

gemacht hat. Auch bei Husserl selbst ist (wohl genau aus diesem Grunde) nicht so ohne weiteres klar, was denn ‚Lebenswelt‘ bei ihm besagen soll. Hier ist es hilfreich, wenn ein Kenner wie *Christian Bermes* auf nur sechs Seiten (230–236) alles Wichtige skizziert, was man sonst schwerlich in einer solchen Konzentration beisammen finden wird, und das gilt auch für alle anderen Artikel des Bandes.

Die Stärke des Buches könnte aber auch seine Schwäche sein: Es ist nicht kritisch. Man findet keinen Artikel über die gravierenden Einwände, die von verschiedener Seite gegen Husserls Phänomenologie vorgebracht wurden, und die Brüche in seiner Entwicklung werden kaum namhaft gemacht, insbesondere der Übergang zu einer transzendentalen Phänomenologie 1913, der dazu führte, dass sich seine besten Schüler von ihm abwandten (darunter auch Martin Heidegger), wird kaum erwähnt. Es gibt eine Reihe von Husserl-Kennern, die die Tendenz haben, diesen großen Geist in jeder Hinsicht zu rechtfertigen, wie z. B. Elisabeth Ströker oder Dan Zahavi. In diese Richtung scheint auch dieses Buch zu gehen. Husserl hielt sich bekanntlich für ein Jahrhundertgenie und es scheint manche zu geben, die diese Deutung erneut ins Blickfeld rücken möchten.

Schmerzlich vermisst man ein Sachregister, denn trotz dieser 54 Artikel kann natürlich nicht über alles im Einzelnen gesprochen werden. Man wüsste z. B. gerne, was es mit der ‚Wesensschau‘ auf sich hat oder mit dem berühmten ‚Korrespondenzprinzip‘, wonach den Befindlichkeiten der ersten Personperspektive jederzeit etwas ontologisch Reales entsprechen soll, oder interessant wäre auch, über Husserls Stellung zur Religion Näheres zu erfahren.

Nichtsdestoweniger ist dieses Handbuch ein nützliches Instrument, um sich in dem weitverzweigten, für den Außenstehenden schwer überschaubaren Dickicht der Husserl’schen Überlegungen zurechtzufinden, denn selbst wenn schon alle Texte des Nachlasses gedruckt wären, so sind sie doch bei Husserls Art, seine Gedanken zu Papier zu bringen, schwer zu überblicken, und in dieser Hinsicht mag es sogar von Vorteil sein, dass sich die Herausgeber dazu entschlossen haben, auch auf die noch nicht edierten Texte zurückzugreifen.

H.-D. MUTSCHLER

PITSCHMANN, ANNETTE: *Religiosität als Qualität des Säkularen*. Die Religionstheorie John Deweys (Religion in Philosophy and Theology; 93). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. IX/348 S., ISBN 978–3–16–154843–7 (Paperback); 978–3–16–154844–4 (PDF); ISSN 1616–346X.

In seinem thematisch wohl umfassendsten Werk *Experience and Nature* (1925) entwirft Dewey im Gefolge von Hegel und Darwin eine naturalistische und kritische Metaphysik, die ohne Rekurs auf ewige Gewissheiten auskommen und dennoch das Leben der Menschen verbessern will. Die dort grundgelegte Perspektive bestimmt auch die unter dem Titel *A Common Faith* (1934) veröffentlichten Vorlesungen zur Religionstheorie, die im Zentrum der vorliegenden Studie stehen. Insofern „die menschliche Erfahrung eine integrale Einheit zwischen Entdecken und Verstehen darstellt“ (4), könnte darin aus Sicht von Pitschmann (= P.) ein vielversprechender Anknüpfungspunkt liegen, der uns nicht nur erlaubt, die Dichotomie religiös versus säkular bzw. Glaube versus Vernunft aufzulösen, sondern auch einen dritten Weg zwischen dem starken Realismus der analytischen Tradition und dem schwachen Denken der Hermeneutik eröffnet (vgl. 5).

Um die Potentiale von Deweys Religionstheorie ausloten und kritisch bewerten zu können, werden in einem ersten Schritt (9–67) grundlegende Elemente von dessen Theorie der Wirklichkeit rekonstruiert. Die gerafft vorgetragene Kritik an Dualismus und Monismus richtet sich gegen die Bestimmung des Verhältnisses von Fakten und Werten bzw. des Wirklichen und des Idealen, hat darüber hinaus aber auch Konsequenzen für die Bewertung der klassischen Metaphysik insgesamt. Sie bildet eine Art Kontrastfolie (vgl. 10; 53) für den Empirischen Naturalismus, dessen zentrale Inhalte und Konsequenzen mit Blick auf die beiden Grundbegriffe Erfahrung und Natur entfaltet werden. Die modernen Wissenschaften zwingen zu einer Erweiterung der erkenntnistheoretischen Ausgangsperspektive (vgl. 38), die mit dem Realismus an einer vom Denken unabhängigen Wirklichkeit festhält, dem Denken aber mit dem

Idealismus zugleich eine „unverzichtbare Rolle bei der Konstitution der Wirklichkeit“ (41) zuschreibt. Damit rückt nach P. der Kontinuitätsgedanke (vgl. 42), der auch für pragmatische Philosophen wie James und Pierce zentral ist, in den Fokus der Aufmerksamkeit. Insofern mit seiner Hilfe eine differenzierte und dynamische Verbindung zwischen dem Realen und dem Idealen bzw. zwischen natürlichen und geistigen Prozessen (vgl. 53f.) gesichert werden kann, erweist sich der Begriff der Kontinuität als zentral für das Wirklichkeitsverständnis des Empirischen Naturalismus. Im Folgenden soll das kritische Potential des Kontinuitätsgedankens für die Frage nach Gott bzw. genauer für die aktuell diskutierte „religionsphilosophische Frage, inwieweit sich die religiöse Rede von Gott als legitimes Moment modernen Lebens ausweisen lässt“ (66), fruchtbar gemacht werden.

Die Aufhebung der Leitdifferenz zwischen Immanenz und Transzendenz, die als Relikt eines vormodernen Denkens gelten muss, scheint zunächst eher auf eine schlichte Immanentisierung Gottes und damit auf die Abschaffung der Religionsphilosophie hinauszulaufen. Folgerichtig rekonstruiert P. in einem zweiten Schritt (69–206) auf Basis der ebenso markanten wie knappen religionsphilosophischen Skizze in *A Common Faith* (1934) die grundlegenden Elemente von „Dewey's Theorie religiösen Glaubens“ (69) und bringt sie mit den zentralen Intuitionen des Empirischen Naturalismus in Verbindung. Die von Dewey vorgebrachten Einwände gegen die herkömmliche Auffassung von Religion streichen die irreduzible Vielfalt religiöser Phänomene heraus (vgl. 74). Sie stellen sich gegen jegliche Form von strukturellem und damit demokratiefeindlichem Exklusivismus (vgl. 74; 76; 85; 130), unterstreichen den handlungsleitenden Charakter von Idealen (vgl. 76f.; 80) und weisen auf die methodische Kluft zwischen naturwissenschaftlichem und religiösem Wirklichkeitsverständnis hin (vgl. 87). Eine Alternative, die den Fallstricken des Immanentismus ebenso wie denjenigen eines doktrinären und damit tendenziell totalitären Supranaturalismus entgehen könnte, hätte in eine Emanzipation des Religiösen aus der Religion zu münden – womit zugleich der optionale Charakter von Religion in einem modernen säkularen Umfeld (vgl. 98) betont wäre, ohne deshalb das Religiöse als belanglos abzutun. Die damit einhergehende Neuausrichtung der menschlichen Religiosität gewinnt ihre konkrete Gestalt zum einen in einem breitangelegten Verständnis des Religiösen als Qualität menschlicher Erfahrung (vgl. 94; 104) und in der Betonung der damit verbundenen „Möglichkeiten menschlicher Existenz“ (100; vgl. 106), zum anderen in einer inhaltlichen Neubestimmung des Gottesbegriffs durch Dewey's Idee des *end in view* bzw. in dem damit eng verbundenen „Appell, die Orientierung des Handelns in einem durch den Gottesbegriff markierten universalen Rahmen“ (116; vgl. 115f.) weiter zu entfalten. Der eigentliche Kern einer allen Menschen zugänglichen Religiosität wäre nach Dewey in einer *moral piety* als Haltung des Menschen, der „die Grenzen seiner eigenen Verfügungsgewalt über sich selbst einsieht und bejaht“ (122), zu suchen – allerdings ohne dass dabei die schöpferische Kraft der „Imagination als Bezug auf eine mögliche Wirklichkeit“ (126; vgl. 129f.; 327) untergraben werden darf.

Dewey's radikale Neuausrichtung der Religionstheorie, die Religiosität mit den Prämissen säkularen Lebens in Einklang zu bringen versucht, zieht allerdings auch Einwände nach sich, die bei einer Bewertung der Stärken und Schwächen dieses Ansatzes nicht außer Acht gelassen werden können. Der weitgefasste Begriff des Religiösen als Gegenbegriff zur Religion schließt an Kierkegaard (vgl. 142) und James (vgl. 143f.) an, verweist aber auch auf den „optionalen Charakter[...] religiöser Existenz“ (135). Dewey's weitgefasstes Verständnis des Religiösen soll helfen, die Kluft zur Moderne zu überbrücken, gerät aber angesichts der Einwände selbst massiv unter Druck, weil es wenig anschlussfähig (vgl. 146f.; 156) erscheint. Die entschieden vorgetragene Forderung nach Inklusion und die damit einhergehende Entgrenzung religiöser Erfahrung (vgl. 156f.) birgt nach P. die Gefahr, notwendige begriffliche Abgrenzungen gegenüber Wissenschaft, Sittlichkeit und Ästhetik zu verwischen bzw. gar unmöglich zu machen und in einen leeren Universalismus zu münden. Dewey's Religionstheorie betont die Kontinuität zum säkularen Denken und hat daher folgerichtig auch Konsequenzen für den Gottesbegriff und dessen ontologische Tragweite (vgl. 184). In einer kritischen Skizze zu Dewey's dynamischer Reformulierung der Gottesidee „als Erzeugnis der

Imagination“ (184), mit deren Hilfe die engen Grenzen des empirischen Naturalismus durchbrochen werden können (vgl. 194; 200), weist P. auf die entschiedene Naturalisierung des Gottesbegriffes (vgl. 185), die wichtigsten Korrekturen im Sprachgebrauch (vgl. 189) und die damit einhergehenden Probleme hin. Ohne einen eindeutigen ontologischen Status für Gott angeben zu können, scheint dessen „Andersheit [...] mit Hilfe der Unterscheidung zwischen aktualisierter und potentieller Wirklichkeit“ (192) eingeholt zu werden – weshalb auch die Verwendung des Gottesbegriffes letztlich „in relations-ontologischen Begriffen zu rekonstruieren“ wäre (185; vgl. 200–203). Religiosität im Sinne der *natural piety* meint dann die Haltung des Menschen zu sich selbst, „sobald er seine eigene Partikularität in ihrer Relation zur Vorstellung umfassender Ganzheit begreift“ (204). Zugleich erhebt sich die drängende Frage, „wie sich die Alterität der mit Gott beschriebenen idealen Wirklichkeit in unserer Interaktion mit ihr niederschlägt“ (204) – ein Problem, dem in weiterer Folge auf mehreren Ebenen nachgegangen wird.

Die Plausibilität und die Aussagekraft des Begriffs des Religiösen hängt entscheidend von der Frage ab, inwieweit die von Dewey „im Empirischen Naturalismus grundlegende Konzeption der Erfahrung in ihrer konkreten Durchführung zu überzeugen vermag“ (207). Die Abhängigkeit der Religiosität vom Konzept der Erfahrung legt uns nach P. nahe, in einem dritten Schritt (207–328) Deweys Verständnis von Erfahrung in den Wissenschaften, in der Sittlichkeit und in der Ästhetik – die alle auf je eigene Weise den menschlichen Umgang mit der Wirklichkeit zum Thema haben – auf seine Besonderheiten hin zu befragen und im Blick auf ein vertieftes Verständnis des Religiösen kritisch auszuwerten. Vor dem Hintergrund der in der Wissenschaftstheorie entfalteten „These einer Kontinuität zwischen konkreter Realität und begrifflicher Analyse“ (207; vgl. 211) soll die Rede von Gott mit dem Konzept der *inquiry* auf eine Weise verbunden werden, die uns erlaubt, eine für das Religiöse spezifische Hingabe an das Mögliche als „konstitutive[n] Bestandteil jeder experimentell strukturierten Aktivität“ (331) zu begreifen – wobei die Ganzheit des Selbst und damit der Fluchtpunkt religiöser Einstellung als „intersubjektiv zugängliche Eigenschaft einer Situation“ (332) zu entfalten wäre. Die Autorität Gottes bestünde für Dewey darin, dass erst vom Ideal der Ganzheit der einzelnen Momente unseres Denkens und Handelns her ihre je spezifische Signifikanz (vgl. 333) sichtbar gemacht werden kann. Die in der Handlungstheorie vorgelegten Analysen der menschlichen Einstellungen führen nach P. zu einer Weitung der Perspektive, die den religiösen Glauben aufs Engste mit dem Dewey'schen Begriff *habit* verbindet und damit zugleich das Religiöse „als Qualität von Situationen [...] dem Wissen und Wollen des Handelnden“ (270) vorordnet. Deweys Gottesbegriff ließe sich kohärent aus der empirisch-naturalistischen Rekonstruktion der religiösen Einstellung herleiten und als *preferential term* (vgl. 270f.) fassen – womit zugleich die menschliche Praxis als einzig tragfähige Grundlage des Gedankens der Autorität Gottes abgesichert wäre. Die Kunsttheorie rückt schließlich die Ganzheit der Erfahrung in den Fokus der Aufmerksamkeit. Deweys „Rekonstruktion menschlicher Erfahrung im Kontext künstlerischen Schaffens und ästhetischen Erlebens“ (273) deutet Kunst selbst als Erfahrung und weist damit nach P. Parallelen zu religiösen Erfahrungen auf. Indem die Alterität Gottes mit dem Konzept der ästhetischen Erfüllung als *consummation* in Verbindung gebracht und interpretiert wird (vgl. 323; 327), lässt sich – darin liegt der springende Punkt – „der Moment der Übereinstimmung zwischen einem endlichen Selbst und seinen unendlichen Erfahrungsvoraussetzungen ausgehend von der Leitunterscheidung zwischen dem Aktualen und dem Idealen“ (323) auf eine Weise rekonstruieren, die ohne jeglichen Rückgriff auf Transzendenz auskommt. Damit wäre nicht nur das Ideal der Ganzheit selbst in der Erfahrung verankert, es ließe sich auch zeigen, inwiefern das Religiöse als Qualität der Erfahrung die Überzeugung einschließt, „dass Religiosität zwar non-propositional verfasst, zugleich aber inhärent auf Bedeutungen bezogen ist“ (325). In Deweys Religionstheorie wird nicht nur der Gottesbegriff von seinen substanzontologischen Konnotationen gelöst, sondern auch unsere Perspektive grundlegend verändert. Aus seiner Sicht kann „erst die antizipierte Idee der Abstimmung zwischen einem Selbst und der Gesamtheit seiner Handlungsbedingungen der Bildung von Überzeugungen und der Pflege von Praktiken religiöse Qualität“ (326) verleihen – nicht umgekehrt.

Das knappe Fazit (329–332) der detaillierten Rekonstruktion von Deweys Religionstheorie fällt dann aber doch eher ernüchternd aus. Es lässt sich zwar zeigen, dass und inwiefern sein Konzept der Religiosität den Ansprüchen der säkularen Moderne gerecht wird, zugleich scheint aber die auf den ersten Blick „für die moderne Existenz attraktive Allgemeinheit des religiösen Glaubens um den Preis seiner Bestimmtheit“ (331) erkaufte zu sein – womit das Religiöse letztlich im Säkularen aufgehen würde. Aus dieser durchaus kritischen Einschätzung folgt allerdings nicht, dass Deweys Religionstheorie, die von P. bewusst im breiteren Kontext seines Empirischen Naturalismus verortet wird, für gegenwärtige Debatten über die Rolle der Religion in demokratischen und pluralistischen Gesellschaften schlicht belanglos bleiben müsste. Dort, wo das Kontinuitätsprinzip konsequent auf vergangene und gegenwärtige sowie auf individuelle und kollektive Erfahrungen angewendet wird, könnten sich im Gefolge von Dewey neue Perspektiven für das Zusammenleben in unserer zunehmend globalisierten Weltgesellschaft eröffnen – eine Herausforderung, die P. vor dem Hintergrund der kritischen Diskussion von Deweys Religionstheorie an mehreren Stellen anspricht und exemplarisch aufgreift, ohne eine abschließende Lösung anzubieten.

P. SCHROFFNER SJ

## 2. Biblische und Historische Theologie

BIERINGER, REIMUND / BAERT, BARBARA / DEMASURE, KARLIJN (HGG.): *Noli me tangere in Interdisciplinary Perspective*. Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; 283). Leuven [u. a.]: Peeters 2016. XXII/507+[8] S./Ill., ISBN 978–90–429–3328–6.

Das Wort Jesu an Maria von Magdala in Joh 20,17: „Rühre mich nicht an (oder: Halte mich nicht fest), denn ich bin noch nicht zu meinem Vater aufgefahren, geh vielmehr ...“ gehört zu den schwierigsten des ganzen Neuen Testaments. Es beschäftigt auch die theologische Schule von Leuven und den dortigen Neutestamentler Reimund Bieringer, der wohl als der Initiator des vorliegenden Sammelbandes gelten kann. Wohl nicht zuletzt auf seine Initiative hin ist 2009 die Tagung zustande gekommen, deren Dokumentationsband hier jetzt vorliegt. Ein dreijähriges interdisziplinäres Forschungsprogramm von Neutestamentlern, Kunsthistorikern und Pastoraltheologen war 2008 vorausgegangen, mit einem Zwischenbericht 2013.

Entsprechend den Vorarbeiten und dem Tagungsverlauf gliedert sich der Band in drei Hauptteile: I. Der biblische Text und seine Auslegungen. II. Der biblische Text und seine ikonographischen Auslegungen. III. Der biblische Text und seine zeitgenössischen Auslegungen. Dabei führen die Beiträge im ersten Teil über die neutestamentliche Exegese hinaus zur Auslegung des Verses durch die Kirchenväter und die spätere Tradition, so dass auch die Kirchen- und Dogmengeschichte zu ihrem Recht kommt. Im Rahmen des Rezensionsteils dieser Zeitschrift, der der Biblischen Theologie gewidmet ist, erscheint es vertretbar, wenn im Folgenden vor allem auf die Auslegungsvorschläge im Rahmen der neutestamentlichen Exegese im engeren Sinne eingegangen wird, mit kürzerem Ausblick auch auf die weiteren Arbeiten.

Nicht ohne Grund steht der Beitrag von *Reimund Bieringer* (= B.) an erster Stelle im vorgelegten Sammelband (3–42): Er behandelt Rabbuni in Joh 20,16 und die Bedeutung dieser Anrede für die Beziehung zwischen Maria Magdalena und Jesus. Maria Magdalena sucht in Joh 20,1–18 von Anfang an nicht nur den Leichnam Jesu, sondern ihren „Herrn“. So reden im Vierten Evangelium verschiedene Menschen Jesus an. Freilich wird der Titel erst ab Joh 20 die Bezeichnung des auferstandenen Jesus. Rabbi wird im 1. Jhdt. christlich die Bezeichnung des Lehrers, und deshalb schreibt Matthäus ihn um und Lukas lässt ihn für Jesus aus (24). Bei Johannes drückt er wohl die Beziehung zu Jesus als Meister aus, dem von Seiten der Menschen bzw. Marias aus die Jüngerschaft entspricht: „Sie ist nicht Liebhaberin, sondern Jüngerin“ (36). Johannes hat dabei nach B. auf Mt 28,9f. zurückgegriffen. Dort erfassen die Frauen