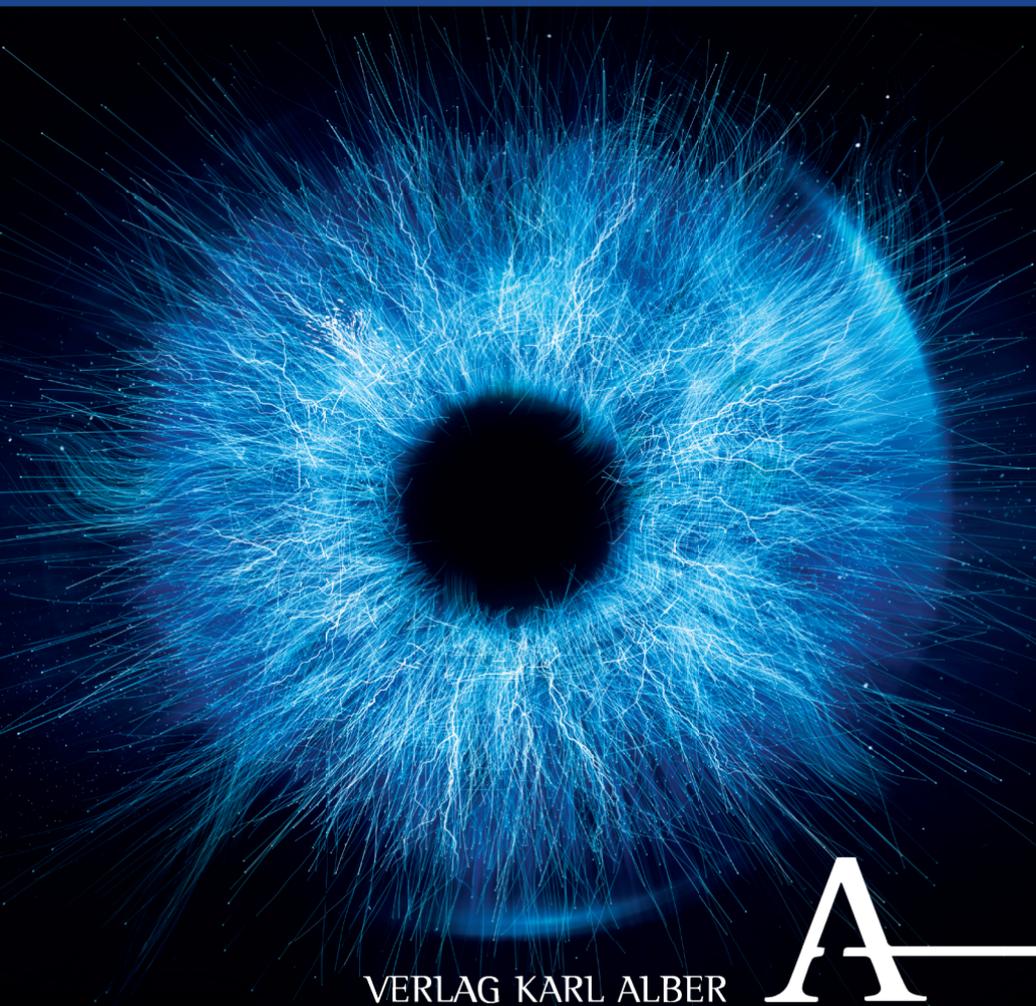


Reinhold Esterbauer [Hrsg.]

Das Unfassbare vor Augen

Neue phänomenologische
Annäherungen an Religion



VERLAG KARL ALBER



Reinhold Esterbauer [Hrsg.]

Das Unfassbare vor Augen

Neue phänomenologische
Annäherungen an Religion

Für Günther Pöltner zum 80. Geburtstag

VERLAG KARL ALBER





UNIVERSITÄT GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät



FORUM
ZEIT UND
GLAUBE

Katholischer
Akademiker/innenverband Wien



universität
wien

Fakultät für Philosophie und
Bildungswissenschaft



Erzbischof von Salzburg



Erzdiözese Wien

© Titelbild: Shutterstock 614208578

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-495-99866-3 (Print)

ISBN 978-3-495-99867-0 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2023

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Vorwort

Das Unfassbare vor Augen – unter diesem Titel sind im vorliegenden Band Einzeluntersuchungen versammelt, die sich mit religionsphilosophischen Themen befassen. Ihre gemeinsame Grundlage finden sie in der Auseinandersetzung mit einem heute aufgesplitterten Gebiet, das in Europa immer mehr an Bedeutung verliert bzw. sich auf völlig neue Weise Bahn bricht. Religion und ihre Wurzeln zeigen sich durch gesellschaftliche Transformationen in veränderten Einstellungen sowie in ungewohnter Praxis. Dadurch eröffnet sich ein weites Feld für notwendige Untersuchungen und Analysen, die zwar mitunter an schon Gedachtes anschließen können, aber meist vor der Herausforderung stehen, bislang Unbekanntes philosophisch zu durchdringen.

Eine weitere gemeinsame Basis der Artikel besteht in den Zugangswegen, mit denen über Religion nachgedacht wird. Die Autorinnen und Autoren wissen sich zum größten Teil der phänomenologischen Denkrichtung verpflichtet und nähern sich vor diesem Hintergrund den Erscheinungsformen von Religion an. Zudem verbindet sie die Offenheit für interdisziplinäres Arbeiten und die Überzeugung, dass Phänomenologie anderen Disziplinen Anregungen geben, von ihnen aber auch Wichtiges lernen kann. Dies erweist sich besonders in religionsphilosophischen Fragestellungen als ertragreich, zumal Religion viele Wissenschaftsbereiche tangiert.

Gewidmet ist der Band Günther Pöltner zu seinem 80. Geburtstag. Günther Pöltner hat mit seinem Denken religionsphilosophischen Reflexionen viele Impulse gegeben. Dies kann man an so manchen der folgenden Texte sehen, in denen immer wieder auf ihn und seine Schriften Bezug genommen wird. Daher soll der Sammelband auch einen großen Dank an Günther Pöltner ausdrücken – für all seine Anstöße sowie für so manche gemeinsame Denkanstrengung.

In Zeiten rapide steigender Preise, aber stagnierender Fördermöglichkeiten sei besonders all jenen gedankt, die die Publikation dieses Buches ermöglicht haben. Gefördert haben seine Drucklegung das Land Steiermark, die Katholisch-Theologische Fakultät der Uni-

Vorwort

versität Graz, das Institut für Philosophie sowie die Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien, der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, Erzbischof Franz Lackner, die Erzdiözese Wien sowie das Forum *Zeit und Glaube*. Herzlich gedankt sei auch Maria Saam und Fabian Wahl vom Verlag Karl Alber für die reibungslose Kooperation. Für ihre große Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage sage ich Renate Zmuck und Valentin Fraß besonderen Dank. Und schließlich danke ich allen, die die Einladung, an diesem Band mitzuarbeiten, angenommen und ihre Beiträge zur Verfügung gestellt haben.

Graz, im Herbst 2022

Reinhold Esterbauer

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
Zugänge zum Religiösen	29
<i>Branko Klun</i>	
Phänomen und Offenbarung bei Jean-Luc Marion	31
<i>Philipp Schmidt</i>	
Liebe als Strukturgrund des emotionalen Erlebens. Eine Skizze der Dynamik der <i>passiones animae</i> bei Thomas von Aquin	53
<i>Hans Brandl</i>	
<i>Sentir y conocer.</i> Gefühl, Geschmack und Urteilskraft bei Ignatius von Loyola	79
<i>Sophie Loidolt</i>	
Fragen, Lieben, Denken. Zur Ursprungsbeziehung, der Rolle der Anderen und dem Anfang des Philosophierens	103
<i>Reinhold Esterbauer</i>	
Religiös unmusikalisch? Bemerkungen zu einer Metapher im Spannungsfeld von Religion und Musik	121

Religiöses Sprechen und Denken	143
<i>Thomas Sören Hoffmann</i>	
Selbstgewissheit und Autarkie religiöser Rede bei Luther. Philosophische Aspekte zu ihrem Verständnis – eine Skizze	145
<i>Peter Gaitsch</i>	
Religiöse Sinnbildung und Einstellung zum Absoluten. Entwurf einer postsäkularen Religionsphilosophie	165
<i>Daniel Popelka</i>	
Staunt Gott? Kausalität, Modalität und der »wahre Abgrund für die menschliche Vernunft«	185
<i>Michael Blamauer</i>	
Überlegungen zum Verhältnis von Panpsychismus und Pantheismus in Anlehnung an Schelling	207
<i>Wolfgang Fasching</i>	
Über das Verständnis des Brahman als Einheit von Sein und Bewusstsein im Advaita-Vedānta	223
Religion in Kunst, Musik und Literatur	247
<i>Martin Ross</i>	
Das Licht der Welt	249
<i>Markus Riedenauer</i>	
Musik als Transzendenzenerfahrung. Überlegungen zu einer Musikphilosophie in philosophisch- theologischer Absicht	271
<i>Walter Schweidler</i>	
Die Verehrung des Unfassbaren. Goethe und die Philosophie	295

Religion in Recht, Politik und Ethik	323
<i>Gerhard Luf</i>	
Überlegungen zur Präsenz des Religiösen im modernen Rechts- und Verfassungsstaat	325
<i>Waldemar Jakimiuk</i>	
Gedanken über »haben« und »nicht haben«	343
<i>Stefan Beig</i>	
Der falsche Gott. Descartes' <i>ens necessarium</i> als Ausgangspunkt moderner politischer Ideologie	365
<i>Matthias Flatscher</i>	
Ist die Theologie das Salz in der Suppe der Philosophie? Claude Leforts Auseinandersetzung mit dem theologischen Dispositiv unter radikaldemokratischen Vorzeichen	415
<i>Martin G. Weiß</i>	
Luigi Pareysons Philosophie der Freiheit und das Böse in Gott	449
<i>Susanne Kummer</i>	
Gemacht, nicht gezeugt: Lebensrecht unter Bedingungen	467
<i>Günter Virt</i>	
Der alte Mensch im (spirituellen) Blick. Eine Besinnung	483
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	497
Bibliographie – Günther Pöltner	499
Sachregister	513
Personenregister	517

Einleitung

Trotz oder gerade wegen der Krise institutionalisierter Religionen beschäftigen religiöse Fragen das philosophische Nachdenken stärker denn je. Das Verblässen des Transzendenten, des Religiösen oder Gottes als existenzrelevanter Größen, aber auch die rapide Abnahme der Attraktivität vornehmlich christlicher Denominationen finden naturgemäß großes Interesse innerhalb der Theologie und der Religionswissenschaft. Die schwindende Anzahl jener Menschen, die sich einer konkreten Religionsgemeinschaft zugehörig wissen, beschäftigt aber auch die Religionssoziologie. Doch damit nicht genug: Auch für die *Religionsphilosophie* ergeben sich vor dem Hintergrund veränderter gesellschaftlicher Situationen und offensichtlich gewandelter Formen von Religiosität und deren Transformation eine Vielzahl neuer Problemstellungen.

Vorweg ist zu fragen, welche Zugänge zum Religiösen heute überhaupt noch oder vielleicht sogar wieder offenstehen. Vormalig als selbstverständlich angesehene Weisen, wie Menschen religiös affiziert werden oder für sich existentielle Ressourcen finden, sind heute unmöglich geworden. Darüber hinaus hat sich die Grenze zwischen theologischen und philosophischen Begriffen teilweise nivelliert. So ist beispielsweise der Offenbarungsbegriff längst kein bloß theologischer mehr, sondern hat auch philosophisch Bedeutung erlangt. Zudem haben besonders Zugangswege über Gefühle und Leidenschaften oder den Geschmack, über sinnliche Erfahrungen oder die Begegnung mit anderen Menschen, über die eigene Verletzlichkeit sowie die Unabschließbarkeit wesentlicher Fragen Bedeutsamkeit erlangt, wenn es darum geht, religiöse Dimensionen philosophisch zu reflektieren.

Sodann ist religionsphilosophisch weiterhin darüber nachzudenken, wie sich überhaupt religiös sprechen lässt, also darüber, wie religiöse Sprache verständlich sein oder bleiben kann. Damit eng verknüpft ist das Problem, wie religiöse Sinnbildung unter säkularen oder postsäkularen Bedingungen noch gelingen kann und unter welchen Voraussetzungen sie heute steht. Dass dabei menschliche Vernunft

mitunter an ihre Grenzen stößt, besonders dann, wenn versucht wird, das Transzendente als das Absolute zu denken, ist nicht verwunderlich, verlangt aber eine entsprechende Selbstvergewisserung, damit das Abgründige des Denkens nicht in seiner religiösen Bedeutung verloren geht. Weiterhin tut es not, nicht nur in Kontexten christlich beeinflussten Denkens zu bleiben, sondern auch alternative Ansätze wie den Pantheismus und seine Voraussetzungen sowie andere Religionen und deren Antwortversuche mit in den Blick zu nehmen.

Da es nicht wenige Relationen zwischen Religion und Kunst gibt, über die man sich je neu verständigen muss und die für die philosophische Erschließung des Religiösen von besonderer Bedeutung sind, ist es für eine zeitgemäße Religionsphilosophie unabdingbar, sich zumindest grundsätzlich mit diesem Verhältnis auseinanderzusetzen. Andernfalls passieren sehr leicht Engführungen, und es wird übersehen, dass beispielsweise eine reservierte Haltung zum Bild im Allgemeinen, Bezüge heiliger Schriften zur Literatur oder der Stellenwert von Musik für konkrete Religionen wesenskonstitutiv sind.

Von jeher hat Religion eine praktische Dimension, die man durch die Ausarbeitung von unterschiedlichen Ethiken zu regeln sucht. In heutigen westlichen Gesellschaften lässt sich beobachten, dass mit dem Schwinden religiöser Zugehörigkeit Ethik oft in die Rolle gedrängt wird, alles, was durch die Abnahme von Religion an ethischer Orientierung zu fehlen scheint, aufzufangen bzw. in dieser Hinsicht Religion zu ersetzen. Darum kann Religionsphilosophie aktuell nicht umhin, sich mit ethischen Implikationen religiöser Bekenntnisgemeinschaften auseinanderzusetzen und freiheits- und moralphilosophische Überlegungen zu religiösen Lebensformen anzustellen. Nicht minder bedeutsam sind politische Aspekte von Religion bzw. deren Einfluss auf politische Ideenbildung oder mitunter sogar deren Verwendung zur Rechtfertigung politischen Handelns. Umso wichtiger sind rechts- und politikwissenschaftliche Analysen über die Stellung und den Einfluss von Religion auf rechtliche und ethische Normierungen und das dementsprechende konkrete Handeln.

Die große Palette aktueller religionsphilosophischer Themen kann in diesem Band nur durch die Auswahl einzelner Fragestellungen, also exemplarisch untersucht werden. Doch ist es möglich, dass dabei wichtige Zugänge aus der Philosophiegeschichte und ihr Bezug auf heutige Probleme ebenso ihren Niederschlag finden wie systematische Reflexionen und Untersuchungen über die Rezeption

religiöser Vorstellungen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Segmenten. Auf diese Weise wird ein Überblick über gegenwärtige Diskussionen geboten, die nicht nur christliche Konfessionen, sondern auch andere Religionen einbeziehen. Nicht zuletzt geht es um mögliche Neuansätze in der Religionsphilosophie unter den Bedingungen der späten Moderne.

In den Debatten, die sich an solche Fragen anschließen, bereichern *phänomenologische* Beiträge die Diskussion auf entscheidende Weise und treiben sie oft in wesentlichen Punkten weiter. Mit dem Sammelband soll gezeigt werden, welche Anstöße die Phänomenologie in der aktuellen religionsphilosophischen Debatte zu geben in der Lage ist und in welcher Form dies geschieht. Zudem ergibt sich ein Überblick über Querverbindungen und wechselseitige Erhellung unterschiedlicher phänomenologischer Zugänge im Feld aktueller Religionsphilosophie, auch was das Gespräch mit Nachbardisziplinen betrifft, die ihrerseits von diesem Austausch profitieren und umgekehrt die religionsphilosophischen Reflexionen befruchten.

In der ersten Gruppe von Beiträgen dieses Bandes sind Aufsätze versammelt, die sich mit den heute aktuellen und eingeschlagenen *Zugängen zum Religiösen* beschäftigen. So steht das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie im Mittelpunkt des Beitrags *Phänomen und Offenbarung bei Jean-Luc Marion*, den Branko Klun verfasst hat. Zu Beginn zeichnet der Autor Marions Kritik der Metaphysik nach, die dieser in der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger und Emmanuel Levinas gewonnen hat. Mit der Unterscheidung von Idol – der Bestimmung des Erscheinenden durch die Intention des Bewusstseins – und Ikone – der Umkehrung der Intentionalität – erhält, so Klun, Marion einen neuen Begriff von Transzendenz, wonach sich ein Phänomen, sofern es ein *saturiertes* ist, selbst gibt. Auf diese Weise ist das sich Gebende nicht mehr auf den Menschen angewiesen, sondern begegnet einem jenseits der transzendentalen Bedingungen des Subjekts und seiner Sinndeutungen. Im Gegenüber zu einem gesättigten Phänomen gibt sich mehr, als dass ihm eine Korrelation zwischen Phänomen und Bewusstsein entsprechen könnte. Unter dieser Voraussetzung wird Marions Phänomenologie zur ersten Philosophie – vor aller Ontologie. Wie Klun herausstellt, ist der Adressat (»adonné«), der sich selbst ebenfalls gegeben ist, nicht mehr in der Lage, die Wirklichkeit und ihre überbordende Transzendenz zu erkennen oder zu verstehen, sondern kann sie nur anerkennen. Unter diesen Voraussetzungen vermag Marion, wie Klun erläutert,

seinen Phänomen-Begriff auch für ein neues Verständnis christlicher Offenbarung fruchtbar zu machen. Insofern saturierte Phänomene einen übersteigen und in Distanz bleiben, einen aber dennoch betreffen, tut sich über sie ein Weg in die Theologie auf. Offenbarung wird zum Phänomen schlechthin, in dem sich nicht nur die Liebe, sondern auch der ihr eigene Logos offenbart. Dennoch, so betont Klun, ist es in der philosophischen Theorie Marions nicht notwendig, einen Geber anzunehmen. Erforderlich seien allerdings die Offenheit für Transzendenz im Allgemeinen und die Annahme, dass göttliche Offenbarung nicht unmöglich sei.

Die Leidenschaften der Seele, die heute oft mit Emotionen und Gefühlen identifiziert werden, stehen im Mittelpunkt des Beitrags von Philipp Schmidt. Für die Philosophie des Mittelalters gilt die Theorie, welche Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* entwickelt hat, als die umfassendste systematische Betrachtung der *passiones animae*. Der vorliegende Beitrag stellt zentrale Charakteristika und Besonderheiten der Theorie des Aquinaten heraus. Die eine Besonderheit liegt, so Schmidt, in der Betonung eines dynamischen und wesensgesetzlichen Zusammenhanges zwischen den verschiedenen *passiones*. Ausgehend vom Begriff der Bewegung, könne Thomas sie deshalb in mögliche Abläufe des emotionalen Prozesses einordnen. Die zweite Besonderheit besteht für Schmidt in der zentralen Rolle, die von Thomas der Liebe als Ermöglichungsbedingung und Strukturgrund der Leidenschaften beigemessen wird. Zugleich gelte für ihn die Liebe auch als erstes Prinzip des Willens, was ihm erlaube, auch Gott, der frei von Leidenschaften gedacht sein soll, Liebe zuzuschreiben. Wie der Beitrag zeigen möchte, impliziert eine solche doppelte Bestimmung einen analogen Begriff der Liebe, welchem theologische Erwägungen zugrunde liegen. Ohne den theologischen Charakter der Theorie zu vergessen, geht Schmidt der Frage nach, inwieweit sie sich auch unabhängig von religionsphilosophischen Topoi fruchtbar machen lasse. Schmidt argumentiert in diesem Sinne abschließend, dass die Konzeption der Liebe und der *passiones animae* bei Thomas auch als Theorie einer wesentlichen Verflechtung von Gefühl und Wille als zwei analogen Strebephänomenen ausgelegt werden könne – wenngleich diese Interpretation zumindest teilweise von der Intention des Aquinaten abweichen dürfte, wie der Autor selbst festhält.

Hans Brandl widmet seinen Beitrag einem erkenntnistheoretischen Thema, das ursprünglich im Zusammenhang von religiösen Fragestellungen stand, die aber, wie er darstellt, heute auch eine

wesentliche pädagogische Bedeutung jenseits von Religion haben. Brandl stellt heraus, dass eine Theorie der Urteilsfindung verkürzt wäre, behandelte sie einzig den Aspekt der Rationalität. Mit Rückgriff auf Ignatius von Loyola hebt der Autor die ebenso wichtigen Aspekte von Gefühl und Affektivität hervor, also die beiden vom Begründer des Jesuitenordens mit ins Kalkül gezogenen Aspekte von Fühlen und Schmecken (*sentir y gustar*), die dort einer spirituellen Dimension entspringen. Damit sind Urteilskraft und Entscheidungsfähigkeit wesentlich in einen geistlichen Kontext gestellt, in dem es auch um die Erkenntnis Gottes selbst geht, die mit purer Rationalität, also ohne Gefühl und Geschmack, nicht zu haben ist. So wichtig die davon abgeleitete Fähigkeit zur Unterscheidung für das geistliche Leben auch sein mag, ist sie es auch – so die These Brandls – in pädagogischen Prozessen der Gegenwart. Deshalb plädiert der Autor dafür, das um das Gefühl und den Geschmack bereicherte Urteils- und Unterscheidungsvermögen auch als Aufgabe für die aktuelle Pädagogik ernst zu nehmen, besonders was existentielle Urteile betrifft. Für den geistlich lebenden Menschen freilich, so Brandl, erwächst der Geschmack aus dem Zusammenwirken von Gott und Mensch, das es diesem ermöglicht, all sein Bemühen auf eine Vollkommenheit auszurichten.

In ihrem Beitrag *Fragen, Lieben, Denken* stellt Sophie Loidolt einen Vergleich der beiden Dissertationen von Hannah Arendt und Günther Pöltner an, um damit dem Anfang des Philosophierens beider nachzuspüren. Ausgehend von der These, dass sich die beiden Werke als Rückfragen auf den Daseinsursprung in Gott lesen lassen, zeichnet sie zuerst den Gedankengang Arendts nach. Sie arbeitet heraus, wie die jüdische Philosophin im Rückgriff auf Augustinus' Begriff der Nächstenliebe und seiner Feststellung, dass er sich selbst zur Frage geworden sei, zu der Erkenntnis gelangte, dass nach dem Bischof von Hippo der isolierte Einzelne in seinem Gottesbezug die Welt verliere und auf diese Weise den anderen Menschen und der geschichtlichen Konkretheit des Hier und Jetzt bloß gegenübergestellt bleibe. Erst in der Verbindung mit dem anderen Ursprung, nach dem der Mensch immer schon in einer Gemeinschaft mit anderen stehe, also politische Verantwortung teile, lasse nach Arendt die Nächstenliebe einen geschichtlichen Ort finden. Günther Pöltner hingegen setzt nach Loidolt beim konkreten Problem des Fragens, also bei einem Alltagsbezug, an und gelangt von dort zum Du als seinem Gegenüber. In der dialogischen Form der Liebesbeziehung, die die

ursprüngliche Frageerfahrung ausmache, zeige sich, so Loidolt, die wechselseitige Angewiesenheit von ich und du im Wir wechselseitiger Hingabe als das Zentrum von Pöltners Überlegungen. Dieser frage von dort aus ontologisch weiter und zeige über eine Analyse der Zeitlichkeit, dass die Liebe der unverfügbare Grund solcher Existenz sei, der sich, wenn man einen theologischen Sprung mitvollzieht, als die göttliche Dimension erweise. Während bei Arendt der dialogische Bezug zugunsten der Pluralität von Gemeinschaft in den Hintergrund trete, sei es bei Pöltner umgekehrt. Erst die Generativität könne nach Loidolt sowohl auf die Ursprungsbeziehung der Liebe als auch auf jene der geschichtlichen Welt verweisen, also die beiden Ansätze miteinander verbinden.

Reinhold Esterbauer geht in seinem Beitrag der Frage nach, was der Grund dafür sein könnte, warum heute religiöse Praxis immer mehr abnimmt. Da er eine Ähnlichkeit zwischen der aktuellen religiösen Grundstimmung und Max Webers bekanntem Diktum sieht, mit dem dieser sich als »religiös unmusikalisch« bezeichnet, fragt er zunächst nach dem Verhältnis von Musik und Religion. Vor dem Hintergrund von Stimmung und Gestimmtheit arbeitet er Gemeinsamkeiten zwischen beiden Bereichen heraus, konstatiert aber auch Differenzen. Diese Überlegungen lassen ihn anschließend die Formel »religiös unmusikalisch« als Ausdruck einer religiösen Zwischenposition beschreiben. Er behauptet, dass Menschen, die ihre eigene Religiosität mit dieser paradox anmutenden Wendung beschreiben, zwar – wie in der Musik – auf alternative generelle Weltzugänge gestimmt sein dürften, aber eine entsprechende konkrete Lebensgestaltung für sich nicht verwirklichen könnten. So schließt er mit der Behauptung, dass die Krise der Religionen in westlichen Gesellschaften nicht nur mit dem Versagen von religiösen Gemeinschaften erklärt werden könne, sondern auch als das letztlich nicht begründbare Missverhältnis zwischen Gestimmtsein und verwirklichter Lebensform gesehen werden müsse.

Die zweite Gruppe von Beiträgen ist dem *religiösen Sprechen und Denken* gewidmet und bündelt Aufsätze, die spezifisch auf die damit verbundenen Problemstellungen Bezug nehmen. Zu Beginn nimmt Thomas Sören Hoffmann – wie schon früh bei Giordano Bruno, dann aber kaum mehr geschehen – eine philosophische Würdigung Martin Luthers vor und verfolgt die These, dass dieser eine Umpolung der bis dahin vorherrschenden Denkformen vollzogen habe. Nach der Vorstellung unterschiedlicher Wertungen von Luthers zivilisatorischer

Wirkung hebt Hoffmann mit Rückgriff auf Georg Friedrich Wilhelm Hegels Einschätzung des Reformators dessen Betonung des Selbstbewusstseins als Ort der Vergewisserung unmittelbarer Absolutheit hervor und betont, dass Ludwig Feuerbach dagegen die Vermittlung der Totalität bei Luther nicht metaphysisch, sondern anthropologisch bestimmt sieht. Mit Heribert Boeder verweist Hoffmann auf die Verwandtschaft des Denkens Luthers mit jenem von Jean-Jacques Rousseau und demjenigen Immanuel Kants und referiert Rudolf Malters These, dass Luther der Erste gewesen sei, der versucht habe, eine transzendente praktische Metaphysik zu etablieren, und dabei viele Parallelen zu Kant aufweise. Hoffmann kommt zum Schluss, dass Luther mit der »Logos-Theologie« gebrochen habe, also mit der Vorstellung, dass man mit spekulativer Philosophie eine Brücke zum biblischen Glauben schlagen könne, dass die Wahrheit des Ganzen vor dem Heil der einzelnen stehe und dass in methodischer Hinsicht der Logos vor dem Willen anzusiedeln sei. Über den Rechtfertigungs-begriff habe Luther demgegenüber die gegenständliche in eine reflexive Theologie transferiert, in der Selbstgewissheit sowohl das Wissen als auch das Handeln begründen kann. Für die reflexive Form der Selbstgewissheit als des Grundes des Wissens und des Handelns sei für Luther keine Metaphysik mehr nötig, wohl aber ein realer Sitz im konkreten Leben.

Peter Gaitsch geht in seinem Versuch, eine postsäkulare Religionsphilosophie zu begründen, von der Situation aus, dass heute weder klare Zustimmung zu noch kritische Abkehrung von Religion vorherrschten, sondern sich Menschen meist mit schwachen Überzeugungen an der Schwelle zum religiösen Akt aufhalten und ihn dekonstruieren, obwohl es ihn in klar identifizierbarer Form gar nicht mehr gibt. Eine solche »intermediäre Einstellung« kann nach Gaitsch weder mit etwas Geglaubtem noch mit einem Glaubensakt etwas anfangen. Den Versuch, diese Schwierigkeit mit Bezug auf Erfahrung zu lösen, hält der Autor für misslungen, sowohl in der Form der Depotenzierung (im Gefolge von Edmund Husserl, Martin Heidegger und Emmanuel Levinas) als auch in der gegenteiligen Potenzierung der Phänomenalität (Michel Henry) oder in dessen Abbruch im »gesättigten« Phänomen bei Jean-Luc Marion. Gleiches gilt nach Gaitsch für Entwürfe, die vom Gabe-Charakter der Wirklichkeit (Günther Pöltner) und von der Erfahrung des Fremden (Bernhard Waltenfels) ausgehen, weil damit nur schon vorhandene religiöse Gestimmtheit bekräftigt werde. Alldem setzt Gaitsch die These gegen-

über, dass es ein postsäkulares religiöses Artikulationsschema gebe, das aber nicht-phänomenologisch zu etablieren sei, und dass die zugehörige »Absolutsphäre« (Max Scheler) auf kein vorgängiges Wirken des Absoluten hinweise, sondern bloß dem menschlichen Dasein zugehöre. Die Aufgabe heute bestehe darin, dieses »transzendente Faktum« als anthropologisches ernst zu nehmen, inhaltliche Füllungen zu dekonstruieren und es als leeres weiter offen zu halten. Religiöse Sinnbildung ist demnach nicht in Weisen der Erfahrung zu finden, sondern in einem »Modus der Einstellung der Lebensführung«, der sich als eine Praxis erweise, die nicht theoretisch fundiert ist, vielmehr an die Stelle von Gott als Geber tritt und den Menschen zwingt, die alleinige Verantwortung für die Erlösung der Welt zu übernehmen. Dabei müsse er sich vom eigenen geistigen Vollzug leiten lassen und habe weder für seine Not noch für seinen Dank einen Adressaten. So verbleiben nach Gaitsch nicht adressierbare Not und nicht adressierbarer Dank als die einzigen möglichen Modi religiöser Erfahrung in postsäkularer Zeit.

Bezug nehmend auf ein Zitat aus der *Kritik der reinen Vernunft*, geht Daniel Popelka der Frage nach, ob der Grund aller Dinge, den Immanuel Kant in seiner Kritik des kosmologischen Gottesbeweises dort fälschlicherweise mit der unbedingten Notwendigkeit identifiziert sieht, wirklich der »wahre Abgrund für die menschliche Vernunft« darstelle, wie der Königsberger Philosoph behauptet. Popelka beginnt seinen Beitrag mit der Vorstellung eines Kausalitätsverständnisses, das sich von der menschlichen Fähigkeit herleitet, zweckgerichtet zu handeln, und zeigt, dass sich die Frage, warum Seiendem Existenz zukomme, auf der Grundlage eines solchen Verständnisses von Kausalität als sinnlos erweist. Dennoch bleibt es für Popelka erstaunlich, dass Seiendes existiere und nicht nicht existiere, selbst wenn die erwähnte Kritik zutrifft. Das führt ihn zur Einsicht, dass eine Herleitung der Kausalitätskategorie aus diesem Staunen selbst möglich sein müsse. So bezieht Popelka die Modalitäten von Möglichkeit und Wirklichkeit mit ein, die für den kosmologischen Gottesbeweis zentral sind und einen neuen Zugang zu ihm erschließen. Darüber hinaus führt ihn diese Annahme auch zu der Frage, ob nicht auch Gott über seine eigene Existenz staune, weil er als Allwissender unvollkommen wäre, wenn ihm fehlte, was im Erstaunen über das bloße Sein erfahrbar wird, nämlich der Abgrund, dass es überhaupt die Möglichkeit gibt zu sein und diese unbegreiflich bleibt.

Michael Blamauer hingegen stellt in seinem Beitrag Überlegungen dazu an, wie man den derzeit viel diskutierten Panpsychismus mit einem Pantheismus in Beziehung setzen könnte. Er geht dabei von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und von Gottfried Wilhelm Leibniz aus, die einen panpsychistischen Monismus bzw. einen panpsychistischen Atomismus vertreten haben. Zuerst stellt Blamauer die Varianten des Panpsychismus vor und spezifiziert sie im Anschluss daran im Zusammenhang des Leib-Seele-Problems bzw. in Bezug auf die Frage, wie das Verhältnis von Natur und Geist im Kosmos als Ganzheit zu denken sei. Im Zentrum seiner Überlegungen steht das Problem, ob und, wenn ja, in welcher Form Panpsychismus und Pantheismus miteinander in Einklang gebracht werden können. Der Autor arbeitet strukturelle Gemeinsamkeiten heraus und formuliert Bedingungen, unter denen eine solche Verknüpfung möglich ist. Er kommt in der Weiterführung von Überlegungen Schellings zum Schluss, dass eine monistische panpsychistische Position dann mit einem Pantheismus verbunden werden kann, wenn Gott als absolute Einheit und Wirklichkeit verstanden wird, die alles enthält, was existiert. Der Mensch als endliches Subjekt sei hingegen nur mit einer einzigen Einheit vertraut, nämlich mit der subjektiven Seite des eigenen Geistes.

Wolfgang Fasching beschäftigt sich in seinem Beitrag, der diese Themengruppe abschließt, mit dem *Advaita Vedānta*, genauerhin mit dem dortigen Verständnis von Sein und Bewusstsein sowie deren Verhältnis zueinander. Zunächst arbeitet er heraus, dass gemäß dem Begriff *sat* das Brahman als Sein verstanden werden muss, das temporal indeklinabel, also nicht etwas ist, das sich in der Zeit ereignet, sondern dasjenige, worin der Zeitfluss geschieht, selbst also pure Aktualität ist. Mit Bezug auf den Begriff *cit* stellt Fasching heraus, dass das Bewusstsein nach dem *Advaita Vedānta* die Offenbarkeit des Seins selbst ist. Es ist die Selbsterhelltheit des Seins, die nur scheinbar als in individuelle Vielheit aufgespalten erscheint. Insofern er zeigt, dass das *sat* zugleich das *cit* ist, also das Bewusstsein mit dem Sein zusammenfällt, weist er darauf hin, dass das *Advaita Vedānta* einer idealistischen Metaphysik zuzurechnen ist und es demgemäß unmöglich ist, das Sein als zunächst erlebnisfreie Gegebenheit zu denken, die erst in einem zweiten Schritt ins Bewusstsein gehoben würde. Die Modifikation eines bewussten Seins zu einem bewussten ist demnach undenkbar. Vielmehr gelte es, davon auszugehen, dass das innere Wesen des Seins mit dem Selbsterhellsein

des Bewusstseins zusammenfällt. Das bedeutet nach Fasching, dass individuelle Bewusstseinssubjekte an der unvergänglichen Selbsthelle des Seins teilhaben und deren individueller Geist innerhalb der Selbst-illuminosität des Seins entsteht, aber nicht umgekehrt das Bewusstsein erst durch Bewusstseinssubjekte ins Sein Einzug hält. In diesem Sinn sei nach advaitischer Lehre die Existenz individueller Subjekte im Grunde genommen eine Illusion.

In der anschließenden Themengruppe, deren Aufsätze sich mit dem Verhältnis von Religion und Kunst befassen, stehen bildende Kunst, Musik und Literatur im Mittelpunkt der Überlegungen. Im ersten Beitrag erschließt Martin Ross anhand von vornehmlich drei Bildern aus Gerhard Haderers *Das Leben des Jesus* einen neuen Verstehenshorizont für dieses Bilder-Buch. Unter dem Titel *Das Licht der Welt* setzt er zunächst Haderers Jesus-Gestalt mit der biblischen in Bezug und zeigt auf, dass die beiden zwar in Relation zueinander stehen, aber nicht miteinander identifiziert werden dürfen. Mit der Hilfe genauer Beschreibungen interpretiert Ross Haderers Bild über die Weihnachtsgeschichte, jenes zum Gang über den See und dasjenige über den Fischzug (verschränkt mit der Speisung der großen Menschenmenge). Im Anschluss daran erläutert er den Aufbau und die Dramaturgie des ganzen Buches, das für ihn in fünf Akte gegliedert ist – mit der Peripetie des Bildes über den Fischzug samt Speisung der Menge. Der Autor arbeitet drei zentrale Themen heraus, die für ihn das ganze Buch durchziehen und bestimmen: das Licht als das dominierende visuelle, die Wunder als das wesentliche inhaltliche und das Geld als das vorherrschende dramaturgische Moment. Ross macht plausibel, dass Haderer das traditionelle Wunder-Verständnis, das zum Staunen führt, zwar aufnimmt, aber so mit dem Thema *Licht* in Verbindung bringt, dass nichts von dem, was Jesus tut, im Dunkeln bleibt, sondern sich jenen erschließt, die bereit sind, sich frei zu machen für eine neue Weise des Verstehens und sich zu öffnen für scheinbar Paradoxes sowie dafür, dass etwas auf andere Weise wirklich werden kann, als man meint. Auf diese Weise, so Ross, ist Haderers Buch aufklärerisch in dem Sinn, dass es einlädt, sich »seines eigenen Verstandes zu bedienen« und zu erkennen, dass ein neues Verständnis der Welt vom Geld verdunkelt wird, dem die Jünger Jesu im Buch immer mehr verfallen. In diesem Sinn erweist sich Offenheit für Verstehensalternativen bei Haderer als Möglichkeit, bereit zu werden für eine ungeahnte Sicht auf die Wirklichkeit.

In seinem Aufsatz *Musik als Transzendenzerfahrung* geht Markus Riedenauer Überlegungen zu einer Musikphilosophie nach. Im Anschluss an die Problematisierung der Frage, ob es eine musikalische Gotteserfahrung geben könne, beginnt er bei der Analyse musikalischer Erlebnisse, die er nach Rhythmus, Melos, Ganzheit, Enthousiasmos, Harmonie und Zeitigung aufschlüsselt. Diese Analyse führt ihn weiter zur Frage, inwieweit und in welchem Sinn Musik eine Erfahrung von Transzendenz sein kann, ohne dass Transzendenz dabei schon von vornherein im religiösen Sinn verstanden werden muss. Er schlägt vor, allgemein von mehreren Weisen des Überschreitens auszugehen, und untersucht verschiedene Transzendenzformen: die Transzendenz des Ich-Subjekts zum hörenden Du, diejenige des verfallenden Fixiertseins, die Transzendenz zum Geist, die Transzendenz der Zeit zur Präsenz und schließlich die Transzendenz zur Gabe des Seins. All diese Formen stellt Riedenauer – dem Rahmen seiner Ausführungen gemäß – in den Kontext von Musik. Er kommt zum Schluss, dass theologische Deutungen besonders der letzten Transzendenz-Form möglich sind, sofern der phänomenologische Aufweis erbracht worden ist, dass die ontologische Tiefenstruktur sich als personales Angesprochenwerden verstehen lässt. Auf diese Weise könne Musik indirekt zu einer Gotteserfahrung führen, allerdings nicht ohne entsprechende Auslegung. Theologisch gedeutet, lasse sich Musik folglich als »anonyme Erfahrung von Göttlichem« begreifen.

Abschließend untersucht Walter Schweidler in seinem Beitrag *Die Verehrung des Unfassbaren* Johann Wolfgang von Goethes Verhältnis zur Philosophie und siedelt seine Untersuchungen im Vorfeld negativer Theologie an. Der Autor geht von dem paradox scheinenden Zusammenhang von Goethes skeptischer Distanz zur Philosophie einerseits und seinem Einfluss auf die Philosophie andererseits aus. Goethes Abneigung gegen jede deduktive Metaphysik und seine Überzeugung, dass nur in der konkreten Erfahrung wichtige Erkenntnisse gewonnen werden könnten, habe ihn – so Schweidler – zur Abneigung gegenüber aller Philosophie geführt, die geistige Ideen in ihr Zentrum stellt. In seiner Auseinandersetzung mit Immanuel Kant habe Goethe keinen Zugang zur *Kritik der reinen Vernunft* gefunden, die Isaac Newtons System gleichsam absolut gesetzt hatte. Wohl aber habe ihn – ähnlich wie Friedrich Schiller – die *Kritik der Urteilskraft* angezogen, in der er die Naturauffassung, die er selbst in seiner Dichtung schon gefunden hatte, in philosophischen Begriffen ausformuliert gesehen habe, nämlich den Vorrang des Organischen vor dem Physikalischen.

Die Frage nach dem Verhältnis von Einzelem und Ganzem hat Goethe aber, wie Schweidler herausarbeitet, insofern noch über Kant hinausgeführt, als Kant vertrat, dass man die Natur nur so lange als harmonisches Ganzes betrachte, als man nach ihren Gesetzen suche, aber nicht mehr, sobald man solche gefunden habe. Goethe hingegen habe Subjekt und Objekt nicht als Gegensätze aufgefasst, sondern als zwei Pole, die sich ergänzen und ineinander spiegeln. Denn es gehe Goethe um die sinnlich-übersinnliche Doppelnatur von Natur und Kunst, was sich in seinem Suchen nach der übersinnlichen Urpflanze zeige. Ihm sei es darum zu tun gewesen, eine Relationalität in der Naturordnung aufzuzeigen, die weder auf Kausalität reduzierbar noch durch eine finale Endursache bestimmbar sei, was theologisch favorisiert werde. Goethe sei es in Rückbesinnung auf Aristoteles' Finalitätsverständnis darauf angekommen, das Ziel einer Entwicklung nicht erst an dessen Ende anzusetzen, sondern den Vorgang selbst als das Ziel aufzufassen. Die Kernelemente einer solchen Auffassung, nämlich Relation und Übergang, so Schweidler, werden in den heutigen Naturwissenschaften und in der Wissenschaftstheorie wieder neu entdeckt, was die Bedeutung Goethes für die gegenwärtige Philosophie und Naturwissenschaft aufzeige.

In der letzten thematischen Gruppe von Aufsätzen befassen sich die Autorin und die Autoren mit der Stellung von *Religion in Recht, Politik und Ethik* und analysieren deren wechselseitige Einflüsse anhand unterschiedlicher Einzeluntersuchungen. *Überlegungen zur Präsenz des Religiösen im modernen Rechts- und Verfassungsstaat* stehen im Zentrum des ersten Beitrags, den Gerhard Luf verfasst hat. Er betont zu Beginn, dass das bestehende Verhältnis von Religion und Staat weitgehend unumstritten sei. Die beiden Grundpfeiler, nämlich das Grundrecht auf Religionsfreiheit und das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates seien – so Luf – zwar auf der abstrakten Prinzipienebene meist breit akzeptiert, doch komme es in konkreten Anlassfällen immer wieder zu Spannungen. Er greift solche mit Bezug auf aktuelle Beispiele auf und stellt einerseits die normative Bedeutung des Neutralitätsprinzips des Staates sowie dessen Grenzen und andererseits das Säkularitätsprinzip in der Differenz von Säkularität und Säkularismus in das Zentrum seiner Überlegungen. Was das erste Problem betrifft, geht Luf dem Begründungsproblem staatlichen Handelns mit Bezug auf die unterschiedlichen Auffassungen von Jürgen Habermas, Christoph Möllers und Horst Dreier nach und untersucht die Leistungsfähigkeit des Neutralitätsprinzips. Er disku-

tiert die Schwierigkeit, dass der Staat nicht umhin kann, zu fundamentalen anthropologischen Fragen rechtlich Stellung zu beziehen, und auch gezwungen ist, die Dichotomie von Absolutheit und Relativität dort zu berücksichtigen, wo es um die Frage rationaler Begründung von Überzeugungen aus weltanschaulicher und religiöser Perspektive geht. Was das zweite Problem, nämlich das Säkularitätsprinzip anbelangt, schlägt Luf, um der Gefahr der objektivrechtlichen Lesart dieses Prinzips und ihrer Tendenz zu laizistischer Verengung zu entgehen, mit Herbert Kalb, Richard Potz und Brigitte Schinkele vor, zwischen hereinnehmender und distanzierender Neutralität des Staates zu unterscheiden. Abgeschlossen wird der Aufsatz mit der Anregung, dass das Christentum dadurch eine Brücke zum modernen Rechtsstaat schlagen könne, dass es das eigene Freiheitsprinzip mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte in Bezug setze, und zwar sowohl in affirmativer als auch in korrektiver Weise. Dadurch könnten die Kirchen insofern einen Dienst am Staat leisten, als sie diesen an die Bedingungen seiner eigenen Legitimität erinnerten.

Meister Eckhart und seine Ausführungen zu *haben* und *nicht haben* stehen im Mittelpunkt des Artikels von Waldemar Jakimiuk. Er geht vom *Nichts-Wollen*, *Nichts-Wissen* und *Nichts-Haben* als der Voraussetzung Eckharts dafür aus, wie der Mensch zur Freiheit gelangen könne. Zentral erscheint der Verzicht auf sich selbst, in dessen Folge der anfängliche Selbst-Verlust die Möglichkeit eröffnet, sich Gott anzuvertrauen und dadurch sich selbst neu geschenkt zu bekommen, also Gott nicht als Mittel zu betrachten, das eigene Wollen durchzusetzen, sondern als dessen Ziel anzusehen. In der Wahl, nichts zu wollen, nichts zu wissen und nichts zu haben, wird auf diese Weise ein neues Ich geboren, da der Mensch sich durch den Entschluss zum Verzicht nach Eckhart selbst neu gebiert. Wie Jakimiuk herausarbeitet, gelangt der Mensch auf diesem Weg zum Absoluten in sich selbst. Die paradoxe Situation, dass man sich dabei selbst hat, ohne sich zu haben, spiegelt die Situation wider, dass man erst im Verzicht sich selbst gewinnt, insofern erst dann, wenn alle Abhängigkeiten, die durch das Haben-Wollen entstehen, aufgegeben werden, wahre Freiheit aufkommen kann. Es sei nach Eckhart entscheidend, so zu wollen, zu wissen und zu besitzen, dass weder Wille oder Wissen noch Besitz einen bestimmen, sondern man sich selbst wählt, die eigene Beziehung zum Haben ändert und sich dadurch seine eigene Identität aufbaut.

Stefan Beig geht in seinem Beitrag *Der falsche Gott* von der These aus, dass die Grundpfeiler der Philosophie von René Descartes, besonders seine Gottesvorstellung eines *ens necessarium*, zum Ausgangspunkt moderner Ideologien geworden seien. Zuerst arbeitet er sechs wichtige philosophische Positionen heraus, die seiner Auffassung nach Descartes zum Urheber einer politischen Philosophie haben werden lassen, nämlich die Auffassungen, dass das natürliche Realitätsbewusstsein ein falsches und nicht wahrheitsfähiges Bewusstsein sei, dass man zur Erkenntnis der sekundären und eigentlichen Realität vorstoßen könne, dass Descartes dazu das Bewusstsein vergöttliche sowie behauptete, dass auf der Basis dieses Bewusstseins eine höhere Wissenschaft entstehen könne, dass im Fortschreiten daraufhin eine neue Gesellschaft entstehen werde und schließlich dass damit das Selbst aus seiner Entfremdung erlöst werden könne. Beig analysiert vor diesem Raster den philosophischen Ansatz von Georg Wilhelm Friedrich Hegel und stellt fest, dass dieser sich auf die sechs genannten Dimensionen Descartes' beziehe, auch wenn er sie verändere und fortdenke. Dasselbe stellt er in Bezug auf Friedrich Engels und Karl Marx fest, die – so der Autor – ebenfalls Descartes' Ansatz verpflichtet bleiben, obwohl sie ihrerseits bei Hegel ansetzen und diesen weiterentwickeln. Schließlich analysiert er die islamistische Bewegung Hizb-ut-Tahrir und findet auch in deren Schriften die sechs erwähnten Grundcharakteristika wieder, freilich in nochmals anderer Gestalt. Das führt Beig zum Schluss, dass wichtige Aspekte der rationalistischen Philosophie Descartes' – wie seine Gottesvorstellung – als eine Urform moderner politischer Ideologien gelten könnten.

In seinem Beitrag *Ist die Theologie das Salz in der Suppe der Philosophie?* untersucht Mattias Flatscher das Verhältnis von Religion und Philosophie, indem er das Denken Claude Leforts rekonstruiert, kritisch kommentiert und schließlich die theologische Adaptierung von dessen radikaldemokratischen Gedanken evaluiert. Zunächst stellt er heraus, dass Lefort das Religiöse wie das Politische (aber nicht die Politik) als dadurch miteinander verwandt erachtet, dass dort wie da über Grenzziehungen reflektiert werde, die das Soziale grundlegend strukturieren und auf eine Öffnung der Gesellschaft aus sind, ohne sich auf das Ontische zu beschränken. Mit Blick auf die Bedingungen moderner Demokratien stellt Flatscher mit Lefort heraus, dass es ohne einen leeren Ort der Macht, der immer nur auf Zeit besetzt ist, keine Demokratie geben könne. Gerade darin

sehe Lefort aber zugleich eine Differenz zu Religion: Während in modernen Demokratien Macht je neu durch Wahlen erstritten werden müsse, kenne Religion einen externalisierbaren Grund, der zudem transzendent und unverfügbar bleibt. Eine besondere Gefahr einer theologisch fundierten Politik sieht Lefort, wie Flatscher herausarbeitet, in dem Versuch von Totalitarismen, in einer Demokratie notwendige Konflikte und Differenzen in eine übergeordnete Einheit zu verschmelzen und im Körper des Monarchen zu repräsentieren, der nicht nur die Ganzheit des Sozialen darstellt, sondern auch eine affektive Bezugnahme des Volkes auf den Herrscher impliziert. Flatscher konfrontiert die Thesen Leforts mit Peter Zeillingers Interpretation des biblischen Exodus und der dort implizierten politischen Theologie. Zeillinger hat aufgezeigt, dass bereits der biblische Text um die Figur des Moses die monarchische Struktur von Herrschaft – im Unterschied zu Herrschaftsvorstellungen im Alten Orient – radikal in Frage stellt. Gegen eine souveräne Letztinstanz werde deren Ort im Pentateuch zu einer leeren Stelle, die symbolisch durch den Text selbst repräsentiert sei, der immer wieder neu interpretiert werden müsse. Aus diesen divergierenden Behauptungen über die Bedeutung der Religion für die Politik zieht Flatscher folgenden Schluss: Er meint, dass Leforts radikaldemokratischer Ansatz viel mehr bei jüdisch-biblischen Traditionen Anleihen nehme, als ihm bewusst sei, und Lefort, aber auch Zeillinger zu fragen seien, ob mit der leeren Stelle der Macht allein Demokratie bereits sichergestellt sei. Flatscher schlägt vor, die Debatte vor allem in Hinblick auf die Kontingenz der Gründungstexte selbst, auf die Ausweitung demokratischer Strukturen auf alle Formen des sozialen Zusammenlebens (Demokratisierung der Demokratie) und auf die Universalisierungsfähigkeit demokratischer Prinzipien weiterzuführen.

Im Zentrum des Artikels von Martin Weiß steht *Luigi Pareysons Philosophie der Freiheit und das Böse in Gott*. Darin befasst sich Martin Weiß mit dem späten Werk *Ontologia della libertà* des italienischen Philosophen und dessen Interpretation des Christentums. Darin bezieht sich Pareyson auf die biblischen Erzählungen und mythologischen Texte, die davon ausgehen, dass der Mensch das Böse als solches wollen könne, das Böse also nicht nur deshalb getan werde, weil es fälschlicherweise als das vermeintlich Gute verkannt worden ist, sondern auch um seiner selbst willen. Wie Weiß herausarbeitet, stellt sich Pareyson dem Problem, Freiheit und das Böse in Bezug auf Gott miteinander in eine denkbare Relation zu bringen. Fried-

rich Wilhelm Joseph Schellings Freiheitsphilosophie aufnehmend, möchte, so Weiß, der Turiner Philosoph über eine Onto-Theologie hinausgelangen, die akzeptiert, dass Gott, wenn er als ewiges Sein gedacht wird, durch die Tatsache eingeschränkt sei, nicht nicht sein zu können, und daher nicht wirklich frei sei. Durch die Annahme, dass es vorweg eines Freiheitsaktes bedurft habe, dass Gott überhaupt sei und die Welt habe erschaffen können, gestehe Pareyson absolute Freiheit zu, was aber heiße, dass er Gott Willkürfreiheit zuordne. Weiß interpretiert diesen Ansatz einerseits als zeitgemäß, insofern Pareyson die Beziehung zwischen Freiheit und Bösem betone. Andererseits erweise er sich aber zugleich auch als unzeitgemäß, weil er sowohl eine *theologia crucis* rechtfertige als auch das Leid Gottes und jenes des Menschen als Sühne für negative Entscheidungen, also als Sünde, verstehe. Mit Gianni Vattimo, Pareyons Schüler, der entgegen seinem Lehrer eine kenotische Theologie der radikalen Kontingenz vertrat, kritisiert Weiß Pareyons Konzeption eines willkürlichen Gottes mit unbeschränkter Freiheit.

In ihrem Beitrag *Gemacht, nicht gezeugt: Lebensrecht unter Bedingungen* unterzieht Susanne Kummer reproduktionsmedizinische Möglichkeiten einer ethischen Prüfung. Sie legt zunächst ihr christliches Menschenbild offen, das davon ausgeht, dass das Unvollkommene zu lieben, aber nicht auszumerzen sei. Dementsprechend sieht sie in der Machbarkeit, die dem Paradigma der Vollkommenheit verpflichtet ist, die Gefahr, Hinfälliges und Unvollkommenes auszusortieren und den Menschen nicht mehr als das anzuerkennen, was er sei, nämlich eine Gabe, aber kein Produkt. Besonders die In-Vitro-Fertilisation und die Präimplantationsdiagnostik scheinen ihr das Kind zum Objekt des Herstellens zu machen und es zu entpersonalisieren sowie dem Kindeswohl zu schaden. Mögliche Auswege, die einer christlichen Einstellung entstammen, sieht sie in der Bewältigung der Kinderlosigkeit durch Trauerarbeit und in der Übernahme von Verantwortung in anderen Bereichen als der Elternschaft. Zudem gelte es nach einer christlichen Anthropologie, die menschliche Fragilität anzuerkennen und das Recht auf Leben nicht an Bedingungen wie Gesundheit, Intelligenz oder Leistungsfähigkeit zu knüpfen.

In seiner abschließenden Besinnung auf das Alter aus einem theologischen Blickwinkel geht Günter Virt auf die geänderten Bedingungen des Lebens in fortgeschrittenem Alter ein und betrachtet sie vor dem Hintergrund eines glaubenden Menschen. Er sieht den älteren Menschen vor die Aufgabe gestellt, angesichts des näher gekommenen

Todes sein Leben noch einmal anders auszurichten und das eigene Alter als Lebensaufgabe anzunehmen. So schlägt er vor, Erik Eriksons Schema des Lebenszyklus um Phasen des Alters zu erweitern, und macht darauf aufmerksam, dass im Alter Entscheidungen getroffen werden müssen, die keine weitere Phase des irdischen Lebens mehr prägen können, sondern dem ganzen schon abgelaufenen Leben eine letzte Sinnbestimmung geben. Die Kriterien solcher Entscheidungen sind für ihn mit Ignatius von Loyola keine zwischen gut und schlecht, sondern zwischen gut und besser. Zugleich ist bei Gläubigen seiner Auffassung nach die Zustimmung zur eigenen Endlichkeit, auch angesichts der Theodizeefrage, die größte Herausforderung. Was das Gottesbild älterer Menschen betrifft, so schlägt er vor, daran zu arbeiten, von jeder Form von Selbsterlösung wegzukommen, sich in das Loslassen einzuüben und allein auf Gott zu vertrauen.

Dieser Bogen unterschiedlicher religionsphilosophischer Themen und Probleme lässt erkennen, welche Fragen heute im Mittelpunkt der Forschung stehen und welchen Beitrag phänomenologische Zugänge leisten bzw. auf welche Weise die Phänomenologie Religionsphilosophie vorantreibt. Darüber hinaus machen die Aufsätze sichtbar, welche Anstöße Phänomenologie benachbarten Disziplinen geben kann, die sich ebenso mit religiösen Themen auseinandersetzen. Nicht zuletzt werden viele religionsphilosophische Fragen aufgezeigt, die darauf warten, weiter bedacht zu werden, vor allem durch phänomenologische Reflexion.

Der Herausgeber

Zugänge zum Religiösen