

SCHAEFFLER, RICHARD: *Phänomenologie der Religion*. Grundzüge ihrer Fragestellungen. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2017 [2018]. 214 S., ISBN 978-3-495-48900-0 (Hardback); 978-3-495-81328-7 (PDF).

Im Vorwort zu seiner 1983 erschienenen „Religionsphilosophie“ schreibt Richard Schaeffler (= Sch.) von der Schwierigkeit des Auftrags, ein Handbuch zu verfassen und die gängigen religionsphilosophischen Positionen übersichtlich aber unparteiisch zu beschreiben. Den schon damals gehegten Wunsch, einmal „meine eigene Religionsphilosophie darzustellen“ (13), hat sich der inzwischen 92-jährige Autor nun erfüllt. Man darf sich wundern, woher Sch. die Kräfte und Ressourcen zu seiner 21. selbständigen Monographie aufbringt. Die Grundlage vorliegender Arbeit bildet ein fünfsemestriger Vorlesungszyklus, den der Autor in den 1980er Jahren als Professor für philosophisch-theologische Grenzfragen in Bochum sowie Mitte der 1990er Jahre als Gastprofessor an der Hochschule für Philosophie in München gehalten hat.

In Kapitel 1 (17–36) stellt Sch. sechs Methoden der Religionsphilosophie vor: 1. Philosophie als Ergebnis einer Rationalisierung von Religion; 2. Religionsphilosophie als eine sich religiös verstehende Philosophie; 3. Religionsphilosophie als philosophische Theologie auf der Basis reinen Vernunftglaubens (Descartes, Spinoza, Leibniz); 4. Religionsphilosophie auf der Basis transzendentaler Theologie (Kant, Maréchal); 5. Religionsphilosophie auf der Basis der Phänomenologie (Husserl, Scheler u. a.); 6. Sprachanalytische Religionsphilosophie (Humboldt, Cassirer u. a.). Dieser Überblick orientiert sich inhaltlich an genannter „Religionsphilosophie“ von 1983. Während er dort eine Methodenkombination der letztgenannten drei Ansätze vorschlägt, favorisiert Sch. hier eindeutiger die Religionsphänomenologie, wie schon der Titel der Monographie vorgibt. Diese Position überrascht, da er gemeinhin als Vertreter der Transzendentalphilosophie gilt. Doch versteht Sch. Phänomenologie klassisch als eine Weiterentwicklung des transzendentalen Denkens. Die phänomenologische Methode aber trage am ehesten der Eigenart und Eigengesetzlichkeit von Religion – ihrer „originären Gegebenheitsweise“ – Rechnung. Bisherige Mängel an den Ergebnissen dieser Methode glaubt Sch. durch eine Kombination mit der sprachanalytischen Methode überwinden und die Eigenart der religiösen Noesis anhand der Eigenart der religiösen Sprache ablesen zu können: „Das religiöse Noema ist nur der religiösen Noesis originär gegeben. Die Form dieser Noesis aber kann an der religiösen Sprache abgelesen werden“ (37).

Die Durchführung dieses Programms geschieht in Kapitel 2 (37–77), das als Zusammenfassung von Sch.s Werk „Das Gebet und das Argument“ (1989) gelesen werden kann. Der religiöse Akt vollzieht sich in seiner primären Form im Gebet. Durch die Anrufung heiliger Namen tritt der Mensch in die Korrelation mit dem Heiligen ein. In der Sprachhandlung des Grußes und der „acclamatio nominis“ verbinden sich „gegenwärtig erlebte Begegnung mit der Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit“ (40). Der aktuelle Gebetsakt knüpft an eine rühmend erinnerte Geschichte an (anamnetischer Teil) und gewinnt daraus begründete Hoffnung für die Zukunft (deprekatorischer Teil). Erinnerung und Hoffnung sammeln sich in der Gegenwart des Gebetes oder der gottesdienstlichen Feier. Was der angerufene Name bedeutet, wird im Akt des religiösen Erzählens ausgelegt, dessen Aufgabe darin besteht, „Vergangenheit im Blick auf die Gegenwart, Gegenwart im Blick auf die Vergangenheit zu organisieren“ (49; zit. nach A. Danto). Die Grammatik und Semantik der Sprachhandlung der „acclamatio nominis“ und des Erzählens zeigen, dass diese Akte sich nicht nur intentional auf das Heilige beziehen, sondern die religiöse Subjektivität des Betenden selbst sowie dessen Weltverständnis und Geschichtsbewusstsein konstituieren. Sch. macht in einem zweiten Schritt deutlich, dass das religiöse Wort nicht nur „wirkendes Wort“, sondern immer schon „hermeneutisches Wort“ ist. Grund dafür ist der zwingende Zusammenhang zwischen der Wirksamkeit einer Sprachhandlung und der Wahrheit einer Aussage. Ein Beispiel: Wenn Christus nicht auferweckt worden ist (vgl. 1 Kor 15,17), dann ist auch die Sündenvergebung in seinem Namen nicht wirksam (56). Daher braucht es neben der Sprache des Gebetes auch die des Arguments. Religionen müssen kritische und selbstkritische Argumentationsformen entwickeln, um heilsrelevante Aussagen

von heilsbedrohenden Missverständnissen unterscheiden zu können. Der Dienst der Theologen als „Argumentations-Spezialisten in Sachen des Glaubens“ (61) besteht darin, den Glaubenden die wirksame Korrelation und den religiösen Lebensvollzug wieder zu ermöglichen (pragmatisch), indem sie eine „orientierungskräftige“ Metasprache der Gebets- und Verkündigungssprache schaffen (semantisch), die sich an der Doppelstruktur von offenbarem und verkündetem Wort und doxologischer Antwort orientiert (grammatisch) (66).

Kapitel 3 (78–107) wechselt von der Sprachtheorie zur Handlungstheorie. Sch. legt eine Typologie kultischer Handlungen vor und reichert diese mit vielen Beispielen an. Er unterscheidet: 1. „Wege-Ritualien“ wie Wallfahrten oder Prozessionen mit dem dahinterliegenden Verständnis von göttlicher Nähe und Ferne; 2. „Von Kleidern, Masken und Bildern“ als Gegenwartssymbolen des Göttlichen, die auf die kultische Grundannahme von der Repräsentanz des Göttlichen in der Welt und durch den Menschen hinweisen; 3. „Riten der ‚Erneuerung aus den Ursprüngen‘“ wie Neujaarsfeiern oder Gründungsfeste, die eine Chronologie unterbrechen und durch die „Rhythmisierung der Zeit“ eine Gleichzeitigkeit mit den Ursprüngen wiederherstellen; 4. „Ritualien der ‚Teilgewinnung am göttlichen Leben‘“ wie Tötungsritualien mit oder ohne Darbringungscharakter (als Opfer bzw. Mahlfeier). Sch. sieht hier eine Form des Umgangs mit dem todesträchtigen Leben und dem Kampf zwischen Chaos und Ordnung; 5. „Initiations- und Reinigungsriten“, welche einmalig (Initiation) oder wiederkehrend (Reinigung) die Kultfähigkeit des Menschen herstellen und häufig inszeniert werden als Tod und Neugeburt. Kultus wird von Sch. aufgefasst als Ausdruck eines religiösen Weltverstehens. Dies ist ein Verstehen durch Handlungen – eine Praxis, die eine Theorie vermittelt. Die durch den Kultus gedeutete Welt impliziert eine Idee von Welt, von Raum und Zeit: Grundlegend ist hierfür die Logik von Urbild und Abbild. Was im Anfang mächtig war, ist jetzt wieder „am Werk“ (griechisch: „en-ergeia“). Die Welt wird zum Ort „abbildhafter Ereignisse“ (93), weshalb in der Tat Bilder im religiösen Kultus eine entscheidende Rolle spielen. Raum und Zeit sind im Kult keine quantitativen Maßgrößen. Zeit wird zur „heiligen Zeit“, welche die Urzeit vergegenwärtigt; Raum wird zum „heiligen Ort“, der von der Theophanie eingenommen wird (95 f.). Kausalität darf verstanden werden als die „ermächtigende Macht“ der Ursprünge, die zur Weltgestaltung ermutigt. Was im Wechsel der Zeit Bestand hat (Substantialität), ist das fortwährende Erneuert-Werden aus den Anfängen sowie die erhoffte und antizipierte Präsenz des endgültigen Zieles der Geschichte. Beides zusammen ermöglicht den Eigenstand und die Eigentätigkeit des Menschen (97–99). Sch. betont, dass das kultische Weltverständnis zwar mit heutigen, „säkularen“ Rationalitätskonzepten nicht fassbar ist. Es darf aber nicht einfach als „vor-rational“ abgewiesen oder gar als „irrational“ bezeichnet werden.

In Kapitel 4 (108–140) widmet sich Sch. der Bedeutung von religiösen Traditionen und Institutionen. Traditionen sind formal gesehen „Schulen der Erfahrung“. Sie geben nicht nur Inhalte weiter, sondern vermitteln vielmehr Erfahrungskontexte, Formen des Anschauens und Denkens, innerhalb derer neue Erfahrungen einen Platz finden und verstanden werden können. Im Hintergrund dieser These steht Sch.s dialogische Erfahrungslehre, deren Leitsatz lautet, dass keine geschichtliche Erfahrung überflüssig, aber auch keine geschichtliche Erfahrung abgeschlossen und unüberbietbar ist. Damit die Weitergabe der Inhalte und Formen einer Tradition gelingt, braucht es Institutionen. Diese sind „Formen des Zusammenlebens und Zusammenwirkens, die im gesellschaftlichen Rollenspiel Funktionsnachfolge möglich machen“ (108). Medium der Überlieferung sind primär die Sprache, sekundär auch non-verbale Formen. Im Kultus verbindet sich in der Regel beides. Die Tradierung nicht nur von Inhalten, sondern von Erfahrungsfähigkeit geschieht durch die Weitergabe einer passiven und aktiven religiösen Sprachkompetenz und Kultfähigkeit. Dem religiösen Sprachlehrer kommt daher eine Funktion in transzendentaler Hinsicht zu: Er vermittelt die Fähigkeit, einzelne und noch ungeordnete Erlebnisse in Erfahrungen zu transformieren. Zugleich hat er eine soziale Funktion, indem er in ein institutionelles (z. B. kirchliches) Rollenspiel einübt. Religiöse Überlieferung ist „Dienst am Wort“. Der Dienst wird ausgeübt von „Sprachlehrern des Gebets“, von religiösen „Lesemeistern“ und „Geschichten-Erzäh-

lern“. All diese Dienste geben nicht zuerst Inhalte weiter, sondern führen in eine aktive Sprachkompetenz ein, die es neuen Mitgliedern der Gemeinschaft möglich macht, auch neue Erfahrungen einzuordnen in den Gebets- und Erzählstrom der Vergangenheit (112–118). Dem entspricht die Rolle des „mystagogischen Lehrers“ hinsichtlich der non-verbalen, kultischen Überlieferung. Es geht nicht darum, informierte Zuschauer auszubilden, sondern in die Erfahrungswelt der rituellen und gottesdienstlichen Formen einzutauchen. Dies versucht Sch. anhand der Spezifika der jüdischen und christlichen Überlieferung zu skizzieren. Als Besonderheit der christlichen Überlieferung ist hier herauszuheben, dass für die Person Christi eine „Funktionsnachfolge“ ausgeschlossen ist. Diese Schwierigkeit wurde ekklesiologisch gelöst durch die institutionalisierte Möglichkeit, in bestimmten Situationen „in persona Christi“ zu agieren. Was Sch. hier skizziert, findet sich im dritten Band seiner „Philosophischen Einübung in die Theologie“ (2004) breit entfaltet.

Kapitel 5 (141–207) erkundet Kontexte und Status der Rede von Gott und prüft, von welchem Standpunkt aus jeweils über welchen „Gott“ gesprochen wird. Sch. erkennt eine dreifache Gottesrede und unterscheidet „die Götter der Religion“ vom „Gott der Philosophen“ und vom „Gott der Bibel“. Vielheit und Differenz der Religionen und Götter sowie die Uneindeutigkeit von Hierophanien führten dazu, dass in einer Art Achsenzeit (die Sch. von 1500 bis 500 v. Chr. ansetzt) aus religionsintrinsic Motiven „religionskritische Religionen“ entstanden. Religion wird selbstkritisch. Die ist nach Sch. der Ausgangspunkt sowohl des biblischen Glaubens als auch der (Religions-)Philosophie. Die seit Heraklit und Platon aufkommende Frage nach dem „Gott der Philosophen“ hat sich in Sch.s Lesart mit Kant und dessen Betonung von moralischer Pflicht, Gesetz und Gehorsam dem „Gott der Bibel“ in Wirklichkeit wieder angenähert, wenn auch gegen Kants Intention. Der „Gott der Bibel“ ist der Herr der Geschichte (AT), der seine Verheißung inmitten der Zeit in Jesus Christus erfüllt hat (NT). Von der Frage, ob der „Gott der Philosophen“ auch der „Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs“ ist, hängt für beide Seiten – für Philosophie und Glauben – viel ab. Durch die modifizierte kantische Postulatenlehre und ein geschichtlich-dialogisches Vernunftkonzept schlägt Sch. eine philosophische Theologie vor, der diese Übersetzungsarbeit gelingt, nicht zuletzt, weil sie den Grundsatz der strengen Korrelation von religiöser Noesis und Noema wieder stärker berücksichtigt. In diesem Kapitel treten Sch.s Forschungsgebiete und religionsphilosophische Positionen der letzten Jahrzehnte deutlich hervor: Religionskritik, Geschichtsphilosophie, die Weiterentwicklung des Kant'schen Religionsbegriffs und insbesondere seiner Postulatenlehre zu einer transzendentalen Theorie der Hoffnung und einem postulatorischen Vernunftglauben. Eine Phänomenologie der Religion, die einen Bezug zum „Gott der Bibel“ aufweisen will, wird Gott verstehen als „befreiende Freiheit“ und „ermächtigende Macht“ (150f.). Beides sind Kennzeichen eines personalen Gottes.

Der überarbeitete religionsphilosophische Vorlesungszyklus zeigt sich stilistisch heterogen. Während das letzte Kapitel breit ausgeführt ist, weisen Kapitel 1, 3 und 4 noch deutlich die Merkmale eines Vorlesungsmanuskriptes auf und arbeiten mit Stichworten, Andeutungen und Verweisen. Das macht sie nicht weniger interessant. Sch.s voraussichtlich letzte Monographie eignet sich weniger als Einstiegslektüre, sondern ist vielmehr ein umfassendes „Kompendium“ seines Schaffens im wörtlichen Sinn: eine Zusammenfassung, die Wegabkürzungen und damit eine Zeitersparnis bietet gegenüber der (gleichwohl lohnenswerten) Mühe, die man beim Durcharbeiten vieler seiner früheren Monographien aufzubringen hätte. S. WALSER OFMCAP

TRANSCENDENZLOS GLÜCKLICH? Zur Entkoppelung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft. Herausgegeben von *Stephan Herzberg* und *Heinrich Watzka* (Frankfurter Theologische Studien; Band 75). Münster: Aschendorff 2016. X/236 S., ISBN 978–3–402–16064–0 (Hardback).

In der Philosophie haben Themen wie das gute Leben oder die Reflexion des Glücksbegriffs seit längerem Konjunktur und auch andere Wissenschaften wie die Ökonomie, die Psychologie oder die *happiness studies* thematisieren die Frage, was unter Begriffen