

Einleitung

1. Die Fragestellung

Ist die Rede von einem transzendenten Gott auch unter den heutigen Bedingungen rational rechtfertigbar und gegen Religionskritik zu verteidigen? Über viele Jahrhunderte hinweg war eine positive Antwort auf diese Frage philosophischer *common sense*. Der Gottesbegriff war konstitutiver Bestandteil der klassischen metaphysischen Systeme und damit der rationalen Welterklärung. Die Krise dieser Systeme eröffnete zwar eine neue lebhaftere Debatte um die rationale Verantwortbarkeit des Gottesbegriffs. Seine Verteidiger gerieten jedoch immer mehr in die Defensive. Zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts gewannen Strömungen im philosophischen Diskurs die Oberhand, die im Gottesbegriff keinen Teil der rationalen Weltdeutung mehr erkennen konnten. In Verbindung mit der Säkularisierungsthese wurde für die modernen industriellen Gesellschaften die Unvermeidlichkeit des Niedergangs religiöser Anschauungen und des Glaubens an einen transzendenten Gott prognostiziert.

In den letzten beiden Dekaden jedoch haben das Aufkommen starker religiöser Strömungen weltweit, neue konservative Tendenzen im Christentum und die Probleme des religiösen Fundamentalismus das Thema »Religion« wieder in den Fokus der öffentlichen Debatte gerückt. Die Renaissance der Religion macht die Frage nach deren rationaler Verantwortbarkeit für die Religionsphilosophie drängender denn je. Die analytische Religionsphilosophie hat zahlreiche scharfsinnige Argumente für und gegen die Rationalität der christlichen Gottesrede formuliert und dadurch die philosophischen Debatten entscheidend geprägt. Die dadurch gewonnene argumentative Durchsichtigkeit ist für das religionsphilosophische Denken unzweifelhaft ein Glücksfall. Jedoch scheint die analytische Religionsphilosophie unter dem Mangel zu leiden, dass sie das Vorhandensein religiöser Glau-

bennessysteme einfach als gegeben voraussetzt und sich allein um deren Rechtfertigung, Analyse oder Kritik bemüht.

Können transzendentalphilosophische Ansätze auf dieses Problem eine bessere Antwort geben, indem sie die Möglichkeitsbedingungen der Gottesrede schon im Kontext der säkularen Weltsicht verorten? Die anspruchsvolle Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers entwickelt in Weiterführung Kants einen philosophischen Gottesbegriff, der religiöse Erfahrung zwar nicht voraussetzt, wohl aber zu seiner Rechtfertigung auf sie bezogen ist. Erfahrung versteht Schaeffler als einen dialogischen Prozess, der von einem Anspruch der Wirklichkeit an unser Anschauen und Denken ausgeht. Schon Kant hatte in der *Kritik der reinen Vernunft* nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung gefragt. Schaeffler geht über Kant hinaus, indem er zeigt, dass die Wirklichkeit, die uns anspricht und herausfordert, immer größer und vielfältiger ist als die Art und Weise, wie wir darauf antworten können. Darin liegt Schaefflers transzendente Interpretation des Gedankens der *veritas semper maior*. Schaefflers Erfahrungstheorie macht jedoch auf die Gefahr aufmerksam, dass die Vernunft in ihrem Bemühen um den Aufbau eines umfassenden Erfahrungskontextes scheitern und sich in bloße Bereichsrationalitäten auflösen kann. Verantwortlich für diese Gefahr ist die Pluralität von eigenständigen Erfahrungsweisen und Orientierungssystemen, die uns mit der Frage konfrontiert, ob es noch – wie Jürgen Habermas es einmal formuliert hat – die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen gibt. Schaeffler zeigt, verkürzt gesagt, dass man die Pluralität der fragmentarischen Erfahrungskontexte im Sinne einer berechtigten Annahme, eines Postulats, als Anspruch der einen Wahrheit verstehen darf, mit der die Wirklichkeit uns in der Verschiedenheit von Erfahrungsformen anspricht. Nur unter Voraussetzung dieses Postulats kann die Vernunft vermeiden, pluralisiert oder aufgelöst zu werden. Religionsphilosophisch entscheidend ist dann, dass die Vernunft in Rückbezug auf religiöse Erfahrungen in diese Pluralität einen philosophischen Gottesbegriff eintragen kann. Sie darf hoffen, dass unsere endlichen und perspektivischen Erfahrungsweisen und -kontexte Antworten auf den *einen* göttlichen Anspruch sind.

Eröffnet damit der transzendente Ansatz von Richard Schaeffler eine Alternative zu der scheinbar positivistischen Tendenz der analytischen Religionsphilosophie, den Gottesbegriff einfach als gegeben hinzunehmen bzw. ihn als Bezeichnung eines transzendenten Referenz-

objekts zu verstehen? Die Philosophie muss sich, so der Anspruch der Transzendentalphilosophie, den Gottesbegriff nicht mehr allein von der Religion vorgeben lassen. Schaeffler versucht mit Hilfe seiner Erfahrungstheorie, einen Weg zu einer autonomen philosophischen Gotteslehre aufzeigen. Begrifflich ist dabei vorauszusetzen, dass die Vernunft als Fähigkeit verstanden wird, sich am objektiv Gültigen zu orientieren, und dass Erfahrung, wie schon Kant deutlich machte, im Gegensatz zur bloßen Wahrnehmung auf eine solche objektive Geltung abzielt. Das bedeutet für Schaeffler aber auch: Die Vernunft und ihre Fähigkeit zur Erfahrung muss geschichtlich gedacht werden, wenn ihre Konfrontation mit einem sie immer wieder neu in Frage stellenden Anspruch der Wirklichkeit, der ihre Anschauungs- und Denkweisen überschreitet, gelingen und objektive Erkenntnis weiterhin möglich sein soll. Dabei wird Kants Ansatz einer ungeschichtlichen Vernunft, der sich aus der Erfahrungsunabhängigkeit der reinen Anschauungsformen und Verstandesbegriffe ergibt, transformiert zum Modell einer geschichtlich zu verstehenden Vernunft.

2. Die Beiträge dieses Bandes

Die Beiträge dieses Bandes sollen die Möglichkeiten und Grenzen einer Neubewertung des transzendenten Ansatzes für die aktuelle religionsphilosophische Debatte unter verschiedenen Aspekten beleuchten. Die transzendente Methode scheint in den letzten Jahrzehnten an Attraktivität verloren zu haben. Der erste Teil (»Transzendentalphilosophie heute«) befasst sich mit der Frage, welche Chancen in einer Neubewertung dieser Methode stecken und wie sie für die zeitgenössische Debatte wieder fruchtbar gemacht werden kann. Der Gottesbegriff wird heute weithin als Terminus behandelt, der der Philosophie von den religiösen Traditionen von außen vorgegeben wird. Der zweite Teil (»Gottesrede in der gegenwärtigen Transzendentalphilosophie«) befasst sich daher mit neuen Wegen der philosophischen Durchdringung des Gottesbegriffs, die sich von einem transzendenten Ausgangspunkt aus einschlagen lassen. Eine solche Rekonstruktion des Gottesbegriffs impliziert bereits Antworten auf die Frage, ob es vernünftig ist, an Gottes Existenz zu glauben. Ob und wieweit diese Antworten heute als überzeugende Varianten der Gottesbeweise in die Diskussion eingebracht werden können, wird im dritten Teil (»Schaefflers neue Deu-

tung der Gottesbeweise«) erörtert. Schaeffler hat seine Erkenntnistheorie um den Begriff der Erfahrung herum aufgebaut, und auch in weiten Teilen der analytischen Religionsphilosophie spielt der Begriff der religiösen Erfahrung eine zentrale Rolle. Daher wird er im vierten Teil dieses Bandes (»Schaefflers Konzept der religiösen Erfahrung«) im Spannungsfeld beider philosophischer Traditionen diskutiert. Schaefflers Weiterentwicklung des kantischen Ansatzes betont die Geschichtlichkeit der Vernunft. Insofern ist auch das religiöse Denken in einem Entwicklungsprozess begriffen. Das Problem, dass religiöse Anschauungen in pluraler Ausprägung auftreten, erscheint dann in einem neuen Licht. Der fünfte Teil (»Religiöse Pluralität in Schaefflers Philosophie«) befasst sich mit der Frage, ob das dynamische Konzept der Vernunft und einer *veritas semper maior* nicht einer religiösen Beliebigkeit den Weg bereitet. Schaefflers philosophischer Ansatz greift weit in Fragestellungen ein, die sich traditionell die Theologie vorbehalten hat. Philosophie und Theologie werden so enger miteinander verzahnt. Die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Vernunft wird im sechsten Teil (»Schaefflers Bestimmung von Glaube und Vernunft aus konfessioneller Sichtweise«) unter Berücksichtigung der unterschiedlichen konfessionellen Einstellungen zu diesem Problemkomplex betrachtet. Mit dem siebten Teil (»Zur Theorie des Gebets als Sprachhandlung«) schließt sich der Kreis wieder zur Gottesfrage. Es ist das Gebet, mit dem Menschen in Beziehung zu Gott treten. Dessen sprachphilosophische Voraussetzungen hat Schaeffler in verschiedenen Publikationen, die bis heute stark rezipiert werden, eingehend bedacht.

In einem einleitenden Aufsatz nimmt *Richard Schaeffler* selbst zu seiner Methodenoption Stellung. Die Möglichkeit von objektiv gültigen Aussagen ist keine Selbstverständlichkeit. Dafür steht die geistesgeschichtliche Erfahrung, dass die Konstruktionsregeln des Verstandes eine perspektivische Befangenheit bedeuten können. Daher verändert sich auch die transzendente Fragestellung. Sie muss die Geschichte des Verstandes einbeziehen. Eine religionsphilosophische Schlüsselfrage ist die nach der Identifizierung des Spezifikums des Religiösen. Es ist nicht der Inhalt allein, der das Religiöse festlegt. Diese Aufgabe leistet vor allem die spezifische Korrelation von *Noesis* und *Noema* (Husserl). Schaeffler interpretiert dieses Grundgesetz der Phänomenologie transzendentalphilosophisch. Die Intention religiöser Akte lässt sich vor allem an der Sprache ablesen. Humboldt hat herausgearbeitet,

dass Sprachen unterschiedliche Erfahrungswelten strukturieren. Daher muss die Religionsphilosophie auf die religiöse Sprache schauen, um sicherzustellen, dass sie sich in ihrem Sprechen von Gott auch wirklich auf diesen bezieht. Umgekehrt kann aber die Philosophie der Religion neue Einsichten verschaffen. Zum einen kann sie die Religion wieder in den Zusammenhang der allgemein menschlichen Erfahrung stellen und sie so vor dem Abgleiten in einen speziellen Sektor der Kultur bewahren. Zum anderen kann die Philosophie der religiösen Erfahrung zu einem kritischen und reflektieren Selbstverständnis verhelfen.

Vor dem Hintergrund der Krise transzendentalphilosophischen Denkens in der Gegenwart versucht *Bernd Irlenborn* eine Einordnung und Bewertung des philosophischen Projekts von Richard Schaeffler und dessen These, dass eine philosophische Theologie heute nur als transzendente Theologie möglich sei. Mit dieser These wird ein Anspruch erhoben, der in deutlicher Konkurrenz zum Anspruch der analytischen Religionsphilosophie steht. Schaefflers Kritik an der neuscholastischen Tradition enthält Aspekte, die auch für die Auseinandersetzung mit der analytischen Religionsphilosophie von Relevanz sein können. Aus der Sicht von Schaefflers Ansatz werden in Bezug auf das analytische Denken drei Hypothesen formuliert: (1) Die analytische Philosophie übernimmt den Gottesbegriff als Lehnwort aus der jeweiligen Glaubensstradition ohne eine kritisch-hermeneutische Reflexion. (2) Der transzendentalphilosophische Ansatz bezieht sich in normativer Weise auf Gott, und zwar auf einer Grundlage, die religiöse und säkulare Denker teilen. Denn die Vernunftpostulate, die den Gottesbegriff einschließen, werden durch die Vernunftdialektik begründet. (3) Schließlich hat die transzendente Methode den Vorzug gegenüber der analytischen Religionsphilosophie, dass sie Gottesprädikate entfalten kann, die nicht zum traditionellen Bestand von Philosophie und Theologie gehören. Ein Beispiel dafür ist der Begriff der Freiheit, den Richard Schaeffler in diesem Band untersucht. Inwiefern Schaefflers Fortführung der Transzendentalphilosophie eine kritische, aber doch auch konstruktive Deutung für den Gottesbegriff in der analytischen Philosophie bieten kann, arbeitet Irlenborn durch einen Vergleich mit zwei der bedeutendsten analytischen Religionsphilosophen, Richard Swinburne und William L. Craig, heraus.

In seinem zweiten Beitrag untersucht *Richard Schaeffler*, ob sich der Freiheitsbegriff als Gottesprädikat eignet. Ein solcher Vorschlag muss sich in der Prüfung an den Zeugnissen der religiösen Erfahrung

bewähren. Um ideologische Fehldeutungen des Freiheitsbegriffs zu vermeiden, wird er im Rahmen einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie expliziert. Als Ergebnisse der Konstituierung durch die Vernunft können die Gegenstände keine Eigenständigkeit gegenüber dem Subjekt beanspruchen. Indem sich die Dinge als absurd erweisen, können sie dieser epistemischen Herrschaftspraxis entkommen. Gibt es eine Alternative, die darin bestehen könnte, in die Anrufung des Namens einzutreten, wenn die Begriffe scheitern? Die Antwort auf diese Frage ist die Aufforderung, in jeder möglichen Erfahrung die Spuren der freisetzenden Freiheit Gottes zu entdecken: Denn die »*Urteilsfreiheit des Subjekts ist durch den Anspruch des Objekts hervorgerufene und freigesetzte Freiheit*«. Diese bewährt sich gegenüber dem gleichen Objekt als freisetzende Freiheit« (Schaeffler, #). Der Vorschlag zur Etablierung eines neuen Gottesbegriffs wird durch zwei ergänzende Überlegungen abgerundet. Ein Qualitätskriterium für Gottesbegriffe besteht darin, die Unterscheidung zwischen dem wahren Gott und »Trug-Göttern« zu ermöglichen. Dieses Kriterium erfüllt der Freiheitsbegriff. Als philosophischer Begriff hat er nach Schaeffler für die Religion die Funktion, ihr ihren universalen, auch säkularen Kontext zu sichern.

Rainer Hohmann vergleicht Schaefflers Ansatz mit der von Klaus Müller im Anschluss an Dieter Henrich entwickelten »erstphilosophischen Letztbegründung«. Beide Ansätze ähneln sich darin, dass sie vom transzendentalphilosophischen Grundansatz Kants ausgehen, am Stellenwert der gegenstandskonstituierenden Funktion des Subjekts festhalten, und dennoch (mit Fichte) die Explikation des Phänomens des Selbstbewusstseins und (mit Hegel) die Geschichtlichkeit des transzendentalen Subjekts gedanklich einholen wollen. Anders als Fichte wollen Henrich/Müller aber im Selbstbewusstsein eine »Vernetzung von Subjektgedanken und Wirklichkeitsbezug« (Hohmann, #) sehen. Anders als Hegel fordert Schaeffler, dass das transzendente Subjekt und seine Kategorien geschichtlich gedacht werden müssen. Den Gottesgedanken entwickelt Schaeffler schließlich als Hoffnungspostulat aus der Deutung der Welterfahrung des Subjekts. Die Pluralität der transzendental-subjektiv konstituierten Welten verlange eine letzte Einheit, wenn die Vernunft »sich nicht selbst aufgeben will« (Hohmann, #), ohne diese Einheit selbst garantieren zu können. Gott komme so als erhoffter letzter Grund der menschlichen Transzendentalität zur Sprache. Für Henrich/Müller bildet hingegen die Fichtesche Ana-

lyse der Vorreflexivität von Selbstbewusstsein den Ausgangspunkt. Sie zeige, dass das Selbstbewusstsein als »tragender Einheitsgrund« aller Erkenntnis »immer schon« vorausliege (Hohmann, #). Da Selbstbewusstsein spontan auftrete, sein Zustandekommen also weder aus sich selbst noch von der Welt her erklärt werden könne, und es seine Erhaltung überdies auch nicht selbst garantieren könne, verweise es auf einen ihm unverfügbaren, transzendenten Grund seiner selbst. Auf diesem Weg wird ein Gottesgedanke als ein »Abschlussgedanke« (Henrich) eingeführt, »in dem sich sammelt, was ein bewusstes Leben als solches bewegt« (Müller). Während Henrich den Gottesgedanken in der Nähe pantheistischer All-Einheitsvorstellungen ansiedelt, geht es Müller in panentheistischer Wendung um seine Anschlussfähigkeit an theistische bzw. trinitarische Gottesvorstellungen. Kritisch weist Hohmann abschließend darauf hin, dass die Wortkonstruktion »erstphilosophischer Letztbegründung« für aristotelisch geschulte Ohren »nicht ohne weiteres verständlich« sei.

Kai G. Sander diskutiert zunächst Schaefflers an Kant anknüpfende Konzeption eines postulatorischen Gottesglaubens. Kann ein solcher Glaube Gott überhaupt in seiner ganzen »Göttlichkeit« gerecht werden? Und lässt er sich im Zeitalter analytischer Philosophie noch verteidigen? Sander ist hinsichtlich beider Probleme skeptisch. Es müsse daher nach einer »zusätzlichen Basis für die Plausibilität des Gottesgedankens Ausschau gehalten werden«. Phänomenologie und Existenzialismus lehren uns, dass selbstbezogene Sinngebungen des Menschen scheitern und »zur Befestigung des Ich in seiner Geistigkeit« die ontologische Frage nach einem »absoluten Sinn« gestellt werden müsse. Schaeffler hat gegen solche Letztbegründungsprogramme, wie man sie etwa bei Hansjürgen Verweyen oder Klaus Müller findet, allerdings kritisch eingewendet, dass sie die Mehrdimensionalität des Sinnbegriffs verkennten: Nicht jeder partikulare oder individuell empfundene Sinn setze einen Einblick in den ultimativen Sinn »des Ganzen« voraus. Sander gibt hiergegen jedoch zu bedenken, dass der Sinn, den eine Person nur »für sich« findet, auch zur Last werden könne – etwa bei einer drastischen Veränderung der Lebenssituation –, während »Sinn an sich« eine Person jederzeit »in der Existenz« halte. Sander beschließt seinen Aufsatz mit einer Diskussion von Schaefflers Äquilibriumsthese: Während der transzendentalphilosophisch verstandene Gott mit Kant gesprochen ein »selbstgemachter Gott« ist, dringt die Religionsphänomenologie kaum über die bloß analysierende Beschrei-

bung ihrer Gegenstände hinaus und frage nur »manchmal« (Schaeffler, #), welcher Gottesbegriff den Phänomenen religiöser Selbstbeschreibung adäquat wäre. Schaefflers Äquilibration besteht in einem Mittelweg: Das Transzendente müsse transzendental verstanden werden und Religion als Verhältnis zum göttlichen Ermöglichungsgrund menschlicher Transzendentalität.

Christian Tapp untersucht in seinem Beitrag die Reinterpretation der klassischen Gottesbeweise in Schaefflers Transzendentalphilosophie. Die beiden klassischen Fragen der Fundamentaltheologie, »An Deus sit et quid sit?«, bleiben zwar für Schaefflers Ansatz bedeutsam, werden darin jedoch anders beantwortet als durch Gottesbeweise, nämlich durch die wechselseitige Auslegung von Vernunftpostulaten und religiöser Erfahrung. Den »alten« Gottesbeweisen hingegen wird die Beantwortung dieser Fragen nicht mehr zugetraut. Sie werden vielmehr als Vorzeichnungen von Programmen zum Erwerb religiöser Erfahrung verstanden. Nach Darstellung dieser Schaefflerschen *Re-lecture* der klassischen Argumente, diskutiert Tapp eine Reihe kritischer Rückfragen an Schaefflers Reinterpretation: Bleiben statt der ausdrücklichen Abhängigkeit von der aristotelischen *Physik* nicht ähnliche Schwierigkeiten, was den Regressausschluss und die Eindeutigkeit der Erstursache angeht? Handelt man sich mit der Festlegung auf die Transzendentalphilosophie nicht einen noch größeren Scheck ein, dessen Deckung fraglich ist? Beantwortet die Transzendentalphilosophie wirklich die Frage »An Deus sit?«, oder stellt sie nur Kriterien für deren Beantwortung auf? Ist man mit Schaefflers Unterscheidung von angemessenem und irregeleitetem Verständnis des Heiligen nicht auf einen (schwachen) theologischen Realismus festgelegt, der in Spannung zum Grundanliegen der Transzendentalphilosophie steht? Was deckt den Singular bei der Verwendung der Metapher des »Lesens im Buche der Welt« ab – und was macht Schaeffler so sicher, dass ein Buchautor dem religiösen Menschen näher steht als eine Erstursache? Tapss abschließender Bewertung zufolge sei Schaefflers Reinterpretation ein »echter Gewinn, aber kein Ersatz für die klassischen Argumente« (Tapp, #).

Bernd Irlenborn umreißt Schaefflers Neuformulierung der Gottesbeweise, die er mit zwei Anfragen konfrontiert. Die erste richtet sich auf die ontologische Implikation, die dem Projekt der Gottesbeweise in all seinen Varianten unterliegt. Bei Schaeffler liegt das Gewicht der Beantwortung der Frage nach der Existenz Gottes auf der religiösen

Erfahrung, so dass die neu gedeuteten Beweise eher dazu zu dienen scheinen, eine hermeneutisch-kognitive Neuorientierung einzuleiten. Schaeffler verwendet den Begriff der Repräsentation, um die Anwesenheit Gottes in jeder Erfahrung zu erläutern. Er verneint aber die Möglichkeit, hier von einer Annäherung zu sprechen. Allerdings gibt es eine Reihe von Gründen, die dafür sprechen, den Begriff der Repräsentation doch als eine Form der gerichteten Annäherung zu interpretieren.

Andreas Hansberger vergleicht in seinem Beitrag die Rolle der religiösen Erfahrung in der Schaefflerschen Transzendentalphilosophie mit ihrer Rolle in der heutigen analytischen Religionsphilosophie, insbesondere bei William Alston. In der analytischen Philosophie konkurrieren zwei Auffassungen religiöser Erfahrung miteinander. Wahrnehmungstheoretiker wie Alston und Richard Swinburne nehmen an, dass sich religiöse Erfahrungen, ähnlich Sinneswahrnehmungen, durch ein direktes Gewahrsein (*direct awareness*) ihres Gegenstandes auszeichnen. Für Interpretationstheoretiker wie Wayne Proudfoot besteht hingegen jede religiöse Erfahrung in einer Interpretation des Subjekts über den Ursprung der Erfahrung. Bei beiden Auffassungen sieht Hansberger eine reduktionistische Verkürzung am Werk: Die Vorstellung einer unmittelbar gegebenen, vorbegrifflichen religiösen Erfahrung degradiere Letztere zu einem bloßen »Stimulus«, der die verlässliche Bildung religiöser Überzeugungen bewirke. Wer umgekehrt jedoch religiöse Erfahrung als ein bloßes Produkt des kulturellen Kontextes betrachte, verliere die Möglichkeit aus dem Blick, dass hier etwas Spezifisches erfahren werde. Schaefflers Konzeption wird von Hansberger als eine demgegenüber mittlere Position ausdrücklich begrüßt. Da Schaeffler zwischen subjektiven Irrtumsimmunen Erlebnissen und objektive Geltung beanspruchender Erfahrung unterscheide, und er weder dem Trugbild vom »Mythos des Gegebenen« noch der Vorstellung einer willkürlichen Interpretation von Erlebnisinhalten erliege, gelinge es ihm, die Aporien der zwei genannten Theorien zu vermeiden. Im zweiten Teil seines Beitrags fragt Hansberger nach der Bedeutung religiöser Erfahrung für die epistemische Rechtfertigung religiöser Überzeugungen. Anders als beim Erfahrungsbegriff erkennt er hier große Gemeinsamkeiten zwischen Alston und Schaeffler. Beide Autoren lehnen unter Verweis auf die Pluralität von Erfahrungsweisen einen »epistemischen Imperialismus« ab, der die Kriterien und Regeln der »doxastischen Praxis« sinnlicher Wahr-

nehmung auf alle anderen Praktiken der Überzeugungsbildung, einschließlich der religiösen, ausweitet. Der Umstand, dass religiöse Erfahrungen nicht in derselben Weise reproduzier- oder überprüfbar sind wie Sinneserfahrungen, stelle daher keinen schlagenden Einwand gegen ihre Objektivität dar.

Christian Weidemann beschäftigt sich ebenfalls mit der Rolle religiöser Erfahrung in Schaefflers Werk und in der Religionsphilosophie im Allgemeinen. Er zeigt zunächst generell auf, welche wichtige Rolle intersubjektive Korrekturmöglichkeiten bei unseren alltäglichen Wahrnehmungsüberzeugungen spielen. Behandelt man religiöse Erlebnisse ähnlich wie Wahrnehmungen, ergibt sich das Problem, dass sie in der Regel nichtöffentlich sind. Die auch von Schaeffler als exemplarisch angesehenen Fälle sind eher der Art, dass jemand religiöse Erfahrungen in Umständen macht, die seine epistemischen *peers* existenziell unberührt lassen. Grundsätzlich fragt Weidemann, ob Schaeffler die Möglichkeit plausibel machen kann, objektiv gültige Erfahrungsurteile auf »individuell unvertretbare Erlebnisse« zu gründen. Mit Kant hält er daran fest, dass das im Allgemeinen nicht geht, und dass es auch nicht plausibel ist, in religiösen Erfahrungen eine Ausnahme zu sehen, da sie – im Gegensatz zu »Expertentum« – objektiv nicht prüfbar und aufgrund der religiösen Diversität ganz heterogen bzw. zueinander widersprüchlich sind. Die faktische Ungleichverteilung möglicher irdischer Erfahrungen der numinosen Wirklichkeit stellt nach Weidemann geradezu einen »Skandal« dar, der die Kohärenz der christlichen Vorstellung eines moralisch vollkommenen Gottes bedroht oder, wenn die Kohärenz durch Unterstellung höherer Motive oder verborgener metaphysischer Notwendigkeiten gesichert wird, geradezu in den moralischen Skeptizismus führt. Weidemann würde zur Lösung dieses Problems viel früher ansetzen – er bestreitet, dass es religiöse Erfahrung überhaupt gibt (vielleicht mit Ausnahme von »ausgewählten Personen der Heilsgeschichte«, Weidemann, #).

Die Anwendungsmöglichkeiten einer geschichtlich gewendeten Transzendentalphilosophie auf die Frage nach der Pluralität religiöser Erfahrungssysteme untersucht *Bernhard Nitsche*. Insofern die Religion ein nicht unwesentlicher Bestandteil der Wirklichkeitsdeutung ist, kann es so etwas wie einen hermeneutischen Wettstreit geben. Da die Deutungsprozesse aber in einem endlichen Horizont stehen, ist die Pluralität ein unvermeidliches Faktum. Dieses Faktum nötigt zum Eintritt in einen Dialog, für den Nitsche ein richtig austariertes Verhältnis

von begründeter Zurückweisung des Nachvollzugs fremder Erfahrung und der Bereitschaft, sich auf das Hören fremder Erfahrungen einzulassen, verlangt.

Eine Stärke von Schaefflers Erfahrungstheorie besteht darin, dass sie den Monopolanspruch der naturwissenschaftlichen Deutung der Wirklichkeit zugunsten einer Vielzahl von Erfahrungsformen wie Ethik, Ästhetik und Religion aufbricht. *Andreas Koritensky* geht in seinem Beitrag der Frage nach, wie sich diese Wertschätzung der Pluralität mit der traditionellen Idee von verlässlichen religiösen Wahrheitsansprüchen vereinbaren lässt. Daher wird untersucht, unter welchen Bedingungen sich das Konzept von Einheit und Pluralität, das für das Verhältnis einzelner Erfahrungsfelder zur Gesamtwirklichkeit konzipiert wurde, auf Einheit und Pluralität innerhalb eines solchen Erfahrungsfeldes wie der Religion anwenden lässt. Pluralität innerhalb eines Erfahrungsfeldes ist im Rahmen der dialogischen Erkenntnistheorie aufgrund der Unabschließbarkeit menschlicher Erfahrung unvermeidlich. Sie ist nützlich, weil sie die Einsicht befördert, dass unser Erkennen immer vorläufig ist. Pluralität ist dennoch kein wirkliches Ideal, sondern immer eine Herausforderung, die nach Überwindung ruft. Sich mit der Pluralität innerhalb eines Erfahrungsfeldes abzufinden, wäre gleichbedeutend mit dem Abbruch des dialogischen Erfahrungsprozesses. Das Problem der religiösen Pluralität entsteht, wenn religiöse Menschen Spuren des Eigenen im Fremden ausmachen, das zum Eigenen in Beziehung gesetzt werden muss. Pluralität wird daher aus einer spezifischen Perspektive heraus konstruiert und auch die Kriterien zur Bewertung des Fremden sind Bestandteil der eigenen Position, selbst dann, wenn sie sich im Kontakt verändern sollten. So bringt Schaeffler in seiner Deutung von Religion und Pluralität Voraussetzungen ein, die seiner eigenen Verwurzelung im katholischen Christentum entspringen.

Johannes Zachhuber fragt als protestantischer Theologe nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube bzw. von Philosophie und Theologie, angesichts von Schaefflers groß angelegtem Versuch einer *Philosophischen Einübung in die Theologie*. Er neigt einem »Komplementaritätsmodell« zu, d. h. der Ansicht, dass es sich bei der Philosophie wie bei der Theologie um auf das Ganze der Wirklichkeit ausgerichtete Reflexionsbemühungen handle, die »jeweils vollständige und gleichwohl unterschiedene Theorien der Wirklichkeit als Ganzer entwickeln, Theorien, die insofern radikal voneinander verschieden sind, als sie von

unterschiedlichen Prinzipien bestimmt sind, ohne deshalb notwendig widersprüchlich zu sein« (Zachhuber, #). Daraus ergibt sich eine kritisch-selbstbewusste Gegenüberstellung beider Bereiche – und eine kritische Distanz zu anderen Konzeptionen, die von einem »natürlichen Punkt« ausgehen, »an dem der Philosoph gewissermaßen den Stafettenstab an den Theologen übergibt« (Zachhuber, #). Vielmehr könne der Philosoph selbst problemlos zu allen theologischen Fragen begründet Stellung nehmen. So würdigt Zachhuber Schaefflers Projekt der *Einübung* und interpretiert es in Richtung eines Konkurrenzunternehmens zur Theologie – eine Richtung, die jedoch nicht spannungsfrei zu Schaefflers eigenen Intentionen steht.

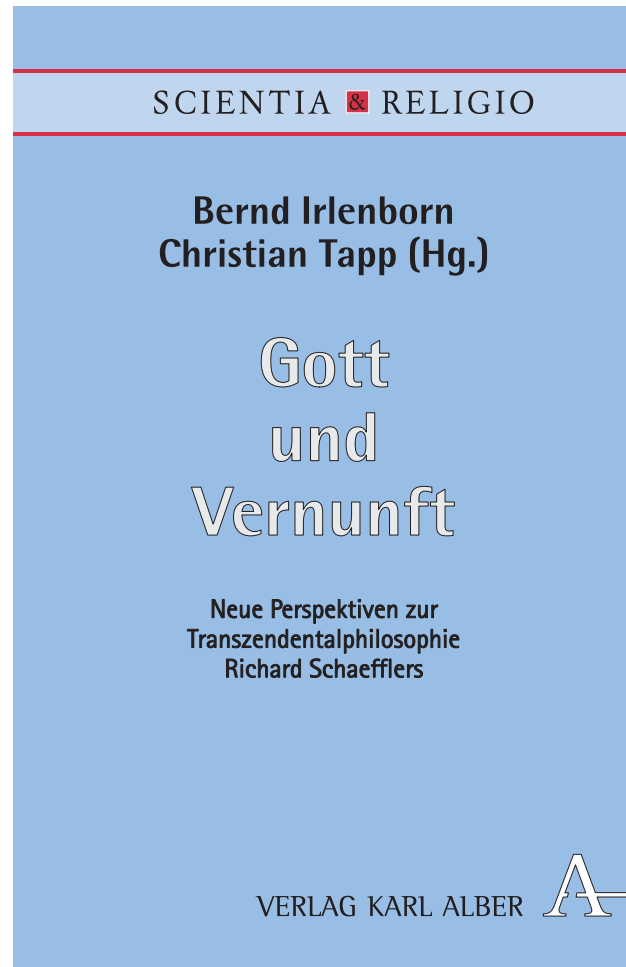
Burkhard Neumann begrüßt als katholischer Ökumeniker Zachhubers Relativierung konfessioneller Differenzen. Am Schluss seiner Replik glaubt er jedoch immer noch Spuren solcher Differenzen in der unterschiedlichen Gewichtung von Einheit und Pluralität bei Zachhuber bzw. Schaeffler zu finden. Mit Schaeffler plädiert Neumann dafür, dass ein sinnvoller Dialog über verschiedene plurale Entwürfe »nur dann möglich ist, wenn die Einheit der Welt und damit auch der Wahrheit in Form eines philosophischen Postulats »erhofft« wird« (Neumann, #). Der eigene Wahrheitsanspruch wird so als Voraussetzung dafür gesehen – wie Schaeffler sagt – auch noch »im Widerspruch« zu lernen und in den echten hermeneutischen Wettbewerb mit anderen Überlieferungen einzutreten – einem Wettbewerb mit offenem Ausgang.

Wie die Gebetslehre Schaefflers so gewichtige theologische Deutungen des Gebetes wie diejenigen Rahners und von Balthasars ergänzen kann, beleuchtet *Thomas Deutsch*. Die von Cohen entwickelte Konzeption der subjektkonstituierenden Sprachhandlung greift Schaeffler auf, um im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie den Akt des Gebetes zu erläutern. Im Gebet werden die paradoxen Widerfahrnisse des Lebens durch ihren Ausdruck und ihre Korrelierung mit Gott in einen Erfahrungszusammenhang gebracht, der die durch die Widersprüche gefährdete Erfahrungsfähigkeit wiederherstellt. Das Gebet ist als Sprachhandlung immer auch auf die dem Individuum vorausgehende Sprachgemeinschaft angewiesen.

Die Anrufung des Namens Gottes spielt eine zentrale Rolle in der Deutung des Gebetes durch Richard Schaeffler. *Stefan Walser* geht auf einen dazu komplementären Aspekt ein, den der Doxologie. Er macht sich für zwei Thesen stark. Zum einen ist das Gebetsleben als dialogi-

sches Phänomen nur dann angemessen beschrieben, wenn beide Seiten des Dialogs ausreichend einbezogen werden. Zum anderen hebt er die Bedeutung der Sprache für das Gebet hervor, die in der mystischen Tradition eher mit Misstrauen betrachtet wird.

Schaefflers provokante These, dass der transzendentalphilosophische Ansatz den einzig gangbaren Weg darstelle, einen autonomen Gottesbegriff zu entfalten und so der Religion auf säkularem Feld ihre Bedeutung zu sichern, hat die Beiträger dieses Bandes herausgefordert, die transzendentalphilosophischen Gedanken Schaefflers mit anderen philosophischen Denkwegen in Beziehung zu setzen und so neue Perspektiven sowohl auf Schaefflers Denken, als auch auf die von Schaeffler weitgehend unbeeindruckte heutige analytische Religionsphilosophie zu eröffnen. In diesem wechselseitigen Lernprozess setzt sich die Auseinandersetzung der Vernunft um ihr angemessenes Selbst- und Gottesverhältnis fort.



Bernd Irlenborn /
Christian Tapp (Hg.)

Gott und Vernunft

VERLAG KARL ALBER 

SCIENTIA & RELIGIO

Band 11

Herausgegeben von

Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

Bernd Irlenborn /
Christian Tapp (Hg.)

Gott und Vernunft

Neue Perspektiven zur
Transzendentalphilosophie
Richard Schaefflers

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Diese Arbeit wurde unterstützt durch Druckkostenzuschüsse der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Bank für Kirche und Caritas e. G., Paderborn.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48562-0

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Transzendentalphilosophie heute	
<i>Richard Schaeffler</i>	
Religionsphilosophie und Philosophische Theologie von transzendentalen Ansatz	26
<i>Bernd Irlenborn</i>	
Transzendentalphilosophische und analytische Rede von Gott . . .	36
2. Gottesrede in der gegenwärtigen Transzendentalphilosophie	
<i>Richard Schaeffler</i>	
»Freiheit, die frei macht« – Zur Weiterentwicklung eines transzendentalen Gottesbegriffs	68
<i>Rainer Hohmann</i>	
Transzendentes Denken Gottes als Erstphilosophie oder als dialogische Erfahrungstheorie?	94
<i>Kai G. Sander</i>	
Ist der transzendentalphilosophisch verstandene Gott ein selbstgemachter Gott? Fundamentaltheologische Anmerkungen zur transzendentalphilosophischen Gottesrede bei Richard Schaeffler	119

3. Schaefflers neue Deutung der Gottesbeweise

Christian Tapp
 Zu Richard Schaefflers Reinterpretation der Gottesbeweise . . . 134

Bernd Irlenborn
 Transzendente Hermeneutik der Gottesbeweise 156

4. Schaefflers Konzept der religiösen Erfahrung

Andreas Hansberger
 Religiöse Erfahrung in analytischer und transzendental-
 philosophischer Sicht 176

Christian Weidemann
 Logischer Egoismus oder unververtretbare Individualität?
 Richard Schaeffler über religiöse Erfahrung 194

5. Religiöse Pluralität in Schaefflers Philosophie

Bernhard Nitsche
 Religiöse Pluralität und Wahrheit im transzendentalen Denken
 Richard Schaefflers 224

Andreas Koritensky
 Pluralität und Perspektive. Richard Schaefflers Deutung der
 religiösen Vielfalt 240

**6. Schaefflers Bestimmung von Glaube und Vernunft aus
 konfessioneller Sichtweise**

Johannes Zachhuber
 Richard Schaefflers Bestimmung des Verhältnisses von Theologie
 und Philosophie. Ein Interpretationsversuch aus protestantischer
 Perspektive 256

Burkhard Neumann
 Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei
 Richard Schaeffler. Beobachtungen und Anmerkungen aus
 katholischer Sicht 271

7. Zur Theorie des Gebets als Sprachhandlung

Thomas Deutsch
 Perspektiven des Dialogs. Überlegungen zur theologischen
 Relevanz der Gebetslehre Richard Schaefflers 284

Stefan Walser
 Der doxologische Aspekt der Gebetslehre Richard Schaefflers . . . 301

Literatur 321

Autoren 335

Personenregister 337

Vorwort

Die Beiträge des vorliegenden Bandes eröffnen neue Perspektiven, die sich aus dem transzendentalen Ansatz von Richard Schaeffler sowohl für die Religionsphilosophie als auch für die christliche Theologie ergeben. Der Band versteht sich dabei auch als Versuch eines Brückenschlags zwischen analytischer und transzendentaler Religionsphilosophie. Die Beiträge gehen auf eine Tagung zurück, die der Lehrstuhl für Philosophiegeschichte der Theologischen Fakultät Paderborn und der Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen der Ruhr-Universität Bochum im November 2011 gemeinsam in Paderborn organisiert haben.

Unser Dank gilt an erster Stelle Herrn Professor Dr. Dr. h. c. Richard Schaeffler für seine Bereitschaft, an dieser Tagung mit großem persönlichen Engagement teilzunehmen und sein Denken in dialogischer Weise der Diskussion auszusetzen. Weiterhin danken wir Herrn PD Dr. Andreas Koritensky für seine Mitarbeit an der Konzeption des Bandes, sowie den Lehrstuhlteams in Bochum und Paderborn für die intensive redaktionelle Tätigkeit. Nicht zuletzt danken wir den Kolleginnen und Kollegen, die durch ihre Beiträge das Denken Richard Schaefflers in die Kontexte heutiger Philosophie und Theologie vermitteln.

Unser Dank für die finanzielle Förderung der Tagung und des Bandes gilt der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Bank für Kirche und Caritas e. G., Paderborn.

Paderborn/Bochum, 28.02.2013

Bernd Irlenborn
Christian Tapp