

um den Faktor der Zustimmung des Menschen als eines freien Geschöpfes, soll helfen, eine kohärente Vorstellung vom Handeln Gottes zu entwickeln – wobei der skizzierte „Creatio-Modus“ noch um die Frage nach einem Wirken von „Gott als Formursache in und für die Welt“ (434) zu ergänzen wäre. *Cb. Schneiders* (437–458) Beitrag versteht sich als meta-metaphysische bzw. wissenschaftstheoretische Abhandlung, die zum einen nach der Theoriefähigkeit der Vorstellung von „Gottes Handeln in der Welt“ fragt und zum anderen zu klären sucht, ob sich die Adäquatheit einer solchen Theorie würdigen ließe. Obwohl es eine Reihe anspruchsvoller und kohärenter metaphysischer Theorien gibt, die den Satz „Gott handelt in der Welt“ angemessen interpretieren können, bleibt er aufgrund seiner Zirkularität und Partikularität aber letztlich doch „eine Glasperle im spekulativen Spiel“ (458).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes führen verschiedene Denkansätze zusammen und machen damit zugleich deutlich, dass die Frage nach der Möglichkeit eines Handelns Gottes in der Welt auf mehreren Ebenen gestellt und diskutiert werden muss. Die Suche nach einer philosophisch gehaltvollen und theologisch angemessenen Antwort erfordert eine intensive Auseinandersetzung mit den jeweiligen Frageebenen und wird somit zu einem ebenso anspruchsvollen wie herausfordernden Versuchsfeld eines fächerübergreifenden Dialogs, der durch ein interdisziplinäres Buchprojekt an Profil gewinnt. Eine Theologie, die ernsthaft Rede von Gott zu sein beansprucht, kann sich den Einwänden aus den Naturwissenschaften ebenso wenig wie den Entwicklungen der Welt entziehen. Sie hätte vielmehr das Wagnis einzugehen, ihr Profil im streitbaren Dialog mit ihren Kritikern zu schärfen. Die analytische Religionsphilosophie darf auf diesem nicht immer einfachen Weg gerade unter methodischer Rücksicht als ein wichtiger, wenn auch nicht der einzige, Gesprächspartner gelten, mit dessen Hilfe die Theologie ihre Argumente schärfen kann. P. SCHROFFNER SJ

SCHAEFFLER, RICHARD: *Unbedingte Wahrheit und endliche Vernunft*. Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis. Herausgegeben von *Christoph Böhr* (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2017. VIII/239 S., ISBN 978–3–658–15133–1 (Hardback); 978–3–658–15134–8 (PDF).

Als einer der innovativsten Köpfe aus der Schule des transzendentalen Denkens darf der Münchener Religionsphilosoph Richard Schaeffler gelten. Zu seinem 90. Geburtstag erschien unter der Herausgeberschaft von Christoph Böhr ein Sammelband mit acht Beiträge aus zweieinhalb Jahrzehnten. Innerhalb des umfangreichen Œuvres Schaefflers verdient diese Publikation Beachtung, weil neben drei unveröffentlichten Beiträgen einige wichtige, aber schwer zugängliche Artikel neu aufgelegt wurden. Der Autor selbst hat aus seinem enormen Fundus genau diese Beiträge ausgewählt, weil sie ihm „sein eigenes Denken zu spiegeln – und zusammenzufassen – scheinen“ (Vorwort des Herausgebers, V).

Der Band öffnet mit einer philosophiehistorischen Einordnung: „Die ‚Kopernikanische Wendung‘ in der Wissenschaft und die neuzeitliche Subjektivität als Problem der Philosophie“ (2012) (1–24). Für Schaeffler ist Kant der bleibende Bezugspunkt der neuzeitlichen Philosophie, nicht weil Kant die Subjektivität ins Zentrum stellt (das tun bereits Descartes, Spinoza und Leibniz), sondern vielmehr die Kritik derselben. Die Kopernikanische Wende von einer epistemologischen Korrespondenztheorie zur transzendentalen Kritik an den Entstehungsbedingungen von „Wahrheit“ hat revolutionäre Auswirkungen auf die philosophische Theologie: Der Dialektik zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch – zwischen der Welt des Erkennens und der Welt der Zwecke – lässt sich nur mithilfe eines Postulates begegnen. Kants Lösung lautet: „Unsere Pflichten, die die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch uns vorschreibt, können und müssen als Erscheinungsgestalten der Gebote jenes Gottes verstanden werden, der zugleich der Schöpfer ist“ (16). Der Weg Kants führt also vom metaphysischen Gottesbeweis zum transzendentalen Postulat Gottes. Über die Dialektik zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch hinaus konstatiert Schaeffler einen Widerspruch innerhalb der theoretischen Vernunft selbst, die in epistemische, sittliche, ästhetische und religiöse Rationalitäten zerfällt. Diese erneute

Widersprüchlichkeit der Vernunft führte philosophiehistorisch zur Infragestellung, nicht aber zur Überwindung von Rationalität und Subjektivität. Das kantische Erbe darf – um der Wissenschaft wie um des Glaubens willen – nicht verworfen, sondern muss weiterentwickelt werden.

„Die Endlichkeit der Vernunft und ihr ‚Interesse‘: Zur Weiterentwicklung von Kants vier Leitfragen der Philosophie“ (neu) (139–180). Kants Leitfragen sind Ausdruck des Vernunftinteresses nach objektiver Gültigkeit. Erscheinungen bzw. Meinungen sind nach Schaeffler dann „objektiv gültig“, wenn sie zum Maßstab werden, an denen andere Erscheinungen und Meinungen gemessen werden können. Objektiv ist demnach, was zum Inhalt des Dialogs mit der Wirklichkeit und mit dem Anderen werden kann, insofern es einen partikulären, aber unentbehrlichen Aspekt (Hin-blick) auf das Objekt beisteuert (146–151). Das Interesse der Vernunft liegt also in ihrer epistemischen Dialogfähigkeit, so dass die vierte, aber primordiale Frage Kants („Wer ist der Mensch?“) folgendermaßen beantwortet werden kann: „Mit Bezug auf seinesgleichen ist der Mensch Dialogpartner. Mit Bezug auf die Gegenstände ist er Hermeneut“ (146; 155). Die Antworten auf die drei anderen Leitfragen lauten dann: „Was kann ich wissen?“ Das, was sich von der je größeren Wahrheit in der gegenwärtigen Phase des individuellen und intersubjektiven Dialoges erschließt (159–163). „Was soll ich tun?“ Das, was der objektiv erfahrene sittliche Anspruch von mir individuell erfordert und was „ein gemeinsames Handeln im Dienst an gemeinsamen Zwecken“ ermöglicht (168). „Was darf ich hoffen?“ Wir dürfen hoffen, durch das, was wir sollen, „das heilschaffende Wirken Gottes wirksam zu bezeugen“ (176). Das Interesse der Vernunft angesichts ihrer theoretischen und praktischen Aufgaben verweist auf die postulatorische Hoffnung, nicht in den eigenen Gefährdungen und Verblendungen unterzugehen. Es ist letztlich die Hoffnung, „unserem Anschauen und Denken eine dialogische Gestalt zu geben“ (177–180).

„Die Selbstgefährdung der Vernunft und der Glaube an Gott“ (1998) (55–83). Angesichts des Zweifels und der Verzweiflung an der Vernunft in der Moderne braucht es nach Schaeffler den „Mut zur Aussage“ und den „Willen zur Wahrheit“ (57). Rationalität ist kein innerphilosophisches Problem, sondern die Möglichkeitsbedingung guten Lebens und Handelns. Zur Lösung dieses Problems stellt Schaeffler zunächst seine Theorie der Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit vor: Der je größere Anspruch der Wirklichkeit führt nicht notwendigerweise zur Erfahrungsunfähigkeit und zu einer monologischen Vernunft, sondern führt in einen antwortenden, voranschreitenden „Dialogprozess“ mit der Wirklichkeit (62–69). Doch auch innerhalb dieser dialogischen Erfahrungslehre bleibt die Vielzahl strukturverschiedener Erfahrungsweisen und -welten ein Problem, an dem die Einheit des Ich und die Ganzheit der Welt zu zerbrechen drohen. Auch die Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs verlangt nach Postulaten der Hoffnung: Die Vielfalt unserer Welterfahrung darf als „Vielfalt von Abbild- und Gegenstandserfahrungen“ gelten, wie wir von der einen göttlichen Wirklichkeit zur Antwort gerufen werden. Die Vielfalt der Subjektivitätsweisen, in denen wir uns vorfinden, darf als „Vielfalt von Abbild- und Gegenwartsgestalten“ gelten, wie Gott den Menschen unter seine Anrede stellt (77). Die Postulate als Kernelement von Schaefflers Epistemologie gründen in der Freiheit einer ungeschuldeten Zuwendung, die die Vernunft aus ihrer Kontingenz befreit und dem „Zutrauen in die Erfahrung“ begründete Hoffnung gibt (83).

In der spezifisch religiösen Erfahrung vergewissert sich die Vernunft darüber, dass der Grund ihrer Hoffnung nicht nur postuliert, sondern antizipatorisch greifbar wird. In „Grenzerfahrungen der Vernunft als Interpretamente religiöser Erfahrung“ (2001) (85–97) präzisiert Schaeffler das Wechselverhältnis zwischen Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung: Ein Zeichen der Dialektik der theoretischen Vernunft sind Erfahrungen von Paradoxem und Absurdem. Die Interferenzen zwischen unterschiedlichen Erfahrungswelten und -weisen führen idealerweise zu Veränderungen der Vernunftstruktur – zu sogenannten transzendentalen Erfahrungen – und involvieren damit die Vernunft selbst in einen geschichtlichen, zukunfts offenen Prozess. Die Grenzerfahrung der Vernunft schlechthin ist also die Erfahrung ihrer Unzulänglichkeit und Wandlungsbedürftigkeit (88–91). Gerade die religiöse Erfahrung braucht diese grenz-erfahrene

Vernunft, um nicht in religiöse Fehlformen und Selbstmissverständnisse zu verfallen. So wird anhand der Grenzerfahrungen der Vernunft im Allgemeinen deutlich, dass die spezifisch religiöse Erfahrung semantisch „über sich selbst hinausweist“ und „als Stadium auf einem Weg verstehbar wird“ (94), zur Verwandlung und „Umwendung der ganzen Seele“ (*Platon*) aufruft (95) und gleichwohl jede einzelne Erfahrung bleibend denkwürdig ist. Diese vier hier angedeuteten Bedeutungsmomente religiöser Erfahrung gewinnt Schaeffler aus der epistemologischen Anwendung eines klassischen hermeneutischen Modells: der Lehre des vierfachen Schriftsinns.

In „Die Wahrheit ist immer größer – oder: Vom Zutrauen in die Wahrheit und von der Selbstkritik der Vernunft“ (neu) (99–115) führt Schaeffler diese kreative Adaption näher aus. Seine Epistemologie folgt weder der Adäquations- noch der Kohärenztheorie, sondern dem Gedanken der Korrespondenz: „Die Sache nimmt in ihrem Erscheinen das Subjekt in Anspruch; und das Subjekt beantwortet diesen Anspruch, indem es diese Sache anschaut und denkt“ (101). Die Korrespondenztheorie verlangt die Selbstkritik der Vernunft, entgeht aber aufgrund ihres Zutrauens in eine geschichtlich sich erschließende Wahrheit dem Skeptizismus wie dem Dogmatismus, die je auf ihre Weise den Dialog mit der Wirklichkeit abbrechen und die Vernunft wahrheitsunfähig machen. Zentral ist hier Schaefflers „Postulat des empirischen Denkens“: „Keine Erfahrung ist von solcher Art, daß sie kommende Erfahrungen überflüssig macht; keine Erfahrung ist von solcher Art, daß sie durch kommende Erfahrungen überflüssig gemacht werden könnte“ (104). Jede Erfahrung ist eine bleibend gültige, aber zukunfts offene „Responion“ innerhalb der dialogischen Ko-respondenz mit der Wirklichkeit: Jede Erfahrung sagt noch „mehr und Anderes“ als wir aktuell erfassen (*allegorisches Moment*; 107); jede Erfahrung lässt den Menschen „auf die Kontinuität seines Erfahrungsweges vertrauen“ (*anagogisches Moment*; 108 f.); jede Erfahrung fordert auf, sich selbst und sein Denken „umgestalten [zu lassen] zur Neuheit des Denkens“ (Röm 12,2) (*tropologisches Moment*; 110 f.); jede Erfahrung hat eine bleibend maßgebliche Bedeutung (*historisches Moment*; 112–114).

Eine Vertiefung des letztgenannten *sensus historicus* bietet der geschichtsphilosophische Aufsatz „Die Ewigkeit der Wahrheit und die Veränderlichkeit der Vernunft. Ein Beitrag zum Verständnis von Wahrheit und Geschichte“ (2006) (117–137). Wie verhält sich die Wahrheit eines Ereignisses zu der Tatsache, dass der Historiker sich diesem immer nur durch Interpretationen von Interpretationen nähern kann? Der Grundsatz *semel verum, semper verum* wird nach Schaeffler durch die Notwendigkeit historischer Hermeneutik und Kritik nicht relativiert. Erstens bleibt die Denkwürdigkeit eines Ereignisses erhalten, weil sich nicht der Anspruch der Wahrheit, sondern vielmehr die Art des historischen Gedankens verändert. Zweitens wohnt bereits dem Ereignis die Aufforderung zur Interpretation inne, das von der ersten Dokumentation an eine Geschichte von Auslegungen hervorruft, die sich wiederum wechselseitig auslegen. Drittens korrespondieren die Wahrheit eines Ereignisses und seine Wirkungsgeschichte mit der Geschichtlichkeit der Vernunft selbst, die in ihrem Anschauen und Denken Veränderungen unterworfen ist. So ist für Schaeffler „die bleibende Wahrheit nicht abseits von der Geschichte zu suchen, sondern als deren inneres Moment“ (136). Der *sensus historicus* der Vernunft führt deshalb nicht zum Relativismus, sondern zu einer Synthese von Wahrheit und Geschichte.

Die Brücke zwischen theoretischer und praktischer Vernunft jenseits ihrer Dialektik schlägt der Aufsatz „Zum Ethos des Erkennens“ (neu) (181–204). Es geht um das Verhältnis von Vernunft-Autonomie und Dienst an der Wahrheit. Das Ethos des Erkennens besteht – über die formalen Aspekte von Genauigkeit, Widerspruchsfreiheit und Argumentationsstrenge hinaus – darin, den Anspruch des sich entgegenwerfenden „Objektes“ nicht durch die Gesetzgebung des Verstandes zu beherrschen, sondern in seinem „widerständigen Eigenstand“ abzubilden (182 f.). Dies kann als Modell auch für ein Ethos des Handelns gelten (etwa im Sinne Levinas’). Umgekehrt stellt das sittliche Gewissen ein Modell für eine Ethik des theoretischen Erkennens dar: Die Gewissenserfahrung konfrontiert ein handelndes Subjekt nicht nur mit dem Anspruch objektiver Pflichten, sondern macht es geschichtsfähig, indem es unterschiedliche Lebenssituationen zu einem „geraden Weg“ zusammenfügt, dessen innerste Logik darin besteht, dass „Selbstfindung durch Selbst-Hingabe“ gelingt (188–192). Ebenso

weckt die „Wahrheit der Dinge“ im Subjekt so etwas wie ein „Wahrheitsgewissen“ (195). Im epistemologischen wie im moralischen Kontext zielt das Gewissen auf die Einheit von Selbstgesetzgebung und Dienst am Wahren bzw. Guten.

Aus dem kantischen Rahmen dieses Bandes fällt der älteste Beitrag: „Verantwortete Vorläufigkeit. Der Mut zur Partikularität und die Kritik an der Frage nach dem ‚Sinn des Ganzen‘“ (1990) (25–54). Die Sinnfrage drängt sich dem Menschen so sehr auf, dass sie – als Frage nach dem „Sinn des Ganzen“ – einerseits lähmt und frustriert, andererseits geradezu gewaltsam zur „Sinnstiftung“ zwingt. Schaeffler differenziert „Sinn“ als Frage nach Zweckmäßigkeit, nach Bedeutung und nach Zustimmungsfähigkeit (26–30). Der „Sinn des Ganzen“ ist fraglich angesichts der Fragmentarität unseres Erlebens. Dies zeigt sich ethisch am zweifelhaften Erfolg unserer Zweckhandlungen, erkenntnistheoretisch am fragmentarischen Charakter unseres Verstehenshorizonts sowie an der Brüchigkeit menschlicher Existenz allgemein. Deshalb kann nach Schaeffler die große Sinnfrage ebenfalls nur vorläufig beantwortet werden – nicht als Sinnfindung oder gar Sinnstiftung, sondern als partikuläre „Sinnverwirklichung“ (47). Es gibt verantwortetes Reden in der Vieldeutigkeit und verantwortetes Handeln in der Bruchstückhaftigkeit. So kehren am Ende dieses moral- und lebensphilosophischen „Ausflugs“ doch die für Schaeffler typischen Denkformen wieder. Wir können der Wirklichkeit nur dialogisch, responsorisch und antizipatorisch begegnen; wir sind in „verantworteter Vorläufigkeit“ unterwegs zu einem immer besseren Charakter unseres Verstehenshorizonts; wir dürfen dabei die begründete Hoffnung haben, dass wir jetzt schon Zeichen entdecken und setzen, die über das hinausweisen, was wir bislang erkannt und verwirklicht haben.

Der *Herausgeber* ordnet die Beiträge im Nachwort (205–219) in den Kontext von Schaefflers jüngsten Monographien ein und sieht in diesem Ansatz einen Ausweg „aus den Sackgassen des Denkens“ (205) zwischen „radikalem Konstruktivismus“ (209 f.) und „gnoselogischem Absolutismus“ (208) bzw. „postmodernem Dekonstruktivismus“ (210). Gerade weil die einzelnen Beiträge je für sich stehen, wäre für den Leser eine thematische Übersicht hilfreich. Die durchgehende Nummerierung lässt eine inhärente Logik erwarten, die sich aber nicht einstellt. Aus diesem Grund wurde hier eine etwas andere, stringendere Reihenfolge gewählt. Dies ist nur ein formaler Kritikpunkt. Inhaltlich belegt der Band eindrücklich, wozu die transzendente Denkform in der dialogisch-geschichtlichen Weiterentwicklung Schaefflers nach wie vor fähig ist. Ohne ein weiteres Postulat aufstellen zu wollen, besteht daher die begründete Hoffnung, dass Schaefflers dialogisches Denken noch stärker in den Dialog mit gegenwärtigen Strömungen der Epistemologie und philosophischen Theologie tritt.

S. WALSER OFMCAP

VIERTBAUER, KLAUS / GRUBER, FRANZ (HGG.): *Habermas und die Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2017. 272 S., ISBN 978-3-534-26888-7 (Hardback); 978-3-534-74271-4 (PDF); 978-3-534-74272-1 (EPUB).

Gegenstand des vorliegenden Sammelbandes ist die Rezeption von Habermas' Religionsdenken, die in den letzten Jahren stattgefunden hat. Auch wenn im Folgenden nicht alle Themen, die in dem Sammelband zur Sprache kommen, behandelt werden können, so soll hier doch ein Eindruck vermittelt werden von dem Anregungspotenzial des Habermas'schen Religionsdenkens, das sich nach den Worten von Franz Gruber „nicht in das Schema einer klaren negativen oder affirmativen Positionierung gegenüber dem Phänomen der Religion einordnen lässt, sondern eine sehr differenzierte Sichtweise einnimmt“ (222).

*Klaus Viertbauer* weist im Einleitungskapitel darauf hin, dass sich Habermas in der Entwicklung seines Denkens Schritt für Schritt an einem aus dem Säkularisierungsprozess hervorgegangenen Vernunftbegriff abarbeite. Geht er in der „Theorie kommunikativen Handelns“ noch von einer Aufhebung der Religion in kommunikative Prozesse aus, so impliziert seine These von der postsäkularen Gesellschaft, dass von einem „bleibenden Fortbestand von Religion in zunehmend säkularisierten Gesellschaftsformen“ auszugehen ist (28). Habermas ersetzt also die Aufhebung der Religion durch deren Übersetzung. Religiöse Gruppierungen sollen, so sein Vorschlag, ihre