Jahre alte expandierende Universum scheint einen zeitlichen Anfang gehabt zu haben“. Sein zurückrechenbarer Ausgang aus einem punktförmigen Zustand legt daher nach Löffler „die Frage nach möglichen Wirkursachen dieses merkwürdigen innerweltlichen Anfangs nahe“. Es fehlt heute gewiss nicht an alternativen physikalischen Weltdeutungsvorschlä-

⁴⁵ Ebd. 220 (auch zum Folgenden).

⁴⁶ Ebd. 221.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd. 221 f.

⁴⁹ Ebd. 222 (auch zum Folgenden).

⁵⁰ Ebd. 219.

⁵¹ Ebd. 222 (auch zum Folgenden).

gen (etwa von Paralleluniversen und zyklischen Universen), für die diese Anfangssingularität nur einen Teilaspekt und oder ein Durchgangsstadium eines größeren kosmischen Prozesses darstellt. Allerdings sind solche Vorschläge nach Löffler „bislang nicht über spekulative Weltdeutungen hinausgekommen“ und erfordern zudem „einen erheblichen Aufwand an extravaganten Zusatzannahmen“. Löffler kommt daher zu dem Schluss, „die Annahme eines theistischen, welttranszendenten, nicht monistisch gedachten und personenartigen Gottes“ sei im Blick auf bestimmte methodologische Sparsamkeits- und Einfachheitskriterien „die am wenigsten extravagante Erklärung des Ursprungs der Welt“, und weist zugleich darauf hin, dass sie im Einklang mit der Schöpfungstheologie stehe.

Skeptisch beurteilt er theologische Versuche, sich dem heutigen „Monismus-Dekret“ zu unterwerfen. Stattdessen erachtet er es nach wie vor für sinnvoll, den gegenwärtigen Monismus aufzubrechen und „doch wieder einen Universums-jenseitigen Gott ‚out there‘ anzunehmen“. Allerdings ist es Löffler zufolge auch notwendig, „die von Bishop und Perszyk aufgezeigte Gefahr des Abrutschens in einen naiv-anthropomorphen Handwerker-gott ernst zu nehmen“⁵². Für absolut unterstützenswert hält er auch deren Anliegen einer „Nicht-Gleichstellung Gottes mit anderen Wirkenden“⁵³. Zugleich lässt er keinen Zweifel daran, dass Bishop und Perszyk „die Rede von Gott massiv und zum Teil metaphorisch umdeuten“. Daher plädiert er abschließend für einen Zugang zu Gott auf einem Weg, „den die Tradition mit der Analogielehre umschrieben hätte“. In diesem Zusammenhang weist er zunächst darauf hin, dass ein tauglicher Gottesbegriff mit Argumenten für die Existenz Gottes zusammenhänge und zugleich immer ein Grenzbegriff sei. Er werde nämlich an vielen Stellen eingesetzt, „wo in den theistischen Argumenten die Reihe der innerweltlichen Erklärungen legitimerweise abbricht“. Konkret erinnert er hier an das sogenannte Kalam-Argument, „wo die naturgesetzlichen Erklärungen abbrechen und auf eine nicht-naturgesetzliche, personale Erklärung umgestiegen wird“. Auch wenn mit diesem Grenzbegriff-Charakter die Anschaulichkeit und Vorstellbarkeit Gottes verloren geht, so schließt er nach Löffler doch nicht aus, „dass Gott wirklich ‚out there‘ existiert, und dass er bestimmte Eigenschaften, die man ihm, aus den Argumenten rückschließend, zuschreibt, wirklich hat – auch etwa jene des Personseins und Schöpferseins – allerdings in maximaler, eminenter Ausprägung“. Damit kann nach Löffler die „Umdeutung religiöser Rede in moralische Rede oder bloße Metaphorik“ vermieden werden, die für den euteleologischen Ansatz wesentlich ist, wie auch der „Rückfall in die naiv-vergegenständlichende Rede von Gott“, die Bishop und Perszyk mit Recht kritisieren.

Walser's Opus ist sicher hilfreich, weil es eine differenzierte Hinführung zu Schaefflers Gebetsdenken bietet. Ebenso dienlich sind auch Löfflers kritische Hinweise zu Bishop/Perszyk, weil dadurch Schaefflers systematische Position gestärkt wird.

Summary

Schaeffler's reflection on prayer is, so Stefan Walser, known for its wide phenomenological perspective, for its approach to the act of praying through linguistic analysis, and also for its transcendental thought horizon. Schaeffler understands the attribute of the personality of God to be a relational concept; he does not, therefore, go along with the classical metaphysical concept of God as a perfect, self-sufficient being. He approaches the question of God not so much metaphysically but rather metanoetically. Central for him is not the search for a supreme being but the search for the deepest ground of the human ability to know. In times when the personality of God that is implied in the act of prayer is called into question by monistic theologians, Winfried Loeffler's critical debate with Bishop / Perszyk is helpful, for Loeffler articulates good reasons why one can, as Schaeffler, does argue for the personality of God.

⁵² Ebd. 222 f.

⁵³ Ebd. 223 (auch zum Folgenden).