

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

GOTT DENKEN: Zur Philosophie von Religion. Richard Schaeffler zu Ehren. Herausgegeben von *Christoph Böhr* und *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer 2019. IX/375 S., ISBN 978–3–658–21944–4 (Hardback); 978–3–658–21945–1 (PDF).

Die vorliegende Festschrift für Richard Schaeffler ist, worauf im Vorwort mit Recht verwiesen wird, einem „der bedeutendsten deutschen Religionsphilosophen“ (V) und seinem Lebenswerk gewidmet. Schaeffler, der im Februar 2019 verstorben ist, erhielt im Jahre 2018 diese Festschrift aus Anlass seines 90. Geburtstags. Das Thema, das in dieser Festschrift im Kreis der Fachgelehrten erörtert wird, gehört – daran lässt das Vorwort keinen Zweifel – „in die Mitte der Philosophie“ (ebd.). Es lässt sich also nicht ignorieren und als belanglos beiseiteschieben.

Auffällig ist zunächst, dass *Richard Schaeffler* in dieser Festschrift mit zwei eigenen Beiträgen vertreten ist. Denn dort ist der bisher noch unveröffentlichte Habilitationsvortrag abgedruckt, den er 1961 an der Universität Tübingen über Anselm von Canterbury und dessen Widersacher Gaunilo von Marmoutier gehalten hat. Gleichzeitig kommt aber auch der späte Schaeffler mit einem eigenen Beitrag zu Wort, der sich mit den „Bedingungen des menschlichen Redens von Gott“ (105) befasst.

Schaeffler greift in dem letztgenannten Beitrag auf die Begriffe ‚ermächtigende Macht‘ und ‚befreiende Freiheit‘ zurück. Werden diese Begriffe angewandt auf die Gegenstände unserer Welt-Erfahrung und auf unsere eigene Subjektivität, so handelt es sich nach Schaeffler nicht etwa um ‚Wesensbegriffe‘, die uns angeben, was die Gegenstände und wir selbst sind, sondern um Wirkbegriffe, die angeben, „in welches energetische Verhältnis diese zueinander treten“ (120). Die Wirkbegriffe zeichnen die Tatsache aus, dass gerade sie in besonderer Weise geeignet sind, „den Dingen und dem erkennenden Subjekt ihre Vorbehaltenheit zu wahren“ (ebd.). Die ‚Ermächtigung‘, die durch die Dinge geschieht, die uns zu denken geben, ist, wie Schaeffler betont, „die Befähigung zum freien Urteil, durch das wir der Welt in kritischer Distanz gegenüberreten“ (ebd.). In dieser Distanz zur Welt bewahrt für ihn das Subjekt seine Unverfügbarkeit. Die Art, wie dieses sich anschauend und denkend zu den Objekten verhält, sei, so stellt er heraus, „seine unverwechselbare Weise auf deren Anspruch zu antworten“ und „nicht eine einfache Funktion seines ‚Ortes in der Welt‘“ (ebd.). Seine Natur komme zwar in dieser Weise des Antwortens zur Erscheinung, bleibe aber „von dieser Erscheinung verschieden und unserem erkennenden Zugriff entzogen“ (ebd.). Sofern von unserer Antwort gilt, dass sie „den Anspruch der Dinge nie ‚ausschöpft‘, wahren auch die Dinge ihre Vorbehaltenheit. Noch deutlicher ist dies der Fall, wenn ‚die ermächtigende Macht‘ und die ‚befreiende Freiheit‘ als Gottesprädikate verwandt werden“. Sie geben in diesem Fall nicht unmittelbar an, wie Gott wirkt, sondern „wie er seine Kreaturen zu einer spezifischen Weise des Wirkens befähigt“ (121). Gott ist mithin „die verborgene Quelle, aus der diese Wirkmächtigkeit seiner Kreaturen entspringt“ (ebd.). In der Sprache der philosophischen Tradition können wir sagen: Die erwähnten Begriffe werden im Sinne der Attributionsanalogie verwandt, benennen sie doch Gott als denjenigen, „der seinen Kreaturen die ermächtigende Macht und befreiende Freiheit ‚attribuiert‘, die sie nötig haben, wenn sie in einen Dialog miteinander eintreten sollen“ (ebd.). Im Bereitstellen solcher Begriffe besteht nach Schaeffler „der Dienst, den ein philosophisches Reden den Verkündern der Glaubensbotschaft zu leisten vermag“ (ebd.). Wichtig ist in diesem Zusammenhang freilich, dass von Gottes ‚ermächtigender Macht‘ und ‚befreiender Freiheit‘ zu reden nach Schaeffler nicht bedeutet, „Gottes ‚Ansichsein‘ zu beschreiben, wie es unabhängig

von seinem ‚Für uns werden‘ besteht“ (ebd.). Es bedeutet vielmehr, „sein Für-uns Werden als eine Gabe zu begreifen, der das erkennende Subjekt und seine Objekte ihre Eigenart und ihre wechselseitige Beziehung verdanken“ (ebd.). ‚Gott denken‘ bedeutet mithin „ihn als den Geber in dem wieder[zuj]erkennen, was er dem Subjekt und seiner Erfahrungswelt ‚attributioniert‘“ (ebd.). Ein solcher Gottesgedanke wahr, wie Schaeffler betont, die Unbegreiflichkeit Gottes, und begreift Gott „zugleich als den Grund, der dem Menschen die Welt erst begreiflich macht“ (ebd.).

In die Festschrift ist auch ein Beitrag von *Jens Halfwassen* aufgenommen, der bereits 2008 im „Archiv für Religionsgeschichte“ erschienen ist. Nach Halfwassen beginnt mit Xenophanes etwas wesenhaft Neues, dessen Geschichtsmächtigkeit gar nicht überschätzt werden könne, nämlich „ein Monotheismus durch Ontologie“ (141). Die Verwandlung der Theologie in Ontologie auf der Grundlage des Einheitsgedankens, welche sich bei Xenophanes anbahnt und von Parmenides dann vollstreckt wird, sei, so betont Halfwassen, „für den Gottesbegriff der Metaphysik dauerhaft bestimmend geworden“ (ebd.) bis zu „Hegel und den ontotheologischen Denkversuchen der Gegenwart“ (ebd.). Die jüdische, christliche und islamische Rezeption der griechischen Metaphysik habe diese Umwandlung „auf dem Boden dreier mosaischer Religionen nachvollzogen“ (ebd.). Die Einschmelzung des überweltlichen Gottes der Bibel und des Koran in eine henologische Ontologie „kam zustande durch eine konsequente Reinigung von allen Vorstellungsresten unter dem Vorzeichen einer negativen Ontologie“ (ebd.). Insofern hatte Nicolaus Cusanus nach Halfwassen durchaus Recht, „wenn er bei Juden, Christen, Moslems und Philosophen denselben Gott fand, denn sie verehren alle den Einen Gott, mehr noch, sie verehren in Gott das ‚Eine‘“ (ebd.).

Andere Akzente finden sich in dem Beitrag von *Rémi Brague* zum Thema „Gott der Christen, Gott der Muslime, derselbe Gott?“, der mit der folgenden Schlussbetrachtung endet: „Wenn ich die Antwort auf meine anfangs gestellte Frage zusammenfasse, so lautet sie: Ja und Nein“ (193). Für das Ja spricht: „An und für sich ist Gott ein einziger und derselbe für das Christentum, und jede Religion, ferner ist er ein und derselbe für alles Bemühen seitens der Philosophen und Wissenschaftler, ein göttliches Weltprinzip zu ertasten“ (ebd.). Die Gebete werden bildhaft gesprochen, „von einem göttlichen Ohr gehört“ (ebd.). Für das Nein spricht: „Die heiligen Bücher des Christentums und des Islam enthalten über Gott Berichte, die miteinander nicht oder nicht so einfach in Einklang zu bringen sind. Die Gotteserfahrung, von der die biblischen Bücher Zeugnis ablegen und vor allem der Gipfel dieser Erfahrung in der Gestalt Jesu, ist nicht diejenige des Korans und des Hadith“ (ebd.). Die erste Bedingung für einen echten Dialog zwischen Christentum und Islam besteht für Brague darin, dass man sich der Unterschiede, die faktisch bestehen, bewusst wird.

Stephan Grätzel weist darauf hin, dass Schaeffler „eine neue Seite des transzendentalen Denkens herausgestellt“ (198) habe. Er hebt nämlich nicht nur ab auf die Begrenztheit unseres Erkennens und Denkens, auf „die Seite der kantischen Philosophie“ also, „die auch dem Illusionismus und Konstruktivismus Vorschub geleistet hat“, sondern er entdeckt im Erkennen auch „eine immer notwendige Offenheit für die Zukunft“ (ebd.). Zudem sieht er im Erkennen einen stets fortschreitenden Dialog mit der Wirklichkeit“ (ebd.). Entscheidend für Schaeffler ist also die Einsicht, dass sich der Mensch nicht allein im Bereich des reinen Monologs bewegt, den das erkennende Ich mit sich selbst führt, sondern wesentlich für den Menschen ist, dass er von Ereignissen herausgefordert und vorgebracht wird. Wenn Schaeffler von der Herausforderung durch das Ereignis spricht, dann versteht er unter dem Ereignis „nicht nur ein gesättigtes und abgeschlossenes Geschehen“ (199), sondern das Ereignis ist für ihn gerade wegen seines Herausforderungscharakters offen für „die Dimension der Zukunft“ (ebd.). In diesem Zusammenhang wird nach Schaeffler auch deutlich: Die Einsicht, dass die Wahrnehmungsaufgabe gegenüber der jeweils erbrachten Wahrnehmungsleistung einen unüberholbaren Überschuss enthält, ermöglicht die Freilegung einer ‚verborgenen Tiefe der Dinge‘, die sich inmitten unserer Wahrnehmung verbirgt. Wenn wir erkennen, „dass es im Wahrnehmen immer einen

Überschuss des Objektiven gibt und dass dieser Vorsprung nie eingeholt werden kann“, dann wird damit ein erster Schritt getan zu einem „Frieden mit der Natur“ (ebd.). Ein solcher Frieden mit der Natur kann nach Grätzel „nicht anders als mit einem Dialog beginnen, bei dem die Natur das erste Wort spricht“ (ebd.). Ein solcher Dialog – davon ist er überzeugt – müsse heute erst wieder gelernt werden, da er „nicht mehr Teil unserer Erfahrung und Kultur“ (ebd.) ist. Ein selbstbezogenes Verhalten des Menschen habe sich vor allem in der Ethik breitgemacht. Da wir durch die naturwissenschaftlichen Forschungen immer mehr über die Natur wissen, wird ein solcher Dialog immer anspruchsvoller. Es lässt sich freilich auch nicht leugnen, wir können „heute besser im Buch der Natur lesen als jemals zuvor“ (202). Gleichzeitig hält Grätzel es aber für notwendig, „auch die Brücken zum Mitmenschen und zu Gott zu schlagen und sie nicht aus dem Auge zu verlieren“ (ebd.). Ein Friede mit der Natur ist für ihn nur möglich „wenn wir auch die Abgründe in uns selbst und zum Nächsten erkennen und über sie Brücken bauen“ (ebd.).

Für *Stefan Walser* beschreitet Schaeffler unter den verschiedenen Versuchen, Gott zu denken, zweifellos „einen besonderen Weg“ (261). Denn er denke nicht nach über Gott „mit allen Methoden religionsphilosophischen Denkens – transzendental, sprachanalytisch, phänomenologisch“ –, sondern lasse sich zu denken geben „von jenen, die möglicherweise dem Phänomen am nächsten sind“ (ebd.). Dies sind aber, wie Walser betont, „nicht Philosophen, auch nicht Theologen, sondern Beterinnen und Beter“ – Menschen also, welche „die Gottesrede in der Anrede praktizieren“ (ebd.). Während sich Philosophen ebenso wie Theologen permanent mit dem Einwand der Unüberprüfbarkeit und Sinnlosigkeit ihrer Aussagen konfrontiert sehen, gebe es bei den Betenden nach Walser „zumindest auf den ersten Blick einen unmittelbaren Bezug zur ‚Sache‘, einen Sitz im Leben, oder [...] eine Referenz, auf die sich ihre Sprache bezieht“ (ebd.). Weil die Rede von Gott heute nicht mehr selbstverständlich, sondern dem Einwand ausgesetzt ist, gegenstandlos und inhaltsleer geworden zu sein, wende sich Schaeffler jenen zu, „die beanspruchen, Bedeutung und Referenz zu bezeugen“ (ebd.). Der originäre Ort der Gottesrede ist für ihn also das Gebet. Schaeffler geht so voran, dass er untersucht, was glaubende Menschen tun, wenn sie beten, und woran sie denken, wenn sie an Gott denken. Ihn interessiert, mit Pascal gesprochen, nicht allein der Gott der Philosophen, sondern auch der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, also der Gott, der in der Bibel und in den religiösen Erfahrungen von Menschen bezeugt ist. Und er unternimmt es, diese Zeugnisse auszuwerten und versucht, sie rational zu verstehen. Er entwickelt also keinen Gottesbegriff, um dann zu prüfen, ob es vernünftig oder widersprüchlich ist, zu einem solchen Wesen zu beten. Schaeffler geht umgekehrt von der Gebetspraxis aus, die er vorfindet und stellt die Frage, ob das Gottesverständnis, von dem diese ausgeht, sinnvoll oder kritisierbar ist. Aus dem Gottesnamen und der Art und Weise, wie Menschen ihn anwenden und mit ihm umgehen, entwickelt Schaeffler einen Gottesbegriff, der in seiner kürzesten Form lautet: „Ein Gott ist der, dessen Namen angerufen werden kann, auch wenn Himmel und Erde vergehen“.

Holm Tetens greift in seinem Beitrag „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden“ auf eine der markanten religionsphilosophischen Grundideen Schaefflers zurück, die lautet, in die philosophische Theologie sei dadurch einzuüben, dass man die Gottesrede im Ansatz wie in Kants Religionsphilosophie, aber deutlich über ihn hinausgehend rekonstruiert, nämlich als postulatorische Rede auf der Basis von Vernunftpostulaten, die auf eine Krise der Vernunft selbst reagieren. Tetens betont, von dieser Idee Schaefflers habe er viel gelernt, sie habe ihn auch zu seinem Konzept rationaler Theologie inspiriert, das bei allen Unterschieden in den Details seinen Überlegungen doch zugrunde liege. Konkret versteht er seine rationale Theologie als „Antwort auf den Naturalismus“ (279), der davon ausgeht, dass es einzig die Erfahrungswirklichkeit gibt, die mit den Mitteln der Wissenschaften im Prinzip zureichend erfasst, beschrieben und erklärt werden kann“ (ebd.). Tetens bezweifelt diese These. Er gibt zu bedenken, viele Naturalisten unter den Philosophen täten

zwar so, „als ob der Naturalismus logisch zwingend aus den Ergebnissen der empirischen Wissenschaft folgen würde“ (ebd.). Dies ist seiner Meinung nach allerdings falsch. Denn die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften implizieren nur den Satz: „Es gibt die Erfahrungswelt, wie sie mit den methodischen Mitteln der empirischen Wissenschaften erfolgreich beschrieben und erklärt werden kann“ (ebd.). Das bezweifelt sicherlich kein vernünftiger Mensch. Das berechtigt jedoch noch nicht dazu, umstandslos die Kernbehauptung des Naturalismus zu übernehmen, die Erfahrungswirklichkeit sei die einzige Realität, die es gibt. Denn der Naturalismus könnte falsch sein. Dann aber könnten auch seine Teilantworten auf die Sinnfragen und vor allem das Negative und Desillusionierende dieser Teilantworten falsch sein. Tetens schließt daraus, dass wir uns mit den Antworten des Naturalismus auf unsere Sinnfragen möglicherweise gar nicht mehr oder weniger resigniert abfinden müssen. Vor allem ist er der Meinung, „als Philosoph sollte man sich jedenfalls nicht von vornherein und unbesehen mit den negativen Auskünften der Naturalisten zu den Sinnfragen abfinden“ (ebd.): Ihm zufolge kann man nämlich den Naturalismus in fünf Schritten herausfordern, die auf „ein Forschungsprogramm für eine rationale Theologie im Zeitalter eines kulturellen Naturalismus“ (280) hinauslaufen. Zu diesen fünf Schritten merkt Tetens an.

1) „Rationale Theologie beginnt damit, auf der Basis einschlägiger Krisenerfahrungen sorgfältig begrifflich zu explizieren und nachzuweisen, dass erstens der Naturalismus diese [Sinnfragen], wenn überhaupt, höchstens anthropologisch negativ beantwortet, und dass er zweitens auch gar nicht bewiesen ist“ (ebd.). 2) Rationale Theologie fährt fort mit dem Nachweis, „dass das Postulat, dass die Sinnfragen doch positive Antworten besitzen, eine Hoffnung beinhaltet, die, konsequent zu Ende gedacht, jeweils eine Entität voraussetzt, welche Eigenschaften besitzt, die die abendländische Metaphysik und Theologie üblicherweise nur Gott zugeschrieben hat“ (ebd.). 3) Auf diesen Schritt folgt sodann der Nachweis, „dass das strikt generalisierte Postulat, wirklich alle Sinnfragen seien anthropologisch positiv zu beantworten, das Dasein und Wirken Gottes impliziert“ (ebd.). 4) Der vierte Schritt kehrt das Ergebnis des dritten Schrittes um und betont: „Das Postulat des Daseins und Wirkens Gottes impliziert das Postulat, dass alle Sinnfragen positiv beantwortet werden können“ (ebd.). 5) Abschließend hält Tetens fest: „Die rationale Theologie schließt mit dem Nachweis, dass es angesichts kohärent durchdachter und durchbuchstabierter positiver Antworten auf die Sinnfrage vernünftiger ist, in seinem Leben auf Gott als Schöpfer und Erlöser zu hoffen, als alle Hoffnung naturalistisch fahren zu lassen“ (ebd.).

Wesentlich für die von ihm vertretene rationale Theologie ist nach Tetens dreierlei: Erstens atmet sie kantischen Geist, knüpft sie doch bei Kants klarsichtiger anthropologischer Diagnose an, „dass wir von Fragen geplagt werden, die wir als vernünftig nachdenkliche Wesen nicht einfach auf sich beruhen lassen können“ (294). Zweitens macht sie sich Kants Überlegung zu eigen, „dass der philosophische Gottesgedanke als ein letztlich moralisch begründeter und motivierter Gedanke zu begreifen ist“ (ebd.). Schließlich handelt es sich bei dem philosophischen Gottesgedanken drittens um ein Postulat der praktischen Vernunft. Er antwortet auf Kants dritte Leitfrage: Was darf ich hoffen? Tetens ist der Überzeugung, dass eine rationale Theologie selbst im Zeitalter einer kulturellen Hegemonie des Naturalismus auf diese Frage selbstbewusst antworten darf: „Wir dürfen auf Gott hoffen. Ein solches Hoffen ist entgegen allen naturalistischen Einsprüchen und Plausibilitäten nicht widervernünftig, sondern es ist durchaus vernünftig“ (ebd.).

Nach *Christoph Böhr* gehen große Teile der Moderne und der Postmoderne vom Tod Gottes als einer unumstößlichen Grundannahme aus. An die Stelle der Letztbegründung des Lebenssinns in Gott tritt ihm zufolge eine anders ausgerichtete Letztbegründung des Lebenssinns der heute allermeist „nicht mehr in der Vernunft, der Rasse oder Klasse“ verortet wird, sondern vielmehr „im eigenen Ich, einem Ich, das sich in eine Ordnung des Seins nicht mehr eingebunden fühlt“ (318), mit Gottfried Benn gesprochen, einem verlorenen Ich. Schaefflers besondere Leistung besteht

nach Böhrr darin, dass er einen Mittelweg einschlägt zwischen einem gnoseologischen Optimismus, der keinen Zweifel hegt an der vollständigen Erkennbarkeit Gottes und der Welt, und einem gnoseologischen Pessimismus, der die Erkennbarkeit Gottes und der Welt für schlechterdings unmöglich hält. Auf der Linie Kants argumentierend, behauptet Schaeffler, dass die Wirklichkeit zwar immer größer sei als das, was wir in Raum und Zeit erkennen können, dass aber diese Einschränkung gründlich missverstanden wäre, wenn man die menschliche Erkenntnis ausschließlich als „eine Aufbauleistung der Vernunft ohne Bezug zur erkannten Wirklichkeit“ (ebd.) verstehen würde. Keine Alternative ist es auch für Böhrr, wenn man sich mit einem schwachen Denken begnügt und die Frage nach dem Sein und seiner Erkennbarkeit auf sich beruhen lässt und vielleicht sogar als grundsätzlich unbeantwortbar zurückweist. Für ihn gibt es „genügend Gründe, die in Verruf gekommene Vernunft nicht im Abseits stehen zu lassen, wenn nach gestaltungsleitenden Grundsätzen gesucht“ wird (327). Selbst wenn ihre Kraft begrenzt und ihre Schwäche offenkundig ist, muss uns das nach Böhrr nicht davon abhalten, die Bedeutung zu erkennen, die sie hat als „das konstitutive Fundament des Humanen“ (ebd.). Deren Schwäche kann freilich nur schadlos bleiben „in der Anerkennung des Postulats eines Sinnes, der jede menschliche Vernunft übersteigt, von dem jedoch jede menschliche Vernunft ein ‚signum demonstrativum‘ ist“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

RELIGIONSPHILOSOPHIE UND RELIGIONSKRITIK: Ein Handbuch. Herausgegeben von *Michael Kühnlein*. Berlin: Suhrkamp 2018. 946 S., ISBN 978-3-518-29740-7 (Paperback); 978-3-518-74077-4 (EPUB).

In der Einleitung zu dem vorliegenden Handbuch betont der Herausgeber, die klassische Säkularisierungsthese könne mittlerweile als überholt gelten, denn „an die Stelle einer vernunftteleologischen Megastory der Entzauberung“ sei mittlerweile „die hermeneutische Einsicht in den historisch kontingenten Entstehungscharakter des säkularen Zeitalters getreten“ (11). Das Ziel des vorliegenden Handbuchs ist nach *Michael Kühnlein*, vor dem Hintergrund hermeneutisch unübersichtlicher Debatten einen Klärungsprozess in Gang zu setzen, bei dem es darum geht, die semantischen Ressourcen der Religion vernünftig einzuschätzen, „bevor man ihr argumentatives Erbe antritt oder sich gänzlich dazu entscheidet, jede Übersetzungsleiter wegzuworfen“ (ebd.). Das Buch ist so strukturiert, „dass in Übersichtsartikeln zu einzelnen prominenten Werken die interdisziplinäre Resonanzgeschichte der Religionsphilosophie und die der Religionskritik in Theologie, Politik und den Sozialwissenschaften chronologisch erfasst werden“ (11 f.). Bei der Auswahl der Autoren greift Kühnlein auf die folgenden Relevanzkriterien zurück: a) Prominenz der Urheberschaft, b) Relevanz der Schrift, c) esoterische Präsentation und d) Präsenz im Seminarbetrieb. Ausdrücklich betont er im Vorwort, das Handbuch wolle kein Kanon sein, die Entscheidung für die Aufnahme eines Werkes sei daher auch nicht als Abwertung anderer wichtiger Beiträge der Philosophiegeschichte zu verstehen, im Zweifelsfall habe er sich aber „stets für die religionsphilosophische Literatur der Gegenwart entschieden“ (12). Bei der Auswahl der insgesamt 80 Werke liegt der Schwerpunkt also auf religionsphilosophisch relevanten Publikationen in Neuzeit und Moderne.

Die antike Tradition ist mit vier Autoren, nämlich Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus, vertreten. Bei Platon wird seine Distanzierung von einem materialistisch-naturalistischen Weltbild hervorgehoben, bei Aristoteles dessen Entwicklung einer Vernunfttheologie, die Gott als denkende Substanz bestimmt, bei Plotin „die von ihm vorgenommene Grundeinteilung der Wirklichkeit in die drei Hypostasen Eines, Geist und Seele“ (63) und bei Augustinus die intellektuell äußerst anregende „neuplatonisch-katholische Interpretation der Heiligen Schrift“ (74). Bei den mittelalterlichen Autoren kommen drei Vertreter der christlichen Tradition zu Wort: Anselm von Canterbury, dessen philosophische Theologie „im ganzen Mittelalter wirksam“ (81) war, Thomas von Aquin, dem wir ein aristotelisch geprägtes „umfas-