

scheidet (etwa 53, 138f., 190). Darüber hinaus gehen von der Untersuchung wertvolle Anregungen für die theologische Erkenntnislehre aus. Wie jede Erkenntnis, so sei auch die Gotteserkenntnis „abhängig von einer geeigneten Schulung, den Umständen und Fähigkeiten“ des Erkenntnissubjekts (230). Menschen, die religiös sozialisiert seien und sich durch ein reges geistliches Leben auszeichnen, befinden sich in Bezug auf die Erkenntnis Gottes „in a better position“ (230) als ihre a-religiösen Zeitgenossen. Erkenntnistheoretischer Natur sind auch W.s Erläuterungen zur Wunderthematik. Diese lassen sich als Diskussionsbeitrag zu der von H. U. von Balthasar aufgeworfenen Frage nach der „objektiven Evidenz der Offenbarungsgestalt“ interpretieren. Für den Verf. wird Gottes Handeln in der Welt „im Glauben“ erfasst (236). Da die Wunder sich durch eine revelatorische Dimension auszeichnen und zum Engagement für die Sache Gottes auffordern, könnten sie nur von denen als Selbsterschließung Gottes gedeutet werden, die bereit seien, ihr Leben vom Willen Gottes formen zu lassen: „Miracles [...] spring from faith and they speak to faith“ (182). Bildet das Bekenntnis, wie im Anschluss an W. formuliert werden kann, *de facto* die Bedingung der Möglichkeit von Offenbarungserkenntnis? Lobend hervorzuheben ist W.s Überwindung eines einseitig von der göttlichen Wirkursächlichkeit her konzipierten Wunderkonzepts durch die Berücksichtigung der Zeichenfunktion bzw. der *religious significance* (R. Swinburne) des Wunders (177). Die Rede von Wundern hat, wie der Verf. zu Recht betont, nicht auf unerklärliche Phänomene beschränkt zu werden. Sie ist vielmehr überall dort angemessen, wo ein Ereignis „einen entscheidenden Hinweis auf das Wesen, [...] die Mittel zur Erlangung“ und den Urheber jener Vollendung gibt, die der Schöpfung und den Menschen verheißen ist (181). Die Untersuchung wirft des Weiteren die wichtige Frage auf, worin Gottes Schöpfungsabsicht besteht. Zielt Gottes Handeln darauf ab, die Lebensqualität jedes einzelnen Geschöpfes zu maximieren? Oder beschränken sich Gottes Interventionen, wie der Verf. meint, auf die Förderung von Liebe und (Gottes-)Erkenntnis unter den Menschen (143)? Ist W. beizupflichten, dass es sich bei Wundern *per definitionem* um äußerst rare Phänomene handeln muss? Denn Wunder hätten nicht die Funktion, das Leid in der Welt zu beheben, sondern sollen Gottes Schöpfungsabsicht offenbaren und verwirklichen (183). Diskutabel ist W.s Lösungsvorschlag der theoretischen Theodizeeproblematik. Um die Stabilität des Gesamtsystems nicht zu gefährden, könne Gott nicht alle Geschöpfe vor jeglichem Leid bewahren. Er werde daher jenen Geschöpfen beistehen, denen eine potenziell wichtigere Rolle bei der Umsetzung seines heilsgeschichtlichen Plans zukomme (152). Diese Annahme kann jedoch nur schwer vereinbart werden mit der jüdisch-christlichen Überzeugung, wonach jeder einzelne Mensch in den Augen Gottes teuer und wertvoll ist (Jes 43, 4). Problematisch ist auch der Verweis des Verf.s auf die Notwendigkeiten, denen Gott aufgrund seines Wesens unterliegt (73f.) bzw. auf die Systemzwänge, denen Gott nicht zuwiderhandelt, um sein Schöpfungsziel nicht zu desavouieren. Da dem Menschen die Einsicht in diese Notwendigkeiten verwehrt sei (145), weist W.s Argumentation Züge einer Immunisierungsstrategie auf. C. J. AMOR

LEIDHOLD, WOLFGANG, *Gottes Gegenwart*. Zur Logik der religiösen Erfahrung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 192 S., ISBN 978-3-534-21046-6.

In den von Martin Buber herausgegebenen *Erzählungen der Chassidim* fragt der Rabbi Schneur Salman von Ljadi († 1813) in den Tagen vor seinem Sterben seinen Enkel, ob er etwas sehe, nur um darauf dem erstaunten, stumm Bleibenden zu bekennen: „Ich sehe nur noch das göttliche Nichts, das die Welt belebt.“ Diese kleine Anekdote führt den Leser direkt ins Zentrum der Religion. Dabei geht es aber nicht nur um deren zentralen Gegenstand, sondern auch um die Weise, wie dem Menschen überhaupt eine Kenntnis davon zuteil wird: Wenn sich dem Rabbi nämlich die göttliche Wesenheit scheinbar in der Wahrnehmung eines nicht Erfahrbaren (im Sehen des „Nichts“) offenbart, dann vermittelt die paradoxe Formulierung hier klar die besondere Qualität der Erfahrung eines Gegenübers, dessen Existenz jede gängige Erfahrungskategorie übersteigt – und es stellt sich die Frage nach der Art einer Erfahrung, wodurch dem Menschen überhaupt zuerst ein verlässliches Zeugnis vom Dasein dieses Wesens zuteil werden kann. Mit dem Blick auf ihre fundamentale Bedeutung für die Religion, ihren Wahrheitsanspruch und ihr

göttliches Zentrum macht nun auch Wolfgang Leidhold (= L.) die religiöse Erfahrung zum Gegenstand einer gründlichen Untersuchung. Ungewöhnlich ist daran zunächst, dass der Autor kein ausgewiesener Religionsphilosoph und kein Theologe ist, sondern eigentlich als Professor für politische Theorie und internationale Politik an der Universität Köln wirkt. Aber vielleicht ist es ja gerade diesem Umstand zu verdanken, dass ihm mit dieser Monographie ein bemerkenswert neuartiger Klärungsversuch in der Frage nach dem Wesen der religiösen Erfahrung gelungen ist, der die vergangene und aktuelle Auseinandersetzung darum zwar systematisch zur Kenntnis nimmt und referiert, selbst jedoch neue oder zumindest bislang nur wenig ausgetretene Pfade beschreitet. So nennt L. als Anknüpfungspunkt den Religionsphilosophen John Hicks, der die religiöse Erfahrung in der Diskussion der jüngsten Zeit wieder zum Hauptmaßstab in der Frage nach der Wahrheit der Religion gemacht hat. Dies entspricht nun auch dem Anliegen L.s, der mit seiner Untersuchung der religiösen Erfahrung nicht nur einen grundsätzlichen Versuch der Rechtfertigung von Religion verbindet, sondern auch dezidiert gegen alle gängigen Reduktionsversuche bei der Erklärung des Vorhandenseins der Religionen in der Welt gleich zu Beginn seiner Ausführungen die These einer objektiven Gegenwart Gottes vertritt. Da im Wissensverständnis, wie es sich im Prozess der Aufklärung herausgebildet hat, nahezu alle tradierten Formen der Legitimation religiöser Überzeugung, wie etwa der Offenbarungsglaube, obsolet geworden sind, bleibt in dieser Frage, so L., nun allein die Erfahrung des Numinosen oder der Gegenwart Gottes selbst, welche als Grundlage und Ausgangspunkt für verbindliche religiöse Festlegungen dienen kann. Folglich bildet die Analyse oder logische Bestimmung der religiösen Erfahrung das Herzstück seiner Untersuchung. Sie ist es auch, die die Frage nach dem Wahrheitsanspruch der Religion auf eine neue Grundlage zu stellen vermag und so die Bedeutung dieser Arbeit begründet. Ohne dass L. es so nennt, bedient er sich eines phänomenologischen Verfahrens, um in bewusster Abgrenzung zu gängigen physiologischen oder perceptiven Ansätzen der Bestimmung religiöser Erfahrung diese als eine Erfahrungsart *sui generis* zu erweisen. Dafür wird zunächst der seit Francis Bacon dominierende Begriff einer ausschließlich auf der Sinneswahrnehmung gründenden gegenständlichen Erfahrung in seiner Bedeutung als exklusives rationales Erkenntnisinstrument relativiert und in Anlehnung u. a. an Hegel durch andere ungegenständliche Formen der Erfahrung ergänzt, nämlich die bildhafte Imagination, die kognitive Spekulation und das Bewusstsein, welches sich selbst im Selbstbewusstsein auf eine eigenartige Weise erfährt. Diesen insgesamt „sachlichen“ Erfahrungstypen wird nun die religiöse Erfahrung gegenübergestellt. Indem L. dieser Erfahrung anhand der zuvor schon gewonnenen allgemeinen typischen Strukturelemente (etwa Partizipation, Bezugnahme) auf den Grund geht, unterzieht er dieses Phänomen einer, wie er es selbst nennt, noetischen Reflexion, wodurch er ein rationales Erkenntnisverfahren gewährleistet sehen will. Zugleich soll damit die Struktur der religiösen Erfahrung selbst transparent und, wie es der Untertitel verspricht, ihre innere Logik deutlich werden. Danach wird die numinose Erfahrung im Gegensatz zu den anderen möglichen Erfahrungsweisen im Wesentlichen durch folgende Elemente bestimmt: Ihr fehlt ein Sachbezug, d.h., das, was hier zu erfahren ist, entzieht sich allen sonst üblichen Objektkategorien. Während normalerweise das Bewusstsein des Erfahrenden intentional auf einen Pol gerichtet ist, entzieht sich dieser hier zwangsläufig. Was bleibt, ist das Bewusstsein der passiven Bezugnahme. L. nennt dies die Erfahrung einer „abwesenden Präsenz“. Diese Beschreibung der religiösen Erfahrung bleibt erstaunlich sachlich und überschaubar und weist dadurch etwas bezwingend Einfaches auf, und das vor allem wohl auch, weil es ihm gelingt, den aus der negativen Theologie bekannten kategorialen Entzug des Numinosen als Element einer in sich objektiven Struktur von Erfahrung verständlich zu machen. L. vertieft die Untersuchung dieser Erfahrung noch in einzelnen Punkten, so etwa hinsichtlich ihrer Bedingungen auf Seiten des Erfahrenden und der Rolle des Bewusstseins – und hier fühlt man sich stellenweise an Edith Steins Vorstellungen zum Tiefenbewusstsein erinnert –, wobei gerade dieses der religiösen Erfahrung ein rationales Element verleiht.

Den quantitativ größten Teil der Arbeit bildet dann aber eine Überprüfung der Tauglichkeit seines Modells, die sich in der richtigen Beurteilung religiöser Erscheinungen erweisen soll, und eine abschließende zweifache „Exegese“ der Erfahrung der abwesenden

Präsenz. Zu dieser Überprüfung ist zunächst noch zu erwähnen, dass das Numinose und seine Erfahrung den Kern bilden, gegenüber dem die konkreten Religionen oder religiösen Äußerungsformen als Auslegungen erscheinen. Eine authentische religiöse Artikulation bewahrt demnach die scheinbar widersprüchlichen konstitutiven Bestandteile einer abwesenden Präsenz; wo nicht, erweist sie sich als Defizienzform des Religiösen. L. gelangt so zu zwei grundsätzlichen Defizienzklassen: Die eine vernachlässigt die Präsenz des Numinosen und betont allein das Moment der Abwesenheit Gottes, worunter der Empirismus, der Positivismus oder der Atheismus Nietzsches genauso fallen wie bestimmte Ansätze der modernen Theologie, die sich mit der Erfahrbarkeit Gottes schwer tun. Die andere Defizienzklasse betrifft alle Fälle, wo Gott oder dem Numinosen eine konkrete Erscheinung zugesprochen wird und eben die absolute Transzendenz Gottes nicht beachtet wird. Wenn L. hier neben den gängigen Formen pantheistischer Religiosität im Kap. „Die Vergötterung des Menschen“ auch einige markante Abwege pseudo-religiöser Entgleisung aufgreift und als solche entlarvt, gewinnen seine Ausführungen nicht nur eine zeitgeschichtliche Brisanz, sondern zeigen doch auch klar das analytische Potenzial seines Begriffs religiöser Erfahrung. Die zwei abschließenden „Exegesen“ der abwesenden Präsenz bemühen sich nun noch einmal um eine vertiefte Auslegung dieser Erfahrung, die als Voraussetzung gesehen wird zu einer rationalen Reflexion und einem richtigen Verständnis in diesem Fall authentischer Fälle einer religiösen Auslegung numinoser Erfahrungen. Denn: „Die noetische Exegese ist die rationale Methode, die sich mit Religion auseinandersetzt.“ Dabei berührt L. selbst das Problem, dass die Reinform einer Erfahrung abwesender Präsenz, so, wie er sie theoretisch entwickelt hat, zunächst auf keine konkreten Inhalte schließen lässt. Er möchte daher in der Anwendung seiner exegetischen Methode auf die Zeugnisse verschiedener Religionen zunächst nur die Äquivalenz dieser Beispiele in der „gleichartigen Transparenz in der Ordnung der Erfahrung“ nachweisen, also im Nachweis authentischer numinoser Erfahrungen sozusagen den kleinsten gemeinsamen Nenner einer religionsumspannenden göttlichen Offenbarung aufzeigen. L. beschränkt sich bewusst auf religiöse Zeugnisse aus der sogenannten noetischen Epoche, die immer dann gegeben ist, wenn der am Numinosen Partizipierende selbst schon über das rationale Rüstzeug verfügt, die Logik oder die Ordnung der Erfahrung in der Auslegung durchsichtig zu machen. Die erste Exegese wendet sich zunächst nochmals dem Pol des Erfahrenden zu und erschließt die Bedingungen, die Entwicklung, die Umstände und die Wirkung einer numinosen Erfahrung auf Seiten des Erfahrenden. L.s allgemeine Auslegung gewinnt hier fast den Charakter einer mystagogischen Anleitung, um dann die erarbeiteten Erfahrungselemente in exemplarischen Zeugnissen der älteren Religionsgeschichte einschließlich des Korans zu verifizieren. In der zweiten „Exegese“ stellt sich der Autor abschließend dem Problem der vordergründigen Inhaltsleere, die eine numinose Erfahrung hinsichtlich des Erfahrenen zeigt. Einen Ansatz, um zumindest zu einigen basalen positiven Befunden zu gelangen, verfolgt er, indem er die Attribute des Numinosen, die in der abwesenden Präsenz erfahrbar werden, aus den durch die Struktur der Erfahrung getragenen Gemeinsamkeiten von Sender und Empfänger ableitet. Nicht nur die dabei zutage tretenden Eigenschaften Gottes, nämlich Personalität, Absolutheit, Allmacht, Wohlwollen und Rationalität, sondern auch das gewählte Verfahren selbst scheinen hier allerdings von einer etwas fraglichen Verbindlichkeit zu sein. Es liegt natürlich im unhintergehbaren Wesen der Erfahrung und besonders demjenigen einer exklusiven Erfahrung, dass das Erfahrene dem Maß, der Disposition und der Fähigkeit des Erfahrenden entspricht; doch ist damit kaum zu verhindern, dass die Auslegung des Erfahrenen durch den Erfahrenden unweigerlich den Verdacht des Projektiven nach sich zieht. Es wird an diesem Fall ein wunder Punkt sichtbar, der in der Untersuchung auch an anderer Stelle immer wieder spürbar wird: Tatsächlich nämlich präsentieren sich die historischen Religionen auch auf der Ebene primärer göttlicher Offenbarungen oft in einer erstaunlichen inhaltlichen Detailliertheit, Differenzierung und Komplexität. Wie nun aber das Verhältnis von positivem Religionsgehalt und einer alle Begriffe übersteigenden numinosen Transzendenzerfahrung zu erklären ist – und ich denke hier etwa an die Figur des Religionsstifters oder Propheten – bleibt rätselhaft. Es wird daher bei L. nicht verständlich, wie die bildliche, begriffliche und inhaltliche Entfaltung des Erfahrenen überhaupt getrennt

von einer sozusagen reinen Erfahrung Gottes gedacht werden kann. Doch abgesehen von dieser Problematik, die L. möglicherweise bewusst ausgeklammert hat, erweist sich sein phänomenologisches Verständnis religiöser Erfahrungen als durchaus praktikabel, wenn es darum geht, fragliche Zeugnisse auf die Authentizität ihrer vermeintlichen numinosen Kundgabe hin zu überprüfen, was bei mystischen Texten wie etwa Nikolaus' von Kues *De visione Dei* oder der anfangs zitierten Anekdote von Martin Buber ohne Zweifel leichter gelingt als bei solchen, deren Erfahrungsgehalt durch fremde Einflüsse, Lehren, Bilder, Traditionen etc. stärker überlagert ist. Das wesentliche Verdienst von L.s Arbeit besteht m. E. aber vor allem darin, dass er dem Wahrheitsanspruch der Religion durch eine rational abgesicherte Bestimmung des springenden Punktes im Ursprung der Religion, nämlich der numinosen Transzendenzerfahrung, zu einem neuen Begründungsansatz verholfen hat.

G. HOFMANN

TRINKAUS ZAGZEBSKI, LINDA, *Philosophy of Religion. An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell 2007. IX/254 S., ISBN 1-4051-1873-3.

Das Buch geht zurück auf Lehrveranstaltungen für fortgeschrittene Undergraduates. In zehn Kap. werden die großen Themen der Religionsphilosophie behandelt: das Verhältnis von Religion und Philosophie; die klassischen Gottesbeweise; pragmatische und fideistische Zugänge zur Religion (Pascal, Kierkegaard, Wittgenstein); Personalität und Eigenschaften Gottes; Freiheit und Vorherbestimmung; Religion und Moral; das Problem des Übels; das Leben nach dem Tod; das Problem des religiösen Pluralismus; Glaube und Vernunft. Die einzelnen Kap. arbeiten das jeweilige Problem heraus; sie gehen ein auf wichtige Positionen in der Tradition und in der gegenwärtigen Diskussion, und sie schließen mit einer kurzen kommentierten Bibliographie. Das soll hier nicht weiter referiert werden; es muss der Hinweis genügen, dass die Darstellung sich auszeichnet durch ihre Lebendigkeit, ihre begriffliche Schärfe, die Kenntnis der Tradition und den Sinn für das Phänomen. Hier seien vielmehr fünf systematische Themen oder religionsphilosophische Denkanstöße herausgegriffen.

1. Der Begriff der Religion. Eine Religion ist eine komplexe menschliche Praxis, die spezifische Emotionen, Handlungen und Überzeugungen umfasst. Allen Religionen ist gemeinsam, dass sie einen Sinn für das Heilige ausdrücken und pflegen. Das Heilige ist undefinierbar; wir können es nur verstehen, wenn wir die ihm entsprechende Emotion erfahren, und das ist die Ehrfurcht (*reverence*). Emotionen haben nach Zagzebski (= Z.) zwei voneinander untrennbare Aspekte: einen Aspekt des Fühlens und einen Aspekt des Sehens. Wesentlich für ihre Theorie ist, dass dieses Sehen kein Urteil (*belief*) voraussetzt, also einen ursprünglichen, nicht propositional fundierten Zugang zur Sache darstellt. Urteile (*beliefs*) bilden wir erst, wenn wir auf die Emotion reflektieren; sie sind also eine Folge und nicht Ursache der Emotion. Nach dieser Theorie ist also die Emotion der Ehrfurcht für die Religion grundlegender als jede Überzeugung. Die Emotionen einer Person sind nicht nur durch deren Erfahrung, sondern auch durch die Traditionen bestimmt, die ihr zeigen, wie diese Erfahrungen zu interpretieren sind. Jede Religion hat ihre spezifischen Emotionen, die Ausdruck finden in ihrer Kunst und in ihren Erzählungen.

2. Die Bedeutung der Gottesbeweise. An wen richten sich die Gottesbeweise? Thomas von Aquin schrieb die *Fünf Wege* für die Gläubigen, damit sie sich überzeugen könnten, dass ihr Glaube rational gerechtfertigt ist. Mit der frühen Neuzeit ändert sich der historische Hintergrund. Jetzt wenden sich die Gottesbeweise an den Atheisten, und die Vertreter der Gottesbeweise unterstellen jetzt, dass allein philosophische und wissenschaftliche Argumente die Grundlage für den religiösen Glauben bilden könnten. Es kommt (im Anschluss an Descartes) zu einem *foundationalism*: Jeder andere religiöse Glaube beruht auf dem Glauben an die Existenz Gottes. Wenn der Glaube an die Existenz Gottes nicht unabhängig gerechtfertigt werden kann, ist keine andere religiöse Überzeugung gerechtfertigt. Der Atheismus unter den Intellektuellen sei eine Folge dieser Auffassung und des Versagens der theistischen Argumente. Z. nennt außer diesem erkenntnistheoretischen *foundationalism* zwei weitere Gründe, die dazu geführt haben, den Gottesbeweisen diese grundlegende Bedeutung für die Rechtfertigung des religiö-